



परम पूज्य तपश्चर्या-चक्रवर्ती पट्टाधीशाचार्यश्री
सुविधिसागर जी महाराज

के

50 वें जन्मदिवस के पावन अवसर पर

सुविधि-परिवार के द्वारा आयोजित

जिन्वाणी-महोत्सव

सहस्रग्रन्थसंग्रह

* जन्मदिवस 19-03-1971

* मुनिदीक्षा-11-05-1989

* आचार्यपद- 20-06-2004

पट्टाधीशपद- 24-12-2010 (20-06-2004 को की गई उद्घोषणा के अनुसार)

परम पूज्य आचार्यश्री सन्मतिसागर जी महाराज के द्वारा की गई उद्घोषणा:-

हमारी समाधि के पश्चात् आपको इस संग्रह के संचालकपद पर नियुक्त करते हैं।

(अंकलीकर वाणी-जुलाई 2004) (अक्षयज्योति-अक्तूबर 2004)

नयचक्र

ग्रन्थकर्ता
श्री माङ्गलधवल

अनुवाद-सम्पादक
पण्डितप्रवरश्री कैलासचन्द्र जैन-सिद्धान्ताचार्य

प्रकाशक
भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन

(प्रथम पदार्थक)



परम पूज्य चारिष-चक्रवर्ती,
आचार्यश्री आदिमागर जी महाराज
(अंकनीकर)

(तृतीय पदार्थक)



परम पूज्य सिद्धान्त-चक्रवर्ती,
आचार्यश्री सन्मतिमागर जी महाराज

(चतुर्थ पदार्थक)



परम पूज्य तपरचर्या-चक्रवर्ती, आचार्यश्री सुविधिमागर जी महाराज

(द्वितीय पदार्थक)



परम पूज्य तीर्थभक्त-शिरामणि,
आचार्यश्री महावीरकीर्ति जी महाराज

दिगम्बर साधु निरन्तर पगविहार करते रहते हैं। ग्रन्थभण्डार को साथ में रख कर विहार करना अशक्यप्रायः होता है। फलतः उनको ग्रन्थों के सन्दर्भ देखने में असुविधा होती है। उनकी सुविधा के लिये इस कोश का निर्माण किया गया है। इस कोश के निर्माण में किसी भी प्रकार का व्यापारिक हेतु नहीं है।

आर्थिक दृष्टि से सम्पन्न श्रावकबन्धुओं से निवेदन है कि वे ग्रन्थ का विक्रय कर अध्ययन करने की परम्परा को कायम रखें। मुखपृष्ठ पर हमने ग्रन्थकर्ता, अनुवादक, सम्पादक, प्रकाशक आदि के नाम दिये हैं। किसी संस्थान का कर्तुत्व हमने लुप्त नहीं किया है।

इस कोश के लिये आवश्यक ग्रन्थ हमें अनेक स्रोतों से प्राप्त हुये हैं। हम उन सभी का आभार मानते हैं।

सुविधि-परिवार

श्रीमाइल्लधवलविरचित

द्रव्यस्वभावप्रकाशक

नयचक्र

[देवसेनकृत सानुवाद आलापपद्धति तथा विद्योन्निकृत
तत्त्वार्थवातिकके नयविवरण सहित]

सम्पादन-अनुवाद

सिद्धान्ताचार्य पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री

प्रधानाचार्य श्री स्याद्वाद महाविद्यालय,
वाराणसी



भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन

बोर नि० संवत् २४९७ : विक्रम संवत् २०२८ : सन् १९७१

प्रथम संस्करण : मूल्य पन्द्रह रुपये

स्व० पुण्यश्लोका माता मूर्तिदेवीकी पवित्र स्मृतिमें तत्सुपुत्र साहू शान्तिप्रसादजी द्वारा

संस्थापित

भारतीय ज्ञानपीठ मूर्तिदेवी ग्रन्थमाला

इस ग्रन्थमालाके अन्तर्गत प्राकृत, संस्कृत, अपभ्रंश, हिन्दी, कन्नड़, तमिल आदि प्राचीन भाषाओंमें
उपलब्ध आगमिक, दार्शनिक, पौराणिक, साहित्यिक, ऐतिहासिक आदि विविध-विषयक
जैन-साहित्यका अनुसन्धानपूर्ण सम्पादन तथा उसका मूल और यथासम्भव
अनुवाद आदिके साथ प्रकाशन हो रहा है। जैन मण्डारोंकी
सूचियाँ, शिलालेख-संग्रह, विशिष्ट विद्वानोंके अध्ययन-
ग्रन्थ और लोकहितकारी जैन-साहित्य ग्रन्थ भी
इसी ग्रन्थमालामें प्रकाशित हो रहे हैं।

●

ग्रन्थमाला सम्पादक

डॉ. हीरालाल जैन, एम. ए., डी. लिट्.

डॉ. आ. ने. उपाध्ये, एम. ए., डी. लिट्.

●

प्रकाशक

भारतीय ज्ञानपीठ

प्रधान कार्यालय : ३६२०/२१, नैशाजी सुभाष मार्ग, दिल्ली-६

प्रकाशन कार्यालय : दुर्गाकुण्ड मार्ग, वाराणसी-५

मुद्रक : सम्मति मुद्रणालय, दुर्गाकुण्ड मार्ग, वाराणसी-५

●

स्थापना : फाल्गुन कृष्ण ९, बीर मि० २४७० ● विक्रम सं० २००० ● १८ फरवरी १९४४

सर्वाधिकार सुरक्षित



आनीप बागेश्वर

स्व० मूर्तिदेवी, मातेश्वरी सेठ शान्तिप्रसाद जैन

DRAVYASVABHĀVAPRAKĀŚAKA

NAYACAKRA

of

MĀĪLLA DHAVALA

[With Texts and Translations of Ālāpa-Paddhati of Devasena and
Nayavivaraṇa from Tattvārthavārtika of Vidyānanda]

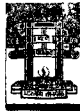
Edited with Hindi Translation

by

Siddhantacharya Pandit Kailash Chandra Shastri,

Principal of Syadvada Mahavidyalaya

Varanasi



BHĀRATĪYA JÑĀNAPĪTHA PUBLICATION

VĪRA SAMVAT 2497 : V. SAMVAT 2028 : 1971 A. D.

First Edition : Price Rs. 15/-

BHĀRATĪYA JÑĀNAPĪṬHA MŪRTIDEVĪ

JAIN GRANTHAMĀLĀ

FOUNDED BY

SĀHU SHĀNTIPRASĀD JAIN

IN MEMORY OF HIS LATE BENEVOLENT MOTHER

SHRĪ MŪRTIDEVĪ

IN THIS GRANTHAMĀLĀ CRITICALLY EDITED JAIN ĀGAMIC, PHILOSOPHICAL,
PAURĀNIC, LITERARY, HISTORICAL AND OTHER ORIGINAL TEXTS
AVAILABLE IN PRAKṚTA, SAMSKṚTA, APABHRAṂṢA, HINDI,
KANNADA, TAMIL, ETC., ARE BEING PUBLISHED
IN THEIR RESPECTIVE LANGUAGES WITH THEIR
TRANSLATIONS IN MODERN LANGUAGES

AND

CATALOGUES OF JAIN BHANDARAS, INSCRIPTIONS,
STUDIES OF COMPETENT SCHOLARS & POPULAR
JAIN LITERATURE ARE ALSO BEING PUBLISHED

•

General Editors

Dr. Hiralal Jain, M. A., D. Litt.

Dr. A. N. Upadhye, M. A., D. Litt.

•

Published by

Bharatiya Jnanapitha

Head office 3620/21 Netaji Subhash Marg, Delhi-6

Publication office Durgakund Road, Varanasi-5

•

Founded on Phalguna Krishna 9, Vira Sam 2470, Vikrama Sam. 2000, 18th Feb, 1944

All Rights Reserved

GENERAL EDITORIAL

Reality is a multifaced complexity, viewed in itself and with reference to time and place. Human understanding has its limitations, and its comprehension pertains only to its point of view. And human speech is not capable of putting in words, at a stretch, all that the mind might have grasped. These concepts lie at the basis of certain Jaina doctrines in the field of Pramāṇa-Śāstra or Nyāya-Śāstra, namely, Anekānta-vāda, Naya vāda and Syādvāda. These are no more weapons of disputants but are really effective instruments of valid knowledge and its exposition within the abilities of a man.

Reality is endowed with a substratum which not only persists through time and space, but is also invested with modes which appear and disappear under varying conditions. Such a reality can be understood properly and thoroughly from different points of view (Naya). Apart from the metaphysical importance of the Anekānta-vāda, it has a psychological effect that one is made to realize that other man's point of view deserves consideration as much as one's own. In short, it breeds a tolerant outlook in a co-operative effort in securing more knowledge. Naturally the Jaina philosophers, though often misunderstood, have taken great pains to explain these instruments of knowledge. They have used them for the study of both of the fundamental principles, namely, Jīva and Ajīva and even for reconciling apparent conflicts in view-points. Substance (Dravya) is endowed with quality (Guna) and modes (Paryāya), and is subjected to origination (Utpāda), destruction (Vyaya) and permanence (Dhrauvya). Such a substance can be understood only by adopting various points of view and described in statements of relative validity.

Eminent authors like Samantabhadra, Siddhasena, Akalanka, Haribhadra, Vidyānanda, Hemacandra and others have contributed richly to the study of Anekānta-vāda, etc. in the light of contemporary thought patterns propounded in different religions and philosophical schools. Most of their works are in Sanskrit and very few of them (like the Syādvāda-mañjarī) have been presented in authentic translations into English. Many expositions of their contents are available in Hindi today.

According to the Tattvārtha-Sūtra, Pramāṇa and Naya are the means of knowledge; and on this Sūtra commentators have elaborated their theories in the light of their inherited information and contemporary controversies. Quotations in earlier works point to the existence of ancient literature on these topics, and even a text "Nayacakra", by name, appears to have existed (from the references to it by

Akalanka, Vādirāja and Vidyānanda), though it is difficult to say anything about its contents. There was a Nayacakra of Mallavādi, but what has come down to us is a learned commentary of Śmīhasūri-gaṇi Kṣamāśramaṇa on the basis of which Muni Śrī Jambuvijayaḥ has reconstructed the basic text with remarkable perseverance and ingenuity. The first volume is already published from Bhavanagar (Śrī Jaina Ātmānanda Sabhā, Bhavnagar 1966. As to earlier editions see G. O. S., No. 116, only Four Ārās, Baroda 1952, ed. by Muni Chaturvijaya and Pt. L. B. Gandhi, also Śrī Vijayalabdhisūri's ed., Chani, Pt. I, 1948, Pt. II, 1951; Pt. III, 1956 and Pt. IV, 1960). The title of the work is Dvādaśāranayacakra and deals with twelve-fold Naya, six referring to Dravyārthika and six to Paryāyārthika. This is a novel approach, rather unique in Jaina literature. Some indication of it, as Pt. Kailashchandra has suggested, is seen in one of the verses (No. 118) of the Svayambhūḥ-Śotra of Samantabhadra. Mallavādi is assigned to c. the first half of the sixth century of the Vikrama Era, according to some, he is to be assigned to the fifth century of the Vikrama Era. Any way he should be later than Siddhasena Divākara. It is not unlikely that Akalanka and others were aware of this Nayacakra.

Among the later works dealing with Nayas, the following deserve special attention, and a good deal of information about them is presented and discussed by Pt. Kailashchandraḥ in his Hindi Introduction.

1) The Nayacakra of Devasena in 87 gāthās. If he is identical with the author of the Darśanaśāra composed in A. D. 933 at Dhārā, this Nayacakra is to be assigned to the middle of the tenth century.

2) Devasena has composed the Ālāpāpaddhati in Sanskrit on his own Nayacakra to supplement the latter with the discussion about Dravya, Guṇa and Paryāya.

The above two works together have something unique in their contents and exposition, especially in the sub-divisions of Naya. The Dravyānuyoga-tarkaṇā has many common passages with the Ālāpāpaddhati.

3) Then there is the Dravya-svabhāva-prakāśaka Nayacakra. Unlike the Nayacakra of Devasena, it is not confined only to the discussion of Naya, but includes as well topics covered in the Ālāpāpaddhati. That is why the simple title Nayacakra is qualified by Dravya-svabhāva-prakāśaka.

The name of the author is Māilla-dhavaḥ (-deva). He is not known to us from any other source, nor has any other work of his come down to us so far. In the concluding gāthās, which are not well preserved and are open to different interpretations, salutation is offered to Devasena who is called Guru. He could not have been the direct pupil of Devasena, the author of Darśanaśāra. It is not unlikely that he feels like calling Devasena his Guru, because the latter's Nayacakra has been his main source and guide in composing his own work, it has come down to him like a boat to take him through the stream of Nayas. He has incorporated almost all the gāthās from it (nearly 78 out of 87) It seems that Māilla-dhavaḥ first composed this work in Dohās (possibly in Apabhraṃśa) but one Śubhankara laughed at it saying that Dohā was not suitable and that it should be put in Gāthās. So he complied with his request and here is his composition. Or it may be that he had

an earlier work in Dohās before him, and he put it into Gāthās as the editor wants to suggest.

As to the age of Māilla-dhavalā, he is definitely later than Devasena (c. 933 A. D.). Pt. Kailashchandraj has shown how his work contains quotations from the Dravya-saṅgraha and from the Ekātva-saptatī of Padmanandī (c. 1136 A. D.) and how he is quoted by Āṣādhara (known dates, A. D. 1228-43). So Māilla-dhavalā may be tentatively put between c. 1136 and 1243 A. D.

Māilla-dhavalā has enriched the Nayacakra by adding topics from the works of Kundakunda : that is how and why he qualifies his Nayacakra with the phrase Dravya-svabhāva-prakāśaka.

Māilla-dhavalā has divided his work, consisting of 425 (in the earlier edition, 423) Gāthās, into twelve chapters which deal respectively with Guṇa, Paryāya, Dravya, Five Astikāyas, Seven Tattvas, Nine Padārthas, Pramāṇa, Naya, Niksepa, Samyag darśana, Samyag-jñāna Samyak-cāritra. These topics clearly indicate that the author has begun with Nyāya topics but has veritably covered almost every aspect of Jainism incorporating the material from Kundakunda's works. Even in choosing Prakṛit (Śaurasenī) for his composition he is following in the footsteps of great Ācāryas like Kundakunda, Nemīcandra and Devasena. His outlook is comprehensive, and he has made his exposition authoritative by quoting from standard authors of yore.

4-5) There are available two other Nayacakra texts in Sanskrit. The first is an admixture of verse and prose. The second is also in Sanskrit verses, composed more or less following (*avirodhena*) the Gāthās [of Devasena] But this is not just a Sanskrit rendering but contains useful matter from the Samayasāra (of Kundakunda and Amṛtacandra's exposition of the same)

The author of both these works is Bhaṭṭāraka Devasena. The second Nayacakra is composed by him for enlightening one Vyoma-pandita and is qualified by adjective Śruta-bhavana-dīpa. No definite date can be assigned to him. It is quite likely that this Bhaṭṭāraka Devasena, who also expounds the topics of the Samayasāra, etc in his work, imitated Māilla-dhavalā in qualifying his work as Śruta-bhavana-dīpa.

Though these texts were published many years back (in the Manikchandra D. J. Granthamālā, 16, Bombay 1920), sufficient attention was not given to their study and translation. So the authorities of the Bhāratiya Jñānapīṭha felt that a good edition of them (based on some fresh material) with exhaustive translation and exposition in Hindi was an urgent need. These texts are difficult in some contexts and baffle one's understanding.

Pt. Kailashchandra Shastri is known for his traditional scholarship and balanced outlook. He is one of those few scholars who are at home both in Sādhānta as well as Nyāya. He is gifted with lucidity of exposition in a catching style howsoever obtruse the subject might be. It is extremely good of him that he edited these works along with his studied exposition of their contents for the Marti-devi Granthamālā. His introduction puts together useful information about the authors and gives an outline of the contents. His foot-notes have a special value,

because they give parallel passages from other works. Besides the Dravya-svabhāva-prakāśaka, the Ālāpa-paddhati and Naya-vivarana (extracted from the Tattvārtha-śloka-vārttika of Vidyānanda) are also added along with Hindi translation, in this edition. All this material has enriched this volume as a source book on Nayas, etc. We are very thankful to Pt Kailashchandraji for his learned labours on this work.

Words are inadequate to express our sense of gratitude to Shri Sahu Shantiprasadaji and Shrimati Ramaji Jain for their patronage extended to such publications. Indologists have unreserved praise for their generosity in bringing out many a publication in Sanskrit, Prākṛit, Kannada and Tamil, and thus enhancing the prestige of ancient Indian literature. Our thanks are due to Shri L. C. Jain who is helping us in various ways in the publication of the Mūrtidevī Granthamālā.

Manasa Gangotri
Mysore : 1-9-71

H. L. Jain
A. N. Upadhye

दो शब्द

द्रव्यस्वभावप्रकाशकनयचक्र, देवसेनके नयचक्र और आलापपद्धतिके साथ नयचक्रादिसंग्रहके माथसे आजसे आधी शताब्दी पहले सेठ माणिकचन्द्रग्रन्थमाहा बम्बईसे प्रकाशित हुआ था। कुछ वर्ष पूर्व जब समाजमें नयीकी चर्चानि और पकड़ा तो मेरा विचार उसे हिन्दीमें अनूदित करनेका हुआ क्योंकि नयीके सम्बन्धमें स्वतन्त्र रूपसे लिखित ये ही तीन रचनाएँ मेरी दृष्टिमें थी। तब मैंने उनकी हस्तलिखित प्रतियोंकी खोज की। हस्तलिखित प्रतियोंके लिए अजयपुर (राजस्थान) के शास्त्रमण्डार जैसे समर्थ शास्त्रमण्डार दि० जैन परम्परामें बिरल हैं। स्व० पं० जैनसुखदासजीकी प्रेरणासे श्री दि० जैन० अविशयज्ञेन श्री महावीर-जीके मन्त्री स्व० सेठ रामचन्द्रजी खिन्नूका आदि सज्जनोंका ध्यान राजस्थानके जैनमण्डारोंकी सुरक्षाकी ओर गया और डॉ० कस्तूरबन्द्रजी काशलीबालने समस्त मण्डारोंकी सूचीनिर्माणके साथ ही हस्तलिखित प्रतियोंके संरक्षण, आकलन और संग्रहका कार्य कर डाला।

सन् ६३ में खानियामें चर्चाका आयोजन हुआ। उसमें मैं भी गया था। उसी समय महावीर भवनमें नयचक्रकी प्रतियोंकी खोज की। देवसेनके नयचक्रको तो कोई प्रति नहीं मिली किन्तु माइल्लबलके द्रव्य-स्वभावप्रकाशकनयचक्रकी नयचक्रके नामसे अनेक प्रतियाँ प्राप्त हुईं। आलापपद्धतिकी भी अनेक प्रतियाँ मिली। वहीसे प्रति प्राप्त करके मैंने अनुवादका कार्य प्रारम्भ किया। मेरी इच्छा थी कि तीनोंका अनुवाद करूँ। किन्तु जब मैंने देवसेनके नयचक्रका मिलान माइल्लबलके नयचक्रसे किया तो ज्ञात हुआ कि माइल्ल-बलने अपने गुरु देवसेनके नयचक्रकी आधीसे अधिक गाथाओंको बिना किसी निर्देशके आत्मसात् कर लिया है। तब मैंने देवसेनके नयचक्रके अनुवादका विचार त्याग दिया और माइल्लबलके नयचक्रका ही अनुवाद किया। इसका अभी तक हिन्दी अनुवाद नहीं हुआ था। फलतः अनुवादमें कुछ कठिनाई तो हुई ही। दो गाथाओंके अनुवादको छोड़ देना भी पड़ा क्योंकि उनका सारस्य हृदयंगम नहीं कर सका और उर्ध्व-स्थों करके अर्धपूर्त करना मुझे रुचा नहीं। गुप्तज्ञानों और सहयोगियोंसे भी परामर्श किया किन्तु मेरा मन नहीं मरा। अतः उन्हें यो ही छोड़ दिया। विशेषज्ञानी उनका अर्थ कर लेनेकी कृपा करें। यदि वे मुझे भी सूचित करेंगे तो मैं उनका अनुगृहीत हूँगा। अपने अनुवादके सम्बन्धमें मैं स्वयं क्या कहूँ। उसके अच्छे-बुरेके निर्णायक तो पाठक ही हो सकते हैं। मैंने अपने ज्ञानके अनुसार शास्त्रीय मर्यादाको रखते हुए प्रत्येक गाथाके अभिप्रायको विशेषार्थके रूपमें स्पष्ट करनेका प्रयत्न किया है। प्रमाद या अज्ञानसे हुई भूलोंको पाठक सुधार कर पढ़ें। किन्तु नयीके सम्बन्धमें स्वपक्षाभिनिवेशके कारण बड़ी मत्प्रान्तिता है। जैसे, आचार्य कुम्भकुन्द और अमृतचन्द्रजी व्यवहारनयको अभूतार्थ और हेय कहते हैं किन्तु आजके कुछ विद्वान् उसे स्वीकार नहीं करते। एक विद्वान् अनुवादकने आलापपद्धतिके अपने अनुवादमें उपचरित असद्भूतव्यवहारनयके विषयकी भी यथार्थ कहा है। जो व्यवहारनयका ही नहीं, किन्तु उपचरित और असद्भूतव्यवहारनयका विषय है वह कैसे यथार्थ हो सकता है? क्योंकि वीके सम्बन्धसे मिट्टीके बड़ेको चीका चड़ा कहना यथार्थ नहीं है औपचारिक है। अतः हमारा मूलानुगामी अनुवाद भी ऐसे महाशयोंकी अवधिपर ही सकता है उसके लिए हम विवश हैं। हमें सिद्धान्तका हलन अभीष्ट नहीं है। सिद्धान्तपक्षके सामने स्वपक्षाका हमारी दृष्टिमें कोई मूल्य नहीं है। स्वमताभिनिवेशकी पुष्टिके लिए शास्त्रके अर्थका अनर्थ करना या उसका अपलाप करना महान् पाप है। उससे बचनेमें ही हित है ऐसी हमारी धृष्टा है। परिशिष्टमें हमने आलापपद्धति भी अनुवादके साथ दे दी है तथा विद्यामन्दके सत्कार्यलोकवातिकके छठे और अन्तिम सूत्रमें जो नयीका विवेचन है जिसे किसीने

नयविवरणके नामसे संकलित किया था उसे भी हिन्दी अनुवादके साथ दे दिया है। इस तरह नयसम्बन्धी वह सब सामग्री एक साथ सुलभ कर दी गयी है।

अन्तमें हम उस सभी महानुभावोंके प्रति अपना आभार प्रकट करते हैं जिनसे हमें इस कार्यमें सहयोग मिला है। श्री बि० जैन, प्रति० महावीरजीके महावीरभवनके संचालकगण, तथा व्यवस्थापक डॉ० कस्तूरचन्द काशलीवाल, ऐ० प० सं० भवन व्यावरिक व्यवस्थापक प० हीरालालजी सिद्धान्तशास्त्री, जैनसिद्धान्तभवन आराके प्रबन्धक तथा कार्रजासे प्रति भेजनेवाले प० ब्र० माणिकचन्द्रजी चवरे, इन सभीके हम आभारी हैं। भारतीय ज्ञानपीठके मन्त्री श्री लक्ष्मीचन्द्रजी और ग्रन्थमाला सम्पादक डॉ० ए० एन० उपाध्येके भी हम आभारी हैं। डॉ० उपाध्ये प्रोफोको बड़ी सावधानीसे देखते हैं और अशुद्धियोपर गहरी दृष्टि रखते हैं। डॉ० गोकुलचन्द्रजी तो इस सब कार्यके माध्यम ही हैं।

श्रवणंशमी वी० नि० सं० १४९७

श्री स्वाध्यादमहाविद्यालय,

सदैनो, वाराणसी

}

—केलाशचन्द्र शास्त्री

प्रस्तावना

जिससे वस्तुतत्त्वका निर्णय किया जाता है—उसे सम्मकरूपसे जाना जाता है उसे प्रमाण कहते हैं। प्रमाणके विषयको प्रमेय कहते हैं। प्रमेयको व्यवस्था प्रमाणाधीन है इसीसे सच्ची दार्शनिक प्रमाणको मान्य करते हैं। प्रत्येक दर्शनमें प्रमाणशास्त्रकी स्थिति महत्वपूर्ण मानी जाती है। प्रमाणशास्त्रको न्यायशास्त्र भी कहते हैं। प्रमाण स्वरूप, भेद, विषय, फल आदि उसके मुख्य चर्चनीय विषय हैं।

जैनदर्शनमें भी प्रमाणशास्त्रका अपना विशिष्ट स्थान है और अकलंकदेवको उसका प्रतिष्ठाता माना जाता है। [देखो—‘जैनोकी प्रमाणमीमासापद्धतिका विकासक्रम’ शोधक प० सुखलालजीका लेख, अनेकान्त वर्ष १, पृ० २६३] किन्तु जैनदर्शन अनेकान्तवादी दर्शन है। वह एक ही वस्तुमें परस्परमें विरुद्ध प्रतीत होनेवाले अस्तित्व-नास्तित्व, एकत्व-अनेकत्व, नित्यत्व-अनित्यत्व आदि धर्मोंकी सत्ता स्वीकार करता है। जो वस्तु एक दृष्टिसे अस्तित्वस्वरूप, एकस्वरूप और नित्यस्वरूप है वही वस्तु दूसरी दृष्टिसे नास्तित्वस्वरूप, अनेकान्तस्वरूप और अनित्यस्वरूप भी है। जैसे एक ही व्यक्ति एक ही समयमें पिता भी है, पुत्र भी है, भाई भी है, भतीजा भी है, मामा भी है, भानजा भी है, ध्वसुर भी है, जामाता भी है। अपने पुत्रकी अपेक्षा पिता है और अपने पिताकी अपेक्षा पुत्र है। अपने भाईकी अपेक्षा भाई है और अपने पिताके भाईकी अपेक्षा भतीजा है। अपने भानजाकी अपेक्षा मामा है और अपने मामाकी अपेक्षा भानजा है। अपने जामाता की अपेक्षा ध्वसुर है और अपने ध्वसुरकी अपेक्षा जामाता है। इस तरह ये सब विरोधी प्रतीत होनेवाले सम्बन्ध एक ही व्यक्तिमें सम्बन्धि भेदसे रहते हैं। इसी तरह वस्तुधर्मोंकी भी व्यवस्था है। न कोई वस्तु सर्वथा सत् और न सर्वथा असत् है, न सर्वथा नित्य है और न सर्वथा अनित्य, न सर्वथा एक ही है और न सर्वथा अनेक। किन्तु सत् भी है असत् भी है, नित्य भी है अनित्य भी है, एक भी है अनेक भी है। इस तरहकी अनेकान्तात्मक या अनेक धर्मात्मक वस्तु प्रमाणका विषय है।

वस्तुके अनेक धर्मात्मक होनेपर भी ज्ञाता किसी एक धर्मकी मुख्यतासे ही वस्तुको ग्रहण करता है। जैसे व्यक्तिमें अनेक सम्बन्धोंके होते हुए भी प्रत्येक सम्बन्धी अपनी दृष्टिसे ही उसे पुकारता है। उसका पिता उसे पुत्र कहकर पुकारता है तो उसका पुत्र उसे पिता कहकर पुकारता है। किन्तु व्यक्ति न केवल पिता ही है और न केवल पुत्र ही है। यदि वह केवल पिता ही हो तो अपने पुत्रकी तरह अपने पिताका भी पिता कहलायेगा। या यदि वह केवल पुत्र ही हो तो अपने पिता की तरह अपने पुत्रका भी पुत्र कहलायेगा। यही स्थिति वस्तुके विषयमें भी जाननी चाहिए। वस्तुका वस्तुत्व दो बातोंपर कायम है। प्रत्येक वस्तु अपने स्वरूपको अपनाये हुए है और अपनेसे भिन्न अमन्त वस्तुओंके स्वरूपको नहीं अपनाये हुए है। तभी उसका वस्तुत्व कायम है। यदि ऐसा नहीं माना जायेगा तो वह वस्तु नहीं रहेगी। जैसे यदि घट अपने स्वरूपको न अपनाये तो वह गंधके सींगकी तरह अबस्तु कहलायेगा। अपने स्वरूपको अपनाकर भी यदि वह अपनेसे भिन्न पद आदि वस्तुओंके स्वरूपको भी अपनाये तो घट-पटमें कोई भेद नहीं रहेगा। अतः घट घट ही है और घट पट नहीं है इन दो बातों पर ही घटका अस्तित्व बनता है। इसे ही कहते हैं घट है भी और नहीं भी है। अपने स्वरूपसे है और अपनेसे भिन्न स्वरूपसे नहीं है। इसी तरह पट नित्य भी है और अनित्य भी है। मिट्टीसे घट बना है। घट फूटनेपर भी मिट्टी तो रहेगी ही। अतः अपने मूल कारण मिट्टी द्रव्यके नित्य होनेसे घट नित्य है और घट पर्याय तो नित्य नहीं है, घटके फूटते ही वह मिट जाती है अतः घट पर्यायकी अपेक्षा अनित्य है। इसी तरह प्रत्येक वस्तु द्रव्यरूपसे नित्य है और पर्यायरूपसे अनित्य है। इस अस्तित्व-नास्तित्व

और निरूप-प्रतिबन्धक वस्तुको ज्ञाता किन्ती एक धर्मकी मुख्यतासे ग्रहण करता है। ज्ञाताकी इस दृष्टि या अभिप्रायको ही नय कहते हैं।

नय

नय प्रमाणका ही भेद है फिर भी उसे प्रमाणसे भिन्न माना गया है, क्योंकि वह प्रमाणसे गृहीत वस्तुके एकदेशको ग्रहण करता है। जैसे समुद्रका अंश न तो समुद्र ही है और न असमुद्र ही है किन्तु उसका एक अंश है, उसी तरह प्रमाणका अंश नय न प्रमाण ही है और न अप्रमाण ही है। कहा है—

‘नानास्वभावेभ्यो ब्यावृत्त्य एकस्मिन् स्वभावे वस्तु नयतीति नयः।’

जो वस्तुको नाना स्वभावोंसे हटाकर एक स्वभावसे स्थापित करता है उसे नय कहते हैं। अर्थात् अनेक गुणपर्यायात्मक द्रव्यको एक धर्मकी मुख्यतासे निश्चय करानेवाला नय है।

नयकी उपयोगिता

अन्य सभी दर्शन एकान्तवादी हैं। वे वस्तुको एक धर्मात्मक ही मानते हैं, विरुद्ध उभयधर्मात्मक नहीं मानते। इसीलिए उनमें प्रमाणके सिवाय अंशप्राप्तीरूपसे नयकी कोई चर्चा ही नहीं है किन्तु अनेकान्तवादी धैर्यदर्शनका काम नयके बिना चल नहीं सकता, क्योंकि ‘णवमूलो अणेष्वंशो’ अनेकान्तका मूल नय है। नयका विषय एकान्त है। इसलिए नयको एकान्त भी कहते हैं। और एकान्तोंके समूहका नाम अनेकान्त है। अतः एकान्तके बिना अनेकान्त सम्भव नहीं है। अतः जो वस्तु प्रमाणकी दृष्टिसे अनेकान्तरूप है, वही वस्तु नयकी दृष्टिसे एकान्तस्वरूप है। यदि एकान्त न हो तो जैसे एकके बिना अनेक नहीं, वैसे ही एकान्तके बिना अनेकान्त नहीं। अतः जब सभी अनेकान्तरूप हैं तो अनेकान्त एकान्तरूप कैसे हो सकता है। अनेकान्तमें अनेकान्तकी घटित करते हुए समन्तमन्त्रने कहा है—

अनेकान्तोऽप्यनेकान्तः प्रमाणनयसाधनः।

अनेकान्तः प्रमाणात् तदेकान्तोऽपिवाक्यमात्रं ॥

—यु० स्वयम्भू० १०३ श्लो०।

प्रमाण और नयके द्वारा अनेकान्त भी अनेकान्तरूप है। प्रमाणकी अपेक्षा अनेकान्त है और विवक्षित नयकी अपेक्षा एकान्त है। अतः नयके बिना अनेकान्त सम्भव नहीं है।

दूसरे, वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक है। उसके द्रव्यादाकी जाननेवाला द्रव्याधिकनय है और पर्यायादाकी जाननेवाला पर्यायाधिकनय है। इस तरह मूलनय दो ही हैं। इन्हें ही अध्यात्ममें निश्चयनय और व्यवहार-नय कहते हैं। निश्चयनय स्थापित होता है। वह वस्तुके स्वाभाविकरूपको ग्रहण करता है। इसीसे उसे स्रवार्थ कहते हैं। व्यवहारनय पराश्रित होता है। परके आश्रयसे होनेवाले बोधाधिक भावोंकी वस्तुरूपसे ग्रहण करता है। यतः बोधाधिकभाव आगन्तुक होनेसे शाश्वत नहीं है, इसीलिए व्यवहारनयको अस्रवार्थ कहा जाता है। संसारीजीवकी संसाररक्षा व्यवहारनयका विषय है। और संसाररक्षणमें भी जीवके शाश्वत स्वभावको ग्रहण करनेवाला निश्चयनय है। उसके अवलम्बनके बिना संसारीजीवको अपने धर्माथे स्वरूपकी प्रतीति नहीं हो सकती।

आचार्य अमृतचन्द्रजीने अपने पुरुषार्थ सिद्धयुपायके प्रारम्भमें लिखा है कि व्यवहार और निश्चयनयके ज्ञाता ही मुख्यकथन और उपचारकथनके द्वारा शिष्योंके दुर्निवार अज्ञानभावको दूर करनेमें सफल होनेसे जगत्में धर्मतीर्थका प्रवर्तन करते हैं।

इसका अभिप्राय यह है कि उपदेशदाताको व्यवहार और निश्चयनयका ज्ञाता अवश्य होना चाहिए। जीवोंका अनादि अज्ञान मुख्यकथन और उपचारकथनके द्वारा ही दूर हो सकता है। मुख्यकथन निश्चय-नयके अधीन है, क्योंकि निश्चयनय स्थापित है अर्थात् द्रव्यके अस्तित्वमें जो भाव रहते हैं, उस द्रव्यमें

उन्हीं भावोंका स्थापन करना, अणुमात्र भी अन्य कल्पना न करना स्वाभिविष्ट है। उसे ही मुख्य कथन कहते हैं। उसके ज्ञानसे शरीर आदि परब्रह्ममें एकत्वब्रह्मरूप अज्ञान भावनाका अन्नाश होकर भेदविज्ञान होता है तथा समस्त परब्रह्ममें मिश्र अपने शुद्ध चैतन्य स्वरूपका अनुभव होता है। तथा पराश्रित कथनको व्यवहार कहते हैं। किञ्चित् मात्र कारण पाकर अन्यब्रह्मके भावको अन्यब्रह्ममें आरोपित करना पराश्रित कहलाता है। पराश्रित कथनको उपचार कथन या यौग कथन कहते हैं। इसके ज्ञानसे शरीर आदिके साथ सम्बन्ध-रूप संसारवशाका ज्ञान होता है। उसका ज्ञान होनेसे संसारके कारण आलस्य बन्धको त्याग कर मुक्तिके कारण सबर और निर्जरा में प्रवृत्ति करता है। अज्ञानी इनको जाने बिना ही शूद्धोपयोगी होना चाहता है। अतः वह व्यवहारको छोड़ बैठता है और इस तरह पापाचरण में पड़कर नरकादिमें दुःख उठाता है। अतः व्यवहार कथनको भी जानना आवश्यक है। इस तरह दोनों नयोंका ज्ञान होना आवश्यक है।

सिद्धान्तमें तथा अध्यात्ममें प्रवेशके लिए नयज्ञान बहुत आवश्यक है, क्योंकि दोनों नय दो आँखें हैं। और दोनों आँखोंसे देखनेपर ही सर्वावलोकन होता है। एक आँखसे देखनेपर केवल एक देशका ही अवलोकन होता है। इसीसे देखनेमें नयचक्र (गा० १०) में कहा है—जो नयरूपी दृष्टिसे विहीन है उन्हे वस्तुके स्वरूपका बोध नहीं हो सकता। और वस्तुके स्वरूपको जाने बिना सम्यग्दर्शन कैसे हो सकता है ?

नयविषयक साहित्य

यो तो जैन परम्परामें नयकी चर्चा साधारणतया पायी ही जाती है। किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि तत्त्वार्थसूत्रके प्रारम्भमें 'प्रमाणनवैरधिसप्तः' सूत्रकी रचनाके पश्चात् ही जैन परम्परामें प्रमाण और नयकी विशेष रूपसे चर्चाका अवतार हुआ है। तत्त्वार्थसूत्रमें नयोंके केवल सात भेद गिनाये हैं। उसमें द्रव्याधिक या पर्यायाधिक भेद नहीं है। हाँ, तत्त्वार्थसूत्रके व्याख्याग्रन्थ उमास्वातिभाष्य और सर्वाधिसिद्धिमें उनकी चर्चा है तथा नय और उसके भेदोंके लक्षण दिये हैं।

आचार्य कुन्दकुन्दने द्रव्याधिक और पर्यायाधिक तथा निश्चय और व्यवहारनयसे वस्तुस्वरूपका विवेचन अवश्य किया है, किन्तु उनके स्वरूपके सम्बन्धमें विशेष कुछ नहीं कहा है। हाँ, व्यवहारनयको अभूतार्थ और निश्चयनयको भूतार्थ अवश्य कहा है। (देखो, समयसार गा० ११)।

आचार्य समन्तभद्रने अपने आत्मसीमांता तथा स्वयंभूस्तोत्रमें नयकी चर्चा की है तथा नयके सात उपनयका भी निर्देश किया है (आ० सी० १०७)। तथा सापेक्ष नयोंको सम्यक् और निरपेक्ष नयोंको मिथ्या कहा है (१०८)। किन्तु नय और उपनयके भेदोंकी चर्चा नहीं की है।

आचार्य सिद्धसेनने अपने समस्तिसूत्रमें नयोंका क्रमबद्ध कथन किया है और द्रव्याधिक तथा पर्यायाधिकको मूल नय बतलाकर शेषको उन्हीं दोनोंका भेद बतलाया है तथा दोनों नयोंकी मर्यादा भी बतलायी है उनके भेदोंका भी कथन किया है, किन्तु नैयमनयको मान्य नहीं किया। इसीसे वे पद्मनववादी कहलाते हैं।

उन्हींने कहा है—जितने नयचक्रके मार्ग हैं, उतने ही नयबाध हैं और जितने नयवाद हैं उतने ही पर-समय हैं (३।४७)। विभिन्नदर्शनोंका नयोंमें सम्मन्वय करते हुए कहा है—सांख्यदर्शन द्रव्यास्तिकका वक्तव्य है, बौद्धदर्शन परिशुद्ध पर्यायनयका विकल्प है। यद्यपि वैशेषिकदर्शनमें दोनों नयोंसे प्रकृपणा है फिर भी वह मिथ्या है, क्योंकि दोनों नय परस्परमें निरपेक्ष हैं (३।४८-४९)। इस तरह उन्हींने भी निरपेक्ष नयोंको मिथ्या कहा है।

सिद्धसेनके पश्चात् जैन प्रमाणव्यवस्थाके व्यवस्थापक अकलंकदेवने लघोयस्त्रय प्रकरणमें नय प्रवेशके अन्तर्गत तथा सिद्धिनिश्चयके अन्तर्गत अर्थनयसिद्धि और साधनवसिद्धि नामक प्रकरणोंमें नयोंके सात भेदोंके साथ उनके अन्नाशो वैगमाभास आदिका विवेचन करते हुए इतरदर्शनोंका समावेश किया है।

किन्तु अकलंकदेवने अपने न्यायविनिश्चयके अन्तमें लिखा है—

इष्टं तत्त्वमपेक्ष्यतो नयानां नयचक्रतः ॥३१९॥

अर्थात् नयोंका कचन नयचक्रसे जानना । आचार्य वादिराजने अपने न्यायविनिश्चयविवरणमें इस कारिकांशका व्याख्यान करते हुए लिखा है—‘नयचक्रतः तत्त्वामध्येयचिरन्तनशास्त्रात्’ । अर्थात् नयचक्र नामक प्राचीन शास्त्रसे जानना चाहिए । अकलंकदेवने अपनी अष्टशतीमें प्रमाण, नय और दुर्नयका स्वरूप बतलानेवाला एक श्लोक उद्धृत किया है । यह श्लोक आसमीभांसा श्लो० १०६ में प्रतिपादित लक्षणके आधारपर उद्धृत किया गया है—तथा चोक्तम्—

अर्थस्थानेरूपस्य धीः प्रमाणं, तर्दंशधीः ।

मयो धर्मान्तरापेक्षो दुर्णयस्तस्मिन्नाकृतिः ॥

अनेकात्मक अर्थके ज्ञानको प्रमाण कहते हैं । उसके एक अंशके धर्मान्तरसापेक्ष ज्ञानको नय कहते हैं । और धर्मान्तरका निराकरण करनेवाला एक अशका ज्ञान दुर्णय है ।

एक ही श्लोक द्वारा बड़े सरल और सतिस शब्दोंमें प्रमाणादिका स्वरूप बतलानेवाला यह श्लोक किस ग्रन्थका है यह अज्ञात है । किन्तु अकलंकदेवके द्वारा उद्धृत होनेसे उसकी प्राचीनता तो स्पष्ट ही है उसकी महत्ता भी स्पष्ट है । अवश्य ही यह किसी प्राचीन आचार्यकी कृति है और जिस कृतिका यह अंश है वह अवश्य ही महत्त्वपूर्ण होनी चाहिए । इसी तरह अकलंक देवसे लगभग दो शताब्दी प्राचीन आचार्य पुरुषपादने अपनी सवार्थसिद्धि (११६) में एक वाक्य उद्धृत किया है—‘सकलादेश प्रमाणाधीनो विकलादेशो न्यायार्थः ।’ यह वाक्य भी महत्त्वपूर्ण है और प्राचीनतर भी है । इससे पता चलता है कि प्रमाण और नयकी ज्वां ही प्राचीन नहीं है किन्तु उसपर ग्रन्थ रचना भी प्राचीन समयसे होती आयी है ।

अकलंकदेवके पश्चात् आचार्य विद्यानन्दने अपने श्लोकवार्तिकमें प्रथम अध्यायके छठे तथा अन्तिम सूत्रकी अपनी टीकामें नय सामान्य तथा उसके भेदोंका अच्छा विवेचन किया है जो उनसे पूर्वकी रचनाओंमें उपलब्ध नहीं होता । उसके अन्तमें विद्यानन्दने भी नयोंके विशेष कचनके लिए नयचक्रसे विचार करनेकी प्रेरणा की है । यथा—

संक्षेपेण नयास्तावद् व्याख्याता सूत्रसूचिता ।

तद्विशेषा प्रपञ्चेन संचिन्त्या नयचक्रतः ॥१०२॥

नयचक्र नामक ग्रन्थ

सन् १९२० में माणिकचन्द्र दि० जैन ग्रन्थमाला, बम्बईसे उसके सोलहवें पुष्पके रूपमें नयचक्रादि-संग्रह नामक एक संग्रहग्रन्थ प्रकाशित हुआ था । उसके प्रारम्भमें देवसेनकृत लघुनयचक्र है और उसके बाद जो ग्रन्थ है उसकी उत्पत्तिकामें उसका नाम द्रव्यस्वभावप्रकाशकनयचक्र दिया है । स्व० प्रेमोजीने अपने ‘देवसेनका नयचक्र’ शीर्षक निबन्धमें इसका उल्लेख बृहत्प्रयचक्र नामसे किया है क्योंकि जहाँ पहलेमें केवल ८७ गाथाएँ हैं वहाँ दूसरेमें बार सौ से भी अधिक गाथाएँ हैं । प्रेमोजीने अपने लेखमें इस आशंका को उठाया है कि क्या विद्यानन्दके द्वारा उल्लिखित नयचक्र यही है । प्रेमोजीको सम्भवतया उस समय यह ज्ञात नहीं हो सका था कि विद्यानन्दसे भी पहले अकलंकदेवने नयचक्रका निर्देश किया है । यतः उस नयचक्र विक्रमकी दसवीं शताब्दीके लगभग तथा उसके बादमें रचे गये हैं अतः निदामन्य हो नहीं, अकलंक-देवके भी द्वारा स्मृत नयचक्र नामक ग्रन्थ कोई अन्य हो जाना चाहिए ।

दिगम्बर परम्परामें तो नयचक्र नामके किसी अन्य प्राचीन ग्रन्थका उल्लेख नहीं मिलता, हाँ देवताम्बर परम्परामें आचार्य मल्लवासी रचित नयचक्र नामक ग्रन्थ था । उस ग्रन्थपर सिद्धसूरिगणि क्षमाश्रमणकी अतिपाण्डित्यपूर्ण विस्तृत टीका उपलब्ध है । उसीपरसे मूलग्रन्थका उद्धार करके टीकाके साथ मुद्रि की

अभूविजयजीने बड़े परिश्रमसे उसका सम्पादन किया है और उसका प्रथम भाग श्री जैन आत्मानन्द समाचारपत्रसे प्रकाशित हो चुका है। किन्तु उसकी पद्धति भिन्न है। ग्रन्थका नाम है द्वादशार नयचक्र। जैसे गाड़ीके चक्कामें अर होते हैं, वैसे ही उसमें बारह अर हैं—१. विधि, २. विधिविधि, ३. विधिउभय, ४. विधिनियम, ५. उभय, ६. उभयविधि, ७. उभयउभय, ८. उभयनियम, ९. नियम, १०. नियमविधि, ११. नियमोभय और १२. नियमनियम। इनमेंसे प्रथम छह द्रव्याधिकके भेद हैं और शेष छह पर्यायाधिकके भेद हैं। इनमेंसे प्रथम विधिनयका व्यवहारनयमें, दूसरे, तीसरे और चतुर्थका संप्रहृतयमें, पाँचवें और छठेका नेगमनयमें, सातवेंका ज्ञानसूत्रनयमें, आठवें और नवेंका शब्दनयमें, दसवेंका समभिरुद्धमें और ग्यारहवें बारहवेंका एवम्भूतनयमें अन्तर्भाव किया गया है। इस प्रकारकी शैली श्वेताम्बर परम्परामें भी अन्यत्र नहीं है नयचक्रमें ही है। इस शैलीका कुछ आभास आचार्य समन्तभद्रके नीचे लिखे पद्यमें मिलता है—

विधेय वार्थं चातुम्यमुभयं मिश्रमपि तत्

‘वशेषे प्रत्येकं निबन्धविधौषापरिमितैः।

सदान्दोन्यापेक्षैः सकलमुचनय्येष्यगुरुणा

त्वया गीतं तत्त्वं बहुमयविक्रमेतरवशात् ॥

—वृ० स्वयम्भू० ११८।

नयचक्रमें पूर्व-पूर्व नयोंके मतका खण्डन और अपने-अपने मतका पोषण करनेके लिए सभी नयवादोंको उपस्थित किया गया है। और इस तरह विधि आदि नयोंके निरूपणके बहानेसे अपने समयवर्ती मुख्य दार्शनिकोंके मतका चिन्तन किया गया है तथा एकान्तवादको त्याग कर स्वाद्वादका ही आश्रय लेनेका विधान किया गया है। उसका प्रथम गायामुत्र है—

‘विधिविधिममङ्गुत्तियतिरिक्तत्वादनर्थक्यचोवत्।

जैनादन्यच्छासनममृतं भवतीति वैधर्म्यम्।’

अर्थात् जैनशासनसे भिन्न अन्यशासन उत्पाद (विधि), व्यय (भंग) और ध्रौव्य (नियम) से रहित होनेसे अनर्थक्य वचनोंके तुल्य है।

दसके रचयिताका नाम मल्लवादी है। श्वेताम्बर उल्लेखोंके अनुसार उनका समय वीर नि० सं० ८८४ अर्थात् वि० सं० ४१४ माना जाता है किन्तु सम्मतिके कर्ता सिद्धसेनका समय प० सुखलालजीने विक्रमकी पाँचवीं शताब्दी निर्धारित किया है और मल्लवादीने सिद्धसेनके सम्मतिपर टीका लिखी थी इसका निर्देश आचार्य हरिमद्रने किया है। और जिनभद्राणि सामाश्रमणने अपने विशेषावश्यक भाष्यमें सिद्धसेन और मल्लवादीके उपयोगाभेदकी चर्चा विस्तारसे की है तथा एक ग्रन्थ वि० सं० ६६६ में बल्होमें समाप्त हुआ था। अतः प० सुखलालजीने मल्लवादीको विक्रमकी छठी शताब्दीके पूर्वार्धमें माना है। अतः अकलंक-देवके द्वारा उनके नयचक्रका उल्लेख किया जाना सम्भव है, क्योंकि विक्रम संवत् ७०० में अकलंकका बीड़ोंके साथ शास्त्रार्थ होनेका उल्लेख मिलता है।

पुरातन कालमें उसके सिवाय नयचक्र नामका कोई अन्य ग्रन्थ नहीं मिलता और उत्तर कालमें जो नयचक्र मिलते हैं, उनका उल्लेख अकलंक और विद्यानन्दके द्वारा किया जाना सम्भव नहीं है।

श्वेतेनका नयचक्र और आलापपद्धति

श्वेतेनके नयचक्रमें केवल ८७ गाथाएँ हैं। श्वेतेनने अपना दर्शनसार धारामें निवास करते हुए वि० सं० ९९० में रच कर समाप्त किया था। अतः यदि वही श्वेतेन नयचक्रके कर्ता है तो नयचक्र विक्रमकी

१. भारतीयविद्या भा०, ३, अंक ५ में ‘श्री सिद्धसेन दिवाकरना समयवी प्रपन’ लेख।

२. ‘विक्रमांक’ शकाब्दीय सप्त सप्त प्रमाजुषि। कालेऽकलंकयतिनो बौद्धवादी महान्भूत्।

दसवीं सताब्दीके अन्तमें रचा गया है। अपने नयचक्रपर उन्होंने आलापपद्धतिकी भी रचना की है। दोनोंका विषय समान है। नयचक्र प्राकृत भाषाओंमें निबद्ध है और आलापपद्धति संस्कृत गद्यमें निबद्ध है। उसके प्रारम्भमें लिखा है—

‘आलापपद्धतिश्चनरन्ध्रामुक्रमेण नयचक्रस्थोपरि ऽप्यते’। फिर प्रश्न किया गया है कि उसकी क्या आवश्यकता है ? अर्थात् नयचक्रकी रचना करनेके बाद आलापपद्धतिकी रचना किस प्रयोजनसे की जाती है तो उत्तर दिया गया है—द्रव्यलक्षणकी सिद्धिके लिए और स्वभावकी सिद्धिके लिए। इन दोनोंका ही कथन नयचक्रमें नहीं है। अतः आलापपद्धतिके प्रारम्भमें द्रव्य, गुण, पर्याय और स्वभावका कथन करके नयचक्रमें प्रतिपादित नय और उपनयके भेदोंका भी कथन किया गया है। उपलब्ध साहित्यमें केवल नयकी लेकर रचे जानेवाले ग्रन्थ देवसेनकृत नयचक्र और आलापपद्धति ही हैं। इनके सिवाय इस तरहके किसी अन्य ग्रन्थके इससे पूर्व रचे जानेका कोई उल्लेख भी दिगम्बर परम्परामें हमारे देखनेमें नहीं आया। इनके पश्चात् ही द्रव्यस्वभावप्रकाशक नयचक्र रचा गया है, जिसके विषयमें आगे प्रकाश डाला जायेगा।

अब प्रश्न यह होता है कि क्या देवसेनने अपने इस ग्रन्थका नाम नयचक्र मल्लवादि प्रणीत नयचक्र नामकी अनुकृतिपर रखा है ? किन्तु देवसेनके नयचक्रको देखकर तो ऐसा प्रतीत नहीं होता। हाँ, अकलंक और विद्यानन्दके द्वारा उल्लिखित नयचक्र नामकी अनुकृति सम्भव है। अकलंकदेव और विद्यानन्दके सिवाय अन्य किसी दिगम्बर आचार्यने तो नयचक्रका निर्देश किया नहीं। अमृतचन्दने अपने पुरुषार्थसिद्धयुपायके प्रारम्भमें नयचक्र शब्दका प्रयोग करके उसे अत्यन्त लीक्षणधारवाला बतलाया है। अतः यहाँ नयके साथ चक्र शब्द अस्मत्परक प्रयुक्त हुआ है। मल्लवादीने चक्रके अर्थमें चक्र शब्दका प्रयोग किया है। इसीसे जैसे गाड़ीके चक्केमें अर (डब्बे) रहते हैं वैसे ही उनके नय चक्रमें बारह अर हैं अतः अमृतचन्दके द्वारा प्रयुक्त नयचक्र भी उसका प्रतिरूप नहीं है। तब दूसरा प्रश्न होता है कि देवसेनने अपने नयचक्रमें नयके जिन भेद-प्रभेदोंका कथन किया है उनका आधार क्या है।

नयचक्र प्रतिपादित भेदोंका आधार

नयके दो मूलभेद द्रव्याधिक और पर्यायाधिक तथा उनके भेद सात नय, ये अणुषष्ठ जैन परम्पराकी वेष्ट है। इनमें कोई सप्तभेद नहीं है, हाँ, सिद्धसेन यह नयवाचो है ये नैगमकी पृथक्नय स्वीकार नहीं करते। किन्तु यह उनकी व्यक्तिगत मान्यता है। जैन परम्परा सात नयोंकी स्वीकार करती है।

समन्तमद्रने अपने आसमीमांसा (का० १०७) में नयके साथ उपनय शब्दका भी प्रयोग किया है। अकलंकदेवने अपनी अष्टशतीमें ‘संप्रदादिनयः तच्छास्त्राप्रशास्त्राभ्युपनयः’ लिखा है अर्थात् संप्रह आदि नय है और उसकी शास्त्रा-प्रशास्त्राएँ उपनय हैं। इससे पूर्वकी कारिका १०४ की अष्टशती में उन्होंने लिखा है—

‘द्रव्यार्थिक-पर्यायाधिक-प्रविभागवधानैगमादयः।

शब्दार्थनया बहुविकल्पा मूलनयद्रव्यशुद्धयशुद्धिभ्यां’

इस अष्टशतीकी व्याख्या अष्टसहस्रीमें विद्यानन्दने इसके साथ ‘शास्त्रान्तरे श्रोता इति संबन्धः’ इतना सम्बन्ध वाच्य जोड़ा है।

आचार्य विद्यानन्दने इसका अर्थ करते हुए नैगमनय के तो अनेक भेद किये हैं और अन्तमें लिखा है—

‘इति मूलनयद्रव्यशुद्धयशुद्धिभ्यां बहुविकल्पा नया नयचक्रतः प्रतिपत्तव्याः।’

इस प्रकार दो मूलनयोंकी शुद्धि और अशुद्धिसे नयोंके बहुत भेद नयचक्रसे जानना चाहिए। इन भेदोंमें देवसेनके द्वारा प्रतिपादित भेद नहीं है। देवसेनने द्रव्याधिकके दस भेद, पर्यायाधिकके छह भेदोंके

लिखाय उद्धृत, अउद्धृत और उपचरितके क्रमसे दो, तीन और तीन भेद भी गिनाये हैं। ये सब भेद इससे पूर्वके साहित्यमें देखनेको नहीं मिलते।

भट्टारक देवसेनकृत नयनयचक्र

सन् १९४९ में पं० वर्षमान पार्श्वनाथ शास्त्री, शोलापुरने भी एक आचार्य देवसेनकृत नयचक्र प्रकाशित किया था। इसका सम्पादन कुमार अमण कुल्लक सिद्धसावरने किया है। इस संस्करणमें दो नयचक्र मूद्रित हैं। प्रथमके ऊपर छपा है देवसेन भट्टारक विरचित नयचक्र। मंगलाचरण इस प्रकार है—

श्रीवर्द्धमानमानन्य नितपाचिनुष्टयम् । वक्ष्येऽहं नयविस्तरमागमज्ञानसिद्धये ॥

आगे नयकी लक्षणपरक भुत्पत्ति देकर उसके समर्थनमें एक गाथा उद्धृत की है जो बीरसेन स्वामीकी बबला टीकाके प्रारम्भमें भी उद्धृत है—

नानास्वस्वारेऽथो व्याकुल्य एकस्मिन् स्वभावे सन्तु नयसीति नयः ।

उक्त च— नयदिति नभो मणिदो बहुहिं गुणपञ्जर्णहिं जं दम्बं ।

परिणामन्तेतकालंतरेसु अविण्टममामं ॥

आगे नयचक्रके अनुसार गद्य और श्लोकोमें नयके भेद-प्रभेद संस्कृतमें दिये गये हैं बीच-बीचमें 'उक्तं च' करके नयोंके लक्षण भी श्लोकरूपमें उद्धृत हैं किन्तु वे उद्धृत श्लोक किस ग्रन्थसे लिये गये हैं यह ज्ञात नहीं हो सका।

इसके पश्चात् इसी संस्करणमें दूसरा नयचक्र मूद्रित है यह प्रथमसे बड़ा है। इसका मंगलश्लोक इस प्रकार है—

श्रीवर्द्धमानकमानन्य मोहध्वान्तप्रभेदिनम् ।

गाथायस्याचिरोयेन नयचक्रं मयोच्यते ॥

इसमें गाथाके अर्थके अविच्छेद नयचक्रको कहनेकी प्रतिज्ञा की गयी है। यहाँ गाथासे आशय देवसेनकृत नयचक्रकी गाथाओंसे है उन्हीको यहाँ संस्कृत श्लोकोमें बद्ध किया गया है। यथा—

दृष्टूण पक्षिविं भवदि ह्यु तं चैव एव पञ्जाओ ।

सञ्जाह असम्भूओ उलयरिओ गिययजाति पञ्जाओ ॥

प्रतिविम्भं समालोचय यस्य चित्रादिषु स्थितम् ।

तदेव तच्च यो ब्रूयात् सद्गुणं ह्युदाहृतः ॥

....

....

जेयं जीवमजीवं तं पिय जाणं खु तस्स विषयाओ ।

जो मणह् एरिसर्थं वचहारो सो असम्भूदो ॥

जीवाजीवमपि जेयं ज्ञानज्ञानस्य गोचरात् ।

वच्यते येन लोकेऽस्मिन् सोऽसद्भूतो निगद्यते ॥

इस तरह यद्यपि नयचक्रकी गाथाओंको श्लोकबद्ध करके यह नयचक्र रचा गया है तथापि यह केवल उसका बभूवाद ही नहीं है। इसमें ऐसा भी उपयोगी विषय है जो देवसेनके गाथा नयचक्रमें नहीं है।

उक्त मंगल श्लोकके पश्चात् ही उसमें एक श्लोक इस प्रकार है—

चिनपविमलमङ्गा रत्नल्लोकादपाव-

विह हि समवसाधद् बुद्धबुद्धा गृहीत्वा ।

प्रहृतवनविमोहं सुप्रमाणादि रत्नं

कुतमुचनसुदीपं बिद्धि तद्भाषणीयम् ॥

अर्थात् जिनपतिमत (जैनमत) एक पुष्पी है। उसमें समयसार नामक रत्नोका पहाड़ है। उससे रत्न लेकर इस श्रुतभुवनदीप नयचक्र की रचना की गयी है। फलतः प्रारम्भमें समयसारकी मूलभूत तीन गाथाओंकी उद्धृत करके ग्रन्थकारने संस्कृत शब्दमें उनकी व्याख्या करते हुए व्यवहार नयीकी अभूतार्थता और निश्चय नयीकी भूतार्थतापर अच्छा प्रकाश डाला है। इसमें तीन अध्याय हैं। अध्यायोंकी अन्तिम पुष्पिकामें लिखा है—

‘इति देवसेनमहाराजविरचिते व्योमपण्डितप्रतिबोधके श्रुतभवनदीपे नयचक्रे’...

‘अर्थात् इसके रचयिता भट्टारक देवसेन हैं। व्योम पण्डितके प्रतिबोधके लिए इसकी रचना की गयी है और इसका नाम श्रुतभवनदीप नयचक्र है।’

उन देवसेनसे भिन्नता बतलानेके लिए भट्टारक पद समाविष्ट किया गया है और उनके नयचक्रसे भिन्नता बतलानेके लिए श्रुतभवनदीप नयचक्र नाम रखा गया है।

भट्टारक सम्प्रदायमें देवसेन नामके तीन नाम मिलते हैं। वो देवसेन तो काष्ठासच भादुर गच्छमें हुए हैं। इनमेंसे प्रथम तो प्रथम अमितागतिके गुरु थे। वे तो इस श्रुतभवन दीपके रचयिता नहीं हो सकते, क्योंकि इसकी रचना देवसेनके शाखाबद्ध नयचक्रके पश्चात् ही हुई है। इस संधमें दूसरे देवसेन उद्धरसेनके शिष्य हैं। यह विक्रमकी तेरहवीं-चौदहवीं शताब्दीके लगभग हुए हैं। तीसरे देवसेन लाटवामह गच्छमें हुए हैं यह कुलभूषणके गुरु थे। हम नहीं कह सकते कि किस देवसेन भट्टारकने श्रुतभुवनदीप रचा है। ग्रन्थके अवलोकनसे ज्ञात होता है कि वह अपने विषयके अच्छे विद्वान् और सुलैखक थे।

द्रव्यस्वभाव प्रकाशक नयचक्र

नाम—प्रस्तुत ग्रन्थ का नाम द्रव्यस्वभाव प्रकाशक नयचक्र है। उसकी प्रारम्भिक उत्पत्तिकामें ग्रन्थकारने इस नामकी घोषणा की है। द्रव्यस्वभाव प्रकाशक विशेषण देवसेनके नयचक्रसे भिन्नताका सूचन करनेके लिए लगाया गया है। इसके साथ ही इसमें देवसेनके नयचक्रकी तरह केवल नयीका ही विवेचन नहीं है किन्तु आलापपद्धति की तरह द्रव्य, गुण, स्वभाव वगैरह का भी कथन है अतः इसका यह नाम सार्थक है।

ग्रन्थकर्ता—इसके रचयिताका नाम माइल्लधवल है। ग्रन्थके अन्तमें आगत प्रशस्ति गाथा में प्रतिभेदसे नाम भेद भी मिलता है। इन्होंने अन्य भी कोई ग्रन्थ रचा था या नहीं, यह ज्ञात नहीं होता। अन्यथासे इस नाम के किसी ग्रन्थकार का भी उल्लेख नहीं मिलता। सम्भव है यही इनकी एक मात्र कृति हो।

रचनाकाल—यह ग्रन्थ कब और कहाँ रचा गया यह भी ज्ञात नहीं होता किन्तु प्रशस्तिके उल्लेखसे तथा ग्रन्थके अन्त परीक्षणसे यह स्पष्ट है कि देवसेनके नयचक्रके पश्चात् ही इसकी रचना हुई है। अतः यह विक्रमकी दसवीं शताब्दी बीतनेपर किसी समय रचा गया है। तथा पं० आशाचरने छद्मोपदेशके २२वें श्लोकके अन्तर्गत अपनी टीकामें एक गाथा उद्धृत की है जो द्रव्य० नयचक्रकी तीन शी उनकाशवी गाथा है। पं० आशाचरका सुनिश्चित समय विक्रमकी तेरहवीं शताब्दी है। उन्होंने अपने अवधारणामित्तकी टीका वि० सं० १३०० में समाप्त की थी। अतः विक्रम संवत् १००० से ११०० के मध्यमें किसी समय माइल्लधवलने अपना नयचक्र रचा है।

उसमें अनेक गाथाएँ तथा श्लोक भी उद्धृत हैं, किन्तु उनके स्थलोका पता ज्ञात नहीं होता कि उन्हें कहते उद्धृत किया गया है। ‘अणुगुरुदेहपमाप्नो’ आदि एक गाथा द्रव्यसंग्रहसे उद्धृत है। यह गाथा

१. ‘गह्वि तं सुवर्णाणां पञ्चा संवेयणेण भाविज्जा । जो ण ह् सुमवर्णवद् सो मुज्झई अण्पसम्भावे ॥’

देवसेनके नयचक्रमें भी पायी जाती है। इसकी स्थितिका ठीक परिचय तो देवसेनके नयचक्रकी हस्त-लिखित प्रतियोंके निरीक्षणसे ही सम्भव है। किन्तु माहल्लघवलका नयचक्र अवश्य ही द्रव्यसंग्रहके पश्चात् रचा गया होना चाहिए, क्योंकि द्रव्यसंग्रहकी रचना विक्रमकी दसवीं-म्यारहवीं शताब्दीमें हुई है। इस नयचक्रके अन्तमें आचार्य पद्मनन्दिकी एकत्व सप्ततिसे भी दो वलोक उद्धृत किये गये हैं जो उसके १४-१५ नम्बरके पद्य हैं। यह एकत्व सप्तति पद्मनन्दि पंचविशतिकाके अन्तर्गत है। उसका एक पद्य इस प्रकार है—

‘निश्चयो दर्शनं पुंसि बोधस्तद् बोध इत्यते ।
स्थितिरत्रैव चारिप्रमिति योगशिवाश्रयः ॥

इस पद्यकी आचार्य पद्मप्रभने नियम सारकी टीकामें तथा जयसेनने पंचास्तिकायकी टीकामें उद्धृत किया है। अत आचार्य पद्मनन्दि इन दोनों ग्रन्थकारोंसे पहले हुए हैं। साथ ही पद्मनन्दिकी रचना-पर अमितगतिका प्रभाव है, अतः वह अमितगतिके पश्चात् हुए है। अमितगतिये अपने सुमाधित रत्नसन्दोह, धर्मपरीक्षा और पंचसंग्रहमें उनको समाप्तिका काल क्रमसे वि० सं० १०५०, १०७० और १०७३ दिया है अत पद्मनन्दि विक्रमकी म्यारहवीं शतीके उत्तरार्धमें या उसके पश्चात् किसी समय हुए है। तथा एकत्व सप्ततिपर एक कण्ड टीका भी उपलब्ध है। यह कण्ड टीका वि० सं० ११९३ के लगभग रची गयी थी। इस टीकाके कर्ताका नाम भी पद्मनन्दि है यदि दोनों पद्मनन्दि एक ही व्यक्ति हैं तो उनका निर्वचन समय ११९३ जानना चाहिए। अन्यथा वे १०७३ और ११९३ के मध्य किसी समय हुए हैं। अत माहल्लघवलका समय विक्रमकी बारहवीं शताब्दीका उत्तरार्ध और तेरहवींका पूर्वार्ध जानना चाहिए।

गुरुदेवसेन

द्रव्य० नयचक्रके अन्तमें माहल्लघवलने नयचक्रके कर्ता देवसेन गुप्तकी नमस्कार किया है और उन्हें स्यात् शब्दसे गुप्त सुनयके द्वारा दुर्नयरूपी दैत्यके शरीरका विदारण करनेमें श्रेष्ठ वीर कहा है। यथा—

सिय सहसुगुण दुण्णयदुदेह विदारणेकवरवीर ।
तं देवसेणदेवं नयचक्रकरं गुरुं गमह ॥४२३॥

इससे पूर्वकी दो गाथाओंमें नयचक्रकी नमस्कार करते हुए उसे श्रुतकेवली कथित आदि कहा है। इस तरह इन तीन गाथाओंको क्रम संख्या ४२१, ४२२, ४२३ है। इनसे पूर्वकी गाथायें कहा है—

सुणिऊण दोहसत्थं सिग्घं हसिऊण सुहंकरो मणइ ।
एण्ण ण सोहइ अत्थो गाहावंधेण तं मणइ ॥११॥

दोहासायको सुनते ही हँसकर शुभंकर बोला—इस रूपमें यह ग्रन्थ शोभा नहीं देता, गाथाओंमें इसकी रचना करो। इसके पश्चात् गाथा ४२१-४२३ में नयचक्र और उसके कर्ता देवसेनको नमस्कार करके पुनः लिखा है—

दुब्ब सहाव एयासं दोहचबंधेण आसि जं दिट्ठं ।
तं गाहाबंधेण रहयं माहल्लघवल्लेण ॥४२४॥

जो द्रव्यस्वभाव प्रकाश बोहोमें रचा हुआ देखा गया उसे माहल्लघवलने गाथाबद्ध रचा। गाथा ४१९ और ४२४ संबद्ध हैं उनके मध्यमें आगत तीन गाथाएँ उनमें विसंगति पैदा करती हैं। उन्हें गाथा ४२४ के बाद होना चाहिए था, किन्तु प्राप्त हस्तलिखित प्रतियोंमें यही क्रम पाया जाता है।

१. वेको, ‘कुछ आचार्योंके कालक्रमपर विचार’ शीर्षक हमारा लेख, जैनसन्देश बोधांक ७ में।
२. वेको, जीवराज ग्रन्थमाला शोलापुरसे प्रकाशित पद्य० पंचवि० की प्रस्ता०, पृ० ३९।

बस प्रश्न होता है कि दोहाबद्ध किसका रचा हुआ था ? क्या माइल्लघवलने उसे रचा था । गाय्या ४२४ से यह स्पष्ट हो जाता है कि द्रव्यस्वभाव प्रकाशक नामका कोई दोहाबद्ध ग्रन्थ था उसे माइल्लघवलने गाय्याबद्ध किया है । और दोहाबद्ध द्रव्यस्वभाव प्रकाश और देवसेनके नयचक्रको आत्मसात् करके प्रकृत ग्रन्थको द्रव्यस्वभाव प्रकाशक नयचक्र नाम दिया है । इसको आरम्भिक उत्पत्तिका भी द्रव्यचर्चने अपने-को गाय्याकर्ता हो कहा है ग्रन्थकर्ता नहीं कहा ।

यह दोहाबद्ध द्रव्यस्वभाव प्रकाश किसने कब रचा था, इसका कोई संकेत कहीं से नहीं मिलता । इस नामके दोहाबद्ध ग्रन्थका निर्देश भी अन्यत्रसे नहीं मिलता । ऐसा प्रतीत होता है कि माइल्लघवलने उसे आत्मसात् कर लिया है ।

प्रस्तुत ग्रन्थमें ४२४ के पश्चात् एक गाय्या और आती है जो अन्तिम है किन्तु उस गाय्याके दो रूप मिलते हैं फिर भी गाय्याका पूर्वार्ध अगुद होनेसे स्पष्ट नहीं होता ।

गाय्याके उत्तरार्धके दो पाठ पाये जाते हैं । एक पाठमें कहा है कि देवसेन योगीके प्रसादसे नयचक्र प्राप्त हुआ । दूसरे पाठमें कहा है कि देवसेनने पुनः नयचक्र रचा । गाय्याके पूर्वार्धमें दुसमीरसे प्रेरित पोतकी उपमा दी है । और उसपर-से यह अभिप्राय लिया जाता है कि नयचक्र नष्ट हो गया था उसका पुनरुद्धार देवसेनने किया । किन्तु देवसेनने अपने नयचक्रमें ऐसी कोई बात नहीं कही है । तब माइल्लघवलने किस आधारसे ऐसा कहा यह ज्ञात नहीं होता ।

कुछ प्रतिभोंमें 'माहिल्लदेवेण' पाठ भी मिलता है । और एक प्रतिमें उसपर 'देवसेनशिष्येण' ऐसी टिप्पणी है । अतः देवसेन माइल्लघवलके गुरु है और यदि अन्तिम गाय्याका उत्तरार्ध—

'तसि पाच पसाए उबलद्धं समग्गतच्छेण'

ठीक है तो देवसेनके साक्षात् शिष्य हो सकते हैं । किन्तु ऐसी स्थितिमें दर्शनसारके कर्ता देवसेन नयचक्रके कर्ता नहीं हो सकते, क्योंकि दर्शनसार वि० सं० ९९० में रचा गया है और माइल्लघवल, पद्मनन्दिष्वविशालिकाके कथकि बादके है । दोनोंके मध्यमें लगभग दो शताब्दीका अन्तराल है ।

अतः देवसेनके नामसे रचित ग्रन्थोंकी अन्तरिक छानबीनके आधारपर यह खोज आवश्यक है कि उनके कर्ता मिश्र-मिश्र हैं या एक है । हमें तो सब एक ही देवसेनकी कृति प्रतीत नहीं होती ।

प्रस्तुत ग्रन्थका परिचय

यह हम देख चुके हैं कि माइल्लघवलने दोहाबद्ध द्रव्यस्वभाव प्रकाशको गाय्याबद्ध किया है तथा देवसेनके नयचक्रको आत्मसात् किया है । दोहाबद्ध द्रव्यस्वभाव प्रकाश उपलब्ध नहीं है । अतः नहीं कह सकते कि प्रस्तुत ग्रन्थ पूर्णरूपसे उसका ज़रूनी है या आंशिक रूपमें । देवसेनका नयचक्र हमारे सामने है । उसकी ८७ गाय्याओंमें-से आधेसे अधिक गाय्याएँ उसीकी त्यों इस ग्रन्थमें सम्मिलित कर ली गयी हैं । मंगल-गाय्याको भी नहीं छोड़ा है ।

फिर भी ग्रन्थमें आगत कुछ विषय ऐसे अवश्य होने चाहिए जो ग्रन्थकारकी देन कहे जा सकते हैं । क्योंकि उसने ग्रन्थके आद्य उल्याय वाक्यमें यह घोषणा की है कि कुन्दकुन्दार्च्यकृत शास्त्रोसे सारभूत अर्थको लेकर इस ग्रन्थकी रचना करूँगा ।

ऐसा प्रतीत होता है कि कुन्दकुन्दके ग्रन्थोंपर जब आचार्य अमृतचन्द्रकी टीकाओंने अध्यात्मकी त्रिवेणी प्रवाहित कर दी तो उसमें अवपाहन करके अपना और दूसरोंका ताप मिटानेके लिए अनेक ग्रन्थकार उत्पन्न हो उठे । आचार्य कुन्दकुन्दके अध्यात्मने आचार्य पूज्यपादका ध्यान आकृष्ट किया था और उन्होंने समाधितन्त्र और इष्टोपदेश जैसे सुन्दर मनोहारि प्रकरण ग्रन्थ रचे थे । किन्तु उस समयसे भारतके शार्थनिक क्षेत्रमें होनेवाली उथल-पुथलने जैन शार्थनिकोंका भी ध्यान अपनी ओर आकृष्ट कर लिया था । फलतः जैन दर्शनके बड़े-बड़े ग्रन्थ रचे गये । गुप्त राजाओंका काल भारतीय दर्शनोंकी भी समृद्धिका काल था,

इस कालमें सभी क्षेत्रोंमें प्रख्यात दार्शनिक हुए और उन्होंने अपनी बहुमूल्य रचनाओंसे भारतीय साहित्यके भण्डारको समृद्ध किया ।

दसवीं शतीमें अमृतचन्द्रको टीकाओंको रचना होनेपर रामसेनने तत्त्वानुशासन, मेघचन्द्रने द्रव्यसंग्रह, अमिन्तर्गत प्रथमने योगसार प्राप्त, ब्रह्मदेवने द्रव्यसंग्रह और परमात्मप्रकाशकी टीका, जयसेन और पद्मप्रभ मलघारीदेवने अपनी टीकाएँ तथा पद्मनन्दिने पद्मपञ्चमि की रचना की । इसके पश्चात् ही माहेश्वर-चक्रने भी प्रस्तुत ग्रन्थ रचा और उसमें नवोंके विवेचनके साथ अध्यात्मका भी विवेचन किया ।

उन्होंने अपने द्रव्यस्वभावप्रकाशको बारह अधिकारोंमें विभक्त किया है—१ गुण, २ पर्याय, ३ द्रव्य, ४ पञ्चास्तिकाय, ५ सततत्व, ६ नौ पदार्थ, ७ प्रमाण, ८ नय, ९ निक्षेप, १० सम्प्रदर्शन, ११ सम्प्रज्ञान, और १२ सम्प्रचारित्र । इन बारह अधिकारोंमें प्रायः सभी उन आवश्यक विषयोंका समावेश हो जाता है जिनका ज्ञान आवश्यक है । गुण, पर्याय, द्रव्य तथा प्रमाणनयी चर्चामें देशसेनके द्वारा बालाप-पद्धतिमें चर्चित सब विषय आ जाते हैं और पाठकको द्रव्यके स्वरूपके साथ गुण, पर्याय और स्वभावोंका सम्प्रज्ञान हो जाता है । इसी तरह नयकी चर्चामें द्रव्याधिक, पर्यायाधिक नयोंके आगमिक तथा अध्यात्मपरक शेष-प्रमेयोंका ज्ञान हो जाता है । साथ ही एकान्तवादने दोष बतलाकर अनेकान्तवादकी स्थापना भी की गयी है । यह सब मुख्य प्रतिपाद्य विषय होनेसे ग्रन्थका लगभग तीन चौथाई भाग रोकता है । शेष भागमें सम्प्रदर्शन, सम्प्रज्ञान और सम्प्रचारित्रके व्यवहार और निश्चय स्वरूपोंका कथन प्रायः पञ्चास्तिकायके आश्रयसे किया गया है । इन प्रकारोंमें कुछ ऐसी बातें भी आयी हैं जो वर्तमान चर्चाओंकी दृष्टिसे उल्लेखनीय हैं । और वीतरागभावसे उनका अध्ययन करना लाभदायक हो सकता है । आगे उनके सम्बन्धमें लिखा जायेगा ।

इस तरह यह एक ऐसा ग्रन्थ है जिसमें स्वाध्यायोपयोगी प्रायः सब विषय समाविष्ट हैं । इससे पूर्वके जिन ग्रन्थोंमें द्रव्य, गुण, पर्याय तथा नयोंकी चर्चा है उसमें सततत्व तथा रत्नत्रयकी चर्चा नहीं है और सततत्व तथा रत्नत्रयकी चर्चा है तो नयोंकी विस्तृत चर्चा नहीं है । अतः अन्य ग्रन्थोंके होते हुए भी इस ग्रन्थकी उपयोगिता निर्विवाद है । और इसे रचकर ग्रन्थकारने कमीकी पूर्ति ही की है ।

ग्रन्थमें चर्चित विषय

१. द्रव्य, गुण, पर्याय

उपलब्ध जैन साहित्यमें द्रव्य, गुण और पर्यायका तर्कपूर्ण वर्णन आचार्य कुन्दकुन्दके प्रवचनसार और पञ्चास्तिकायमें मिलता है । उनके पश्चात् जो कुछ इस विषयमें कहा गया है वह प्रायः उसका विस्तार है । प्रवचनसारमें कहा है—

द्रव्याणि गुणा तैसि पञ्चाया भट्टसण्णया मणिदा ।

तेसु गुणपञ्चायाणं अप्पा दब्बं त्ति उधदेशो ॥८०॥

सब द्रव्य, उनके गुण और पर्याय इन सबकी अर्थ संज्ञा है । अर्थात् अर्थ शब्दसे इन सबका ग्रहण होता है । उनमेंसे गुण, पर्यायोंकी आत्मा द्रव्य है, ऐसा जिनोपदेश है ।

आगे कहा है—

अत्थो केल्ल दब्बमन्थो द्धव्याणि गुणप्पगाणि मणिदाणि ।

तेहि पुणो पञ्चाया पञ्चममूठा हि पर समया ॥

अर्थ द्रव्यमय है और द्रव्य गुणमय है । उनमें पर्याय होती हैं । यहाँ अर्थ द्रव्यमय और द्रव्योंकी गुणमय कहनेसे उनके अनेक या ऐक्यकी सूचित किया है । अन्य दार्शनिक द्रव्य और गुणको पृथक् पृथक् मानते हैं और उनका सम्बन्ध मानते हैं । जैसे द्रव्य स्वयं सत् नहीं है किन्तु सत्ताके सम्बन्धसे सत् है ।

किन्तु जीनोका कहना है कि यदि द्रव्य स्वरूपसे सत् नहीं है तो या तो वह असत् है या सत्तासे भिन्न है। यदि वह असत् है तो उसका अभाव हो जायेगा। यदि वह सत्तासे पृथक् है तो सत्ताके बिना भी रहनेसे सत्ताका ही अभाव कर देगा। इसलिए द्रव्य स्वयं सत् है क्योंकि भाव (सत्ता) और भाषवान् (द्रव्य) में अमेद होते हुए भी अन्यपना है। जैनदर्शनके अनुसार जिनके प्रदेश भिन्न होते हैं वे ही वस्तुतः भिन्न होते हैं। किन्तु सत्ता और द्रव्यके प्रदेश भिन्न नहीं हैं। गुण और गुणोंमें प्रदेशभेद नहीं है। जैसे शुक्लगुणके और वस्त्रके प्रदेश भिन्न नहीं हैं वैसे ही जो प्रदेश सत्तागुणके हैं वही प्रदेश द्रव्यके हैं। अतः दोनोमें प्रदेशभेद तो नहीं है फिर भी अन्यत्व है। अन्यत्वका लक्षण है अतद्भाव अर्थात् तद्भावका अभाव। गुण और गुणोंमें तद्भावका अभाव है। इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—शुक्लगुण केवल एक पक्ष इन्द्रियका हो विषय है दोष सब इन्द्रियोका विषय नहीं है किन्तु वस्त्र सब इन्द्रियोका विषय है अतः दोनोमें तद्भावका अभाव है क्योंकि एक इन्द्रियका विषय शुक्लगुण सब इन्द्रियोके विषय वस्त्ररूप नहीं हो सकता और सब इन्द्रियोका विषय वस्त्र एक इन्द्रियके विषय शुक्लगुणरूप नहीं हो सकता। इसी तरह सत्ता किसी आधारसे रहती है, निर्गुण होती है, एक गुणरूप होती है, विदीपणरूप विषादक और वृत्तिस्वरूप हाती है और द्रव्य किसीके आश्रयके बिना रहता है, गुणवाला और अनेक गुणोंका समुदायरूप तथा विध्य, विनोयमान और वृत्तिमान् होता है अतः उक्त स्वरूपा सत्ता उक्त स्वरूप द्रव्य नहीं है और द्रव्य उक्त सत्तारूप नहीं है इसलिए उन दोनोमें तद्भावका अभाव है। इसीसे सत्ता और द्रव्यमें कदाचित् अमेद होनेपर भी सर्वथा अमेद नहीं समझ लेना चाहिए क्योंकि एकत्वका लक्षण तद्भाव है। जो तद्रूप नहीं है वह एक कैसे हो सकता है।

इसको स्पष्ट करनेके लिए एक दूसरा उदाहरण आचार्य अमृतचन्द्रने (प्रव० सा० गा० १०७ की टाकामें) दिया है—

जैसे एक मोतीको मालाका विश्लेषण हार, धागा और मोती तीन रूपमें किया जाता है वैसे ही एक द्रव्यका विश्लेषण द्रव्य, गुण और पर्यायिक रूपमें किया जाता है। जैसे एक मोतीको मालाको शुक्लगुण, शुक्लहार, शुक्लधागा, शुक्लमोती तीनरूपमें विस्तारित किया जाता है वैसे ही एक द्रव्यका सत्तागुण सत्-द्रव्य, सत्गुण, सत्पर्याय तीनरूपसे विस्तारित किया जाता है। जैसे एक मोतीको मालामें जो शुक्लगुण है वह न हार है, न धागा है और न मोती है तथा जो हार, धागा और मोती है वह शुक्लगुण नहीं है। इस प्रकार इनका जो परस्परमें अभाव है वही तद्भावरूप अतद्भाव है जो अन्यत्वका कारण है। इसी प्रकार एक द्रव्यमें जो सत्तागुण है वह द्रव्य नहीं है, न वह अन्य गुण है और न पर्याय है। तथा जो द्रव्य अन्य गुण और पर्याय है वह सत्तागुण नहीं है इस तरह इनका जो परस्परमें अभाव है वही तद्भावरूप अतद्भाव है जो अन्यपनेका कारण है।

सारांश यह है कि एक द्रव्यमें जो द्रव्य है वह गुण नहीं है, जो गुण है वह द्रव्य नहीं है, इस प्रकार द्रव्यका गुणरूपसे न होना और गुणका द्रव्यरूपसे न होना अतद्भाव है। इससे उनमें अन्यत्वरूप व्यवहार होता है। परन्तु द्रव्यका अभावगुण है और गुणका अभाव द्रव्य है इस प्रकारके अभावका नाम अतद्भाव नहीं है। यदि ऐसा माना जायेगा तो एक द्रव्य अनेक हों जायेगा या दोनोका ही अभाव होगा या बौद्ध सम्मत अपोहवादका प्रसंग उपस्थित होगा। इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

जैसे चेतन द्रव्यका अभाव अचेतन द्रव्य है और अचेतन द्रव्यका अभाव चेतन द्रव्य है, इस प्रकार उनमें अनेकता है। उसी प्रकार द्रव्यका अभाव गुण और गुणका अभाव द्रव्य माननेसे द्रव्यमें भी अनेकताका प्रसंग उपस्थित होगा अर्थात् जैसे चेतन और अचेतन दो स्वतन्त्र द्रव्य हैं वैसे ही द्रव्य और गुण भी स्वतन्त्र हैं। दूसरे दोषका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—जैसे सुवर्णका अभाव हीनेपर सुवर्णत्वका अभाव हो जाता है और सुवर्णत्वका अभाव हीनेपर सुवर्णका अभाव ही जाता है उसी प्रकार द्रव्यका अभाव हीनेपर गुणका भी अभाव हो जायेगा और गुणका अभाव हीनेपर द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा इस तरह दोनोका

ही अभाव हो जायेगा । तीसरे दोषका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—दोड़ सतानुसार पटामात्र मात्र ही पट है और घटामात्र मात्र ही पट है इस प्रकार दोनों अपोहरूप हैं वस्तुमत् नहीं हैं । वैसे ही द्रव्याभाव मात्र गुण और गुणामात्र मात्र द्रव्य होगा । अतः अतद्भावका उक्त लक्षण ही मान्य है ।

इस तरह द्रव्यका लक्षण सत्ता है । सत्ता गुण है और द्रव्य गुणो है । तथा गुण और गुणोंमें अभेद है । जैसे सुवर्णसे उसका गुण पीलापना और कुण्डलादि पर्याय भिन्न नहीं हैं वैसे ही द्रव्यसे भिन्न गुण और पर्याय नहीं हैं । इसीसे जो गुण और पर्यायवाला है वह द्रव्य है ऐसा भी द्रव्यका लक्षण कहा है ।

जैसे पुद्गल द्रव्यके बिना रूप, रस आदि गुण नहीं होते और रूप, रस आदि गुणोंके बिना पुद्गल द्रव्य नहीं होता । इसी तरह द्रव्यके बिना गुण नहीं होते और गुणके बिना द्रव्य नहीं होता । अतः द्रव्य और गुणमें कथंचित् भेद होनेपर भी दोनोंका एक ही अस्तित्व होनेसे वस्तुरूपसे अभेद है । इसी तरह जैसे दूध, दही, घी, मक्खन आदिसे रहित गोरस नहीं होता वैसे ही पर्यायसे रहित द्रव्य नहीं होता । और जैसे गोरसके बिना दूध, दही, घी, मक्खन आदि नहीं होते वैसे ही द्रव्यके बिना पर्याय नहीं होती । अतः द्रव्य और पर्यायमें कथंचित् भेद होनेपर भी दोनोंका अस्तित्व एक होनेसे वस्तुरूपसे दोनों अभिन्न हैं ।

यही बात आचार्य समन्तभद्रनं कही है

द्रव्यपर्याययोरैक्यं तयोरव्यतिरेकतः ।

परिणामविशेषाच्च शक्तिमच्छक्तिमावतः ॥७१॥

संज्ञा संख्याविशेषाच्च स्वलक्षणविशेषतः ।

प्रयोजनादिभेदाच्च सन्नानात्वं न सर्वथा ॥७२॥

द्रव्य और पर्याय एक ही वस्तु है, प्रतिभास भेद होनेपर भी अभेद होनेसे, जो प्रतिभास भेद होनेपर भी अभिन्न होता है वह एक ही वस्तु है जैसे रूपादि द्रव्य । तथा दोनोंका स्वभाव, परिणाम, संज्ञा, संख्या और प्रयोजन आदि भिन्न होनेसे दोनोंमें कथंचित् भेद है, सर्वथा नहीं । यथा—द्रव्य अनादि अनन्त तथा एक होता है, पर्याय सादि मान्य तथा अनेक होती हैं । द्रव्य शक्तिमान् है, पर्याय उसकी शक्तियाँ हैं । द्रव्यकी द्रव्य सत्ता है, पर्यायकी पर्याय सत्ता है । द्रव्यकी एक संख्या है पर्यायकी अनेक संख्या है । द्रव्य त्रिकालवर्ती होता है, पर्याय वर्तमानकालकी होती है । इसीसे दोनोंके लक्षण भी भिन्न हैं । द्रव्यका लक्षण है—गुणपर्यायवाला । पर्यायका लक्षण है 'तद्भाव' । उस-उस विशिष्ट रूपसे होनेको तद्भाव कहते हैं, उसीका नाम पर्याय है ।

इस तरह द्रव्य और पर्यायमें कथंचित् भेद और कथंचित् अभेद है ।

द्रव्यके तीन लक्षण कुन्दकुन्दाचार्यनं कहे हैं और तीन ही लक्षण सूत्रकारने कहे हैं । यथा—

द्रव्यं सरलरूपण्यं उत्पादकव्यवृत्तसंयुतं ।

गुणपञ्चमयस्य वा जं तं वर्णयति स्ववस्तु ॥१०॥

—पंचास्ति०

सद्द्रव्यलक्षणम् । उत्पादकव्यवृत्तयुक्तं सत् । गुणपर्ययवद् द्रव्यम् ।

—तत्त्वार्थ० अ० ५

द्रव्यका लक्षण सत् है तथा उत्पाद, व्यव और धौव्यसे जो युक्त है वह द्रव्य है और गुणपर्यायका जो आशय है वह द्रव्य है ।

१. गुणपर्ययवद् द्रव्यम् ।—त सू. ५ ।

२. तद्भावः परिणामः ।—उ. सू. २ ।

सूत्रकारने इसमें इतना परिवर्तन कर दिया कि जो सत् है वह द्रव्य और जो उत्पाद, व्यय, धौव्यसे युक्त है वह सत् है। इस तरह प्रकारान्तरसे द्रव्य ही सत् है और वही उत्पाद, व्यय, धौव्यसे युक्त है। वस्तुतः ये दोनों ही लक्षण विभिन्न रूपसे द्रव्यकी विशेषताओंको बटलाते हैं। सत् कहनेसे उत्पाद, व्यय, धौव्य और गुणपर्याय नियमसे गृहीत होते हैं। उत्पाद, व्यय, धौव्य युक्त कहनेसे सत् और गुणपर्यायवत्त्व गृहीत होते हैं तथा 'गुणपर्यायवत्' कहनेसे उत्पाद, व्यय, धौव्य और सत् गृहीत होते हैं इस तरह ये तीनों ही लक्षण परस्परमें आविर्भावो है। क्योंकि जो सत् है वह कर्माचित् नित्य और कर्माचित् अनित्य होनेसे उत्पाद, व्यय, धौव्यात्मक है। एक द्रव्यमें क्रमसे होनेवाली पर्यायोंको परम्परामें पूर्व पर्यायके विनाशको व्यय कहते हैं, उत्तर पर्यायको उत्पत्तिको उत्पाद कहते हैं और पूर्व पर्यायका विनाश तथा उत्तर पर्यायका उत्पाद होनेपर भी अपनी जातिको न छोड़नेका नाम धौव्य है। गुण प्रवृत्त होते हैं पर्याय उत्पाद विनाशशील होती है अतः उत्पाद, व्यय, धौव्य युक्तसे गुणपर्यायवत्त्व सिद्ध होता है। इस तरह उत्पाद, व्यय, धौव्य, नित्यानित्यस्वरूप परमार्थ सत्को कहते हैं और गुणपर्यायको भी कहते हैं। क्योंकि गुणपर्यायके बिना उत्पाद, विनाश, धौव्य सम्भव नहीं है। इसी तरह गुण अन्वयो होते हैं प्रत्येक अवस्थामें द्रव्यके साथ अनुस्यूत रहते हैं और पर्याय व्यतिरेकी होती है प्रति समय परिवर्तनशील होती है अतः गुणपर्याय उत्पाद, विनाश और धौव्यका सूचन करते हैं तथा नित्यानित्यस्वभाव परमार्थ सत्का अवबोध कराते हैं।

आगे परस्परमें व्यञ्जक इन तीनों लक्षणोंके सम्बन्धमें शास्त्रोक्त दृष्टिसे और भी प्रकाश डाला जाता है।

सत्ता या अस्तित्व द्रव्यका स्वभाव है। वह अग्न्य साधनोसे निरपेक्ष होनेसे अनादि-अनन्त है, उसका कोई कारण नहीं है, सत्ता एक रूपसे परिणत होनेसे वैभाविकभाव रूप नहीं है, द्रव्य भाववान् है और अस्तित्व उसका भाव है। इस अपेक्षासे द्रव्य और अस्तित्वमें भेद होनेपर भी प्रदेश भेद न होनेसे द्रव्यके साथ उसका एकत्व है, अतः वह द्रव्यका स्वभाव ही है। वह अस्तित्व जैसे भिन्न-भिन्न द्रव्योंमें भिन्न-भिन्न होता है उस तरह द्रव्य, गुण, पर्यायोंका अस्तित्व भिन्न-भिन्न नहीं है। उन सबका अस्तित्व एक ही है।

एक द्रव्यसे दूसरा द्रव्य नहीं बनता। सभी द्रव्य स्वभाव सिद्ध है। और चूँकि वे अनादि-अनन्त हैं अतः स्वभाव सिद्ध है। क्योंकि जो अनादि-अनन्त होता है उसकी उत्पत्तिके लिए साधनोकी आवश्यकता नहीं होती। उसका मूल साधन तो उसका गुणपर्यायात्मक स्वभाव ही है उसे लिये हुए वह स्वयं सिद्ध ही है। जो द्रव्योंसे उत्पन्न होता है वह द्रव्यान्तर नहीं है, किन्तु पर्याय है क्योंकि वह अनित्य होता है। जैसे दो परमाणुओंके मेलसे द्रव्ययुक्त बनता है या जैसे मनुष्यादि पर्याय है। द्रव्य तो विकासस्थायी होता है वह पर्यायोंको तरह उत्पन्न और नष्ट नहीं होता। इस प्रकार जैसे द्रव्य स्वभावसे ही सिद्ध है उसी प्रकार वह सत् भी स्वभावसे ही सिद्ध है। क्योंकि वह सत्तात्मक अपने स्वभावसे बना हुआ है। सत्ता द्रव्यसे भिन्न नहीं है कि उसके समभावसे द्रव्य सत् हो। सत् और सत्ता ये दोनों पृथक् सिद्ध न होनेसे भिन्न-भिन्न नहीं हैं क्योंकि दण्ड और देवदत्तकी तरह दोनों अलग-अलग दृष्टिगोचर नहीं होते। इसके सम्बन्धमें पहले लिख आये हैं कि गुण और गुणोंमें अन्वयना तो हैं किन्तु पृथक्पत्ता नहीं है।

तथा द्रव्य सत्ता अपने स्वभावमें स्थिर रहता है इसलिए वह सत् है। वह स्वभाव है धौव्य, उत्पाद और व्ययकी एकतारूप परिणाम। उत्पाद व्ययके बिना नहीं होता, व्यय उत्पादके बिना नहीं होता, उत्पाद और व्यय धौव्यके बिना नहीं होते और धौव्य, उत्पाद व्ययके बिना नहीं होता। तथा जो उत्पाद है वही व्यय है, जो व्यय है वही उत्पाद है, जो उत्पाद और व्यय है वही धौव्य है। जो धौव्य है वही उत्पाद और व्यय है। इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

जो घटेका उत्पाद है वही मिट्टीके पिण्डका विनाश है क्योंकि भाव भावान्तर के अवधारणसे दृष्टिगोचर होता है। तथा जो मिट्टीके पिण्डका विनाश है वही घटेका उत्पाद है क्योंकि अभाव भावान्तरके भावरूपसे दृष्टिगोचर होता है। और जो घटेका उत्पाद और पिण्डका व्यय है वही मिट्टीकी स्थिति है।

क्योंकि व्यतिरेक द्वारा ही अन्वयका प्रकाशन होता है। जो मिट्टीकी स्थिति है वही घड़ेका उत्पाद और मिट्टीके पिण्डका विनाश है क्योंकि व्यतिरेक अन्वयका अतिक्रमण नहीं करता।

यदि ऐसा नहीं मानेये तो उत्पाद अन्य है, व्यय अन्य है और ध्रौव्य अन्य है ऐसा मानना होगा। ऐसा होनेपर घट उत्पन्न नहीं होगा क्योंकि मिट्टीके पिण्डके विनाशके साथ ही घट उत्पन्न होता है वही घटका उत्पत्ति कारण है उसके अभावमें घट कैसे उत्पन्न हो सकता है। यदि होगा तो असत्की उत्पत्ति माननी होगी। इस तरह जैसे घटकी उत्पत्ति नहीं होगी वैसे ही समस्त पदार्थोंकी उत्पत्ति नहीं होगी और यदि असत्को भी उत्पत्ति होगी तो गधे के सींग भी उत्पन्न हो जायेगे।

इसी तरह उत्पाद और ध्रौव्यके बिना केवल व्यय माननेपर मिट्टीके पिण्डका व्यय ही नहीं होगा। क्योंकि मिट्टीका पिण्ड नष्ट होनेके साथ ही घट उत्पन्न होता है। आप उसे विनाशसे भिन्न मानते हैं तो पिण्डका विनाश कैसे होगा और यदि होगा तो सत्का ही उच्छेद हो जायेगा। और ऐसा होनेपर चैतन्य आदिका भी सर्वथा विनाश हो जायेगा।

तथा उत्पाद व्ययके बिना केवल ध्रौव्य माननेसे या तो मिट्टी ध्रुव नहीं होगी या क्षणिक ही नित्य हो जायेगा। अतः उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यका परस्परमें अविनाभाव है और इस लिए द्रव्य उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यात्मक है।

किन्तु द्रव्यका उत्पाद, व्यय आदि नहीं होता, पर्यायका होता है और पर्यायें द्रव्यकी हैं, इसलिए यह सब द्रव्यके ही कहे जाते हैं। आशय यह है कि जैसे स्कन्ध, मूल, शाखा ये सब वृक्षान्वित हैं, वृक्षसे भिन्न पदार्थरूप नहीं है उसी प्रकार पर्यायें द्रव्यान्वित ही हैं, द्रव्यसे भिन्न पदार्थरूप नहीं है। तथा पर्यायें उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य रूप हैं क्योंकि उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य अंशोंके धर्म हैं अंशोंके नहीं। जैसे बीज, अंकुर और वृक्षत्व ये वृक्षके अंश हैं। बीजका नाश, अंकुरका उत्पाद, और वृक्षत्वका ध्रौव्य तोनों एक साथ होते हैं अतः नाश बीजपर आश्रित है, उत्पाद अंकुरपर, ध्रौव्य वृक्षत्वपर। नाश, उत्पाद, ध्रौव्य, बीज, अंकुर और वृक्षत्व से भिन्न पदार्थ नहीं है। इसी तरह बीज, अंकुर और वृक्षत्व भी वृक्षसे भिन्न पदार्थ नहीं है। ये सब वृक्ष ही हैं। उसी प्रकार नष्ट होता हुआ भाव, उत्पन्न होता हुआ भाव और ध्रौव्य भाव सब द्रव्यके अंश हैं। तथा नाश, उत्पाद, ध्रौव्य उन भावोंसे भिन्न पदार्थ रूप नहीं हैं। और वे भाव भी द्रव्यसे भिन्न पदार्थ नहीं हैं अतः सब एक द्रव्य ही हैं।

किन्तु यदि उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य अशोकान मानकर द्रव्यका ही माना जाये तो सब गड़बड़ हो जायेगा, इसका रक्षकीकरण इस प्रकार है—यदि द्रव्यका ही व्यय माना जाये तो सब द्रव्योंका एक ही क्षणमें विनाश हो जानेसे जगत् द्रव्यशून्य हो जायेगा। यदि द्रव्यका ही उत्पाद माना जाये तो द्रव्यमें प्रतिसमय उत्पाद होनेसे प्रत्येक उत्पाद एक अलग द्रव्य हो जायेगा और इस तरह द्रव्य अनन्त हो जायेंगे। यदि द्रव्यका ही ध्रौव्य माना जायेगा तो क्रमसे होनेवाले भावोंका अभाव होनेसे द्रव्यका ही अभाव हो जायेगा। इसलिए उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य पर्यायिके होते हैं और पर्याय द्रव्यकी होती हैं अतः ये सब एक ही द्रव्य हैं ऐसा समझना चाहिए।

अंका—जिस क्षणमें वस्तुका उत्पाद होता है उस क्षणमें उत्पाद ही होता है विनाश और ध्रौव्य नहीं। जिस क्षणमें वस्तु ध्रुव होती है उस क्षणमें विनाश और उत्पाद नहीं। जिस क्षणमें वस्तुका व्यय होता है उस क्षणमें व्यय ही है उत्पाद और ध्रौव्य नहीं। इस प्रकार इन तीनोंमें क्षणभेद अवश्य है।

समाधान—यह सम्भव होता यदि द्रव्यका ही उत्पाद, द्रव्यका ही विनाश और द्रव्यका ही ध्रौव्य माना जाता। किन्तु ऐसा नहीं माना गया है। पर्यायिके हो उत्पाद आदि होते हैं तब क्षणभेदका प्रश्न ही नहीं रहता। जैसे जिस क्षणमें घटका उत्पाद होता है उसी क्षण मिट्टीकी पिण्डपर्याय नष्ट होती है और मिट्टीपणा ध्रुव रहता है। इसी तरह सर्वत्र जो उत्सर्गपर्यायका अग्रमक्षण है वही पूर्वपर्यायका नाशक्षण है और वही दोनों अवस्थामें रहनेवाले द्रव्यत्वका स्थितिक्षण है। इस तरह द्रव्यकी अन्य पर्याय उत्पन्न होती हैं, कोई अन्य पर्याय नष्ट होती है किन्तु द्रव्य न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है।

जैसे एक जीव मनुष्यपर्यायिको छोड़कर देवपर्यायिमें उत्पन्न होता है और फिर देवपर्यायिको छोड़कर अन्य पर्यायिमें उत्पन्न होता है तो क्या वह जीवपनेको छोड़ देता है ? यदि नहीं छोड़ता तो वह बन्दी रहा । किन्तु पर्याय तो अपने ही कालमें रहती है उससे अन्यकालमें उसका अभाव हो जाता है । मनुष्य-पर्याय देवपर्यायिमें नहीं है और देवपर्याय मनुष्यपर्यायिमें नहीं है अर्थात् भिन्न-भिन्न हैं इसलिए उनका कर्ता जीवद्रव्य भी पर्यायिकी अपेक्षासे अन्य है । सर्वथा एक ही नहीं है ।

इस तरह वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक या सामान्य विशेषात्मक है । उस वस्तुके सामान्य और विशेष स्वरूपको जाननेके लिए दो आँखें हैं एक द्रव्याधिक चक्षुके द्वारा देखते हैं तो नारक आदि पर्यायिमें रहनेवाले एक जीवतय सामान्यको देखनेवाले और विशेषोंको न देखनेवालोंको 'वह सब जीवद्रव्य है' ऐसा भासित होता है और जब द्रव्याधिक चक्षुको सर्वथा बन्द करके केवल लुली हुई पर्यायधिक चक्षुके द्वारा देखते हैं तो जीव-द्रव्यमें रहनेवाले नारक आदि पर्यायस्वरूप विशेषोंको देखनेवाले और सामान्यको न देखनेवाले जीवोंको वह जीवद्रव्य अन्य-अन्य भासित होता है क्योंकि द्रव्य उन-उन विशेषोंके समय तन्मय होनेसे उन-उन विशेषोंसे अनन्य (अविभक्त) है । और जब उन द्रव्याधिक और पर्यायधिक दोनों आँखोंको एक साथ खोलकर उनके द्वारा देखा जाता है तो नारक आदि पर्यायिमें रहनेवाला जीवसामान्य और जीवसामान्यमें रहनेवाले नारक आदि पर्यायस्वरूप विशेष एक ही साथ दिखाई देते हैं ।

इस तरह पदार्थ द्रव्यस्वरूप है और द्रव्य गुणोंका समुदाय रूप है तथा पर्याय द्रव्यरूप भी और गुणरूप भी है । आचार्य अमृतचन्द्रजीने प्रवचनसार गाथा ९३ की टीकामें कहा है—अनेक द्रव्योंमें एकताका बोध करानेवाली पर्याय द्रव्यपर्याय है । उसके दो प्रकार हैं—समान जातीय और असमान जातीय । अनेक पुद्गल परमाणुओंके मेलसे बने घट पट आदि समान जातीय द्रव्यपर्याय है । और जीव तथा पुद्गलके मेलसे बनी देव, मनुष्य आदि पर्याय असमान जातीय द्रव्यपर्याय है । गुणपर्यायके भी दो भेद हैं—स्वभावगुण-पर्याय और विभावगुणपर्याय । प्रत्येक द्रव्यमें अपने-अपने अगुल लघुगुण द्वारा प्रतिसमय होनेवाली सदृशान-पतित हानिवृद्धिरूप अनेकताकी अनुभूति स्वभावपर्याय है । पुद्गलके रूपादि और जीवके ज्ञानादि गुणोंमें स्व और पर कारणोंसे पूर्वोत्तर अवस्थामें होनेवाले तारतम्य (होनाधिकता) से जो अनेक व्यवस्थाएँ होती हैं वह विभाव गुणपर्याय है ।

आचार्य कुन्दकुन्दने नियमसार गाथा १४ में पर्यायके दो भेद किये हैं स्व पर सापेक्ष और निरपेक्ष । इसकी टीकामें पद्मप्रभ मल्लधारीने इसे शुद्ध और अशुद्धपर्यायकी सूचना कहा है अर्थात् निरपेक्षपर्याय शुद्ध-पर्याय है इसे उन्होंने स्वभावपर्याय कहा है ।

'अत्र स्वभावपर्यायः षड्विधसामधारणः अर्थपर्याय अवाक्यमानसगोचरः अतिसूक्ष्म आगमप्रामाण्य-दम्बपुण्यगोप्योऽपि च षड्हासिबुद्धिविकल्पयुक्तः । अवन्तमागवृद्धिः, असंख्यातमागवृद्धिः, संख्यातमागवृद्धिः, संख्यातगुणवृद्धिः, असंख्यातगुणवृद्धिः, अनन्तमागवृद्धिः, अनन्तगुणवृद्धिः तथा हानिवृद्धिर्नामते । अशुद्धपर्यायो नरनारकादि-व्यञ्जनपर्यायः— ।'

स्वभावपर्याय छहो द्रव्योंमें साधारण है अर्थात् सभी द्रव्योंमें होती है उसीको अर्थपर्याय कहते हैं, वह वचन और मनके अगोचर है, अतिसूक्ष्म है, आगम प्रमाणसे स्वीकार करनेके योग्य है तथा छह हासि बुद्धिके भेदोंसे सहित है । वे छह हासिबुद्धि इस प्रकार हैं—अनन्तमागवृद्धि, असंख्यातमागवृद्धि, संख्यातमाग-वृद्धि, संख्यातगुणवृद्धि, असंख्यातगुणवृद्धि और अनन्तगुणवृद्धि । इसी प्रकार छह हासिवा भी हैं ।

नियमसार गाथा १५ की टीकामें मल्लधारीजीने स्वभावपर्यायके भी दो भेद किये हैं—कारणवृद्ध-पर्याय और कार्यशुद्धपर्याय । सहज शुद्ध निवृत्त्यवस्थासे अनाधि, अन्तः, अमूर्त, अतीन्द्रिय स्वभाव, शुद्ध स्वाभाविकज्ञान, स्वाभाविकदर्शन, स्वाभाविकधारण, स्वाभाविककीलराग सुखरूप, स्वाभाविकअनन्तपुण्य-के साथ जो पंचम पारिणामिकभावकी परिणति है वह कारणशुद्धपर्याय है । और सादि, अवन्त, अमूर्त,

अतीन्द्रिय स्वभाव केवलज्ञान, केवलवशान, केवलसुख और केवलवीर्ययुक्त अनन्तचतुष्टयके साथ जो परमो-
त्कृष्ट सायिकभावकी शुद्धपरिणति है वह कार्य शुद्धपर्याय है। अर्थात् आत्मानमें सवाकाल वर्तमान स्वाभाविक
अनन्तचतुष्टययुक्त कारण शुद्धपर्यायमेंसे केवलज्ञानादि अनन्तचतुष्टययुक्त कार्य शुद्धपर्याय प्रकट होती है।

व्यञ्जनपर्याय स्थूल होती है, वचनगोचर और चक्षुगोचर होती है तथा चिरकाल तक रहती है यह
जो स्वभाव और विभावके भेदसे दो प्रकारकी है। जीवकी मनुष्य नारकी आदि पर्याय विभावव्यञ्जन-
पर्याय है और सिद्धपर्याय स्वभावव्यञ्जनपर्याय है। पुद्गलकी द्रव्यगुण आदिरूपपर्याय विभाव व्यञ्जन-
पर्याय है।

जैसे पर्याय स्वभाव और विभावरूप होती है वैसे ही गुण भी स्वभाव और विभावरूप होते हैं।
जैसे जीवके केवलज्ञान आदि स्वभावगुण है और मतिज्ञानादि विभावगुण हैं। शुद्ध परमाणुमें जो रूपादि होते
हैं वे स्वभावगुण हैं, द्रव्यगुण आदि स्कन्धोंमें जो रूपादि हैं वे विभावगुण हैं। ये जीव और पुद्गलद्रव्यके
विशेषगुण हैं। अस्तित्व, नास्तित्व, एकत्व, अन्यत्व, द्रव्यत्व, पर्यायबन्ध, सर्वगतत्व, संप्रदेशत्व, अप्रदेशत्व,
मूर्तत्व, अमूर्तत्व, सक्रियत्व, निष्क्रियत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व, कर्तृत्व, अकर्तृत्व, भोक्तृत्व, अबोक्तृत्व,
अगुरु-लघुत्व आदि सामान्यगुण हैं यथायोग्य सब द्रव्योंमें पाये जाते हैं।

धर्मद्रव्यका विशेषगुण गतिहेतुता है अवधर्मद्रव्यका विशेषगुण स्थितिहेतुता, आकाशका विशेषगुण
अवगाहहेतुता और कालद्रव्यका विशेषगुण वर्तनाहेतुता है।

इन द्रव्योंमें जीव और पुद्गलद्रव्योंका परिणमन स्वभावरूप भी होता है और विभावरूप भी होता
है। शेष चार द्रव्योंमें विभावव्यञ्जनपर्याय नहीं होती इसलिए वे मुख्यरूपसे अपरिणामी कहे जाते हैं वैसे
स्वाभाविक परिणमन तो उनमें भी होता है। जीवद्रव्यके सिवाय शेष पाँचों द्रव्य अजीव हैं। स्पर्श, रस,
गन्ध, वर्ण जिसमें पाये जायें उसे मूर्तिक कहते हैं। इसीसे पुद्गलद्रव्य मूर्तिक है। जीवद्रव्य अनुपचरित
असद्भूत व्यवहार नयसे मूर्त होनेपर भी शुद्ध निश्चयनयसे अमूर्त है। शेष धर्म, अवधर्म, आकाश और
कालद्रव्य अमूर्तिक हो हैं।

इस प्रकार द्रव्यगुण पर्यायकी चर्चा कुन्दकुन्द स्वामी आदि आचार्योंने की है उसीको आधार बना-
कर प्रकृत ग्रन्थमें चर्चा की गयी है।

२ पंचास्तिकाय

छह द्रव्योंमेंसे काल द्रव्यको वृषक् कर देनेसे शेष पाँचोंको पंचास्तिकाय कहते हैं। और उनमें कालको
सम्मिलित कर देनेसे छह द्रव्य कहे जाते हैं। काल द्रव्य है किन्तु अस्तिकाय नहीं है। अस्तिकाय शब्द अस्ति,
और काय दो शब्दोंके मिलेसे बना है। 'अस्ति' का अर्थ है 'सत्' अर्थात् ये सभी द्रव्य सत् हैं। तथा कायका
अर्थ है शरीर जैसे शरीर बहुतसे पुद्गल परमाणुओंका समूह होता है वैसे ही ये द्रव्य भी बहुतसे प्रदेशवाले
हैं अतः इन्हें 'काय' शब्दसे कहा है, यही बात द्रव्य संग्रहने कही है—

संति चोदे तेणेदे अस्थिति मज्झति जिणवरा जम्हा ।

काया इव बहुदेसा तम्हा काया य अस्थिकाया य ॥

चूँकि ये द्रव्य 'हैं' इसलिए जिनेन्द्रदेवने उन्हें अस्ति कहा है और शरीरकी तरह बहुत प्रदेश वाले
हैं इसलिए 'काय' कहा है। अस्ति और काय होनेसे ये अस्तिकाय हैं।

आचार्य कुन्दकुन्दने पंचास्तिकाय ग्रन्थमें लिखा है—

जीवा पुग्गळकाया धम्मपद्यम्मा कहेव आचार्य ।

अस्थितम्हि य जिणदा अण्णमह्वा अणुमह्वा ॥३॥

जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश ये पाँचो उत्पाद, व्यय, द्रोष्य युक्त होनेसे 'सत्' हैं। इनका अस्तित्व सुनिश्चित है। तथा जैसे घटने रूप अभिन्न है वैसे ही ये सत्तामें अभिन्न हैं अर्थात् स्वयं सत्स्वरूप हैं। तथा 'अणु' शब्दसे यहाँ 'प्रदेश' लिये गये हैं। मूर्त और अमूर्त द्रव्योंके निविभागी अंशको प्रदेश कहते हैं, प्रदेशको माप अणुसे की जाती है। पुद्गलका एक परमाणु जितने आकाशको रोकता है उतनेका नाम प्रदेश है। ये पाँचो द्रव्य अणुमहता—प्रदेश प्रचयरूप है। आशय यह है कि जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और आकाश द्रव्य अवयवी हैं क्योंकि इनके प्रदेश नामक अवयव हैं। उन अवयवोंसे उनका अभेद है अतः ये पाँचो द्रव्य काय हैं।

प्रश्न—पुद्गलका परमाणु तो एकप्रदेशी है वह काय कैसे है ?

समाधान—यद्यपि परमाणु निरवयव है तथापि उसमें सावयवत्व शक्ति है। स्निग्ध-रूक्षत्व गुणके कारण एक परमाणु दूसरे परमाणुओंसे सम्बद्ध होकर बहुप्रदेशी हो जाता है इसलिए उस उपचारसे काय कहा है। किन्तु कालद्रव्य भी यद्यपि अणुरूप है किन्तु अमूर्तिक होनेसे उसमें स्निग्ध-रूक्षत्व गुण नहीं है इसलिए एक कालाणुका दूसरे कालाणुके साथ बन्ध नहीं होता। अतः कालद्रव्य उपचारसे भी काय नहीं है।

साधक कहा जाये कि पुद्गलके विभाज्य शेष चारो द्रव्य भी अमूर्तिक होनेसे अखण्ड है उनमें विभाग सम्भव नहीं है तब उन्हें सावयव कैसे माना जा सकता है ? ऐसा शक्य नहीं करनी चाहिए। क्योंकि अखण्ड आकाशमें भी यह घटाकाश है और यह घटाकाश है ऐसी विभाग कल्पना देखी जाती है। यदि उसमें विभाग कल्पना न की जाये तो जिस आकाशमें बाराणसी बसी है और जिसमें कलकत्ता बसा है वे दोनों एक हो जायेंगे। किन्तु इसे कोई भी स्वीकार नहीं करेगा। अतः कालाणुके सिवाय अन्य सभी द्रव्य काय या सावयव हैं।

इन ही पचासिकाओंसे तीनों लोक बने हुए हैं। ये ही मूल पदार्थ हैं, इन ही के उत्पाद, व्यय, द्रोष्यरूप भावों तथा गुणपर्यायोंमें तीनों लोक निमित्त हैं। धर्म, अधर्म और आकाशद्रव्य सर्वलोक व्यापी हैं ये ही उर्ध्वलोक, अधोलोक और मध्यलोक रूपसे परिणमित हैं अतः उनका कायपना या सावयवपना अनुमानसे भी सिद्ध होता है। एक जीवद्रव्य अपने शरीरके बराबर है, यद्यपि प्रदेशोंकी ओरोंका वह भी लोकाकाशके बराबर है, क्योंकि जब केवली अवस्थामें जीव लोकपूरण समुद्घात करता है तो वह सर्वलोकव्यापी हो जाता है अतः जीव भी सावयव है। पुद्गलका परमाणु यद्यपि एकप्रदेशी है किन्तु महास्वरूप तीनों लोकोंमें व्याप्त है अतः उसमें भी उस प्रकारकी शक्ति होनेसे पुद्गल द्रव्य भी सावयव है, एक काल द्रव्य ही निरवयव है।

साधक कहा जाये कि यदि ये द्रव्य सावयव हैं तो अवयवोंका विचारण होनेपर इनका विनाश हो जायेगा। किन्तु ऐसा कहना ठीक नहीं है। जिनके अवयव कारणपूर्वक होते हैं उनके अवयवोंका विचारण होता है जैसे तन्तुओंके मेंसे बना वस्त्र तन्तुओंके अलग-अलग होनेपर नष्ट हो जाता है। इस तरह धर्मादि द्रव्योंके प्रदेश अन्य द्रव्योंके मेलसे बने हुए नहीं हैं। जैसे घटका द्रव्यरूपसे विभाग हो जाता है वह फूटकर कपारूप हो जाता है वैसे विभाग इन द्रव्योंमें नहीं होता इस दृष्टिसे वे निरवयव हैं। अतएव नित्य हैं।

३ साततत्त्व-नवपदार्थ

जीवद्रव्य—उक्त छह द्रव्यों और पाँच अस्तिकायोंमें एक जीवद्रव्य ही चेतन है शेष सब द्रव्य अचेतन हैं। जेन अचेतन द्रव्योंमें भी एक पुद्गलद्रव्य ही ऐसा है जो ससारदशामें जीवसे सम्बद्ध होकर जीवके विकार-में निमित्त होता है शेष चार द्रव्य तो इन्हीं दो द्रव्योंकी गति आदिमें सहायक मात्र होते हैं। अतः यह ससार मुख्यरूपसे दो ही द्रव्योंके मेलका परिणाम है। इसलिए यहाँ इन्हींके सम्बन्धमें विशेष कथन किया जाता है।

आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसारमें जीवका स्वरूप इस प्रकार कहा है—

अरसमरूचमर्गंधं भस्वसं चेद्व्यागुणममहं ।

आण अकिंरागद्वेषं जीवमणिद्विष्टं संदर्श ॥१७९॥

जीवमें न रस है, न रूप है, न गन्ध है, न स्पर्श है, न वह शब्द पर्यायरूप है । इसीसे इन्द्रियोंके द्वारा उसका ग्रहण (ज्ञान) नहीं होता । उसका गुण चेतना है तथा उसका कोई आकार भी नहीं है ।

इसमें जीवद्रव्यको अन्य सब द्रव्योंसे भिन्न स्वतन्त्र द्रव्य बतलाया है । चूँकि इन्द्रियाँ उसी वस्तुको जानती-बेखती हैं, जिनमें रूप, रस, गन्ध और स्पर्श होते हैं या जो शब्दरूप होती हैं । जीवमें इनमेंसे कोई भी नहीं है अतः वह इन्द्रियोंसे अगम्य है तथा पुद्गलसे भिन्न है क्योंकि रूप, रस वगैरह पुद्गलके ही विशेष गुण हैं । जीव द्रव्यका विशेष गुण तो एक मात्र चेतना है । इसीसे वह अन्य चार द्रव्योंसे भी भिन्न है । घर्मद्रव्य, अवर्मद्रव्य, आकाश द्रव्य और कालद्रव्यमें भी न रूप है, न रस है, न गन्ध है, न स्पर्श है । इसीसे वे भी पुद्गलसे भिन्न द्रव्य हैं किन्तु वे सब अचेतन हैं अतः जीव उनसे भी भिन्न है ।

इस तरह चैतन्य गुणवाला जीवद्रव्य संसारी और मुक्त दशाके कारण दो रूपा है । उसकी प्रारम्भिक अवस्था संसारी है और उससे छूटनेपर वही जीव मुक्त कहाता है । जितने भी मुक्त जीव हैं वे सब पहले संसारी थे । संसार दशाके छूटनेपर ही मुक्त हुए हैं । यद्यपि जैसे संसार अनादि है वैसे मोक्ष भी अनादि है । किन्तु ऐसा कोई मुक्त जीव नहीं है जो संसार अवस्थामें न रहकर अनादिमुक्त हो ।

अतः जीवद्रव्यको समझनेके लिए उसकी दोनों अवस्थाओंका जानना आवश्यक है । अतः उसीका कथन किया जाता है ।

आचार्य कुन्दकुन्दने पञ्चास्तिकायमें संसारी जीवका स्वरूप इस प्रकार कहा है—

जीवो ह्येतद्द्वयं चेदा उच्यते आवासमिदो षट् कृत्वा ।

भोक्ता य देहमेतौ ण हि सुखो कम्मसाजुत्तो ॥२०॥

आचार्य अमृतचन्द्रने निश्चयनय और व्यवहारनयसे इसका व्याख्यान इस प्रकार किया है—
आत्मा निश्चयनयसे भाव प्राणोको और व्यवहारनयसे द्रव्य प्राणोको धारण करता है इसलिए जीव है । (संसारी जीव दोनो प्रकारके प्राणोको सदाकाल धारण करता है किन्तु मुक्त जीवके केवल भावप्राण ही होते हैं ।) निश्चय से जीव चित्स्वरूप है और व्यवहारसे चैतन्य शक्तिसे युक्त है अतः चेतयिता है । निश्चयसे अभिन्न और व्यवहारसे भिन्न ज्ञानदर्शनरूप उपयोगसे विशिष्ट है । निश्चयसे भावकर्माके और व्यवहारसे द्रव्य कर्माके आसन्न, वन्द्य, सवर, विजरा और मोक्ष करनेमें वह स्वयं समर्थ है इसलिए प्रभु है । निश्चयसे पौद्गलिक कर्मके निमित्तसे होनेवाले आत्मपरिणामोका और व्यवहारसे आत्मपरिणामोके निमित्त से होनेवाले पौद्गलिक कर्मोका कर्ता होनेसे कर्ता है । निश्चयसे शुभ और अशुभ कर्मके निमित्तसे होनेवाले सुख-दुःखपरिणामोका और व्यवहारसे शुभाशुभ कर्मोंसे प्राप्त इष्ट-अनिष्ट विषयोका भोक्ता होनेसे भोक्ता है । यद्यपि निश्चयसे जीव लोककाश प्रमाण असंख्यात प्रदेशी है फिर भी विशिष्ट अवगाहकपरिणामको शक्तिवाला होनेसे नामकर्मसे रक्षित छोटे या बड़े शरीरमें रहनेसे व्यवहारसे शरीरके बराबर है । कर्मोंके साथ एकत्र परिणामके कारण व्यवहारसे जीव यद्यपि मूर्ति है तथापि निश्चयसे अरूपी स्वभाववाला होनेसे अमूर्त है । निश्चयसे संसारी जीव निमित्तभूत पुद्गल कर्मोंके अनुरूप नैमित्तिक आत्मपरिणामोके (भाव-कर्मोंके) साथ और व्यवहारसे निमित्तभूत आत्मपरिणामोके अनुरूप नैमित्तिक पुद्गल कर्मोंके (द्रव्यकर्मोंके) साथ संयुक्त होनेसे कर्म संयुक्त है ।

यह संसारी जीवका सोपान (परस्पाश) और निरुपाधि स्वरूप है ।

संसार जीव अनादिकालसे कर्मबद्ध है। इस लोकमें कर्मरूप होनेके योग्य पौद्गलिक कर्म-वर्गणा सर्वत्र विद्यमान है। जहाँ जीव रहता है वहाँ भी पहलेसे ही बिना बुलाये वर्तमान है। ऐसी स्थितिमें संसार जीव अपने चैतन्य स्वभावको अपनाये हुए ही अनादि बन्धनसे बद्ध होनेसे मोह, राग, द्वेषरूप अशुद्धभाव करता है। जब जहाँ वह मोहरूप, रागरूप या द्वेषरूप भाव करता है वहाँ उसी समय जीवके उन भावोका निमित्त पाकर पुद्गल स्वभावसे ही जीवको ओर आकृष्ट होते हैं और जीवके प्रवेशमें परस्पर अवगाह्रूपसे प्रविष्ट होकर दूध-पानीकी तरह मिलकर जीवसे बन्धको प्राप्त हो जाते हैं। जैसे लोक में सूर्यकी किरणोका निमित्त पाकर सन्ध्या, इन्द्रधनुष आदि रूपसे पुद्गलोका परिणमन बिना किसी अन्य कर्ताके स्वयं होता देखा जाता है, वैसे ही अपने योग्य जीवपरिणामोका निमित्त पाकर कर्म भी बिना किसी अन्य कर्ताके ज्ञानावरण आदि रूपसे स्वयं परिणमते हैं। इस तरह यद्यपि जीव और अजीव (पुद्गल) दो मूल पदार्थ हैं दोनोंका अस्तित्व पुष्प-पूष्प होनेके साथ दोनोंके स्वभाव भी भिन्न हैं। फिर भी जीव और पुद्गल का अनादि सयोग होनेसे सात अन्य पदार्थोंकी सृष्टि होती है। जीवके शुभ परिणाम भावपुण्य है और भावपुण्यके निमित्तसे होनेवाला पौद्गलिक कर्मोका शुभ प्रकृतिरूप परिणाम द्रव्यपुण्य है। इसी तरह जीवके अशुभ परिणाम भावपाप है उसका निमित्त पाकर होनेवाला पौद्गलिक कर्मोका अशुभ प्रकृतिरूप परिणाम द्रव्यपाप है। जीवके मोह-राग-द्वेषरूप परिणाम भावाश्रय है और उसका निमित्त पाकर योगद्वारा आनेवाले पुद्गलोका कर्मरूप परिणाम द्रव्याश्रय है। मोह-राग-द्वेष द्वारा जीवके स्निग्ध हुए परिणाम भावबन्ध है और इस भावबन्धके निमित्तसे कर्मरूप परिणत हुए पुद्गलोका जीवके साथ एक क्षेत्रावगाह्रूप विशिष्ट सम्बन्ध द्रव्यबन्ध है। जीवके मोह-राग-द्वेषरूप परिणामोका निरोध भावसवर है और उसके निमित्तसे योग द्वारा आते हुए पुद्गलोका कर्मरूप परिणामका रचना द्रव्यसवर है। कर्मको धातुको नष्ट करनेमें समर्थ जीवका शुद्धोपयोग भाव निर्जरा है और उसके निमित्तसे नीरस हुए बद्धकर्म पुद्गलोका एकदेश क्षय द्रव्यनिर्जरा है। और जीवका शुद्धाभो-पलवित्तरूप जो परिणाम कर्मोका निर्मूलन करनेमें समर्थ है वह भावमोक्ष है और भावमोक्षके निमित्तसे जीव केसाथ कर्मपुद्गलोका अत्यन्त बिच्छेद द्रव्यमोक्ष है। ये सब पदार्थ हैं। इनमेंसे भावपुण्य, भावपाप भावाश्रय, भावबन्ध, भावसवर, भावनिर्जरा, भावमोक्ष जीवरूप हैं और द्रव्यपुण्य, द्रव्यपाप, द्रव्याश्रय, द्रव्यबन्ध, द्रव्यसवर, द्रव्यनिर्जरा, द्रव्यमोक्ष ये अजीवरूप हैं। इनमें पुण्य-पापको कम कर देनेसे सात तत्त्व कहे जाते हैं।

ऊपर भावको कर्म में और कर्मको भावमें निमित्त कहा है। इस निमित्त-निमित्तक भावको लेकर द्रव्य और भावमें कार्य-कारण भाव कहा जाता है। इसका विश्लेषण पंचास्तिकाय (गा० ६० आदि) में तथा उसकी टीकामें किया है। आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है—व्यवहारसे निमित्तभाव होनेसे जीवके भावका कर्म कर्ता है और कर्मका भी जीवका भाव कर्ता है किन्तु निश्चयसे न तो जीवके भावोका कर्म कर्ता है और न कर्मका कर्ता जीवका भाव है किन्तु बिना कर्ताके भी भाव और कर्म नहीं हो सकते। अतः निश्चयसे जीवके परिणामोका जीव कर्ता है और कर्मके परिणामोका कर्म कर्ता है।

दूसरी ज्ञातव्य बात यह है कि ऊपर दो द्रव्योके सयोगका परिणाम सात पदार्थ कहे हैं वे भूतार्थ-नयसे हैं या अभूतार्थनयसे ? समयसार गा० १३की टीकामें आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है कि धर्मतीर्थकी प्रवृत्तिके लिए अभूतार्थनयसे इनका कथन किया गया है। बाह्यदृष्टिसे जीव और पुद्गलकी अनादिबन्ध पथयिको लेकर यदि एकत्वका अनुभव किया जाये ये नवतत्त्व भूतार्थ हैं और एक जीव द्रव्यके स्वभावको लेकर अनुभवन करनेपर ये अभूतार्थ हैं। क्योंकि भूतार्थनयसे इन ती तत्त्वोंमें एक जीव ही प्रकाशमान है जीवके स्वरूपमें ये नहीं हैं। तथा अन्तर्दृष्टिसे देखनेपर ज्ञायकभाव जीव है और जीवके विकारका कारण अजीव है। पुण्य-पाप आदि अनेके जीवके विकार नहीं हैं किन्तु अजीवके विकारसे जीवके विकारके कारण हैं। अतः जीवके स्वभावको अलग करके स्व और परके निमित्तसे होनेवाली एक द्रव्यपथयिरूपसे अनुभवन करने पर तो भूतार्थ है किन्तु सदा बलस्थिति एक जीवद्रव्यके स्वभावका अनुभवन करने पर असत्यार्थ है।

शारीर यह है कि जब तक, उक्त रूपसे जीवतत्त्वका भाग नहीं होता तबतक व्यवहारदृष्टिसे जीव और पुद्गलकी बन्धपर्यायित्व दृष्टिसे ये तत्त्वतत्त्व पृथक्-पृथक् दीखते हैं। जब शुद्धनयसे जीवतत्त्व और पुद्गल-तत्त्वका स्वरूप पृथक्-पृथक् अनुभवमें आता है तब ये कुछ भी वस्तु नहीं दीखते। निमित्त-नैमित्तिकभावसे ये थे। जब निमित्त-नैमित्तिकभाव मिट गया तब जीव और पुद्गलके पृथक्-पृथक् होनेसे दूसरा कोई पदार्थ नहीं रहता। वस्तु तो द्रव्य है द्रव्यके निज भाव द्रव्यमें ही रहते हैं। नैमित्तिक भाव तो नैमित्तिक ही है उनका तो अभाव होता ही है।

निश्चयनय और व्यवहारनय

नयके मूल भेद निश्चयनय और व्यवहारनय है। आचार्य कुण्डकुन्दने कहा है—

व्यवहारोऽभूदर्थो मूढार्थो नैसिदो ह्युद्धनयो ।

मुद्धनयमसिदो त्वलु सम्माहृदो ह्यदि जावो ॥११॥

—समयसार

इसकी व्याख्या करते हुए आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है—सब ही व्यवहारनय अभूतार्थ होनेसे अभूतार्थको प्रकट करता है। एक शुद्धनय हो मूढार्थ होनेसे मूढार्थ-सत्यार्थका कथन करता है। जैसे बहुत अधिक कीचड़के मिलनेसे जिसकी स्वाभाविक स्वच्छता लुप्त जैसी हो गयी है ऐसे जलको देखनेवाले अश्विनी पुरुष जल और कीचड़का भेद न करके उस मेंके जलका ही पान करते हैं। किन्तु कुछ विवेकी पुरुष उस पानीमें अपने हाथसे निर्मलोका चूर्ण डालकर जल और कीचड़को भिन्न करके अपने पुरुषार्थसे जलको स्वच्छताको प्रकट करके स्वच्छ जलका ही पान करते हैं। उसा तरह प्रबल कर्मके सभोगसे प्रसिद्धा एक स्वाभाविक शायक भाव लुप्त जैसा हो गया है ऐसी आत्माका अनुभव करनेवाले पुरुष आत्मा और कर्मजन्य भावोंमें भेद न करके व्यवहारसे विमोहित होकर अनेक रूप आत्माका अनुभवन करते हैं। किन्तु भूतार्थदर्शी महात्मा अपनी बुद्धिसे प्रयुक्त शुद्धनयके अनुसार होनेवाले ज्ञान भावसे आत्मा और कर्ममें विवेक करके, अपने पुरुषार्थसे प्रकट किये गये स्वाभाविक एक शायक स्वभाव होनेसे जिसमें एक शायकभाव प्रकाशमान है ऐसी शुद्ध आत्माका अनुभव करते हैं। इसलिए जो भूतार्थ शुद्धनयका आश्रय लेते हैं वे सम्यक् द्रष्टा होनेसे सम्यग्दृष्टी होते हैं, दूसरे लोग नहीं। यह शुद्धनय निर्मलोके तुल्य है अतः जो कर्म भिन्न आत्माका दर्शन करना चाहते हैं उन्हें व्यवहारनयका अनुसरण नहीं करना चाहिए।

आशय यह है कि भूतार्थ कहते हैं सत्यार्थको। भूत अर्थात् पदार्थमें रहनेवाला 'अर्थ' अर्थात् भाव, उसे जो प्रकाशित करता है वह भूतार्थ है, सत्यवादी है। भूतार्थनय हो हमें यह बतलाता है कि जीव और कर्मका अर्थात् कालसे एकलेशावगाह रूप सम्बन्ध है। दोनों एक जैसे दीखते हैं फिर भी निश्चयनय आत्मद्रव्यको शरीरादि परद्रव्यसे भिन्न ही प्रकट करता है। वह भिन्नता मुक्तिदशामें व्यक्त होती है इसलिए निश्चयनय सत्यार्थ है। तथा अभूतार्थ कहते हैं असत्यार्थको। अभूतार्थ अर्थात् जो पदार्थमें नहीं होता ऐसा अर्थ अर्थात् भाव। उसे जो कहे उसे अभूतार्थ कहते हैं। जैसे जीव और पुद्गलकी सत्ता भिन्न है, स्वभाव भिन्न है, प्रवेश भिन्न है। फिर भी एकलेशावगाह रूप सम्बन्ध होनेसे आत्मा और शरीर आदि परद्रव्यको एक कहा जाता है। अतः व्यवहारनय असत्यार्थ है। किन्तु तब क्या व्यवहारनय किसी भी दशामें किसीके लिए भी उपयोगी नहीं है? ऐसी बात नहीं है, व्यवहारनय भी किसी-किसीको किसी कालमें प्रयोजनीय है सर्वथा निवेक करने योग्य नहीं है—

सुको सुखादेसो नाथको परममाधदरिशीहि ।

व्यवहारदसिदा पुण जे बु अपनने दिदा जावे ॥१२॥

—समयसार

इस माथाके आवाधमे पं० जयचन्द्रजीने लिखा है—लोकमें सोनेके सोलह ताव प्रसिद्ध हैं। उनमें पन्द्रह ताव तक परस्परयोगकी कालिमा रहती है तब तक उसे अशुद्ध कहते हैं। और फिर ताव देते-देते जब अन्तिम ताव उतरता है तब सोलह ताववाला शुद्ध सोना कहलाता है। जिन जीवोंको सोलहव्यान सोनेका ज्ञान, श्रद्धान तथा प्राप्ति हो चुकी है उनको पन्द्रहव्यान तकका सोना प्रयोजनीय नहीं है। किन्तु जिसको सोलहव्यानके स्पर्शकी प्राप्ति जब तक नहीं हुई है तब तक पन्द्रहव्यान तक भी प्रयोजनीय है। उसी तरह जीव पदार्थ पुद्गलके संयोगसे अशुद्ध अनेकरूप हो रहा है। उसका सब परद्रव्योंसे भिन्न एक जायकृता मात्रका ज्ञान, श्रद्धान तथा आचरणरूप प्राप्ति जिनको हो गयी है उनको तो पुद्गलमयों जनि अनेक रूपताको कहनेवाला व्यवहारनय कुछ प्रयोजनीय नहीं है। किन्तु जब तक प्राप्ति नहीं हुई है तब तक यथा पक्षी प्रयोजनीय है। अर्थात् जब तक यथार्थ ज्ञान श्रद्धानकी प्राप्तिरूप सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति न हुई हो तब तक यथार्थ उपदेशदाता जिनवचनोका सुनना, धारण करना तथा जिनवचनके प्रवक्ता जिनगुरुको भक्ति, जिन-बिम्बका दर्शन इत्यादि व्यवहार मार्गमें प्रवृत्त होना प्रयोजनीय है। और जिनको श्रद्धान ज्ञान तो हुआ पर साक्षात् प्राप्ति नहीं हुई तबतक पूर्वकथित कार्य पर द्रव्यका आलम्बन छोड़ने रूप अनुपपन्न और महाव्रतका ग्रहण, समिति, गुप्ति, पञ्चपरमेष्ठोका ध्यान आदि करना तथा देवा करनेवालोंकी सगति करना और विशेष जाननेके लिए शास्त्रोका अभ्यास करना आदि व्यवहार मार्गमें स्वयं प्रवृत्त होना, दूसरोंका प्रवृत्त कराना इत्यादि व्यवहारनयका उपदेश प्रयोजनीय है। व्यवहारनयकी कथञ्चित् अवस्थायें कहा है। यदि उसे सर्वथा अवस्थायें जानकर छोड़ दे तो क्षुभोपयोगरूप व्यवहार तो छूट जायें और शुद्धोपयोगको साक्षात् प्राप्ति न होनेसे अशुभोपयोगमें ही स्वेच्छाचार रूप प्रवृत्ति करनेसे नरकादिगतिरूप सत्कारमें ही भ्रमण करना पड़ेगा। इसलिए साक्षात् शुद्धनयके विषयभूत पुद्गात्माकी प्राप्ति जब तक न हो तब तक व्यवहार भी प्रयोजनीय है।

अचार्य अमृतचन्द्रजीने अपने पुरुषार्थ सिद्धिपुत्रायके प्रारम्भमें कहा है कि जो व्यवहार और निश्चय दोनोंको जानकर तात्पर्य रूपसे मध्यस्थ रहता है वही उपदेशका सम्पूर्ण फल प्राप्त करता है। क्योंकि समयसारकी नयपक्षातीत कहा है। अब समयसार नयपक्षातीत है तो नयोको क्या आवश्यकता है ऐसा प्रश्न हो सकता है। इसका उत्तर यह है कि नयोको अपनाये बिना नयपक्षातीत होना सम्भव नहीं है। इसीलिए नयोका परिज्ञान आवश्यक है। व्यवहारनयका व्युत्पत्ति सिद्धि अर्थ है—

‘भेदोपभावाभ्यां वस्तु व्यवहरतीति व्यवहारः ।’

जो भेद और उपचारसे वस्तुका व्यवहार करता है वह व्यवहारनय है। उसके तीन भेद हैं—सद्भूत, असद्भूत और उपचरित। सद्भूत व्यवहारनय भेदका उत्पादक है, अखण्ड वस्तुमें भेद-कल्पना करता है जैसे जीवके ज्ञानादि गुण हैं। असद्भूत व्यवहारनय उपचारका उत्पादक है जैसे मिट्टीके घड़ेको धोका घड़ा कहना है। और उपचरित व्यवहारनय या उपचरितासद्भूत व्यवहारनय उपचारमें भी उपचारका उत्पादक है जैसे महल, मकान भेरे हैं। यह भेद और उपचार रूप अर्थ अपरमार्थ हैं अस्त्वर्थ हैं। भेद और अनुपचार रूप अर्थ ही परमार्थ हैं, सत्यार्थ हैं। निश्चयनय भेद और अनुपचार रूप अर्थका निश्चय करता है। इस तरह निश्चयनयसे वस्तु एक अखण्डरूप है फिर भी शुद्ध वस्तु व्यवहारनयके विकरालसे उसी तरह आच्छादित है जैसे सूर्यका बिम्ब केतुमें आच्छादित होता है।

ऐसी स्थितिमें यह प्रश्न होता है कि फिर व्यवहार क्यों आवश्यक है? अस्तु कल्पनाओकी निवृत्तिके लिए और रत्नत्रयकी सिद्धिके लिए व्यवहार आवश्यक है। रत्नत्रयसे ही परमार्थकी सिद्धि होती है। प्रश्न हो सकता है कि परमार्थ तो स्वभावसिद्ध है रत्नत्रयसे उसकी सिद्धि कैसे होती है? यदि रत्नत्रयसे परमार्थकी सर्वथा भिन्न माना जाये तो निश्चयका अभाव हो जाये, और यदि सर्वथा अभिन्न माना जाये तो भेद व्यवहारका अभाव हो जाये। इसलिए कथञ्चित् भेदसे ही उसकी सिद्धि होती है।

इस तरह जब तक व्यवहार और निश्चयसे तत्त्वकी अनुभूति है तब तक वह परोक्षानुभूति ही है, क्योंकि नय श्रुतज्ञानके विकल्प है और श्रुतज्ञान परोक्ष है। इसलिए प्रत्यक्ष अनुभूति नयपक्षातीत है। इसपर

पुनः प्रश्न होता है ये सब तो दोनों ही वय समान होनेसे — दोनों ही पूण्य है ? किन्तु ऐसी बात नहीं है व्यवहारनय यदि पूण्य है तो निश्चयनय पूण्यतम है ।

ज्ञांका—प्रमाण तो व्यवहार और निश्चय दोनोंको ही ग्रहण करता है अतः उसका विषय अधिक होनेसे वह पूण्यतम क्यों नहीं है ?

उत्तर—वहीं, क्योंकि वह आत्माको नयनसाक्षीत करनेमें असमर्थ है । इसका खुलासा इस प्रकार है—

यद्यपि प्रमाण निश्चयको भी विषयको ग्रहण करता है किन्तु वह व्यवहारनयके विषयका व्यवच्छेद नहीं करता और जब तक वह ऐसा नहीं करता तबतक व्यवहाररूप क्रियाको रोक नहीं सकता । इसीलिए प्रमाण आत्माको ज्ञानानुभूतिमें स्थापित करनेमें असमर्थ है । किन्तु निश्चयनय एकत्वको लाकर आत्माको ज्ञानचेतनामें स्थापित करके वीतराग बनाकर स्वयं चला जाता है और इस तरह आत्माको नयनसाक्षीकायत कर देता है इसलिए वही पूण्यतम है । इसीलिए निश्चयनय परमार्थका प्रतिपादक होनेसे भूतार्थ है । उसीका अवलम्बन करनेसे आत्मा सम्यग्दृष्टि होता है ।

प्रवचनसार गा० १८९ को टोकामें अमृतचन्द्रजीने कहा है—

रागपरिणाम हो आत्माका कर्म है वही पूण्य-पापरूप है । रागपरिणामका ही आत्मा कर्ता है उसीका ग्रहण करनेवाला और उसीका त्याग करनेवाला है यह शुद्धद्रव्यका कथन करनेवाला निश्चयनय है । और पुद्गलपरिणाम आत्माका कर्म है वही पूण्य-पापरूप है । पुद्गलपरिणामका आत्मा कर्ता है उसीका ग्रहण करनेवाला और त्यागनेवाला है । यह अशुद्ध द्रव्यका निरूपण करनेवाला व्यवहारनय है । ये दोनों ही नय हैं क्योंकि शुद्धता और अशुद्धता दोनों रूपसे द्रव्यकी प्रतीति होती है । किन्तु यहाँ निश्चयनय साधकतम होनेसे ग्रहण किया गया है क्योंकि साध्य शुद्ध आत्मा है अतः द्रव्यकी शुद्धताका प्रकाशक होनेसे निश्चयनय ही साधकतम है, अशुद्धताका प्रकाशक व्यवहारनय साधकतम नहीं है । क्योंकि अशुद्धनयके अवलम्बनसे अशुद्ध आत्माको प्राप्ति होती है और शुद्धनयके अवलम्बनसे शुद्ध आत्माकी प्राप्ति होती है ।

व्यवहार और निश्चयरत्नत्रय

तत्त्वार्थ सूत्र आदि आगमिक सिद्धान्त ग्रन्थोंमें मोक्षमार्ग रूपसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्-चारित्र्यका कथन है इन्हें ही रत्नत्रय कहते हैं । किन्तु आचार्य कुन्दकुन्दसे लेकर अष्टमात्म ग्रन्थोंमें व्यवहार मोक्षमार्ग और निश्चय मोक्षमार्गके साथ व्यवहार रत्नत्रय और निश्चय रत्नत्रयका भी कथन है । दूसरे शब्दोंमें व्यवहार सम्यग्दर्शन, व्यवहार सम्यग्ज्ञान और व्यवहार चारित्र्य ये व्यवहार मोक्षमार्ग हैं और निश्चय-सम्यग्दर्शन, निश्चय सम्यग्ज्ञान और निश्चय सम्यक् चारित्र्य ये निश्चय मोक्षमार्ग हैं । तत्त्वार्थसूत्रमें केवल सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र्यको मोक्षमार्ग कहा है । तब क्या सिद्धान्तमें मोक्षका एक मार्ग है और अष्टमात्ममें मोक्षके दो मार्ग हैं ? ऐसा नहीं है सिद्धान्त हो या अष्टमात्म दोनोंमें मोक्षका एक ही मार्ग है । आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है ।

एको मोक्षपथो य एष नित्यो दृग्गोचरः सात्मिक-
स्तत्रैव स्थितिमेति यस्तस्मिन्निर्वा ध्यायेच्च तं चेतसि ।
तस्मिन्नेव निरन्तरं विहरति ऋष्यामृतान्धसृष्ट्या
सोऽवश्यं समसत्त्व सारमभिरामित्वाद्यं विन्दति ॥

—समयसार कलश, श्लो० २४० ।

‘दर्शनज्ञान चारित्र्यको यही एक मोक्षमार्ग है । जो पुरुष उसीमें स्थित रहता है उसीका निरन्तर ध्यान करता है, उसीमें निरन्तर विहार करता है अन्य द्रव्योंका स्पर्श भी नहीं करता, वह अवश्य ही नित्य उदित रहनेवाके समयसारको सीध ही प्राप्त करता है ।’

अध्यात्मी अमृतचन्द्रने सिद्धान्तके ही अनुरूप कथन किया है उससे भिन्न नहीं किया। अन्तर केवल यह है कि सिद्धान्त सम्म्यग्दर्शन, सम्म्यग्ज्ञान और सम्म्यक् चारित्रिकी मोक्षमार्ग कहकर शान्त हो जाता है, सब अध्यात्म आगे बढ़कर स्पष्ट करता है कि सम्म्यग्दर्शन आदि आत्माके ही गुण हैं उनकी आत्मासे कोई पृथक् स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। आत्मा ऐसे अनन्तगुणोंका असंख्य पिण्ड है। उसमें किसी भी गुणका कोई पृथक् द्रव्य क्षेत्र कालभाव नहीं है। आत्माका कुछ अंश दर्शनरूप, कुछ अंश ज्ञानरूप, कुछ अंश चारित्ररूप ही ऐसा भी नहीं है पूर्ण आत्मा दर्शनरूप पूर्ण आत्मा ज्ञानरूप और पूर्ण आत्मा चारित्ररूप है जो कुछ भेद है वह व्यवहारसे ही है परमार्थसे नहीं। इसीसे समयसारके प्रारम्भमें ही आचार्य कुन्दकुन्दने कहा है—

व्यवहारेषुवदित्सह जातिस्तु चरित्तं दंसणं पाणं ।

णं वि जाणं च चरित्तं णं दंसणं जाणं सुद्धो ॥०॥

इसकी टीकामें अमृतचन्द्रजीने कहा है—

आत्मामें दर्शन ज्ञान चारित्र हो नहीं हैं। किन्तु अनन्त धर्मवाली एक वस्तुको न जाननेवाले शिष्यको उसका ज्ञान करानेके लिए आचार्यगण, यद्यपि धर्म और धर्मोंमें स्वभावसे अभेद है, फिर भी नामादि कथनसे भेद उत्पन्न करके व्यवहारसे ही ऐसा कहते हैं कि आत्मके दर्शन ज्ञान चारित्र है। परमार्थसे तो अनन्त धर्मोंको अभेद रूपसे पिये हुए एक द्रव्य है अतः उसमें भेद नहीं है। अतः जहाँ भेददृष्टि या व्यवहार नयसे सम्म्यग्दर्शन, सम्म्यग्ज्ञान और सम्म्यक्चारित्रिकी मोक्षमार्ग कहा है वहाँ परमार्थ या निश्चयदृष्टिसे सम्म्यग्दर्शन-विषय आत्माकी मोक्षमार्ग कहा है। यथा

सम्महंसणं पाणं चरणं मोक्खस्स कारणं जाणी ।

व्यवहाराणिपिण्डसदो तत्तिथमहंओ णिओ अप्पा ॥३९॥

—द्रव्यसंग्रह

इसलिए दर्शन ज्ञान और चारित्रिकी उपासना वस्तुतः आत्माकी ही उपासना है उस उपासनाका लक्ष्य नहीं है अन्य द्रव्य नहीं। यही आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है—

दर्शनज्ञानचारित्र्यत्रयात्मा तत्त्वमात्मनः ।

एक एव सत्ता सेष्यो मोक्षमार्गो सुमुक्षुणा ॥३९॥

—सम० कलश

यतः आत्माका स्वरूप दर्शनज्ञान चारित्ररूप है अतः मुमुक्षुको उस एक मोक्षमार्गका ही सेवन करना चाहिए।

अतः व्यवहार मोक्षमार्ग भेदरत्नत्रय स्वरूप है और निश्चयमोक्षमार्ग अभेद रत्नत्रय स्वरूप है। प्रथम साधन है दूसरा साध्य है किन्तु वस्तुतः साध्य और साधन दो नहीं है बल्कि एक ही साध्य और साधनके भेदसे दो रूप हो रहा है वही उपासनीय है यथा—

एष ज्ञानवर्तो निरवमात्मा सिद्धमभीप्सुमिः ।

साध्यसाधक भवेन द्विधैकः समुपास्यताम् ॥३५॥

—सम० कलश ।

समयसार गा० १६ की टीकामें अमृतचन्द्रजीने कहा है—

जिस भावसे आत्मा साध्य और साधन है उसी भावसे उसकी नित्य उपासना करना चाहिए। व्यवहारसे ऐसा कहा जाता है कि साधुको नित्य दर्शनज्ञान चारित्रिकी उपासना करनी चाहिए। किन्तु तीनों ही परमार्थसे एक आत्मरूप ही हैं, अन्य वस्तुरूप नहीं हैं। जैसे देववत् नामके किसी व्यक्तिके ज्ञान, श्रद्धा और अनुचरण देववत् रूप ही हैं क्योंकि वे देववत्के स्वभावका उल्लंघन नहीं करते हैं। अतः वे अन्य वस्तुरूप नहीं हैं उसी तरह आत्मामें भी आत्माका ज्ञान, श्रद्धा और अनुचरण आत्माके स्वभावका उल्लंघन न

करनेके कारण आत्मरूप ही हैं, अन्य नहीं है। अतः एक आत्मा ही उपासनीय है यह स्वयं स्पष्ट हो जाता है।

इसलिए निश्चयसे आत्माका विनिश्चय—श्रद्धासे निश्चय सम्प्रदर्शन है। आत्माका ज्ञान निश्चय सम्प्रज्ञान है और आत्मानें स्थिति निश्चय चारित्र्य है। यही बात पुरुषार्थ सिद्धधुपायमें अमृतचन्द्रोने तथा पद्मनन्दि पंचवि०में आचार्य पद्मनन्दिने कही है—

दशमंभारमविनिश्चितं राक्षसपरिज्ञानमिच्छते बोधः ।

स्थितिरात्मनि चारित्र्य कथमेतेभ्यो मयति बन्धः ॥

—पुरुषार्थ० २१६ ।

दशमं निश्चयः पुंसि बोधस्तद्वैद्य इष्यते ।

स्थितिस्तत्रैव चारित्र्यमिति बोधः शिवाश्रयः ॥

—पद्म० पंच० ४।१४ ।

दोनों आचार्योंने यद्यपि सम्प्रदर्शन, सम्प्रज्ञान और सम्प्रक्षारित्रके इन लक्षणोंको कहते हुए उनके साथ निश्चय पद नहीं लगाया है फिर भी चूँकि स्थायित्व—आत्मायुक्त कथनको निश्चय कहते हैं अतः ये लक्षण निश्चयरत्नत्रयके ही जानना, क्योंकि अन्य शास्त्रोंमें भी इनके लक्षण कहे गये हैं वे इनसे भिन्न प्रतीत होते हैं क्योंकि उनमें केवल आत्माके ही श्रद्धानादिको बात नहीं है किन्तु आत्माके श्रद्धानादिमें उपयोगी प्रतीत होनेवाले देव शास्त्र गुह्य और सात तत्त्वोंके श्रद्धानादिको सम्प्रदर्शन आदि कहा है, अतः अन्य वस्तु-परक या भेद बुद्धिपरक होनेसे उन्हें व्यवहार सम्प्रदर्शन, व्यवहार सम्प्रज्ञान और व्यवहार सम्प्रक्षारित्र नाम दिया गया है। इस तरह निश्चय मोक्षमार्ग और व्यवहार मोक्षमार्गकी तरह रत्नत्रयके भी दो प्रकार हो गये हैं—निश्चयरत्नत्रय और व्यवहाररत्नत्रय। जैसे व्यवहार मोक्षमार्ग और निश्चयमोक्षमार्गमें साध्यसाधन-भाव है वैसे ही निश्चयरत्नत्रय और व्यवहार रत्नत्रयमें भी साध्य-साधनभाव है। यह कहनेको आवश्यकता नहीं है क्योंकि व्यवहाररत्नत्रय ही व्यवहार मोक्षमार्ग है और निश्चयरत्नत्रय निश्चय मोक्षमार्ग है। मोक्षका मार्ग तो रत्नत्रय ही है उसीका निरूपण दो नयोंसे किया जाता है। निश्चयनय शुद्ध द्रव्यके आश्रित है उसमें साध्य और साधनका भेद नहीं है। व्यवहारनय स्व और परके निमित्तसे होनेवाली पर्यायके आश्रित है उसमें साध्य और साधनका भेद है।

अमृतचन्द्रोने पंचास्तिकायकी टीकाके अन्तमें कहा है कि जिन जीवोंकी बुद्धि अनादि कालसे भेद-भावनाकी बातनामें डूबी हुई है ऐसे प्राथमिक जन व्यवहारनयसे भिन्न साध्य-साधनभावका अवलम्बन करके मुख्यपूर्वक भवसागरकी पार करते हैं। सबसे प्रथम वे यह विवेक करते हैं कि यह श्रद्धा करनेके योग्य है और यह श्रद्धा करनेके अयोग्य है, यह श्रद्धान करनेवाला है और यह श्रद्धान है। इसी तरह यह जाननेके योग्य है और यह जाननेके अयोग्य है, यह ज्ञाता (जाननेवाला) है और यह ज्ञान है। यह आचरण करने योग्य है और यह आचरण नहीं करने योग्य है, यह आचरण करनेवाला है और यह आचरण है। इस प्रकार सर्वप्रथम श्रद्धेय, अश्रद्धेय, श्रद्धाना और श्रद्धानको श्रेय, अश्रेय, ज्ञाता और ज्ञानको, आचरणयोग्य, अनाचरणयोग्य, आचरिता और आचरणको समझ लेना आवश्यक है। जब तक इन्हें नहीं समझता तब तक व्यवहार मोक्षमार्गके भी पालन करनेका अधिकारी नहीं होता। और जब व्यवहार मोक्षमार्गका ही अधिकारी नहीं होता तब निश्चय मोक्षमार्गको तो कथा ही व्यर्थ है। व्यवहार मोक्षमार्गके व्यवहार सम्प्रदर्शन, व्यवहार सम्प्रज्ञान और व्यवहार सम्प्रक्षारित्रका विषय आत्मासे भिन्न है। व्यवहार सम्प्रदर्शनका विषय सात तत्त्व दो पदार्थ तथा उसके प्रवृत्ति केवगुण वगैरह हैं। व्यवहार सम्प्रज्ञानका विषय शास्त्र है और व्यवहारक्षारित्रका विषय श्रावक और मुनिका आगमोक्त आचार है। किन्तु इन सब साधनोंका लक्ष्य आत्मा ही है उसीकी पर्याय श्रद्धा, यथार्थज्ञान और उसीमें स्थितिके लिए व्यवहार मोक्षमार्गको अपेक्षा जाता है। यदि उसका लक्ष्य संसार है तो वह व्यवहार मोक्षमार्ग भी नहीं है।

पञ्चास्तिकायमें आचार्य कुन्दकुन्दने व्यवहाररत्नप्रदका स्वरूप इस प्रकार कहा है—

सम्मतं सहर्षं भाषाणं तेलिमधिगमो गणं ।

चारिणं समभावो विसंयसु बिल्बसम्मानं ॥१०७॥

आचार्य अमृतचन्द्रजीने, इसकी व्याख्या करते हुए लिखा है—कालद्रव्य सहित पाच अस्तिकाय और नौ पदार्थ भाव है । मिथ्यादर्शनके उदयसे इनका जो अधिष्ठान है उसके अभावपूर्वक जो अधिष्ठानरूप भाव है वह सम्म्यग्दर्शन है । यह सम्म्यग्दर्शन शुद्ध चैतन्य रूप आत्मतत्त्वके निश्चयका बोध है अर्थात् इसी व्यवहार सम्म्यग्दर्शनमेंसे शुद्ध चैतन्य रूप आत्मतत्त्वके निश्चयका अक्षुर प्रस्फुटित होता है । जैसे नावमें यात्रा करनेपर वृक्षादि चलते हुए प्रतीत होते हैं वैसे ही मिथ्यात्वके उदयसे उक्त पदार्थ विपरीत प्रतीत होते हैं । मिथ्यात्वका उदय हट जानेपर उक्त पदार्थोंका यथार्थ बोध होना सम्म्यग्ज्ञान है । यह सम्म्यग्ज्ञान कुछ अशोभे जातचेतना प्रभाव आत्मतत्त्वकी उपलब्धिका बोध है । सम्म्यग्दर्शन और सम्म्यग्ज्ञानके सद्भावेके कारण समस्त अमागौसे छूटकर जो स्वतन्त्रमें विशेषरूपसे आरुढ़ हुए हैं उन्हें इन्द्रिय और मनके विषयभूत पदार्थोंमें राग-द्वेषपूर्वक विकारका अभाव होनेसे जो निर्विकार ज्ञानस्वभाव समभाव होता है वह सम्म्यक्चारित्र्य है, यह सम्म्यक्चारित्र्य वर्तमानमें आगामी कालमें भी सुन्दर होता है तथा अपुनर्जन्मके महान् सुखका बीज है अर्थात् इसीमेंसे मोक्षसुखका उद्गम होता है ।

जैन अध्यात्मके मूर्धन्यमणि आचार्य अमृतचन्द्रजीके वचनोंसे सच्चे व्यवहारकी उपयोगिता तथा निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधनभाव स्पष्ट हो जाता है । आचार्यजीने निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधनभाव घटित करते हुए दो दृष्टान्त दिये हैं । जैसे धोबी मलिन वस्त्रको पथरपर पठाकर निर्मल जलसे धोकर उजला करता है या जैसे स्वर्णपाषाण अग्निके संयोगसे स्वर्णरूप परिणत होता है वैसे ही व्यवहारी भी तपस्या आदिके द्वारा आत्माकी शुद्धि करता है । इसमें व्यवहारमें तो यही कहा जाता है कि साधन जलके योगसे वस्त्र उजला हुआ या अग्निके योगसे स्वर्णपाषाण स्वर्ण हुआ किन्तु यथार्थमें उजलावना वस्त्रमें ही था उसीमेंसे प्रकट हुआ । स्वर्ण पाषाणमेंसे स्वर्ण ही स्वर्णरूप परिणत हुआ पाषाण नहीं है फिर भी स्वर्णपाषाण-को स्वर्णका साधन कहा जाता है उसी तरह सम्म्यग्दर्शनादिके अहंताकी तरफ जीवका जो उपयोग है वही उसकी प्राप्तिमें हेतु है । इसे अग्रे स्पष्ट किया जाता है—

व्यवहार सम्म्यग्दर्शन और निश्चय सम्म्यग्दर्शन

सिद्धान्त ग्रन्थोंमें सम्म्यग्दर्शनके दो भेद मिलते हैं—सराग सम्म्यग्दर्शन और वीतराग सम्म्यग्दर्शन । तथा अध्यात्म ग्रन्थोंमें व्यवहार सम्म्यग्दर्शन और निश्चय सम्म्यग्दर्शन भेद मिलते हैं । इनकी संगति यह बैठायी गयी है कि जिसे सिद्धान्तमें सराग सम्म्यग्दर्शन कहा है वही अध्यात्ममें व्यवहार सम्म्यग्दर्शन है और जिसे सिद्धान्तमें वीतरागसम्म्यग्दर्शन कहा है वही अध्यात्ममें निश्चय सम्म्यग्दर्शन है । असलमें रागका ही नाम व्यवहार है और वीतरागका नाम निश्चय है ।

सराग या व्यवहार सम्म्यग्दर्शन पाँच लक्षणपूर्वक मिथ्यात्व आदि सात कर्म प्रकृतियोंके उपशमादि-से होता है । जयसेनजीने कहा है—‘यदाऽय जीव आगममाध्याया कालादिलक्षिरूपमध्यात्ममाध्याया शुद्धात्माभिसुखपरिणामरूपं स्वस्वैदमज्ञानं कर्तते तदा प्रथमतस्तथावद-मिथ्यावादि सप्तप्रकृतीनामुपशममेव क्षयोपशममेव च सरागसम्म्यग्दर्शिरभूत्वा पंचपरमेष्ठिनस्वरूपादिरूपेण वराक्षितवर्षं ध्यानवहिरंगसहकारित्वेना-नन्वज्ञानादिरूपोऽहमित्यादि भावनास्वरूपमात्मनिष्ठ धर्मध्यानं प्राप्य आगमकथितक्रमेणार्थवत्-सम्म्यग्दर्श्यादिगुणस्थानचतुष्टयमभ्ये काप्य गुणस्थासे दर्शनमोहक्षयेण क्षाधिकसम्पत्त्यं कृत्वा तदुत्तम-मनुवादिगुणस्थानेषु प्रकृतिपुरुषनिर्मलविवेकजोतिरूपप्रथमशुक्लध्यातममनुमय रागद्वेषरूपचारित्र्यमोहोद्वा-भायेन निर्विकारशुद्धात्मानुभूतिरूप चारित्र्यमोहविध्वंसनसमर्थ वीतरागचारित्र्य प्राप्य मोहक्षयणं कृत्वा ।

—व्याप्ति० टी० गा० १५०-१५१ ।

‘जब यह जीव जागमकी भाषामें कालाहिलिखिरूप और अध्यात्मकी भाषामें शुद्धात्माके अभिमुख परिणामरूप स्वसंवेदनज्ञानको प्राप्त करता है तब प्रथम ही मिथ्यात्व आदि सात प्रकृतियोंके उपशम और लोपोपसमसे सरागसम्यग्दृष्टि होकर पञ्चपरमेष्ठोकी शक्ति आदि रूपसे पराश्रित धर्मध्यानको बहिरंग सहायक बनाकर ‘मैं अनन्तज्ञानादि स्वरूप हूँ’ इत्यादि भाषनारूप आत्माश्रित धर्मध्यानको करता है और तब जागममें कहे हुए क्रमके अनुसार असंयत सम्पन्नदृष्टि आदि चार गुणस्थानोंमेंसे किसी भी गुणस्थानमें दर्शनमोहका क्षय करके क्षायिक सम्पत्त्वको प्राप्त करता है। उसके पश्चात् अपूर्वकरण आदि गुणस्थानोंमें निर्मल भेद ज्ञानरूप प्रथम शुक्लध्यानको करके रागद्वेषरूप चारित्र्यमोहके उदयका अभाव होनेसे चारित्र्यमोहके विध्वंस करनेमें समर्थ निर्विकार शुद्धात्मानुभूतिरूप बीतरागचारित्र्यको प्राप्त करके मोहका क्षय करता है।’

उक्त कथनके अनुसार जिन्हें जागममें पाँच लम्बि कहा है अम्यात्ममें उसे स्वसंवेदन ज्ञान कहते हैं जो शुद्धात्माके अभिमुख परिणामरूप है। इसीसे इस स्वसंवेदन ज्ञानको बीतराग भी कहा है।

यहो शुद्धात्माके अभिमुख परिणामरूप स्वसंवेदन आगे बढ़नेपर शुद्धात्मानुभूतिरूप स्वसंवेदन हो जाता है। अतः सरागसम्यग्दृष्टि या व्यवहार सम्पन्नदृष्टिका परिणाम शुद्धात्माभिमुख होता है तभी तो वह निश्चय सम्पत्त्वके रूपमें परिणत होता है और इसीसे कही-कही सरागसम्यक्त्वको भी निश्चय सम्पत्त्व कहा है।

परमात्मप्रकाश (२।१७) की टीकामें टीकाकार ब्रह्मदेवजीने जो प्रश्न समाधान किया है उसका हिन्दी अनुवाद दिया जाता है—प्रभाकर भट्ट प्रश्न करता है—

प्रश्न—निज शुद्धात्मा ही उपादेय है इस प्रकारकी स्वरूप निश्चय सम्पत्त्व होता है ऐसा आपने पहले अनेक बार व्याख्यान किया है। यहाँ निश्चय सम्पत्त्वको बीतरागचारित्र्यका अविनाभावी कहा तो यह पूर्वापर विरोध क्यों ?

उत्तर—निज शुद्धात्मा ही उपादेय है इस प्रकारकी स्वरूप निश्चय सम्पत्त्व गृह्यत्व अक्षत्वामें तीर्थकरदेव, भरत, सगर, राम, पाण्डव आदिके वर्तमान था, किन्तु उनके बीतरागचारित्र्य नहीं था यह परस्पर विरोध है। यदि उनके बीतरागचारित्र्य होता तो वे असंयमी क्यों होते ? यह पूर्वपक्ष है। इसका परिहार इस प्रकार है—उनके शुद्धात्मा उपादेय है इस प्रकार भावनारूप निश्चय सम्पत्त्व तो है, किन्तु चारित्र्यमोहके उदयसे स्थिरता नहीं थी। अतः बिना मोहनेसे वे असंयत कहे जाते हैं। शुद्ध आत्मभावनासे द्विगुण भरत आदि निर्दोष परमात्मा अर्हन्त सिद्धोका गुणस्त्वस्वरूप या वस्तुस्त्वस्वरूप स्तवनादि करते हैं उनके श्रित पुराण आदि सुनते हैं। उनके आराधक आचार्य उपाध्याय साधुओंका विषयकपायरूप खोदे ध्यानसे बचनेके लिए और संसारकी स्थितिके छेवके लिए पूजा-दान आदि करते हैं इसलिए धुनरागके योगसे वे सरागसम्यग्दृष्टि होते हैं। उनके सम्पत्त्वको जो निश्चय सम्पत्त्व कहा गया है वह बीतरागचारित्र्यके अविनाभावी निश्चय सम्पत्त्वका परम्परासे साधक होनेसे कहा है। वास्तवमें तो वह सम्पत्त्व सराग-सम्पत्त्व नामक व्यवहार सम्पत्त्व ही है।

इस तरह दृष्टिभेदसे व्यवहार सम्पत्त्वकी भी निश्चय सम्पत्त्व कहा गया है।

चतुर्थ गुणस्थानवर्ती सराग सम्पत्त्वमें शुद्धात्म भावना होती है तभी तो वह निश्चय सम्पत्त्वके रूपमें प्रकट होती है। उसके बिना तो सम्पत्त्व होता ही नहीं है। ‘नृहृद्दम्ब संग्रह गान्धा ४५ की टीकामें ब्रह्मदेवने लिखा है—

‘मिथ्यात्वादिसप्तप्रकृत्युपशमक्षयोपशमक्षये सति, अध्यात्मभावना निजशुद्धात्माभिमुखपरिणामे सति शुद्धात्मभावनोत्पत्तिनिर्विकारवास्तवसुखमुपादेयं कृत्वा-संसारशरीरनोगेषु बोऽसौ हेयशुद्धिः सम्पन्नदर्शन-शुद्धः स चतुर्थगुणस्थानवर्ती अजरहिषो दर्शनिको भवत्येते ।’

मिथ्यात्व आदि सात प्रकृतियोंके उपशम, लोपोपशम या क्षय होनेपर अथवा अध्यात्म भाषाके अनुसार निज शुद्ध आत्माके अभिमुख परिणाम होनेपर, शुद्ध आत्मभावनासे उत्पन्न निर्विकार संपूर्ण सुखरूपी अमृतको

उपादेय मानकर संसार शरीरभोगोंमें जो हेतुबुद्धि है वह सम्म्यग्दर्शनसे शुद्ध व्रतरहित चतुर्थ गुणस्थानवर्ती धर्मात्मिक है ।

समयसार मा० १३०-१३१ की टीकामें जयतेनाचार्यने भी ऐसा ही कहा है—

‘चतुर्थगुणस्थानयोश्च शुद्धात्मभावनामपरिख्यञ्जितरन्तर्धर्मस्थानेन देवलोके कालं गमयित्वा—’

चतुर्थ गुणस्थानके योग्य शुद्धात्मभावनाको न त्यागते हुए निरन्तर धर्मध्यानपूर्वक देवलोकमें काल बिताकर—आदि । भोम्मदसार जीवकाण्डमें अर्थात् सम्मदृष्टि नामक चतुर्थगुणस्थानका स्वरूप बतलाते हुए कहा है कि जो न तो इन्द्रियोसे विरत है और न त्रस और स्वावर जीवोंकी हिसासे विरत है, केवल जिनैन्द्रके द्वारा कहे हुए तत्त्वोंका अध्ययन करता है वह अर्थात् सम्मदृष्टि है । इसको कुछ विद्वान् भी बहुत हलके रूपमें लेते हैं । किन्तु जिनोके तत्त्वोंके अध्ययनमें ही सम्मत्त्वका सार समाया हुआ है जैसा कि ऊपर चतुर्थगुणस्थानका स्वरूप बतलाते हुए कहा गया है ।

परमात्मप्रकाशमें धर्मकी व्युत्पत्ति करते हुए कहा है—

मात्र विसृज्य अप्यण्ड धम्म मणेविणु लेहु ।

चउगइ दुक्खहं जो वरइ जीव पडतहु एहु ॥६८॥

इसमें कहा है कि चतुर्गतिरूप संसारके दुःखोंमें पड़े हुए जीवोंको जो मोक्षपदमें धारण करता है वह धर्म है । वह है आत्मा का विशुद्ध परिणाम । विशुद्धका मतलब है मिथ्यात्व रागादिके रहित । टीकाकारने इसकी व्याख्या करते हुए कहा है कि इस धर्म में नवविभागमें सभी धर्मोंके लक्षणोंका अन्तर्भाव हो जाता है । जैसे अहिंसाको धर्म कहा है वह भी जीवोंके शुद्ध भावोंके बिना सम्भव नहीं है । साधार-अनघार रूप धर्म या उत्तम समाधि रूप दस धर्म भी जीवोंके शुद्धभावकी ही अपेक्षा करते हैं । स्वामी समन्तव्रतने जो रत्नकरण्ड आचकाचारमें सम्म्यग्दर्शन, सम्म्यग्ज्ञान, सम्म्यक्चरित्रको धर्म कहा है वह शुद्धभावको लेकर ही है । कुन्दकुन्द स्वामीने प्रवचनसारमें जो राग-द्वेष-मोह रहित परिणामको धर्म कहा है वह भी जीवोंका शुद्ध स्वभाव ही है । स्वामिकातिशेयानुप्रेषणमें जो वस्तुस्वभावको धर्म कहा है वह भी वही है । अतः शुद्ध परिणाम ही कर्तव्य है ऐसी जिसकी अनन्तरग अद्वा है वही वास्तवमें जिनोके तत्त्वका अद्वाणी है । और वही सम्मदृष्टि है ।

मिथ्यात्व और अनन्तानुबन्धी कषायग्रन्थ रागके हुते बिना आत्माके परिणामोंमें विशुद्धताका सूत्रपात नहीं होता । और उसके बिना व्रत, तप, संयम व्यर्थ होता है । ऐसा सभी शास्त्रोंमें कहा है । किन्तु आजके समयमें लोकमें बढ़ते हुए अर्थात् धर्मको देखकर संयमके प्रेमी संयमपर जोर देते हैं जो उचित है किन्तु उसके साथमें जैनधर्मका मूल जो सम्मत्त्व है उसे भुलाता नहीं चाहिये न उसका महत्त्व कम करना चाहिये । सम्मत्त्वके माहात्म्यसे जैन-साहित्य भरा हुआ है । उत्तरकालके विद्वान् भी उसे मुक्तकण्ठसे स्वीकार करते थे । पं० जयचन्दजीने समयसार टीकाके भावार्थमें लिखा है—

‘सिद्धांतमें मिथ्यात्वको ही पाप कहा है । जहाँ तक मिथ्यात्व रहता वहाँ तक शुभ-अशुभ सभी क्रियाओंको अप्रामाण्यमें परमायें । पाप ही कहा है और व्यवहारनयकी प्रव्रततामें व्यग्रहारी जीवोंको अशुभसे छुड़ाकर शुभमें लगानेको किसी तरह पुण्य भी कहा है । स्वादाद मसमें कोई बिरोध नहीं है ।

शंका—परद्वयसे जब तक राग रहे तब तक मिथ्यादृष्टि कहा है । इसको हम नहीं समझते क्योंकि अद्वित सम्मदृष्टि आदिके चारित्र्यमोहके उदयसे रागादिभाव होते हैं । उसके सम्मत्त्व कैसे कहा है ?

समाधान—यहाँ मिथ्यात्वसहित अनन्तानुबन्धीका राग प्रधान करके कहा है क्योंकि अपने और परके ज्ञान अद्वावै बिना परद्वयमें तथा उसके निमित्तसे हुए भावोंमें आत्मबुद्धि हो तथा प्रीति-अप्रीति हो तो समझना कि इसके भेद-ज्ञान नहीं हुआ । मुनिपद लेकर व्रत स्मिता भी पालता है वहाँ जीवोंकी रक्षा तथा शरीर सम्बन्धी यत्नसे प्रवर्तना, अपने शुभभाव होना इत्यादि परद्वय सम्बन्धी भावोंसे अपना मोक्ष होना माने और परजीवोंका घात होना, अवस्थाचार रूप प्रवर्तना, अपना अशुभ भाव होना आदि परद्वयोंकी

क्रियासे ही अपनेमें बन्ध माने-तो जानना कि इसके अपना और परका ज्ञान नहीं हुआ, क्योंकि बन्ध मोक्ष तो अपने भावोंसे था, परद्रव्य तो निमित्तमात्र था उसमें विपरीत माना, इस तरह जब तक परद्रव्यसे ही भला-बुरा मान रागद्वेष करता है तब तक सम्पद्दृष्टि नहीं है ।' आगे गा० २०१-२०२ के आशार्थमें लिखा है—

‘यहाँ अज्ञानमय कहनेसे मिथ्यात्व अनन्तानुबन्धीसे हुए रागादि समझना । मिथ्यात्वके बिना चारित्र-मोहके उदयका राग नहीं लेना क्योंकि अविरत सम्पद्दृष्टि आदिके चारित्रमोह सम्बन्धी राग है किन्तु वह ज्ञानसहित है । उसको रोगके समान जानता है । उस रागके साथ राग नहीं है, कर्मोदयसे जो राग है उसे मेटना चाहता है । शुभराग होता है परन्तु उस शुभरागको अच्छा समझ लेनामात्र भी उस रागसे राग करे तो सर्वशास्त्र भी पढ़ लिये हो, मुनि भी हो, व्यवहारचारित्र भी पाले तो भी ऐसा समझना कि उसने अपनी आत्माका परमार्थस्वरूप नहीं जाना, कर्मोदयजनित भावको ही अच्छा समझा है उसीसे अपना मोक्ष मानता है । ऐसा माननेसे अज्ञानी है । अपने और परके परमार्थस्वरूपको नहीं जाना तो जीव-अजीव पदार्थका भी परमार्थस्वरूप नहीं जाना । और जब जीव अजीवको ही नहीं जाना तब सम्पद्दृष्टि कैसे हुआ ।

जिनोक्त तत्त्व के अर्थानसे यही अभिप्राय है । अतः यह सब सरागसम्पद्दृष्टीकी बात है उसको भी अवगन्धक कहा है क्योंकि मिथ्यादृष्टिकी अपेक्षा उसके ४२ कर्मप्रकृतियोंका बन्ध नहीं होता । शेष ७७ कर्मप्रकृतियोंका भी स्थितिअनुभागवत्त्व अल्प होता है फिर भी वह संसारकी स्थितिका छेदक है इसलिए उसे अवगन्धक कहा है । अब वह आगे पंचमगुणस्थान और षष्ठगुणस्थानवर्ती होता है तब तो बन्धमें और भी अधिक हानि होती है । साथ ही आगममें ऐसे दस स्थान बतलाये हैं जिनमें उत्तरोत्तर असंख्यातगुणीर्जरा होती है उनमें सबसे प्रथम स्थान सम्पद्दृष्टीका है उसके प्रतिसमय असंख्यात गुणीर्जरा बराबर होती है । इसीलिए पुरुषार्थसिद्धयुपायमें कहा है—

तत्रादौ सम्पद्भवं समुपायश्रणीयमस्त्रिख्यत्वेन ।

तस्मिन् सत्येव यतो भवति ज्ञानं चारित्र्य च ॥

उस रत्नत्रयमेंसे सर्वप्रथम सब प्रकारके प्रयत्नोंके द्वारा सम्पद्दर्शनकी सम्पत्कृपासना करना चाहिए क्योंकि उसके होनेपर ही सम्पद्ज्ञान और सम्पद्चारित्र्य होता है ॥

चारित्र्य

अब हम चारित्र्यकी ओर आते हैं । जैसे सम्पद्दर्शनके दो प्रकार हैं वैसे ही चारित्र्यके भी दो प्रकार हैं । प्रत्येकारने दोनोका स्वरूप बतलाते हुए लिखा है—

असुहेण रावरहिणो धयाद्दाराणो जोदु संजुतो ।

सो हह मणिय सराभो मुक्को दोहं पि खण्डु इयरो ॥३३॥

जो अधुमके रागसे रहित है और व्रत आदिके रागसे संयुक्त है उसे यहाँ सराग कहा है और जो शुभ तथा अधुम दोनो ही रागोंसे मुक्त है वह वीतराग है ॥

वीतरागचारित्र्य ही उपादेय है और सरागचारित्र्य हेय है क्योंकि शुद्धोपयोगरूप वीतरागचारित्र्यसे मोक्षसुख प्राप्त होता है और शुभोपयोगरूप सरागचारित्र्यसे स्वर्गसुख प्राप्त होता है । फिर भी शुभोपयोगरूप सरागचारित्र्यको अपनाये बिना वीतरागचारित्र्यकी प्राप्ति सम्भव नहीं है इसलिए असुभोपयोगसे बचनेके लिए शुभोपयोगकी अपनानेका विधान जिनागममें है । इसीसे शुभोपयोगरूप सरागचारित्र्यको परम्परसे मोक्षका भी कारण कहा है । किन्तु वह सरागचारित्र्य निश्चयमोक्षमार्गसे निरपेक्ष नहीं होना चाहिए । विशुद्धज्ञानदर्शन स्वभाव शुद्धआत्मतत्त्वका सम्पत्कृपादान ज्ञान और अनुष्ठानरूप निश्चयमोक्षमार्ग है । जो इस निश्चय मोक्षमार्गकी मूलकर केवल शुभानुष्ठानरूप व्यवहारमोक्षमार्गकी ही अपनाते हैं वे मले ही स्वर्गमें चले जायें

किन्तु उनका संसार परिभ्रमण नहीं छूटता। हाँ, जो शुद्धानुभूतिरूप निश्चयमोक्षमार्गको मानते हैं किन्तु निश्चयमोक्षमार्गके अनुष्ठानकी शक्ति न होनेसे निश्चयके साधक क्षुमानुष्ठानको करते हैं वे सरासरीसम्यग्दृष्टी परम्परामें मोक्षको प्राप्त करते हैं। और जो केवल निश्चयनयका अवलम्बन लेकर भी रागादिविकल्पसे रहित परमसमाधिरूप शुद्ध आत्माको प्राप्त करनेमें असमर्थ होते हुए भी मुनियोंके पडावश्यक आदिरूप आचरणकी और श्रावकोके दानपूजा आदिरूप आचरणकी निन्दा करते हैं वे दोनों प्रकारके चारित्र्योसे भ्रष्ट होकर पापका ही बन्धन करते हैं।

शुभोपयोगमें भी धर्मका अंश रहता है। आचार्य कुम्भकुन्दने प्रवचनसारमें कहा है—

धर्मेण परिणतस्या अप्या यदि सुदृढसंपयोगमुदो ।

पावदि निष्वाणसुह सुहोवशुचो व सग्यसुह ॥११॥

धर्मसे परिणत आत्मा यदि शुद्धोपयोगसे युक्त होता है तो मोक्ष सुखको पाता है और यदि शुभोपयोगसे युक्त होता है तो स्वर्गसुखको पाता है।

इस गायामें जहाँ शुद्धोपयोगीको धर्मपरिणत आत्मा कहा है वहाँ शुभोपयोगीको भी धर्मपरिणत आत्मा कहा है। इसकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्रजीने भी दोनोंको ही धर्मपरिणत स्वभाव कहा है। किन्तु शुद्धोपयोगीके चारित्र्यको अपना कार्य करनेमें समर्थ कहा है और शुभोपयोगीके चारित्र्यको अपना कार्य करनेमें असमर्थ तथा कर्मचित् विरुद्धकार्यकागी कहा है। अतः जैसे शुभोपयोग सर्वथा हेय है वैसे शुभोपयोग सर्वथा हेय नहीं है किन्तु सर्वथा उपादेय भी नहीं है। यदि शुभोपयोग सर्वथा हेय होता तो आचार्य अमृतचन्द्र श्रावकाचारकी रचना न करते और न उसे पुत्रपार्थसिद्धयुपाय नाम देते। श्रावकका आचार भी पुत्रपार्थकी— मोक्षकी सिद्धिका उपाय है अन्वया धर्मके श्रावकधर्म और मुनिधर्म दो भेद नहीं होते। इसमें सन्देह नहीं कि धर्म निवृत्तिरूप ही है प्रवृत्तिरूप नहीं है क्योंकि कहा है—

‘रागद्वेषौ प्रवृत्ति स्थास्त्रिस्तुतिस्तन्निषेधनम्’

तौ च बाह्यायसंश्रद्धौ तस्मात्तान् सुपरित्यजेत् ॥२३॥

—आत्मानु०

राग और द्वेष प्रवृत्ति है और रागद्वेषका निषेध निवृत्ति है। वे रागद्वेष बाह्यपदार्थोंसे सम्बद्ध हैं अतः बाह्यपदार्थोंको छोड़ना चाहिए।

प्रवृत्तिका मतलब ही रागद्वेष है। जो व्यक्ति जितना ही रागी द्वेषी होता है उतना ही प्रवृत्तिशील है। राग और द्वेषका आधार बाह्यपदार्थ होते हैं अतः रागद्वेषको कम करनेके लिए बाह्यपदार्थोंका त्याग आवश्यक है। श्रावकके आचारमें इसीसे बाह्य पदार्थोंके त्यागकी मुख्यता है। समस्त व्रताचरण त्यागरूप ही होता है।

यह सत्य है कि चारित्र्य नाम स्वरूपमें चरण (लीनता) का है और वही वस्तुतः धर्म है। उसी स्वरूपमें चरणरूप चारित्र्यके लिए ही व्रताचरण भी किया जाता है। यह भी कह सकते हैं कि बाह्य वस्तुओंके त्यागके साथ जितने अंशमें आत्मतत्त्वलीनता है उतने ही अंशमें धर्म है और यदि वह नहीं है तो कोरे बाह्यत्यागमें धर्म नहीं है।

श्रावककी जो ग्यारह प्रतिमाएँ बतलायी गयी हैं उनके आन्तरिक और बाह्यरूपका चित्रण करते हुए पं० आशाचरजीने कहा है—

रागादिश्रवतास्तम्बचिकित्सश्चुद्धात्म संविस्तुल-

स्वादात्मस्ववह्निर्बहिस्त्रस्रवचाद्यहोम्यपोहात्मसु ।

सद्दृक् दर्शनिकादिदेशविरतिस्थानेषु कैकादश-

स्वैकं च अथये वसिष्ठतरतस्तं अथये श्रावकं ॥

—सागर धर्मा०

अर्थात् इन म्यारह प्रहिमाओंके अन्त्यस्तरमें रागाधिके लयकी हीनाधिकतासे प्रकट हुए शुद्ध आत्माके संबेदनजन्य सुखका स्वाद रहता है और बाहरमें त्रसंहिंसा आदिका त्याग रहता है। यदि बाह्य आचरण तो हो और अन्त्यस्तरमें आत्मिक सुखका आभास भी न हो तो ऐसे व्रत वस्तुतः व्रत नहीं हैं। अतः निषेधके साथ व्यवहार अपरिहार्य है। अन्तस्तलमें भावना होनेपर बाह्य व्यवहारमें वह अवतरित हुए बिना नहीं रह सकती। अस्तु,

ग्रन्थकार मादलघवलने सरागचारित्रका वर्णन करते हुए आचार्य कुन्दकुन्दके प्रवचनसारके चारित्रा-
विकारका अनुसरण किया है और केवल मुनि सम्बन्धी ही सरागचारित्रका वर्णन किया है। उन्होंने गाथा ३३९ में लिख भी दिया है कि दोषाग्रहणके अनुक्रमसे सरागचारित्रके कथनका विस्तार प्रवचनसारमें देलना चाहिए। यहाँ उसीका लेशमान कथन किया है।

आगे उन्होंने कहा है कि शुभोपयोगसे दुःखका प्रतिकार तो होता है किन्तु सुखकी प्राप्ति नहीं होती। किन्तु मिथ्या रत्नत्रयको छोड़कर जो सम्यक् रत्नत्रयको धारण करके शुभकर्म करता है उसका परम्परासे मोक्ष होता है ॥३४०-४१॥

आगे पुन कहा है कि व्यवहारेसे बन्ध होता है और स्वभावमें लीन होनेसे मोक्ष होता है अतः स्वभावकी आराधनाके समय व्यवहारको गौण करना चाहिए।

आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसार गाथा ८में कहा है जिस समय द्रव्य जिस रूपसे परिणत होता है उस समय वह उसी स्वभावमय होता है। अतः धर्मरूपसे परिणत यह आत्मा ही धर्म है। इस प्रकार निज-
शुद्धारमपरिणति हो निश्चयधर्म है और पंचपरमेष्ठी आदिकी भक्तिरूप परिणाम व्यवहारधर्म है। इस तरह इन दोनों धर्मोंसे परिणत आत्मा ही धर्म है। उपादान कारणके समान ही कार्य होता है। धर्मका उपादान कारण आत्मा ही है क्योंकि वही धर्मरूप परिणत होता है। वह उपादान कारण शुद्ध और अशुद्धके भेदसे दो प्रकार है। रागादिविकल्पसे रहित स्वसंबेदन ज्ञान, जिसे आगममें शुक्लध्यान कहा है, केवल-
ज्ञानकी उत्पत्तिमें शुद्ध उपादान कारण है। उसकी प्राप्तिके लिए शुद्ध उपादानकी आवश्यकता है। उसीके लिए चारित्रिकी आवश्यकता है। उसके बिना उपादान शुद्ध नहीं हो सकता। अतः चारित्रिकी भी प्रयत्नपूर्वक धारण करना चाहिए।

चारित्रिके सम्बन्धमें जब विचार किया जाता है तो व्रतोंका प्रसंग अनायास आ जाता है। पाँच महाव्रत प्रसिद्ध हैं। तत्त्वार्थसूत्रके सातवें अध्यायके प्रारम्भमें ही हिंसा, मूठ, चोरी, अब्रह्म और परिग्रहके त्यागको व्रत कहा है। उस सूत्रकी सर्वाधिसिद्धि नामक टीकामें पूज्यपाद स्वामीने यह प्रदन उठाया है कि व्रतको आलम्बका हेतु ब्रह्म है, क्योंकि उसका अन्तर्भाव तो गुप्ति, समिति आदि संवरके हेतुओंमें किया गया है। दस धर्मोंमेंसे संयमधर्ममें व्रत आ जाते हैं। इसका समाधान करते हुए कहा है कि संवर तो निवृत्ति-
कार है किन्तु व्रत प्रवृत्तिरूप हैं—हिंसा, मूठ, चोरी आदिको त्यागकर अहिंसा में, सत्यवचनमें तथा दी हुई वस्तुके ग्रहणमें प्रवृत्ति होती है। इसीलिए द्रव्यसंग्रह गाथा ५७ की टीकामें ब्रह्मदेवजीने उन्हें एकदेशवत कहा है। और पूज्यपाद स्वामीने अव्रतोंकी तरह मुमुक्षुकी व्रतोंको भी त्याग्य बतलाया है। समाहितमनमें उन्होंने लिखा है—

अपुण्यमव्रतैः पुण्यं व्रतैर्मोक्षस्तयोर्ध्वयः ।

अव्रतानाञ्च मोक्षार्थी व्रतान्मपि परित्यजेत् ॥८३॥

अव्रत—हिंसा, मूठ, चोरी, अब्रह्म और परिग्रहसे अपुण्यका (पापका) बन्ध होता है और व्रतोंसे पुण्यका बन्ध होता है। किन्तु मोक्ष तो पुण्य और पाप दोनोंके ही नाशका नाम है। अतः मोक्षके इच्छुककी अव्रतोंकी तरह व्रतोंको भी छोड़ना चाहिए।

आगे उनके त्यागका क्रम भी बतलाया है—

अवतानि परित्यज्य तत्रेषु परिनिष्ठित ।

त्यजेत्ताम्यपि संप्राप्य परमं पदमात्मनः ॥८४॥

अवतोंको छोड़कर अंतोंमें निष्ठावान् रहे। पुन आत्माके परमपदको प्राप्त करके अंतोंको भी छोड़ देवे।

इसकी वर्षा करते हुए बह्मदेवजीने लिखा है कि व्यवहाररूप जो एकदेशव्रत है वही त्याग्य है। समस्त धर्माधर्मसे निवृत्तिरूप निश्चयव्रत तो निर्विकल्प समाधिकालमें भी रहते ही है। वास्तवमें तो उस अवस्थामें प्रवृत्ति-निवृत्तिरूप विकल्पका स्वयं ही अवकाश नहीं रहता। इस तरह जहाँ उस अवस्था तक पहुँचनेके लिए व्रत ग्राह्य है वही उस अवस्थामें पहुँचनेपर स्वयं ही छूट आते हैं उन्हें छोड़ना नहीं पड़ता। किन्तु पुण्यबन्धनके मयसे व्रत धारण न करनेपर वह अवस्था प्राप्त नहीं हो सकती। यही आचार्य अमृतचन्द्र-जीके द्वारा घोषित जैनीनैति है कि एक समय एक हाथसे जिसे ग्रहण किया जाता है दूसरे समयमें दूसरे हाथसे उसे छोड़ भी दिया जाता है। त्याग और ग्रहण, ग्रहण और त्यागकी इस मयानीके द्वारा आत्माका मयन करनेपर वह तत्त्व निष्पन्न होता है जिसे परमपद कहते हैं। वही कार्य समयसार है। गाथा ३६६ में ग्रन्थकारने कहा है एक ही उपादान कार्य भी है, कारण भी है। कार्यको उत्पन्न करनेसे कारण है और स्वयं उत्पन्न होनेसे कार्य है। सिद्ध परमात्मा कार्यसमयसार है और शुद्धात्माके अज्ञान ज्ञान आचरणसे विविष्ट आत्मा कारणसमयसार है। जो आत्मा कारणसमयसाररूप है वही आत्मा उत्तरकालमें सिद्धपरमात्मा बनता है। अतः वह स्वयं ही कार्य है और स्वयं ही अपना कारण है मुमुक्षुको यह तत्त्व सदा लक्ष्यमें रखना चाहिए। द्रव्यस्वभावप्रकाशक नयचक्रके रचयिताने इन सभी बातोंपर पूर्वाचार्योंका अनुसरण करते हुए सम्यक् प्रकाश डाला है। उसका स्वाध्यायपूर्वक चिन्तन और मनन करना चाहिए। नयविशेषाको सम्यक् रीतिसे हृदयगमन करके शास्त्रोंमें कहाँ कौन कबन किस दृष्टिसे किया गया है इस बातको समझ लेनेसे किसी तरहका बिसंवाद नहीं हो सकता। शास्त्रकारोंने बिसंवादके लिए कुछ भी तो नहीं छोड़ा है। सब कथन एकदम स्पष्ट किया है। अस्तु,

अन्तमें ग्रन्थके सम्पादनमें प्रयुक्त प्रतियोका परिचय देकर इस प्रकरणको समाप्त करेंगे।

सम्पादनमें उपयुक्त प्रतियोका परिचय

प्रकृत द्रव्यस्वभावप्रकाशक नयचक्रकी हस्तलिखित कुछ प्रतियाँ हमें सम्पादनार्थ जयपुर, कारंजा तथा ऐलक पञ्चालाल सरस्वतीमयन व्यावरसे प्राप्त हुई थी। उन्हींके आधारपर प्रकृत ग्रन्थका सम्पादन तथा संशोधन किया गया है। इसी तरह ग्रन्थके अन्तमें परिसिद्धरूपमें दी गयी आलापपद्धतिका भी सम्पादन जयपुरसे प्राप्त प्रतियोके आधारपर किया गया है। नीचे उन सबका परिचय दिया जाता है—

१ अ० प्रति। आमेर शास्त्र भण्डार जयपुर (राजस्थान) नं० ५५६, पत्र संख्या ३४, लिपि सुन्दर और शुद्ध। प्रत्येक पत्रमें ९ पंक्ति और प्रत्येक पंक्तिमें ३४ अक्षर। सन्त १७९४ आसोज मास कृष्णपक्ष दशमी तिथि गुरुवारकी लिखकर पूर्ण हुई। लिपिकर्ता है जिनदास बिलासा वासी लवायगका।

२ अ० प्रति। आमेर शास्त्रभण्डार जयपुर (राजस्थान) नं० ५५४। पत्र संख्या ५३। प्रत्येक पत्रमें ९ पंक्ति और प्रत्येक पंक्तिमें ३३ या ३४ अक्षर। पत्र तत्र संस्कृतमें लिप्यन भी है। अक्षर सुन्दर है किन्तु प्राचीन होनेसे धुमिल हो गये हैं। कुछ जीर्ण भी हो चके हैं। अन्तमें प्रवाताकी प्रशस्ति है। सं० १५०२ वर्ष बसल बढी २ श्रीमूलसंघे सरस्वतीगच्छे नन्दिसंघे बलारकारगणे श्री पद्मनन्ददेवा। तत्पट्टे श्री शुभचन्द्र-देवा। तत्पट्टे श्रीजिनचंद्रदेवाः पद्मनंदिशिष्य श्रीमदनकीर्तिदेवाः तस्य शिष्या ब्रह्म नरसिध बचेरवालाश्रम्य अधिया

भोत्रे सं० सीहूभायां नयलु तयो पुत्र ध्येवरध्या सोटात्मा काल्हा बाल्हा वाल्हापुत्री सम्पत्त्व
श्रीलाभरण..... इदं नयचक्रं ब्रह्म नरसिंह लिख्यापितं कर्मक्षयनिमित्तं । ज्ञानवान् ज्ञानदानेन निर्भयोऽभय-
वानतः । अन्नधानात् सुखी नित्यं निर्व्याधी भवजं भवेत् ॥

क० प्रति । ऐलक पञ्चालाल सरस्वती भवन ध्यावर ।

पत्र संख्या २३ । प्रत्येक पत्रमें ९ पंक्ति, प्रत्येक पंक्तिमें ४५-४६ अक्षर । गाथाभोको उत्थानिकाएँ
ऊपर-नीचे हासियोंमें लिखी हैं । प्रायः शुद्ध है । अन्तमें लेखक प्रशस्ति है—

इति नयचक्रं समाप्त । सवत् १८८६ कातिकमासे कृष्णपक्षे दुतियाया मंगलवासरे लिखतं महात्मा
राधाकृष्ण सवाई जयनगरमध्ये वासी कृष्णगढका । श्रीकल्याणरस्तु ।

ख० प्रति—ए० प० स० व्यावर । पत्र सं० ४६ प्रत्येक पत्रमें पंक्ति ६, प्रत्येक पंक्तिमें अक्षर
अधिक ४३, कम ३८ ।

इति नयचक्र समाप्त लिखापित ब्रह्मदेवपठनार्थ ।

ज० प्रति । कारंजा ज० न० ३५९ । पत्र स० २५ ।

प्रत्येक पत्रमें पंक्ति १२ या १३ । प्रत्येक पंक्तिमें ३५ से ४० तक अक्षर । प्रति प्रायः शुद्ध है । पत्र
तत्र टिप्पण और पाठभेद भी अंकित हैं । ग्रन्थ समाप्त होनेके बाद दो पत्र और हैं जिनमें नयचक्रकी कुछ
गाथाएँ लिखकर उनका भाषा अर्थ दिया है ।

नयचक्रके अन्तमें परिशिष्टरूपसे आलापपद्धति भी दी गयी है । उसके सम्पादनके लिए हमें एक
प्रति कारंजसे, एक प्रति जैनसिद्धान्त भवन आरंसे और ४ प्रतिर्यां दि० ज० अति० श्रीमहावीरजी जयपुरसे
प्राप्त हुई थी उनका भी परिचय नीचे दिया जाता है ।

क० प्रति । श्री आमेर शास्त्रभण्डार जयपुर । नं० १०७ । पत्र ८, प्रत्येकमें पंक्ति १२ । प्रत्येक
पंक्तिमें ४० अक्षर । लिपि स्पष्ट और प्रायः शुद्ध है । सवत् १७७२ भागशीर्ष अर्धो पञ्चमको पाटिलपुरमें
बयारामने लिखी है ।

ख० प्रति । आमेर शास्त्रभण्डार जयपुर । पत्र २०, प्रत्येकमें ५ पंक्ति, प्रत्येक पंक्तिमें ३४ अक्षर ।
क प्रतिसे इसका पत्र लम्बा और चौड़ा भी है किन्तु एक पंक्तिसे दूसरी पंक्तिके मध्यमें अन्तराल विशेष दिया
है । अक्षर बड़े और सुन्दर हैं । प्रायः क प्रतिके अनुकूल ही है । सं० १७७५ में लिखी गयी है ।

आ० प्रति । आमेर शा० जयपुर । नं० १०५ । पत्र १४, प्रत्येक पत्रमें ७ पंक्ति और प्रत्येक पंक्तिमें
३३ से ३७ तक अक्षर । प्रारम्भके तीन पत्रोंके हासियोंपर टिप्पण भरे हुए हैं । शेषमें भी कहीं-कहीं हीनाधिक
टिप्पण दिये हैं । शुद्ध और सुन्दर लेख है । लेखक प्रशस्ति—

इति श्रीमुखबोधार्थमालापद्धति श्रीदेवसेन पंडित विरचिता परिष्कृता । संवत्सरे लोकनय-
मुनीन्दुमिते १७९३ चैत्रमासे कृष्णपक्षे चतुर्थ्यां तिथौ इन्द्रप्रस्थनगरे नगरे चित्ते श्री मूलसधे भट्टारक श्री
सुरेन्द्रकीर्तिस्तत्पटोदयाद्रिदिनमणिनिभस्य स्वपंकातरोतरितागमाम्भोषेर्भट्टारकशिरोरत्नस्य भट्टारकभी श्री श्री
श्री श्री १०८ श्रीमज्जगतकीर्तितच्छिष्यविद्वन्मण्डलीमण्डितपण्डितजिह्वोर्पावसोजितत्वाग्रमुषी लूणकरणेनेदं
लिखितं स्वपठनार्थम् ।

अ० प्रति आमेर० जयपुर । पत्र स० ११ । प्रत्येक पत्रमें पंक्ति ९, प्रत्येक पंक्तिमें ३४ अक्षर ।
इसके भी प्रारम्भके दो पत्रोंपर चारों ओर हाशियोंमें टिप्पण भरे हैं । सं० १७९४ में दसवा नगरेमें प०
गोरबनने लिखी है ।

ग० प्रति : जैन सिद्धांतमयन आरा । नं० ३८।३ । यह ख प्रसिद्ध वंशकी प्रतीत होती है । 'लिखित पूर्वदिश आरा नगर श्री वाशवंतायजिनमन्दिरमध्ये काष्ठासंघे माधुरगच्छे पुष्करगणे लोहावायाम्नाये श्री १०८ भट्टारकोत्तम भट्टारकवी श्री ललितकीर्ति तत्पुत्रे मार्दवपरत्नाय श्री १०८ राजेन्द्रकीर्ति तच्छिष्य भट्टारक मुनीन्द्रकीर्ति दिल्ली सिंहासनाधीश्वरने लिखी सम्वत् १९४९ का मितौ भाद्रपदी ६ वार रविकु पूरा किया । विस्तूरिया अंगरेश बहादुर राजके विलै । शुभे भूयात् कल्याणमस्तु ।



विषय-सूची

जिनो और सिद्धोको नमस्कार	१	लक्षणोका परस्परमें अविनाभाव	१८
सब द्रव्योके सद्भावको कहनेकी प्रतिज्ञा	२	उत्पाद, व्यय, ध्रोव्यको निरपेक्ष माननेमें दोष	२०
स्वभाव और तत्संयुक्त द्रव्योकी प्रमाण और नय- के द्वारा जाननेका निर्देश	२	निश्चयनयसे उत्पाद विनाश नहीं	२१
स्वभावके नामान्तर	३	द्रव्य गुण पर्यायोमें अभेद	२१
स्वभाव और स्वभाववान्में व्याप्ति	३	द्रव्यका स्वरूप	२१
सब द्रव्य एक क्षेत्रावगाहुरूपसे स्थित होते हुए भी अव्ययरूप नहीं होते	३	सत्के विनाश और असत्की उत्पत्तिमें दोष	२२
ग्रन्थके बारह अधिकारोका निर्देश	४	बौद्धके क्षणिकवादमें दूषण	२२
एकान्तके विनाशके लिए द्रव्य, गुण, पर्यायिको जानना आवश्यक	४	नित्यपक्षमें दूषण	२३
गुणका स्वरूप और भेद	५	भेदपक्षमें दूषण	२४
दस सामान्य गुणोंके नाम	५	अभेदपक्षमें दूषण	२५
सोलह विशेषगुणोंके नाम	५	शून्यवादमें दूषण	२६
ज्ञानादि विशेषगुणोंके भेद	६	सर्वगतवादमें दूषण	२६
प्रत्येक द्रव्यके सामान्य-विशेषगुण	६	ब्रह्मवादमें दूषण	२७
चेतना आदि गुणोंमें पुनरुक्त दोषका परिहार	७	यदि सभी पक्ष सदोष हैं तो वास्तविक क्या है ?	२८
पर्यायका लक्षण और भेद	८	एकान्तपक्षमें दोष देकर जन्मान्धोके द्वारा हाथी	
जोवादि द्रव्योकी पर्याय	८	दर्शनके लडाहुरणसे स्वमत समर्थन	२९
पर्यायके चार भेद	९	सामान्य स्वभावोके नाम	३१
द्रव्य स्वभावपर्याय	९	विशेष स्वभावोके नाम	३१
गुण स्वभावपर्याय	११	छह गाथाओंसे सामान्य स्वभावोका स्वरूप कथन	३२
जीवद्रव्यकी विभावपर्याय	११	स्वभाव सार्थक और निरर्थक कैसे	३४
जीवकी विभाव गुणपर्याय	१२	गुण और पर्यायोंकी स्वभाववना	३४
जीवद्रव्यकी स्वभावपर्याय	१२	प्रत्येक द्रव्यमें स्वभावकी संख्या	३५
जीवकी स्वभाव गुणपर्याय	१२	स्वभाव और स्वभाववान्का स्वरूप	३९
पुद्गलोंके ग्रन्थका कथन	१३	स्वात् शब्दका प्रयोग न करनेमें दोष	३९
पुद्गलद्रव्यकी स्वभावपर्याय	१३	कर्मजन्य, शायिक और स्वाभाविक भावोंकी	
पुद्गलद्रव्यके गुणोंकी स्वभावपर्याय	१३	संख्या व स्वरूप	४१
पुद्गलद्रव्यकी विभावपर्याय	१४	स्वभावोंमें हेय और उपादेयता	४३
पुद्गलके गुणोंकी विभावपर्याय	१५	जीव और पुद्गलमें विभावपरिणतिका कारण	४४
पुद्गलके गुणोंकी विभावपर्याय	१५	विभावका स्वरूप, कारण और फल	४४
पुद्गलके गुणोंकी विभावपर्याय	१५	जीवकी विभावपरिणति	४५
पुद्गलके गुणोंकी विभावपर्याय	१७	कर्म प्रकृतियोंके भेद और बन्धके कारण	४६
धर्मादि द्रव्योकी स्वभावपर्याय	१७	भाव और द्रव्यमें कार्य-कारणता	४६
व्युत्पत्तिपूर्वक द्रव्यके तीन लक्षण	१७	मूलप्रकृतियोंके नाम	४७

उत्तर प्रकृतिवर्णोंकी संख्या	४८	पंचास्तिकायका कथन	८५
कुम्भ-अक्षुभ प्रकृतियाँ सुख-दुःखमें हेतु	५२	तत्त्वोंके भेद	८६
षारो गतियोंमें आयुका प्रमाण	५३	आत्मवर्षके भेदोंका कथन	८७
जीवोंको पाँच अवस्थाएँ	५५	बन्धके भेद और उनका कारण	८८
विभाव और स्वभावका फल	५५	संस्कारका स्वरूप	८८
अनेकान्त दृष्टिका फल	५७	निर्जराका स्वरूप और भेद	९०
द्रव्योंके विशेष कथनकी प्रतिज्ञा	५८	मोक्षका स्वरूप और भेद	९१
आकाशद्रव्यका विशेष लक्षण और भेद	५८	नौ पदार्थोंके स्वात्मित्वका कथन	९२
लोक और अलोकका लक्षण	५९	सात तत्त्वोंके स्वामी	९३
लोकका स्वरूप और पुद्गलके साथ उसका सम्बन्ध	५९	भगवान् महावीरको नमस्कार करके प्रमाण और नयका कथन करनेकी प्रतिज्ञा तथा उसकी आवश्यकता	९५
पुद्गलद्रव्यका स्वरूप और प्रयोजन	६०	प्रमाणका स्वरूप, भेद और प्रयोजन	९६
पुद्गलका जीवके साथ सम्बन्ध	६१	पाँच जालोंका कथन	९७
जीवके भेद	६२	प्रमाण, नय और निक्षेपमें अन्तर	९८
जीवका स्वरूप	६३	नयका स्वरूप और प्रयोजन	१००
प्रभुत्वगुणका समर्थन	६३	एकान्तसे वस्तुकी सिद्धि नहीं	१०१
जीवके अभावका निषेध करनेके लिए जीव शब्दकी निरुक्ति	६४	स्वार्थसिद्धिका मार्ग और कुमार्ग	१०२
जीवमें भाषाभावको बतलानेवाले प्रकारके चार भेद	६८	एकान्त और अनेकान्तका स्वरूप तथा दोनोंके सम्बन्ध और मिश्रणभेद	१०३
चैतन्यके भेद और उसके स्वामी	६९	नयदृष्टिसे रहित मनुष्य अन्धे	१०३
जीवके उपयोगका कथन	७१	नयके मूलभेद	१०४
जीव कथंचित् अमूर्तिक	७१	सात नय और तीन उपनय	१०५
जीव अमूर्त होते हुए भी कथंचित् मूर्तिक	७२	तीन उपनयोंके नाम और भेद	१०५
जीवका आकार देह प्रमाण	७२	नयोंका विषय	१०६
शरीरके भेद	७३	कर्मापाधि निरपेक्ष शुद्धद्रव्याधिक	१०६
जीवके भोक्तृत्वका कथन	७४	सत्ताप्राप्तक शुद्ध द्रव्याधिक नय	१०७
कर्म कथंचित् सादि है	७५	भेदविकल्पनिरपेक्ष	१०७
बन्ध सात और अनन्त	७६	कर्मापाधिसापेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिक	१०७
पुद्गल स्कन्धोंका कर्मरूप परिणामन	७६	उत्पाद व्ययसापेक्ष	१०७
बन्ध और मोक्षमें मुख्य और गौण निमित्त	७७	भेदकल्पनासापेक्ष	१०८
बीजाकुर न्यायसे कर्म और उसके फलका कथन	७८	अन्वय द्रव्याधिक	१०८
धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य और परमार्थ तथा व्यवहार-कालका कथन	७९	स्वद्रव्यादिप्राप्तक और परद्रव्यादिप्राप्तक	१०८
परमार्थकालका स्वरूप और प्रयोजन	८०	द्रव्याधिकनय	१०८
व्यवहारकालका स्वरूप	८१	परमभावप्राप्तो द्रव्याधिकनय	१०९
समय और प्रदेशका स्वरूप	८२	अनादि नित्य पर्यायाधिक	१०९
लोक कार्य, द्रव्य कारण	८२	साधिनित्य पर्यायाधिक	११०
जीव और पुद्गलको पयपि तथा उसका अधिष्ठान	८३	अनित्य शुद्ध पर्यायाधिक	११०
ब्रह्मनालीकी ऊँचाई और लोकका स्वरूप	८३	अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिक	११०
		कर्मापाधि निरपेक्ष अनित्य शुद्ध पर्यायाधिक	१११

कर्मोपाधि सापेक्ष अनित्य अक्षुद्र पर्यायाधिक	१११	नित्योपाधिके जाननेका प्रयोजन	१३९
भाव निगमन	१११	व्यवहार और परमाण्वे रत्नत्रय ही मोक्षमार्ग,	
भूत निगमन	११२	शुभ-अशुभ भाव नहीं	१४०
वर्तमान निगमन	११२	व्यवहारमार्गमें विवाद करनेवाला	
संग्रहण	११२	निराकरण	१४२-१४४
व्यवहारनयका लक्षण और भेद	११३	व्यवहार निश्चयका साधक	१४५
लज्जुसूत्रनयका स्वरूप और भेद	११३	युक्तिके द्वारा समर्थन	१४६
शब्दनयका लक्षण	११४	व्यवहारो जीवको कर्तृत्वका प्रसंग आनेसे युक्ति-	
समर्थकलनयका लक्षण	११४	की प्राप्ति कैसे ? इस आशयका परिहार	१४७
एवभूतनयका स्वरूप	११५	शुभ अशुभ कर्मोंका तथा सत्कारका कारण	१४८
नेगमादिनयोमें द्रव्याधिक और पर्यायाधिक तथा		मोहनीयकर्मके भेद और उनका कार्य	१४९
शब्दनय और अर्थनयका भेद	११५	प्रत्यय और उनके भेद	१५०
शुद्धसद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप	११६	मिथ्यादृष्टि और अज्ञानका स्वरूप	१५१
असद्भूत व्यवहारनयका लक्षण और भेद	११७	अधिरतिके भेद	१५२
तथा भेदोका स्वरूप	११७-११९	कषाय और योगके भेद	१५३
व्यवहार और निश्चयसे बन्ध और मोक्षके		शुभ-अशुभ राग, मोहके कार्य	१५३
हेतु	१२१-१२३	शुभराग	१५४
उपचरितासद्भूत व्यवहारनयके भेदोका		शुभ-अशुभ भावका हेतु तथा उनसे बन्ध	१५४
उदाहरणपूर्वक स्पष्टीकरण	१२४	कर्मके कारणीको हटानेका उपदेश	१५५
वस्तुके स्वभावोंमें अस्तित्वस्वभाव ही प्रधान,		सम्यक्त्वकी उत्पत्तिमें अन्त्यतर हेतु	१५६
वही प्रमाण और नयका विषय	१२५	सम्यक्त्वकी उत्पत्तिमें बाह्य हेतु	१५७
युक्तियुक्त अर्थ ही सम्यक्त्वका कारण	१२६	मोहका क्षय कौन करता है	१५७
सापेक्ष सम्यक् निरपेक्ष मिथ्या	१२६	सम्यक्त्वानेके मेघ और स्वरूप	१५८
सापेक्षता और निरपेक्षताका स्पष्टीकरण	१२७	नयदृष्टिसे सम्यक्त्वके तीन प्रकार	१५८
स्याद्भावका स्वरूप	१२७	व्यवहार रत्नत्रय	१५९
प्रमाण सप्तभंगी और नय सप्तभंगी	१२८	व्यवहार रत्नत्रयके ग्रहणका उपाय	१५९
दुर्नयभंगी	१३०	निश्चय रत्नत्रयका स्वरूप	१५९
सप्तभंगीमें भग रचनाका उपाय	१३०	सम्यग्ज्ञानका स्वरूप	१६२-१६३
सापेक्षता साधक सम्बन्ध और युक्तिका स्वरूप	१३१	व्यवहारके द्वारा निश्चयरूप साध्यका साधनक्रम	१६४
तत्त्वमें हेतु और उपादेयका विचार	१३२	चारित्र्यका स्वामी	१६४
व्यवहारनय और निश्चयनयका सामान्य लक्षण	१३२	सराग श्रमण और वीतराग श्रमण	१६५
विषयीकी प्रधानतासे विषयको ध्येयपणा	१३३	श्रद्धावादि करते हुए भी मिथ्यादृष्टि	१६६
युक्ति और अनुभवका काल	१३४	सराग चारित्र्यका स्वरूप और भेद	१६७
कर्तृवत् एकान्तमें ही तत्त्वका निर्णय	१३५	साधुके २८ मूलगुण	१६७
निक्षेपका स्वरूप और भेद	१३६	साधुके उत्तरगुण	१६८
नामनिक्षेपका उदाहरण	१३७	समान आचारवालेके साथ ही सामाचारि	१७०
स्थापना निक्षेपका उदाहरण	१३७	विस्तारसे जाननेके लिए प्रवचनसार देखनेका	
द्रव्यनिक्षेप भेद-प्रभेद	१३७	आग्रह	१७१
भावनिक्षेपका उदाहरण	१३८	शुभोपयोगसे दुःखका प्रतीकार किन्तु सुखकी	
निक्षेपोमें नययोजना	१३९	प्राप्ति नहीं	१७२

व्यवहाररत्नत्रयसे परम्परा मोल	१७२	आत्मध्यानसे उत्पन्न हुई भेदभावना	१९८
व्यवहारसे बन्ध, अतः उसकी गौणता	१७३	कर्मजन्य ज्ञान शायकभाव नहीं है	१९९
वीतरागचारित्रके अभावमें सरागचारित्रकी		ध्यानप्रत्ययोमें सुखप्रत्ययका स्वरूप	१९९
गौणता कैसे ?	१७४	सुखके चार भेद	१९९
शुद्धचारित्रके द्वारा शमका नाश	१७५	आत्मस्वरूपके अवलोकनकी प्रेरणा	२००
समयसारमें प्रतिपादित वीतरागचारित्र वाले		आत्मामें आचरण करनेका उपाय	२००
साधुकी आलोचना आदि विषकुम्भ	१७६	सरागचारित्र और वीतरागचारित्रमें कर्णचित्	
शुभ-अशुभ कर्मोंके सवरके कारण	१७६	अविनाभाव	२०१
ध्येय आत्माके ग्रहणका उपाय	१७७	चारित्रिका फल और उसकी वृद्धिकी भावना	२०३
संवेदनके द्वारा आत्मध्यानका उपदेश	१७८	विभावस्वरूप स्वभावके अभावकी भावना	२०३
संवित्तिका स्वरूप स्वामी और भेद	१७९	सामान्य गुणकी प्रधानतासे भावना	२०३
संवित्तिकी सामग्रियाँ	१८०	विपत्ती द्रव्यके स्वभावके अभाव रूपसे भावना	२०४
ध्याता और ध्येयका सम्बन्ध तथा ध्येयके नाम	१८०	विशेषगुणोंकी प्रधानतासे भावना	२०४
परम निज तत्त्व	१८१	सामान्यमें विशेषोंकी उत्पत्ति और विनाशके	
कार्यसमयसार और कारणनमयसार	१८२	सम्बन्धमें दृष्टान्त	२०४
कारणसमय ध्यात्मक योग्य	१८३	परमार्थज्ञानरूप परिणतिका फल	२०५
कारणसमयसे कार्यसमयकी सिद्धिका समर्थन	१८३	नमचक्रकी रचनामें हेतु	२०५
एक ही उपदान कार्य और कारण कैसे	१८४	प्रकृतनयचक्र ग्रन्थकी उपयोगिता	२०६
अणुदृष्ट संवेदनसे बन्ध, शुद्ध संवेदनमें मोक्ष	१८४	उसकी रचना कैसे हुई	२०६
स्वसंवेदनज्ञान ही कारणसमयसार रूप		नयचक्रके कर्ता देवसेनगुरुकी नमस्कार	२०७
परिणमता है	१८७	सोहीमें निबद्ध द्रव्यस्वभावप्रकाशकी माहत्म्य-	
औद्यिक आदि पाँच भावोंके अद	१८७	धवलने गाथाबद्ध किया	२०७
औद्यिक भावके इच्छास और औपशमिकभावके			
दो भेद	१८८		
सामोपशमिक भावके अठारह भेद	१८८		
आधिकभावके नौ भेद	१८८		
निजपरमभावके श्रद्धाणादिके बिना सूक्ष्म			
अज्ञानी	१८९		
पारिणामिकभाव ही ध्येय है	१९०		
जीवका भाव ही संसार और मोक्षका हेतु	१९१		
अभेद और अनुपचरित स्वरूप ही निश्चय	१९१		
निश्चय और व्यवहारसे ज्ञानका विषय	१९२		
निश्चयदृष्टिसे मांशकी प्राप्ति व्यवहारके अनुसरण-			
से बन्ध	१९३		
निश्चयका छेप व्यवहार	१९४		
निश्चयकी आराधनाका फल और सामग्रो	१९४		
ज्ञानकी महत्ताका कथन	१९५		
योगीका स्वरूप	१९६		
आत्मध्यानकी आन्तरिक सामग्री	१९६		
लक्षणसे आत्माकी ग्रहण करनेका उपाय	१९७		
		परिशिष्ट १	
		आकापपद्धतिकी विषयसूची	२०९-२२८
		वीरभगवान्‌को नमस्कार करके गुण, स्वभाव	
		तथा पर्यायोंका कथन करनेकी प्रतिज्ञा	२०९
		अलापपद्धति शब्दका अर्थ	२०९
		उसकी रचनाका उद्देश्य	२०९
		द्रव्यके भेद और द्रव्यका लक्षण	२०९
		द्रव्योंके दस सामान्यगुण	२१०
		द्रव्योंके सोलह विशेषगुण	२१०
		पर्यायका स्वरूप तथा भेद	२११
		स्वभावपर्यायका स्वरूप	२११
		छह वृद्धियाँ, छह हानियाँ	२११
		विभावपर्यायके भेद	२१२
		विभावद्रव्यजनपर्याय	२१२
		विभावगुण व्यंजनपर्याय	२१२
		स्वभावद्रव्य व्यंजनपर्याय	२१२
		स्वभावगुण व्यंजनपर्याय	२१२

द्रव्योके ग्यारह सामान्यस्वभाव	२१३	गुण और स्वभावमें अन्तर	२२०
द्रव्योके दस विशेष स्वभाव	२१३	विशेष स्वभावोकी व्युत्पत्ति	२२१
जीव और पुद्गलके दसकोस स्वभाव	२१३	दुर्नयका विषय सिध्दा क्यों ?	२२१
कालमें पन्द्रह स्वभाव	२१३	सर्वथा शब्दके अर्थ	२२२
सोच द्रव्योके सोलह स्वभाव	२१३	सर्वथा एकान्तवादमें दोष	२२२
प्रमाणका स्वरूप तथा भेद	२१३	स्वभावोमें नयोंतना	२२३-२२४
नयके भेद	२१४	प्रमाणका स्वरूप तथा भेद	२२५
उपनयका स्वरूप तथा भेद	२१४	नयका स्वरूप तथा व्युत्पत्ति	२२५
द्रव्याधिकके दस भेद	२१४	निक्षेपकी व्युत्पत्ति तथा भेद	२२५
कर्मोपाधि निरपेक्ष शुद्धद्रव्याधिक	२१४	द्रव्याधिककी व्युत्पत्ति	२२६
सत्ताग्राहक शुद्धद्रव्याधिक	२१५	पर्यायाधिककी व्युत्पत्ति	२२६
भेदकल्पना निरपेक्ष शुद्धद्रव्याधिक	२१५	नैगम आदिकी व्युत्पत्ति	२२६
कर्मोपाधि सापेक्ष अशुद्धद्रव्याधिक	२१५	निश्चय और व्यवहारकी व्युत्पत्ति	२२७
उत्पादव्यय सापेक्ष अशुद्धद्रव्याधिक	२१५	सद्भूतव्यवहारका स्वरूप	२२७
भेदकल्पना सापेक्ष अशुद्धद्रव्याधिक	२१५	उपचारितासद्भूतव्यवहारकी व्युत्पत्ति	२२७
अन्वय द्रव्याधिक	२१५	सद्भूतव्यवहारका अर्थ	२२७
स्वद्रव्यादि ग्राहक द्रव्याधिक	२१५	असद्भूत व्यवहारके अर्थकी नौ प्रकार	२२७
परद्रव्यादि ग्राहक द्रव्याधिक	२१५	उपचारितासद्भूत व्यवहारनयका अर्थ	२२७
परस्वभाव ग्राहक द्रव्याधिक	२१५	अध्यात्म भाषाके द्वारा नयोंका कथन	२२८
पर्यायाधिकके छह भेद	२१५	निश्चयका स्वरूप और भेद	२२८
अनादि नित्य पर्यायाधिक	२१५	व्यवहारके भेद और उनका स्वरूप	२२८
सादि नित्य पर्यायाधिक	२१५		
उत्पादव्ययग्राहक	२१५		
अनित्य शुद्धपर्यायाधिक	२१५	परिशिष्ट २	
सत्तासापेक्ष आनन्द अशुद्ध पर्यायाधिक	२१५	नयाविवरणकी विषय सूची	२२९-२३८
कर्मोपाधिनिरपेक्ष अनित्य शुद्ध पर्यायाधिक	२१५	नयसे प्रमाण पूज्य क्यों ?	२२९
कर्मोपाधिसापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिक	२१५	नय प्रमाण नहीं, उदाहरण पूर्वक कथन	
नैगमनयके तीन भेद	२१६	तथा उसमें दोषाओका परिहार	२३०-२३१
सप्रह्वनयके दो भेद	२१६	नय प्रमाणका एकदेश	२३१
व्यवहारनयके दो भेद	२१६	नय प्रमाणसे पूज्य क्यों नहीं, इस आशकाका	
अज्ञाननयके दो भेद	२१६	परिहार	२३२
शब्दनय, समभिच्छेदनय, एवभूतनय	२१७	नयकी प्रवृत्ति मातृज्ञान, अर्वाध और मन-पर्ययसे	
सद्भूतव्यवहारनयके दो भेद	२१७	जाल पदार्थके एकदेश में नहीं होती	२३३
शुद्धसद्भूतव्यवहार	२१७	नयका मूल केवलज्ञान भी नहीं	२३३
अशुद्धसद्भूतव्यवहार	२१७	अतः नय श्रुतज्ञानके भेद हैं	२३३
असद्भूतव्यवहारनयके तीन भेद	२१८	सामान्य से नय एक, विशेषसे दो, विस्तारसे	
उपचारिता असद्भूतव्यवहारनयके तीन भेद	२१८	सात	२३४
प्रत्येक गुणकी व्युत्पत्ति	२१८-२१९	अत्यन्त विस्तारसे सम्पात	२३५
पर्यायकी व्युत्पत्ति	२२०	नयकी व्युत्पत्ति	२३६
स्वभावोकी व्युत्पत्ति	२२०	गुणाधिक नामका तीसरा नय नहीं है	२३६
		दो ही मूल नय	२३७

नैगम नयका स्वरूप	२३८	व्यवहारनयका कथन	२४७
नैगम नयके विषयमें आशंका और उसका परिहार	२३९	व्यवहाराभासका स्वरूप	२४८
नैगमनय और प्रमाणमें अन्तर	२४०	ऋजुसूत्रनयका स्वरूप	२४८
नैगमनयका अन्तर्भाव सप्रह और व्यवहारमें नहीं	२४०	ऋजुसूत्रनयाभासका स्वरूप	२४९
ऋजुसूत्र आदिम भी नहीं	२४१	शब्दनयका स्वरूप	२५०
अतः नय सात ही है	२४१	समभिरुद्धनयका स्वरूप	२५२
किन्हीं आचार्योंमें नैगमके तीन भेद करके नय भी कहे हैं	२४१	एकसूत्रनयका स्वरूप	२५३
पर्याय नैगमके तीन भेद, द्रव्य नयमके दो भेद, द्वयपर्याय नैगमके चार भेद	२४१	सापेक्षानय सम्बन्ध, निरपेक्ष मिथ्या	२५४
अर्थपर्याय नैगमका स्वरूप	२४१	सातनयोका अर्थनय और शब्दनयमें विभाजन	२५४
अर्थपर्याय नैगमाभासका उदाहरण	२४२	सातनयोमें अल्पविषय और बहुविषयवाले नय	२५४
व्यजनपर्याय नैगमनयका स्वरूप	२४२	सप्रहनयमें नैगमका विषय बहुत है	२५४
व्यजनपर्याय नैगमाभासका स्वरूप	२४२	सप्रहनयमें व्यवहारका विषय अल्प	२५५
अर्थाव्यजनपर्याय नैगमका स्वरूप	२४२	व्यवहारनयमें ऋजुसूत्रका विषय अल्प	२५५
अर्थाव्यजनपर्याय नैगमाभासका स्वरूप	२४३	ऋजुसूत्रनयमें शब्दनयका विषय अल्प	२५५
शुद्धद्रव्य नैगमका स्वरूप	२४३	शब्दनयमें समभिरुद्धनयका विषय अल्प	२५५
अशुद्धद्रव्य नैगमका स्वरूप	२४३	समभिरुद्धनयमें ध्वनूतनयका विषय अल्प	२५६
अशुद्धद्रव्य नैगमाभासका स्वरूप	२४३	नय वाक्यकी प्रवृत्ति	२५६
शुद्धद्रव्यार्थपर्याय नैगमका उदाहरण	२४४	प्रत्येक नयके भेदमें सप्तभगाका अवतरण	२५७
शुद्धद्रव्यार्थपर्याय नैगमाभासका स्वरूप	२४४	सप्तभगोका कथन	२५८
अशुद्धद्रव्यार्थपर्याय नैगमका स्वरूप	२४४	अनेकान्तमें अनेकान्त	२६५
अशुद्धद्रव्यार्थपर्याय नैगमाभासका स्वरूप	२४४	अवस्तव्यभंगकी सिद्धि	२६६
शुद्धद्रव्यव्यजनपर्याय नैगमनयका उदाहरण	२४४	नयोके तीन भेद—शब्दनय, अर्थनय और ज्ञाननय	२६७
शुद्धद्रव्यव्यजनपर्याय नैगमनयका स्वरूप	२४५	वस्तुमें नयोकी प्रवृत्तिका प्रकार	२६७
सप्रहनयका स्वरूप	२४५	नयचर्चाका उपसंहार	२६८
सप्रहनयके दो भेद	२४६		
परसप्रह नयाभासका स्वरूप	२४६		
अपर सप्रहनयका स्वरूप	२४७		
सप्रहमाभासका स्वरूप	२४७		

परिशिष्ट ३

१० स्व० नयचक्रमें उद्धृत पद्यानुक्रमणी	२६९

परिशिष्ट ४

नयचक्रगाथानुक्रमणी	२७०-७४

परिशिष्ट ५

नयविवरणश्लोकानुक्रमणी	२७५-७६

श्री-माइल्लचवल-कृत

द्रव्यस्वभावप्रकाशक

नयचक्र

श्रीकुन्दकुन्दाचार्यकृतशास्त्रोक्तसारार्थपरिगृह्यस्वपरोपकाराय द्रव्यस्वभावप्रकाशक नयचक्रं मोक्षमाग
कुर्वन् साध्याकर्ता निश्चिन्तनं शास्त्रपरिमर्शमाध्यादिक शिष्टाचारप्रतिपालनं पुण्यावासिनोस्ति कलापरिहार
कलमभिरुपन् शास्त्रादौ दृष्टदेवताविशेषं नमस्कृत्वज्ञाह 'दध्वा' इति ।

दध्वा विस्ससहावा लोपागासे सुसंठिया जेहि ।

दिट्ठा तियालविसया वदेहं ते जिणे सिद्धे ॥१॥

श्रीकुन्दकुन्दाचार्यकृत ग्रन्थसे सारभूत अर्थको ग्रहण करके, अपने और दूसरोंके उपकारके लिए, द्रव्यस्वभावप्रकाशक नयचक्र नामक ग्रन्थके, जो कि मोक्षका मार्ग है, रचयिता शास्त्रकी निश्चितरूपसे समाप्ति, शिष्टाचारका पालन, पुण्यकी प्राप्ति और नास्तिकताका परिहार रूप फलकी इच्छासे शास्त्रके प्रारम्भमें दृष्ट देवता विशेषको नमस्कार करने हुए गाथा कहते हैं—

लोकाकाशमें सम्यक् रूपसे स्थित विश्वस्वरूप त्रिकालवर्ती द्रव्योको जिन्होंने देखा उन जिनों और सिद्धोंको मैं नमस्कार करता हूँ ॥१॥

विशेषार्थ—इस ग्रन्थका नाम द्रव्यस्वभावप्रकाशक है क्योंकि इसमें द्रव्योके स्वभावपर प्रकाश डाला गया है । और द्रव्योके स्वभावका ठीक-ठीक परिज्ञान नयोका सम्यक् परिज्ञान हुए बिना नहीं हो सकता । इसीसे आचार्य देवसेनने अपने नयचक्रके प्रारम्भमें कहा है कि जैसे धर्महीन मनुष्य सुख चाहता है या व्यासा मनुष्य पानीके बिना व्यास बुझाना चाहता है वैसे ही मूढ़ मनुष्य नयोके ज्ञानके बिना द्रव्योका ज्ञान करना चाहता है । अन जैसे धर्मके बिना सुख नहीं हो सकता और पानीके बिना व्यास नहीं बुझ सकती वैसे ही नयोके ज्ञानके बिना द्रव्योके स्वरूपका बोध नहीं हो सकता । तब द्रव्योके स्वरूपका यथार्थ ज्ञान हुए बिना सम्यग्दृष्टि नहीं हो सकता । इसीसे ग्रन्थकारने इस ग्रन्थको मोक्षका मार्ग कहा है । सम्यग्दर्शनके बिना मोक्ष-मार्ग नहीं और वस्तु स्वरूपकी उपलब्धि के बिना सम्यग्दर्शन नहीं तथा नयोके ज्ञानके बिना वस्तु स्वरूपकी उपलब्धि नहीं । इसीलिए इस ग्रन्थके रचयिताने आचार्य कुन्दकुन्दके ग्रन्थोंमें अर्णित द्रव्यस्वभावको और आचार्य देवसेनके नयचक्रको ग्रहण करके इस ग्रन्थकी रचना की है । जैसे द्रव्योके स्वभावको समझनेके लिए कुन्दकुन्दाचार्यके ग्रन्थ अनमोल हैं वैसे ही नयोके स्वरूपको समझनेके लिए देवसेनाचार्यका नयचक्र अनमोल है । इसीसे वह प्रायः पूरा इस ग्रन्थमें ज्योका त्यों समाविष्ट कर लिया गया है । इस ग्रन्थको प्रारम्भ करते हुए ग्रन्थकार अपने दृष्ट देवताका स्तवन करनेसे पूर्व उनके चार उद्देश्य बतलाते हैं । उनमेंसे मुख्य उद्देश्य है शास्त्र बिना किसी बिघ्नके पूर्ण हो—उनकी पूर्तिमें कोई बिघ्नबाधा उपस्थित न हो । अन्य उद्देश्य हैं

१. शास्त्राणां सु० । २. ग्रन्थकर्ता अ० ख० अ० सु० । ३. तथा ख० सु० ज० । ४. —लन अ० क० ख० ।

५. नास्तिकतापरिहार अ० क० ख० । 'शिष्टाचारप्रतिपालनार्थम्, नास्तिकतापरिहारार्थम्, निश्चिन्तनं, शास्त्रपरिमर्शमाध्यायं च परमेष्ठिगुणस्तोत्रमिष्यन्ते ।'—आ० प० पृ० ११ । त० श्लो० वा० पृ० १, २ ।

'नास्तिक्यपरिहारस्तु शिष्टाचारप्रपालनम् । पुण्यावासिद्वय निश्चिन्तं शास्त्रादौ नेन संस्तुति ॥ पञ्चास्ति०

जयसेन टीका, पृ० ५ 'नास्तिक्यपरिहार' शास्त्रादावाप्तमस्तवान् ॥' जनगारवर्धन० टी०, पृ० १ ।

इष्टदेवताविशेषं नमस्कृत्य ध्यायेद्यपिजानिदेशार्थमाह 'ज जह' इति—

जं जह जिणेहि दिट्ठं जहं दिट्ठं सखद्वयसम्भावं ।

पुद्गलवरअविरुद्धं तं तह संखेयवो वोळ्ळं ॥ २ ॥

स्वभावस्वभावभोगकत्वं निर्णायकपाथं चाह—'ज' इति—

जीवा पुद्गलकालो धम्माधम्मा तद्देव आयासं ।

जियणियसहावज्जुत्ता वट्ठ्वा णयपमाणणयणेहि ॥३॥

शिष्टाचारका परिपालन, पुण्यकी प्राप्ति और नास्तिकताका परिहार । आचार्य विद्वानन्दने अपने तत्त्वार्थ-श्लोकनातिक तथा आसपरीभाके धारम्भमें मगल करनेके उन उद्देश्योपर सम्भीताने प्रकाश डाला है । उनका कहना है कि शिष्टाचार परिपालन, नास्तिकताका परिहार और निर्विघ्नस्वामे शास्त्रकी समाप्ति आदि तो तत्त्वचरण आदि अन्य कर्मों की तो मकनी है । अत इन्हींके उद्देश्यमें ग्रन्थके धारम्भमें मगलस्त्व करना आवश्यक नहीं है । किन्तु जिनके द्वारा शास्त्रकी परम्परा प्रवाहित हुई है तथा जिनके द्वारा शास्त्रोमें वर्णित अर्थका बोध हमें प्राप्त हुआ है उन परमेश्वरियोंका स्मरण करना हमारा कर्तव्य है क्योंकि सज्जन किये हुए उपकारकी तहरी भूलने । यदि ग्रन्थकारका मुख्यपरामर्श जान प्राप्त न हुआ होता तो वह कैसे शास्त्रकी रचना कर सकते थे । इसीसे इस ग्रन्थके रचयिताने भी अपने ग्रन्थक आदिमें उन जिनों और शिष्टोंको नमस्कार किया है जिन्होंने त्रिकालवर्ती सब द्रव्योंक स्वरूपको दयावस्वित्व रूपमें जाना है । हमने जहाँ उनके प्रति अपनी कृतज्ञताका ज्ञापन होता है वहाँ ग्रन्थकी प्रामाणिकताका भी समर्थन होता है कि इस ग्रन्थमें जो द्रव्योंके स्वरूपका वर्णन है वह हमें अपना बुद्धिमें कल्पित नहीं किया है किन्तु त्रिकाल और त्रिलोकवर्ती सब द्रव्योंके स्वरूपको जिनेश्वरदेव और शिष्टपरमेश्वरोंने देखा है । उन्हींकी शिष्टपरम्परामें सब भी प्राप्त है । उसीमें मैं उन्हें नमस्कार करता हूँ । जिनसे शिष्ट बन्ने होते हैं क्योंकि जिन अरुन्त वा बार कर्मोंमें मुक्त होने पर भी अभी पूर्ण मुक्त नहीं हुए हैं और सिद्धता एक दम निश्चय है । किन्तु हमें ता ज्ञानकी प्राप्ति अरुन्तोंक द्वारा ही होती है । उन्हींका दिव्यशक्तिको स्मृतिमें स्वरूप गणधर दादशागकी रचना करते हैं और फिर शिष्टपरम्परासे वही ज्ञान हमें प्राप्त होता है । अतः उपरान्त होनेमें अरुन्तका प्रथम स्मरण किया जाता है जैसा णमोकार मन्त्रमें भी देखा जाता है । उसीका अनुसरण हम ग्रन्थक रचयिताने भी किया है ।

एष्ट देवता विशेषकी नमस्कार करके प्रथम जो कथन करनेकी प्रतिज्ञा की है उसके निर्देशके लिए ग्रन्थकार 'ज जह' आदि शब्धा कान है—

जिनेन्द्रदेवने जो सब द्रव्योंका सन्दाव जैसा देखा और पूर्वापरविरोध रहित जैसा कहा वह वैसा ही मैं मक्षपसे कहूँगा ॥ २ ॥

आगे स्वभाव और स्वभाववान्त्रुम पक्षोंको तथा उसके निर्णय करनेके उपायको बतलाते हैं—

अपने-अपने स्वभावसे युक्त जीव पुद्गल, काल, धर्मद्रव्य, अवयवद्रव्य तथा आकाशको नय और प्रमाणरूपी आखोस देखना चाहिए ॥ ३ ॥

प्रशिक्षार्थ—ग्रन्थकारने द्रव्योंके स्वरूप या स्वभावको कहनेकी प्रतिज्ञा की है । अत वह सबसे प्रथम द्रव्योंके नाम बतलाने है कि मूल द्रव्य छह है—जीव, पुद्गल, धर्मद्रव्य, अवयवद्रव्य, आकाश और काल । ये सर्वदा एष्ट ही हैं और छह ही रहेंगे । इनमेंसे जीव द्रव्य तो अनन्त है, पुद्गल द्रव्य जीवोंमें भी अनन्त है क्योंकि एक एक जीवके भोगमें अनन्त पुद्गल कर्म, जरूर आदि रूपसे मलय है । काल द्रव्य असंख्यता है शेष तीन द्रव्य एकलक है । इन द्रव्योंका अपना-अपना स्वभाव जुदा-जुदा है । और वह स्वभाव उनसे भिन्न नहीं है । व सब द्रव्य अपने-अपने स्वभाव रूप ही हैं । जैसा अस्मिका स्वभाव उष्णता अग्निमें भिन्न नहीं है उसी तरह सभी स्वभाव अपने-अपने स्वभाववान्त्रुम अभिन्न होते हैं । किन्तु सर्वथा अभिन्न नहीं होते । यदि

स्वभावस्य नामान्तरं भूते 'तथे' इत्यादि—

तत्त्वं तद् परमद्वंद्वसहावं तद्देव परमपरं ।

धेयं सुदृढं परमं एयद्वा ह्यति अभिहाणा ॥४॥

स्वभावस्वभावविनोदार्थसिं दर्शयति—

ऐवेहि तिविहलोगं णिप्पणं खलु णहेण तमलोयं ।

तेणेवे परमद्वं भणिया सवभाववरसीहि ॥५॥

ते पुण कारणभूदा लोयं कज्जं विपाण णिच्छयदो ।

अण्णो को वि ण भणिओ तेसि इह कारणं कज्जं ॥६॥

स्वभाव-स्वभाववाच्यं सर्वथा अभेद हो तो 'स्वभाव-स्वभाववान्' का भेद व्यवहार भी नहीं बन सकता । किन्तु स्वभाव और स्वभाववान् के प्रदण जद-जदे नहीं होते । यदि कल्पना के द्वारा स्वभाववाच्यं-यं उसके स्वभावको अलग कर लिया जा सके तो स्वभाववान् नामकी कोई वस्तु देख नहीं पड़ेगी । जैसे अग्निमें-में यदि उष्णको भ्रलग किया जा सके तो अग्निहा कोई अस्मिन्व शेष नहीं रह सकता । अतः सब द्रव्य अपने स्वतः सिद्ध स्वभावको लिये हुए तथा नश्यत रहते हैं । न तो स्वभावके भिन्न कोई स्वभाववान्की स्वभाव मत्ता है और न स्वभाववान्के भिन्न स्वभावकी कोई स्वभाव मत्ता है । अतः वास्तवमें वे दो नहीं हैं । किन्तु तादात्म्य रूप एक ही वस्तु है । इसका कवच आचार्य रामानुजदेन आसमीमाना कारण ७१-७२ में किया है कि द्रव्य और पर्यायमें केवल ४ व्योक्तिके वे भिन्न-भिन्न नहीं हैं किन्तु भी दोनोके स्वरूप नाम, रक्ष्या और प्रयोजन आदि भिन्न होनेमें भिन्नता भी है किन्तु सर्वथा भिन्न नहीं है ।

अग्रे स्वभावके नामान्तर कहते हैं—

तत्त्व, परमार्थ, द्रव्यस्वभाव, पर और ध्येय, सुदृढ, परम, ये सब एकार्थवाच्यो हैं ॥ ४ ॥

विशेषार्थ—व्यवहारमें स्वभावके प्रयोगमें उक्त शब्दोंका द्रव्यस्वभावका वाचक कहा है । इनमें-में तत्त्व और परमार्थ तो स्पष्ट ही हैं । प्रत्यक्ष स्वामीने अपने समाधिगत स्थिति २० में 'तत्त्व परमात्मनः' कहा है । यही तत्त्वका अर्थ स्वरूप ही है । इसी तरह परमार्थका अर्थ भी मयार्थ स्वरूप होता है । ध्यान भी उन्नीका किया जाता है उन्नीका उमें ध्येय शब्दमें भी कहा है । वह ध्येय पर और अपरके भेदमें दो प्रकारका होता है । क्योंकि ध्यान परमात्मका भी किया जाता है और स्वयं अपनेमें भी नश्यत हुआ जाता है । दोनोमें ध्येय पर और स्वका स्वरूप ही है अतः पर ध्येय और अपर ध्येयको भी द्रव्यस्वभावका वाचक कहा है । तथा द्रव्यस्वभाव तो सुदृढ होता ही है इसलिए उमें सुदृढ शब्दमें भी कहा है । इस तरह उक्त सब शब्द द्रव्यस्वभावके वाचक हैं ।

अग्रे स्वभाव और स्वभाववान्की व्याप्ति दिखाने हैं—

इन्ही छहों द्रव्योंमें तीनों लोक बने हुए हैं । तथा आकाश द्रव्यसे अलोक बना हुआ है । इसीसे सर्वदर्शी जितेन्द्रदेवने इन्हें परम अर्थ कहा है । वे सब द्रव्य कारणरूप हैं और लोक उनका कार्य हैं । निश्चय नश्यते न तो उनका कोई अन्य कारण हो ही और न कार्य ही हैं ॥ ५-६ ॥

विशेषार्थ—त्रिलोककारके प्रारम्भमें लिखा है कि यह आकाश सब औरमें अनन्त है । उस अनन्त आकाशके मध्यमें लोक है । वह लोक अकृषिम है उसे किसीने किसी समय बनाया नहीं है । इसीलिए न उसकी आदि है और न अन्त है । वह अनादि-अनन्त है । स्वभाव में ही बना हुआ है । जिसने आकाशमें धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाशद्रव्य, बालद्रव्य तथा जीवों और पुद्गलोंका आवासमान होता है उतना लोकाकाश है शेष सब अलोकाकाश है । इसीसे छहों द्रव्योंको लोकका कारण और लोकको उनका कार्य कहा है ।

१. 'समवाओ पचण्ह समउत्ति जणुममेहि पण्णत्तं । सो चेव हव्विद लोओ तत्तो अमिओ अलोओ य ॥२॥'
—पञ्चासित० । 'णिप्पण जेहि तडलुक्क'—पञ्चासित०, पा० ५ ।

एकक्षेत्रनिवासित्वेन सकादिदोषपरिहारमाह—

‘अवरोप्परं विमिस्सा तह अणोण्णावगासदा णिच्छं ।
संता वि एयल्लेत्ते ण परसहावे हि गच्छंति ॥७॥

इति पाठिकानिर्देशः ।

किन्तु वास्तवमें न वे किसी के कारण हैं और न कोई उनका कार्य है । जो किसीको उत्पन्न करना है वह उसका कारण होता है और जो उत्पन्न होता है वह उसका कार्य होता है । किन्तु न तो यह लोक उन द्रव्योंका कार्य है और न वे द्रव्य उसके कारण हैं । यह तो अनारिद्रकालमें ऐसा ही बना जाता है फिर भी चूंकि सब द्रव्योंके समवाय से लोक बना हुआ है उसीसे कार्य-कारणत्व व्यवहार कर लिया जाता है । जैसे तत्त्वार्थसूत्रमें सब द्रव्योंका अवगाह लोककायाम बतलाया है । किन्तु यह कथन भी व्यवहार दृष्टिमें ही किया गया है निश्चय दृष्टिमें तो कोई किसीका आधार नहीं है । सब द्रव्य अपने ही आधार हैं उर्गा नरह कार्यकारण भावके सम्बन्धमें भी जानता चाहिए ।

आगे कहते हैं कि एक क्षेत्रमें रहते हुए भी वे द्रव्य अपने-अपने स्वभावको नहीं छोड़ते—

वे सब द्रव्य परस्पर में मिले-जुले हुए हैं और एक-दूसरेका अवकाश दिये हुए हैं । तथा सदा एक क्षेत्रमें रहते हैं, फिर भी अपने-अपने स्वभावका छोड़कर अन्य स्वभावका नहीं होते ॥ ७ ॥

विशेषार्थ—ऊपर कहा है कि उसी सब द्रव्योंमें तोना लोक बने है । अर्थात् ये छटा द्रव्य लोकमें रहते हैं । या यह भी कह सकत है कि तितने आकाशमें सब द्रव्य पाये जायें उनमें लोककायन कहते हैं । आकाश तो सर्वव्यापक है । लोककायन तो सर्वत्र है ही उसमें बाहर भी सर्वत्र है । किन्तु यों पांच द्रव्य लोककायन ही हैं, बाहर नहीं हैं । उनमें-या धर्मद्रव्य और अरमद्रव्य समस्त लोकमें व्याप्त हैं । अर्थात् लोकमें जहाँ आकाश है वहाँ ये दोनों द्रव्य भी हैं । कालद्रव्य भी लोककायनके प्रत्येक प्रदेशपर एक-एक कालानुके रूपमें स्थित है । उस तरहमें वह भी समस्त लोकमें व्याप्त है । जीव तो अपने-अपने शरीरके प्रमाण होनेमें यद्यपि शरीरव्यापी है फिर भी एक किसी भी स्थिति आलो है जब कुछ धनक स्थित वह भी फैलकर समस्त लोकमें व्याप्त हो जाता है । और पदमल परमाणु ता इस लोकमें सर्वत्र भरे हुए हैं । इस तरह लोकमें छटा द्रव्य यद्यपि परस्परमें मिले-जुले रहते हैं, फिर भी अपने-अपने स्वभावको छोड़कर अन्य द्रव्यरूप नहीं हो जात । न धर्मद्रव्य अधर्म आदि अन्य द्रव्य रूप लेता है और न अन्य कोई द्रव्य धर्मोदि द्रव्यरूप होता है । जीव और पदमलद्रव्य तो सारा जीव और कर्मके रूपमें अनारिद्रकालसे दुब-पानी की तरह मिले हुए हैं फिर भी न जीवद्रव्य पदमलद्रव्यरूप परिणमन करता है और न पदमलद्रव्य जीवद्रव्यरूप परिणमन करता है । जो चेतन है वह चेतन ही रहता है जो अचेतन है वह अचेतन ही रहता है । अचेतनोमें भी जो मूर्तिक द्रव्य है वह मूर्तिक ही रहता है जो अमूर्तिक है वह अमूर्तिक ही रहता है । इस तरह जिस-जिस द्रव्यका जो स्वभाव है, अन्य द्रव्यके समोम सम स्वभावमें अन्य द्रव्यरूप परिणमन नहीं होता । सब द्रव्य अपने-अपने स्वरूपमें ही स्थिर रहते हैं ।

पाठिका ममात

१. ‘अणोण्णं पविस्सता विता ओगासमणमणस्स । मेत्तता विद्य णिच्च मग्गसभावं ण विजहति ॥—
पञ्चास्ति० गा० ७ ।

अथ तस्यापि विशेषव्याख्यानाथसधिकारारम्भः—

गुणपञ्चाया द्रवियं काया पञ्चस्थि सत् तत्त्वाणि ।

अण्णे वि णव पयस्या पमाण नय तह य णिकखेव ॥८॥

दंसणणाणचरित्ते कमसो उवयारभेइदरेहि ।

दब्बसहावपयासे^१ अहियारा बारसवियप्पा ॥९॥

सूत्रनिर्देशः । तत्राधिकारत्रयाणां प्रयोजनं निर्दिशति—'णाथब्ब' इति—

णायब्बं द्रवियाणं लक्षणसंसिद्धिहेतुगुणणियरं ।

तह पञ्चायसहावं एयंतविणासणट्ठा वि ॥१०॥

आगे उक्त पीठिका निर्देशका विशेष व्याख्यान करनेके लिए अधिकारोका निर्देश करने हैं—

द्रव्यस्वभावप्रकाश नामक इस ग्रन्थमें बारह अधिकार हैं—गुण, पर्याय, द्रव्य, पञ्चास्ति-काय, सान तत्त्व, नौ पदार्थ, प्रमाण, नय, निक्षेप और उपचार तथा निश्चयके भेदसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र ॥ ८-९ ॥

विशेषार्थ—इन द्रव्यस्वभावप्रकाश नामक ग्रन्थमें ग्रन्थकारने उक्त बारह अधिकारोंके द्वारा वर्णन करनेका निर्देश किया है । जगत्-जैसा अविचारका नाम है उसीके अनुरूप उसमें कथन किया गया है । इन बारह अधिकारोंमें एक तरहव द्रव्यानुयोगकी पूरी कथनी समाविष्ट हो जाती है । बाँक यह कहना चाहिये कि जैन तत्त्वज्ञानकी प्रायः सभी आवश्यक जानकारी आ जाती है । जैन सिद्धान्तमें छह द्रव्य, पाँच अस्ति-काय, सान तत्त्व, और नौ पदार्थ हैं । गुण और पर्यायोंके आधारकी द्रव्य कहने हैं । इस तरह गुण, पर्याय, द्रव्य, पाँच अस्तिकाय, नौ पदार्थ, सान तत्त्व इनमें सब जेय समाविष्ट हो जाता है । प्रमाण, नय और निक्षेप ये जेय का सम्यक् गीनिमे समझनेके—जाननेके मुख्य साधन हैं । इसीसे कहा है—'प्रमाण, नय और निक्षेपके द्वारा जो पदार्थोंको सम्यक् गीनिमें नहीं जानता, उसे युक्त बात अयुक्त प्रतीत होती है और अयुक्त बात युक्त प्रतीत होती है ।' अब जिनाममें इनका बड़ा महत्त्व है । इनको समझें बिना द्रव्यके स्वभावको भी सम्यक् गीनिमें नहीं समझा जा सकता है । और सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान तथा सम्यक् चारित्र तो मोक्षका मार्ग है । इनका कथन भी जिनाममें दो दृष्टियोंसे किया गया है उनमेंसे एक दृष्टिका नाम व्यवहार दृष्टि है उसके लिए ही ग्रन्थकारने उपचार शब्दका प्रयोग किया है । दूसरी दृष्टि निश्चयदृष्टि है उसे परमार्थ भी कहने हैं । प्रमाण नय निक्षेपके द्वारा द्रव्यादिका स्वभाव जानकर भी यदि सम्यग्दर्शन आदिके स्वरूपको सम्यक् गीनिमें नहीं समझा तो उस जाननेका कोई यथार्थ लाभ नहीं हुआ । क्योंकि द्रव्यस्वभावको जानकर यदि उस स्वभावमें आयी हुई विकृतिको दूर करनेका प्रयत्न नहीं किया अर्थात् अपने स्वभावको जानकर भी यदि विभावमें ही मग्न रहा तो स्वभावको जाननेसे क्या लाभ हुआ । अब आत्मस्वरूपकी श्रद्धा उसका सम्यग्ज्ञान और उसमें सम्यक् आचरण भी तो होना चाहिए इसीलिए इस द्रव्यस्वभावप्रकाश नामक ग्रन्थमें उनका भी कथन करनेका निर्देश उन बारह अधिकारोंमें किया है जो सर्वथा उचित है ।

उक्त अधिकारोका क्रमसे कथन करनेसे पूर्व ग्रन्थकार आदिके तीन अधिकारोका प्रयोजन बतलाते हैं—

एकान्तका विनाश करनेके लिए द्रव्योका लक्षण, उनकी सम्यक् सिद्धिमें कारणभूत गुणोका समुदाय तथा पर्यायका स्वभाव भी जानना चाहिए ॥ १० ॥

विशेषार्थ—बारह अधिकारोंमें ग्रन्थकारने सबसे प्रथम गुण पर्याय और द्रव्य अधिकारको रखा है । इनको प्रथम रखनेका प्रयोजन बतलाते हुए, ग्रन्थकार कहते हैं कि जब तक द्रव्यके लक्षणका और त्रिन गुणोंके समुदायमें वह द्रव्य बना हुआ है उन गुणोंका और पर्यायोंके स्वरूपका बोध नहीं होगा तब तक

१. पयासो क० ख० अ० । २. दसायति क० ख० अ० ।

गुणस्य स्वरूपं भेदः च निरूपयति—

दृग्बाणं सहभूया सामण्यविसेसयो गुणा^१ ज्ञेया ।

सत्त्वेति सामण्या बहू भणिया सोलस विसेसा ॥११॥

दशसामान्यगुणानां नामानि आह—

अस्थित वस्तुतं दृक्वस्त पमेयत् अगुलहृगतं ।

देसत् चेवर्णिबरं मुत्तममुत्तं विद्याणेह^२ ॥१२॥

एकान्तवादका भी विनाश नहीं हो सकता । द्रव्यका यथार्थ स्वरूप न जाननेके कारण ही कोई उसे नित्य ही कहता है तो कहे उसे अस्तित्व ही कहता है । कोई सर्वथा एक ही मानता है तो कोई सर्वथा अविश्व ही मानता है । कोई द्रव्यमें गुणकी सत्ता सर्वथा भिन्न ही मानता है तो कोई सर्वथा अभिन्न ही मानता है । उस तरह द्रव्यके स्वरूपके विषयमें माना एकान्तवाद कैसे हुए है । जब तक द्रव्यका यथार्थ स्वरूप नहीं जाना जाता तब तक एकान्तवाद सत्य नहीं हो सकते । और एकान्तवादीके सत्य हुए विचार दृष्टाप्रमाणोंमें मुक्ति नहीं मिल सकते, और दृष्टाप्रमाणों छूटे बिना सम्भवत्वकी प्राप्ति नहीं हो सकती । इसलिए सबसे प्रथम द्रव्य, गुण और पर्यायका स्वरूप जानना आवश्यक है ।

सबसे प्रथम गुणका स्वरूप और भेद बतलाने है—

जो द्रव्यके सहभावी हो उन्हें गुण कहते हैं । वे गुण दो प्रकारके होते हैं—एक सामान्य गुण और एक विषय गुण । जो सब द्रव्योंमें पाये जायें ऐसे सामान्य गुण दस कहें हैं और विशेष गुण सोलह कहें हैं ॥ ११ ॥

विशेषार्थ—गुण द्रव्यमें भिन्न नहीं हैं क्योंकि वे गुणमें द्रव्यका अस्तित्व निहित है और वे द्रव्यमें गुणका अस्तित्व निहित है । अतः दोनोंमें एकद्रव्यपत्ता है । इसी तरह द्रव्य और गुणका प्रदेय भिन्न नहीं है अतः दोनोंमें एक क्षेत्रपदा है । दोनों में दश सहभावी हैं इसलिए दोनोंमें दस कहा जाता है । और दोनोंका एक स्वभाव होनेसे दोनोंमें भावकी अंशता भी एकत्व है । गुणोंके समुदायको द्रव्य कहते हैं । अतः गुण द्रव्यके सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमवाची होती हैं । एक द्रव्यके सब गुण एक साथ रहते हैं किन्तु पर्याय एकके बाद एक क्रममें होती हैं । यही दशोंमें अन्तर है । वे गुण दो प्रकारके होते हैं । जो गुण सब द्रव्योंमें पाये जायें उन्हें सामान्य गुण कहते हैं वे दस हैं । जो प्रत्येक द्रव्यके विशेष गुण होते हैं उन्हें विषय गुण कहते हैं वे १६ हैं ।

प्रथम दस सामान्य गुणोंके नाम बतलाने हैं—

अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, प्रमेयत्व, अगुलघुत्व, प्रदेशत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व ये दस सामान्य गुण जानो ॥ १२ ॥

विशेषार्थ—अकलकदेवते अगते तत्त्वार्थवाकिके (२५०) पारिणामिक भावोंका कथन करने हुए अस्तित्व, अणुत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, पर्यायत्व, अमूर्तगतत्व, अनादिगन्तनिश्चयनबद्धत्व, प्रदेशत्व, अहपत्व, नित्यत्व आदिको पारिणामिक भाव बतलाया है और यह भी लिखा है कि ये जीवके विषय अन्य द्रव्योंमें भी पाये जाते हैं । अतः ये साधारण या सामान्य हैं । जैसे अस्तित्व सभी द्रव्योंमें पाया जाता है । एक द्रव्य

१ 'अन्वयितो गुणा व्यतिरेकिण पर्याया ।'—पर्यायसि० । 'गुणपर्यायवद द्रव्य ते सहक्रमवृत्तय । विज्ञानव्यक्तिगन्तयाया भेदाभेदो रमादिवत् ॥११५॥'—सहवृत्तयो गुणा क्रमवृत्तय पर्याया ।—न्याय-विनि०, भा० १ । 'गुणा सहभावितो जीवस्य ज्ञानादय ।'—सिद्धि० टी०, पृ० २३३ । 'गुणा विस्तारविशेषा ते द्विविधा सामान्यविशेषात्मकत्वात् ।'—प्रवचनमा० गा० २।३ टी०, आश्रम० । २ विद्याणेहि अ० क० । 'अस्तित्वान्मयत्व-कर्तृत्व-भोक्तृत्व-पर्यायत्व-सर्वगतत्व-जानादिमूर्तत्व-अनन्यबद्धत्व—प्रदेशवत्स्वरूपत्व—नित्यत्वादिसमुच्चयार्थदशशब्द ।' तत्त्वा० भा०, २।१।१३ । 'तत्रास्तित्वं नास्तित्वमेकत्व-

षोडशविशेषगुणानां नामान्याह—

गोणं बंसण सुह सत्ति रुवरस गंध फास गमणठिबो ।

वट्टणगाहणहेउमुत्तममुत्तं खु चेवणिदरं ख ॥१३॥

दूसरे द्रव्यमे भिन्न है अतः अन्यत्वं भी सब द्रव्योंमे पाया जाता है । सभी द्रव्य अपनी-अपनी क्रियाको करने मे स्वतन्त्र है अतः कर्तृत्वं भी साधारण है । एक बिगिष्ठ शक्तिवाले द्रव्यके द्वारा दूसरे द्रव्यकी सामर्थ्यको ग्रहण करना भोक्तृत्वं है । जैसे आत्मा आहारादि द्रव्यकी शक्तिकी स्वीचनेके कारण भोक्ता कहा जाता है । भोक्तृत्वं भी साधारण है विषद्रव्य अपनी शक्तिसे सबको विषरूप कर देता है, नमकके ढेरमे जो गिर जाता है सब नमक हो जाता है । पर्यायवन्त्व भी साधारण है क्योंकि सभी द्रव्य पर्यायवाले है । आकाशके सिवाय सभी द्रव्योमे अमर्षगतत्व पाया जाता है अतः वह भी साधारण है । सभी द्रव्य अपनी-अपनी अनादि सन्तानमे बढ़ है अतः वह भी साधारण है । सभी द्रव्य अपने नियत प्रवेशवाले है अतः प्रवेशवत्त्व भी साधारण है । अरूपत्व भी पुद्गलके निवाय शेष सब द्रव्योमे पाया जाता है । द्रव्यदृष्टिमे सभी नित्य है इसलिए नित्यत्व भी साधारण है । इस प्रकार अकलकदेवने ये साधारण पारिणामिक भाव बतलाये है । मगर गुणमे और स्वभावमे भिन्न है । गुण तो स्वभावरूप होने है किन्तु सभी स्वभाव गुणरूप नहीं होते है । इसलिए सामान्य गुणकी गुणतामे सबका ग्रहण नहीं किया है । आचार्य अमृतचन्द्रने प्रवचनसार गाथा २।३ की व्याख्यामे सामान्य गुण इस प्रकार बतलाये है—अस्मिन्त्व, नास्मिन्त्व, गृह्यत्व, अन्यत्व, द्रव्यत्व, पर्यायत्व, सर्वगतत्व, अमर्षगतत्व, सप्रदेशत्व, अप्रदेशत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व, सक्रियत्व, अक्रियत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व, कर्तृत्व, अकर्तृत्व, भोक्तृत्व, अभोक्तृत्व और अगुणलघुत्व । इनमे भी गुण और स्वभावका भेद नहीं किया गया है । आलापपद्धतिके कर्ता देवगन्दने गुणों और स्वभावोंको अलग-अलग गिनाया है । द्रव्यस्वभावप्रकाशके रचयिताने भी उसीका अनुसरण किया है । उक्त दस गुणोमे अन्तर्क चार गुणोंको विशेष गुणोमे भी गिनाया है । और ऐसा करनेका कारण भी ग्रन्थकारने आगे स्वयं स्पष्ट किया है । अमृतचन्द्रजीने भी मूर्तत्व, अमूर्तत्व और चेतनत्व, अचेतनत्वको साधारण गुणोमे गिनाया है । उनमे-मे अमूर्तत्व तथा अचेतनत्व तो साधारण है ही किन्तु चेतनत्व और मूर्तत्व तो विशेष गुण है । वस्तुत्व और प्रमेयत्वका अमृतचन्द्रजीने नामोल्लेख नहीं किया है । जिस शक्तिके निमित्तमे द्रव्य कायम है और उसका कभी नाश नहीं होता उसे अस्तित्व गुण कहते है । जिस शक्तिके निमित्तमे द्रव्यमे अर्थक्रिया होती है उसे वस्तुत्वगुण कहते है । जिस शक्तिके निमित्तमे द्रव्यमे सदा उत्पाद-व्यय होना रहना है उसे द्रव्यत्व कहते है । जिस शक्तिके निमित्तमे द्रव्य किसी-न-किसीके ज्ञानका विषय होना है उसे प्रमेयत्वगुण कहते है । जिस शक्तिके निमित्तसे एक द्रव्य दूसरे द्रव्यरूप परिणमन नहीं करता और न एक गुण दूसरे गुणरूप परिणमन करता है तथा एक द्रव्यके गुण जुड़े-जुड़े नहीं होते उसे अगुणलघुत्वगुण कहते है । जिस शक्तिके निमित्तमे द्रव्यका कुछ-न-कुछ आकार होता है उसे प्रदेशवत्त्व गुण कहते है । जिस शक्तिके निमित्तसे जानना-देखनापना हो उसे चेतनत्वगुण और जिस शक्तिके निमित्तसे जड़पना हो उसे अचेतनत्व गुण कहते है । जिस शक्तिके निमित्तमे रूपादिमे युक्त हो उसे मूर्तत्वगुण और न हो उसे अमूर्तत्व गुण कहते है ।

आगे सोलह विशेष गुणोंके नाम बतलाते है—

ज्ञान, दर्शन, मुख, दीर्घ, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, गमनहेतुत्व, स्थितिहेतुत्व, वर्तनहेतुत्व, अवगाहनहेतुत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व ये द्रव्योंके विशेष गुण है ॥ १३ ॥

मन्यत्वं द्रव्यत्व पर्यायत्वं सर्वगतत्वसर्वगतत्वं सप्रदेशत्वमप्रदेशत्व मूर्तत्वममूर्तत्व सक्रियत्वमक्रियत्व चेतनत्व-मचेतनत्व कर्तृत्वमकर्तृत्वं भोक्तृत्वमभोक्तृत्वमगुणलघुत्व चैव्यादय सामान्यगुणा ।—प्रब० ६।०, २।३ आश्रम० टी० । 'अस्तित्व वस्तुत्व द्रव्यत्व प्रमेयत्व अगुणलघुत्व प्रदेशत्व चेतनत्वमचेतनत्व मूर्तत्वममूर्तत्व द्रव्याणा दश सामान्यगुणा ।—आलाप० ।

१ 'वर्ण रस गंध फामा विजृजते पोमालस्स सुहमादो । पुढवीपरियंतस्स य सद्दो मो पोमालोचित्ते आगा

ज्ञानाद्विशेषगुणानां संबन्धभेदानाह—

अद्भु चतुर्षाणर्द्धंलक्षणमेया सत्सिमुहस्स इह वो दी ।

वर्ण रस पच गंधा दो फासा अद्भु गायत्वा ॥१४॥

पद्भुहमेव प्रत्येक समवस्थामान्यविशेषगुणान्प्ररूपयति—

एवकेवके अद्भुता सामग्या हु ति सव्वदव्वाण ।

छज्जीवपोग्गलाणं इयरणं वि सेस तितिमेया ॥१५॥

आगे इन विशेष गुणोंके अवाप्तर भेद बतलाने हैं—

ज्ञानगुणके आठ भेद हैं, दर्शनगुणके चार भेद हैं। वीर्य और सुखके दो-दो भेद हैं। रूप या वर्णके पाँच भेद हैं, रसके भी पाँच भेद हैं, गन्धके दो भेद हैं और स्पर्शके आठ भेद जाते चाहिए ॥१४॥

विशेषार्थ—ज्ञान गुणके आठ भेद हैं—मतिज्ञान, धनज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्यवज्ञान और केवलज्ञान । जो ज्ञान पाच इन्द्रिय और मनमें उत्पन्न होता है वह मतिज्ञान है । मतिज्ञानमें जाने हुए पदार्थका अवलम्बन लेकर जो विशेष ज्ञान होता है वह धनज्ञान है । द्रव्य, प्रेय, काल और भावकी सम्यग्ज्ञानके लिये हुए मूर्त पदार्थको प्रत्यक्ष जाननेवाले ज्ञानको अवधिज्ञान कहते हैं । अर्थात् निमित्तम होनेवाली मनकी पर्यायोंके प्रत्यक्ष ज्ञानको मन पर्यव ज्ञान कहते हैं । और इन्द्रिय, प्रकाश, मन आदिगी गहायताके बिना सब द्रव्योंकी सब पर्यायोंको प्रत्यक्ष जाननेवाले ज्ञानका केवलज्ञान कहते हैं । दर्शनके चार भेद हैं—चक्षुर्दर्शन, अक्षुर्दर्शन, अवधिदर्शन और केवलदर्शन । चक्षुजन्म मतिज्ञानमें पहले होनेवाले दर्शनको चक्षुर्दर्शन कहते हैं । चक्षुके सिवाय अन्य इन्द्रियोंमें होनेवाले ज्ञानों पहले होनेवाले दर्शनको अक्षुर्दर्शन कहते हैं । अवधिज्ञानमें पहले होनेवाले दर्शनको अवधिदर्शन कहते हैं तथा केवलज्ञानमें साथ होनेवाले दर्शनको केवलदर्शन कहते हैं । ज्ञान या वीर्यके दो भेद हैं—आयिक वीर्य और ध्यायिजनमिकवीर्य । जो वीर्यनिर्गमके लयमें प्रकट होता है वह ध्यायिकवीर्य है और जो वीर्यनिर्गमके असोकभयमें प्रकट होता है वह ध्यायिजनमिक वीर्य है । उगी तरह सुखके भी दो भेद हैं—एक इन्द्रियजन्य सुख और दूसरा अतीन्द्रिय सुख । यथै वा स्पर्शके पाँच प्रकार हैं—गन्ध, कृष्ण, नील, लाल और हरा । रसके भी पाँच भेद हैं—कर्मण, कर्मक, कर्मदा, लप्ता मीठा । गन्धके दो भेद हैं—गुणवा और दुर्गन्ध । स्पर्शके आठ भेद हैं—कठोर कोमल, मार्ग, हल्का, निकला, सखा, शीत और उष्ण । ये विधाए गण्यते भेद हैं ।

आगे छहो द्रव्योंमें पाये जानेवाले सामान्य और विशेष गुणोंको बतलाने हैं—

सप्त द्रव्योमसे प्रत्येक द्रव्यमे आठ-आठ सामान्य गुण होते हैं तथा विशेष गुणोंमेंसे जीव और पुद्गल द्रव्यमें छह-छह और शय द्रव्योमें तीन-तीन विशेष गुण होते हैं ॥ १५ ॥

विशेषार्थ—प्रत्येक द्रव्यमें आठ-आठ सामान्य गुण होते हैं । सब सामान्य गुण ऊपर दत्त बतलाये हैं । उनमेंसे जीव द्रव्यमें अचेतनत्व और स्मृत्य गुण नहीं हैं । पुद्गलद्रव्यमें चेतनत्व और अस्मृत्य नहीं हैं । धर्मद्रव्य, अगमद्रव्य, आकाशद्रव्य और कालद्रव्यमें चेतनत्व और स्मृत्य नहीं हैं । इस तरह दो-दो गुण कम होनेमें प्रत्येक द्रव्यमें आठ-आठ सामान्य गुण होते हैं । विशेष गुण मोल्लह बतलाये हैं । उनमेंसे जीवद्रव्यमें ज्ञान, दर्शन, सुख, वीर्य, चेतनत्व और अस्मृत्य ये छह विशेष गुण हैं । पुद्गलद्रव्यमें रूप, रस, गन्ध, स्पर्श,

सस्तवगाहो धम्मदव्वस्स गमणहेतुत्त । धम्मदव्वस्स ह्मु गुणो पुणो टाणकाग्गदा ॥ बालस्स वट्ठणा से गुणोवओमो ति आपणो भण्णदो । पेया मत्तेवादो गुणा हि भुत्तपहीयाण ॥ प्रवच० गा० २, ४०-४२ ।

—प्रवच० २१३ टी० आ० ० । 'ज्ञानदर्शनसुखवीर्याणि स्पर्शरसगन्धवर्णा, गतिहेतुत्व, स्थितिहेतुत्वसम्ब-गाहनाहेतुत्व वर्तनहेतुत्व चेतनत्वमचेतनत्व स्मृत्यस्मृत्यत्व द्रव्याणा मोल्लह विशेषगुणा ।'—आलाप० ।

१. प्रत्येक जीवपुद्गलयो पद । इतरेषा प्रत्येक वयो गुणा — आलाप० । नित्यमयो अ० क० ।

चेतनादिगुणानां^१ शुद्धरूपदोषपरिहारमाह—

चेद्वज्रमचेद्वना तह मुत्तममुत्तावि चरिम जे भणिया ।

^२सामण्ण सजाईणं ते वि विसेसा विजाईणं ॥१६॥

इति गुणाधिकारः ।

अथ पर्यायस्य ^३लक्षणं भेदं च दर्शयति—

सामण्णविसेसा वि य जे थक्का ^४एयदवियमासेज्ज ।

परिणाम अह विचारं ताणं तं^५ पज्जयं दुविहं ॥१७॥

मूर्तत्व और अचेतनत्व ये छह विशेष गुण हैं । धर्मद्रव्यमे गतिहेतुत्व, अमूर्तत्व और अचेतनत्व ये तीन विशेष गुण हैं । अधर्मद्रव्यमे स्थितिहेतुत्व, अमूर्तत्व और अचेतनत्व ये तीन विशेष गुण हैं । आकाश द्रव्यमे अवगाह-हेतुत्व, अमूर्तत्व, अचेतनत्व ये तीन विशेष गुण हैं । कालद्रव्यमे वर्तनहेतुत्व, अमूर्तत्व, अचेतनत्व ये तीन विशेष गुण हैं ।

चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व इन गुणोंको सामान्य गुणोंमे भी गिनाया है और विशेष गुणोंमे भी गिनाया है । इसका कारण आगे ग्रन्थकार स्वयं बतलाते हैं—

अन्तमे जो चेतन, अचेतन, मूर्तत्व और अमूर्तत्व गुण कहे हैं वे सजातिकी अपेक्षा सामान्य गुण हैं और विजातिकी अपेक्षा विशेष गुण हैं ॥ १६ ॥

अर्थात् चेतनत्व गुण जीवमें ही पाया जाता है किन्तु जीवद्रव्य तो अनन्त है और उन सभीमे चेतनत्व गुण पाया जाता है इस अपेक्षासे वह सामान्य गुण है किन्तु अचेतन द्रव्योंकी अपेक्षा वही विशेष गुण है । अचेतनत्व गुण पाँचों अचेतन द्रव्योंमे पाया जाता है इसलिए वह सामान्य गुण है किन्तु चेतन जीवमे न पाया जानेसे वही विशेष गुण हो जाता है । मूर्तत्व गुण केवल पुद्गलद्रव्योंमे ही पाया जाता है और पुद्गल-द्रव्य तो जीवोंसे भी अनन्तगुण है । इस अपेक्षा वह सामान्य गुण है किन्तु अमूर्त द्रव्योंमे न पाया जानेसे वही विशेष गुण हो जाता है । अमूर्तत्व गुण पुद्गलके सिवाय शेष सभी द्रव्योंमे पाया जाता है अतः वह सामान्य गुण है । किन्तु पुद्गलद्रव्यमे न पाया जानेसे वही विशेष गुण है । इसलिए इन चार गुणोंकी गणना सामान्य और विशेष गुणोंमे की गयी है ।

गुणाधिकार समाप्त होता है ।

आगे पर्यायके लक्षण और भेद बतलाते हैं—

प्रत्येक द्रव्यमे जो सामान्य और विशेष गुण वर्तमान हैं उनके परिणमन या विकारको पर्याय कहते हैं । वह पर्याय दो प्रकारकी है ॥ १७ ॥

विशेषार्थ—कुण्डकुन्दस्वामीने प्रवचनसारके श्लेषाधिकारको प्रारम्भ करते हुए कहा है कि जितने श्रेय पदार्थ हैं वे सब द्रव्यरूप हैं और द्रव्य गुणमय हैं तथा उनमें पर्याय होती हैं । द्रव्यके दो लक्षण जिनागम-में कहे हैं—जो गुण पर्यायवाला है वह द्रव्य है और जो उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यस्वरूप है वह द्रव्य है । इन दोनों

१. सामान्यगुणेषु विशेषगुणेषु च पाठात् पौनरुक्त्यम् । २. 'अन्तस्थावचत्वारो गुणा स्वजात्यपेक्षया सामान्य-गुणा', विजात्यपेक्षया त एव विशेषगुणाः । आलापः । ३. लक्षणनेदो अ० क० । ४. दविय एयमा—अ० क० ज० म० । ५. उक्तं च 'द्वयविचारो य पज्जओ भणियो,'—सर्वाधिसि०, ५।३८ । 'गुणविकारा पर्यायाः'—आलापः ।

लक्षणोंमें केवल दृष्टिभेद है, अभिप्रायमें भेद नहीं है। गुण द्रव्यमें सदा विद्यमान रहते हैं अतः जब हम कहते हैं कि द्रव्य गुणमय है तो उसका अर्थ होता है कि वह ध्रौव्यमय है। और पर्याय एक उत्पन्न होती है तो एक नष्ट होती है अतः पर्याय उत्पादविनाशशील है। इसलिए जब हम कहते हैं कि द्रव्य पर्यायवाला है तो उसका मतलब होता है वह उत्पादविनाशशील है। अतः द्रव्यको चाहे गुणपर्यायवाला कहो चाहे उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यमय कहो, दोनोंका एक ही अभिप्राय होता है। यह ऊपर कहा है कि द्रव्य गुणमय है। अतः जब द्रव्य गुणमय है और द्रव्य तथा गुणकी पृथक् सत्ता नहीं है तो द्रव्य में परिणमन होनेसे गुणोंमें भी परिणमन होना स्वाभाविक है और गुणोंमें परिणमन होनेसे द्रव्यमें भी परिणमन होना स्वाभाविक है। इसीसे जिनागममें द्रव्यके विकारको भी पर्याय कहा है और गुणोंके विकारको भी पर्याय कहा है। अतः पर्यायके भी दो भेद हो गये हैं—द्रव्यपर्याय और गुणपर्याय। अनेक द्रव्योंमें ऐक्यका बोध करानेवाली पर्यायको द्रव्यपर्याय कहते हैं। उसके भी दो प्रकार हैं—सजातीय और विजातीय। जैसे अनेक पुद्गलोकें मेलसे जो घट पट आदि स्कन्ध बनते हैं वह समानजातीय द्रव्यपर्याय है और जीव तथा पुद्गलकें मेलने जो मनुष्य पशु आदि पर्याय बनती हैं वह असमानजातीय द्रव्यपर्याय है। गुण-पर्यायके भी दो भेद हैं—स्वभावपर्याय और निष्ठापर्याय। इनका कथन आगे स्वयं ग्रन्थकारने किया है। यहाँ सप्रसङ्गकी बात यह है कि एक द्रव्यसे दूसरा द्रव्य नहीं बनता। सभी द्रव्य स्वभाव सिद्ध हैं क्योंकि वे अनादि अनन्त हैं। जो सादि सान्त होता है उसे अपनी उत्पत्तिके लिए अन्य साधनोकी अपेक्षा करना पड़ती है। किन्तु द्रव्यका मूल साधन गुणपर्यायात्मक अपना स्वभाव है और वह स्वतः सिद्ध है उसे बनानेके लिए किसी अन्य साधनकी अपेक्षा नहीं है। द्रव्योसे जो कुछ बनता है वह अन्य द्रव्य नहीं है किन्तु पर्याय है। जैसे घट-पट या मनुष्य आदि। वह सब अनित्य होती हैं द्रव्य तो त्रिकालवर्ती होता है उसका कभी विनाश नहीं होता। वह सदा अपने स्वभावमें स्थित रहता है। उसका स्वभाव है उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यकी एकता रूप परिणाम। उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यका परस्परमें अविनाभाव है। उत्पाद व्ययके बिना नहीं होता, व्यय उत्पन्नके बिना नहीं होता, उत्पाद, व्यय ध्रौव्यके बिना नहीं होते और ध्रौव्य उत्पाद-व्ययके बिना नहीं होता अतः जो उत्पत्ति है वही विनाश है, जो विनाश है वही उत्पत्ति है, जो उत्पत्ति-विनाश है वही ध्रौव्य है और जो ध्रौव्य है वही उत्पत्ति विनाश है। जैसे—जो घटकी उत्पत्ति है वही मिट्टीके पिण्डका विनाश है, जो मिट्टीके पिण्डका विनाश है वही घटका उत्पाद है। और जो घटकी उत्पत्ति तथा मिट्टीके पिण्डका विनाश है वही मिट्टीका ध्रौव्य है। और जो मिट्टीका ध्रौव्य है वही घटका उत्पाद और पिण्डाकारका विनाश है। यदि ऐसा नहीं मानेगे तो उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य सब अलग-अलग हो जायेंगे। और ऐसा होने पर यदि हम पिण्डाकारका विनाश हुए बिना केवल घटको उत्पन्न करना चाहेंगे तो घट पैदा नहीं हो सकेगा, या फिर असत्की उत्पत्ति माननी पड़ेगी। और जैसे घट उत्पन्न नहीं होगा वैसे ही सभी पदार्थ उत्पन्न नहीं होंगे। यदि असत्की उत्पत्ति मानोगे तो गधेके सींग जैसी असम्भव वस्तुएँ भी पैदा हो जायेंगी। इसी तरह केवल विनाश मानने पर मिट्टीके पिण्डाकारका विनाश नहीं होगा यदि विनाश होगा तो सत्का सर्वथा विनाश हो जायेगा। क्योंकि घटके बननेसे मिट्टीके पिण्डका विनाश होता है और मिट्टीके पिण्डका विनाश होनेसे घट बनता है तथा मिट्टी दोनों अवस्थाओंमें वर्तमान रहती है। इस तरह तीनों परस्परमें अविनाभावी है किन्तु आप तो ऐसा न मानकर तीनोंमेंसे केवल एकको मानते हैं। मगर शेष दोके बिना एक भी नहीं बनता अतः जैनदर्शनमें द्रव्यको उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य रूप माना है। ये उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य पर्यायके होते हैं और पर्याय द्रव्यकी होती हैं अतः उन्हें द्रव्यका कहा जाता है। यदि द्रव्यका ही उत्पाद, द्रव्यका ही व्यय और द्रव्यका ही ध्रौव्य माना जाये तो सब गड़बड़ा जायेगा। मिट्टी ही उत्पन्न हो, मिट्टी ही नष्ट हो और मिट्टी ही ध्रुव रहे यह तो असम्भव है। हाँ, मिट्टीकी पिण्डपर्याय नष्ट होती है, घटपर्याय उत्पन्न होती है, मिट्टीपना स्थिर रहता है। अतः उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य पर्यायमें होते हैं और पर्याय द्रव्यमें होती हैं इसलिए ये तीनों मिलकर एक द्रव्य कहे जाते हैं। इस तरह द्रव्य पर्यायवाला है। जैसे द्रव्यके बिना पर्याय नहीं वैसे ही पर्यायके बिना द्रव्य नहीं।

पर्यायैर्विध्यं निदर्शयं जीवादिद्रव्येषु कस्त्वं पर्यायो भवतीत्याह—

‘सम्भावं तु विहावं ब्रह्माणं पञ्जायं जिणुहिट्ट ।

सर्व्वेसि च सहावं विम्भावं जीवयोगालाणं च ॥१८॥

द्रव्यगुणयोः स्वभावविभावापेक्षया पर्यायाणां चातुर्विध्यं निरूपयति—

ब्रह्मगुणान् सहावं पञ्जायं तह विहाववो जेयं ।

‘जीवे जे वि सहावा ते वि विहावा हु कम्मकवा ॥१९॥

आगे पर्यायके दो भेदको बतलाकर जीवादि द्रव्योंमें कौन-कौन पर्याय होती है—यह कहते हैं—

जिनेन्द्रदेवने द्रव्योंकी पर्याय स्वभाव और विभाव रूप कही है । सब द्रव्योंमें स्वभाव पर्याय होती है । केवल जीव और पुद्गल द्रव्यमें विभाव पर्याय होती है ॥ १८ ॥

विशेषार्थ—वस्तुमें होनेवाले परिणमन या परिवर्तनको पर्याय कहते हैं । जहाँ वस्तु नित्य है वहाँ वह परिवर्तनशील भी है यह ऊपर बतला आये है । अतः न तो द्रव्यके बिना पर्याय होती है और न पर्यायके बिना द्रव्य होता है । वह पर्याय दो प्रकारकी होती है—स्वभावपर्याय और विभावपर्याय । कुन्दकुन्द स्वामीने भी पर्यायके दो भेद किये हैं—एक स्व-परसापेक्ष और एक निरपेक्ष । स्व-पर सापेक्ष पर्यायका ही हमरा नाम विभाव पर्याय है और निरपेक्ष पर्यायका दूसरा नाम स्वभाव पर्याय है । इन दो प्रकारकी पर्यायो-म-में स्वभाव पर्याय तो सभी द्रव्योंमें होती है । किन्तु विभाव पर्याय जीव और पुद्गलद्रव्यमें ही होती है । इन दोनों द्रव्योंमें एक वैभाविकी शक्ति होती है । उसके कारण दूसरे द्रव्यका सम्बन्ध होने पर इन दोनों द्रव्योंकी विभाव परिणति होती है । जैसे—जीवका पुद्गल कर्मोंके साथ सम्बन्ध होने पर इन दोनों की विभाव परिणति होनी है अतः जीवकी नर-नारक आदि पर्याय विभावपर्याय है और पुद्गल परमाणुओंकी कर्मरूप पर्याय भी विभाव पर्याय है । इस तरह विभाव पर्याय दो ही द्रव्योंमें होती है । शेष द्रव्योंमें नहीं ।

आगे द्रव्य और गुणोंमें स्वभाव और विभावकी अपेक्षासे पर्यायोंके चार भेद बतलाते हैं—

द्रव्य और गुणोंमें स्वभाव पर्याय और विभाव पर्याय जाननी चाहिए । जीवमें जो स्वभाव है कर्मकृत होने से वे भी विभाव हो जाते हैं ॥ १९ ॥

विशेषार्थ—द्रव्य गुणात्मक है ऐसा कुन्दकुन्दाचार्यने प्रवचनसार (गा० ९३) में कहा है । अर्थात् उन गुणोंका आत्मा ही द्रव्य है द्रव्यसे गुणोंकी सत्ता जुड़ी नहीं है । व्यवहारमें ऐसा कहा जाता है कि द्रव्यमें गुण रहते हैं । किन्तु यथार्थमें द्रव्य गुणोंसे तन्मय है । गुणोंसे द्रव्यकी सत्ता या द्रव्यसे गुणोंकी सत्ता पृथक् नहीं है । अतः गुणात्मक द्रव्यमें होनेवाली पर्याय द्रव्यपर्याय और गुणपर्यायके भेदसे दो प्रकारकी होती है । तथा द्रव्यपर्याय स्वभावपर्याय और विभावपर्यायके भेदसे दो प्रकारकी है । इसी तरह गुणपर्याय भी स्वभावपर्याय और विभावपर्यायके भेदसे दो प्रकारकी है । यह पहले कह आये हैं जो पर्याय स्वपर सापेक्ष होती है उसे विभावपर्याय कहते हैं और विभावपर्याय केवल जीवद्रव्य और पुद्गलद्रव्यमें ही होती है । इन्हीं दोनों द्रव्योंके भेदसे यह संसारकी परिपाटी चल रही है । परमाणु पुद्गल द्रव्यकी स्वभावपर्याय है और दो या तीन आदि परमाणुओंके संयोगसे उत्पन्न द्रव्यगुण त्र्यणुक आदि पुद्गल द्रव्यकी विभावपर्याय है । इसी तरह मुक्तावस्था जीवकी स्वभावपर्याय है और जीव तथा पुद्गलके संयोगसे उत्पन्न हुई देव मनुष्य आदि पर्याय जीवकी विभावपर्याय है । इसी तरह गुणोंमें भी समझ लेना चाहिए । समस्त द्रव्योंमें रहनेवाले अपने-अपने अगुणलघु गुण द्वारा प्रति समय होनेवाली छह प्रकारकी हानिवृद्धि रूप पर्याय स्वभाव गुणपर्याय है । तथा पुद्गलस्वरूपके रूपादि गुण और जीवके ज्ञानादि गुण जो पुद्गल के संयोगसे हीनाधिक रूप

१. ‘पञ्जाओ दुवियप्पो सपरावेक्खो य णिरेक्खो,’—निघम० गा० १४ । २. जीवे जीवस्—अ० सु० ६० ख० ज० । ‘णरणारयत्तिरियसुरा पञ्जाया ते विहावमिदि मणिदा ॥ कम्मोपाधि विवज्जिय पञ्जाया ते सहावमिदि मणिदा ॥ निघम० गा० १५ ।

उक्तं च—

योगलब्धवे जो पुण विस्वाओ कालपेरिओ होबि ।
सो णिद्धलुक्खसाहदो बंधो खलु होइ तस्सेव ॥

द्रव्यस्वभावपर्यायान्सदशयति—

दृष्ट्वाणं खु पएसा जे जे ससहावसंठिया लोए ।
ते ते पुण पज्जाया जाण तुमं दविणसस्वभावं ॥२०॥

गुणस्वभावपर्यायान्सदशयति—

अगुरुलघुगुणांता समयं समयं समुक्कभा जे वि ।
दृष्ट्वाणं ते भणिया 'सहावगुणपज्जया जाण ॥२१॥

जीवद्रव्यविभावपर्यायान्निर्दिशति—

जं चवुगविबेहोण बेहायारं पवेसपरिणामं ।
अहं विगगहगइजीवे तं दव्वविहावपज्जायं ॥२२॥

परिणाम करते हैं वह विभाव गुणपर्याय है । जैसे जीवद्रव्यमे ज्ञानगुणकी केवल ज्ञानपर्याय स्वभाव पर्याय है किन्तु ससारदयाम् उक्त ज्ञानगुणका जो मनिजानादि रूप परिणामन कर्मोंके संयोगवश हो रहा है वह विभावपर्याय है । अतः जीवके जो स्वभाव है कर्मोंके संयोगवश वे विभाव रूप हो जाते हैं । कहा भी है—

पुद्गल द्रव्यमे कालके द्वारा प्रेरित जो विभावरूप परिणामन होता है वह स्निग्ध और रुक्ष गुण सहित होता है । इसीसे उसका बन्ध होता है । अर्थात् पुद्गल द्रव्यके स्निग्ध और रुक्षगुणमे परिणामन होनेसे एक परमाणुका दूसरे परमाणुके साथ बन्ध होता है । यही उसका विभाव परिणामन है ।

आगे द्रव्य स्वभाव पर्याय को कहते हैं—

लोकमे द्रव्योके जो जो प्रदेश स्वस्वभाव रूपसे स्थित है उन्हें द्रव्योकी स्वभाव पर्याय जानो ॥ २० ॥

विशेषार्थ—धर्म द्रव्य, अधर्म द्रव्य, आकाश द्रव्य और काल द्रव्य निष्क्रिय हैं । धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य के प्रदेश यमस्त लोकाकाशमे व्याप्त है । आकाश समस्त लोक-अलोकमे व्याप्त है । काल द्रव्यके अणु लोकाकाशके प्रत्येक प्रदेशपर एक-एक स्थित है । धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य और एक जीवके असंख्यात असंख्यात प्रदेश हैं । आकाशके अनन्त प्रदेश हैं । कालका प्रत्येक अणु एकप्रदेशी है । पुद्गल द्रव्यका परमाणु भी एक-प्रदेशी है । इन द्रव्योको यह स्थिति इनकी स्वभाव द्रव्यपर्याय है क्योंकि यह परनिरपेक्ष है ।

गुण स्वभाव पर्यायोको बतलाने हैं—

द्रव्योके अनन्त अगुरुलघु गुण जो प्रति समय हानि-वृद्धि रूप परिणामन करते हैं उसे स्वभाव गुणपर्याय जानो ॥ २१ ॥

विशेषार्थ—अगममे द्रव्योमे अनन्त अगुरु लघु गुण माने गये हैं । वे अगुरु लघु गुणके प्रति समय छह हानिवृद्धियो रूप परिणामन करते रहते हैं । यही स्वभाव गुणपर्याय है । क्योंकि यह परनिरपेक्ष है ।

जीव द्रव्यकी विभाव पर्यायो को बतलाने हैं—

चारो गतिके प्राणियोके तथा विग्रह गतिवाले जीवके आत्मप्रदेशोका परिणाम जो शरीराकार है वह जीव द्रव्यकी विभावपर्याय है ॥ २२ ॥

विशेषार्थ—परनिमित्तमे होनेवाली पर्यायकी विभावपर्याय कहते हैं । ससारी जीवके आत्मप्रदेशोका वही आकार होता है जो उसके शरीरका आकार होता है और शरीर कर्मके निमित्तसे प्राप्त होता है । अतः

१. 'तत्र स्वभावपर्यायो नाम समस्तद्रव्याणामात्मोदात्मीयागुरुलघुगुणद्वारेण प्रतिसमयसमुदीयमानवद्वैतानपवि-
तवृद्धिहानिवाजात्वावभूतिः ।'—प्रबन्धसार टीका असूतचन्द्र, गा० १३ । २. परिमाणं सु० ।

जीवगुणविभावपर्यायाक्षिदशयति—

मविसुवओहीमथपञ्जयं च अण्णाण तिणिण जे भणिया ।

एवं जीवस्स इमे विहावगुणपञ्जया सव्वे ॥२३॥

जीवद्रव्यस्वभावपर्यायान्प्रदर्शयति—

वेहायारपएसा जे यक्का उहयकम्मणिम्मुक्का ।

जीवस्स णिच्चला खलु ते सुद्धा वव्वपञ्जाया ॥२४॥

जीवगुणस्वभावपर्यायाक्षिदशयति—

‘णाणं वंसण सुह वीरियं च जं उहयकम्मपरिहीणं ।

तं सुद्धं जाण तुम जीवे गुणपञ्जयं सव्वं ॥२५॥

जीवके प्रदेशोका शरीर परिमाण होता विभाव द्रव्यपर्याय है । किन्तु जब जीव पूर्व शरीरको छोड़कर नया शरीर धारण करनेके लिए मोडे पूर्वक गमन करता है तब यद्यपि उसके शरीर नहीं होता फिर भी उसकी आत्माके प्रदेशोका वही आकार बना रहता है जिस शरीरको छोड़कर वह आया है । अतः उसकी यह परिणति भी विभाव द्रव्य पर्याय है ।

जीवकी विभाव गुणपर्यायोको बतलाते हैं—

मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्यायज्ञान और तीन अज्ञान—कुमतिज्ञान, कुश्रुतज्ञान, कुअवधिज्ञान ये सब जीवकी विभाव गुणपर्याय हैं ॥ २३ ॥

विशेषार्थ—जीवका स्वाभाविक गुण ज्ञान है जो मुक्तावस्थामे केवलज्ञानके रूपमे प्रकट होकर सब द्रव्योकी सब पर्यायोको जानता है । किन्तु वही ज्ञानगुण ससार अवस्थामे विकृत होकर मतिज्ञानादि रूपसे परिणमन करता है अतः ज्ञानगुणकी यह विकारयुक्त पर्याय विभावपर्याय कहलाती है और केवलज्ञानरूप अवस्था उसकी स्वभाव पर्याय है ।

जीव द्रव्यकी स्वभाव पर्यायोको कहते हैं—

जीवके द्रव्य भावकर्मोंसे मुक्त हुए जो प्रदेश शरीराकार रूपसे स्थित होकर निश्चल है वे शुद्ध द्रव्यपर्याय हैं ॥ २४ ॥

विशेषार्थ—द्रव्यकी शुद्ध पर्यायोको ही स्वभाव पर्याय कहते हैं । जीवद्रव्यके प्रदेश शरीराकार होते हैं । मुक्त हो जानेपर भी वे प्रदेश किंचित् न्यून शरीराकार ही रहते हैं । फिर उनमें कोई हलन-चलन नहीं होता और न अन्याकार रूपसे परिणमन होता है । बस, उनको यह अवस्था ही जीव द्रव्यकी स्वभाव पर्याय है क्योंकि उसके होनेमे अब कोई परनिमित्त नहीं है । यद्यपि जिस शरीरको छोड़कर जीव मुक्त होता है वह शरीर कर्मोंके निमित्तसे होता है और उस शरीरके कारण ही मुक्त होनेपर भी उसके आत्मप्रदेश तदाकार रहते हैं किन्तु मुक्त होनेपर जो उसके प्रदेशोकी पूर्व शरीराकार स्थिति रहती है उसमे अब किसी कर्मका निमित्त शेष नहीं है अतः वही उसकी स्वाभाविक अवस्था मानी जाती है ।

आगे जीवकी स्वभाव गुणपर्यायोको कहते हैं—

जीवमे जो द्रव्यकर्म और भावकर्मोंसे रहित ज्ञान दर्शन सुख और वीर्यगुण होते हैं उन्हे तुम जीवकी शुद्ध गुणपर्याय जानो ॥ २५ ॥

१. कम्मविमुक्का आ० । २ 'स्वभावपर्यायस्तावत् द्विप्रकारेणोच्यते कारणशुद्धपर्याय कार्यशुद्धपर्यायश्चेति । इह हि सहजशुद्धनिश्चयेन अनाद्यनिधनामूर्ततीन्द्रियस्वभावशुद्धसहजज्ञानसहजदर्शनसहजचारित्रसहजपरमवीतरागसुखात्मकशुद्धान्तस्तत्त्वस्वरूपस्वभावान्तचतुष्टयस्वरूपेण सहाश्रितपञ्चमभावपरिणतिरेव कारणशुद्धपर्याय इत्यर्थः । साद्यनिधनामूर्ततीन्द्रियस्वभावशुद्धसद्मूतम्यवहारेण केवलज्ञान-केवलदर्शन-केवलसुख-केवलशक्तियुक्त-फलरूपान्तचतुष्टयेन साठं परमोत्कृष्टाधिकभावस्य शुद्धपरिणतिरेव कार्यशुद्धपर्यायवचः ।'—निधमसाराटीका, भा० १५ ।

संप्रति स्वभावविभावपर्यायप्रकरणे किंचिदौद्गलिकपरिणामं स्निग्धरूक्षश्चादिवन्धमाह—

‘मुक्ते परिणामादौ परिणामो णिद्धरूक्षगुणरूपो ।
एउत्तरमेगादी बड्डवि^२ अवराटु उक्कस्सं ॥२६॥

पुद्गलाणां परस्परं बन्धकस्वरूपमाह—

‘णिद्धादौ णिद्धेण तहेव रूक्षेण सरिस विसमे वा ।
बज्झदि वेगुणअहिओ परमाणु जहण्णगुणरहिओ ॥२७॥

विशेषार्थ—गुणोकी शुद्ध अवस्था को स्वभाव गुणपर्याय कहते हैं क्योंकि वह परनिमित्तके बिना स्वतः होती है। जैसे मूक जीवके ज्ञान, दर्शन, सुख और वीर्यगुण उसकी स्वभाव गुणपर्याय हैं। नियमसार (गा० १५) को टीकामें पद्यप्रभमलधारि देवने स्वभाव पर्यायके दो भेद किये हैं—कारण शुद्धपर्याय और कार्य शुद्धपर्याय। सहज शुद्ध नियमसे अनादि अनन्त, अमूर्त, अतीन्द्रिय स्वभाववाले और शुद्ध ऐसे सहजज्ञान, सहजदर्शन, सहजचारित्र्य, सहज परम वीतराग सुखात्मक शुद्ध अन्तस्तत्त्व स्वरूप जो स्वभाव अनन्त चतुष्टय स्वरूप है, उसके साथ तन्मयरूपसे रहनेवाली जो पंचम पारिणामिक भावरूप परिणति है वह कारण शुद्ध पर्याय है। और सादि अनन्त, अमूर्त, अतीन्द्रिय स्वभाववाले, शुद्ध सद्भूत व्यवहारनयसे केवलज्ञान, केवल दर्शन, केवल सुख, केवल शक्तियुक्त कल्प अनन्त चतुष्टयके साथ जो परमोत्कृष्ट धार्मिकभावकी शुद्धपरिणति है वही कार्यशुद्ध पर्याय है। अर्थात् सहज ज्ञानादि स्वभाव अनन्त चतुष्टय युक्त कारणशुद्धपर्यायसे केवल-ज्ञानादि अनन्तचतुष्टययुक्त कार्यशुद्धपर्याय प्रकट होती है इसलिए परम पारिणामिकभाव परिणति कारणशुद्ध पर्याय है और शुद्ध धार्मिक भाव परिणति कार्य शुद्ध पर्याय है।

आगे स्वभाव विभाव पर्यायके इस प्रकरणमें पुद्गलमें स्निग्धता रूक्षता आदिके द्वारा होनेवाले बन्ध-रूप परिणामका कथन करते हैं—

पुद्गलद्रव्यमें परिणमनके कारण एकसे लेकर एक-एक बढ़ते हुए जघन्यसे उत्कृष्ट पर्यन्त स्निग्ध और रूक्ष गुण रूप परिणाम होता है ॥ २६ ॥

विशेषार्थ—विभाव पर्यायका कथन करते हुए ग्रन्थकार पुद्गलद्रव्यमें विभाव रूप परिणमन किस प्रकार होता है यह बतलाते हुए कहते हैं कि परिणमन तो वस्तुका स्वरूप है अतः पुद्गलद्रव्यमें भी परिणमन होता है। उस परिणमन के कारण पुद्गल परमाणुमें पाये जानेवाले स्निग्ध और रूक्षगुणके अविभागी प्रतिच्छेदोंमें एकसे लेकर एक-एक बढ़ते-बढ़ते अनन्त अविभागी प्रतिच्छेद तक वृद्धि होती है। परमाणुमें जघन्यसे लेकर उत्कृष्ट पर्यन्त स्निग्धरूक्ष गुणके अविभागी प्रतिच्छेद सदा घटते-बढ़ते रहते हैं। यद्यपि परमाणुमें अनेक गुण रहते हैं किन्तु बन्धमें कारण स्निग्ध और रूक्षगुण ही हैं। इन्हीं दो गुणोंके कारण एक परमाणुका दूसरे परमाणुके साथ बन्ध होता है। यदि दोनों परमाणुओंके गुणोंका अनुपात वन्धयोग्य होता है तो बन्ध होता है अन्यथा नहीं होता। जिन परमाणुमें स्निग्ध या रूक्षगुणका भाग जघन्य होता है उसका बन्ध नहीं होता। किन्तु जघन्यसे उत्कृष्टकी ओर वृद्धि हो जानेपर वह परमाणु बन्ध योग्य हो जाता है। पुद्गलो के परस्परमें बन्धका स्वरूप कहते हैं—

स्निग्धका स्निग्धके साथ तथा रूक्षके साथ बन्ध होता है किन्तु सम हो या विषम हो एकसे दूसरेमें दो गुण अधिक होनेपर ही बन्ध होता है। और जघन्य गुणवाले परमाणुका बन्ध नहीं होता ॥२७॥

१. मुत्तो अ० क० । २ बड्डविप्रवरा— ज०—दि जहणाटु अ० क० ख० । ‘एउत्तरमेगादी अनुस्स णिद्धतण्णं व लुक्खत्तं । परिणामादौ भण्णिदं जाव अणत्तभण्णभवदि । प्रवचन० गा० १६४ । ३. ‘णिद्धा वा लुक्खा वा अनुपरिणामा समा व विसमा वा । समदो दुराधिगा अदि बज्झंति हि आदिपरिहीणा ॥’ —प्रवचन० गा० १६५ ।

तथा सति—

^१संख्यासंख्याज्जता बाह्वसुहृन्ना य हुंति ते खंधा ।

परिणविवा बहुभेया पुढवीआवीहि णायव्वा ॥२८॥

पुद्गलद्रव्यस्वभावपर्यायान् प्ररूपयति—

जो खलु अणाइणिहणो कारणरूपो हु ^२कज्जखो वा ।

परमाणुयोगलानं सो बव्वसहावपज्जाओ ॥२९॥

विशेषार्थ—यदि अषण्यगुण एक माना जाये तो कहना होगा कि एक गुणवाले परमाणुका किसी अन्य परमाणुके साथ बन्ध नहीं होता । दो गुणवालेका बन्ध होता है किन्तु एकसे दूसरेमें दो गुण अधिक होना चाहिए । जैसे दो गुणवाले परमाणुका चार गुणवाले परमाणुके साथ ही बन्ध होता है, तीन-पाँच, सात आदि गुणवालेके साथ नहीं । इसी तरह तीन गुणवाले परमाणुका पाँच गुणवाले परमाणुके साथ ही बन्ध होता है पाँचसे कम या अधिक गुणवालेके साथ बन्ध नहीं होता । यह बन्ध स्निग्धका स्निग्धके साथ, स्निग्धका रुक्षके साथ, रुक्षका रुक्षके साथ और रुक्षका स्निग्धके साथ होता है । यहाँ समसे मतलब दो-चार, चार-छह आदि समसंख्यावालेसे है और विषमसे मतलब तीन-पाँच, पाँच-सात आदि विषम संख्यावाले से है अर्थात् दोको आदि लेकर या तीनको आदि लेकर दो अधिक गुण होनेसे बन्ध होता है । इस तरह दो गुणवालेका चार गुणवालेके साथ, चार गुणवालेका छह गुणवालेके साथ, तीन गुणवालेका पाँच गुणवालेके साथ, पाँच गुणवालेका सात गुणवालेके साथ बन्ध जानना चाहिए ।

ऐसा होने पर—

संख्यात प्रदेशो असंख्यात प्रदेशो और अनन्तप्रदेशो बाह्व और सूक्ष्म स्कन्ध बनते हैं । वे पृथिवी आदि रूपसे परिणत स्कन्ध अनेक प्रकारके जानने चाहिए ॥२८॥

विशेषार्थ—स्निग्ध और रुक्ष गुणके निमित्तसे संख्यात-असंख्यात और अनन्त परमाणुओका बन्ध होनेपर संख्यात प्रदेशी असंख्यात प्रदेशी और अनन्त प्रदेशी पुद्गल स्कन्ध बनते हैं । उनमेंसे बाह्व-स्कूल भी होते हैं और सूक्ष्म भी होते हैं । पृथिवी, जल, आग और वायु उन्हीं पुद्गल स्कन्धोंके भेद हैं । कुछ दार्शनिक इन चारोंको जुदे-जुदे द्रव्य मानकर उनके परमाणुओको भी भिन्न-भिन्न जातिके मानते हैं । उनके मतसे पृथिवी जातिके परमाणु जुदे हैं, उनमें रूप, रस, गन्ध, स्पर्श चारों गुण होते हैं । जलके परमाणुओंमें गन्धको छोड़कर तीन ही गुण होते हैं । आगके परमाणुओंमें रूप और स्पर्श गुण ही होता है तथा वायुके परमाणुओंमें केवल स्पर्श गुण ही होता है किन्तु जैन सिद्धान्त ऐसा नहीं मानता । उसके मतानुसार सभी परमाणुओंमें चारों गुण होते हैं किन्तु परिणमनवश किसीमें कोई गुण व्यक्त होता है और किसी में कोई गुण अव्यक्त होता है । इन चारों गुणोंमें परस्पर सहभाव है जहाँ एक होगा वहाँ शेष भी अवश्य रहेंगे । तथा एक जातिके परमाणुओसे दूसरी जातिकी वस्तु उत्पन्न होती हुई देखी जाती है । जल को बूँद सीप में पड़कर मोती बन जाती है । मोतीको पाथिव माना जाता है । लकड़ी पाथिव है वह आगरूप परिणत होती है । अतः पृथिवी आदि पौद्गलिक परमाणुओके बन्धसे बनते हैं । ये सब पुद्गल स्कन्धोंके ही भेद हैं ।

आगे पुद्गल द्रव्यकी स्वभाव पर्यायोंको कहते हैं—

जो अनादि निधन कारणरूप अथवा कार्यरूप परमाणु है वह पुद्गललौकी स्वभावपर्याय है ॥२९॥

विशेषार्थ—पुद्गलका एक शुद्ध परमाणु उसकी स्वभाव पर्याय है । क्योंकि परमाणु रूप अवस्था पर निरपेक्ष है । परमाणु तो अनादिनिधन है । वह कारणरूप भी है और कार्यरूप भी है । परमाणुओके

१ 'बाह्वसुहृन्ना' संख्यात पुद्गलो ति ववह्वारो । ते होति छप्पमारा तेलोक्कं जेहि णिप्पणं ॥७६॥ पञ्चास्ति० । २. 'आउअउक्कस्स' पुणो अ हेळ कारण ति तं णेओ । खधार्ण अवसाणो णादव्वो कज्जपरमाणु ॥२५॥—निधमसा० ।

पुद्गलगुणस्वभावपर्यायान् निर्दशयति—

कवरसंगंधकासा जे बरका तेसु अणुयवब्बेसु ।
ते खेव पोमगलार्णं सहासगुणपज्जया जेया ॥३०॥

पुद्गलद्रव्यविभावपर्यायस्वरूपयति—

‘पुडवी जलं च छाया चउररिदियविसयकम्मपरमाणु ।
अइधूलयूलयूला मुहमं मुहमं च अइसुहमं ॥३१॥

सम्बन्धसे ही स्कन्धोकी उत्पत्ति होती है अतः परमाणु कारण है । तथा स्कन्धोके टूटनेसे परमाणु अपने परमाणु रूपको प्राप्त करता है अतः परमाणु कार्य भी है ।

पुद्गलद्रव्यके गुणोकी स्वभाव पर्याय बतलाते हैं—

उन अणुरूप पुद्गलद्रव्योंमें जो रूप रस गन्ध और स्पर्श गुण पाये जाते हैं वे ही पुद्गल-द्रव्योंको स्वभाव गुणपर्याय है । अर्थात् परमाणु पुद्गलद्रव्यको स्वभावपर्याय है और परमाणुमें पाये जानेवाले गुणोकी अवस्था पुद्गल द्रव्यके गुणोकी स्वभाव पर्याय है ॥३०॥

पुद्गल द्रव्यकी विभाव पर्यायोको कहते हैं—

पृथ्वी, जल, छाया, चक्षुके सिवाय शेष चार इन्द्रियोका विषय, कर्मवर्गणाके योग्य स्कन्ध और कर्मवर्गणाके अयोग्य स्कन्ध, ये पुद्गलको विभाव पर्याय हैं । इन्हे क्रमसे अतिस्थूल, स्थूल, स्थूलसूक्ष्म, सूक्ष्म और अतिसूक्ष्म कहते हैं ॥३१॥

विशेषार्थ—नियमसार (गा० २१-२४) में स्कन्धके छह भेद किये हैं—अतिस्थूल स्थूल, स्थूल, स्थूलसूक्ष्म, सूक्ष्मस्थूल, सूक्ष्म और अतिसूक्ष्म । जो स्कन्ध छेदा-भेदा जा सके और अन्यत्र ले जाया जा सके उमे अतिस्थूलस्थूल या बादरबादर कहते हैं जैसे पृथिवी पर्वत वगैरह । जिसे छेदा-भेदा तो न जा सके किन्तु अन्यत्र ले जाया जा सके उसे स्थूल या बादर कहते हैं । जैसे घा, तेल, पानी वगैरह । जिसे न छेदा-भेदा जा सके और न अन्यत्र ले जाया जा सके उसे स्थूलसूक्ष्म कहते हैं जैसे छाया, धूप वगैरह । जो स्कन्ध तेज के सिवाय शेष चार इन्द्रियोका विषय हो उमे सूक्ष्मस्थूल कहते हैं । जो स्कन्ध कर्मवर्गणाके योग्य होता है उमे सूक्ष्म कहते हैं । और जो स्कन्ध कर्म वर्गणाके अयोग्य होते हैं उन्हें अतिसूक्ष्म कहते हैं । नयचक्रके कर्ताने कर्मके बाद परमाणुको रखा है किन्तु परमाणु तो पुद्गल द्रव्यकी स्वभावपर्याय है विभावपर्याय नहीं है । विभावपर्याय तो केवल पुद्गलस्कन्ध है । गोमट्टसार जीवकाण्डमें जो ‘कम्मपरमाणु’ पाठ है । किन्तु उसमें पुद्गल द्रव्य के छह भेद गिनाये हैं उनमें एक परमाणु भी है और वह अतिसूक्ष्म है । तो पुद्गल द्रव्यके छह भेदोंमें तो परमाणुकी गणना हो सकती है किन्तु पुद्गलद्रव्यको विभाव पर्यायोमें परमाणुकी गणना नहीं हो सकती । ऐसी स्थितिमें कर्मपरमाणुको एक लिया जा सकता है—कर्म परमाणु अर्थात् कर्मस्कन्ध । और आगेकी गाथाने जो द्व्यणुक आदिको पुद्गलकी विभावपर्याय कहा है उसे अतिसूक्ष्म भेदके अन्तर्गत लेना चाहिए । नियमसारमें ऐसा ही कथन है ।

१ ‘अइधूलयूलयूलं यूलसुहमं च सुहमं यूलं च । सुहमं अइसुहमं इदि घरादिय होदि छब्बेयं ॥२१॥ भूयब्बदमादीया भणिदा अइधूलयूलमिदि खवा । यूलो इदि विण्णया सत्थीजलतेत्तमादीया ॥२२॥ छायातव-मादीया पूलेदवधमिदि विमाणाहि । सुहमपूलेदि भणिदा यंधा चउररिदियविसया य ॥२३॥ सुहमा हवति खवा पाओमा कम्मवगणसस् पुणो । तज्जिवरोया खवा अइसुहमा इदि परूवेदि ॥२४॥’—नियमसार । ‘पुडवी जलं च छाया चउररिदियविसयकम्मपरमाणु । छब्बिहरेयं भणिय पोमगलद्वयं जिणवरोहि ॥६०१॥’—गो० जीवकाण्ड ।

जे संखाई खंधा परिणमिया दुअणुआदिसंधेहि ।

ते चिय दब्बविहावा जाण तुमं पोगलानं च ॥३२॥

पुद्गलगुणविभावपर्यायान्संदर्शयति—

ख्वाइया य उत्ता जे विट्ठा दुअणुआइसंधम्मि ।

ते पुगलान भणिया विहावगुणपज्जया सव्वे ॥३३॥

धर्माधर्माकाशकालानां स्वभावद्रव्यगुणपर्यायानाह—

गविठिदिगाहणवट्ठण धम्माधम्मसेसु गमणकालेसु ।

गुणसव्भावो पज्जय दविप्रसहावो दु पुव्वुत्तो ॥३४॥

अथ व्युत्पत्तिपूर्वकत्वेन लक्षणत्रयं द्रव्यस्याह—

दवदि दविस्सदि दविदं जं सव्भावेहि विविहपज्जाए ।

तं ण्ह जीवो पोगल धम्माधम्मं च कालं च ॥३५॥

जो संख्यात प्रदेशो आदि स्कन्ध द्वयणुक आदि स्कन्ध रूपसे परिणमित हाते है उन्हे भी तुम पुद्गल द्रव्योंकी विभाव पर्याय जानो ॥३२॥

पुद्गल द्रव्योंके गुणोंकी विभावपर्यायों को कहते है—

द्वयणुक आदि स्कन्धों में जो रूपादि गुण देखे जाते है वे सब पुद्गलों की विभावगुणपर्याय जानना चाहिए ॥३३॥

विशेषार्थ—जैसे परमाणु पुद्गलद्रव्यकी मूढ पर्याय है और परमाणुमें पाये जानेवाले गुण उसकी स्वभाव गुणपर्याय है। वैसे ही दो आदि परमाणुओंके मेलसे जो स्कन्ध बनते है वे पुद्गलोंकी विभाव द्रव्यपर्याय है और उनमें पाये जानेवाले गुण विभावगुणपर्याय है। जब द्रव्यका वैभाविक परिणमन होगा तो उस द्रव्यक गुणोंमें भी वैभाविक परिणमन होगा ही। द्रव्यका तो विभावरूप परिणमन ही और गुणोंका न ही यह तो सम्भव नहीं है क्योंकि गुणोंके समुदायकी ही तो द्रव्य कहते है।

आगे धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाशद्रव्य और कालद्रव्यके स्वभावद्रव्य पर्याय और स्वभावगुणपर्यायोंको कहते है—

धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाशद्रव्य और कालद्रव्यमें क्रमसे गतिरूप, स्थितिरूप, अवगाहनरूप और वर्तनारूप जो गुण पाये जाते है वह उनकी स्वभावगुणपर्याय है। और इन द्रव्योंका स्वभाव तो पूर्वोक्त है ॥३४॥

विशेषार्थ—ये चारो द्रव्य किसी अन्य द्रव्यके साथ मिलकर विभावरूप परिणमन नहीं करते। सर्वदा अपनी स्वाभाविक दशामें ही रहते है। अत इनमें स्वभावद्रव्यपर्याय ही होता है। इनका स्वभाव पहले कह आये है कि धर्मद्रव्य जीव और पुद्गलोंकी गतिमें निमित्त होता है, अधर्मद्रव्य उनकी स्थितिमें निमित्त होता है। आकाशद्रव्य सब द्रव्योंके अवगाहनमें निमित्त होता है और कालद्रव्य वर्तनमें निमित्त है। इन द्रव्योंमें पाये जानेवाले इन गुणोंकी जो अवस्था है वही उनकी स्वभाव गुणपर्याय है।

इस प्रकार पर्यायाधिकार समाप्त हुआ।

आगे व्युत्पत्तिपूर्वक द्रव्यके तीन लक्षण कहते है—

जो गुणों और पर्यायोंके द्वारा प्राप्त किया जाता है, प्राप्त किया जायेगा और प्राप्त किया गया है वह द्रव्य है। अथवा जो अपने गुणों और पर्यायोंको प्राप्त करता है, प्राप्त करेगा और प्राप्त कर चुका है वह द्रव्य है। वह द्रव्य छह प्रकारका है—आकाश, जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और काल ॥३५॥

१. 'दवियदि गच्छदि ताइ ताइ सव्भावपज्जयाइ जं । दवियं तं भण्णते अणणभूद तु सत्तादो ॥९॥

—पञ्चास्त० । 'यथास्य पर्यायैर्द्रव्यन्ते द्रवन्ति वा तानि द्रव्याणि ।'—सर्वार्थ० ५।२ ।

‘तिष्काले जं सत्तं वट्टदि उप्पादव्ययधुवत्तेहि ।
गुणपञ्जायसहायं अणाइसिद्धं खु तं हवे दब्बं ॥३६॥

लक्षणानां परस्परमविनाभावित्वं भेदाभेदं चाह—

जम्हा एकसहायं तम्हा तत्तिदयदोसहायं खु ।
जम्हा तिवयसहायं तम्हा दोएकसवभावं ॥३७॥
दोसवभावं जम्हा तम्हा तिण्णवक होइ सवभावं ।
दव्वतियएण एवकं भिण्णं ववहारदो तिवयं ॥३८॥

विशेषार्थ—द्रव्य शब्द ‘द्रु’ धातुसे बना है उसका अर्थ जाना या प्राप्त करना है। जो गुणपर्याय को प्राप्त करता है या गुणपर्यायोंके द्वारा प्राप्त किया जाता है वह द्रव्य है। यह द्रव्य शब्दकी व्युत्पत्तिको लेकर, उसका लक्षण किया गया है। चूँकि द्रव्य तो अनादि अनन्त है। न उसका आदि है और न अन्त है, सदासे है और सदा रहेगा, इसलिए उसकी व्युत्पत्ति भी मोनों कालोंकी अपेक्षा की गयी है। जो गुणपर्यायोंको प्राप्त करता है वह द्रव्य है यह वर्तमानकी अपेक्षाको लेकर है। जो गुणपर्यायोंको प्राप्त करेगा यह भविष्य की अपेक्षासे व्युत्पत्ति है। और जो गुणपर्यायोंको प्राप्त कर चुका है यह भूतकालकी अपेक्षासे है। इस तरह द्रव्य त्रिकालवर्ती है। उसका प्रवाह सदा चलता है एक पर्याय आती है तो दूसरी पर्याय आती है। इस तरह पर्याय उत्पन्न होती और नष्ट होती रहती है। किन्तु द्रव्य न तो नष्ट होता है और न उत्पन्न होता है। यही बात आगे कहेंगे।

द्रव्यके योग दो लक्षणोंको कहते हैं—

‘तीनों कालोंमें जो उत्पाद व्यय और ध्रौव्यरूपसे सत् रहता है अथवा जो गुणपर्याय-रवभाववाला है वह द्रव्य है वह द्रव्य अनादिसिद्ध है ॥३६॥’

विशेषार्थ—ऊपरका लक्षण द्रव्य शब्दकी व्युत्पत्तिको लेकर किया गया है। ये दोनों लक्षण द्रव्यके स्वरूपको बतलाते हैं। जो सदा उत्पाद व्यय और ध्रौव्यसे युक्त होता है वह द्रव्य है। चेतन या अचेतन द्रव्यमें अपनी आति को न छोड़ते हुए जो पर्यायान्तरकी उत्पत्ति होती है वह उत्पाद है जैसे मिट्टीके पिण्डमें घट-पर्याय। इसी तरह पूर्वपर्यायके विनाशकी व्यय कहते हैं जैसे घड़ेकी उत्पत्ति होनेपर मिट्टीके पिण्डाकरका नाश हो जाता है। अनादि पारिणामिक स्वभावसे न उत्पाद होता है और न व्यय होता है, द्रव्य ध्रुव रहता है जैसे पिण्ड और घट दोनों अवस्थाओंमें मिट्टीपना ध्रुव है। अथवा जैसे मलिन हुए वस्त्रको धोनेपर निर्मल अवस्था रूपसे उसकी उत्पत्ति होती है, मलिन अवस्थारूपसे व्यय होता है और उसका अवस्थल कायम रहता है। इसी तरह प्रत्येक द्रव्य प्रतिस्मय उत्तर अवस्थासे उत्पन्न होता है, पूर्व अवस्थासे व्यय होता है और द्रव्यमय अवस्थासे ध्रुव रहता है। इस तरह जिसमें प्रतिस्मय उत्पाद व्यय और ध्रौव्य वर्तमान है वह द्रव्य है। तथा जो गुण और पर्यायवाला है वह द्रव्य है। गुण और पर्यायोंका कथन कर आये हैं ॥

अब लक्षणोंका परस्परमं अविनाभाव और भेदाभेद बतलाते हैं—

चूँकि द्रव्य एक स्वभाववाला है इसलिए तीसरे और दूसरे स्वभाववाला है, यतः तीसरे स्वभाववाला है इसलिए दो और एक स्वभाववाला है। यतः दो स्वभाववाला है इसलिए तीन और एक स्वभाववाला है। द्रव्याधिक नयसे द्रव्य एक रूप है, व्यवहारनयसे भिन्न तीन रूप है ॥३७-३८॥

विशेषार्थ—ऊपर तीन प्रकारसे द्रव्यका लक्षण रहा है। सत्तासे अभिन्न होनेके कारण द्रव्यका लक्षण केवल ‘सत्’ ही है। किन्तु द्रव्य तो अनेकान्तात्मक है। अतः अनेकान्तात्मक द्रव्यका स्वरूप केवल सगमात्र ही

१ ‘द्रव्यं सत्त्वलक्षणं उत्पादव्ययधुवत्तसंयुतं। गुणपञ्जायसय वा ज त भण्णति सव्वण्ण ॥३०॥—पञ्चासि ०।
‘अपरिच्यत्तं सदावेणुप्पादव्ययधुवत्तसंयुतं। गुणं च सपञ्जायं जं त दव्वति वुच्चति ॥३१॥—प्रवचन ०।
‘सद्द्रव्यलक्षणं ॥३२॥ उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् ॥३३॥ गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥३४॥’—तत्त्वार्थसूत्र अ० ५।

नहीं हो सकता। इसलिए उत्पाद व्यय ध्रौव्यका लक्षण है। अनादि प्रवाहरूप अखण्ड द्रव्यकी परम्परामें पूर्व-पर्यायका विनाश व्यय है, उत्तर पर्यायका प्रादुर्भाव उत्पाद है। और पूर्वपर्यायका विनाश तथा उत्तर पर्यायका उत्पाद होनेपर भी अपनी जातिको न छोड़ना ध्रौव्य है। ये उत्पाद व्यय ध्रौव्य सामान्य कथनकी अपेक्षा द्रव्यसे अभिन्न है और विशेष कथनकी अपेक्षा द्रव्यमें भिन्न है, तीनों एक साथ होते हैं और द्रव्यके स्वभावरूप होनेसे वे उसके लक्षण हैं, द्रव्यका तीसरा लक्षण गुण और पर्याय है। अनेकान्तात्मक वस्तुमें पाये जानेवाले अन्वयी विशेषोंको गुण कहते हैं और व्यतिरेकी विशेषोंको पर्याय कहते हैं। अन्वयका मतलब है एकरूपता या सद्-शता। गुणोंमें सर्वदा एकरूपता रहती है परिवर्तन होनेपर भी अन्वयरूपता नहीं होती इसलिए उन्हें अन्वयी कहते हैं। किन्तु पर्याय तो क्षण-क्षणमें अन्वरूप होती रहती है इसलिए व्यतिरेकी कहते हैं। इनमेंसे गुण तो द्रव्यमें एक साथ रहते हैं और पर्याय क्रमसे रहती है। ये गुण पर्याय भी द्रव्यसे कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न होते हैं, ये भी द्रव्यके स्वभावभूत हैं इसलिए द्रव्यका लक्षण है। द्रव्यके इन तीन लक्षणोंमेंसे एकका कथन करनेपर बाकीके दो अनायास आ जाते हैं। यदि द्रव्य सत् है तो वह उत्पाद व्यय ध्रौव्यवाला और गुणपर्यायवाला होगा ही। यदि वह उत्पाद व्यय ध्रौव्यवाला है तो वह सत् और गुणपर्यायवाला होगा ही। यदि वह गुणपर्यायवाला है तो वह सत् और उत्पाद व्यय ध्रौव्यवाला होगा। सत् नित्यानित्य स्वभाववाला होनेसे ध्रौव्य की और उत्पाद व्ययरूपताको प्रकट करता है। तथा ध्रौव्यात्मक गुणोंके साथ और उत्पाद व्याप्तात्मक पर्यायोंके साथ एकताका बतलाता है। इसी तरह उत्पाद व्यय ध्रौव्य नित्यानित्यस्वरूप पारमार्थिक सत्को बतलाते हैं और अपने स्वरूपकी प्राप्तिके कारणभूत गुण पर्यायोंको प्रकट करते हैं। क्योंकि गुणोंके होनेसे ही द्रव्यमें ध्रौव्य होता है। और पर्यायोंके होनेसे उत्पाद व्यय होता है। यदि द्रव्यमें गुणपर्याय न हो तो उत्पाद व्यय ध्रौव्य भी नहीं हो सकते। अतः द्रव्य उत्पाद व्यय ध्रौव्यवाला है ऐसा कहनेसे द्रव्य गुणपर्यायवाला भी मिट हो जाता है। और द्रव्य गुणपर्यायवाला है ऐसा कहनेसे द्रव्य उत्पादव्यय ध्रौव्यवाला है ऐसा सूचित होता है तथा नित्यानित्यस्वभाव परमार्थ सत् है यह भी सूचित होता है। इस तरह द्रव्यके तीनों लक्षण परस्परमें अविनाशवी हैं जहाँ एक हो वहाँ दोप दोनो नियमसे होते हैं। इसी तरह द्रव्य और गुण पर्याय तथा उत्पाद व्यय ध्रौव्य भी परस्परमें अविनाशवी हैं। जो गुण और पर्यायोंको प्राप्त करता है उसे द्रव्य कहते हैं अतः जो एक द्रव्य स्वभाव है वह गुणपर्याय स्वभाव भी है और जो गुणपर्याय स्वभाव है वह द्रव्य स्वभाव भी है। क्योंकि द्रव्यके बिना गुणपर्याय नहीं हो सकते और गुणपर्यायके बिना द्रव्य नहीं हो सकता। उसी तरह द्रव्य और गुणके बिना पर्याय नहीं होगी और पर्यायोंके बिना द्रव्य और गुण नहीं होते। अतः जो द्रव्य गुण-स्वभाव है वह पर्याय स्वभाव भी है और जो पर्यायस्वभाव है वह द्रव्य गुणस्वभाव भी है। इसी तरह उत्पाद व्ययके बिना नहीं होता, व्यय उत्पादके बिना नहीं होता, उत्पाद और व्यय ध्रौव्यके बिना नहीं होते और ध्रौव्य उत्पाद तथा व्ययके बिना नहीं होता। तथा जो उत्पाद है वही व्यय है, जो व्यय है वही उत्पाद है, जो उत्पाद और व्यय है वही ध्रौव्य है। और जो ध्रौव्य है वही उत्पाद और व्यय है। इसका स्पष्ट इस प्रकार है—जो घड़ेका उत्पाद है वही मिट्टीके पिण्डका व्यय है। क्योंकि भाव अन्वयभावके अभावस्वरूप स्वभाववाला है। जो मिट्टीके पिण्डका व्यय है वही घड़ेका उत्पाद है क्योंकि अभाव भावान्तर भाव स्वभाव होता है। जो घड़ेका उत्पाद और पिण्डका व्यय है वही मिट्टीकी स्थिति (ध्रौव्य) है। और जो मिट्टीकी स्थिति है वही घड़ेका उत्पाद और पिण्डका व्यय है। यदि ऐसा न माना जाये और उत्पादको अन्य, व्ययको अन्य और ध्रौव्यको अन्य माना जाये तो अनेक दोष उपस्थित होंगे जो इस प्रकार हैं—यदि व्यय और ध्रौव्य के बिना केवल घटका उत्पाद माना जायेगा, घटके उत्पत्ति कारणका अभाव होनेसे या तो घट उत्पन्न ही नहीं होगा क्योंकि मिट्टीकी स्थिति और उसकी पिण्डपर्यायके नाशके बिना घट उत्पन्न नहीं हो सकता और ये दोनों बातें आप मानते नहीं। ऐसी स्थितिमें भी यदि घटकी उत्पत्ति मानी जाती है तो असत्की ही उत्पत्ति होगी। यदि असत्की भी उत्पत्ति मानी जायेगी तो आकाशपुष्प, गंधके सींग जैसी असम्भव वस्तुओंकी भी उत्पत्ति माननी होगी। तथा उत्पाद और ध्रौव्यके बिना केवल व्ययको माननेपर व्ययके कारणका अभाव

निरपेक्षे कान्तलक्षणं निराकरणं तस्यैवं दोषं दर्शयति—

जल्पेण अविनाभावो तिष्ठं दोषाण संभवो तस्य ।

अह उच्यते तं इह कह उच्यते हवे नियमो ॥३९॥

होनेमें मिट्टीके पिण्डका व्यय (विनाश) हो नहीं होगा या फिर सत्तका ही मुलीच्छेद हो जायेगा । क्योंकि मिट्टीके स्थिर रहते हुए उसकी पिण्ड पर्यायका व्यय होनेपर घटकी उत्पत्ति होती है सो न तो मिट्टीकी स्थिरता को माना जाता है और न घटकी उत्पत्ति मानी जाती है तो पिण्ड पर्यायका नाश होगा कैसे ? फिर भी यदि पिण्ड पर्यायका विनाश माना जाता है तो मिट्टीका गर्वथा लोप हो जायेगा, कुछ भी शेष नहीं बचेगा । इसी तरह केवल विनाशको माननेपर या तो किसी भी पदार्थका विनाश ही नहीं होगा या फिर सबका उच्छेद ही हो जायेगा, कुछ भी शेष नहीं रहेगा । तथा उत्पाद व्ययके बिना केवल मिट्टीको ध्रौव्य माननेपर भी नहीं बनता क्योंकि ध्रौव्य उत्पाद व्यय रहित ही होता है, उत्पाद व्ययके बिना नहीं । अतः पूर्व-पूर्व पर्यायके विनाशके साथ, उत्तर-उत्तर पर्यायका उत्पाद और दोनोंमें अनुत्पत्त, अन्वयका ध्रौव्य इस प्रकार अविनाभावको लिये हुए त्रिपक्षगामक द्रव्यको मानना चाहिए । ये उत्पाद व्यय और ध्रौव्य वास्तवमें पर्याय-में होते हैं और पर्याय द्रव्यमें होती है इसलिए य तीनो एक ही द्रव्य हैं, द्रव्यान्तर नहीं है । जैसे स्कन्ध, मूल, पाश्चा ये सब वृत्तके आवृत्त हैं वृक्षमें भिन्न पदार्थरूप नहीं है तभी प्रकार यमि भी द्रव्यावृत्त ही है द्रव्यमें भिन्न पदार्थरूप नहीं है । किन्तु जैसे वृक्षमें फल-फल और पत्ते पूर-पूरक होते हैं वैसे ही द्रव्य का किसी एक अंशके द्वारा उत्पाद, इसी एक अंशके द्वारा व्यय और किसी एक अंशके द्वारा ध्रौव्य हो, ऐसी बात नहीं है । किन्तु द्रव्य ही उत्पादरूप है, द्रव्य ही व्ययरूप है और द्रव्य ही ध्रौव्यरूप है । न तो केवल अतीता ही उत्पाद व्यय और ध्रौव्य होता है, न केवल अतीता ही उत्पाद व्यय ध्रौव्य होता है, किन्तु अतीता अथवा स उत्पाद व्यय ध्रौव्य होता है । जैसे तरंगोंमें व्याप्त समुद्र एक ही है । क्योंकि समुद्र स्वयं ही तरंगरूपसे परिणामन करता है । इसी तरह द्रव्य स्वयं ही उत्पाद है, स्वयं ही व्यय है और स्वयं ही ध्रौव्य है । द्रव्यमें भिन्न न उत्पाद है, न व्यय है और न ध्रौव्य है । किन्तु द्रव्याधिक नयसे न उत्पाद है, न व्यय है, न ध्रौव्य है, न वृत्त है, न पार्श्व है, न पार्श्व है किन्तु केवल एक द्रव्य है । पर्यायार्थिक नयसे न उत्पाद भी है व्यय भी है और ध्रौव्य भी है । सारांश यह है कि जब भेददर्शित होती है तब तो उत्पाद व्यय ध्रौव्य तीनों प्रतीय होते हैं और जब अभेददर्शित होती है तो ये तीनों ही प्रतीय नहीं होते ।

आगे निरपेक्ष एकान्त लक्षणका निराकरण करके उसके दोष प्रतज्ञते है—

"जहाँ इन तीनोंमें अविनाभाव नहीं है वहाँ अनेक दोष आते हैं । यदि कहेंगे कि उपचारमें ऐसा है तो उपचारसे नियम कैसे हटा सकता ॥३९॥"

विशेषार्थ—यदि उत्पाद व्यय और ध्रौव्यमें अविनाभाव नहीं माना जायेगा तो अनेक दोष आयेगे । यह पहले स्पष्ट कर आये है कि केवल उत्पाद, केवल व्यय या केवल ध्रौव्य ही माननेमें या तीनोंमें दो को माननेमें क्या क्या दोष आते हैं । इन तीनोंमें परस्परमें अविनाभाव है, एकके बिना याकीके दो नहीं हो सकते । इसी तरह इन तीनोंमेंसे किसी दोके बिना एक भी नहीं हो सकता । इसका स्पष्ट इस प्रकार है—उत्पाद व्ययके बिना नहीं हो सकता क्योंकि जो नवीन पदार्थ उत्पन्न होता है वह किसीका विनाश हुए बिना नहीं होता । इसी प्रकार व्यय भी उत्पादके बिना नहीं होता क्योंकि अभाव नियमसे भावपूर्वक ही होता है । उत्पाद और व्यय भी ध्रौव्यके बिना नहीं होते क्योंकि सत्त्वरूप बस्तुके होनेपर ही उसके वाद्ययमें उत्पाद और व्यय होते हैं मिट्टी यदि न हो तो पिण्डपर्यायका विनाश और घटपर्यायकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । इसी तरह उत्पाद और व्ययके बिना ध्रौव्य भी नहीं हो सकता क्योंकि विशेषके अभावमें सामान्य नहीं

१ निरपेक्ष व्यवहारानिश्चयकाल—आ० । २. 'न भवो भवविहीणो भवो वा गतिः स भवविहीणो । उत्पादो वि य भवो न विना ध्रौव्येण अत्येण ॥ उत्पादद्विधभागा विजते पञ्चपसु पञ्चाया । द्रव्यं हि सति नियमः सप्ता द्रव्य हवति सत्त्वं ॥—प्रवचन० ॥ १००-१०१ ॥

निश्चयेन न कस्यचिदुत्पादो विनाशो वेति दर्शयति—

‘न समुद्रमवद्वह न जस्तसह दद्वं सत्तं विद्याण णिच्छयदो ।

उत्पादवयधुवेहि^१ तस्तस य ते हुंति पज्जयाया ॥४०॥

द्रव्यगुणपर्यायानामभेदमाह—

‘गुणपज्जयदो वद्वं दद्ववावो ण गुणपज्जयाया भिण्णा ।

जम्हा तम्हा भणियं दद्वं गुणपज्जयमणणं ॥४१॥

द्रव्यस्वरूपं निरूपयति—

‘ण विणासियं ण णिच्छं ण हुं भेयं णो अभेयणाभावं ।

ण विसत्तं सव्वगयं दद्वं णो इक्कसदभावं ॥४२॥

रहता । अत यदि इनमें-से एकको भी नहीं माना जावेगा तो शेषका मानना भी शक्य नहीं होगा । ये तीनों केवल उपचार मात्रसे नहीं है किन्तु वास्तविक है ।

आगे बतलाते हैं कि निश्चयनयसे न किसीका उत्पाद है और न व्यय—

परमार्थसे द्रव्य न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है । उसे सत्स्वरूप जानो । उत्पाद व्यय और ध्रौव्यके द्वारा द्रव्यका उत्पाद व्यय होता है और वे पर्यायरूप है ॥४०॥

विशेषार्थ—यहाँ दोनो नयोंके द्वारा द्रव्यका स्वरूप कहा है । द्रव्य तो त्रिकाल अवस्थायो अनादि अनन्त है । उसका उत्पाद और विनाश उचित नहीं है । परन्तु पर्यायोंके द्वारा उत्पाद विनाश घटित होते हैं । अत द्रव्याधिकतयकी दृष्टिसे द्रव्यको उत्पाद रहित, विनाश रहित सत्त्वभाववाला ही जानना चाहिए और पर्यायाधिक दृष्टिसे उत्पादवाला विनाशवाला जानना चाहिए । इस प्रकारके कथनमें कोई दोष नहीं है क्योंकि द्रव्य और पर्यायमें अभेद है ।

आगे द्रव्यगुण पर्यायोंके अभेदकी बतलाते हैं—

चूँकि गुण और पर्यायसे द्रव्य भिन्न नहीं है और द्रव्यसे गुण और पर्याय भिन्न नहीं है इसलिए द्रव्यको गुण और पर्यायोंसे अभिन्न कहा है ॥४१॥

विशेषार्थ—जैसे मक्खन घी दूध वहीसे रहित गोरस नहीं होता उसी प्रकार पर्यायोंसे रहित द्रव्य नहीं होता । और जैसे गोरससे रहित दूध दही घी मक्खन वगैरह नहीं होते उसी प्रकार द्रव्यसे रहित पर्याय नहीं होती । इसलिए कथनकी अपेक्षा यद्यपि द्रव्य और पर्यायोंमें कर्णचित् भेद है तथापि उन सबका अस्तित्व जुदा नहीं है वे एक दूसरेको छोड़कर नहीं रह सकते, इसलिए वस्तु रूपसे उनमें अभेद है । उसी तरह जैसे पुद्गलसे भिन्न स्पर्श रस गन्ध वर्ण नहीं होते उसी प्रकार गुणोंके बिना द्रव्य नहीं होता । और जिस प्रकार स्पर्श रस गन्ध वर्णसे भिन्न पुद्गल नहीं होता उसी प्रकार गुणोंके बिना द्रव्य नहीं होता । इसलिए यद्यपि कथनकी अपेक्षा द्रव्य और गुणोंमें कर्णचित् भेद है तथापि उन सबका एक अस्तित्व नियत है वे परस्पर में एक दूसरेको कभी नहीं छोड़ते इसलिए वस्तु रूपसे द्रव्यगुणोंमें भी अभेद है ॥

द्रव्यका स्वरूप कहते हैं—

द्रव्य न विनाशीक है, न नित्य है, न भेदरूप है, न अभेद रूप है, न असत् है, न व्यापक है और न एक स्वभाव है ॥ ४२ ॥

विशेषार्थ—द्रव्यका स्वरूप बतलाते हुए उसे विनाशीक (क्षणिक) भी नहीं माना और नित्य भी नहीं माना । इसी तरह उसे भेद रूप भी नहीं माना और अभेदरूप भी नहीं माना । इसका मतलब यह

१. ‘उत्पत्तीष विणासो दद्ववस य ण्तिव अत्थि सम्भावो । विपमुत्पादधुवत्त करोति तस्सेव पज्जयाया ॥११॥
—पञ्चास्ति० । २. धुवेहि य आ० । ३ ‘पज्जय विजुद दद्वं दद्वविजुत्ता य पज्जयाया ण तिथि । दोण्हं अण्णमूद भाव समणा पक्खेति ॥१२॥ दद्वेण विणा ण गुणा गुणहि दद्वं विणा ण सम्भयदि । अद्वविरिस्सो भावो दद्वगुणार्थ हवदि तम्हा ॥१३॥’—पञ्चास्ति० ।

मतो विनाशोऽसत्तत्त्वो दूषणमाह—

संतं हह जइ णसइ किह तस्स पुणो वि सोयमिदि णाणं ।

अह व असंतं होवि ह दुमरहिं कि ण फलफुल्लं ॥४३॥

ननु वामनात् सोऽयमिति ज्ञानमिति चेदुत्तर पठति—

अहवा वासणो यं पडिअहिणाणे वियप्पविण्णाणं ।

ता सा पेचह भिण्णा खंधाणं वासणा णिच्चं ॥४४॥

हे कि द्रव्य न तो एकान्त रूपसे क्षणिक हो और न नित्य हो है, न सर्वथा भेद रूप ही है और न सर्वथा अभेद रूप ही है । न सर्वथा सत् व्यापक और एक रूप ही है । आगे ग्रन्थकार स्वयं इन एकान्त पक्षोंमें दूषण दे रहे हैं अतः यहाँ उनके सम्बन्धमें विशेष स्पष्टीकरणकी आवश्यकता नहीं है ।

सबसे प्रथम सत्का विनाश और असत्की उत्पत्तिमें दूषण देते हैं—

यदि संसारमें सत्का विनाश होता तो पुनः उसीमें 'यह वही है' ऐसा ज्ञान कैसे होता । तथा यदि असत् की भी उत्पत्ति होती तो विना वृक्षके भी फल फूल क्यों न होते ॥४३॥

चित्रोपार्थ—वस्तुको सर्वथा क्षणिक माननेपर सत्के विनाशका तथा अमर्त्यकी उत्पत्तिका दूषण आता है दर्शनशास्त्रका यह एक सर्वमान्य नियम है कि न तो सत्का विनाश होता है और न असत्की उत्पत्ति होती है । किन्तु वस्तुको सर्वथा क्षणिक माननेपर जो सत् है उसका सर्वथा विनाश मानना होगा और जब उसका सर्वथा विनाश हो जायेगा तो पुनः जो वस्तु उत्पन्न होगी उसकी उत्पत्ति असत्में ही माननी पड़ेगी । जैसे मिट्टीके पिण्डका सर्वथा विनाश माननेपर उत्पन्न होनेवाला घट असत्में ही उत्पन्न हुआ कहलायेगा, क्योंकि मिट्टी तो मयथा विनष्ट हो गयी । सर्वथा विनाशमें मत्तलब यह है कि मिट्टीकी पिण्ड पर्यायके साथ मिट्टीका भी सर्वथा अभाव हो जाये और तब घट उत्पन्न हो तो अमर्त्य ही घटकी उत्पत्ति कहीं जायेगी । पिण्ड पर्याय नष्ट होनेपर मिट्टीके घट पर्याय रूपमें परिणत हो जानेसे तो न सत्का विनाश होता है और न असत्की उत्पत्ति होती है । जैनदर्शन ऐसा ही मानता है इसीसे वह ग्रन्थक वस्तुको द्रव्यरूपमें नित्य और पर्याय रूपमें अनित्य मानता है । किन्तु बौद्धदर्शन 'सर्व क्षणिक' सिद्धान्तका अनुयायी है । उसका मत है कि संसारकी प्रत्येक वस्तु प्रतिक्षण नष्ट हो रही है । जैनदर्शन भी वस्तुको प्रतिक्षण परिवर्तनशील मानता है किन्तु परिवर्तनके होते हुए भी द्रव्यका विनाश नहीं मानता, केवल उसकी पर्यायका विनाश मानता है । किन्तु चर्क पर्याय द्रव्यसे आभिन्न होती है अतः ऐसा कहा जाता है कि द्रव्यमें प्रतिक्षण उत्पाद व्यय होता है । किन्तु यथार्थमें द्रव्यका तो न विनाश होता है और न उत्पाद होता है । उसका द्रव्यस्वरूप तो ध्रोव्य है । यह ध्रोव्यस्वप बौद्ध नहीं मानता । केवल उत्पाद और विनाश ही मानता है । और विना ध्रोव्याशके उत्पाद व्यय माननेसे सत्का विनाश और असत्की उत्पत्तिका प्रसङ्ग आता है । तथा यदि वस्तु सर्वथा क्षणिक है तो हमें उस वस्तुमें 'यह वही है' जिसे हमने पहले देखा था' ऐसा प्रत्यभिज्ञान क्यों होता है । वस्तुके नष्ट हो जानेपर तो 'यह वही है' ऐसा बोध नहीं होना चाहिए । तथा यदि असत् की भी उत्पत्ति होती है तो वृक्षके बिना भी फल फूल पैदा हो जाने चाहिए । बिना मिट्टीके भी घटा वन जाना चाहिए ।

इसपर बौद्धका कहना है कि वस्तुके क्षणिक होते हुए भी जो उसमें 'यह वही है' ऐसी बुद्धि होती है इसका कारण वासना है । वामनाके कारण ऐसा भ्रम होता है कि यह वही वस्तु है । किन्तु यथार्थमें वह वस्तु वही नहीं है ।

इसका उत्तर आगे ग्रन्थकार देत है—

यदि वासनासे प्रत्यभिज्ञान रूप विकल्प ज्ञान होता है तो वह वासना पांचो स्कन्धोसे भिन्न नित्य हुई ॥४४॥

१. 'क्षणिकैकान्तपदोऽपि प्रत्यभ्यावाद्यभ्रमः । प्रत्यभिज्ञाप्रभावात् कार्यारम्भ कुतः फलम् ॥' ४१॥ आ०भी० ।

२. सा भिण्णाभिण्णा वा आ० ।

नित्यपक्षे दूषणमाह—

‘जो निरुद्धमेव मण्णवि तस्स ण किरिया न्नु अत्थकारिणं ।

ण न्नु तं वत्थू भणियं जं रहियं अत्थकिरियाहि ॥४५॥

अधिकं चोक्तं दूषणम्—

“प्रत्यभिज्ञा पुनर्दान भोगोपाजितेनसास् ।

बन्धमोक्षादिकं सर्वं क्षणमङ्गाद् विरुध्यते ॥”

विशेषार्थ—जैन बीडोसे पूछते हैं कि जिस वासनाके कारण क्षणिक वस्तुमें ‘यह वही है’ इस प्रकारका ज्ञान होता है वह वासना क्या है? क्या बीडोके माने हुए रूप वेदना विज्ञान सज्ञा और संस्कार इन पाँच स्कन्धोंमें वह भिन्न है? यदि भिन्न और नित्य है तो ‘सर्व क्षणिक है’ इस आपके मतमें वासनासे ही दोष आता है क्योंकि वह नित्य है। और यदि वासना भी क्षणिक है तो क्षणिक वासनासे ‘यह वही है’ इस प्रकार प्रत्यभिज्ञास्वरूप विकल्पज्ञान देने में सक्ता है? अतः ‘यह वही है’ इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान वासनाजन्य नहीं है किन्तु यथार्थ है और इसलिए उससे क्षणिकत्व बाधित है ॥

कहा भी है—

“अन्यभिज्ञान, दानका फल, सचित पापोंका भोग और बन्ध मोक्ष वगैरह सब क्षणभंगसे विरुद्ध है ।”

अर्थात् क्षणिकवाद माननेपर ‘यह वही है’ इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता, दानादिका फल और सचित पापोंका भोग नहीं बनता, नयीक जिसने दान दिया या जिसे पाप किया वह तो नष्ट हो गया तब दानका फल किसे मिलेगा और सचित पापोंके फलको कौन भोगेगा। इसी तरह जिसने कर्मका बन्ध किया वह तो क्षणिक होनेमें नष्ट हो गया तब मोक्ष किसे होगा। किन्तु ये सब बातें होती हैं जो दान देता है उसे ही इस लोक या परलोकमें उसका फल मिलता है। जो पापकर्म करता है वही उसका फल भी भोगता है, जो कर्मबन्धनसे बँधता है वही उसमें छूटकर मोक्ष भी प्राप्त करता है। हम प्रतिदिन यह अनुभव करते हैं जो हम कल थे, आज भी हैं। हमारे स्त्री पुत्रादि सगे सम्बन्धी भी वे ही हैं जो पहले थे। जिसे हम कज देते हैं कुछ दिनोंके बाद उसमें ही वसूल करते हैं। यदि सब सर्वथा क्षणिक होते तो न देनेवाला लेनेवालेको पहचानता और न लेनेवाला देनेवालेको। ऐसी स्थितिमें साग ही लोक-व्यवहार नष्ट हो जाता है। अतः क्षणिकवादका सिद्धान्त ठीक नहीं है।

अब नित्यपक्षमें दूषण देने हैं—

जो वस्तुको सर्वथा नित्य मानता है उसके मतमें सर्वथा नित्य वस्तुमें अर्थक्रिया नहीं हो सकती। और जो अर्थक्रियासे रहित है वह वस्तु नहीं है ॥४५॥

विशेषार्थ—अर्थ माने कार्य और उसको क्रिया माने करता अर्थात् कार्यको करनेका नाम अर्थक्रिया है। जिसमें अर्थक्रिया होती है वही परमार्थ सत् है ऐसा सभी मानते हैं। किन्तु सर्वथा नित्य या सर्वथा क्षणिक पक्षमें अर्थक्रिया सम्भव नहीं है। अर्थक्रियाके दो ही प्रकार हैं या तो वह क्रममें होती है और या एक साथ होती है किन्तु नित्य वस्तुमें न क्रमसे अर्थक्रिया सम्भव है और न एक साथ। इसका खुलसा इस प्रकार है—पहले एक कार्यको करके पुन दूसरा कार्य करनेका नाम क्रम है। सर्वथा नित्य पदार्थ क्रमसे कार्य नहीं कर सकता क्योंकि नित्य पदार्थमें सब कार्योंको एक ही कार्यके उत्पादन कालमें उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य है। यदि उस समय उसमें अन्य कार्योंको करनेकी सामर्थ्य नहीं है और बादको वह सामर्थ्य आती है तो वह सर्वथा नित्य नहीं हो सकता, क्योंकि अपने असमर्थ स्वभावको छोड़कर समर्थ स्वभावको ग्रहण करने रूप परिणमनका नाम ही अनित्यता है। नित्य पदार्थ एक साथ भी सब कार्योंको नहीं कर सकता, क्योंकि एक ही समयमें सब कार्योंको कर देने पर दूसरे समयमें उसे कुछ करनेके लिए नहीं रहेगा और ऐसी स्थितिमें अर्थक्रियाका अभाव

१ ‘अर्थक्रिया न युज्येत नित्यक्षणिकपक्षयो । कृताक्राम्या भावाना सा लक्षणतया मता ॥८॥’

—लघीयस्वप्न ।

पूषणान्तरमाह—

निचचे दब्बे^१ ण गमणट्ठाणं पुण किह् सुहामुहा किरिया ।
अह् उवयारा^२ किरिया कह् उवयारो हवे निचचे ॥४६॥

भेदपक्षे दूषणमाह—

निचच्चं^३ गुणगुणिभेये दब्बाभावं अणंतियं अह्वा ।
अणवत्त्या समवाए किह् एयत्तं पसाहेवि ॥४७॥

होनेसे उसके असत्त्वका प्रसंग आयेगा । तथा अनेक कार्योंके करनेसे नित्यमे अनेक स्वभावोंके होनेका भी प्रसंग आता है । क्योंकि एक स्वभावसे अनेक कार्योंका करना तो युक्त नहीं है ऐसा होनेसे सब कार्य एक रूप ही हो जायेंगे । यदि कहोमें कि सहकारी कारणोंकी विचित्रताके कारण कार्योंमें वैचित्र्य पाया जाता है तो ऐसा कहना भी युक्त नहीं है । क्योंकि जिस सहकारीके होनेपर नित्यके स्वभावमें परिवर्तन नहीं होता वह सहकारी ही नहीं कहा जा सकता । और परिवर्तन होनेपर सर्वथा नित्यतामें बाधा आती है । अतः सर्वथा नित्य पक्षमें क्रम और युगपद् अर्थाक्रियाके सम्भव न होनेसे उसका असत्त्व ही सिद्ध होता है ।

नित्यपक्षमें अय्यदूषण भी बतलाते हैं—

नित्य द्रव्यमे गमन और स्थिति हो सम्भव नहीं है तब शुभ और अशुभ क्रियाका तो कहना ही क्या है ? यदि नित्य द्रव्यमें उपचारसे क्रिया मानते हैं तो नित्यमें उपचार कैसे हो सकता है ॥४६॥

विशेषार्थ—नित्य द्रव्यमें यदि गमन रूप क्रिया पानी जाती है तो वह नित्य नहीं हो सकता, क्योंकि जब वह गमनको छोड़कर स्थिति करेगा या स्थितिको छोड़कर गमन करेगा तो अनित्य कहलायेगा क्योंकि पूर्वस्वभावको छोड़कर उत्तर स्वभावको धारण करनेवाला द्रव्य सर्वथा नित्य नहीं कहा जा सकता । ऐसी स्थितिमें सर्वथा नित्य आत्मा घुम और अशुभ क्रियाका कदां कैसे हो सकता है । वह दान पूजा हिंसा चोरी आदि क्रियाश्रेयका यदि कदां है तो सर्वथा नित्य नहीं है क्योंकि सर्वथा नित्य वही हो सकता है जिसके स्वभावमें भी परिणामन नहीं होता । यदि कहोमें कि उपचारसे क्रिया मानेंगे तो वह उपचारित क्रिया वास्तविक है या अवास्तविक है । यदि वास्तविक है तो नित्य सर्वथा नित्य कैसे कहा जायेंगा । यदि क्रिया अवास्तविक है तो अवास्तविक क्रिया कार्पणिक ही हुई उससे नित्यमें वास्तविक शुभाशुभ क्रिया कैसे हो सकती है ?

आगे भेदपक्षमें दूषण देते हैं—

गुण और गुणीमें सर्वथा भेद माननेपर द्रव्यका अभाव हो जायगा अथवा अनन्त द्रव्य हो जायेगा । समवाय सम्बन्धसे गुण और गुणीमें अभेद माननेपर अनवस्था दोष आता है ऐसी स्थितिमें समवाय सम्बन्धसे कैसे अभेद हो सकता है ॥४७॥

विशेषार्थ—गुणोंसे द्रव्यको और द्रव्यसे गुणोंको भिन्न माननेपर द्रव्यका अभाव और द्रव्यकी अनन्तताका दूषण आता है । इसका मुलासा इस प्रकार है—गुण वास्तवमें किसीके आश्रयसे रहते हैं और जिसके वे आश्रयसे रहते हैं वही द्रव्य है । यदि द्रव्य गुणोंसे भिन्न हो तो फिर भी गुण किसीके आश्रयसे ही रहेंगे और जिसके आश्रित वे होंगे वही द्रव्य है । वह भी यदि गुणोंसे भिन्न हो तो फिर भी गुण किसीके आश्रित हो रहेंगे जिसके वे आश्रित होंगे वही द्रव्य है । वह भी यदि गुणोंसे भिन्न हो तो फिर भी गुण किसीके आश्रयसे ही रहेंगे और जिसके वे आश्रित होंगे वही द्रव्य है । इस प्रकार द्रव्यकी अनन्तताका प्रसंग आता है । द्रव्य तो गुणोंका समुदाय है । यदि समुदायसे गुण भिन्न है तो फिर समुदाय कहाँ रहा ? इस तरह गुणोंको द्रव्यसे भिन्न माननेपर द्रव्यका अभाव होता है । प्रदेशोका जुदा-जुदा होना भिन्नताका लक्षण है ।

१ दब्बे गमण अ० आ० १०० मु० । २ उवयारो अ० आ० क० १०० । ३ ह्वइ निचचे अ० । ४ निचचे गुणगुणिभेये अ० क० । 'जदि ह्वइ दब्बमणं गुणदो य गुणा य दब्बो अण्णे । दब्बाणंसियमधवा दब्बाभाव पणुव्वति ॥४४॥'—पञ्चास्ति० ।

अभेदपक्षे वृषणमाह—

जाणं वो वि य भिण्णं ताणं पि य जुत्तिवज्जिज्जं सुत्तं ।

ण हु तं तच्चं परमं जुत्तोवो जं ण इह सिद्धं ॥४८॥

किन्तु गुण और गुणीके प्रदेश भिन्न नहीं होते । जैसे शुक्ल गुणके जो प्रदेश हैं वे ही प्रदेश गुणी वस्त्रके हैं इसलिए उन दोनोंमें प्रदेश भेद नहीं है । इसी तरह एक परमाणु और उसमें रहनेवाले स्पर्श रस गन्ध वर्ण आदि गुणोंके प्रदेश भिन्न-भिन्न नहीं हैं इसलिए उनमें अभेद है । परन्तु जैसे अत्यन्त दूरवर्ती सद्मा और विन्ध्यपर्वतमें प्रदेशभेद होनेसे भेद है तथा अत्यन्त निकटवर्ती मिले हुए दूध-पानीमें प्रदेशभेद होते हुए भी अभेद है, उस प्रकारका भेद और अभेद द्रव्य और गुणमें नहीं है क्योंकि उनमें प्रदेश भेद नहीं है । यहाँ वस्तुरूपमें भेद और वस्तुरूपसे अभेदके दो उदाहरण हैं—एक तो धनके योगमें धनी व्यवहार होता है यहाँ धनका अस्तित्व आदि, धनी पुरुषके अस्तित्व आदिमें भिन्न है । दूसरे, ज्ञानके योगमें ज्ञानी व्यवहार होता है । यहाँ ज्ञानका अस्तित्व और ज्ञानीका अस्तित्व आदि एक ही हैं अलग नहीं हैं । यदि ज्ञानी ज्ञानमें सर्वथा भिन्न हो और ज्ञान ज्ञानीसे सर्वथा भिन्न हो तो दोनोंको ही अचेदनपना आता है । यदि ज्ञान और ज्ञानीको जुदा जुदा मानकर उनका संयोग माना जायेगा तो बिना गुणोंके द्रव्यकी शुन्यताका प्रसंग आता है और बिना द्रव्यके निराधार होनेसे गुणोंकी शुन्यताका प्रसंग आता है । यदि ज्ञान और ज्ञानीका समवाय सम्बन्ध माना जाता है जैसा कि नैयायिक-वैशेषिक दर्शनवाले मानते हैं तो वह भी ठीक नहीं है । क्योंकि ऐसी अवस्थामें प्रश्न उत्पन्न होता है कि ज्ञानके समवाय सम्बन्धसे पहले आत्मा ज्ञानी था या अज्ञानी ? यदि ज्ञानी था तो ज्ञानका समवाय मानना अर्थ है । यदि अज्ञानी है तो अज्ञानके समवायमें अज्ञानी है अथवा अज्ञानके साथ एकत्व होनेसे अज्ञानी है । अज्ञानके समवायमें तो अज्ञानी हो नहीं सकता क्योंकि जो स्वयं अज्ञानी है उसमें अज्ञानका समवाय मानना निष्फल है । और ज्ञानका समवाय न होनेसे ज्ञानी तो वह है ही नहीं । अतः 'अज्ञानी' यह शब्द अज्ञानके साथ एकत्वको अवश्य ही सिद्ध करता है और इस प्रकार अज्ञानके साथ एकत्व सिद्ध होनेपर ज्ञानके साथ भी एकत्व अवश्य सिद्ध होता है । अतः द्रव्य और गुणका एक ही अस्तित्व होनेसे उन दोनोंमें जो अनादि अनन्त सहवृत्तिपना है वही जैनोंका समवाय सम्बन्ध है उससे भिन्न समवाय नामका कोई सम्बन्ध नहीं है । अतः जैनोंके मतानुसार द्रव्य और गुणीमें सत्ता लक्षण प्रयोजन आदि की अपेक्षा भेद होनेपर भी वस्तुरूपमें भेद नहीं है इसलिए वे दोनों अभिन्न हैं । जिनका अस्तित्व भिन्न होता है वे ही वास्तवमें भिन्न होते हैं । न्याय-वैशेषिक दर्शनवाले युतसिद्धोका संयोग सम्बन्ध और अयुतसिद्धोका समवाय सम्बन्ध मानते हैं । जैसे दण्ड और पुरुष युतसिद्ध हैं, उनका अस्तित्व जुदा-जुदा है अतः उन दोनोंका संयोग सम्बन्ध है । और ज्ञान तथा आत्माका अस्तित्व भी यद्यपि जुदा है तथापि वे दोनों अयुतसिद्ध है अतः उनका समवाय सम्बन्ध है ऐसा उनका मत है । किन्तु जैनोंका कहना है कि ज्ञान और आत्मा या गुण गुणीका अस्तित्व जुदा है ही नहीं, जो गुणके प्रदेश हैं वे ही गुणीके प्रदेश हैं और जो गुणोंके प्रदेश है वे ही गुणके प्रदेश हैं । इस प्रकार उनमें प्रदेश भेद न होनेसे भेद नहीं है । किन्तु फिर भी गुण और गुणीमें नाम भेद पाया जाता है, लक्षणभेद पाया जाता है, संख्याभेद पाया जाता है इस दृष्टिसे वे भिन्न भी हैं किन्तु वस्तुरूपसे भिन्न नहीं हैं । गाथा में ग्रन्थकारने समवाय सम्बन्धमें अनवस्था दोष दिया है वह इस प्रकार है—यदि गुण द्रव्यमें समवाय सम्बन्धसे रहता है तो समवाय सम्बन्ध भी गुण और गुणीमें किस सम्बन्धसे रहेगा । यदि अन्य समवाय सम्बन्धसे रहता है तो पुनः प्रश्न होता है कि वह समवाय सम्बन्ध किस सम्बन्धसे उनमें रहेगा । इस तरह अनवस्था दोष आता है । और यदि कहेंगे कि समवाय सम्बन्ध बिना किसी अन्य सम्बन्धके गुण और गुणीमें रहता है तो जैसे समवाय सम्बन्ध बिना अन्य सम्बन्धके गुण गुणीमें रहता है उस तरह गुण स्वयं ही बिना किसी अन्य सम्बन्धके द्रव्यमें क्यों नहीं रहेगा । अतः गुण द्रव्यसे भिन्न न होकर उसीके परिणाम विशेष है ऐसा मानना चाहिए ।

नहि किंचित्सदिति शून्यपक्षे दूषणमाह—

‘संतं जो न हू मण्डप पञ्चवक्त्रविरोहितं हि तस्स मयं ।

णो गेयं न हि’ जाणं न संसयं निच्छयं जम्हा ॥४९॥

सर्वं सर्वत्र विद्यते इति सर्वगतत्वपक्षे दूषणमाह—

सब्बं जइ सत्त्वगयं बिज्जवि इह अत्थि कोइ न वरिदी ।

सेवावणिज्जकज्जं न कारणं किं पि कस्सेव ॥५०॥

गेयं जाणं उहयं तिरोहितं तं च जाणणमसक्कं ।

अहवाविरभावगयं सम्बत्थ विद्याणए सव्वं ॥५१॥

अभेदपक्षमे दूषण देते हैं—

जो गुण गुणोको अभिन्न मानते हैं उनका कथन युक्ति रहित है । जो यहाँ युक्तिसे सिद्ध नहीं होता वह परमतत्त्व नहीं है ॥४८॥

विशेषार्थ—गुण और गुणीमे सर्वथा भेदकी तरह सर्वथा अभेद भी नहीं है । उनमें सर्वथा अभेद माननेसे गुण और गुणी जैसा भेद व्यवहार भी सम्भव नहीं हो सकता । और ऐसी स्थितिमें या तो गुण ही रहेंगे या गुणी ही रहेंगे । किन्तु गुणोके बिना गुणी नहीं रह सकता और गुणीके बिना गुण नहीं रह सकते । अतः सर्वथा भेदकी तरह सर्वथा अभेदमें भी शून्यताका प्रसंग आता है । इसलिए गुण गुणीमें वस्तुरूप से अभेद और सत्ता लक्षण प्रयोजन आदिकी अपेक्षा भेद मानना चाहिए ।

कुछ भी सत् नहीं है इस प्रकारके शून्य पक्षमें दूषण देते हैं—

जो कुछ भी सत् नहीं मानता उसका मत प्रत्यक्ष विरुद्ध है । क्योंकि उसका यह निश्चय है कि न ज्ञेय है, न ज्ञान है और न सहाय है ॥४९॥

विशेषार्थ—सत्सारमे ज्ञेय भी है और ज्ञान भी है, इसीसे जब कभी मशय भी हो जाता है कि यह साप है या रस्सी । सहाय भी वस्तुके अस्तित्वको ही सिद्ध करता है क्योंकि जो चीजें वर्तमान होती हैं उन्होंनेको लेकर सहाय होता है । यह गंधेकी सीग है या घोडेकी सीग है ऐसा सहाय नहीं होता क्योंकि न गंधेके सीग होते हैं और न घोडेके सीग होते हैं । हाँ, गंधा, घोडा और सीग जरूर है । तथा जब ज्ञान और ज्ञेय ही नहीं है तब हम शून्यवादको ही कैसे जान सकते हैं क्योंकि यदि हम जानते हैं कि शून्यवाद है तो ज्ञान और ज्ञेयका अस्तित्व सिद्ध हो जाता है क्योंकि जो जानता है वह ज्ञान है और जिसे जानता है वह ज्ञेय है । अतः शून्यवाद ही ज्ञेय हो जाता है । और यदि शून्यवाद ज्ञेय-ज्ञानका विषय नहीं होता तो ‘शून्यवाद है’ यही सिद्ध करना शक्य नहीं है । अतः सर्वथा शून्यवाद भी निरापद नहीं है ॥

सब सर्वत्र विद्यमान है ऐसा माननेवाले सांख्योके सर्वगतत्व पक्षमे दूषण देते हैं—

यदि सब वस्तुएँ सब जगह विद्यमान हैं तो संसारमे कोई दरिद्र नहीं होना चाहिए । तथा सेवा व्यापार आदि कार्य और किसीका भी कोई कारण नहीं होना चाहिए ॥ ज्ञेय और ज्ञान यदि दोनों तिरोहित हैं तो उनको जानना शक्य नहीं है । और यदि उनका आविर्भाव है तो सर्वत्र सबको जानना चाहिए ॥५०-५१॥

विशेषार्थ—सांख्य दर्शन उत्पत्ति और विनाशको नहीं मानता, आविर्भाव और तिरोभावको मानता है क्योंकि वह सत्कार्यवादी है । उसका मत है कि कार्य कारणमे विद्यमान रहता है अतः वह उत्पन्न नहीं होता प्रकट होता है । कुम्हार मिट्टीसे घडा उत्पन्न नहीं करता, घडा तो मिट्टीमे पहलेसे वर्तमान है कुम्हार

१. सत्तं अ० सु० । २ न हू क० अ० ।

सर्वमेकब्रह्मस्वभावात्मकमिति पक्षे दूषणमाह—

^१जड सत्त्वं बन्धमयं तो किहू विविहसहावर्गं बन्धं ।
एकविणासे जासइ सुहसुहं सव्वलोपायं ॥५२॥

उसे व्यक्त करता है उसे ही आविर्भाव कहते हैं। इसी तरह मुद्गरसे घटके फूट जानेपर घटका विनाश नहीं होता उसका तिरोभाव हो जाता है। इसीसे सब सर्वत्र विद्यमान है ऐसा उसका सिद्धान्त है। उसके विरोधमें जैनोका कहना है कि ऐसा माननेपर तो कोई किसीका कार्य और कोई किसीका कारण ही नहीं बनेगा क्योंकि यदि दूधरूप कारणमें दही आदि कार्य सर्वथा विद्यमान हैं तो उसकी उत्पत्तिके लिए कारणोंकी क्या आवश्यकता है वह तो पहलेसे ही विद्यमान है। अतः जो सब रूपसे सत् है वह किसीसे उत्पन्न नहीं होता, जैसे प्रधान और आत्मा। साक्ष्यमतमें दधि आदि सर्वरूपसे सत् है अतः वे कार्य नहीं हो सकते। तथा दूध उनका कारण नहीं हो सकता, क्योंकि दही उसका कार्य नहीं है। तथा जब दूध अवस्थामें भी उसमें दही वर्तमान है तो जिस समय वह दूध रूपमें है उस समय भी उसमें दहीकी उपलब्धि होना चाहिए। तथा जब दही दूधमें विद्यमान है तो दहीकी उत्पत्तिके लिए कारणोंका व्यापार उसे जमाना मथना आदि व्यर्थ है। यदि कहोगे कि कारणोंके व्यापारसे दहीकी अभिव्यक्ति (प्रकट-पना) होती है तो अभिव्यक्ति पहले है या नहीं? यदि 'है' तो उसके करनेकी क्या आवश्यकता है। यदि नहीं है तो गधेकी सींगोकी तरह उसे किया नहीं जा सकता। क्योंकि साक्ष्य ऐसा मानते हैं कि जो असत् है उसे नहीं किया जा सकता। तथा ज्ञान और बोध यदि तिरोहित है—अप्रकट है तो उन्हें जानना शक्य नहीं है। यदि वे प्रकट है तो सर्वत्र सब वस्तुओंका ज्ञान होना चाहिए क्योंकि सब सब जगह विद्यमान है। अतः साक्ष्यकी मान्यता सदेव है।

'सब जड चेतन एक ब्रह्मस्वरूप ही है' इस मतमें दूषण देते हैं—

यदि सब ब्रह्ममय है तो नाना स्वभाववाले द्रव्य कैसे है? तथा एकके नष्ट होनेपर सब लोको-का शुभाशुभ नष्ट हो जाना चाहिए ॥५३॥

विशेषार्थ—ब्रह्मवादियोंका मत है कि यह सब जो कुछ संसार है यह सब ब्रह्म है इसमें भेद नहीं है। जड़ और चेतन ब्रह्मकी ही पर्याय हैं। जैसे एक सुवर्णके कटक केयूर हार आदि नाना परिणाम होते हैं वैसे ही ब्रह्मके भी नाना परिणाम होते हैं। यद्यपि उन नाना परिणामोंमें देश-भेद, काल-भेद और शक्ति-भेद पाया जाता है फिर भी उनके एक होनेमें कोई विरोध नहीं है। जैसे मकड़ी स्वभावसे ही जाला बुनती है वैसे ही ब्रह्म स्वभावसे ही अगत्का निर्माण करता है। इसके विरोधमें जैनोका कहना है कि जब ब्रह्म नित्य और एकरूप है तो उसमें परिणमन ही संभव नहीं है। यदि कहोगे कि सहकारी कारणोंके वशसे ब्रह्ममें परिणाम होता है तो अद्वैतके स्थानमें द्वैतकी आपत्ति आती है। सुवर्ण वगैरह अनेक स्वभाववाले होते हैं तभी उनके नाना परिणाम देखे जाते हैं यदि वह सर्वथा एक स्वभाववाला हो तो उसके नाना परिणाम संभव नहीं हो सकते। किन्तु आप तो ब्रह्मको एक स्वभाव मानते हैं उससे जड़ और चेतनकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है। इसके सिवाय अद्वैतवादमें क्रियाकारकका भेद सम्भव नहीं है किन्तु कर्त्ता कारण स्थान गमन आदि रूप क्रिया प्रत्यक्षसे देखी जाती है। कर्त्ता क्रिया कर्म आदिके अभावमें अकेला ब्रह्म स्वयं ही स्वयंमें तो पैदा हो नहीं सकता। फिर लोकमें पुण्य पाप कर्मका भेद, धूम-अशुभ फलका भेद, इस लोक परलोकका भेद भी तो देखा जाता है। अद्वैतवादमें यह कैसे संभव है? और यदि संभव है तो अद्वैत-वादके स्थानमें द्वैतवाद ही सिद्ध होता है।

१. अद्वैतकान्तपक्षेऽपि दुष्टो भेदो विषध्यते । कारकाणां क्रियायाश्च नैकं स्वस्मात् प्रजायते ॥२४॥—भा० मी० ।

अविद्यावशादेव भेदव्यवस्था इति चेत्तदन्वयं व्यथति—

ब्रह्मसह्यावेभिण्यां जडं ह्यु अविज्ज्ञा वियप्पसे कहुं वा ।

‘ता तं जडा सह्यावं अहं पुब्बुत्तं पलोएज्जा ॥५३॥

यदि सर्वपक्षेषु दोषास्तर्हि के वास्तवा इत्यत आह—

वत्थू हवेइ तच्चं वत्थंसा पुण हवंति भयजिज्जा ।

सिय साविक्खा वत्थू भणति इयरा दु णो जम्हा ॥५४॥

इस परसे ब्रह्माद्वैतवादोका कहना है कि अविद्याके कारण भेदकी प्रतीति होती है अतः भेदकी प्रतीति वास्तविक नहीं है, इसका उत्तर ग्रन्थकार देते हैं—

यदि ब्रह्मास्वरूपसे अविद्याको भिन्न मानते हो तो ब्रह्मा अद्वैत रूप न होकर द्वैतरूप हो जाता है और यदि अभिन्न मानते हो तो पूर्वांक भेद कैसे बन सकता है इसका विचार करो ॥५३॥

विशेषार्थ—जैन पुरुषों ने कि अविद्याके कारण यदि भेदकी प्रतीति होती है तो वह अविद्या ब्रह्मसे भिन्न है या अभिन्न ? यदि भिन्न है तो वस्तुरूप है या अवस्तरूप ? अवस्तरूप तो हो नहीं सकती क्योंकि ब्रह्माकी तरह वह भी कार्यकारी है और जो कार्यकारी होता है वह अवस्तु नहीं हो सकता । यदि वस्तुरूप है तो ब्रह्मा और अविद्या इन दो वस्तुओंके होनेसे अद्वैतके अभावका प्रसंग आता है । यदि अविद्या ब्रह्मसे अभिन्न है तो ब्रह्मा भी मिथ्या मिथ्य होता है क्योंकि वह मिथ्यारूप अविद्यासे अभिन्न है । अथवा अविद्याके वास्तविक होनेका प्रसंग आता है क्योंकि वह सत्यरूप ब्रह्मसे अभिन्न है । और ऐसी स्थितिमें सत्यरूप अविद्या मिथ्या प्रतीतिका हेतु कैसे हो सकती है । अतः ब्रह्मावाद भी ठीक नहीं है ।

ऐसी स्थितिमें यदि सभी मत सद्योप है तो वास्तविक क्या है ? शिष्यकी इस जिज्ञासाका समाधान करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

वस्तु तत्त्व है किन्तु वस्तुसे अंश भजनीय है । यदि वे अंश स्यात् सापेक्ष होते हैं तो वस्तु-रूप है और यदि निरपेक्ष है तो वस्तुरूप नहीं है ॥५४॥

विशेषार्थ—वरतु एक अक्षण्ड है किन्तु उसकी दो आत्माएँ हैं—द्रव्य और पर्याय । इसीसे वस्तुको द्रव्यपर्यायतम कहा जाता है । किन्तु द्रव्य और पर्याय दो जुड़े वस्तुएँ नहीं हैं । किन्तु एक ही वस्तुके दो रूप हैं । अभेदात्मक रूपका द्रव्यसत्ता है और भेदात्मक रूपकी पर्यायसत्ता है । इसीसे वस्तुको भेदाभेदात्मक भी कहा जाता है । अतः वस्तु न केवल द्रव्यरूप है और न केवल पर्यायरूप है किन्तु द्रव्य पर्यायतमक है । द्रव्य और पर्याय न वस्तु है और न अवस्तु है किन्तु वस्तुके एकदेश हैं । जैसे समुद्रका अंश न समुद्र है और न असमुद्र है किन्तु समुद्रका एक देश है । ब्रह्मवादी पर्यायको अवास्तविक मानते हैं और पर्यायसे भिन्न द्रव्यको वास्तविक मानते हैं । बौद्ध द्रव्यको अवास्तविक मानते हैं और द्रव्यसे भिन्न पर्यायको वास्तविक मानते हैं । किन्तु द्रव्य और पर्यायमें-से एकको ही माननेपर और दूसरेको नहीं माननेपर कार्य नहीं हो सकता । न तो पर्यायनिरपेक्ष द्रव्य ही अर्थक्रियाकारी है और न द्रव्यनिरपेक्ष पर्याय ही अर्थक्रियाकारी है । किन्तु अनेक पर्यायतमक द्रव्य ही अर्थक्रियाकारी है । वे द्रव्य और पर्याय सर्वथा भिन्न नहीं हैं । जो सर्वथा भिन्न होते हैं वे द्रव्य पर्याय नहीं होते, जैसे सहा पर्वत और विन्ध्य पर्वत । अतः एक द्रव्य ही है पर्याय नहीं है या पर्याय ही है एक द्रव्य नहीं है । ये दोनों मायदाएँ सद्योप हैं । क्योंकि निरपेक्ष द्रव्य या निरपेक्ष पर्याय अवस्तु हैं । हाँ, ज्ञाता प्रयोजनवश यदि पर्यायको गौण करके द्रव्यमुख्येन वस्तुका प्रतिपादन करता है या द्रव्यको गौण करके पर्यायरूप वस्तुका प्रतिपादन करता है तो वह गलत नहीं है । क्योंकि वस्तुके दो रूपोंमें-से एकको गौण और दूसरेको मुख्य कर देनेसे वस्तुके यथार्थ स्वरूपका धात नहीं होता । इसीसे धन्य-

एकान्तपक्षे तु—

‘सखे वि य एयंते बन्धसहाय्यं विदूषिया होंति ।

कुट्टे ताण ण हेऊ सिज्झइ संसार मोक्खं वा ॥५५॥

स्वमतसमर्थनार्थं दृष्टान्तमाह—

‘देव्यं विस्ससहायं एकसहायं कयं कुविट्ठीहि ।

लद्धूण एयवेसं अहं करिणो जाइअंघेहि ॥५६॥

कारने वस्तुके अओको मज्जीय कहा है । तथा सापेक्ष दशमे उद्धे वस्तुरूप और निरपेक्ष दशमे अवस्तुरूप कहा है ।

एकान्त पक्षमे दोष बतलाते है—

सभी एकान्त मतोंमे द्रव्यका स्वभाव दूषित सिद्ध होता है । और उसके दूषित होनेपर संसार और मोक्ष और उनके कारणोंकी प्रक्रिया नहीं बनती ॥५५॥

विशेषार्थ—भावैकान्त, अभावैकान्त, नित्यैकान्त, अनित्यैकान्त, अद्वैतैकान्त, द्वैतैकान्त, आदि एकान्त-वादोंमें वस्तुका ही स्वरूप नहीं बनता, सब संसार और मोक्षकी तो बात ही क्या है । इसका सश्रीकरण इस प्रकार है—यदि भावैकान्त माना जाता है और अभावको बिल्कुल नहीं माना जाता तो जो कुछ है वह सत्स्वरूप ही है, असत्स्वरूप कुछ भी नहीं है । ऐसा माननेपर प्रत्येक वस्तु सर्वात्म्यका हो जायेगी, क्योंकि किसी वस्तुका दूसरी वस्तुमें अभाव तो है ही नहीं । प्रत्येक वस्तुका वस्तुत्व दो बातोंपर निर्भर है—स्वरूपका ग्रहण और अपनेसे भिन्न अन्य सब वस्तुओंके स्वरूपोंका अग्रहण । यदि ऐसा न माना जाये तो एक वस्तुका स्वरूप दूसरी वस्तुके स्वरूपसे भिन्न न होकर एकाकार हो जायेगा और ऐसा होनेसे सब वस्तुएँ अपनी-अपनी स्वतंत्र सत्ताको खोकर एकाकार हो जायेंगी । तब घट पट पुस्तक आदिका भेद ही नहीं रहेगा क्योंकि सबका स्वरूप परस्परमें मिला-जुला है । इस विपत्तिसे बचनेके लिए एकका दूसरेमें अभाव मानना ही होगा—घट घटरूप ही है पटरूप नहीं है, पट पटरूप ही है, घटरूप नहीं है अतः घटका पटमें अभाव है और पटमें घटका अभाव है । इसलिए प्रत्येक वस्तु भावाभावात्मक है वह न केवल भावात्मक है और न केवल अभावात्मक है । स्वरूपकी अपेक्षा भावात्मक है और पररूपकी अपेक्षा अभावात्मक है । यदि भावैकान्तकी तरह अभावैकान्त माना जायेगा तब तो सब कुछ शून्य हो जायेगा क्योंकि जब केवल अभाव ही अभाव है, भाव है ही नहीं, तब न संसार है और न मोक्ष । इसी तरह ‘सब कुछ नित्य ही है अनित्य कुछ है ही नहीं’ ऐसा नित्यैकान्त माननेपर जो वस्तु जिस रूपमें है वह उसी रूपमें सदा रहेगी उसमें कुछ भी परिणाम नहीं होगा तो संसारका कोई भी कार्य नहीं हो सकेगा मिट्टीसे कभी भी घट नहीं बनेगा । संसारी सदा संसारी ही बना रहेगा अथवा संसार ही नहीं बनेगा क्योंकि जीवमें पुण्य पापकृत्य होनेसे जोष मरकर एक योनिसे दूसरी योनिमें जन्म लेता रहता है इसे ही संसार कहते हैं । सर्वथा नित्यमें तो क्रिया ही संभव नहीं है । यदि क्रिया मानी जायेगी तो वह सर्वथा नित्य नहीं रहेगा । सर्वथा अनित्य माननेपर पैदा होते ही जब वस्तु सर्वथा नष्ट हो जाती है तो जिसने जन्म लिया वह तो नष्ट हो गया अब नया जन्म किसका होगा । जिसने शुभ या अशुभ कर्म किया वह तो नष्ट हो गया, उसका फल कौन भोगेगा । जिसने मोक्षके लिए प्रयत्न किया वह तो नष्ट हो गया अब मोक्ष किसको होगा । अतः एकान्तपक्ष सदोष है उसे नहीं मानना चाहिए ।

१ ‘कुशलकुशलं कर्म परलोकश्च न क्वचित् । एकान्तग्रहणो नाथ स्वपरवैरिणु ॥८॥’—आ०भी० । २ ‘परमा-गमस्य बीजं निषिद्धात्यन्वसिन्धुरविद्यानम् । सकलनयविलसितानां चित्तेषामयनं नमाम्यनेकान्तम् ॥९॥’—पुरुषार्थसि० ।

“नित्यैकान्तमतं यस्य तस्यैकान्तता कथम् ।
‘अयानैकान्तता यस्य तस्यैकान्तमतं स्फुटम् ॥१॥”

आगे ग्रन्थकार दृष्टान्तपूर्वक अनेकान्तका समर्थन करते हैं—

द्रव्य विद्ब्रह्म स्वभाव है—अनेक रूप है उसको एकदेशकी ही देखकर मिथ्यादृष्टियोने एक स्वभाव मान लिया है जैसे कुछ जन्मान्धोने हाथीको मान लिया था ॥५६॥

विशेषार्थ—कुछ जन्मसे अन्धे मनुष्य एक दिन शहरमेंसे जाते थे । आगे मार्गमें हाथी खड़ा था । किसीने उनसे कहा—बचकर जाओ, आगे हाथी खड़ा है । यह सुनकर उन अन्धोंके मनमें हाथीको देखनेकी उत्कण्ठा हुई कि हाथी कैसा होता है । अब वे हाथीके पास जाकर उसके अगोको टटोलकर देखने लगे । किसीने हाथीका पैर पकड़ा तो किसीने नुँड, किसीने पेट और किसीने पूँछ । उसके बाद वे सब अन्धे हाथीके स्वरूपके बारेमें अपनी-अपनी जानकारी बतलाने लगे जिसने पैर देखे थे वह बोला हाथी तो स्तम्भ जैसा होता है । जिसने पेट पकड़ा था वह बोला ढोल सरीखा होता है । जिसने पूँछ पकड़ी थी वह बोला लाठी सरीखा होता है । इस तरह सब अन्धे आसमें झगटने लगे और अपनी-अपनी ही बातको सब कहने लगे । उनको झगड़ता देखकर एक पुरुष उनके पास आया और उनसे झगड़नेका कारण जानकर बोला—तुम सभी लोगोका कहना ठीक है । तुम सबने हाथीके एक एक अंगको देखा है पूरा हाथी नहीं देखा । यदि तुम सबकी बातोंको जोड़ दिया जाये तो पूरा हाथी बन सकता है । हाथीके पैर स्तम्भ सराखे हैं, उसका पेट ढोल सरीखा है, उसको पूँछ लाठी सरीखी है । अब हाथी ढोलकी तरह भी है, लाठीकी तरह भी है और स्तम्भ सरीखा भी है किन्तु इनमेंसे एक ही बातको मानना गलत है । इसी तरह वस्तु नित्य भी है अनित्य भी है, एक भी है अनेक भी है, सत् भी है असत् भी है । द्रव्यरूपसे नित्य है, एक है, सत् है, पर्यायरूपसे अनित्य है अनेक है, असत् है । कोई वादी आकाशको नित्य और दीपकको क्षणिक कहते हैं, क्योंकि वे आकाशमें स्थिरता और दीपकमें क्षणिकता देखते हैं । किन्तु आकाश भी पर्याय दृष्टिसे अस्थिर है और जिन तत्त्वोंमें दीपक बना है उन तत्त्वोंकी नित्यताकी दृष्टिसे दीपक भी नित्य है । अतः अनेकान्तरूपक वस्तुके केवल एक एक धर्मको ही देखकर मिथ्यादृष्टिवाजोने उसे एकरूप मान लिया है यथार्थमें वस्तु अनेकधर्मोत्पन्नक है ।

कहा भी है—

जो नित्य एकान्तमतका अनुयायी है उसको अनेकान्तता नैसर्गिक संभव है । किन्तु जो अनेकान्तमतका अनुयायी है वह स्पष्टरूपसे एकान्तमतानुयायी भी है ॥

इसका स्पष्ट रूप यह है जो एकको ही मानता है वह अनेकको माननेवाला कैसे हो सकता है किन्तु जो अनेकको मानता है वह एकको भी अवश्य मानता है क्योंकि एक-एक मिलकर ही अनेक होते हैं, एकके बिना अनेक बन नहीं सकते । अतः जो एकान्तमतानुयायी है वे तो अनेकान्तमतानुयायी हो ही नहीं सकते किन्तु जो अनेकान्तमतके अनुयायी हैं वे एकान्तमतके भी अनुयायी अवश्य हैं क्योंकि एकान्तोके समूहका नाम ही अनेकान्त है । किन्तु विशेषता इनकी है वे एकान्त यथार्थताके विरोधी नहीं हैं वे सब साक्ष्य होते हैं । एकान्त और अनेकान्त दोनों ही सम्यक् और मिथ्याके भेदसे दो प्रकारके होते हैं । एक धर्मका सर्वथा अवधारण करके अन्य धर्मोंका निराकरण करनेवाला मिथ्या एकान्त है । और प्रमाणके द्वारा निरूपित वस्तुके एक देशकी संपत्ति ग्रहण करनेवाला सम्यक् एकान्त है । इसी तरह एक वस्तुमें युक्ति और आगमसे अविरोध अनेक विरोधों धर्मोंको ग्रहण करनेवाला सम्यग्नेकान्त है तथा वस्तुको तत् अतत् आदि स्वभावसे शून्य कहकर उसमें अनेक धर्मोंको मिथ्या कल्पना करनेवाला बचनविलास मिथ्या अनेकान्त है । सम्यग् एकान्तकी तय कहते हैं और सम्यक् अनेकान्तकी प्रमाण कहते हैं । यदि अनेकान्तको अनेकान्त ही माना

१. अनेकान्तमतं यस्य अ० क० सु० ज० । अयानैकान्तमतं यस्य तस्यैकान्तं स्फुटम् ख० ।

स्वभावानां युक्तिपथप्रस्थापित्वं, नामभेदं च दर्शयति—

भावा ण्यसहावा पमाणगहणेण होति निव्वत्ता ।

एकसहावा वि पुणो ते चिय णयभेयगहणेण ॥५७॥

स्वभावा द्विविधाः सामान्या विशेषाश्च । उत्र सामान्यस्वभावानां नामान्याह—

‘अत्थि त्ति णत्थि निव्वं अणिच्चभेगं अणेग भेविदरं ।

भग्वाभल्लं परमं सामण्णं सव्वदव्वार्णं ॥५८॥

विशेषस्वभावानां नामान्याह—

‘चेदणमचेवणं पि ह मुत्तममुत्तं च एगबहुवेसं ।

सुद्धासुद्धविभावं उवयरियं होइ कस्सेव ॥५९॥

जाये और एकात्मको न माना जाये तो सम्यग् एकात्मके अभावमें उनके समुदायरूप अनेकान्तका भी अभाव हो जाये । जैसे शाला आदिके अभावमें वृक्षका अभाव हो जाता है ।

आगे स्वभावोको युक्तिसे सिद्ध करते हुए उनके नाम बतलाते हैं—

प्रमाणके द्वारा ग्रहण किये जानेपर पदार्थ अनेक स्वभाववाले सिद्ध होते हैं । और प्रमाणके भेद नयोंके द्वारा ग्रहण किये जानेपर वे ही पदार्थ एक स्वभाववाले प्रतीत होते हैं ॥५७॥

विशेषार्थ—अनेक धर्मत्विक वस्तु प्रमाणका विषय हैं । और प्रमाणसे गृहीत वस्तुके एकदेशको ग्रहण करनेवाला नय है । अतः जब हम प्रमाणके द्वारा वस्तुको जानते हैं तो उसमें अनेक स्वभावोका बोध होता है और जब नयके द्वारा जानते हैं तो वस्तुके किसी एक स्वभावका बोध होता है । जैसे द्रव्यपर्यायान्तक वस्तु प्रमाणका विषय है । किन्तु जब हम उसी वस्तुको नयके द्वारा जानते हैं तो पा तो उसके द्रव्यरूपकी ही प्रतीति होती है या पर्यायरूपकी ही प्रतीति होती है ।

स्वभावके दो प्रकार हैं सामान्य और विशेष । पहले सामान्य स्वभावोके नाम कहते हैं—

अस्ति, नास्ति, नित्य-अनित्य, एक-अनेक, भेद-अभेद, भव्य-अभव्य और परमभाव ये ग्यारह सामान्य स्वभाव हैं जो सब द्रव्योंमें पाये जाते हैं ॥५८॥

विशेषार्थ—सभी पदार्थ स्वरूपसे सन् और अपने-से भिन्न अन्य सब पदार्थोंके स्वरूपकी अपेक्षा अस्त है अतः अस्ति और नास्ति स्वभाव सभी पदार्थोंमें पाया जाता है । सभी पदार्थ द्रव्यरूपसे नित्य एक और अभेदरूप हैं तथा पर्याय दृष्टिसे अनित्य अनेक और भेदरूप हैं । सभी जानते हैं कि द्रव्य एक और नित्य होता है तथा उसकी पर्याये अनेक और अनित्य होती हैं । अथवा अनेक स्वभाववाला होनेसे अनेक है और गुण गुणी आदिके भेदसे भेदरूप है । जो आगे होनेके योग्य हो वह भव्य है और होनेके योग्य न हो वह अभव्य है सभी द्रव्य अपने-अपने अनुरूप ही परिणमन करते हैं और कभी भी पररूप परिणमन नहीं करते अतः भव्य और अभव्य स्वभाव भी सभीमें पाया जाता है । सभी द्रव्य पारिणामिक भावप्रधान होनेसे परम स्वभाव है । जो भाव अन्य निरपेक्ष होता है उसे पारिणामिकभाव कहते हैं । इस तरह ये ग्यारह स्वभाव सामान्य हैं ।

आगे विशेष स्वभावोके नाम गिनाते हैं—

चेतन, अचेतन, मूर्त, अमूर्त, एकप्रदेशी, बहुप्रदेशी, शुद्ध, अशुद्ध, विभाव और उपचरित, ये दस विशेष स्वभाव हैं, क्योंकि ये सभी द्रव्योंमें नहीं पाये जाते, किसी-किसीमें ही पाये जाते हैं ॥५९॥

१. ‘स्वभावा. कथ्यन्ते । अस्तिस्वभाव, नास्तिस्वभाव, नित्यस्वभाव, अनित्यस्वभाव, एकस्वभाव, अनेकस्वभाव, भेदस्वभाव, अभेदस्वभाव, भव्यस्वभाव, अभव्यस्वभाव, परमस्वभावः—द्रव्याणामेकादशसामान्यस्वभावाः ॥’—आकाश० । २. ‘चेतनस्वभाव, अचेतनस्वभाव, मूर्तस्वभाव, अमूर्तस्वभाव, एकप्रदेशस्वभाव, अनेकप्रदेशस्वभाव, विभावस्वभाव, शुद्धस्वभाव, अशुद्धस्वभाव, उपचरितस्वभाव, एते द्रव्याणां दशविशेषस्वभावाः ।’—आकाश० ।

तेषामपि स्वरूपव्याख्यानार्थं गाथापट्टकेनाह—

‘अत्यिसहावे सत्ता असंत्तरुवा हु अण्णसण्णेण ।

सोयं इदि तं णिच्छा अण्णिच्छरुवा हु पज्जाया ॥६०॥

‘एक्को अजुवसहावो अण्णेक्करुवा हु विविहभावरुवा ।

भिण्णा हु वयणभेदे ण हु ते भिण्णा अभेदावो ॥६१॥

आगे सामान्य स्वभावोका स्वरूप छह गाथाओके द्वारा कहते हैं—

सभी द्रव्य अपने अस्तित्व स्वभावमें स्थित होनेसे सत् हैं। तथा एक दूसरेकी अपेक्षा अस्तत्स्वरूप है। ‘यह वही है’ इस प्रकारका बोध होनेसे नित्य है और पर्यायरूपसे अनित्य हैं ॥६०॥

विशेषार्थ—सभी द्रव्य सत्स्वरूप हैं इसलिए सभीमें अस्तित्व स्वभाव पाया जाता है। किन्तु सभी द्रव्य सर्वथा सत्स्वरूप नहीं हैं अपने-अपने स्वरूपकी अपेक्षा सत् हैं किन्तु परस्वरूपकी अपेक्षा सभी असत् हैं। जैसे घट घट रूपसे सत् है, पटरूपसे असत् है। पट भी पटरूपसे सत् है और घटरूपसे असत् है। इसी तरह सभी पदार्थ स्वरूपसे सत् हैं और पररूपसे असत् हैं। अतः सभी पदार्थ जैसे अस्तित्वस्वभाववाले हैं वैसे ही नास्तित्वस्वभाववाले भी हैं। ये दोनों स्वभाव मिलकर ही पदार्थकी प्रतिनियत सत्ताकी कायम किये हुए हैं। इनमें-ग यदि एक भी स्वभावको न माना जाये तो वस्तुव्यवस्था नहीं बन सकती। यदि द्रव्यको अस्तित्वस्वभाव न माना जाये तो वह गंधकी सीगकी तरह असत् हो जाये। यदि अस्तित्वस्वभाव मानकर भी उसमें नास्तित्वस्वभाव न माना जाय तो एकका दूसरेमें अभाव न होनेसे सब पदार्थ मिलकर एक हो जाये। यद्यपि प्रत्येक पदार्थ परिवर्तनशील है, उसमें प्रतिक्षण परिणामन होता रहता है, फिर भी उस परिणामनमें ऐसा एकत्व रहता है कि उसे धेक्कर हम कहते हैं कि यह वही है। तत्त्वार्थसूत्रके ‘तद्भावाव्ययं नित्यम्’ । (५।३१) सूत्रको व्याख्या करते हुए पुण्यपाद स्वामीने लिखा है जिस रूपसे वस्तुकी पह- देखा या उसी रूपमें पुन- देखनेपर ‘यह वही है’ इस प्रकारका ज्ञान होता है। यदि पूर्वदृष्ट रूपसे वर्तमान रूपमें अन्यत्र विरोध हो या उसके स्थानमें नयी ही वस्तु उत्पन्न हो गयी हो तो ‘यह वही है’ इस प्रकारका स्मरण नहीं हो सकता। और उसके न होनेमें जितना लोकव्यवहार है वह सब गड़बड़ा जायेगा। इसलिए प्रत्यभिज्ञानमें कारण जो एक रहता है उसका नष्ट न होना ही नित्यता है सर्वथा नित्य तो कुछ भी नहीं है। इसीसे वस्तु नित्य स्वभाव भी है और प्रतिक्षणमें बदलनेवाली पर्यायी दृष्टिसे अनित्य स्वभाव है। इस प्रकार अस्तित्वस्वभाव, नास्तित्वस्वभाव, नित्यस्वभाव और अनित्यस्वभाव ये चारो सामान्य स्वभाव सब द्रव्योंमें पाये जाते हैं।

अयुतस्वभाव होनेसे प्रत्येक द्रव्य एक स्वभाववाला है। अनेक स्वभाववाला होनेसे प्रत्येक द्रव्य अनेक स्वभाववाला है। वचन भेदसे भिन्न स्वभाववाला है और अभेदरूप होनेसे अभिन्न स्वभाववाला है ॥६१॥

विशेषार्थ—द्रव्यमें अनेक स्वभाव रहते हैं किन्तु वे स्वभाव सभी भी उस द्रव्यसे पृथक् नहीं होते अतः जहाँ स्वभावोके अनेक होनेसे प्रत्येक द्रव्य अनेक स्वभाववाला है वहाँ स्वभावोके अलख एक रूप होनेसे प्रत्येक द्रव्य एक स्वभाववाला भी है। अर्थात् वे अनेक स्वभाव उस द्रव्यकी एकरूपता और अखण्डतामें बाधक नहीं हैं बल्कि द्रव्यकी एकता और अखण्डताके कारण वे अनेक स्वभाव भी एकरूप और अखण्ड हो रहे हैं अतः द्रव्य एक स्वभाव है। वचनभेदसे द्रव्यमें भिन्नताकी प्रतीति होती है, तथा जीव ज्ञान दर्शन चैतन्य

१. ‘स्वभावलाभादच्युतत्वादस्तित्वस्वभावः । पररूपेणामावाप्तास्तित्वस्वभावः । निजनिजानामपर्यायेषु तदेवेदमिदमिति द्रव्यस्थोपलम्भान्नित्यस्वभावः । तस्याप्यनेकपर्यायिपरिणामित्वादनित्यस्वभावः ।’—भाषा० । २. ‘स्वभावानामेकाधारत्वादेकस्वभावः । एकस्याप्यनेकस्वभावोपलम्भादनेकस्वभावः । गुणगुण्यादिविशंशानेदाद् भेदस्वभावः, संज्ञास्वरूपाक्षणप्रयोजनानि । गुणगुण्याद्येकस्वभावादभेदस्वभावः ।’—भाषा० ।

^१ भव्यगुणावो भव्या तद्विवरीएण होति विवरीया ।

सम्भावेण सहावा सामण्यसहाववो सव्वे ॥६२॥

अणुहवभावो चेयणमचेयणं होइ तस्स विवरीयं ।

रुवाइपिड मुत्तं विवरोए ताण विवरीयं ॥६३॥

खेत्तं पएसणाणं एक्काणक्क ख इव्ववो णेयं ।

^२ जह्जावो ख्वंतरगहणं जो सो हु विवभावो ॥६४॥

गुणवाला है, वह अस्तिरूप है, नास्तिरूप है, नित्य है, अनित्य है इस प्रकार कथन करनेसे वस्तु भिन्न-भिन्न प्रतीत होती है । अतः वचनभेदसे प्रत्येक द्रव्य भिन्न स्वभाव है । किन्तु वास्तवमें उस द्रव्यके अन्दर कोई भेद नहीं है वह तो एक अणुद वस्तुरूप है अन प्रत्येक द्रव्य अभिन्नसत्तावाला होनेसे अभिन्नस्वभाव है । इस प्रकार ये चारो ओ द्रव्योंके सामान्य स्वभाव है, ये सभी द्रव्योंमें पाये जाते हैं ।

भव्यगुणके कारण सब द्रव्य भव्यस्वभाव है । अभव्यगुणके कारण सब द्रव्य अभव्य स्वभाव है । और अपने स्वभावसे परमस्वभाव रूप है । इस प्रकार ये सब द्रव्योंके सामान्य स्वभाव है ॥६२॥

विशेषार्थ—यो तो भव्य और अभव्य स्वभाव केवल जीवद्रव्यमें माना गया है किन्तु वहाँ एक ही जीवमें दोनो नही माने गये । इसलिए यहाँ उनसे प्रयोजन नहीं है । भव्यका शब्दार्थ है होनेके योग्य और अभव्यका अर्थ है, न होनेके योग्य । प्रत्येक द्रव्यके भवनको एक मर्धादा है । प्रत्येक द्रव्य अपनी-अपनी मर्धादा-में ही होता है उससे बाहर नहीं । चेतन चेतनरूपसे ही होनेके योग्य है, अचेतन रूपसे नहीं । अचेतन द्रव्य अचेतन रूपसे ही होनेके योग्य है, चेतनरूपसे ही नहीं । इस तरह प्रत्येक द्रव्य भव्यस्वभाव भी है और अभव्यस्वभाव भी है । तथा द्रव्योंमें एक पारिणामिक या स्वाभाविक परमस्वभाव होता है जो कि उनका मूलभूत स्वभाव होता है । इस प्रकार ये द्रव्योंके सामान्य स्वभाव होते हैं ।

अनुभवनरूप भावको चेतन कहते हैं और उससे विपरीत भावको अचेतन कहते हैं । रूप रस आदि गुणोंके पिण्डको मूर्तिक कहते हैं और उससे विपरीतको अमूर्तिक कहते हैं ॥६३॥

विशेषार्थ—जो जानता दृश्यता हो वह चेतन है और जिसमें जानने देखने या अनुभवन करनेकी शक्ति नहीं होती वह अचेतन है । अतः जानने देखने या अनुभवन करने रूप भावको चेतनभाव कहते हैं और उससे विपरीत भावको अचेतन स्वभाव कहते हैं । उसी तरह जिसमें रूप रस गन्ध और स्पर्श गुण पाये जाते हैं वह मूर्तिक है और जिसमें यह गुण नहीं पाये जाते वह अमूर्तिक है । उन दोनोंके भावोंको मूर्तिक स्वभाव और अमूर्तिक स्वभाव जानना चाहिए ।

क्षेत्रको प्रदेश कहते हैं । द्रव्यको अपेक्षा एकप्रदेशित्व और बहुप्रदेशित्व स्वभाव जानना चाहिए । यथाज्ञात स्वाभाविक रूपसे रूपान्तर होनेको विभाव कहते हैं ॥६४॥

विशेषार्थ—एकगलका एक परमाणु जितने क्षेत्रको रोकता है उसे प्रदेश कहते हैं । इस मापके अनुसार जिस द्रव्यको जैसी अवगाहना होती है तदनुसार उसका एकप्रदेशित्व या बहुप्रदेशित्व स्वभाव होता है । और एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यके सयोगसे अन्य भाव रूप परिणमन करनेका नाम विभाव है । इस प्रकारके स्वभावको विभावस्वभाव कहते हैं ।

१. भव्यगुणा दो क० । 'भाविक्काणं परस्वरूपाकारभवनाद् भव्यस्वभावः' । कालत्रयेऽपि परस्वरूपाकाराभव-नादभव्यस्वभावः' पारिणामिकभावप्रधानत्वेन परमस्वभाव इति सामान्यस्वभावाना व्युत्पत्तिः ।'-आख्या० । २. सहजावो मु० ज० । स्वस्वभावतः ।

कम्मक्खयवो मुद्धो निस्सो पुण होइ इयरजो भावो ।

अं विय दव्वसहावं उवयारं तं पि ववहारं ॥६५॥

स्वभावानां यथा निरर्थकत्वं सार्थकत्वं च तथा दर्शयति—

णिरवेक्खे एयंते संकरआईहिं दूसिया भावा ।

णो णियकज्जे अरिहा विवरीए ते वि खलु अरिहा ॥६६॥

गुणपर्याययोः स्वभावत्वमनुक्तस्वभावानामन्तर्भावं च दर्शयति—

गुणपज्जायसहावा दव्वत्तपुवयया हु ते जम्हा ।

पिच्छह् अंतरभावं अणगुणाईण भावाणं ॥६७॥

कर्माँके क्षयसे प्रकट हुए स्वभावको मुद्ध स्वभाव कहते हैं । और कर्माँके सयोगसे उत्पन्न हुए भावको अशुद्ध स्वभाव कहते हैं । व्यवहार नयसे जो द्रव्यका स्वभाव होती है उसे उपचरित कहा जाता है ॥६५॥

आगे बतलाते हैं कि स्वभाव कैसे निरर्थक और सार्थक होते हैं—

निरपेक्ष एकान्तवादमें भाव संकर आदि दोषोपेक्ष दूषित होनेसे अपना-अपना कार्य करनेमें असमर्थ होते हैं किन्तु विपरीत स्थितिमें अर्थात् सापेक्ष एकान्तवादमें या अनेकान्तवादमें वे भाव अपना-अपना कार्य करनेमें समर्थ होते हैं ॥६६॥

विशेषार्थ—सामान्य स्वभावोका कथन करते हुए एक ही द्रव्यमें अस्तित्व स्वभाव-नास्तित्व स्वभाव, नित्यत्व स्वभाव-नित्यत्व स्वभाव, एकत्व स्वभाव-अनेकत्व स्वभाव जैसे परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले स्वभाव बतलाये हैं । निरपेक्ष एकान्तवादमें एक ही वस्तुमें अस्तित्व-नास्तित्व, नित्यत्व-नित्यत्व जैसे स्वभाव बन ही नहीं सकते, क्योंकि बिना अपेक्षाके जो अस्तित्व स्वभाव है वही नास्तित्वस्वभाव कैसे हो सकता है । और यदि होगा तो अस्तित्वस्वभाव नास्तित्वस्वभाव रूप हो जायेगा और नास्तित्वस्वभाव अस्तित्वस्वभाव रूप हो जायेगा क्योंकि निरपेक्ष एकान्तवादमें अपेक्षा भेद तो सम्भव नहीं है । यह तो सापेक्ष एकान्तवादमें या अनेकान्तवादमें ही सम्भव है कि वस्तु अपने स्वरूपकी अपेक्षा अस्तित्वस्वभाव है और परस्वरूपकी अपेक्षा नास्तित्वस्वभाव है, तथा द्रव्यरूपसे नित्य है और पर्यायस्वरूपसे अनित्य है । और तभी ये स्वभाव कार्यकारो भी होने हैं क्योंकि उस स्थितिमें इनके द्वारा वस्तुके यथार्थ स्वरूपकी प्रतीति होती है । और फिर प्रतीतिके अनुसार ही वस्तुस्वरूपका यथार्थ निर्णय करके उनके द्वारा लोकव्यवहार प्रचलित होता है । किन्तु निरपेक्ष एकान्तवादमें यह सम्भव नहीं है । उदाहरणके लिए एक व्यक्ति पिता पुत्र दोनों होता है । अपने पिताकी अपेक्षा वह पुत्र है और अपने पुत्रको अपेक्षा पिता है । इस अपेक्षा भेदको यदि न मान करके एक व्यक्तिकी पिता और पुत्र माना जाये तो बड़ी गड़बड़ उपस्थित हो—जिसका वह पिता है उसका पुत्र भी माना जा सकता है और जिसका वह पुत्र है उसका पिता भी माना जा सकता है । क्योंकि निरपेक्ष एकान्तवादमें अपेक्षाभेद तो सम्भव नहीं है । किन्तु सापेक्ष एकान्तवादमें जब उसका पुत्र उसे पिता कहकर पुकारता है तो वह उसका पिता होते हुए भी उसी कालमें अपने पिताके द्वारा पुत्र पुकारे जानेपर उसका पुत्र भी होता है । इस तरह उसका पितृत्व और पुत्रत्व दोनों सापेक्ष अवस्थामें ही कार्यकारी हैं निरपेक्ष अवस्थामें नहीं । निरपेक्ष अवस्थामें तो वह किसीका भी पुत्र और किसीका भी पिता कहला सकता है । अथवा न वह पिता ही कहा जा सकता है और न पुत्र ही कहा जा सकता है, क्योंकि वे दोनों धर्म सापेक्ष हैं निरपेक्ष नहीं हैं । इसी प्रकार अन्य स्वभावोंके सम्बन्धमें भी जानना ।

प्रत्येकं द्रव्यस्वभावसंख्यामाह—

इग्वीसं तु सहावा दोण्हं तिण्हं तु सोलसा भणिया ।

पंचदसा पुण काले वव्वसहावा मुण्यव्वे ॥६८॥

इग्वीसं तु सहावा जीवे तह जाण पोमाले णववो ।

इयरणां संभववो णायव्वा णाणवन्तेहि ॥६९॥

आगे गुण और पर्यायोंको स्वभावपना तथा जो स्वभाव नहीं कहे गये हैं उनके अन्तर्भावको बतलाते हैं—

चूँकि गुण पर्याय और स्वभाव द्रव्यरूप ही होते हैं अतः अन्य गुण आदिका उन्हीमें अन्तर्भाव जानना चाहिए ॥६७॥

विशेषार्थ—आचार्य देवसेनने आलापपद्धति को रचना करते हुए प्रारम्भमें ही यह प्रतिज्ञा की है कि मैं गुण पर्याय और स्वभावको विस्तार करूँगा । तदनुसार उन्होंने इन तीनोंका कथन किया है । ये तीनों द्रव्यरूप ही हैं । द्रव्यकी ही अवस्था विशेषोंको गुण, पर्याय और स्वभाव कहते हैं । किन्तु प्रश्न यह होता है कि गुण और पर्यायमें अतिरिक्त स्वभाव क्या है । गुण और पर्याय ही तो द्रव्यके स्वभाव हैं । गुणोंको तो द्रव्यका विधाता कहा है । विशेष गुणोंके ही कारण एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमें भिन्न होता है । अतः उन्हें द्रव्यका विधाता कहा जाता है । यदि गुण न हो तो द्रव्योंमें संकर हो जाये । जैसे जीवद्रव्य ज्ञानादि गुणोंके कारण पुद्गल आदि द्रव्योंमें भिन्न माना जाता है और पुद्गल आदि द्रव्य रूप आदि गुणोंके कारण जीव-द्रव्यसे भिन्न माने जाते हैं । यदि इन द्रव्योंमें ये विशेष गुण न हो तो जीव पुद्गल आदि सब द्रव्योंमें कोई विशेषता न रहनेसे सब एकमेक हो जाये । अतः सामान्य रूपसे ज्ञानादि जीवके गुण कहे जाते हैं और रूपादि पुद्गलोंके गुण कहे जाते हैं । गुणोंके विकारको पर्याय कहते हैं । जैसे घटज्ञान पटज्ञान ज्ञानगुणको पर्याय है । अतः पर्यायका गुण और स्वभावसे भेद तो स्पष्ट है किन्तु गुण और स्वभावमें क्या भेद है यह स्पष्ट नहीं है । आलापपद्धतिमें लिखा है—स्वभाव गुण नहीं होते किन्तु गुण स्वभाव होते हैं । यह बात गुणों और स्वभावोंके स्वरूपको दृष्टिमें रखकर जानी जा सकती है । जैसे आत्माके ज्ञान, दर्शन, सुख आदि गुणोंको आत्माका स्वभाव कहा जा सकता है किन्तु नास्ति, नित्य, अनित्य आदि स्वभावोंको उसका गुण नहीं कहा जा सकता । आत्मामें स्वभाव अपने प्रतिपक्षी धर्मके साथ रहता है जैसे आत्मामें अस्ति स्वभाव भी है और नास्तिस्वभाव भी है, एक स्वभाव भी है और अनेकस्वभाव भी है । किन्तु ज्ञानगुणका प्रतिपक्षी अज्ञानगुण आत्मामें नहीं है । यही गुण और स्वभावमें अन्तर है । स्वभाव नष्ट भी हो जाते हैं जैसे मुक्तावस्थामें औपचामिक, क्षायोपचामिक, औदयिक, आदि भाव नष्ट हो जाते हैं यहाँ तक कि भग्यत्व नामक पारिणामिक भाव भी नष्ट हो जाता है किन्तु गुण नष्ट नहीं होते । यह भी स्वभाव और गुणमें अन्तर है ।

प्रत्येक द्रव्यमें स्वभावको संख्या बतलाते हैं—

दो द्रव्योंमें से प्रत्येकमें इक्कीस-इक्कीस स्वभाव होते हैं । तीन द्रव्योंमें सोलह-सोलह स्वभाव होते हैं । कालद्रव्यमें पन्द्रह स्वभाव जानने चाहिए । जीव और पुद्गल द्रव्यमें इक्कीस स्वभाव जानो । शेष द्रव्योंमें नय दृष्टिमें ज्ञानियोंको यथासम्भव स्वभाव जानने चाहिए ॥६८-६९॥

विशेषार्थ—गोळे द्रव्योंके ग्यारह सामान्यस्वभाव और दस विशेष स्वभाव बतलाये हैं । दोनो मिलकर इक्कीस स्वभाव होते हैं । जीव और पुद्गल द्रव्यमें इक्कीस-इक्कीस स्वभाव होते हैं । अस्ति-नास्ति, नित्य-अनित्य, एक-अनेक, भेद-अभेद, भग्य-अभग्य और परमस्वभाव ये ग्यारह सामान्य स्वभाव हैं । ये

१ ६८-६९ गाथाद्वयं आ० मु० प्रती च व्यत्ययेन वर्तते । २. 'एकविंशतिभावाः स्युर्जीवपुद्गलधर्मता । धर्मादीनां पौण्डश स्युः काले पञ्चदश स्मृता ।'—आकाश० ।

[संदर्भकान्तेन सद्रूपस्य न नियतार्थव्यवस्था नकारादिदोषात्वात् तथासद्रूपस्य सकलशून्यता-
प्रसंगात् । नित्यमर्थकस्वरूपत्वात् एकरूपस्यार्थक्रियाकारित्वाभावः, अर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्य-

स्वभाव दशति परस्पर विरोधी दिवादि देने हे किन्तु तयदृष्टिसे विरोधी नहीं है । एक ही द्रव्य स्वरूपकी अपेक्षा अन्तिस्वभाव है तो पररूपकी अपेक्षा नास्तिस्वभाव है । द्रव्य दृष्टिसे नित्य है तो पर्याय दृष्टिसे अनित्य है । गुण गुणी आदि मशा भेदगे भेदस्वभाव है तो अखण्ड होनेसे अभेदस्वभाव है । इसी प्रकार अन्य भावोंके सम्बन्धमें भी ज्ञानना चाहिए । किन्तु विशेष स्वभावोंमें चेतन्य स्वभाव भी है और अचेतन स्वभाव भी है । मूर्त-अमूर्तस्वभाव भी है, एक प्रदेश अनेकप्रदेश स्वभाव भी है और ये सभी स्वभाव जीव-द्रव्य और पुद्गलद्रव्यमें बतलाये हैं । अर्थात् जीव अचेतन स्वभाव भी है और पुद्गल चेतन स्वभाव भी है । जीव मूर्तस्वभाव भी है और पुद्गल अमूर्तस्वभाव भी है । यह बात अवश्य ही श्रोताको खटक सकती है क्योंकि जीवका विशेष गुण चेतना है और पुद्गलका विशेष गुण अचेतनपणा है । ये दोनों विशेष स्वभाव एक ही द्रव्यमें कैसे रह सकते हैं, यह शका होना स्वाभाविक है । इसीके समाधानके लिए ग्रन्थकारने गायामें 'तयदृष्टि' लिखा है । तयदृष्टिमें जीव भी अचेतन मूर्त और एक प्रदेश स्वभाव होता है और पुद्गलद्रव्य चेतन, अमूर्त और अनेक प्रदेश स्वभाव होता है । व्यवहारान्तर्गते भेदोंमें एक असद्भूत व्यवहारनय भी है । अन्य द्रव्यके धर्मोंका अन्य द्रव्यमें आरोपण करनेको असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं । जीव और पुद्गल धर्म नोर्ध्व अनादिदालमें दूध और पानीकी तरह परस्परमें मिले हुए हैं । इस निमित्त निर्मातृक सम्बन्धको लेकर असद्भूत व्यवहारनयसे पुद्गलके अचेतनत्व और मूर्तत्व धर्मोंका आरोप चेतनमें किया जाता है और जीवके चेतनत्व और अमूर्तत्व धर्मोंका आरोप पुद्गलमें किया जाता है । अतः असद्भूत व्यवहारनयसे जीव भी अचेतन स्वभाव और मूर्तस्वभाव है तथा पुद्गल भी चेतन स्वभाव और अमूर्त स्वभाव है । पुद्गलका एक परमाणु एक प्रदेश स्वभाव और शुद्ध स्वभाव वाला है किन्तु अन्य परमाणुओंके साथ मिलकर स्वरूपरूप पारणत होने पर अनेक प्रदेश स्वभाव और अशुद्ध स्वभाववाला है । इसी तरह जीव स्वभावमें अनेक प्रदेश स्वभाव और शुद्ध स्वभाववाला है । किन्तु कर्मवन्धके कारण अशुद्ध स्वभाववाला है ।

इस प्रकार जीव और पुद्गल द्रव्य में तयदृष्टिसे सभी सामान्य और विशेष स्वभाव रहते हैं । किन्तु धर्मद्रव्य अन्तर्गते द्रव्य और आकाश द्रव्य में चेतन स्वभाव, मूर्तस्वभाव, विभाव रभाव, एकप्रदेश स्वभाव और अशुद्ध स्वभाव ये पांच स्वभाव उपचारमें भी नहीं पाये जाते हैं । क्योंकि ये द्रव्य किसी अन्य द्रव्यसे न तो बन्धको प्राप्त होते हैं और न इनमें सामाजी जीवकी तरह संकोच विस्तार होता है । इसलिए इन तीनोंमें सोलह सोलह स्वभाव ही होते हैं । कालद्रव्यमें बहू प्रदेश स्वभाव नहीं है । क्योंकि कालके अणु रत्नको राशिकी तरह पृथक्पृथक् स्थित हैं अतः कालद्रव्य एकप्रदेश स्वभाव है । किन्तु कालद्रव्यमें उपचरित स्वभाव नहीं माना जाना इसलिए उसमें पन्द्रह स्वभाव ही होते हैं ।

आगे एकान्तवादमें दोष बनलाकर अनेकान्तवादकी व्यवस्था करते हैं—वस्तुको सर्वथा एकान्तसे सद्रूप माननेपर नियत अर्थव्यवस्था नहीं हो सकती, क्योंकि एक वस्तु अन्य वस्तु स्वरूप हो जानेसे सकार आदि दोषोंका प्रसंग आता है । जब वस्तु सर्वथा सत् है तो जैसे वह स्वरूपकी अपेक्षा सत् है वैसे ही पर रूपकी अपेक्षा भी सत् हो जायेगी और सब घट पट ही हैं पट नहीं है तथा पट पट ही हैं घट नहीं है इस प्रकारकी प्रतिनियत अर्थव्यवस्था नहीं बन सकती क्योंकि प्रत्येक वस्तु स्वरूपको तरह पररूपसे भी सत् माननी होगी उसके भावे बिना सर्वथा सत्पणा नहीं बन सकती । तथा वस्तुको सर्वथा असत् मानने पर सकल शून्यताका प्रसंग आता है क्योंकि क्या माननेपर ससारमें कुछ भी सत् नहीं हो सकता । वस्तुको

१ [] एतदन्तर्गत पाठ 'आ' प्रती नास्ति । क प्रती 'नानास्वभावसंयुक्त' इत्यादि श्लोकद्वयं तु मूलपाठे लिखितमस्ति, अन्यच्च सर्वं दिव्यरूपेण ।

भावः । अनित्यपक्षेऽपि निरन्वयत्वादर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः । एकरूपस्यैकान्तेन विशेषाभावः सर्वथैकरूपत्वात् । विशेषाभावे सामान्यस्याप्यभावः । अनेकपक्षेऽपि तथा द्रव्याभावो निराधारत्वात् । भेदपक्षेऽपि विशेषस्वभावानां निराधारत्वादर्थक्रियाकारित्वाभावः । अर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः । अभेदपक्षेऽपि सर्वथैकरूपत्वादर्थक्रियाकारित्वाभावः । अर्थ क्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः । भव्यस्यैकान्तेन परपणित्या सकारादिदोषतत्त्वः । अभाव्यस्यापि तथा शून्यताप्रसंगः स्वरूपेणाप्यभवनात् । स्वभावस्वरूपस्यैकान्तेन ससाराभावः । विभावयक्षऽपि तथा मोक्षस्यासम्भवः । चैतन्यमेवेत्युक्ते सर्वेषां शुद्धज्ञानचैतन्यावासिर्भवेत् । तथा अचैतन्यपक्षेऽपि सकलचैतन्योच्छेदः स्यात् । मूर्तस्यैकान्तेनात्मनो न माक्षावासि स्यात् । अमूर्तस्यैव आत्मनस्तथा समाखिलोपः स्यात् । एकप्रदेशस्यैकान्तेनात्मनोऽनेकक्रियाकारित्वहानि स्यात् । अनेकप्रदेशत्वेऽपि तथा तस्य नार्थक्रियाकारित्वं स्वस्वभावशून्यताप्रसंगात् । शुद्धस्यैकान्तेनात्मनो न कर्मकलङ्कावलेपः सर्वथा निरञ्जनत्वात् । अशुद्धस्यापि तथात्मनो न कदाचिदपि शुद्धबोधप्रसंगः स्यात्तन्मयत्वात् । उच्चरिते-

सर्वथा नित्य माननेपर उनमे कोई भी परिवर्तन नहीं हो सकता अतः उसे सर्वथा एकरूप मानना होगा । सर्वथा एकरूप वस्तु कुछ भी कार्य नहीं कर सकती । अतः उसमें अर्थक्रिया नहीं हो सकती । अर्थक्रिया ही सत्का कारण है । अतः अर्थक्रियाके अभावमें द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा । सर्वथा अनित्य (क्षणिक) मानने पर भी वस्तु उत्पन्न होता ही सर्वथा नष्ट हो जायेगा तब वह अर्थक्रियाकारी कैसे हो सकती है और अर्थक्रियाकारित्वके अभावमें द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा । वस्तुको सर्वथा एकरूप माननेपर विशेषका अभाव हो जायेगा । और विशेषके अभावमें सामान्यका भी अभाव हो जायेगा क्योंकि विशेषक बिना अकेला सामान्य नहीं रहता । वस्तुको सर्वथा अनेक माननेपर द्रव्यका अभाव हो जायेगा । तथा द्रव्यके अभावमें आधारके बिना अनेक रूप वहाँ रहेगा अतः उत्पत्ति का भी अभाव हो जायेगा । सर्वथा भेद पक्षमें भी गुण गुणीसे सर्वथा भिन्न होनेपर निराधार हो जायेगा और निराधार होनेसे उनमें अर्थक्रिया नहीं हो सकेगी, वे कुछ कार्य नहीं कर सकेंगे । और ऐसी स्थितिमें गुणों द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा । सर्वथा अभेद पक्षमें भी नित्यपक्षकी तरह वस्तु सर्वथा एकरूप होनेसे अर्थक्रिया नहीं कर सकती और अर्थक्रियाके अभावमें द्रव्यका अभाव सुनिश्चित है ।

यदि एकान्तसे वस्तुको भव्यस्वभाव माना जायेगा तो उसके पररूप परिणमन करनेसे सकार आदि दोष सम्भव है । और सर्वथा अभव्य स्वभाव माननेपर वस्तुकी शून्यताका प्रसंग आता है क्योंकि वस्तु स्वरूपसे भी परिणमन नहीं कर सकेगी । सर्वथा स्वभाव रूप माननेपर जीव और पुद्गलका कभी मेल ही नहीं होगा और तब समाका हो अभाव हो जायेगा क्योंकि ससार तो स्वभावदशामे नहीं होना विभावदशामे होता है । इसी तरह सर्वथा विभावरूप माननेपर कभी किसी जीवका ससारके बन्धनसे छुटकारा नहीं होगा । अतः मोक्षका अभाव हो जायेगा । यदि सबको केवल चैतन्य स्वरूप ही माना जायेगा तो सभी शुद्ध ज्ञान चैतन्यमय हो जायेंगे । इसी तरह केवल अचैतन्य स्वभावकी ही स्वीकार करनेपर समस्त चैतन्य स्वभावका उच्छेद हो जायेगा । यदि आत्माको एकान्तरूपमें मूर्त माना जायेगा तो उसे कभी मोक्षकी प्राप्ति नहीं हो सकेगी । इसी तरह आत्माकी सर्वथा अमूर्त माननेपर ससारका ही लोप हो जायेगा क्योंकि सर्वथा अमूर्त आत्मा कर्मबन्धनसे बद्ध नहीं हो सकती और कर्मबन्धनसे बद्ध हुए बिना ससारका प्रवर्तन नहीं हो सकता । यदि आत्माको सर्वथा एकप्रदेशी माना जायेगा तो वह अनेक प्रकारकी क्रियाएँ नहीं कर सकेगा । इसी तरह सर्वथा अनेकप्रदेशी माननेपर भी आत्मा अर्थक्रियाकारी नहीं हो सकता क्योंकि स्वभावशून्यताका प्रसंग आता है ।

आत्माको एकान्तसे शुद्ध माननेपर उसपर कर्ममल रूपी कलंकका लेप नहीं चढ़ सकता; क्योंकि वह सर्वथा निर्मल है । यदि सर्वथा निर्मल आत्माके भी कर्ममल रूपी कलंकका अवलेप सम्भव हो तो एक तो

कान्तपक्षेऽपि नात्मजता सम्भवति नियमितपक्षत्वात् । तथात्मनोऽनुपचरितपक्षेऽपि परजतादीना विरोधः । उभयैकान्तपक्षेऽपि विरोधः एकान्तत्वात् । तद्दानेकान्तेऽपि कस्मात् सम्भवति । स्याद्वादात् । स च क्षेत्रादिभेदे दृष्टोर्जह्नकुटादीनाम् । स च व्याघातकः, सहानवस्थालक्षणः, प्रतिबन्ध्यप्रतिबन्धक-
श्चेति, अनवस्थानादिक वा । तत्रानवस्थानं द्विविधं, गुणानामेकाधारत्वलक्षणं गगनतलावल-
म्बीति (?) । सकरः व्यातकर अनवस्था अभाव अदृष्टरूपना दृष्टपरिहाणिः विरोधः वैयधिकरण्यं
चेति अष्टदोषाणा एकान्तं सम्भवः ।

नानास्वभावसमुच्चैत द्रव्यं ज्ञात्वा प्रमाणतः ।

तच्च सापेक्षसिद्धयर्थं स्यान्नयमिति कुरु ॥१॥

भावः स्यादस्ति नास्त्येति कुर्यान्निर्वाचयेत् तम् ।

फलत्वे चास्य सन्नधो नित्यानित्यादिकं तथा ॥२॥

कर्मबन्धन अहेतुक हो जायेगा और अहेतुक होनेसे उगका विनाश सम्भव नहीं होगा । यदि कदाचित् सम्भव भी हो तो मृद्द होमेपर वह पुन कर्ममलसे लिप्त हो जायेगा । यदि आत्माको सर्वथा अणुद् माना जायेगा तो नमै कभी भी मृद्भवा प्राप्त नहीं हो सकेगी क्योंकि वह तो सर्वथा अणुद् है । आत्माको सर्वथा उपचरित-
स्वभाव मानने पर आत्मामें आत्मजता नहीं बनेगी और सर्वथा अनुपचरित स्वभाव माननेपर परजता आदि नहीं बनेगी । उगका आशय यह है कि स्वभावका अन्यथा उपचार करनेको उपचरित स्वभाव कहते हैं तो अनुपचरित स्वभावसे तो आत्मा आत्मज्ञ है और उपचरित स्वभावसे परवस्तुका जाता है । इन दोनोंमेंसे किसी एक स्वभावको एकान्त रूपसे मानने पर दूसरा नहीं बनेगा । अतः या तो आत्मा केवल आत्मज्ञ ही बन सकेगा या केवल परजता ही हो सकता है । दोनों एकान्तोको एक साथ माननेमें भी विरोध आता है क्योंकि दो एकान्तोंका एक साथ रहना सम्भव नहीं है अर्थात् एक ही वस्तु सर्वथा नित्य भी हो और सर्वथा अनित्य भी हो यह कैसे सम्भव हो सकता है । एकान्त रूपसे या तो नित्यता ही सम्भव है या अनित्यता ही सम्भव है । हाँ, अनेकान्तवादमें दो परस्पर विरोधी प्रतीत होनेवाले धर्म अपेक्षा भेदसे एक साथ एक वस्तु-
में रह सकते हैं । उनमें कोई विरोध नहीं है । विरोध तीन प्रकारका होता है—सहानवस्थान रूप, परस्पर परिहार स्थितिरूप और व्यघातक रूप । सहानवस्थानरूप विरोध तो सम्भव नहीं है क्योंकि एक ही वस्तुमें भेद अभेद, सत्व प्रमत्त आदि धर्म अपेक्षा भेदसे देखे जाते हैं । परस्पर परिहारस्थिति रूप विरोध तो एक आसन्नफल रूप और रसकी तरह एक साथ रहनेवाले दो धर्मोंमें ही सम्भव होता है । व्यघातक भावरूप विरोध भी सर्ग और नेत्रलेकी तरह बलवान् और कमजोरमें ही होता है । किन्तु एक ही वस्तुमें रहनेवाले सत्व अमत्त्व, भेद अभेद, नित्य अनित्य आदि धर्म तो समान बलशाली हैं अतः उनमें यह विरोध भी सम्भव नहीं है । हाँ, एकान्तवादमें ही नकर, व्यतिकर, अनवस्था, अभाव, अदृष्टरूपना, दृष्टहानि, विरोध और वैयधिकरण नामक आठ दोष आते हैं ।

इस प्रकार प्रमाणके द्वारा नाना स्वभावोंमें समुक्त द्रव्यको जानकर उसकी सापेक्ष सिद्धिके लिए नयोमें उन्हें मिलाना चाहिए । अर्थात् नयोके द्वारा द्रव्यके नाना स्वभावोंको जानना चाहिए कि किस अपेक्षा से द्रव्यमें कौन स्वभाव है ।

इस प्रकार नयोकी योजना करनेसे पदार्थ बिना किसी प्रकारकी बाधाके कदाचित् अस्ति और कदाचित् नास्ति, कदाचित् नित्य, कदाचित् अनित्य आदि सिद्ध होता है और ऐसा होनेसे जो करता है वही उसका फल भोगता है ।

१ अष्टौ दोषा एकान्तसम्भवाः । दलोक. —अ० ज० ।

स्वभावस्वभावविनो स्वरूपं प्रमाणनयविषयं व्याचष्टे—

अतिथिताइसहावा इव्वा सम्भाविणो ससम्भावो ।

उहयं जगत्पमाणं गहइ णओ गज्जणमुखस्सभावेण ॥७०॥

स्याच्छब्दरहितत्वेन दोषमाह—

सियसद्देण विणा इह विसयं वोण्हं पि जे वि गिण्हंति ।

मोत्तूण असियभोज्जं विसभोज्जं ते विभुंजति ॥७१॥

सियसद्देण य पुट्ठा बंति णयस्या इ वत्थुसम्भावं ।

वत्थू जुत्तीसिद्धं जुत्ती पुण णयपमाणावो ॥७२॥

स्वभाव और स्वभाववान्का स्वरूप तथा प्रमाण और नयका विषय कहते हैं—

अस्तित्व आदि धर्म तो स्वभाव है । और अस्तित्व आदि स्वभाववाले द्रव्य स्वभाववान् हैं । जो इन दोनोंका युगपत् ग्रहण करता है वह प्रमाण है और जो दोनोंमेंसे एकको गौण और एकको मुख्य करके ग्रहण करता है वह नय है ॥७०॥

विशेषार्थ—स्वभाव और धर्म एकार्थक हैं तथा स्वभाववान् और धर्मो एकार्थक हैं । धर्मो या स्वभाववान् तो जीवादि द्रव्य हैं । और जीवादि द्रव्योंमें रहनेवाले अस्तित्व आदि धर्म स्वभाव हैं । स्वभाव स्वभाववान्में न तो गर्वना भिन्न ही होते हैं और न सर्वथा अभिन्न ही होते हैं किन्तु कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न होते हैं । इसीसे वस्तु भेदाभेदात्मक हैं । स्वभाववान्की अपेक्षा अभेदात्मक है और स्वभावकी अपेक्षा भेदात्मक है क्योंकि स्वभाववान् एक होता है और स्वभाव अनेक होते हैं । स्वभावविशिष्ट स्वभाववान् प्रमाणका विषय है । इसीको हम तरह भी कह सकते हैं कि द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु प्रमाणका विषय है क्योंकि प्रमाण सकलघाही है । किन्तु स्वभाववान् या द्रव्यको मुख्य और स्वभावको गौण करके या स्वभावको मुख्य और स्वभाववान्को गौण करके ग्रहण करनेवाला ज्ञान नय है । जैसे वस्तु द्रव्यरूपमें नित्य है या पर्यायरूपमें अनित्य है वह नय है । पहलेमें द्रव्यता मुख्य है स्वभाव गौण है । दूसरेमें स्वभाव मुख्य है द्रव्यता गौण है । इस गौणता और मुख्यताको उपेक्षा करके जो वस्तुको केवल नित्य ही या केवल अनित्य ही जानना और मानना है वह नय नहीं है दुर्नय है ।

आगे 'स्यात्' शब्दका प्रयोग न करनेमें दोष बतलाते हैं—

जो 'स्यात्' शब्दके बिना प्रमाण और नयके विषयको ग्रहण करते हैं वे अमृतमय भोजनको छोड़कर विषमय भोजन करते हैं । 'स्यात्' शब्दसे युक्त नयार्थ—नयके विषयभूत पदार्थ वस्तुके स्वभावको कहते हैं । वस्तु युक्तिसिद्ध है और युक्ति नय और प्रमाणसे सम्बद्ध है ॥७१-७२॥

विशेषार्थ—वस्तु अनेकान्तात्मक है । उसको पूर्णरूपसे प्रमाण जानता है और एकदेश रूपसे नय जानता है । प्रमाण स्वार्थ भी होता है और परार्थ भी होता है । ज्ञानात्मक स्वार्थ होता है और वचनात्मक परार्थ होता है । अर्थात् ज्ञाना अपने जिस ज्ञानसे स्वयं वस्तुको जानता है वह स्वार्थ है और जब वचनके द्वारा दूसरोंके लिए उसका कथन करता है तो वह परार्थ है । इसीलिए परार्थ प्रमाण वचनात्मक होता है । ज्ञानमें और शब्दमें एक बड़ा अन्तर है । ज्ञान अनेकान्तात्मक वस्तुको एक साथ एक समयमें जान सकता है किन्तु शब्द वस्तुके अनेक धर्मोंको एक साथ नहीं कह सकता । शब्दके द्वारा जब भी वस्तुका कथन किया जायेगा,

१. 'तदुक्तं—अर्थस्यानेकरूपस्य धी. प्रमाण, तदसंधी । नयो धर्मान्तरापेक्षो दुर्नयस्तान्निराकृतिः ॥ इति । तदनेकान्तप्रतिपत्तिः । प्रमाणमेकधर्मप्रतिपत्तिर्नयस्तत्प्रत्ययीकप्रतिषेधो दुर्नयः, केवलविषयविरोधदर्शनेन स्वपक्षाभिनिवेशात् ।'—अष्टाशती-अष्टसहस्री पृ० २९० । २ ते वि कुब्धति अ० क० ख० ज० मु० ।

इयं पुष्पुता धम्मा सियसावेक्खा ण गिण्हए जो हु ।
तो इह मिल्छाइदो णायव्वो पययणे भणिओ ॥७३॥

एक धर्म मूखेन ही किया जायेगा । जैसे वस्तु अस्तित्वरूप भी है और नास्तित्वरूप भी है । किन्तु जब हम शब्दके द्वारा उसको कहेंगे तो या तो अस्तित्वरूप ही कहेंगे या नास्तित्वरूप ही कहेंगे, दोनों धर्मों का कथन एक साथ नहीं कर सकते । इसके सिवाय दूसरी महत्वपूर्ण बात यह है कि शब्दकी प्रवृत्ति वक्ताके अधीन है । वक्ता वस्तुके अनेक धर्मों-से किसी एक धर्मकी मुख्यतासे वचन व्यवहार करता है । जैसे देवदत्तकी एक ही साथ उसका पिता भी पुकारता है और पुत्र भी पुकारता है—पिता उसे 'पुत्र' कहकर पुकारता है और पुत्र उसे 'पिता' कहकर पुकारता है । किन्तु देवदत्त न केवल पिता ही है और न केवल पुत्र ही है । वह पिता भी है और पुत्र भी है । अपने पुत्रकी अपेक्षा वह पिता है और अपने पिताकी अपेक्षा पुत्र है । अतः पुत्रकी दृष्टिसे उसका पितृत्वधर्म मुख्य है । जोपधर्म गौण है । और पिताकी दृष्टिसे पुत्रत्वधर्म मुख्य है । जोपधर्म गौण है । इसीसे अनेक धर्मात्मक वस्तुमें जिस धर्मकी विवक्षा होती है वह धर्म मुख्य कहा जाता है और जोपधर्म गौण । इस तरह जब वस्तु अनेक धर्मात्मक है और शब्दमें इतनी शक्ति नहीं है कि वस्तुके उन अनेक धर्मोंका कथन एक साथ कर सके । तथा जब प्रत्येक वक्ता भी अपने-अपने अभिप्रायके अनुसार वचन-व्यवहार करता है तो वस्तुका यथार्थ स्वरूप समझनेमें श्रोताको कोई घोषा न हो, इसलिए अनेकान्तावादी जैनदर्शनमें स्याद्वाच सिद्धान्तका आविष्कार हुआ । 'स्यात्' शब्दका अभिप्राय कथञ्चित् या किसी अपेक्षासे है । यह 'स्यात्' शब्द अनेकान्ताका वाचक है । जैन दृष्टिके अनुसार यह 'स्यात्' शब्द प्रत्येक वाक्यके साथ गुण रूपसे सम्बद्ध रहता है । अतः जब कोई किसी वस्तुको सत् या असत् कहता है तो उसका यही अभिप्राय लेना चाहिए कि वस्तु स्यात् सत् है या स्यात् असत् है । क्योंकि न तो कोई वस्तु सर्वथा सत् हो सकती है और न सर्वथा असत् हो सकती है । इसीसे धन्यकारने स्यात् शब्दकी उपयोगिता बतलायी है और उसके अभावमें हानि बतलायी है । जैसे कोई पदार्थ सर्वथा एकान्तात्मक नहीं है वैसे ही कोई वाक्यार्थ भी सर्वथा एकान्तात्मक नहीं है । तथा जैसे ज्ञान प्रमाण और नवरूप है वैसे ही वाक्य भी प्रमाण और नवरूप होते हैं । प्रमाण और नयमें जो अन्तर है वही अन्तर प्रमाणवाक्य और नयवाक्यमें है । एकधर्मके द्वारा अनेकान्तात्मक वस्तुका कथन करनेवाला प्रमाणवाक्य है और इतर धर्मसापेक्ष एकधर्मका कथन करनेवाला नयवाक्य है । दोनों ही प्रकारके वाक्योंमें 'स्यात्' शब्दका प्रयोग आवश्यक है । यदि उसका प्रयोग न भी किया गया हो तो भी यह समझना चाहिए कि स्यात् पद उसके साथ गुणरूपमें सम्बद्ध है । इससे वक्ताके अभिप्रायके अनुसार वस्तुके स्वरूपको समझनेमें विपरीतता होनेको सम्भावना नहीं रहती । किन्तु जो इस अपेक्षाभेदकी स्वीकार नहीं करते और वस्तुको सर्वथा एकान्तात्मक मानते हैं वे वस्तुके यथार्थस्वरूपको नहीं जानते । यही बात आगे कहते हैं—

इस प्रकार जो पूर्वोक्त धर्मोंको 'स्यात्' सापेक्ष ग्रहण नहीं करता है उसे मिथ्यादृष्टि जानना चाहिए, ऐसा आगममें कहा है ॥७३॥

वितोषार्थ—वस्तुस्वरूपको यथार्थ देखनेको जिसको दृष्टि ठीक नहीं है उसे मिथ्यादृष्टि कहते हैं । वस्तु अनेकान्तात्मक है—वरस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले अमल धर्मोंका एक अवच्छेद पिण्ड है । वह न केवल सत् है और न केवल असत् है किन्तु सदसदात्मक है । न केवल नित्य है और न केवल अनित्य है किन्तु नित्यानित्यात्मक है । न सर्वथा भेदरूप है और न सर्वथा अभेदरूप है किन्तु भेदाभेदात्मक है । ऐसी वस्तुको जो सर्वथा सत्, सर्वथा नित्य और सर्वथा अभेदरूपसे देखता है वह मिथ्यादृष्टि है । इसी तरह जो उसे सर्वथा असत्, सर्वथा अनित्य या सर्वथा भेदरूप देखता है वह भी मिथ्यादृष्टि है । किन्तु जो उसे सद-सदात्मक, भेदाभेदात्मक और नित्यानित्यात्मक देखता है वह सम्प्रदृष्टि है । वह जानता है कि वस्तु स्यात् सत् है स्यात् असत् है, स्यात् नित्य है, स्यात् अनित्य है आदि । अतः इस ग्रन्थमें वस्तुमें जो स्वभाव बतलाये हैं वे सब स्यात् सापेक्ष ही जानने चाहिए, सर्वथा नहीं ।

कर्मज्ञायाधिकस्वामयिकस्वभावानां संख्या स्वरूपं चाह—

चारिण कम्मे^१ ञ्णिया एक्को खाईय इयर परिणामी ।

भावा जीवे भणिया णयेण सक्खेवि णायक्खा ॥७४॥

^२ओवयिओ उवसमिओ खओवसमिओ वि ताण खलु भेओ ।

तेसि खयाहु खाई परिणामी उहयपरिचत्तो ॥७५॥

आगे जीवके कर्मजन्य, धायिक और स्वामयिक भावोंको संख्या और स्वरूप बतलाते हैं—

जीवमें चार भाव कर्मजन्य कहे हैं, एक भाव धायिक है, एक पारिणामिक है। ये सभी भाव नयके द्वारा जानने चाहिए ॥७४॥ ओदयिक, ओपशमिक, क्षायोपशमिक ये उन भावोंके भेद हैं। कर्मोंके क्षयसे धायिकभाव होता है और जो भाव न तो कर्मजन्य है और न कर्मोंके क्षयसे होता है वह पारिणामिक है ॥७५॥

विशेषार्थ—जीवके पाँच भाव बतलाये हैं—ओदयिक, ओपशमिक, क्षायोपशमिक, धायिक और पारिणामिक। इनमें से प्रारम्भके चार भाव कर्मजन्य हैं—कर्मोंके निमित्तसे होते हैं। संसारी जीव अनादि-कालसे कर्मोंमें बद्ध है। अतः संसार अवस्थामें रहते हुए उसके कर्मोंके निमित्तसे होने वाले भाव होते हैं ऐसे भाव केवल चार हैं। उदय, उपशम, क्षय और क्षयोपशम ये चारों कर्मोंकी अवस्थाएँ हैं। कर्मोंके फलदानको उदय कहते हैं। उदयके निमित्तसे जो भाव होते हैं उन्हें ओदयिक कहते हैं। ओदयिक भाव षड्विध है—४ गति, ४ कषाय, ३ तीन लिंग, १ मिथ्यादर्शन, १ अज्ञान, १ असंयम, १ असिद्धत्व, ६ लेख्या। गतिनाम कर्मके उदयसे गति होती है। गति चार हैं—नरक गति, तिर्यञ्चगति, मनुष्यगति और देवगति। यह गति नामकर्म जीव विषाकी है अतः नरक गति नामकर्मके उदयसे नरक भाव होता है, तिर्यञ्च गतिनाम कर्मके उदयसे तिर्यञ्चभाव होता है। इसी तरह मनुष्य गति नाम कर्मके उदयसे मानुष भाव और देवगति नाम कर्म के उदयसे देवसम्बन्धी भाव होता है। आशय यह है कि प्रत्येक गतिमें उस गतिके अनुसार जीवोंके भाव भी भिन्न-भिन्न होते हैं। चूँकि उन भावोंके होनेमें गतिनाम कर्मका उदय निमित्त पड़ता है, इसलिए उन्हें ओदयिक कहते हैं। मोहनीय कर्मके मूल भेद दो हैं—दर्शन मोहनीय और चारित्र्य मोहनीय। चारित्र्य मोहनीयका भेद कषाय वेदनीय है। कषाय चार हैं—क्रोध, मान, माया, लोभ। क्रोधकषायके उदयमें क्रोध रूप भाव होता है। इसी तरह मान माया और लोभ कषायके उदयमें मान, माया और लोभ रूप भाव होते हैं। अतः कषाय भी ओदयिक भाव है। तत्त्वार्थअध्यान रूप आत्मभावका नाम सम्यग्दर्शन है और सम्यग्दर्शन की विकाररूप अवस्थाका नाम मिथ्यादर्शन है उसमें निमित्त मिथ्यादर्शन कर्मका उदय है। अतः मिथ्यादर्शन कर्मके उदयसे होनेवाले तत्त्वार्थ अध्यायन रूप परिणाम को मिथ्यादर्शन कहते हैं अतः मिथ्यादर्शन भी ओदयिक है। ज्ञानावरण कर्मके उदयसे जो पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता वह अज्ञान भी ओदयिक है। जब तक जीवको केवलज्ञानकी प्राप्ति नहीं होती तब तक वह अज्ञानी माना जाता है और तभी तक उसके ज्ञानावरण कर्मका उदय रहता है अतः अज्ञान ओदयिक भाव है। चारित्र्य मोहनीय कर्मके सर्वपाती स्पृहकों के उदयसे असंयम रूप भाव होता है अतः असंयम भी ओदयिक भाव है। जब तक किसी भी कर्मका उदय रहता है तब तक सिद्धत्वभाव नहीं होता अतः असिद्धत्व भी ओदयिक भाव है। लेख्याके दो प्रकार हैं—द्रव्यलेश्या और भावलेश्या। जीवके भावोंमें भावलेश्या ही ली गयी है। कषायके उदयसे अनुरक्त मन वषट् कषायकी प्रवृत्तिको भावलेश्या कहते हैं। चूँकि लेख्यामें कषायका उदय रहता है अतः लेख्या भी ओदयिकी है। यहाँ यह संका हो सकती है कि यदि कषायके उदयके कारण लेख्याको ओदयिकी कहते हैं तो कषायका उदय तो कषायमें आ जाता है अतः कषायसे भिन्न लेख्या क्यों कही? इसका समाधान यह है

१. कम्मज-ज० । २. 'ओपशमिकक्षायिकी भावी भिन्नदश जीवस्य स्वतत्त्वओदयिकपारिणामिकी च' ॥ तत्त्वार्थ सू० २।१ ।

कि योग और कषाय मिलकर लक्ष्याभाव रूप होते हैं और लक्ष्याका कार्य केवल योग या केवल कषायके कार्यसे भिन्न है वह है मसारकी वृद्धि। अतः लक्ष्या पृथक् मानी गयी है। दूसरी शक्ता यह हो सकती है कि जागममें ग्यारहवें, बारहवें, और तेरहवें गुणस्थानोंमें शुक्ललक्ष्या कही है किन्तु उनमें कषायका उदय नहीं है। कषायका उदय दसवें गुणस्थान तक ही होता है। तब वहाँ लक्ष्यामें औपचयिकभावपना कैसे घटित होगा। इसका समाधान यह है कि एक नयका नाम पूर्वभाव प्रज्ञापन है। वह नय पुरानो बोती बातोंकी विवक्षासे वस्तुस्वरूपका प्रतिपादन करता है। अतः इस नयकी अपेक्षासे जो मन वचन कायकी प्रवृत्ति कषायके उदयसे अनुरजित थी वही ग्यारहवें आदि गुणस्थानोंमें भी है इस तरह उपचारसे उसे औपचयिकी कहते हैं (सर्वार्थसिद्धि २।६)। इस तरह कषायके उदयको लेकर लक्ष्याको औपचयिक कहा गया है। कषायके उदयके छह प्रकार हैं—तीव्रतम, तीव्रतर, तीव्र, मन्द, मन्दतर और मन्दतम। कषायके उदयके इन छह प्रकारोंके क्रमसे लक्ष्या भी छह बतलायी है—कृष्णलक्ष्या, नीललक्ष्या, कापोतलक्ष्या, पीतलक्ष्या, पद्मलक्ष्या, शुक्ललक्ष्या। इस तरह औपचयिक भावके इक्कीस भेद हैं। कर्मके उपशमसे होनेवाले भावको औपशमिक भाव कहते हैं। कर्मको उदयके अवश्य कर देनेका नाम उपशम है जैसे कीचड़ मिश्रित पानीमें निर्मली डाल देनेसे कीचड़ नीचे बैठ जाता है और ऊपर निर्मल जल रहता है। औपशमिक भाव दो हैं—औपशमिक सम्यक्त्व और औपशमिक चारित्र। अनन्तानुबन्धी क्रोध मान माया लोभ मिथ्यात्व सम्यक् मिथ्यात्व और सम्यक्त्व मोहनीयकर्म, इन सात प्रकृतियोंके उपशमसे जो तत्त्वार्थश्रद्धान होता है उसे औपशमिक सम्यक्त्व कहते हैं। भव्यजोषको सबसे प्रथम औपशमिक सम्यक्त्व ही होता है। और अन्तर्मुहूर्त काल तक रहता है। मोहनीय कर्मकी शेष इक्कीस प्रकृतियोंके उपशमसे औपशमिक चारित्र होता है। इस तरह यह दो भाव औपशमिक हैं। यहाँ इतना विशेष जानना कि उपशम सम्यक्त्वके दो भेद हैं—प्रथमोपशम सम्यक्त्व और द्वितीयोपशम सम्यक्त्व। अनादि मिथ्या दृष्टिके पाँच और सादि मिथ्यादृष्टिके सात प्रकृतियोंके उपशमसे जो सम्यक्त्व होता है उसे प्रथमोपशम सम्यक्त्व कहते हैं। यह सम्यक्त्व चौथे सातवें गुणस्थान तक ही होता है। सातवें गुणस्थानमें धायोपशमिक सम्यग्दृष्टिजीव जब उपशमप्रेण चढ़नेके अभिमुख होता है तो अनन्तानुबन्धी क्रोध मान माया लोभका विसर्गजन करके दर्शनमोहनीयकी तीन प्रकृतियोंका उपशम करता है उससे जो सम्यक्त्व प्राप्त होता है वह द्वितीयोपशम सम्यक्त्व है। वर्तमान निवेकमें सर्वथाती स्पष्टकोका उदयभावी क्षय और क्षान्तामी कालमें उदय आने वाले निवेककोका सदव्यवहारूप उपशम तथा देशघाती स्पष्टकोका उदय, ऐमी कर्मकी अवस्थाको धायोपशम कहते हैं और उससे होने वाले भावोंको धायोपशमिक भाव कहते हैं। धायोपशमिक भाव १५ है—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान, कुमतिज्ञान, कुश्रुतज्ञान, कुजवधिज्ञान, अक्षुदर्शन, अवधिदर्शन, दान, लाभ, भोग उपभोग, वीर्य, धायोपशमिक सम्यक्त्व, धायोपशमिक चारित्र और संयमासयम। ये सभी भाव अपने अपने आवारक ज्ञानावरण, दर्शनावरण, अन्तराय और मोहनाय कर्मके धायोपशमसे होत हैं। उपर जो धायोपशमका लक्षण कहा गया है सर्वत्र वही पाया जाता है किन्तु आचार्य बीरसेनने शोधवलामें उसका निषेध किया है। उनके अनुसार—दर्शनमोहनीय कर्मकी देशघाती सम्यक्त्व प्रकृतिके उदयसे उत्पन्न होनेवाला सम्यक्त्व भाव धायोपशमिक है। सम्यक्त्व प्रकृतिके स्पर्शकोकी क्षय संज्ञा है यवोंकि उनमें सम्पश्यर्शनको रोकनेकी धातिका अभाव है। मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्व प्रकृतियोंके उदयके अभावको उपशम कहते हैं इस प्रकार इन क्षय और उपशमसे उत्पन्न होनेसे सम्यक्त्व भावको धायोपशमिक कहते हैं—[पट्षण्डा०, पृ० ५, पृ० ११०-१११]। कर्मोंके क्षयसे प्रकट होने वाले भावको क्षायिक कहते हैं। क्षायिक भावके दो भेद हैं—केवलज्ञान, केवलदर्शन, क्षायिकदान, क्षायिकलाभ, क्षायिक भोग, क्षायिक उपभोग, क्षायिक वीर्य, क्षायिक सम्यक्त्व और क्षायिक चारित्र। ज्ञानावरण कर्मके अत्यन्त क्षयसे प्रकट होनेवाला केवलज्ञान क्षायिक है। इसी तरह दर्शनावरण कर्मके अत्यन्त क्षयसे प्रकट होने वाला केवलदर्शन क्षायिक है। दानान्तराय कर्मके अत्यन्त क्षयसे प्रकट हुआ अवयदान क्षायिक है। उसी भावके कारण केवलज्ञानीके द्वारा अत्यन्त प्राणियोंका उपकार होता है

हेद्योपादेयत्वं स्वभावानां दर्शयति—

हेया कम्मे जणिया भावा खयजा तु मुणसु फलरूपा ।

झेओ त्ताणं भणिओ परमसहाबो तु जीवस्से ॥७६॥

श्रामान्तरायका अत्यन्त क्षय होनेसे भोजन न करनेवाले केवली भगवान्के शरीरको बल देने वाले जो परम शुभ सूक्ष्म नोकरों पुद्गल प्रति समय केवलीके द्वारा ग्रहण किये जाते हैं जिनसे केवलीका औद्यारिक शरीर बिना भोजनके कुछ कम एक पूर्वकोटी वर्षतक बना रहता है यह धार्मिक लाभका परिणाम है । भोगान्तरायका अत्यन्त क्षय होनेसे धार्मिक भोग होता है । उसीके कारण सुगन्धित पुष्पोंकी वर्षा, मन्द सुगन्ध पवनका बहना आदि होता है । उपभोगान्तराय कर्मके अत्यन्त क्षयसे धार्मिक उपभोग होता है । उसीसे सिंहासन, तीनछत्र, भामण्डल आदि विभूति प्रकट होती है । वीर्यान्तरायकर्मके अत्यन्त क्षयसे धार्मिक वीर्य होता है । मोहनीय कर्मकी उक्त सात प्रकृतियोंके क्षयसे धार्मिक सम्यक्त्व होता है और समस्त मोहनीय कर्मके क्षयसे धार्मिक चारित्र होता है । ये चारो ही भाव कर्मजन्म है क्योंकि कर्मके ही उदय, उपशम, लघोपशम और क्षयरूप अवस्थाका निमित्त पाकर प्रकट होते हैं । पांचवीं पारिणामिक भाव ही ऐसा है जिसमें कर्म निमित्त नहीं है । वह स्वाभाविक है । उसके मुख्य भेद तीन ही हैं—जीवत्व, भव्यत्व, अभव्यत्व । जीवत्व नाम चैतन्य भावका है । वह जीवका स्वाभाविक भाव होनेसे पारिणामिक है । जिस जीवके सम्यग्दर्शन आदि परिणामोंके होने की योग्यता है वह भव्य है और जिसमें वेमी योग्यता नहीं है वह अभव्य है । ये दोनों भाव भी स्वाभाविक हैं । अतः पारिणामिक हैं ।

आगे उक्त स्वभावोंमें उपादेय और हेयपना बतलाते हैं—

कर्मोंसे उत्पन्न होनेवाले भाव हेय है—छोड़ने योग्य है । कर्मोंके क्षयसे होनेवाले भाव फल रूप जानने चाहिए । उन सब भावोंमेंसे जीवका परम स्वभाव ही ध्यान करनेके योग्य है ॥७६॥

विशेषार्थ—उक्त भावोंमें औदयिक, औपशमिक और क्षायोपशमिक ये तीन भाव कर्मजन्म हैं । धार्मिक भाव केवलज्ञानादिरूप होनेसे यद्यपि वास्तवमें शुद्ध शुद्ध जीवका स्वभाव है तथापि वह कर्मके क्षयसे उत्पन्न होता है इसलिए उसे उपचारसे कर्मजनित कहा है । किन्तु शुद्ध पारिणामिक भाव कर्म निरपेक्ष ही है । एक प्राचीन गायामे (जयवला, भा. १, पृ. ६० में उद्धृत) कहा है कि अध्यात्ममें जो भाव बन्धके कारण हैं और जो भाव मोक्षके कारण हैं तथा जो न बन्धके कारण हैं और न मोक्षके कारण हैं उन सबको भी जानना चाहिए । औदयिकभाव बन्धके कारण है; औपशमिक, धार्मिक और क्षायोपशमिक भाव मोक्षके कारण हैं । किन्तु पारिणामिक भाव न तो बन्धका कारण है और न मोक्ष का कारण है ।

इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—औपशमिक, क्षायोपशमिक, धार्मिक और औदयिक ये चार भाव तो पर्यायरूप हैं और शुद्धपारिणामिक भाव द्रव्य रूप है । तथा परस्पर सापेक्ष उन द्रव्य और पर्यायको आत्मा नामक पदार्थ कहते हैं । पारिणामिक भाव तीन हैं जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व । इन तीनोंमें शक्तिरूप शुद्धजीवत्व नामक पारिणामिक भाव शुद्ध द्रव्याधिकनयके आश्रित होनेसे निरावरण है अतः उसे शुद्धपारिणामिक भाव कहते हैं । वह बन्ध मोक्ष पर्यायरूप परिणमनसे रहित है । किन्तु दस प्राणरूप जीवत्व और भव्यत्व और अभव्यत्व भाव हैं वे पर्यायाधिकनयके आश्रित होनेसे अशुद्धपारिणामिक भाव कहे जाते हैं । इनको अशुद्ध कहनेका कारण यह है कि शुद्धनयसे संसारी जीवोंके और सिद्धोंके तो सदैव दस प्राणरूप जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व भावका अभाव है । इन तीनों पारिणामिक भावोंमेंसे भव्यत्वरूप पारिणामिक भावको हाँकनेवाला मोहनीय कर्म है । जब कालछन्धि आदिका निमित्त पाकर भव्यत्व शक्ति प्रकट होती है तब यह जीव सहज शुद्ध पारिणामिकभाव रूप निज आत्मद्रव्यके सम्यग् भ्रष्टान् ज्ञान और आचरणरूप पर्यायसे

१. 'ततो ज्ञायते शुद्धपारिणामिकभावो व्येयरूपो भवति ध्यानरूपो न भवति । कस्मात् । ध्यानस्य विनष्ट-रत्नात् ।' सम्यग्प्रावृत्त गा० ३२०, जयसेनटीका ।

जोषपुद्गलयोर्विभावहेतुव्य दर्शयति—

भणिया जे विबभावा जीवाणं तह्य पोगलाणं च ।
कस्मैय य जीवाणं कालावो पोगलं गेया ॥७७॥

विभावस्वभावस्य स्वरूपं स्वबन्धप्रकार फल च गदति—

मुत्ते स्वधविहायो खंभो गुणणिद्धस्वस्तजो भणिओ ।
ते पि य पडुच्च कालं तम्हा कालेण तस्स तं भणियं ॥७८॥

परिणत होता है। उसी परिणमनको आगमको भावामे औपसमिक, लायोपसमिक और लाधिक भाव कहते हैं। और अख्यात्ममें उगीको शुद्धोपयोग या शुद्धात्माके अमिमुख परिणाम कहते हैं। यह परिणाम शुद्ध पारिणामिक भावरूप शुद्ध आत्मद्रव्यसे कथयितुं भिन्न है क्योंकि भावनारूप है। किन्तु शुद्ध पारिणामिकभाव भावनारूप नहीं है। यदि वह शुद्ध पारिणामिकसे सर्वथा अभिन्न होता तो इस मोक्षके कारणभूत भावनारूप पर्यायका विनाश होनेपर शुद्ध पारिणामिक भावका भी विनाश प्राप्त होता है। किन्तु उसका कभी विनाश नहीं होता। अतः यह स्थिर हुआ कि शुद्ध पारिणामिक भावके विषयमें भावनारूप जो औपसमिक आदि तीन भाव है वे सम्प्रत रागादिते रहित होनेसे मोक्षके कारण होते हैं किन्तु शुद्ध पारिणामिक नहीं। शक्तिरूप मोक्ष तो शुद्ध पारिणामिकमें पहलेसे ही स्थित है। यहाँ व्यक्तीरूप मोक्षका विचार है। आगममें कहा है—“निष्क्रिय. शुद्धपारिणामिक” निष्क्रियका अर्थ यह है कि बन्धकारणभूत ओ रागादि परिणतिरूप क्रिया होती है, तद्रूप वह नहीं होता। इसी तरह मोक्षके कारणभूत जो शुद्ध भावना परिणतिरूप क्रिया है, उस रूप भी वह नहीं होता। इससे ज्ञात होता है कि शुद्ध पारिणामिक भाव ध्वेयरूप होता है ध्यानरूप नहीं होता क्योंकि ध्यान तो विनाशीक है।

जोष और पुद्गलमे विभावरूप परिणतिका कारण बतलाते हैं—

जोवो तथा पुद्गलोमे जा विभाव कहे हे उनमेसे जोवमे विभाव कर्मके निमित्तसे और पुद्गलमे कालके निमित्तसे जानने चाहिए ॥७७॥

इसको स्पष्ट करते हुए आगे विभाव का स्वरूप, उसका कारण और उसका फल कहते हैं—

पुद्गलका स्कन्धरूप परिणमन उसका विभाव है। और स्कन्धरूप परिणमन पुद्गलमे पाये जानेवाले स्निग्ध और रूक्ष गुणके कारण कहा है। तथा वह परिणमन कालका निमित्त पाकर होता है इसलिए कालके द्वारा पुद्गलका विभावरूप परिणाम कहा है ॥७८॥

विशेषार्थ—पुद्गल परमाणुके दो आदि प्रदेश नहीं होते इसलिए उसे अप्रदेशी कहते हैं। किन्तु वह एक प्रदेशवाला होता है इसलिए उसे प्रदेशमात्र कहते हैं। उसमें स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण पाये जाते हैं। यद्यपि परमाणु स्वभावसे बन्धरहित है किन्तु उसमें पाये जानेवाले स्निग्ध और रूक्ष गुण बन्धके कारण हैं। उनके कारण वह दूसरे परमाणुके साथ बंध जाता है। यह बन्ध उसकी विभाव परिणति कहो जाती है क्योंकि एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यके साथ बन्ध दोनोंके स्वाभाविक रूपका घातक है। पुद्गल द्रव्य भी परिणामी है क्योंकि परिणमन तो वस्तुका स्वभाव है अतः परमाणुमें वर्तमान स्निग्ध और रूक्षगुणोंमें भी परिणमन होता रहता है और उसके कारण उन गुणोंमें एक गुणरूप जघन्य शक्तिये लेकर दो-तीन आदि अविभाग प्रतिक्रियेके क्रमसे अनन्त अविभागी प्रतिक्रियेरूप शक्ति पर्यन्त वृद्धि होती रहती है। वे परमाणु यदि दो, चार या छह शक्तिरूप परिणत होते हैं तो उन्हें सम कहते हैं और यदि तीन पाँच या सात शक्तिरूप

१. पोगला अ० क० ख० सु० । “जोषा पोगलकाया सह सत्किरिया हवति ण य सेसा । पुग्गल करणा जोषा लया खलु कालकरणा दु ॥७८॥”—पञ्चास्ति० । ‘पुद्गलकाया सत्क्रियत्वस्य बहिरङ्गसाधनं परिणाव-निर्धर्तकः काल इति ते कालकरणाः ।’—अमृतचन्द्रटीका ।

संयन्त्रप्रकारमाह—

जह जीवत्तमणाई जीवे बंधो तहेव कम्मणं ।

तं पि य बन्धं भावं जाव सजोगिस्स चरिमंतं ॥७९॥

परिणत होते हैं तो उन्हें विषम कहते हैं । सम और विषमोमे दो का अन्तर होनेसे ही बन्ध होता है जैसे दो गुण वाले परमाणुका बन्ध चार गुणवाले परमाणुके ही साथ होता है इसी तरह तीन गुणवाले परमाणुका बन्ध पाँच गुणवाले परमाणुके ही साथ होता है । इस प्रकार दो-दो स्निग्धो, दो-दो रूक्षो और दो-दो स्निग्ध रूक्षोका सम हो या विषम हो, दो गुण अधिक होनेपर ही बन्ध होता है । किन्तु जघन्य एक गुणवाले परमाणु का बन्ध नहीं होता । यह नियम है । सागद्य यह है कि दो गुण युक्त स्निग्ध परमाणुका चार गुणयुक्त स्निग्ध परमाणुके साथ अथवा चार गुण युक्त रूक्ष परमाणुके साथ बन्ध होता है । इसी तरह तीन गुणवाले रूक्ष परमाणुका पाँच गुणवाले स्निग्ध या रूक्ष परमाणुके साथ बन्ध होता है । इस बन्धमे अन्तरग कारण तो परमाणुके स्निग्ध और रूक्ष गुणोका तदनुरूप परिणमन है । किन्तु उस परिणमनमे कालको भी निमित्त माना गया है किन्तु कालद्रव्य प्रेरक निमित्त नहीं है, उदासीन निमित्त है । जब परमाणुमें बन्ध योग्य परिणमन पूर्वक बन्ध होता है तो काल भी निमित्त हो जाता है किन्तु यह बन्ध कालकृत नहीं है । इस प्रकार स्निग्ध-रूक्ष गुणके कारण पुद्गल परमाणुको जो स्कन्धरूप परिणति होती है वह विभाव पथि है ।

आगे जीवकी विभाव परिणतिको बतलाते हैं—

जमे जीवमे जीवपना अनादि है वैसे ही उसके साथ कर्मोका बन्ध भी अनादि है । कर्मके दो भेद है—द्रव्यकर्म और भावकर्म । यह कर्मबन्ध सयोगकेवली नामक तेरहवें गुणस्थानके अन्त तक होता रहता है ॥७९॥

विशेषार्थ—जैसे जीव अनादि है वैसे ही उसके साथ कर्मबन्ध भी अनादि है । तत्त्वार्थसूत्रके आठवें अध्यायमे वन्धका लक्षण इस प्रकार कहा है—‘सकपायत्वाज्जीव कर्मणो योग्यान् पुद्गलानादते स बन्ध ।’ कपायसहित होनेसे जीव जो कर्मके योग्य पुद्गलो को ग्रहण करता है उसे बन्ध कहते हैं । इस सूत्रमे ‘कर्म-योग्यान्’ न कहकर जो ‘कर्मणो योग्यान्’ कहा है उससे यह बतलाया है कि जीव कर्मके निमित्तसे सकपाय होता है और कपाय सहित होनेसे कर्मके योग्य पुद्गलोको ग्रहण करता है अतः जीव और कर्मका सम्बन्ध अनादि है । पहले बाँधे हुए कर्मका उदय होनेपर जीवमे कपाय उत्पन्न होती है और कपायके होनेपर नवीन कर्मोका बन्ध होता है । इस तरह कर्मसे कपाय और कपायसे कर्मकी परम्परा अनादिकालसे चली आती है । यदि ऐसा न मानकर बन्धको सादि माना जाये, अर्थात् यह माना जाय कि पहले जीव अत्यन्त शुद्ध अवस्थामे था, पीछे उसके कर्मबन्ध हुआ तो जैसे अत्यन्त शुद्ध मुक्तजीवोके कर्मबन्ध नहीं होता वैसे ही उस जीवके भी कर्मबन्ध नहीं हो सकेगा । अतः यह मानना ही उचित है कि जीवकी तरह उसके साथ कर्मोका बन्ध भी अनादि है । जैनसिद्धान्तके अनुसार यह समस्त लोक पुद्गलोसे ठसाठस भरा है उनमे अनन्तान्त परमाणु कर्मरूप होनेके योग्य है । इसीसे उनके समुदायको कर्मण्यवर्गणा कहते हैं । ये कर्मण्यवर्गणाएँ स्कन्ध जीवके मित्यात्व आदिरूप परिणामोका निमित्त पाकर स्वयं ही आठकर्म रूपसे सातकर्म रूपसे या छह कर्मरूप से परिणत होकर जीवके साथ बन्धको प्राप्त होते हैं । जैसे खाया हुआ भोजन उदरमे जाकर सात-चातु रूप परिणत हो जाता है । कर्म आठ है—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, शोभ और अन्तराय । ये कर्म योग और कपायके निमित्तसे बँधते हैं । तथा आयु कर्म सदा नहीं बँधता । विशेष स्थितिमें ही बँधता है, किन्तु शेष सातों कर्म सदाकाल बँधते रहते हैं । मोहनीयकर्मका बन्ध नोबें गुणस्थान तक ही होता है । और दसवेंके पश्चात् ग्यारहवें, बारहवें और तेरहवें सयोगकेवली नामक गुण-स्वाय में केवल एक सातावेदनीय कर्मका ही बन्ध होता है । इस तरह कर्मका बन्ध सयोगकेवली गुणस्थान पर्यन्त ही जानना चाहिए । जोदहवें गुणस्थानमें बन्धका अभाव है ।

प्रकरणबलादप्रकृतीनां भेदं बन्धहेतून् सृजयति—

मूलोत्तरं तद्द्वयं भेदाय पदबीजं ह्येति उह्याणं ।
हेतुं वो पुण पुट्टो हेतुं चत्तारि गायत्वा ॥८०॥
मिच्छन्तं अखिरमणं कसाय जोगा य जीवभावा हु ।
दब्धं मिच्छन्ताइ य पोगलदब्ध्वाण ओवरणा ॥८१॥
भावो दद्वणिमित्तं दब्धं पि य भावकारणं भणियं ।
अण्णोण्णंहेतुभूत्वा कुणंति पुट्टो हु कम्ममाणं ॥८२॥

आगे प्रकरण वश कर्मप्रकृतियोंके भेद और बन्धके कारणको सूचित करते हैं—

द्रव्यकर्म और भावकर्मके भेद मूलप्रकृति रूप और उत्तरप्रकृति रूप है । उनके द्रव्यप्रत्यय रूप और भावप्रत्यय रूप दो कारण हैं जो चारभेद रूप जानने चाहिए ॥८०॥

विशेषार्थ—कर्मके दो भेद ऊपर कहे हैं—द्रव्यकर्म और भावकर्म । कर्मरूपसे परिणत पुद्गलस्कन्धो-
को द्रव्यकर्म कहते हैं । और उन द्रव्यकर्मोंके उदयका निमित्त पाकर जीवमें जो राग-द्वेष मोहरूप भाव होते
हैं उन्हें भावकर्म कहते हैं । द्रव्यकर्म भावकर्ममें निमित्त होता है और भावकर्म द्रव्यकर्ममें निमित्त होता है ।
इस तरह द्रव्यकर्म और भावकर्मके द्रव्यप्रत्यय रूप और भावप्रत्यय रूप दो कारण हैं । इन कर्मोंके दो भेद हैं
मूलप्रकृति रूप और उत्तरप्रकृति रूप । इन भेदोंको बन्धकार आने स्वयं बतलायेंगे । तथा बन्धके चार कारणों-
को भी कहेंगे ।

मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगरूप जीवके भाव भावप्रत्यय हैं । और मिथ्यात्व
आदि रूप पुद्गलद्रव्यकर्म द्रव्यप्रत्यय है ॥८१॥

विशेषार्थ—कर्मके जो दो कारण बतलाये हैं वे मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगके भेदसे चार
प्रत्ययरूप होते हैं । अर्थात् कर्मबन्धके ये चार कारण हैं और इनमेंसे प्रत्येकके द्रव्य प्रत्यय और भावप्रत्ययके
भेदसे दो भेद हैं । मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगरूप जीवका भाव भावप्रत्यय है और मिथ्यात्व आदि
नामक कर्मरूप परिणत पुद्गलद्रव्य द्रव्यप्रत्यय है । समयसार गाथा १६४ की टीकामें जयसेनाचार्यने ऐसा ही
लिखा है । यथा—‘मिथ्यात्वविरतिप्रमादकषाययोगा कर्षभूता, भावप्रत्ययद्रव्यप्रत्ययरूपेण संज्ञासंज्ञा-
श्चेतनाचेतना ।

आगे भाव और द्रव्यमें कार्यकारण भाव बतलाते हैं—

भाव द्रव्यमें निमित्त है और द्रव्यको भावका कारण कहा है । दोनों परस्परमें एक दूसरेके
हेतु होकर कर्मोंकी पुष्टि करते हैं ॥८२॥

विशेषार्थ—कर्मबन्धके कारण मिथ्यात्व आदि जीवरूप भी हैं और अजीवरूप भी हैं । कर्मका
निमित्त पाकर जीव जो विभान रूप परिणमन करता है वह चेतनका विकार होनेसे जीव ही है । और जो
जीवके भावोंका निमित्त पाकर पुद्गल मिथ्यात्व आदि कर्मरूप परिणमन करते हैं वे मिथ्यात्व आदि अजीव
हैं । इन्हींको क्रम भावसे और द्रव्य नामसे कहते हैं । स्वरूप परिणमन प्रत्येक वस्तुका स्वाभाविक धर्म
है । अतः आत्माका भी उह स्वाभाविक धर्म है किन्तु आत्मा अनादिकालसे वस्तुस्वरूपभूत मोहसे संयुक्त है
अतः उसके मिथ्यादर्शन आदि रूप वैकारिक परिणाम होते हैं । उन परिणामोंका निमित्त मिलनेपर पुद्गल-

१. आसवणा अ० क० । ‘मिच्छन्तं अखिरमणं कसाय जोगाय सण्णसण्णा हु । बहुविहमेया जीवे
तस्सेव अण्णपरिणामा ॥१६४॥ गाणावरणादीवस्स ते तु कम्मस्स कारणं होति । तेसि पि होदि ओवो य
रागदोसादिभावकरो ॥१६५॥’—समयसार । २. ण्णं बन्धन्ता अ० क० ख० सु० । ३. कुणं तु पुट्टो हु
कम्ममाणं अ० ।

दंसणणाणवरणं वेवो मोहं तु आउणामं च ।
गोबंतराय मूला पयडी जीवाण जायव्वा ॥८३॥

द्रव्य स्वयं ही कर्मरूप परिणमन करता है । इस तरह दोनोंमें निमित्त-नैमित्तिक भाव है । वास्तवमें आत्मा तो अपने भावोंको करता है और पदगल अपने भावोंको करता है । किन्तु यह आत्मा अज्ञानवश स्व और पर का भेदज्ञान न होनेसे परको अपना करता है और अपनेको पराया करता है और इस तरहसे वह कर्मोंका कर्ता कहा जाता है । द्रव्यकर्मोंके उदयवश आत्मामें जो भाव क्रोध होता है उसमें और आत्मामें भाव्य-भावक भाव पाया जाता है । क्रोधादिरूप परिणत आत्मा भाव्य है और भावक्रोध भावक है । इन दोनोंमें जो भेद है उसका ज्ञान न होनेसे अपनेको क्रोध रूप मानकर तदनुरूप आत्मा परिणमन करता है । यह ही एक उदाहरण है । क्रोधकी ही तरह अन्य कषायों और इन्द्रियों आदिकों लिया जा सकता है । इसी तरह यह आत्मा ज्ञाता है पर वस्तु ज्ञेय है । दोनोंमें मात्र ज्ञेय-ज्ञायक सम्बन्ध है । किन्तु अज्ञानवश यह आत्मा दोनोंको एक मानकर हर्ष-विषादादि करता है । इस तरह द्रव्यकर्म और भावकर्ममें परस्पर निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध होनेसे अनादिकालसे यह जीव कर्मोंके बन्धनमें पड़ा हुआ उस बन्धनको पुष्ट ही करता रहता है ।

मूल प्रकृतियोंके नाम कहते हैं—

ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गोत्र और अन्तराय ये जीवोंके मूलकर्म जानने चाहिए ॥८३॥

विशेषार्थ—ब्राह्म पदार्थको जाननेवाली जीवकी शक्ति ज्ञान है । वह जीवका गुण है उसके बिना जीवके अभावका प्रसंग आता है । उस ज्ञानको जो आवृत करता है वह ज्ञानावरणीय कर्म है । जीवका लक्षण उपयोग है । वह उपयोग दो प्रकारका है साकारोपयोग और अनाकारोपयोग । साकार उपयोगका नाम ज्ञान है और उसको आवरण करनेवाला कर्म ज्ञानावरणीय है । तथा अनाकार उपयोगका नाम दर्शन है । उसको आवरण करनेवाला कर्म दर्शनावरण है । जीवके सुख और दुःखका उत्पादक कर्म वेदनीय है । यहाँ सुखसे दुःखका क्षय नहीं लेना चाहिए किन्तु दुःखका उपशम लेना चाहिए । क्योंकि सुख जीवका स्वभाव है अतः उसे कर्मजन्य माननेमें विरोध आता है । जो मोहग्रहित स्वभाववाले जीवको मोहित करता है वह मोहनीय कर्म है । जो व्यवहारणमें कारण है वह आयुर्कर्म है । जो जीवकी नागरूप बनाता है वह नामकर्म है । जो उच्च नीचका ज्ञान करता है वह गोत्रकर्म है । जो दाता और गृह्णीताके बीचमें आता है वह अन्तराय कर्म है । इस प्रकार कर्मोंकी ये आठ मूल प्रकृतियाँ हैं । इनमें से ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय ये चार कर्म घाती कहे जाते हैं क्योंकि ये जीवके गुणोंके घातक हैं । शेष चार अघाती हैं । यद्यपि छद्मस्थोंको दर्शन पहले होता है । पश्चात् ज्ञान होता है किन्तु दर्शनसे ज्ञान पूज्य है । इस तरह ज्ञानके बाद दर्शनको स्थान दिया गया है । इनके पश्चात् सम्पत्त्वका नम्बर आता है और फिर वीर्यका । इन चारों गुणोंको घातने वाले हैं क्रमसे ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय । वेदनीय कर्म यद्यपि अघाती है किन्तु मोहका बल पाकर घातीकी तरह जीवका घात करता है इसलिए उसे घातिकर्मोंके मध्यमें और मोहनीयके पहले स्थान दिया है । आयुके बलसे जीव किसी भवमें ठहरता है उसके पश्चात् उसके शरीर आदिका निर्माण होता है और शरीर निर्माणके साधनोंको लेकर ऊँच-नीचका व्यवहार चलता है अतः आयु नाम और गोत्रका क्रम रखा गया है । अन्तराय कर्म घाति होते हुए भी अघातिको तरह समस्त वीर्य गुणोंके घातनेमें असमर्थ है तथा नामादिका निमित्त पाकर अपना कार्य करता है इसलिए उसे सब कर्मोंके अन्तमें रखा है । इस प्रकार आठों कर्मोंके क्रमको समझना चाहिए ।

१. पयडियं आ० क० । 'णाणस्स दंसणस्स म आवरणं वेयणीयं मोहणियं । आउणं नामं गोदंतराय-
मिदि अट्ट पयडीओ ॥८॥'—गो० कर्म० । प्रा० पञ्चसं०, ३१२ ।

उत्तरप्रकृतीनां यथाक्रमं संख्यामाह—

पंच पण दो अडबोसा चउ तेणउबी तहेव दो^१ पंच ।

एदे उत्तरभेया एयाणं उत्तरोत्तरा हुंति ॥८४॥

उत्तर प्रकृतिषोकी क्रमसे संख्या कहते हैं—

पाँच, नौ, दो, अट्ठाईस, चार, तिरानवे, दो और पाँच ये उत्तर प्रकृतियाँ हैं। इनकी भी उत्तरोत्तर प्रकृतियाँ होती हैं ॥८४॥

विशेषार्थ—ज्ञानावरणीय कर्मकी पाँच प्रकृतियाँ हैं—मतिज्ञानावरणीय, श्रुतज्ञानावरणीय, अवधि-ज्ञानावरणीय, मन.पर्ययज्ञानावरणीय और केवलज्ञानावरणीय। इन्द्रिय और मनके द्वारा होने वाले ज्ञानको मतिज्ञान कहते हैं। उसका आवारक कर्म मतिज्ञानावरणीय है। मतिज्ञानके द्वारा ग्रहण किये गये अर्थके निमित्तसे जो अन्य अर्थोंका ज्ञान होता है वह श्रुतज्ञान है। धूमके निमित्तसे उत्पन्न हुआ अग्निका ज्ञान, नदीपूरके निमित्तसे उत्पन्न हुआ ऊपरी भागमें वृष्टिका ज्ञान, देशान्तरकी प्राप्तिके निमित्तसे उत्पन्न हुआ सूर्यकी गतिका ज्ञान और शब्दके निमित्तसे उत्पन्न हुआ शब्दार्थका ज्ञान श्रुतज्ञान है। इसी तरह श्रुतज्ञानके निमित्तसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह भी श्रुतज्ञान ही है फिर भी मतिज्ञान पूर्वक श्रुतज्ञान होता है इस तत्त्वायं सूत्रके कथनके साथ उसका विरोध नहीं आता क्योंकि यह कथन तत्त्वार्थसूत्रमें श्रुतज्ञानको प्रारम्भिक प्रवृत्तिकी अपेक्षा किया गया है। इस श्रुतज्ञानका आवारक कर्म श्रुतज्ञानावरणीय है। इन्द्रिय आदिकी सहायताके बिना मुक्तिक पदार्थका मर्मादा सहित जो स्पष्ट ज्ञान होता है वह अवधिज्ञान है। इस अवधिज्ञानको जो आवरण करता है वह अवधिज्ञानावरणीय कर्म है। पगये मनको प्राप्त हुए अर्थका नाम मन है और मनकी पर्यायो अर्थात् विशेषोका नाम मन पर्याय है। उन्हें जा जानता है वह मन पर्यायज्ञान है। इस ज्ञानका आवरणकर्म मन.पर्ययज्ञानावरणीय कर्म है। जो केवल आत्मासे उत्पन्न होता है, त्रिकालवर्ती समस्त द्रव्य और पर्यायोको विषय करता है, कारण, क्रम और व्यवधानसे रहित है वह अविनाशी प्रत्यक्षज्ञान केवलज्ञान है। इसका आवारक कर्म केवलज्ञानावरणीय कर्म है। मतिज्ञान और श्रुतज्ञानके अनेक भेद हैं अतः उनके आधारक मतिज्ञानावरणीय कर्मोंके भी उत्तरोत्तर अनेक भेद जानने चाहिए। जैसे मतिज्ञानके मूल भेद चार हैं—अवग्रह ईहा अवाय और धारणा। अतः मतिज्ञानावरणीय कर्मके भी चार भेद हैं—अवग्रहावरणीय, ईहावरणीय, अवायावरणीय, धारणावरणीय। अवग्रहके दो भेद हैं—व्यञ्जनावग्रह और अर्थावग्रह। अतः अवग्रहावरणीय कर्मके भी दो भेद हैं व्यञ्जनावग्रहावरणीय और अर्थावग्रहावरणीय। इस तरह जिस ज्ञानके जितने भेद प्रभेद हैं, उसके आवारक कर्मकी भी उतनी ही उत्तरोत्तर प्रकृतियाँ हैं। दर्शनावरण कर्मकी नौ उत्तर प्रकृतियाँ हैं—निद्रानिद्रा, प्रचलाप्रचला, स्थानगुडि, निद्रा, प्रचला, चक्षुदर्शनावरणाय, अन्धुदर्शनावरणाय, अवधिदर्शनावरणाय और केवलदर्शनावरणाय। जिस प्रकृतिके उदयसे खूब सोता है उठाये जानेपर भी नहीं उठता वह निद्रानिद्रा प्रकृति है। जिसके उदयसे बैठता हुआ भी सो जाता है सिर घुमता है, हाथ पैर पटकता है वह प्रचलाप्रचला प्रकृति है। जिसके उदयसे सोता हुआ भी मार्गमें चलता है, मारता काटता बड़बड़ता है वह स्थानगुडि है जिसके उदयसे आधा जानता हुआ सोता है वह निद्रा प्रकृति है। जिसके उदयसे आधा सोते हुए भी सिर आधि धोड़ा धोड़ा हिलते रहे वह प्रचला है। ये पाँचों ही प्रकृतियाँ दर्शनावरणाय हैं क्योंकि वे स्वसंवेदनका विनाश करती हैं। चाक्षुष विज्ञानको उत्पन्न करनेवाला स्वसंवेदन चक्षुदर्शन है और उसका आवारक कर्म चक्षु-दर्शनावरणाय है। श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, स्पर्श और मनके निमित्तसे होनेवाले ज्ञानके कारणभूत स्वसंवेदनका नाम अचक्षुदर्शन है और इसके आवारक कर्मका नाम अचक्षुदर्शनावरणाय है। परमाणुसे लेकर महासकन्ध

१. 'पंच पण दोणिण अट्ठाबीसं चउरो क्रमेण तेणउदी । तेउत्तर सयं वा दुगपण्ण उत्तरा हंति ॥२२॥'—
गी० कर्म० । प्रा० पञ्चसंग्र०, २।४ । २. दुग अ० ।

पर्यन्त पुद्गल द्रव्यकी विषय करनेवाले अवधिज्ञानके कारणभूत स्वसंवेदनका नाम अवधिदर्शन है और उसके आधारक कर्मका नाम अवधिदर्शनावरणीय है। केवलज्ञानकी उत्पत्तिके कारणभूत स्वसंवेदनका नाम केवलदर्शन है और उसके आधारक कर्मका नाम केवलदर्शनावरणीय है। इतनी विरोधता है कि छद्मस्वोका ज्ञान दर्शनपूर्वक होता है परन्तु केवलज्ञान केवलदर्शनके समान कालमें होता है क्योंकि ज्ञान और दर्शन दोनों निराकरण हैं। वेदनीयकर्मकी दो प्रकृतियाँ हैं—सातावेदनीय और असातावेदनीय। दुःखका प्रतीकार करने-मे कारणभूत सामग्रीको मिलानेवाला और दुःखकी उत्पादक कर्मद्रव्यकी शक्तिका विनाश करनेवाला कर्म सातावेदनीय कहलाता है। सुख स्वभाववाले जीवकी दुःख उत्पन्न करनेवाला और दुःखके प्रशमनमे कारणभूत द्रव्योंका अपसारक कर्म असाता वेदनीय कहा जाता है। इस प्रकार वेदनीयकी दो ही प्रकृतियाँ हैं। मोहनीय कर्मकी अष्टाईस प्रकृतियाँ हैं। जो मोहित करता है वह मोहनीय कर्म है। आत, आगम और पदार्थोंमे जो प्रत्यय हवि और अट्टा होती है उसका नाम दर्शन है उसको मोहित करनेवाला अर्थात् उससे विपरीत भाव-को उत्पन्न करनेवाला कर्म दर्शनमोहनीय कहलाता है। रागका न होना चारित्र्य है। उसे मोहित करनेवाला अर्थात् उससे विपरीत भावको उत्पन्न करनेवाला कर्म चारित्र्यमोहनीय कहलाता है। इस प्रकार मोहनीय कर्मकी दो प्रकृतियाँ हैं।

दर्शनमोहनीय कर्म बन्धकी अपेक्षा एक ही प्रकारका है। सत्त्व अवस्थामें वह तीन प्रकारका हो जाता है—सम्यक्त्व, मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्व। जैसे एक ही प्रकारका कोदो चाकीमें दला जानेपर एककालमें एक विशेष क्रियाके द्वारा चावल, आधे चावल और कोदो इन तीन अवस्थाओंको प्राप्त होता है। उसी प्रकार सम्यक्त्वबान्धुल जीवके अनिवृत्तिरूप परिणामोंके सम्बन्धसे एक प्रकारके मोहनीयका तीन प्रकारसे परिणमन हो जाता है। उत्पन्न हुए सम्यक्त्वमे शिथिलताका उत्पादक और उसकी अस्थिरताका कारणभूत कर्म सम्यक्त्व प्रकृति कहलाता है। सम्यक्त्वका सहवारी होनेसे उसे सम्यक्त्व कहा जाता है। सम्यक्त्व और मिथ्यात्वरूप दोनों भावोंके संयोगमे उत्पन्न हुए भावका उत्पादक कर्म सम्यग्मिथ्यात्व कहलाता है। आत, आगम और पदार्थोंमे अश्रद्धाकी उत्पन्न करनेवाला कर्म मिथ्यात्व कहलाता है। इस प्रकार दर्शनमोहनीय कर्म तीन प्रकारका है। चारित्र्यमोहनीय कर्म दो प्रकारका है—कषाय वेदनीय और नोकषायवेदनीय। जिस कर्मके उदयसे जीव कषायका वेदन करता है वह कषायवेदनीय है। जिस कर्मके उदयसे जीव नोकषायका वेदन करता है वह नोकषायवेदनीय है। सुख और दुःखरूपी घान्यको उत्पन्न करनेवाले कर्मरूपी क्षेत्रको जो जोतती है वह कषाय है। ईषत् कषायको नोकषाय कहते हैं क्योंकि स्थितिबन्ध और अनुभावबन्धकी अपेक्षा कषायसे नोकषायमें अल्पपना है तथा क्षपक ध्रेणीमें नोकषायोंके उदयका अभाव हो जानेके पश्चात् कषायोंके उदयका विनाश होता है। कषाय वेदनीय कर्म सोलह प्रकारका है—अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान माया लोभ, अप्रत्यास्थानावरणीय क्रोध मान माया लोभ, प्रत्यास्थानावरणीय क्रोध मान माया लोभ, सञ्चलन क्रोध मान माया लोभ। जो क्रोध मान माया लोभ सम्यग्दर्शन व सम्यग्चारित्र्यका विनाश करते हैं तथा जो अनन्त सबके अनुबन्धनरूप हैं वे अनन्तानुबन्धी कहलाते हैं। अथवा अनन्त भक्षोंमें जिनका अनुबन्ध चला जाता है वे अनन्तानुबन्धी हैं। ईषत् अर्थात् एक देश प्रत्यास्थानको अप्रत्यास्थान कहते हैं। अप्रत्यास्थान अर्थात् देशसयमका आवरण करनेवाला कर्म अप्रत्यास्थानावरणीय है। प्रत्यास्थान महावतको कहते हैं। उसका आवरण करनेवाला कर्म प्रत्यास्थानावरणीय है। जो सम्यक्स्वरूपे प्रकाशित हो वह सञ्चलनकषाय है रत्नसयमका विरोधी न होनेसे इसे सम्यक् कहा है।

नोकषाय वेदनीयकर्म नौ प्रकारका है—स्त्रीवेद, पुरुषवेद, नपुंसकवेद, हास्य, रति, अरति, शोक, मय और जुगुप्सा। जिस कर्मके उदयसे पुरुष विषयक अभिलाषा होती है वह स्त्रीवेद कर्म है। जिस कर्मके उदयसे नपुंसकी स्त्रियोंमें अभिलाषा होती है वह पुरुषवेद कर्म है। जिस कर्मके उदयसे स्त्री और पुरुष उभयविषयक अभिलाषा उत्पन्न होती है वह नपुंसकवेदनीय कर्म है। जिस कर्मके उदयसे अनेक प्रकारका परिहास उत्पन्न होता है वह हास्य कर्म है। जिस कर्मके उदयसे जीवोंकी द्रव्य क्षेत्र काल भावमे रति उत्पन्न

होती है वह रति कर्म है । जिस कर्मके उदयसे जीवोंकी द्रव्य क्षेत्र काल और भावमें अरति उत्पन्न होती है वह अरति कर्म है । जिस कर्मके उदयसे जीवोंको शोक उत्पन्न होता है वह शोक कर्म है । जिस कर्मके उदयसे जीवके सात प्रकारका भय उत्पन्न होता है वह भय कर्म है । जिस कर्मके उदयसे द्रव्य क्षेत्र काल भावमें ग्लानि उत्पन्न होती है वह जुगुप्सा कर्म है । इस तरह शोकभाव वेदनीयकी नौ प्रकृतियाँ हैं । आयुर्कर्मकी चार प्रकृतियाँ हैं—नरकायु, तिर्यञ्चायु, मनुष्यायु और देवायु । जो कर्म नरक भवकी धारण कराता है वह नरकायुर्कर्म है । जो कर्म तिर्यञ्च भवकी धारण कराता है वह तिर्यञ्चायु कर्म है । जो कर्म मनुष्य भवकी धारण कराता है वह मनुष्यायुर्कर्म है । जो कर्म देव भव की धारण कराता है वह देवायु कर्म है । इस प्रकार आयु कर्मकी चार ही उत्तर प्रकृतियाँ हैं । नाम कर्मकी ९३ प्रकृतियाँ हैं । जो नरक तिर्यञ्च मनुष्य और देववर्णोंका बनानेवाला कर्म है वह गतिनाम कर्म है । वह गतिनाम कर्म चार प्रकारका है—नरकगति नाम कर्म, तिर्यञ्चगति नाम कर्म, मनुष्यगतिनामकर्म, देवगतिनामकर्म । जो कर्म ऐकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और पञ्चेन्द्रियभावका उतानेवाला है वह जातिनामकर्म है । वह पाँच प्रकारका है—ऐकेन्द्रियजाति, द्वीन्द्रिय जाति, त्रीन्द्रियजाति, चतुरिन्द्रियजाति और पञ्चेन्द्रियजाति नामकर्म । जिस कर्मके उदयसे औदारिक, वैक्रियिक, आहारक, तैजस और काम्य शरीरके परमाणु जीवके साथ बन्धको प्राप्त होते हैं वह शरीर नाम कर्म है । वह पाँच प्रकारका है—औदारिक शरीर, वैक्रियिक शरीर, आहारक शरीर तैजस शरीर और काम्य शरीर नामकर्म । जिस कर्मके उदयसे परस्पर सम्बन्धको प्राप्त हुई वर्णणाओका परस्पर सम्बन्ध होता है वह शरीरबन्धन नामकर्म है । वह भी पाँच प्रकारका है—औदारिकशरीर बन्धन, वैक्रियिक शरीर बन्धन, आहारक शरीर बन्धन, तैजस शरीरबन्धन और काम्य शरीर बन्धन । जिस कर्मके उदयसे परस्पर सम्बन्धको प्राप्त हुई वर्णणाओमें चिक्कणता उत्पन्न हो वह शरीर सघात नाम कर्म है । उसके भी पाँच भेद हैं—औदारिक शरीर सघात, वैक्रियिक शरीर सघात, आहारकशरीर सघात, तैजसशरीर सघात और काम्यशरीर सघातनामकर्म । जिस कर्मके उदयसे शरीरोंकी आकार रचना होती है उसे संस्थान नामकर्म कहते हैं । वह छह प्रकारका है—समचतुरस्र शरीर संस्थान, त्र्यशोषपरिमण्डल शरीरसंस्थान, स्वाति शरीरसंस्थान, कुञ्जशरीरसंस्थान, वामन शरीरसंस्थान और हुण्ड शरीरसंस्थान नाम कर्म । समचतुरस्र अर्थात् समान मान और उन्मानवाला शरीरसंस्थान जिस कर्मके उदयसे बनता है वह समचतुरस्र शरीरसंस्थान नाम कर्म है । जिस शरीरका परिमण्डल त्र्यशोष अर्थात् षट्बुद्धके परिमण्डलके समान होता है वह त्र्यशोषपरिमण्डल संस्थान है उसका निवर्तक नाम कर्म उसी संज्ञावाला है । अर्थात् इस संस्थान वाला शरीर नीचे सूक्ष्म ऊपर विद्याल होता है । स्वाति वामीकी कहते हैं । स्वातिके समान आकारवाला शरीर जिस कर्मके उदयसे बनता है वह स्वाति शरीर संस्थान नाम कर्म है । जिस कर्मके उदयसे शरीरका आकार कुबडा होता है वह कुञ्ज शरीर संस्थान नामकर्म है । वामन अर्थात् बीना शरीर जिस कर्मके उदयसे बनता है वह वामन शरीर नामकर्म है । हुण्ड अर्थात् स्रज और से विषम आकार वाला शरीर जिस नाम कर्मके उदयसे बनता है वह हुण्डक शरीर संस्थाननामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे आठो अंगों और उपांगोंकी रचना होती है वह अंगोपांग नामकर्म है । वह तीन प्रकारका है—औदारिक अंगोपांग, वैक्रियिक शरीर अंगोपांग और आहारक शरीर अंगोपांग नामकर्म । जिस कर्मके उदयसे शरीरमें हड्डियोंकी निष्पत्ति होती है वह शरीर संहनन नामकर्म है । वह छः प्रकारका है । वज्रकल्पसे स्थित हड्डी और ऋषभ अर्थात् वेष्टन इन दोनों के साथ जिसमें वज्रमय कीलें हो वह वज्र ऋषभ नाराच शरीर संहनन है । जिसमें हड्डी और कीलें तो वज्रकल्प हो परन्तु ऋषभ वज्रमय न हो वह वज्रनाराच शरीर संहनन है । जिसमें हाड कीलें संहित हैं किन्तु वज्रकल्प न हों, वह नाराच संहनन है । कीलसे आधा मिटा हुआ संहनन अर्धनाराच शरीर संहनन है । परस्परमें कीलित संहनन कीलित शरीर संहनन है । जिसमें हड्डियाँ स्नायुओंसे बँधी होती हैं वह असंप्राप्त शरीरसूत्राणि शरीर संहनन है । इनके कारण जो कर्म है उनके भी ये ही नाम हैं । जिस कर्मके उदयसे शरीरमें वर्णकी उत्पत्ति होती है वह वर्णनाम कर्म है । वह पाँच प्रकारका है—कृष्णवर्ण, नीलवर्ण, रश्मिर-

वर्ण, शुक्लवर्ण और हरित वर्ण नामकर्म । जिस कर्मके उदयसे शरीरमें गन्धकी उत्पत्ति होती है वह गन्ध नामकर्म है । वह दो प्रकारका है सुगन्ध और दुर्गन्ध नामकर्म । जिस कर्मके उदयसे शरीरमें रसकी निष्पत्ति होती है वह रस नामकर्म है । वह पाँच प्रकारका है—तिलक, कटुक, कषाय, आम्ल और मधुर नामकर्म । जिस कर्मके उदयसे शरीरमें स्पर्शकी उत्पत्ति होती है वह स्पर्श नामकर्म है । वह आठ प्रकारका है—कर्कश, मृदु, गुष्, लघु, स्निग्ध, क्लृ, शीत और उष्ण नामकर्म । जिस जीवने पूर्व शरीरको तो छोड़ दिया है किन्तु उसर शरीरको अभी ग्रहण नहीं किया है उसके आत्म प्रदेशीको रचनापरिपाटी जिस कर्मके उदयसे होती है वह आनुपूर्वी नामकर्म है । वह चार प्रकारका है—नरक गति प्रायोग्यानुपूर्वी, तिर्यञ्चगति प्रायोग्यानुपूर्वी, मनुष्य-गति प्रायोग्यानुपूर्वी और देवगति प्रायोग्यानुपूर्वी नामकर्म । जिस कर्मके उदयसे जीवका शरीर न अति गुष्ठ और न अति लघु होता है वह अगुलघु नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे शरीर अपनेकी ही पीडाकारी होता है वह उपधात नामकर्म है, जैसे लम्बे सींग आदिका होना । जिस कर्मके उदयसे शरीर दूसरोंको पीडा करने-वाला होता है वह परधात नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे उच्छ्वास और निश्वासकी उत्पत्ति होती है वह उच्छ्वास नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे शरीरमें आताप होता है वह आताप नामकर्म है । उष्णता सहित प्रभाका नाम आताप है । जिस कर्मके उदयसे शरीरमें उद्योत होता है वह उद्योत नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे भूमिका आश्रय लेकर या बिना उसका आश्रय लिये भी जीवोका आकाशमें गमन होता है वह विहायो-गति नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे जीवोके स्थावरपना होता है वह स्थावर नामकर्म है । जल, अग्नि और वायुकायिक जीवोमें जो संचरण देखा जाता है उससे उन्हें तस नही समझ लेना चाहिए क्योंकि उनका गमनरूप परिणाम पारिणामिक है । जिस कर्मके उदयसे जीव बाहर होते हैं वह बाहर नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे जीव सूक्ष्म ऐकेंद्रिय होते हैं वह सूक्ष्म नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे जीव पर्याप्त होते हैं वह पर्याप्तिनाम कर्म है । जिस कर्मके उदयसे जीव अपर्याप्त होते हैं वह अपर्याप्ति नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे एक शरीरमें एक ही जीव रहता है वह प्रत्येक शरीर नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे अमन्तजीव एक ही शरीरवाले होकर रहते हैं वह साधारण शरीर नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे शरीरमें रसादिक धातुओका अपने रूपमें कितने ही काल तक अवस्थान होता है वह स्थिर नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे रसादिकका आगमें धातुरूपसे परिणाम होता है वह अस्थिर नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे चक्रवर्तित्व, बलदेवत्व और वासुदेवत्व आदि भ्रष्टद्वियो के सूचक शाख, कमल आदि चिह्न अंग-प्रत्यंगोमें हों वह ध्रुप नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे अशुभ चिह्न हो वह अशुभ नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे जीवके सौभाग्य होता है वह सुभग नामकर्म है जिस कर्मके उदयसे जीवके दौर्भाग्य होता है वह दुर्भगनामकर्म है जिस कर्मके उदयसे कानोको प्रिय लगनेवाला स्वर हो वह सुस्वर नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे कर्णकटु स्वर हो वह दुस्वर नामकर्म है । जिस कर्मके उदय से शरीर प्रभायुक्त हो वह आदेय नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे शरीर प्रभाहीन हो या अच्छा कार्य करनेपर भी जीवको गौरव प्राप्त न हो वह अनादेय नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे लोकमें यश हो वह यश-कीर्ति नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे अयश हो वह अयश-कीर्ति नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे अंग और उपागका स्थान और प्रमाण अपनी-अपनी जातिके अनुसार नियमित हो वह निर्माण नामकर्म है । जिस कर्मके उदयसे जीव पाँच महाकल्याणकों को प्राप्त करके तीर्थका प्रवर्तन करता है वह तीर्थङ्कर नामकर्म है । गोत्र कर्मकी दो प्रकृतियाँ हैं—उच्चगोत्र और नीचगोत्र । जिनका वीक्षायोग्य साधु आचार है, साधु आचारवालोके साथ जिन्होंने सम्बन्ध स्थापित किया है तथा जो आर्य कहलाते हैं उन पुरुषोंकी सन्तानको उच्चगोत्र कहा जाता है । उनमें उत्पत्तिका कारणभूत कर्म भी उच्च गोत्र है उससे विपरीत कर्म नीचगोत्र है । अन्तरायकर्मको पाँच प्रकृतियाँ हैं—दानान्तराय, लामान्तराय, भोगान्तराय, उपभोगान्-तराय और लामान्तराय । रत्नत्रयसे युक्त जीवोके लिए अपने वित्तका त्याग करनेको दान कहते हैं । हृच्छित अर्थकी प्राप्ति होना लाभ है । जो एक बार भोगा जाये वह भोग है जो पुनः पुनः भोगा जाये वह उपभोग है । वीर्यका अर्थ शक्ति है । इनकी प्राप्तिमें विघ्न करनेवाला अन्तराय कर्म है । इस प्रकार आठों कर्मोंकी

पुनः सामान्येन शुभाशुभभेदमिच्छा जीवानां सुखदुःखफलदा भवन्तीत्याह—

असुहसुहृणं भेया सत्त्वा वि य ताउ ह्यौति पयवीओ ।

काऊण पजयठिदि सुहदुखं फलंति जीवाणं ॥८५॥

उत्तर प्रकृतियां ज्ञाननी चाहिए । इनके भी उत्तरोत्तर अनेक भेद होते हैं । इसीसे आगममें कर्म प्रकृतियोंके असंख्यातलोक भेद बतलाये हैं ।

आगे कहते हैं कि ये कर्म प्रकृतियां शुभ और अशुभ के भेदसे भिन्न होकर जीवोंको सुख और दुःख-रूप फल देती हैं—

ये सभी कर्म प्रकृतियां अशुभ और शुभके भेदसे दो प्रकारकी होती हैं तथा एक पर्यायमें स्थिति करके जीवोंको सुख और दुःखरूप फल देती हैं ॥८५॥

विशेषार्थ—आठ कर्मोंमेंसे चार कर्म तो धाती कहे जाते हैं और चार अघाती । जो कर्म आत्माके गुणको घातते हैं वे धातीकर्म कहे जाते हैं । ऐसे कर्म ४ हैं—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय । ज्ञानावरण कर्म आत्माके ज्ञानगुणको घातता है इसीके कारण सवारी जीवमें ज्ञानगुणकी मन्दता पायी जाती है । दर्शनावरण कर्म जीवके दर्शन गुणको घातता है । मोहनीय कर्म जीवके सम्यक्त्व और चरित्र गुणको घातता है तथा अन्तरायकर्म वीर्य गुणको घातता है । इस तरह ये चार कर्म धाती हैं । इसीसे इन्हें तो अशुभ ही माना जाता है क्योंकि जो कर्म आत्मगुणका घाती होता है उसे शुभ कैसे माना जा सकता है । शेष चार अघाती कर्मोंको उत्तर प्रकृतियां शुभ और अशुभ मानी गयी हैं । जिन प्रकृतियोंका फल सासारिक सुख होता है वे शुभ मानी गयी हैं और जिन प्रकृतियोंका फल दुःख होता है वे अशुभ मानी गयी हैं । आयुर्कर्मकी वार उत्तर प्रकृतियोंमें केवल नरकायुको अशुभ माना है और शेष तीन आयुओंको शुभ माना है । क्योंकि भोगभूमिके तिर्यञ्च भी सुखी ही होते हैं इसलिए तिर्यञ्चायुको भी शुभ माना है । नामकर्मके भेदोंमें नरकगति नरक गत्यानुपूर्वी और तिर्यङ्गगति तिर्यङ्गगत्यानुपूर्वी अशुभ हैं, मनुष्यगति मनुष्यगत्यानुपूर्वी तथा देवगति देवगत्यानुपूर्वी शुभ हैं । पाँच जातियोंमेंसे पञ्चैन्द्रिय जातिनामकर्म शुभ है शेष चार अशुभ हैं । पाँचों शरीरनामकर्म, पाँचों बन्धन नामकर्म, पाँचों संघात नामकर्म और तीनों अलोपाग नामकर्म शुभ हैं । वर्ण गन्ध रस और स्पर्श नामकर्मकी गणना शुभमें भी की जाती है और अशुभमें भी की जाती है क्योंकि विभिन्न जीवोंमें विभिन्न रूपादि प्रिय और अप्रिय होते हैं । ६ संस्थानों और ६ सहननमें से केवल एक समचतु-रञ्ज संस्थान और बन्धन नाराज सहनन शुभ माना गया है शेष सब अशुभ माने गये हैं । उपघात अशुभ माना गया है, अगुरुलघु, परघात, उच्छ्वास, आतप और उद्योत नामकर्मोंको शुभ माना गया है । प्रशस्त विहायोगति शुभ है अग्रगस्त विहायोगति अशुभ है । प्रस, बाधर, पर्याप्त, प्रत्येक शरीर, स्थिर, शुभ, मुग्ध, सुस्वर, आदेम, यश कीर्ति नामकर्म शुभ हैं । इनके विपरीत स्वावर, सूक्ष्म, अपर्याप्त, साधारण, अस्थिर, अशुभ, दुर्भग, दुःस्वर, अनादेय और अयश कीर्ति नामकर्म अशुभ हैं । निर्माण और तीर्थङ्कर नामकर्म शुभ हैं । उच्छ्वसोऽशुभ है, नीच गोत्र अशुभ है । सातावेदनीय शुभ है, असातावेदनीय अशुभ है । इस तरह कर्मोंमें शुभ और अशुभ भेद सासारिक सुख दुःख रूप फलकी अपेक्षासे किया गया है । किन्तु कर्म शुभ हो या अशुभ, है तो बन्धन रूप ही । शृङ्खला सोनेकी हो या लोहे की, शृङ्खला तो शृङ्खला ही है । जैसे लोहेकी साँकल बाँधती है वैसे ही सोनेकी साँकल भी बाँधती है । परतन्त्रताकी कारण दोनों ही हैं । साँसारिक दृष्टिमें लोहेसे बना बहुमूल्य माना जाता है, चमकदार रंगबाला भी होता है । किन्तु बन्धनकी दृष्टिसे दोनों समान हैं । इसीसे आचार्य कुल्लुकन्दने कहा है कि जो संसारमें रोकता है वह कर्म शुभ कैसे कहा जा सकता है । अतः कर्मोंमें शुभ-अशुभ भेद सासारिक सुख-दुःखकी दृष्टिसे ही किया गया है । कर्म तो कर्म ही है । उसके रहते हुए संसारसे छुटकारा नहीं हो सकता ।

पर्यायस्थितिकारणमाह—

सुरणरणारयतिरिआ पयडोओ नामकम्मणिअवत्ता ।

अहण्णोअकस्सामज्झिमआउयसेणं तिहा^१ हु ठिदी ॥८६॥

चतुर्गतिजीवानां जघन्यमध्यमोत्कृष्टायुःप्रमाणं कथयति । तत्र तावन्मनुष्याणाम्—

अंतमुहुतं अवरा बरा हु मणुवाण होइ पल्लतियं ।

मज्झिम अवरा वड्डो जाव बरं^२ समयपरिहीणं ॥८७॥

तिरश्चात्—

अह मणुए तह तिरिए गडभजर्वीअविए वि तण्णेयं ।

इयरारणं बहुभेया आरिसमग्गेण गायव्वा ॥८८॥

आगे पर्यायस्थितिका कारण कहते हैं—

देवगति, मनुष्यगति, नरकगति और तिर्यञ्चगति ये नामकर्मकी प्रकृतियाँ हैं । जघन्य उत्कृष्ट, और मध्यमके भेदसे आयुकी तीन स्थितियाँ हैं ॥८६॥

विशेषार्थ—एक तो गति नामकर्म है और दूसरा आयुकर्म । गतिनामकर्म तो जीवके सदा बंधता है किन्तु आयुकर्मका बन्ध त्रिभागमें ही होता है । आयुकर्मके अनुसार ही जीवको उस गतिमें मरकर जाना होता है । उत्कृष्ट, जघन्य या मध्यम जैसी आयुकर्मकी स्थिति बंधती है जीव उसीके अनुसार उस गतिमें जाकर अपनी स्थिति पर्यन्त उस पर्यायमें रहता है । आयु समाप्त होनेपर बाँधी गयी दूसरी आयुके अनुसार पुनर्जन्म लेता है । इस तरह अमृक पर्यायमें स्थितिका कारण आयुकर्म है । आयुकर्मके अनुसार अपनी पर्यायमें स्थित रहकर जीव पूर्व सचित शुभ-अशुभ कर्मोंका फल भोगता है और नवीन बन्ध करता है । कर्मके करने और भोगनेकी यह परम्परा उसकी तब तक चालू रहती है जब तक वह शुभ और अशुभ दोनों प्रकारके कर्मबन्धनको नहीं काट देता ।

आगे चारो गतिके जीवोंकी जघन्य, मध्यम और उत्कृष्ट आयुका प्रमाण बतलाते हुए सर्वप्रथम मनुष्योकी आयुका प्रमाण कहते हैं—

मनुष्योकी जघन्य आयुका प्रमाण एक अन्तर्मुहुतं है और उत्कृष्ट आयुका प्रमाण तीन पल्य है । मध्यम आयुका प्रमाण एक समय अधिक अन्तर्मुहुतंसे लेकर उत्कृष्ट आयु तीन पल्यमें एक समय कम तक जानना ॥८७॥

विशेषार्थ—मनुष्य कर्मभूमिज और भोगभूमिजके भेदसे दो प्रकारके होते हैं । कर्मभूमिज मनुष्योकी जघन्य आयु अन्तर्मुहुतं मात्र होती है और भोगभूमिज मनुष्योकी उत्कृष्ट आयु तीन पल्य होती है । इसीसे मनुष्य सामान्यकी जघन्य आयु अन्तर्मुहुतं और उत्कृष्ट आयु तीन पल्य बतलायी है । जघन्य आयुमें एक समयकी बुद्धिसे लेकर उत्कृष्ट आयुमें एक समयकी हीनता पर्यन्त सब आयु मध्यम आयु जानना चाहिए ।

आगे तिर्यञ्चोकी आयुका प्रमाण कहते हैं—

जैसे मनुष्योंमें जघन्य उत्कृष्ट और मध्यम आयुका प्रमाण बतलाया है वैसे ही गर्भज पञ्चेन्द्रिय तिर्यञ्चोमें भी जानना । शेष तिर्यञ्चोके बहुत भेद आगमके द्वारा जानना चाहिए ॥८८॥

१. णति आउ ठिदी अ० ६० । २. बरं अ० । 'नृस्थितौ परापरे त्रिपल्योपमान्तर्मुहुतं ॥ तत्पर्यायसू० १-३८ ।

देवानां नारकाणां च—

सहस्र वस सुराण्ये वासा अवरा घरा ह्युतेति॥

सागरादिषु संज्ञा सेसं मणुआणमिव मुणह ॥८९॥

विशेषार्थ—तिस्रं तीन प्रकारके होते हैं—एकेन्द्रिय, विकलेन्द्रिय और पंचेन्द्रिय । एकेन्द्रिय भी पाँच प्रकारके हैं—पृथ्वीकायिक, जलकायिक, तेजस्कायिक, वायुकायिक और वनस्पतिकायिक । पृथ्वीकायिक भी दो प्रकारके हैं—गुह्य पृथ्वीकायिक और खर पृथ्वीकायिक । गुह्य पृथ्वीकायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति बारह हजार वर्ष है । खर पृथ्वीकायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति बाईस हजार वर्ष है । वनस्पतिकायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति दस हजार वर्ष है । जलकायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति सात हजार वर्ष है । वायुकायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति तीन हजार वर्ष है । तेजस्कायिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति तीन रात-दिन है । विकलेन्द्रियोमें दो इन्द्रियोकी उत्कृष्ट स्थिति बारह वर्ष, तेइन्द्रियोकी ४९ रात दिन, चौइन्द्रियोकी छह माह है । पंचेन्द्रियतिस्रोंके पाँच प्रकार हैं—जलचर, परिसर्प, उरग, पक्षी और चौपाये । जलचरोमें मत्स्य वगैरहकी उत्कृष्ट स्थिति एक पूर्व कीटी है । परिसर्प गोघ्रा नेबले आदिकी उत्कृष्ट स्थिति नौ पूर्वांग है । उरगोंकी उत्कृष्ट स्थिति ब्यालीस हजार वर्ष है । पक्षियोंकी उत्कृष्ट स्थिति बहुर हजार वर्ष है । चौपायोंकी उत्कृष्ट स्थिति तीस पत्य है । और इन सभी की जघन्य स्थिति अन्तर्भूत है ॥

देवो और नारकोकी आयुका प्रमाण कहते हैं—

देवों और नारकियोंकी जघन्य आयुका प्रमाण दस हजार वर्ष है और उत्कृष्ट आयुका प्रमाण तेतीस सागर है । शेष-मध्यम आयुका प्रमाण मनुष्योंकी तरह जानना ॥८९॥

विशेषार्थ—प्रथम नरकमें जघन्य आयु दस हजार वर्ष प्रमाण होती है और उत्कृष्ट आयु एक सागरकी है । दूसरे नरकमें तीन सागर, तीसरेमें सात सागर, चौथे नरकमें दस सागर, पाँचवेंमें सतरह सागर, छठेमें बाईस सागर और सातवें नरकमें तेतीस सागर उत्कृष्ट आयुका प्रमाण है । पहले-पहले नरककी उत्कृष्ट आयु आगे-आगेके नरकमें जघन्य आयु होती है । अर्थात् पहले नरककी उत्कृष्ट आयु एक सागर दूसरे नरकमें जघन्य होती है । दूसरे नरककी उत्कृष्ट आयु तीन सागर तीसरेमें जघन्य होती है । इसी प्रकार आगे भी सप्तस लेना चाहिए । देवोंके चार प्रकार हैं—भवनवासी, व्यन्तर, ज्योतिष्क और वैमानिक । भवनवासी और व्यन्तर देवोंकी जघन्य आयु दस हजार वर्ष होती है । भवनवासी देवोंके दस प्रकार हैं । उनमेंसे असुरकुमारोंकी उत्कृष्ट आयु एक सागर, नागकुमारोंकी तीन पत्य, सुपर्णकुमारोंकी अठ्ठाई पत्य, द्वीपकुमारोंकी दो पत्य और शेव छह कुमारोंकी डेढ़ पत्य उत्कृष्ट आयु होती है । व्यन्तरोंकी और ज्योतिष्कोंकी उत्कृष्ट आयु एक पत्यसे अधिक होती है । ज्योतिष्कोंकी जघन्य आयु एक पत्यका आठवाँ भाग होती है । वैमानिक देवोंमें प्रथम और द्वितीय स्वर्गमें उत्कृष्ट आयु दो सागरसे अधिक होती है । तीसरे और चतुर्थ स्वर्गमें सात सागरसे अधिक, पाँचवें और छठे स्वर्गमें दस सागरसे अधिक, सातवें और आठवें स्वर्गमें चौदह सागरसे अधिक, नौवें और दसवें स्वर्गमें सोलह सागरसे अधिक, ग्यारहवें और बारहवें स्वर्गमें अठारह सागरसे अधिक, तेरहवें और चौदहवें स्वर्गमें बीस सागर तथा पन्द्रहवें और सोलहवें स्वर्गमें बाईस सागरकी उत्कृष्ट आयु होती है । सोलह स्वर्गोंसे ऊपर नौ श्रेयस्कोमें एक-एक सागर बढ़ते-बढ़ते २३ सागरसे ३१ सागर तक आयु होती है । नौ अनुदिशोंमें बत्तीस सागरकी और पाँच अनुत्तरोमें तेतीस सागरकी उत्कृष्ट आयु होती है । प्रथम और द्वितीय स्वर्गमें एक पत्यसे अधिक जघन्य स्थिति होती है । आगे पहले-पहले युगलकी उत्कृष्ट स्थिति कुछ अधिकताकी लिये हुए आगेके युगलकी जघन्य आयु होती है । इसी तरह आगे भी जानना ।

तेषु पर्यायेषु जीवाः पञ्चावस्थासु चतुर्विधदुःखेन दुःखितः भवन्तीत्याह—

पञ्चावस्थाज्जीवो सोऽविविधदुःखेन दुःखितोऽयं तथा ।

तावदुःखं कालं जीवो जाय न भावेद् परमसदभावं ॥९०॥

ताः पञ्चावस्था आह—

पञ्चावस्था वेहे कम्भावो होइ सपलजीवाणं ।

उत्पत्ती बालत्वं जीवणं बुद्धत्वं होइ तह मरणं ॥९१॥

सहजं सुखाइजाबं णइमित्तं सीववावमावीहि ।

रोगाविआ य देहजं अणिट्ठोए तु माणसियं ॥९२॥

विभावस्वभावफलमाह—

विबभावादो बंधो मोक्षो सम्भावभावणालोपो ।

तं कुं णएणं णच्छा पच्छा आराहो जीइ^३ ॥९३॥

उन पर्यायेमे जीव पाँच अवस्थाओंसे चारो प्रकारके दुःखसे दुःखित होते हैं ऐसा कहते हैं—

जब तक जीव अपने परमस्वभावकी भावना नहीं करता तब तक पाँच अवस्थाओंसे युक्त होता हुआ चार प्रकारके दुःखोंसे दुःखी रहता है ॥९०॥

उन पाँच अवस्थाओंको कहते हैं—

उत्पत्ति, बालपना, युवावस्था, बुढ़ापा और मरण ये पाँच अवस्थाएँ सब जीवोंके शरीरमे कर्मके उदयसे होती हैं ॥९१॥

विशेषार्थ—संसारी जीव अनादिकालसे इस संसारमे भटक रहा है । इसका मूल कारण है उसका अज्ञान । अज्ञानवश आज तक उसने यही जाननेका प्रयत्न नहीं किया कि मैं कौन हूँ, मेरा स्वरूप क्या है ? कर्मके योगसे जब यह जीव नया जन्म धारण करता है तो मानता है यह मेरा जन्म हुआ । फिर बाल्यावस्थामे अपनेको बालक, युवावस्थामें युवा, बुढ़ावस्थामे बुढ़ा मानता है । और मृत्यु होनेपर अपना मरण मानता है । किन्तु ये पाँचो अवस्थाएँ तो शरीराश्रित हैं, नये शरीर धारण करनेको जन्म कहा जाता है, शरीरकी ही अवस्थाएँ बालपना, यौवन और बुढ़पना हैं । शरीरके छूट जानेका नाम मरण है । जीव तो न जन्मता है और न मरता है, वह न बालक है न जवान है और न बुढ़ा है । ये सब शरीराश्रित हैं । शरीरकी ही आपा माननेसे ऐसा समझता है मैं जन्मा मैं मरा । किन्तु जो मैं है वह तो शरीर और उसकी अवस्थाओंसे भिन्न एक शाश्वत स्वतन्त्र तत्त्व है उसकी न तो उत्पत्ति होती है और न विनाश होता है । उसका स्वरूप तो जानना देखना मान है । उसके न हाथ हैं, न पैर हैं, न सिर है और न घड है, हाथ-पैर आदि तो शरीरके अवयव हैं । उनके कट जानेपर भी जीव नही कटता, यह तो अक्षय्य है । ऐसे अपने जीव द्रव्यके स्वाभाविक भाव जीवत्वकी अज्ञा करनेसे, उसे जाननेसे और उसीमें लीन होनेसे संसारके दुःखोंसे इस जीवका छुटकारा हो सकता है । अन्यथा नहीं हो सकता ॥

आगे चार प्रकारके दुःखोंका स्वरूप कहते हैं—

भूख प्यास आदिसे होनेवाला दुःख सहज है । शीत वायु आदिसे होनेवाला दुःख नैमित्तिक है । रोग आदिसे होनेवाला दुःख देहज है और अनिष्ट संयोगसे होनेवाला दुःख मानसिक है ॥९२॥

आगे विभावस्वभावका फल कहते हैं—

विभावसे बन्ध होता है और स्वभावमे लीन होने से मोक्ष होता है । नयके द्वारा इसे जानने के पश्चात् योगी आराधक होता है ॥९३॥

विशेषार्थ—विभाव स्वभावसे विपरीत होता है। स्वभाव परनिरपेक्ष होता है और विभाव पर-
सापेक्ष होता है। इसीसे विभावसे बन्ध और स्वभावसे मोक्ष कहा है। कर्मके उदयसे होनेवाला प्रत्येक भाव
विभाव है। गतिनाम कर्मके उदयसे होनेवाला नारक आदि रूप भाव विभाव है, कषायके उदयसे होनेवाला
क्रोध माव आदि रूप भाव विभाव है। वेदकर्मके उदयसे होनेवाला स्त्री-पुरुष या तपुसकल्प भाव विभाव है।
मिथ्यात्वके उदयसे होनेवाला मिथ्यात्वभाव विभाव है, ज्ञानावरण कर्मके उदयसे होनेवाला अज्ञानभाव विभाव
है। चारित्र्यमोहनीय कर्मके उदयसे होनेवाला असयमभाव विभाव है। कर्मोंके उदयसे होनेवाला अस्थिरत्व
भाव विभाव है। इसी तरह कषायके उदयसे अनुरजित योगप्रवृत्ति रूप लेखा भी विभाव है। इसीसे
मिथ्यादर्शन, असमय, प्रमाद, कषाय और योगकी बन्धका कारण कहा है। ज्यों ज्यों जीव विभावपरिणतिको
छोड़ता हुआ स्वभावके उन्मूल होता जाता है त्यों-त्यों बन्धसे छुटकारा होता जाता है। जैसे पहले गुण-
स्थानमें बन्धके पाँचो कारण रहते हैं अतः उन-उन कारणोंसे बँधनेवाले कर्मोंका बन्ध मिथ्यादृष्टि जीवके
होता है। उन कर्मप्रकृतियों में १६ प्रकृतियाँ मिथ्यात्वकी प्रधानतामें ही बँधती हैं। अतः मिथ्यात्वका
निरोध हो जानेपर उनका बन्ध आगेके गुणस्थानमें नहीं होता। २५ प्रकृतियों अन्तानुबन्धी कषायकी
प्रधानतामें ही बँधती हैं अतः सामादन गुणस्थानसे आगे उनका बन्ध नहीं होता। दस प्रकृतियाँ अप्रत्या-
स्थानावरण कषायके उदयकी प्रधानतामें ही बँधती हैं अतः चौथे गुणस्थानसे आगे उनका बन्ध नहीं होता।
चार प्रकृतियाँ प्रत्यास्थानावरण कषायकी उदयकी प्रधानतामें बँधती हैं अतः पाँचवें गुणस्थानसे आगे उनका
बन्ध नहीं होता। छह प्रकृतियोंके बन्धमें कारण प्रमाद है अतः प्रमत्तसयतनामक छठे गुणस्थानसे आगे उनका
बन्ध नहीं होता। ३६ प्रकृतियाँ सञ्चलन कषायके तीव्र उदयमें बँधती हैं अतः आठवें गुणस्थानसे आगे
उनका बन्ध नहीं होता। सञ्चलन कषायके मध्यम उदयकी प्रधानतामें पाँच प्रकृतियाँ बँधती हैं अतः नौवें
गुणस्थानसे आगे उनका बन्ध नहीं होता है। सञ्चलन कषायके मन्द उदयकी प्रधानतामें १६ कर्मप्रकृतियाँ
बँधती हैं अतः दसवें गुणस्थानसे आगे उनका बन्ध नहीं होता। केवल योगसे एक सातावेदनीय कर्म ही
बँधता है अतः अयोगकेबलीके उसका भी बन्ध नहीं होता। अयोगकेबली अवस्थाके पश्चात् ही जीव मुक्त
हो जाता है। इसीसे मिथ्यात्वके प्रतिपक्षी सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञानकी और असयम आदिके प्रतिपक्षी सम्यक्
चारित्र्यकी मोक्षका कारण कहा है। यथोक्त सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य स्वभाव रूप हैं। अतः
स्वभावसे मोक्ष और विभावसे बन्ध होता है। द्रव्यानुयोगी शास्त्रोंमें जीवके भावके दो भेद किये हैं—शुद्ध और
अशुद्ध। अशुद्धके भी दो भेद किये हैं—शुभ और अशुभ। शुभ परिणामोंसे पुण्यकर्मका बन्ध होता है और
अशुभ परिणामोंसे पाप कर्मका बन्ध होता है। अतः शुभ और अशुभ भाव विभाव हैं और एकमात्र शुद्ध भाव
ही स्वभाव है। शुद्धभाव किसी भी बन्धका कारण नहीं है। जैनधर्ममें वस्तुका निरूपण करनेवाले दो नय
माने गये हैं। एक निश्चयनय और दूसरा व्यवहारनय। निश्चयनय शुद्ध द्रव्यका निरूपण करता है। और
व्यवहारनय अशुद्ध द्रव्यका निरूपण करता है। जैसे रागपरिणाम ही आत्माका कर्म है वही पुण्य पाप
रूप है। राग परिणामका ही आत्मा कर्ता है उसीका ग्रहण करनेवाला और उसीका त्याग करनेवाला
है। यह अशुद्ध निश्चयनयका निरूपण है। और पुद्गल परिणाम आत्माका कर्म है, वही पुण्यपाप रूप है।
उसीका आत्मा कर्ता है उसीको ग्रहण करता है और छोड़ता है यह व्यवहारनयका निरूपण है। ये दोनों ही
नय हैं क्योंकि द्रव्यकी प्रतीति शुद्ध और अशुद्ध दोनों प्रकारसे होती है। किन्तु मोक्षमार्ग में साधकतम होने
से निश्चयनयको ग्रहण किया गया है। क्योंकि साध्य शुद्ध होनेसे तथा द्रव्यकी शुद्धताका प्रकाशक होनेसे
निश्चयनय ही साधकतम है, अशुद्धताका प्रकाशक व्यवहारनय साधकतम नहीं है। अतः शुद्धभाव ही मोक्षका
कारण है, शुभभाव भी विभावरूप होनेसे बन्धका कारण है। यह सब जाननेके पश्चात् ही साधु मोक्षमार्ग-
का आराधक होता है। स्वभाव और विभावका ज्ञान हुए बिना स्वभावका ग्रहण और विभावका त्याग संभव
नहीं है। और स्वभावके ग्रहण तथा विभावके त्याग बिना मोक्षकी आराधना संभव नहीं है। अतः मोक्ष-
मार्गके आराधकको उनका ज्ञान होना आवश्यक है।

एवमनेकान्तं समर्थं तत्फलं च वर्धयति—

एवं सियपरिणामी बन्धवि मुक्तेर्वि मुक्तिहेतुर्ह ।
ण विरञ्जवि बंधाई जह् एयते विरञ्जोई ॥९४॥

इति द्रव्यसामान्यलक्षणम् ।

आगे अनेकान्तका समर्थन करके उसका फल दिखाते हैं—

इस प्रकार स्याद्वाददृष्टिसे सम्पन्न व्यक्ति अन्तरंग बहिरंग कारणोंमें बँधता और छूटता है । जैसे एकान्तवादमें बन्ध और मोक्षकी व्यवस्थामें विरोध आता है वैसे अनेकान्तवादमें विरोध नहीं आता ॥९४॥

विशेषार्थ—आत्माको सर्वथा नित्य या सर्वथा अनित्य आदि माननेका नाम एकान्तवाद है । आत्मा-को सर्वथा नित्य माननेसे उसमें किसी तरह का परिवर्तन सम्भव नहीं है क्योंकि परिवर्तन माननेसे सर्वथा नित्यताका घात होता है । ऐसी स्थितिमें जब आत्मामें किसी प्रकारका विकार सम्भव नहीं है तो बन्ध और मोक्षकी व्यवस्था कैसे बन सकती है ? आत्माको सर्वथा नित्य माननेपर उसमें शुभ और अशुभ क्रिया नहीं हो सकती । शुभ और अशुभ परिणामोंके अभावमें पुण्य और पापकी उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि कारणके अभावमें कार्य नहीं होता । पुण्य और पापकी उत्पत्तिके कारण शुभ और अशुभ परिणाम होते हैं । उनके अभावमें पुण्य-पापका बन्ध सम्भव नहीं है । और उनके अभावमें नया जन्म धारण करके सुख-दुःखादि फलका उपभोग करना भी सम्भव नहीं है । इस तरहसे एकान्तवादमें पुण्य-पाप, जन्म-मरण, बन्ध-मोक्ष आदि नहीं बनते । इसी तरह आत्माको सर्वथा क्षणिक मानने पर भी ये सब नहीं बनते । क्योंकि क्षणिक चित्तमें प्रत्यभिज्ञान, स्मृति, इच्छा, द्वेष आदि सम्भव न होनेसे वह कोई कार्य नहीं कर सकता । और प्रत्यभिज्ञान आदिका अभाव इसलिए है कि क्षणिकवादमें कोई एक प्रत्यभिज्ञाता नहीं है । पहले किसी वस्तुको देखकर कुछ कालके बाद उसे पुन देखनेपर देखनेवाला पूर्वस्मरणकी सहायतासे यह निर्णय करता है कि यह वही है जिसे मैंने पहले देखा था । यह सब क्षणिकवादमें कैसे सम्भव हो सकता है, वहाँ तो क्षण-क्षणमें वस्तुका सर्वथा विनाश माना गया है अतः देखनेवाला और जिसे देखा था, वे दोनों ही अब नष्ट हो चुके तो यह वही है ऐसा स्मरणमूलक प्रत्यक्ष कैसे हो सकता है ? अतः जब चित्तक्षण कुछ कार्य करनेमें असमर्थ है तो पुण्य-पापरूप फल कैसे सम्भव हो सकता है । और उसके अभावमें जन्म मरण तथा बन्ध-मोक्ष कैसे हो सकते हैं । अतः सर्वथा नित्यवाद और सर्वथा क्षणिकवादमें बन्ध और मोक्षकी व्यवस्था नहीं बनती इसलिए अनेकान्त-वादको ही अंगीकार करना उचित है । प्रत्येक वस्तु द्रव्यरूपसे नित्य है और पर्यायिकसे अनित्य है । अतः पर्यायिके उत्पाद, विनाशशोल होनेपर भी द्रव्यका विनाश नहीं होता । अतः जो आत्मा कर्म करता है वही उसका फल भोगता है । जो बँधता है वही छूटता है बन्धन और मुक्तिरूप पर्यायिका आश्रयभूत आत्मा द्रव्य-रूपसे नित्य है ।

इस प्रकार द्रव्य सामान्यका कथन समाप्त हुआ ।

१. 'पुण्यपापक्रिया न स्यात् प्रेत्यभाव फल कुत । बन्धमोक्षी च तेषां त्व नास्ति नायकः ॥४०॥ क्षणिकैकान्तपक्षेऽपि प्रेत्यभावाद्यसंभवः । प्रत्यभिज्ञाक्षमाभावात् कार्यारम्भ कुत फलम् ॥४१॥ आसमी० । 'बन्धश्च मोक्षश्च तयोश्च हेतु बद्धश्च मुक्तश्च फलं च मुक्तेः । स्याद्वादिनो नाथ तवैव मुक्तं नैकान्तपक्षेस्त्व-मतोऽपि शास्ता ॥ —स्वयंभूस्तोत्र ।

इदानीं विशेषगुणानां स्वामित्वसमर्थनार्थमाह । तत्र गाथाभ्यामधिकारपातनिका—

जे सामण्येणुता गुणपञ्चदश्व्याणं लक्षणं संज्ञा ।
गणविषयबंसणत्थे ते जेव विसेसदो भणिमो ॥१५॥
गयणं योगल जीवा घम्माघम्मं खु कालदब्बं च ।
भणियव्वा अणुकमसो अहङ्गिया गयणगम्भेसु ॥१६॥

गमनद्रव्यस्य तावद्विशेषलक्षणं भेदं चाह—

“क्षेपणरहिममुत्तं अवगाहणलक्षणं च सम्भवयं ।
लोपालोपविभेयं तं गृह्यव्यं जिणुद्विट् ॥१७॥

अब विशेष गुणोके स्वामित्वका समर्थन करते हुए, प्रथम दो गाथाओंके द्वारा अधिकारका अवतरण करते हैं—

नयोके विषयको दिखानेके लिए गुण, पर्याय और द्रव्यका लक्षण तथा सख्याका पहले सामान्य कथन किया । अब उन्हीका विशेषरूपसे कथन करते हैं ॥१५॥

आकाश, पुद्गल, जीव, धर्म, अधर्म और कालद्रव्य आकाशके गर्भमें जिस प्रकारसे स्थित हैं, क्रमशः उनका कथन करते हैं । अर्थात् आकाशमें स्थित सब द्रव्योंके स्वरूपादिका कथन करते हैं ॥१६॥

सबसे प्रथम आकाशद्रव्यका विशेष लक्षण और भेद कहते हैं—

जिनेन्द्रदेवने आकाशद्रव्यको अचेतन, अमूर्तिक, व्यापक और अवगाह लक्षणवाला कहा है । वह लोक और अलोकके भेदसे दो रूप है ॥१७॥

विशेषार्थ—आकाशद्रव्य एक है, अचेतन है, अमूर्तिक है, निष्क्रिय है और सर्वत्र व्यापक है । ऐसा कोई स्थान नहीं है जहाँ आकाशद्रव्य नहीं है । उसमें न तो चेतनागुण है और न रूप, रस, गन्ध और स्पर्शगुण हैं । इसलिए वह अचेतन और अमूर्तिक है । उसका कार्य है सब द्रव्योंको अवगाह देना । सभी द्रव्य आकाशके अन्दर ही पाये जाते हैं । सब द्रव्योंमें क्रियावान् दो ही द्रव्य हैं जीव और पुद्गल । अतः जीव और पुद्गल जब एक स्थानसे चलकर दूसरे स्थानमें पहुँचते हैं तो उन्हें अवगाहकी आवश्यकता होती है यह काम आकाश करता है उससे उन्हें अवगाहकी प्राप्ति होती है । अतः मुख्य रूपसे अवगाह किया जीव पुद्गल में ही होती है । शेष सब द्रव्य तो अपने-अपने स्थानपर ही सदा स्थित रहते हैं, एक स्थानसे दूसरे स्थानपर नहीं जाते अतः उनमें अवगाहरूप क्रिया मुख्यतासे नहीं है । फिर भी चूँकि वे आकाशके अन्दर ही स्थित हैं अतः उपचारसे उनमें भी अवगाहरूप क्रिया मानी गयी है । शंका—यदि धर्मादिद्रव्योंका आधार लोकाकाश है तो आकाशका आधार क्या है ? समाधान—आकाशका आधार अन्य नहीं है, वह अपने ही आधार है । शंका—यदि आकाश अपने आधार है तो धर्मादि द्रव्योंको भी अपने ही आधार होना चाहिए । यदि धर्मादि द्रव्योंका आधार कोई अन्य द्रव्य है तो आकाशका भी दूसरा आधार होना चाहिए । समाधान—आकाशसे बड़ा कोई अन्य द्रव्य नहीं है जिसके आधार से आकाश रह सके । आकाश तो सब और अन्त है—उसका कहीं अन्त ही नहीं है । तथा निश्चयनयसे सभी द्रव्य अपने आधार हैं । कोई द्रव्य किसी दूसरे द्रव्यके आधार नहीं

१. सामण्येणुता जे अ० क० ख० सु० । २. दब्बलमवण अ० क० । ३. ‘खवेसि जीवाण सेसणं तह ग पुगलानं च । अं देदि विवरमखिलं तं लोगे हवदि आगासम् ॥१०॥—पञ्चास्ति० । ‘अवगासवाणजोगं पोवाधोपं विद्याण आयासं । जेण्हं लोगायासं अल्लोगायासमिदि दुविहं ॥११॥ घम्माघम्माकालो पुगलजीवाय संसि आवदिद्वे । आयासे सो लोगो तत्तो परवो अलोमुत्ति ॥१२॥—द्रव्यसंग्रह ।

लोकलोकयोलक्षणमाह—

जीवेहि पुगलेहि य धम्माधम्मोहि जं च कालोहि ।

उद्धटं तं लोमं सेसमलोमं हवे जंतम् ॥९८॥

अनुषङ्गिण स्वरूपं निरूप्य पुद्गलसंख्यमाह—

‘लोगमणाइअणिहणं अकिट्ठिंमं तिबिहुभेयसंठाणं ।

खंभावो तं भणियं योगलवक्खाण सव्ववरसीहि ॥९९॥

है । किन्तु व्यवहारनयसे धर्मादि द्रव्योका आधार आकाशको कहा जाता है क्योंकि धर्मादिद्रव्य लोकाकाशसे बाहर नहीं पाये जाते हैं ।

आगे लोक और अलोकका लक्षण कहते हैं—

आकाशका जो भाग जीवोसे, पुद्गलोसे, धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य और कालद्रव्यसे व्याप्त है वह लोक है और शेष अनन्त आकाश अलोक है ॥९८॥

विशेषार्थ—आशय यह है कि आकाश तो सर्वत्र है वह सर्व व्यापक एक अखण्डद्रव्य है । उसके जितने भागमें धर्म आदि छोटी द्रव्य पाये जाते हैं उतने भागको लोकाकाश कहते हैं और उसके बाहर सब ओर जो अनन्त आकाश है उसे अलोकाकाश कहते हैं । इस तरह आकाशके दो विभाग हो गये हैं । इस विभागके कारण है धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य । धर्मद्रव्य जीव और पुद्गल द्रव्योंकी गतिमें सहायक है और अधर्मद्रव्य उनकी स्थितिमें सहायक है । ये दोनों द्रव्य लोकाकाशमें ही व्याप्त हैं । अतः जीव और पुद्गलो की गति लोकाकाशमें ही सम्भव है उसके बाहर वे नहीं जाते । यदि ये दोनों द्रव्य न होते तो या तो जीव और पुद्गलमे गति और स्थिति हो न होती और यदि होती तो ये द्रव्य समस्त आकाश में विचरण करते और इस तरह लोक-अलोकका विभाग नहीं बनता । किन्तु जब लोक है तो अलोक होना ही चाहिए । क्योंकि ‘न’ से युक्त अखण्ड पद सार्थक होता है जैसे अत्राक्षर कहनेसे शास्त्रणसे इतर अत्रिय आदिका बोध होता है ।

अनुपगमास लोक स्वरूप बतलाकर पुद्गलके साथ उसका सम्बन्ध कहते हैं—

लोक अनादिनिघन है, अकृत्रिम है, पुद्गलद्रव्योंके स्कन्धसे तीन भेद रूप आकारवाला है ऐसा सर्वज्ञ सर्वदर्शी जिनेन्द्रने कहा है ॥९९॥

विशेषार्थ—लोक किसीके द्वारा नहीं रचा गया है, वह अकृत्रिम है और इसीलिए अनादि-अनन्त है—न उसकी आदि है और न उसका अन्त है । उसके तीन भेद हैं अधोलोक, मध्यलोक और ऊर्ध्वलोक । लोकके मध्यमे चित्रा पृथिवीके ऊपर सुमेरुपर्वत स्थित है । एक हजार योजन पृथिवीके भीतर और ९९ हजार योजन पृथिवीके ऊपर इस तरह एक लाख योजन ऊँचा है । उसके नीचेके भागको अधोलोक कहते हैं, उसके तलसे लेकर चूलिका तकके भागको मध्यलोक कहते हैं और ऊपरके भागको ऊर्ध्वलोक कहते हैं । अधोलोकका आकार बैरासन या लठ्ठे हुए अर्धपुद्गलके समान है । मध्यलोकका आकार गोल झांझके समान है और ऊर्ध्व लोक का आकार लठ्ठे हुए भुदंग के समान है । एक मनुष्य के दोनों पैर फैला कर और अपने दोनों हाथ कटिप्रदेशपर रखकर लड़ा होनेसे जैसा आकार होता है वैसा ही लोकका आकार है । लोकके इन तीन भेदरूप आकारका सम्बन्ध पुद्गलद्रव्योंके स्कन्धोंसे है । सुमेरु पर्वत, उसके नीचेकी सात पृथिवियाँ, ऊपर स्वर्गके बिमान, सिद्ध शिला, ये सब एक लोकव्यापी महास्कन्धके ही परिणाम हैं । इस लोकको चारों ओरसे वेष्टित किये हुए तीन वातवलय भी पुद्गल स्कन्धरूप ही हैं । अतः लोककी आकार-रचनामें पुद्गल-द्रव्यका विशेष उपयोग हुआ है । किन्तु यह सब स्वामाविक है किसीके द्वारा किया गया नहीं है ।

१. ‘लोगो अकिट्ठिंमो खलु अणाइणिहणो सहावणिज्जन्तो । जीवाजीवेहि फुडो सव्वावसावययो णिज्जो ॥४॥ धम्माधम्मागासा गबिरागदि जीवयोगलणं च । जावसावस्सलोगो आयासमदो परमणं ॥५॥ उन्निमदलेषक मुरवदयसंचयसण्हो हवे लोगो । अद्भुदओ मुरवसमो बोद्सरज्जुओ सम्भो ॥६॥—त्रिलोकसार ।

तस्यैव अर्थसमर्थनार्थमाह (श्लोकद्वय) —

स्वभावतो यथा लोके चन्द्रार्काद्यन्तरिक्षकाः ।
तथा लोकस्य सस्थानमाकाशान्ते जिनोदितम् ॥१॥
ऊर्वाधो गमनं नास्ति तिर्यग्रूपे पुनस्तथा ।
अगुहलघ्वन्तर्भावाद्गमनागमनं नहि ॥२॥

तस्यैव स्वरूप प्रयोजनं च वदति —

मुक्तो एयमेवोक्तो कारणरूपो^१ कञ्जरूपो वा ।
तं खलु पोगलद्रव्यं खंघा व्यवहारवो भणिया ॥१००॥
^२वर्णा रस गंध एवमं फासा दो जस्स संति समयम्मि ।
तं इह मुत्तं भणियं अबरवरं कारणं जं च ॥१०१॥
^३द्वयाणं च पएसे जो हु विहतो हु कालसंखाणं ।
णियगुणपरिणामादो कत्ता सो खेव खंघाणं ॥१०२॥

आगे इस कथनके समर्थनमें ग्रन्थकार दो श्लोक उद्धृत करते हैं—

जैसे लोकमें चन्द्र, सूर्य, तारे आदि स्वभावसे ही बने हैं वैसे ही आकाशके मध्यमें लोकका आकार, स्वभावसे ही बना है, ऐसा जिनदेवने कहा है। न वह ऊपर जाता है, न नीचे जाता है और न तिर्यग् रूपसे। अगुहलघु गुणके कारण उसका गमनागमन नहीं होता ॥

आगे उस पुद्गल द्रव्यका स्वरूप और प्रयोजन कहते हैं—

परमाणु मूर्तिक है, एकप्रदेशी है, कारणरूप भी है और कार्यरूप भी है। निश्चयसे वही पुद्गलद्रव्य है और व्यवहार नयसे स्कन्धोको भी पुद्गलद्रव्य कहा है ॥१००॥

विशेषार्थ—पुद्गलद्रव्यके दो भेद बतलाये हैं—अणु और स्कन्ध। अणु या परमाणु नित्य और अविभागी होता है। इसीसे वह केवल एकप्रदेशी होता है। उसके दो, तीन आदि प्रदेश नहीं होते, न उसमें आदि, मध्य और अन्त व्यवहार होता है। वह स्वयं ही आदि, स्वयं ही मध्य और स्वयं ही अन्तरूप है। उसमें एक रस, एक गन्ध, एक रूप और दो स्पर्श—शीत या उष्ण, स्निग्ध या रुक्ष होते हैं, इन्द्रियके द्वारा उसका ज्ञान नहीं हो सकता। उसका यह रूप स्वाभाविक है, दूसरोंके भेदसे नहीं बना है। इसीसे वास्तवमें तो वही शुद्ध पुद्गलद्रव्य कहलाता है। और दो, तीन आदि सख्यात, असख्यात या अनन्त परमाणुओंके मेलसे उत्पन्न हुई पर्यायको स्कन्ध कहते हैं। स्कन्धरूप पर्याय अशुद्ध है, स्वाभाविक नहीं है, वैभाविक है अतः उसे व्यवहारसे पुद्गलद्रव्य कहा जाता है। कौंकि परमाणुओंके बन्धसे स्कन्ध पर्याय बनती है अतः परमाणु कारण है। परमाणुओंका सयोग हुए बिना स्कन्ध पर्याय सम्भव नहीं है। और स्कन्ध टूटकर पुनः परमाणुरूप हो जाते हैं इसलिए परमाणु कार्य भी है। किन्तु घटाधिकी तरह परमाणु किसीके मेलसे नहीं बनता। अतः जिस प्रकार घट कार्यरूप है उस प्रकार परमाणु कार्यरूप नहीं है। किन्तु स्कन्धोंके टूटनेसे परमाणु पुनः अपने स्वाभाविक रूपमें आता है इसलिए उसे कार्य कहा है।

जिसमें एक वर्ण, एक रस, एक गन्ध और दो स्पर्श गुण होते हैं उसे आगममें मूर्तिक कहा है। वह मूर्तिक द्रव्य आगे-पीछे या दूर निकट व्यवहारमें कारण है ॥१०१॥ वह द्रव्योंके प्रदेशोका और कालोकी संख्याका विभाग करता है। वही अपने गुणोंके परिणमनसे स्कन्धोका कर्ता है ॥१०२॥

१. रूपो वि भा० । 'बाबरसुहृमगदाणं खंघाणं पुगलंति व्यवहारो ।'...सर्व्वेसि खंघाणं जो अंतो तं विद्याण परमाणू । सो सस्सदो असदो एवको लविभासो मुत्तिभसो ॥७७॥'—पञ्चास्ति० । २ 'एवरसवण्णगंधं दो फासं सहकारणमसहं । खंधंतिरिद्धं दब्बं परमाणुं तं विद्याणाहि ॥८१॥ पञ्चास्ति० । ३. 'णिपको पाणवकाखो ण सावकाखो पेसेदो मेत्ता । खंघाणं पिय कत्ता पविहत्ता कालसंखाण ॥८०॥'—पञ्चास्ति० ।

तत्समर्थ्य औचसंबन्धं प्राह—

संधा बादरसुहृमा गिप्यणं तेहि लोयसंठाणं ।
कम्मं णीकम्मं विय जं बंधो ह्वई जीवाणं ॥१०३॥

विशेषार्थ—सब द्रव्योंमे एक पुद्गल द्रव्य ही मूर्तिक है । जिसमे रूप, रस, गन्ध और स्पर्श गुण पाये जाते हैं उसे मूर्तिक कहते हैं । परमाणु एक प्रदेशी होता है अतः उसमें एक रस, एक रूप, एक गन्ध और दो स्पर्श रहते हैं । किन्तु परमाणुओंके समूहसे बने स्कन्धोंमे अनेक रूप, अनेक रस, अनेक गन्ध और अनेक स्पर्श पाये जाते हैं । पुद्गल परमाणुके द्वारा ही द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी माप की जाती है । अमुक स्कन्ध कितने परमाणुओंसे बना है इसका माप परमाणुओं द्वारा ही किया जाता है । क्योंकि सबसे छोटा द्रव्य परमाणु होता है । यह परमाणु आकाशके जितने क्षेत्रको रोकता है उसे प्रदेश कहते हैं । प्रदेश सबसे छोटा क्षेत्र है । इस तरह क्षेत्रका माप भी परमाणु द्वारा ही होता है । सबसे छोटा काल समय है । आकाशके एक प्रदेशमे स्थित पुद्गल परमाणु मन्दगतिसे अपने निकटवर्ती दूसरे प्रदेशमे जितनी देरमे पहुँचता है उतने कालको समय कहते हैं । अतः समयका माप भी परमाणु द्वारा ही होता है । इसी तरह भावका माप भी परमाणु द्वारा होता है । अतः एक प्रदेशके द्वारा स्कन्धके टूटनेमे निमित्त होनेसे परमाणु स्कन्धोका भेदन करने वाला है, एक प्रदेश द्वारा स्कन्धके संघातमे निमित्त होनेसे स्कन्धोका कर्ता है, एक आकाश प्रदेशको लक्षितवाने अपने गति परिणामके द्वारा समय नामक कालका विभाग करता है, एक प्रदेशके द्वारा स्कन्धोमे वर्तमान परमाणुओंकी संख्या बतलाता है । एक प्रदेशके द्वारा आकाशके क्षेत्रको मापकर प्रदेशका माप करता है । परमाणुमे होनेवाले परिणमनोंके कारण ही परमाणु अन्य परमाणुओंसे मिलकर स्कन्धकी उत्पत्ति करता है । इस तरह सब प्रकारके मापोंका मूल परमाणु है ।

आमं पुद्गलका जीवके साथ सम्बन्ध बतलाते हैं—

स्कन्ध बादर भी होते हैं और सूक्ष्म भी होते हैं । लोकका आकार उन्हीसे बना है । कर्म और नोकर्म भी पौद्गलिक स्कन्ध हैं जो जीवोंके साथ बन्धको प्राप्त होते हैं ॥१०३॥

विशेषार्थ—पुद्गल परमाणुओंके संघातसे जो स्कन्ध बनते हैं वे बादर भी होते हैं और सूक्ष्म भी होते हैं । उनके छह भेद हैं—बादरबादर, बादर, बादरसूक्ष्म, सूक्ष्मबादर, सूक्ष्म और सूक्ष्मसूक्ष्म । लकड़ी, पाषाण आदि जो छेदन होनेपर स्वयं नहीं जुड़ सकते वे बादरबादर हैं । दूध, घी, तेल, जल आदि जो छेदन होनेपर स्वयं जुड़ जाते हैं वे बादर हैं । स्थूल प्रतीति होनेपर भी जिनका छेदन-भेदन तथा ग्रहण वशब्ध हैं उन छाया, घूप, अन्धकार, चाँदनी आदिको बादर सूक्ष्म कहते हैं । जो सूक्ष्म होनेपर भी स्थूल प्रतीति होते हैं उन चक्षुकी छोडकर शेष चार इन्द्रियोंके विषयो स्पर्श, रस, गन्ध और शब्दको सूक्ष्मबादर कहते हैं । सूक्ष्म होनेके कारण जिनका इन्द्रियोंसे ग्रहण नहीं होता उन कर्मवर्णणोंको सूक्ष्म कहते हैं । कर्मवर्णणसे नीचेके द्वि-अणुक पर्यन्त अत्यन्त सूक्ष्म स्कन्धोंकी सूक्ष्मसूक्ष्म कहते हैं । ये सब स्कन्ध परमाणुओंके संघातसे बनते हैं । परमाणुमे स्निग्ध या रुक्ष गुण होता है । यह स्निग्धत्व और रुक्षत्व गुण ही स्कन्धकी उत्पत्तिमे कारण होते हैं । इन गुणोंके कारण एक परमाणु अन्य परमाणुओंके साथ मिलकर स्कन्धरूप परिणमित होता है । जिन परमाणुओंमे एक गुण स्निग्धत्व या रुक्षत्व होता है उनका बन्ध नहीं होता, क्योंकि ऐसे परमाणु न तो दूसरे परमाणुको अपने रूप परिणमा सकते हैं और न स्वयं ही अन्य रूप परिणमित हो सकते हैं । हैं, यदि दो गुणोंका आदि लेकर एक परमाणुसे दूसरे परमाणुमे दो गुण अधिक होते हैं तो उन दोनोंका बन्ध सम्भव है । और बन्धके बिना केवल संयोग मात्रसे स्कन्धकी निष्पत्ति नहीं हो सकती । जब दोनों परमाणु परिणम्य-परिणामकत्व भावसे अपनी-अपनी अवस्थाका परित्याग करके तीसरी अवस्थाको

१. बादरसुहृमयदाणं संधाणं पुगलं ति वधहारो । ते होति छपयारा तेळीकं जेहि गिप्यण ॥७६॥

—यथास्ति ।

जीवस्य भेदमुच्यते स्याणि सूचयति—

जीवा द्वे ते विदुर्वा मुक्ता संसारिणो य बोधव्या ।
मुक्ता एव पराया विविहा संसारिणो जेषा ॥१०४॥

प्राप्त होते हैं तभी स्कन्ध बनता है । जैसे दो गुणवाले परमाणुका चार गुणवाले परमाणुके साथ बन्ध सम्भव है । तीन गुणवालेका पाँच गुणवालेके साथ बन्ध सम्भव है । इस तरह एकसे दूसरेमें दो गुण अधिक होनेपर ही स्निग्धता और रुक्षता गुणके कारण दोनोंका बन्ध होता है और इस तरह सत्मात, असंख्यात और अनन्त परमाणुओंका स्कन्ध बनता है । अब प्रश्न होता है कि जीवमें तो स्निग्ध रुक्ष गुण नहीं हैं तब उसके साथ कर्मोंका बन्ध कैसे होता है ? इसका समाधान इस प्रकार है—

यह लोक सूक्ष्म और बाहर पुद्गल स्कन्धोंसे सर्वत्र भरा हुआ है । उनमेंसे जो स्कन्ध अतिसूक्ष्म या अतिस्पृश्य होते हैं वे तो कर्मरूप परिणत होनेके अयोग्य होते हैं । किन्तु जो अतिसूक्ष्म अथवा अतिस्पृश्य नहीं होते वे कर्मरूप परिणत होनेके योग्य होते हैं । जीव उपयोगमय है वह विविध विषयोंको प्राप्त करके मोह, राग या द्वेष करता है । यथापि मोह, राग और द्वेष परनिमित्तक है फिर भी आत्मा उनसे उपरक है । अतः जीवकी राग द्वेष रूप परिणतिवशा कर्म पुद्गल स्वयं ही जीवके साथ बद्ध हो जाते हैं । यद्यपि आत्माका कर्मपुद्गलके साथ वास्तवमें कोई सम्बन्ध नहीं है, वे आत्मासे सर्वथा भिन्न हैं तथापि आत्मा राग द्वेष आदि भाव करता है और उन भावोंमें कर्मपुद्गल निमित्त होते हैं । यह रागादिविकार ही स्निग्धता और रुक्षताका स्थानापन्न है । उसीको भावबन्ध कहते हैं । उसीसे पौद्गलिक कर्म बंधता है । इस प्रकार द्रव्यबन्धका निमित्त भावबन्ध है । आगय यह है कि स्निग्धता और रुक्षतारूप स्पर्श विशेषोंके द्वारा जो कर्म परमाणुओंका एकत्व परिणाम होता है वह तो केवल पुद्गलबन्ध है और जो जीवका अपने औपाधिक मोहरागद्वेषरूप पर्यायोंके साथ एकत्व परिणाम होता है वह केवल जीवबन्ध है । तथा जीव और कर्मपुद्गलके परस्पर परिणामके निमित्त मात्रसे जो उनका एक क्षेत्रावगाह सम्बन्ध होता है वह पुद्गल जीवात्मक उभयबन्ध है । सारांश यह है कि आत्माके प्रदेशोंमें कायवर्गणा, वचनवर्गणा और मनोवर्गणाके अवलम्बनसे जैसा परिस्पन्द होता है तदनुसार ही कर्मपुद्गल स्वयं ही परिस्पन्दवाले होते हुए आत्मासे प्रवेश करते हैं और यदि उसके मोह राग द्वेषरूप भाव होते हैं तो बंध जाते हैं । इस तरह द्रव्यबन्धका हेतु भावबन्ध है । अतः राग परिणत जीव ही नवीन कर्मसे बंधता है और वैराग्य परिणत जीव मुक्त होता है ।

अब जीवके भेद कहते हैं—

जीव भी दो प्रकारके है—मुक्त जीव और ससारी जीव । मुक्त जीव एक ही प्रकारके होते हैं और ससारी जीव अनेक प्रकारके जानना चाहिए ॥१०४॥

विशेषार्थ—शुद्धतामें कोई भेद नहीं होता । अतः पूर्ण शुद्ध मुक्त जीवोंमें परस्परमें कोई भेद नहीं है । तीर्थंकर होकर जो मुक्त होते हैं और जो सामान्य केवली होकर मुक्त होते हैं, मुक्तावस्थामें उनमें भी कोई अन्तर नहीं रहता । तीर्थंकर और अनौर्विकरका अन्तर तो जब तक संसार है तभी तक है क्योंकि तीर्थंकर नामकर्मका उदय वही होता है । मुक्त होनेपर तो सभी कर्मोंके साथ उसका भी नाश हो जाता है । अतः मुक्तात्माके भेद-प्रभेद नहीं है सभी नित्य निरञ्जन निर्विकार स्वरूप है । यदि उनमें कोई भेद है तो क्षेत्रकृत भेद है—कोई किसी क्षेत्रसे मुक्त हुआ है और कोई किसी क्षेत्रसे मुक्त हुआ है, कालकृत भेद है—कोई किसी कालमें मुक्त हुआ है कोई किसी कालमें मुक्त हुआ है । शरीरकी अवगाहनाकृत भेद है—कोई किसी अवगाहनासे मुक्त हुआ है कोई किसी अवगाहनासे मुक्त हुआ है क्योंकि मुक्त जीव जिस शरीरसे मुक्त होता है उसका आकार उस शरीरसे किञ्चित्स्मृत ही रहता है, घटता-बढ़ता नहीं है । इस तरह मुक्त जीवोंमें आत्मगुणकृत कोई भेद नहीं है । जैसे सभी अग्निर्वा उष्ण होती है अतः उष्णगुणकृत कोई भेद उनमें नहीं होता । किन्तु कोई आग तुण्णी होती है, कोई आग लक्ष्णी होती है, कोई आग पतञ्जि होती है अतः उसे

‘पञ्च जीवसं वेद्येण उद्योग अनुत्त मुत्तवेहसम् ।
कर्ता तु होइ भुत्ता तहेव कम्मणे संजुत्तो ॥१०५॥

प्रमोयुक्तिसमर्थनार्थं प्रभुत्वमाह गाथाहयेनेति—

णट्टकम्मसुद्धा असरीराणंतसोक्खणाणइद्धा ।
परमपहुत्तं पत्ता जे ते सिद्धा हु खलु मुक्का ॥१०६॥
घाईकम्मेल्लयादो केवलणाणेण विविवपरमट्टो ।
उवविट्टसयलतच्चो लद्धसहावो प्हू होई ॥१०७॥

तृणानि, काष्ठानि या पत्रानि कहते हैं इनमें अन्तर तृण, काष्ठ या पत्रका है अग्नि तो अग्नि ही है । इस दृष्टान्तसे ऐसा आशय नहीं ले लेना कि तीनों प्रकारकी अग्नियोंकी उष्णतामें जैसे अन्तर होता है वैसे सिद्धोंके ज्ञानादि गुणोंमें भी अन्तर है । सबके ज्ञानादिगुण समान हैं । इस तरह सिद्धोंके भेद नहीं है किन्तु संसारी जीवोंके तो अनेक भेद हैं—बस, स्थावर आदि, देव मनुष्य तिर्थंच नारकी आदि, ऐकेन्द्रिय दो इन्द्रिय आदि । इन भेदोंको ग्रन्थकार आगे स्वयं कहेंगे ।

आगे जीवका स्वरूप कहते हैं—

प्रभु है, जीव है, चेतन है, उपयोगमय है, अमूर्तिक है, मूर्तिक शरीर प्रमाण है, कर्ता है, भोक्ता है और कर्मसे संयुक्त है ॥१०५॥

विशेषार्थ—संसारी आत्माका स्वरूप इस गाथाके द्वारा बतलाया है । निश्चयसे भावकर्मोंके और व्यवहारसे द्रव्यकर्मोंके आत्म, बन्ध, सबर और निर्जरा तथा मोक्षके करनेमें यह आत्मा स्वयं समर्थ है अतः प्रभु है । निश्चयसे भाव प्राणोंको और व्यवहारसे द्रव्य प्राणोंको धारण करता है इसलिए जीव है । निश्चयसे चित्स्वरूप और व्यवहारसे चित्शक्तिके युक्त होनेके कारण चेतन है । निश्चयसे अभिन्न और व्यवहारसे भिन्न चैतन्य परिणामस्वरूप उपयोगसे युक्त होनेसे उपयोगमय है । व्यवहारसे कर्मोंके साथ एकत्व परिणामके कारण मूर्त होनेपर भी निश्चयसे अरूपी स्वभाववाला होनेके कारण अमूर्त है । निश्चयसे आत्मा लोकप्रमाण असंख्यता प्रदेशी है किन्तु विशिष्ट अवगाह परिणामकी शक्तिके युक्त होनेसे नामकर्मसे रचे जानेवाले छोटे या बड़े शरीरमें रहता हुआ व्यवहारसे शरीर प्रमाण है । निश्चयसे पौद्गलिक कर्मके निमित्तसे होनेवाले आत्म-परिणामोका कर्ता है और व्यवहारसे आत्मपरिणामके निमित्तसे होनेवाले पौद्गलिक कर्मोंका कर्ता है । निश्चयसे शुभ-अशुभ कर्मोंके निमित्तसे होनेवाले सुख-दुःखरूप परिणामोका भोक्ता है और व्यवहारसे शुभ अशुभ कर्मसे प्राप्त इष्ट-अनिष्ट विषयोका भोक्ता है । निश्चयसे निमित्तभूत पौद्गलिक कर्मोंके अनुरूप होनेवाले भावकर्मरूप आत्मपरिणामोंके साथ संयुक्त होनेसे कर्मसंयुक्त है और व्यवहारसे निमित्तभूत आत्मपरिणामोंके अनुरूप होनेवाले पौद्गलिक द्रव्यकर्मोंके संयुक्त है ।

आगे दो गाथाओंसे प्रभुत्व गुणका युक्तिपूर्वक समर्थन करते हैं—

आठो कर्मोंको नष्ट कर देनेसे जो शुद्ध हैं, शरीरसे रहित हैं, अनन्त सुख और अनन्त ज्ञानसे परिपूर्ण हैं, परम प्रभुत्वको प्राप्त वे सिद्ध मुक्तजीव हैं । घातिकर्मोंके क्षयसे प्रकट हुए केवलज्ञानके द्वारा जिनने परमार्थको जाना है, और समस्त तत्त्वोंका उपदेश दिया है, आत्मस्वभावको प्राप्त वह प्रभु होता है ॥१०६-१०७॥

विशेषार्थ—प्रभुका अर्थ होता है स्वामी । यह जीव स्वयं अपना स्वामी है । स्वयं ही अपने कार्योंके द्वारा कर्मसे बद्ध होता है और स्वयं ही अपने कार्योंके द्वारा बद्ध कर्मबन्धसे मुक्त होता है । इसका अर्थन

१. ‘जीवोक्ति हवदि चेदा उबभोगवितेसिधो प्हू कत्ता । भोत्ता य देहमेत्तो ण हि मुत्तो कम्मसंजुत्तो’ ॥२७॥

—पञ्चास्ति । २. पायउत्तकल्लयादो क० ख० । घाइउत्तकल्लयादो ज० ।

जीवाभावनियेधार्थं तस्यैव स्वरूपं व्युत्पत्तिश्चोच्यते—

कम्मकलंकालीणा अलङ्घ्यसहायभावसम्भवा ।

‘गुणमगणजीववृत्ति जीवा संसारिणो भणिया ॥१०८॥

और सुविद किसी अग्यकी छपा या रोषका परिणाम नहीं है । ऐसी प्रभुत्व शक्तिसे युक्त जीव सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, और सम्यक्चारित्र्यके द्वारा चार धातिकाओंकी नष्ट करके जब अनन्त चतुष्टयसे युक्त होता हुआ अर्हन्त दशाको प्राप्त होता है तब उसमें उस प्रभुत्व शक्तिका पूर्ण विकास होता है । और जब वह शेष चार अधाती कर्मोंकी भी नष्ट करके सिद्ध मुक्त हो जाता है तब तो वह स्वयं साक्षात् प्रभु ही हो जाता है । अतः इस जीवकी अपनी वर्तमान संसारी अवस्थामे भी अपनेको असमर्थ और एक दम पराधीन नहीं समझना चाहिए । सब कुछ उसीके हाथमे है । वह अनन्तशक्तिका भण्डार है । अपने पुरुषार्थसे वह क्या नहीं कर सकता । भक्तसे भगवान् बन जाता है ।

आगे जीवके अभावका निषेध करनेके लिए उसका स्वरूप और जीवशब्दकी व्युत्पत्ति कहते हैं—

जो कर्ममलरूपा कलकसे युक्त है, जिन्होंने अपने स्वभावको प्राप्त नहीं किया और न अपने अस्तित्वको ही जाना है तथा जो गुणस्थान मार्गणास्थान और जीवसमामोमे स्थित है उन जीवोंको संसारी कहा है ॥१०८॥

विशेषार्थ—हम सभी संसारी जीव हैं । हमारा जन्म और मरण निश्चित है । यह जन्म और मरणकी क्रिया जड़ पदार्थोंमें तो नहीं होती चेतन पदार्थोंमें ही होती है । मनुष्य, पशु-पक्षी आदि जन्म लेते हैं तो शरीरके साथ ही जन्म लेते हैं और जब मरते हैं तो शरीर तो पड़ा रह जाता है उसमें जो हाथ, पैर, आँख, नाक, कान आदि होते हैं वे सब भी जैसेके तैसे बने रहते हैं किन्तु उनमें कोई क्रिया नहीं देखी जाती । न वह मुर्दा शरीर रोता है न हँसता है न बोलता है न हाथ पैर हिलाता है न कुछ जानता-देखता है । किन्तु जब वह मुर्दा नहीं था तब उसमे ये सब क्रियाएँ होती थी । वे क्रियाएँ जो करता था उसे ही जीव कहते हैं । वही जीव आयु पूरी होनेपर शरीर छोड़कर नया शरीर धारण करता है । जन्म लेना और मरना, मरना और जन्म लेना इसीका नाम संसार है । किन्तु जीव सब कुछ जानते हुए भी अपनेको नहीं जानता । सदासे जीवके अस्तित्वमे विवाद रहा है । शरीरके साथ ही उसकी उत्पत्ति और शरीरके साथ ही उसका विनाश माननेवाले ही दुनियाँमें अधिक हैं । किन्तु शरीरके साथ उत्पन्न होनेपर भी जिसे हम जीव कहते हैं वह शरीरके साथ नष्ट नहीं होता, शरीर तो व्योका त्यों पड़ा रहता है और वह निकल जाता है । उसके निकल जानेसे ही शरीर मुर्दा हो जाता है । इसीसे जीवको शरीरसे भिन्न माना गया है और शरीरके पड़े रहने से भी जो-जो बातें उस जाने चालेके साथ चली जाती हैं उनको जीवकी ही विशेषताएँ माना जाता है । उन विशेषताओंमें मुख्य विशेषता है जानना-देखना । यह जानना देखना किसी भी जड़मे कभी भी नहीं देखा गया । यहाँ तक कि मुर्दा शरीरमें भी नहीं । अतः जीव का मुख्य गुण ज्ञान है । और उसके साथ सुख है । ज्ञानके द्वारा ही मैं सुखी हूँ या मैं दुःखी हूँ ऐसा बोध होता है । ये सब जीवकी पहचान है । वह जीव जैसे कर्म करता है वैसे ही उसका फल भोगता है । इसीसे दुनियाँमें कोई गरीब, कोई अमीर, कोई कृपावान्, कोई क्रूर, कोई दुःखी कोई सुखी, कोई बुद्धिमान् कोई मूर्ख आदि देखा जाता है । अतः संसारी जीव कर्मोंसे बंधा हुआ है वह अपने स्वरूपको नहीं जानता । नाना योगियों और गतियोंमे उसके नानारूप हो रहे हैं । उन्हीं नाना रूपोंको जानने के लिए आगममें गुणस्थान, मार्गणास्थान और जीवससास बतलाये हैं । गुणस्थान १४ है । ये केवल संसारी जीवोंके ही होते हैं । मोहनीय कर्म सब कर्मोंमें प्रधान है उसीको लेकर

१ ‘भगवन्गुणठाणेहि य चउदसहि हवंति तह असुद्धया । जिणेया संसारी सव्वे सुद्धा ह सुद्धया ॥१३॥’ —द्रव्यसंग्रह ।

प्रारम्भके १२ गुणस्थानोंकी रचना की गयी है। जिस जीवके मिथ्यात्व कर्मका उदय होता है वह पहले मिथ्यादृष्टि गुणस्थानवाला होता है। जो जीव मोहनीय कर्मकी मिथ्यात्व, सम्मदमिथ्यात्व, सम्यक्त्व मोहनीय और अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ इन सात प्रकृतियोंका क्षय, उपशम या क्षयोपशम करके सम्यक्त्व प्राप्त कर लेता है वह चौथे अविरत सम्यग्दृष्टि गुणस्थानवाला होता है। उपशम सम्यक्त्व अन्तर्मुहूर्त तक रहता है उसका काल पूरा होनेसे पहले जिस जीवके अनन्तानुबन्धी कषायका उदय वा जाता है वह सम्यक्त्वसे गिरकर दूसरे साक्षादन गुणस्थानवाला हो जाता है। जिसके सम्यक् मिथ्यात्व प्रकृतिका उदय होता है वह तीसरे मिथ्य गुणस्थानवर्ती होता है। सम्यक्त्व प्राप्त कर लेनेके पश्चात् जो जीव श्वावकके व्रत धारण कर लेता है वह देशविरत नाम पंचम गुणस्थानवर्ती होता है, जो महाव्रत धारण करके मुनि हो जाता है वह प्रमत्तविरत अप्रमत्तविरत नामक छठे सातवें गुणस्थानवाला होता है। सातवें गुणस्थानसे ऊपरके गुणस्थानोंमें चढ़नेके लिए दो श्रेणियाँ हैं—उपशम श्रेणि और क्षपक श्रेणि। उपशम श्रेणिपर चढ़ने-वाला मोहनीय कर्मका उपशम (दबाना) करता जाता है और क्षपकश्रेणिवाला मोहनीयकर्मका क्षय (नाश) करता जाता है। आठवीं, नौवीं और दसवीं गुणस्थान दोनों श्रेणियोंमें हैं। उपशम श्रेणिवाला दसवें गुणस्थानसे स्यारहवें उपशान्त मोह गुणस्थानमें जाता है। वहाँ उसका दबा हुआ मोह उमर आता है वह नीचे गिर जाता है। क्षपकश्रेणिवाला मोहका क्षय करते हुए दसवें गुणस्थानसे क्षीणमोह नामक बारहवें गुणस्थानमें जाता है और वहाँ शेष धातीकर्मोंको नष्ट करके केवली हो जाता है। केवलीके अन्तिम दो गुणस्थान सयोगकेवली और अयोगकेवली नामक होते हैं। चौदहवें गुणस्थानसे मोक्ष हो जाता है और मुक्त जीवके कोई गुणस्थान नहीं होता। इस तरह संसार जीवोंके आत्मिक उत्थान और पतनको लेकर उन्हें चौदह गुणस्थानोंमें बाँटा गया है। जीवके ऐकेन्द्रिय बोद्धिन्द्रिय तेइन्द्रिय चौइन्द्रिय, पंचेन्द्रिय, बाबर, सूक्ष्म, पर्याप्त, अपर्याप्त आदि भेदोंको लेकर १४ जीवसमासोंमें बाँटा गया है। इन जीवसमासोंके विस्तारसे बहुत भेद होते हैं। जैसे ऐकेन्द्रिय जीवके पृथ्वीकायिक, जलकायिक, तैलकायिक, वायुकायिक, नित्यनिगोदिया, इतरनिगोदियाके भेदसे छह भेद हैं। ये बाबर और सूक्ष्मके भेदसे दो-दो प्रकारके होते हैं। तथा प्रत्येक वनस्पतिकायिक जीवके सप्रतिष्ठित और अप्रतिष्ठितके भेदसे दो भेद हैं। इस तरह ऐकेन्द्रिय जीवके १४ भेद हैं। ये पर्याप्तक, निवृत्त्यपर्याप्तक और लब्ध्यपर्याप्तकके भेदसे तीन-तीन प्रकारके होते हैं अतः ऐकेन्द्रिय जीवके ४२ जीवसमास होते हैं। बोद्धिन्द्रिय तेइन्द्रिय और चौइन्द्रिय जीव भी पर्याप्तक, निवृत्त्यपर्याप्तक और लब्ध्यपर्याप्तकके भेदसे तीन-तीन प्रकारके होते हैं अतः इनके नौ जीवसमास होते हैं। इस तरह ऐकेन्द्रिय और विकलेन्द्रियके ५१ जीवसमास होते हैं। पंचेन्द्रिय जीवके ४७ जीवसमास होते हैं। त्रिवर्णपंचेन्द्रिय गर्भज भी होते हैं और सम्पूर्णन भी होते हैं जो माताके गर्भसे पैदा होते हैं वे गर्भज कहलाते हैं और जो बाह्य सामग्रीसे हो पैदा होते हैं वे सम्पूर्णज कहलाते हैं। तथा ये जलचर—मछली वगैरह, चलचर—गाय, बिल वगैरह और नमचर—पक्षी वगैरहके भेदसे तीन प्रकारके होते हैं ये तीनो सैमी भी होते हैं, और असीमी (जिनके मन नहीं होता) भी होते हैं। इनमेंसे जो गर्भज होते हैं वे पर्याप्तक और निवृत्त्यपर्याप्तक ही होते हैं किन्तु सम्पूर्णज जीव पर्याप्तक निवृत्त्यपर्याप्तक और लब्ध्यपर्याप्तक होते हैं। अतः गर्भ जन्मवालोंके $६ \times २ = १२$ भेद होते हैं और सम्पूर्णज जन्मवालोंके $६ \times ३ = १८$ भेद होते हैं, इस तरह कर्मभूमिज त्रिवर्ण पंचेन्द्रियोंके तीस भेद होते हैं। भोगभूमिके त्रिवर्ण पंचेन्द्रिय गर्भज ही होते हैं तथा चलचर और नमचर ही होते हैं और वे पर्याप्तक और निवृत्त्यपर्याप्तक ही होते हैं इस तरह इनके केवल चार भेद होनेसे त्रिवर्ण पंचेन्द्रियोंके ३४ जीवसमास होते हैं।

मनुष्यके चार प्रकार हैं—आर्य, श्लेष, भोगभूमिया और कुभोगभूमिया। इनमेंसे आर्य मनुष्य पर्याप्तक निवृत्त्यपर्याप्तक और लब्ध्यपर्याप्तक होते हैं। शेष तीन पर्याप्तक निवृत्त्यपर्याप्तक ही होते हैं अतः मनुष्योंके $३ + २ + २ + २ = ९$ जीवसमास होते हैं। देव और नारकी पर्याप्तक निवृत्त्यपर्याप्तक ही होते हैं। अतः उनके ४ जीव समास होते हैं। इस तरह $४२ + ९ + ३४ + ९ + ४ = ९८$ जीवसमास विस्तारसे

‘जो जीववि जीविस्सदि जीविपुब्बो हु चवुहि पाणेहि ।
 सो जीवो णायब्बो इंदिय बलमाज उस्सासो ॥१०९॥
 ‘जीवे भावाभावो केण पयारेण सिद्धि संभवई ।
 अह संभवइ पयारो सो जीवो णत्थि संवेहो ॥११०॥

हैं भूक जीवोंके कोई भी जीवसमास नहीं होता क्योंकि न वे एकेन्द्रिय दोइन्द्रिय आदि होते हैं, न पर्मात्मक आदि होते हैं और न तिर्यक मनुष्य आदि हैं। ये सब भेद तो गति, इन्द्रिय और कायको लेकर होते हैं। भूक जीवोंके ये सब नहीं होते। मार्गणाएँ भी १४ होती हैं—गति, इन्द्रिय, काय, योग, वेद, कषाय, ज्ञान, संयम, दर्शन, लेखा, भव्यत्व, सम्यक्त्व, सजी और आहार। ये सब भी संसारी जीवोंमें ही पायी जाती हैं। सिद्धोमें तो इनमेंसे ज्ञान, दर्शन, सम्यक्त्व ही होते हैं। क्योंकि ये तीनों आत्मिक गुण हैं।

जो इन्द्रिय, बल, आयु, स्वासोच्छ्वास इन चार प्राणोंके द्वारा जीता है, आगे जियेगा और पहले जिया था, उसे जीव जानना चाहिए ॥१०९॥

विशेषार्थ—यह जीवके जीवत्व गुणकी व्याख्या जीव शब्दकी व्युत्पत्ति द्वारा की गयी है। जो जिये वह जीव। और जिसके द्वारा जीता है उन्हें कहते हैं प्राण। प्राण दस हैं—पाँच इन्द्रियाँ, तीन बल, एक आयु और एक उच्छ्वास। इनमेंसे एकेन्द्रिय जीवके चार ही प्राण होते हैं—एक स्पर्शेन्द्रिय, एक कायबल, एक आयु और एक उच्छ्वास। दोइन्द्रिय जीवके रसनेन्द्रिय और वचनबल होनेसे छह प्राण होते हैं। तेइन्द्रिय जीवके प्राणेन्द्रिय अधिक होनेसे सात प्राण होते हैं। चोइन्द्रिय जीवके बसुइन्द्रिय अधिक होनेसे आठ प्राण होते हैं। असि पंचेन्द्रिय जीवके श्रोत्र इन्द्रिय अधिक होनेसे नौ प्राण होते हैं और सँजी पंचेन्द्रिय जीवके मनोबल अधिक होनेसे दस प्राण होते हैं। अतः इन प्राणोंके द्वारा जो वर्तमानमें जीता है, मृतकालमें जिया था और भविष्यकालमें जियेगा वह जीव है। इस तरह तीनों कालोंमें जीवन अनुभव करनेवालेको जीव कहते हैं। इस व्युत्पत्तिके अनुसार सिद्धोमें भी जीवत्व सिद्ध होता है क्योंकि संसार अवरूपमें वे भी जीते थे। नायद कोई कहे कि तब तो सिद्धोमें जीवपत्ता औपचारिक हुआ किन्तु मुख्यरूपसे वास्तविक जीवपत्ता तो सिद्धोमें ही पाता जाता है। तो इसका समाधान यह है कि भावप्राण, ज्ञान और दर्शनका अनुभवन करनेसे सिद्धोमें वर्तमानमें भी जीवपत्ता है अतः कोई दोष नहीं है ॥

जीवमें भाव और अभावकी सिद्धि किस प्रकारसे संभव है? यदि ऐसा प्रकार संभव है तो वह जीव है इसमें कोई सन्देह नहीं है ॥११०॥

विशेषार्थ—भाव अर्थात् सत्स्वरूप द्रव्यका द्रव्यरूपसे विनाश नहीं होता और अभाव अर्थात् जो असत् है उसका द्रव्यरूपसे उत्पाद नहीं होता। इस तरह सत्के विनाश और असत्के उत्पाद बिना ही सत् द्रव्य अपने-अपने गुणपर्यायोंमें उत्पन्न होकर रहते हैं। जैसे धीकी उत्पत्ति होनेपर सत् गोरसका विनाश नहीं होता और गोरससे भिन्न किसी असत् पदार्थान्तरका उत्पाद नहीं होता। किन्तु सत्का विनाश और असत्का उत्पाद किये बिना ही गोरसके ही स्पर्श, रस, गन्धरूप आदि परिणमनशील गुणोंमें पूर्व अवस्थाका विनाश और उत्तर अवस्थाका उत्पाद होनेसे मन्वीत पर्याय नष्ट हो जातो है और धी पर्याय उत्पन्न हो जाती है। इसी तरह समस्त द्रव्योमें मन्वीत पर्यायकी उत्पत्ति होनेपर सत्का विनाश नहीं होता और असत्का उत्पाद नहीं होता। किन्तु सत्का विनाश और असत्का उत्पाद किये बिना ही द्रव्योके परिणमनशील गुणोंमें पहलेकी पर्यायका विनाश और बादकी पर्यायका उत्पाद हुआ करता है। जैन सिद्धान्तमें जीव आदि छह द्रव्य हैं।

१. पाणेहि चवुहि जीवदि जीविस्सदि जो हु जीविपुब्बं । सो जीवो पाणा पुण बलमिदियमाज उस्सासो ॥३०॥—पञ्चास्तिक । ‘सिक्काले चवु पाणा इंदियबलमाज आणपाणो य । बवहारो सो जीवो णिक्खणयथो हु वेदणा जस्स ॥३१॥—ब्रह्मसं० । २ जीवो भावा-अ० क० ल० सु० । ‘एवं भावमभावं भावाभावं अभावभावं च । गुणपञ्चणैह सहिदो ससरमाणो कुणदि जीवो ॥२१॥—पञ्चास्तिक ।

यहाँ उनमेंसे जीव द्रव्यकी चर्चाका प्रसंग है अतः उसीका कथन करना उचित है। जीव द्रव्यके गुण और पर्याय प्रसिद्ध हैं। जीवका मुख्य गुण चेतना है। वह चेतना शुद्ध और अशुद्धके भेदसे दो प्रकारकी है। शुद्ध चेतना तो ज्ञानकी अनुभूतिरूप है और अशुद्ध चेतना कर्म और कर्मफलकी अनुभूतिरूप है। अथवा चैतन्यका अनुसरण करनेवाले परिणामको उपयोग कहते हैं। उपयोग जीवका लक्षण है उसके दो भेद हैं—ज्ञानोपयोग और दर्शनीपयोग। ज्ञानोपयोगके भेदोंमेंसे एक केवलज्ञान ही शुद्ध होनेसे सम्पूर्ण है। निर्विकल्परूप दर्शनीपयोगके भेदोंमेंसे एक केवलदर्शन ही शुद्ध होनेसे सकल है। साथ सब अशुद्ध होनेसे विकल है। इसी तरह अगुणलक्षणकी हानि-नुद्धिसे उत्पन्न होनेवाली पर्याय जीवकी शुद्ध पर्याय है और परद्रव्यके सम्बन्धसे उत्पन्न होनेवाली देव, नारकी, तिर्यच, मनुष्य पर्यायें अशुद्ध पर्यायें हैं। जब जीवकी मनुष्य पर्याय नष्ट होकर देवपर्याय उत्पन्न होती है तो उसमें वर्तमान जीवपना न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है। अर्थात् ऐसा नहीं है कि मनुष्यरूपसे विनष्ट होनेपर जीवत्वरूपसे भी नाश होता हो और देवत्वरूपसे उत्पत्ति होनेपर जीवत्वरूपसे भी उत्पन्न होता हो। इस तरह सत्का विनाश और असत्के उत्पादके बिना ही परिणमन होता है और कर्मावत् उत्पाद व्ययवाला होते हुए भी द्रव्य सदा अनुत्पन्न और अविनष्ट ही रहता है। स्पष्ट रूप इस प्रकार है—जो द्रव्य पूर्वपर्यायके वियोगसे और उत्तर पर्यायके संयोगसे होनेवाली अवस्थाओंको अपनातेके कारण विनष्ट और उत्पन्न प्रतीत होता है वही द्रव्य उन दोनों अवस्थाओंमें रहनेवाले प्रतिनियत स्वभावसे—जो स्वभाव उन दोनों अवस्थाओंमें उस द्रव्यके एक रूप होनेमें कारण है—अविनष्ट और अनुत्पन्न प्रतीत होता है। उस द्रव्यकी पर्यायें तो उत्पाद, विनाश धर्मवाली कही जाती हैं क्योंकि पूर्व-पूर्व पर्यायका विनाश और उत्तर-उत्तर पर्यायका उत्पाद होता रहता है। और वे पर्याय वस्तुरूपसे, द्रव्यसे अभिन्न ही कही गयी हैं। अतः पर्यायोंके साथ एक वस्तुपनके कारण उत्पन्न और विनष्ट होता हुआ भी जीवद्रव्य सर्वदा अनुत्पन्न और अविनष्ट ही देखना चाहिए। देव-मनुष्य आदि पर्यायें तो क्रमवर्ती हैं जिस पर्याय का स्वसमय उपस्थित होता है वह उत्पन्न होती है और जिस पर्यायका स्वसमय बीतता है वह नष्ट होती है। यदि जो जीव मरता है वही उत्पन्न होता है या जो उत्पन्न होता है वही मरता है तो ऐसा माननेपर सत्का विनाश और असत्का उत्पाद नहीं होता, ऐसा निश्चित होता है। तभी जो कहा जाता है कि देव उत्पन्न हुआ और मनुष्य मरा, सो इसमें भी कोई विरोध नहीं है क्योंकि देव पर्याय और मनुष्य पर्यायको रचनेवाला जो देवगति और मनुष्यगति नाम कर्म है उसका काल उतना ही है। अतः मनुष्यत्व आदि पर्यायों का अपना-अपना काल प्रमाण मर्धादित है। एक पर्याय अन्य पर्यायरूप नहीं हो सकती। अतः पर्यायों अपने-अपने स्थानोंमें भावस्वरूप और पर पर्यायोंके स्थानोंमें अभावस्वरूप होती हैं। किन्तु जीवद्रव्य तो सब पर्यायोंमें अनुत्पन्न होनेसे भावस्वरूप भी है, और मनुष्यत्व पर्याय रूपसे देवपर्यायमें नहीं है इसलिए अभावस्वरूप भी है। सारांश यह है कि आगममें द्रव्यको सर्वदा अविनष्ट और अनुत्पन्न कहा है। अतः जीवद्रव्यको द्रव्यरूपसे नित्य कहा है। वह देवादि पर्यायरूपसे उत्पन्न होता है इसलिए भाव (उत्पाद) का कर्ता कहा है। मनुष्यादि पर्यायरूपसे नष्ट होता है इसलिए उसीको अभाव (व्यय) का कर्ता कहा है। सत् देवादि पर्यायका नाश करता है इसीलिए उसीको भावाभाव (सत्के विनाश) का कर्ता कहा है। और फिरसे असत् मनुष्यादि पर्यायका उत्पाद करता है इसलिए उसीको अभाव भाव (असत्के उत्पाद) का कर्ता कहा है। इसमें कोई दोष नहीं है क्योंकि द्रव्य और पर्यायमेंसे एककी गौणता और अन्यकी मुख्यतासे कथन किया जाता है। जिसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—जब पर्यायकी गौणता और द्रव्यकी मुख्यता विवक्षित होती है तब जीव न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है। और ऐसा होनेसे न सत्पर्यायका विनाश होता है और न असत्पर्यायका उत्पाद होता है। जब द्रव्यकी गौणता और पर्यायकी मुख्यता विवक्षित होती है तब वह उत्पन्न होता और नष्ट होता है और ऐसा होनेसे जिसका स्वकाल बीत गया है ऐसी सत्पर्यायका नाश करता है और जिसका स्वकाल उपस्थित हुआ है ऐसी असत् पर्यायको उत्पन्न करता है। यह सब अनेकान्तवादके प्रसादसे सुलभ है इसमें कोई विरोध नहीं है ॥

हेयोपादेयार्थम् एकस्याप्यस्य चतुर्मेदं दर्शयति—

ते हन्ति चतुर्विध्या व्यवहार-अशुद्ध-मुद्ध-परिणामा ।
अणो विद्य बहुभेदा गायत्र्या अणमणौ ॥१११॥
मणयणकाय इविय आणप्याणाउं च जं जीवे ।
तमसबभूवो भणवि नृ व्यवहारो लोयमज्जम्मि ॥११२॥
ते जेव भावहवा जीवे भूवा लोवसमवो य ।
ते होंति भावपाणा अशुद्धणिच्छयणयेण गायत्र्या ॥११३॥
सुद्धो जीवसहावो जो रहिओ बव्वभावकम्मोहि ।
सो सुद्धणिच्छयावो समासिओ सुद्धणाणीहि ॥११४॥
ओ ललु जीवसहावो णो जणिओ णो खयेण संभूवो ।
कम्मार्णं सो जीवो भणिओ इह परमभावेण ॥११५॥

आगे ग्रन्थकार हेव और उपदेयका बोध करानेके लिए एक ही प्रकारके चार भेदोंको बतलाते हैं ।
जीवमे भावाभावको बतलानेवाले प्रकारके चार भेद है—व्यवहार, अशुद्ध, शुद्ध और परि-
णाम । अन्य मार्गसे अन्य भी बहुत भेद जानने चाहिए ॥१११॥

विशेषार्थ—इससे प्रथम गाथाके ग्रन्थकारने यह प्रश्न उठाया था कि जीवमें भाव-अभाव किस प्रकारसे सिद्ध होता है ? यही उसीके चार प्रकार गिनाये हैं व्यवहारनय, अशुद्धनय, शुद्धनय और पारिणामिक । आगे इन्हीं चारोंकी दृष्टिसे जीवका स्वरूप कहते हैं ।

जीवमे जो मनोबल, वचनबल, कायबल, इन्द्रिय, श्वासोच्छ्वास और आयु प्राण हैं यह लोकमे असदभूत व्यवहारनयका कथन है ॥११२॥

विशेषार्थ—उक्त प्राण, द्रव्य और भावके भेदसे दो प्रकारके होते हैं । जैसे द्रव्येन्द्रिया आदि द्रव्य-प्राण हैं और धामोपशमिक भावेन्द्रिया आदि भाव प्राण हैं । यद्यपि उक्त द्रव्यप्राण और भावप्राण आत्मासे मिल्न हैं किन्तु फिर भी भावप्राण क्षयोपसमजग्य होनेसे चैतन्य दत्तितरूप हैं किन्तु द्रव्यप्राण तो पौद्गलिक हैं । अत अनुपचरित असदभूत व्यवहार अपेक्षा द्रव्यप्राणोंको जीवका कहा जाता है । और अशुद्ध निश्चय-नयसे भाव प्राणोंको जीवका कहा जाता है । यही बात आगे कहते हैं ।

जीवमे कर्मोंके क्षयोपशमसे होनेवाले वे ही भावरूप इन्द्रिय आदि भाव प्राण होते हैं और वे अशुद्ध निश्चय नयसे जीवके प्राण जानना चाहिए ॥११३॥

द्रव्य और भावकर्मोंसे रहित जीवका जो शुद्ध स्वभाव है उसे शुद्ध जानियोंने शुद्ध निश्चय-नयसे जीवका स्वभाव कहा है ॥११४॥

विशेषार्थ—जीवका परनिरपेक्ष जो स्वाभाविक शुद्ध स्वरूप है वह शुद्धनिश्चयनयका विषय है । और परसापेक्ष जो स्वरूप कहा जाता है वह यदि अभावरूप है तो अशुद्ध निश्चयनयका विषय है और यदि द्रव्यरूप है तो असदभूत व्यवहारनयका विषय है । इसीसे द्रव्यप्राणोंको जीवका कहना असदभूत व्यवहारनय-का विषय है अर्थात् असदभूत व्यवहारनयसे द्रव्यप्राणोंको जीवका कहा जाता है । भावप्राण जीवके हैं यह अशुद्ध निश्चयनयका कथन है । किन्तु शुद्ध निश्चयनयसे शुद्धजीवके स्वाभाविक सुख ज्ञान चैतन्य ही स्वाभाविक प्राण है । जीव सदा उन्हींसे जीवित रहता है । द्रव्यप्राण और भावप्राण तो कर्मसापेक्ष होनेसे आगन्तुक हैं जीवके अपने नहीं हैं । फिर भी ससार अवस्थामें जीवके साथ पाये जाते हैं । अतः उन्हें व्यवहारनयसे जीवके कहा जाता है ।

जीवका जो स्वभाव न तो उत्पन्न होता है और न कर्मोंके क्षयसे होता है, परमभाव रूपसे उसे ही जीव कहा है ॥११५॥

अचैतन्यवादिनमाशङ्क्य चैतन्यं स्वामित्वं चाह—

आवा चेवा भणिओ सा इह फलकज्जणानभेदा तु ।

तिहणं पि य संसारी णाणो खलु णाणवेहा तु ॥११६॥

‘भावर फलेसु चेवा तस उहयाणं पि होति णामय्या ।

अह्व असुद्धे णाणे सिद्धा सुद्धेसु णाणेषु ॥११७॥

विशेषार्थ—जीवके पाँच भाव होते हैं—औपशमिक, धायिक, क्षायोपशमिक, औदमिक और पारिणामिक। इनमेंसे प्रारम्भके चार भाव तो पर्यायरूप हैं और शुद्ध पारिणामिक द्रव्यरूप हैं। इन परस्पर सापेक्ष द्रव्यपर्याय युगलको आत्मपर्याय कहते हैं। पारिणामिक भाव तीन हैं—जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व। इन तीनोंमेंसे जो शक्तिरूप शुद्ध जीवत्व पारिणामिक भाव है वह शुद्ध द्रव्याधिकनयके आश्रित होनेसे निरावरण है और उसकी शुद्ध पारिणामिक भाव संज्ञा है। वह न तो बन्धपर्याय रूप है और न मोक्ष पर्यायरूप है। किन्तु दसप्राणरूप जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व पर्यायाधिक नयाश्रित होनेसे अशुद्ध पारिणामिक भाव कहे जाते हैं। इनको अशुद्ध कहे जानेका कारण यह है कि शुद्धनयसे संसारी जीवोंके भी दस प्राणरूप जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्वका अभाव है और सिद्धोंमें तो इन तीनोंका सर्वदा ही अभाव होता है। इन तीनोंमेंसे भव्यत्व भावको ढँकनेवाला तो मोहादि सामान्य कर्म है। जब काललक्षि आदिके मिलनेपर भव्यत्वशक्तिकी व्यक्ति होती है तब यह जीव सहज शुद्ध पारिणामिक भाव लक्षणवाले निज परमात्मद्रव्यका सम्बन्ध आदान ज्ञान और आचरण करता है। उसी परिणमनको आशमकी भावामे औपशमिक, क्षायोपशमिक या धायिक भावरूप कहते हैं। अध्यात्ममें उसे शुद्धात्माके अभिमुख परिणामरूप शुद्धोपयोग कहते हैं। वह पर्याय शुद्धपारिणामिक भावरूप शुद्ध आत्मद्रव्यसे कर्षित मिश्र है क्योंकि भावनारूप है। किन्तु शुद्ध पारिणामिक भावनारूप नहीं है। यदि वह एकान्तरूपसे शुद्ध पारिणामिकसे अभिन्न हो तब इत मोक्षकी कारणभूत भावनारूप पर्यायका मोक्षमे विनाश होनेपर शुद्धपारिणामिकके भी विनाशका प्रसंग प्राप्त होता है। किन्तु शुद्ध पारिणामिक तो अविनाशी है। अतः यह स्थिर हुआ कि शुद्धपारिणामिकके विषयमें भावनारूप जो औपशमिक आदि तीन भाव हैं वे समस्त रागादिके रहित होनेके कारण मोक्षके कारण होते हैं, शुद्धपारिणामिक नहीं। जो शक्तिरूप मोक्ष है वह तो शुद्ध पारिणामिकमें पहलेसे ही रहना है। यह व्यक्तिरूप मोक्षका विचार है। सिद्धान्तमें शुद्ध पारिणामिकको निष्क्रिय कहा है। इसका मतलब यह है कि बन्धकी कारणभूत जो रागादि परिणतिरूप क्रिया है वह तद्रूप नहीं होता। तथा मोक्षकी कारणभूत जो शुद्ध भावना परिणतिरूप क्रिया है उस रूप भी वह नहीं होता। अतः शुद्ध पारिणामिक भाव ध्यानरूप नहीं होता, ध्येयरूप होता है क्योंकि ध्यान तो विनश्वर है। अतः वही उपादेय है।

अचैतन्यवादीकी आशङ्कसे चैतन्य और उसके स्वामित्वको कहते हैं—

आत्माको चेतन कहा है। वह चेतना कर्मफल चेतना, कर्मचेतना, और ज्ञानचेतनाके भेदसे तीन प्रकारकी है। संसारी जीवके तीनों चेतना होती है, किन्तु ज्ञानचेतना ज्ञानशरीरी केवल-ज्ञानियोंके होती है ॥११६॥

स्थावर जीवोंके कर्मफल चेतना जानना और त्रस जीवोंके कर्मफल और कर्मचेतना जानना। अथवा इन जीवोंके अशुद्ध ज्ञानचेतना अर्थात् अज्ञानचेतना होती है और सिद्ध जीवोंके शुद्ध ज्ञानचेतना होती है ॥११७॥

१. ‘कम्मार्ण फलमेवको एक्को कज्जं तु णाणमथ एक्को । चेदवधि जीवरसो चेदथभावेण तिविहेण ॥३९॥

—सबसे खलु कम्मफल धावरकाया तथा हि कज्जजुवं । पाणिस्तमविषकंता णाणं विवदंति ते जीवा ॥४०॥

—यथास्ति० ।

विशेषार्थ—आत्माका स्वरूप चेतना ही है अतः आत्मा चैतन्यरूप ही परिणमन करता है। आत्माका कोई भी परिणाम ऐसा नहीं है जो चेतनारूप नहीं है। चेतनाके तीन भेद हैं—कर्मफल चेतना, कर्मचेतना और ज्ञानचेतना। अथवा चेतनाके दो भेद हैं ज्ञानचेतना और अज्ञानचेतना। अज्ञानचेतनाके दो भेद हैं—कर्मचेतना और कर्मफल चेतना। ज्ञानके सिवाय अन्य भावोंमें ऐसा अनुभव करना कि इसको मैं भोगता हूँ यह कर्मफल चेतना है और ज्ञानके सिवाय अन्य भावोंमें ऐसा अनुभव करना कि इसको मैं करता हूँ यह कर्मचेतना है। इसे यों भी कह सकते हैं कि ज्ञानरूप परिणमनका नाम ज्ञानचेतना है, कर्मरूप परिणमनका नाम कर्मचेतना है और कर्मफलरूप परिणमनका नाम कर्मफल चेतना है। अर्थके विकल्पको ज्ञान कहते हैं। स्व और परके अद्वैत अवस्थित समस्त विद्वत् अर्थ है और उसमें आकारको जाननेका नाम विकल्प है। अर्थात् जैसे दण्डमें अपना और परका आकार एक साथ ही प्रकाशित होता है वैसे ही एक साथ स्व और पर पदार्थोंके आकारके अवभासमें ही ज्ञान कहते हैं। जो आत्माके द्वारा किया जाता है उसे कर्म कहते हैं। और उस कर्मसे होनेवाले सुख-दुःखको कर्मफल कहते हैं। आत्मा परिणामस्वरूप है और चेतन आत्माका परिणाम चेतनारूप ही होता है और चेतनाके तीन रूप हैं—ज्ञान, कर्म और कर्मफल। अतः ज्ञान कर्म और कर्मफल आत्मा ही है। इन तीन प्रकारकी चेतनाओंमेंसे स्वावरकायिक जीवोंके मुख्यरूपसे कर्मफल चेतना ही होती है, क्योंकि उनको आत्मा अतिप्रकृष्ट मोहसे मलिन है उनका चेतकस्वभाव अतिप्रकृष्ट ज्ञानावरण कर्मके उदयमें आच्छादित है। उनको कार्य करनेकी शक्ति अर्थात् कर्मचेतनारूप परिणति होनेकी सामर्थ्य अतिप्रकृष्ट वीर्यान्तराय कर्मके उदयसे नष्ट हो गयी है। अतः वे प्रधानरूपसे सुख-दुःखरूप कर्मफलको ही भोगते हैं। इसीसे दूसरे धर्मवाले स्वावर वर्यायिक भोगयोगिन कहते हैं। उनमें बुद्धिपूर्वक कार्य करनेकी क्षमता नहीं होती। तब जीवोंके मुख्य रूपसे कर्मचेतना और कर्मफल चेतना भी होती है, क्योंकि यद्यपि उनका चेतकस्वभाव भी अतिप्रकृष्ट मोहसे मलिन और अतिप्रकृष्ट ज्ञानावरण कर्मके उदयमें आच्छादित होता है तथापि वीर्यान्तराय कर्मका घंटा-सा क्षयोपशम विशेष होनेसे उनमें कार्य करनेकी सामर्थ्य पायी जाती है। अतः वे सुखदुःखरूप कर्मफलके अनुभवमेंसे मिश्रित कार्यको ही प्रधानरूपसे चेतते हैं। तथा जिनको समस्त मोहजन्य कालिमा घुल गयी है, समस्त ज्ञानावरण कर्मके नष्ट हो जानेसे जिनका चेतकस्वभाव अपने समस्त माहात्म्यके साथ विकसित हो गया है, समस्त वीर्यान्तरायके क्षय हो जानेसे जिनमें अतन्तान्तवीर्यको भी प्राप्त कर लिया है वे सिद्धपरमेष्ठी कर्म कर्मफलके निर्दोष हो जानेसे तथा अत्यन्त कृतकृत्य होनेसे स्वाभाविक सुखस्वरूप अपने ज्ञानको ही चेतते हैं। यद्यपि ग्रन्थकारने सिद्धोंके ही मुख्य रूपसे ज्ञानचेतना बतलायी है किन्तु शास्त्रकारोंने जीवन्मुक्त अहंन्तकेवलीके भी मुख्यरूपसे ज्ञानचेतना बतलायी है क्योंकि उनके भी मोहनीय ज्ञानावरण और वीर्यान्तराय कर्म क्षय हो गये हैं। अतः पूर्ण ज्ञानचेतना तो इन्हीं दोनोंके होती है किन्तु आशिक ज्ञानचेतना सम्पद्युष्टिके भी होती है। यदि मिथ्यादृष्टिके तरह सम्पद्युष्टिके भी अशुद्ध कर्मचेतना और कर्मफल चेतना ही मानी जायेंगी तो सम्पद्युष्टि और मिथ्यादृष्टिमें भेद क्या रहेगा। अशुद्ध चेतना तो संसारका बीज है इस-लिए मोक्षार्थको अज्ञानचेतनाके विनाशके लिए सकलकर्मसंन्यास भावना और सकलकर्मफल संन्यासप्राप्त्यादि छुड़ाकर नित्य एक ज्ञानचेतनाको ही उपासना करनेका उपदेश दिया गया है। सम्पद्युष्टिके भव्यादि ज्ञानावरण तथा वीर्यान्तरायका क्षयोपशम होता है और दर्शन मोहनीयके उदयका अभाव होता है अतः उसे शुद्धात्माको अनुभूति होती है वही तो ज्ञानचेतना है, क्योंकि आत्मादुर्भूतिका नाम ही ज्ञानानुभूति है। सम्पद्युष्टिके उसको मुख्यता है यद्यपि गौणरूपसे अशुद्धोपलब्धि भी मानी गयी है। किन्तु मिथ्यादृष्टिके तो अशुद्धोपलब्धि ही है जो कर्म और कर्मफल चेतनारूप है। इसीसे सम्पद्युष्टि और मिथ्यादृष्टिकी क्रिया देखनेमें समान होती है किन्तु मिथ्यादृष्टिकी जो क्रिया बन्धका कारण है सम्पद्युष्टिकी वही क्रिया मित्राका कारण है क्योंकि कर्म और कर्मफलमें मिथ्यादृष्टिकी आत्मबुद्धि है किन्तु सम्पद्युष्टिकी आत्मबुद्धि नहीं है। अतः सम्पद्युष्टिके भी आशिकरूपमें ज्ञानचेतना होती है।

निरूपयोगिकटाक्षमुचिष्य जीवस्योपयोगमाह—

उपयोगमत्र जीवा उपयोगो भागवत्सणो भविष्यो ।

गाणं अट्टपयारं वउत्तेयं दंसणं मेयं ॥११८॥

मूर्तैकान्तनिषेधार्थं स्यादमूर्तत्वमाह—

हृत्वरसगंधकासा सट्वियप्पा वि णत्थि जीवस्स ।

णो सठाणं किरिया तेण अमुत्तो हवे जीवो ॥११९॥

अब जीवके उपयोगका कथन करते हैं—

सभी जीव उपयोगमय है। उपयोगके दो भेद कहे हैं—ज्ञानोपयोग और दर्शनोपयोग। ज्ञानोपयोगके आठ भेद हैं और दर्शनोपयोगके चार भेद जानना चाहिए ॥११८॥

विशेषार्थ—आत्माके चैतन्य-अनुविधायी या चैतन्यके साथ होनेवाले परिणामको उपयोग कहते हैं। उपयोगके भी दो भेद हैं—ज्ञानोपयोग और दर्शनोपयोग। विशेषका ग्राही ज्ञान है और सामान्यका ग्राही दर्शन है। उपयोग सर्वदा जीवसे अभिन्न ही होता है क्योंकि जीव और उपयोगकी एक ही सत्ता है, न उपयोगके बिना जीवका अस्तित्व है और न जीवके बिना उपयोगका अस्तित्व है। ज्ञानोपयोगके आठ भेद हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, केवलज्ञान, कुमतिज्ञान, कुश्रुतज्ञान और विभंगज्ञान। आत्मा वास्तवमे सर्वोत्तमप्रदेशव्यापी विशुद्ध ज्ञानसामान्य स्वरूप है किन्तु वह अनादिकालसे ज्ञानावरण कर्मसे आच्छादित है। ऐसी स्थितिमें मतिज्ञानावरणके क्षयोपशमसे और इन्द्रिय तथा मनकी सहायतासे मूर्त और अमूर्त-द्रव्योंके एक अंशको विशेषरूपसे जाननेवाले ज्ञानको मतिज्ञान कहते हैं। श्रुतज्ञानावरणके क्षयोपशमसे और मनकी सहायतासे मूर्त और अमूर्तद्रव्योंकी कुछ पर्यायोंको विशेषरूपसे जाननेवाले ज्ञानको श्रुतज्ञान कहते हैं। अवधिज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे मूर्तद्रव्यकी कुछ पर्यायोंको विशेषरूपसे जाननेवाले ज्ञानको अवधिज्ञान कहते हैं। मन पर्ययज्ञानावरणके क्षयोपशमसे परमनोगत मूर्तद्रव्यकी कुछ पर्यायोंको प्रत्यक्ष जाननेवाले ज्ञानको मन पर्ययज्ञान कहते हैं। समस्त ज्ञानावरणके अत्यन्त क्षयसे केवल आत्मासे ही मूर्त-अमूर्तद्रव्योंकी समस्त पर्यायोंको विशेषरूपसे जाननेवाले ज्ञानको केवलज्ञान कहते हैं। मिथ्यात्वके उदयमें मतिज्ञान ही कुमतिज्ञान, श्रुतज्ञान ही कुश्रुतज्ञान और अवधिज्ञान ही विभंगज्ञान होता है। दर्शनोपयोगके चार भेद हैं—अक्षुदर्शन, अचक्षुदर्शन, अर्वाक्षदर्शन और केवलदर्शन। आत्मा वास्तवमें समस्त आत्मप्रदेशमें व्यापक, विशुद्ध दर्शन-सामान्यस्वरूप है। किन्तु वह अनादिकालसे दर्शनावरणकर्मसे आच्छादित है। अतः अक्षुदर्शनावरणकर्मके क्षयोपशमसे और अक्षु इन्द्रियकी सहायतासे मूर्तद्रव्यकी कुछ पर्यायोंको जो सामान्यरूपसे जानता है वह अक्षुदर्शन है। अचक्षुदर्शनावरणकर्मके क्षयोपशमसे और अक्षुके सिवाय शेष चार इन्द्रिय और मनकी सहायतासे जो मूर्त और अमूर्तद्रव्योंकी कुछ पर्यायोंको सामान्यरूपसे जानता है वह अचक्षुदर्शन है। अर्वाक्षदर्शनावरण-कर्मके क्षयोपशमसे मूर्तद्रव्यकी कुछ पर्यायोंको जो सामान्यरूपसे जानता है वह अर्वाक्षदर्शन है। और जो समस्त दर्शनावरणका अत्यन्त क्षय होनेपर केवल आत्मासे ही समस्त मूर्त-अमूर्तद्रव्योंकी सामान्यरूपसे जानता है वह स्वाभाविक केवलदर्शन है।

मूर्तैकान्तका निषेध करनेके लिए जीवको कर्वाचित् अमूर्तिक कहते हैं—

जीवमें न रूप है, न रस है, न गन्ध है, न स्पर्श है, न शब्दके विकल्प है, न आकार है, न क्रिया है इस कारणसे जीव अमूर्तिक है ॥११९॥

विशेषार्थ—जिसमें रस, रूप, गन्ध, स्पर्श गुण पाये जाते हैं उसे मूर्तिक कहते हैं। जीवमें इनमें-से कोई भी गुण नहीं है, वे चारों तो पुद्गलद्रव्यके विशेष गुण हैं इसलिए पुद्गलद्रव्य मूर्तिक है। किन्तु जीव

अमूर्तसंज्ञेऽपि तथा स्वामूर्तस्वभावः—

जो हू अमुत्तो अजिओ जोबसहाबो जिणेहि परमत्प्यो ।

उबधरियसहाबावो अचेयणो मुत्तिसंजुत्तो ॥१२०॥

सर्वगतवटकणिकामात्रस्वभावास्प देहमात्रात् भेदं चाह—

गुह्यलघुदेहपमाणो अस्ता चत्ता हू सत्तसमुधायं ।

बबहारा जिज्जयबो असंखवेत्तो हू सो जेओ ॥१२१॥

तो रसगुणके अभावरूप स्वभाववाला है, रूपगुणके अभावरूप स्वभाववाला है, गन्धगुणके अभावरूप स्वभाववाला है, स्पर्शगुणके अभावरूप स्वभाववाला है अतः अमूर्तिक है । इसी तरह जीव शब्द पर्यायिके अभावरूप स्वभाववाला है । शब्द पुद्गलकी पर्याय होनेसे मूर्तिक है । जीवमे शब्दरूप परिणत होनेकी शक्तिका भी अभाव है । इसी तरह संस्थान—त्रिकोण, चतुष्कोण, लम्बा आदि भी पुद्गलकी पर्याय है । जीव सब संस्थानोंके अभावरूप स्वभाववाला है । यह त्री संसार अवस्थामें जीवको शरीरकार बतलाया है सो शरीर तो पीद्गलिक है, नामकर्मके द्वारा रचा गया है अतः वह आकार तो शरीरका ही है जीवका नहीं है । इसी तरह मुक्त होनेपर भी मुक्त जीवको किञ्चित् न्यून पूर्वशरीरकार कहा है अतः वह आकार भी शरीरका ही है उसीका निमित्त पाकर जीवका वैया आकार रह जाता है क्योंकि कर्मका सम्बन्ध छूट जानेपर जीवके प्रदेशमें संकोच विस्तार भी सम्भव नहीं है । अतः जीवका अपना कोई स्वाभाविक संस्थान नहीं है । एक देशसे देशान्तर प्राप्तमें हेतु हलन्-चलनकी क्रिया कहते हैं । बाह्य साधनसे सहित जीव सक्रिय होते हैं । जीवोंके सक्रियपनेका बाह्यरसाधन कर्म नोकर्मरूप पुद्गल होते हैं । सिद्धोके कर्म नोकर्मरूप पुद्गलोंका अभाव है अतः उन्हें निष्क्रिय कहा है । इस तरह मूर्तिकपनेका कोई भी लक्षण जीवमें नहीं पाया जाता अतः जीव अमूर्तिक है । ससारी जीवको जो मूर्तिक कहा है उसका कारण है कर्म नोकर्मरूप बन्धन । उस बन्धनके कारण ही उसे मूर्तिक कहा है । स्वभावसे तो वह अमूर्तिक ही है । इसी बातको ग्रन्थकार आगे कहते हैं ।

अमूर्त होते हुए भी जीव कश्चित् मूर्तिक है—

जिनेन्द्रदेवने जो जीवको अमूर्तिक कहा है वह जीवका परमार्थ स्वभाव है । उपचरित स्वभावसे तो मूर्तिक और अचेतन है ॥१२०॥

विशेषार्थ—जीवका वास्तविक स्वभाव तो अमूर्तिकपना है । उपचारसे ही उसे मूर्तिक कहा जाता है इतना ही नहीं किन्तु उसे अचेतन भी कहा जाता है क्योंकि जीवसे बड़ा कर्म जैसे मूर्तिक है वैसे ही अचेतन भी है । अतः कर्मबन्धके कारण जीवको जैसे उपचारसे मूर्तिक कहा जाता है वैसे ही उपचारसे अचेतन भी कहा जाता है । अचेतनकी संगतिका फल तो कुछ मिलना ही चाहिए ।

जीव न तो व्यापक है और न वटकणिकामात्र है, किन्तु शरीर प्रमाण है, यह बतलाते हैं—

व्यवहारनयसे सात समुद्घातोंको छोड़कर जीव अपने छोटे या बड़े शरीरके बराबर है और निश्चयनयसे उसे असंख्यातप्रदेशी जानना चाहिए ॥१२१॥

विशेषार्थ—जैसे दीपकको जैसे स्थानमें रख दिया जाता है उसका प्रकाश उतने हीमें फैल जाता है । यदि छोटेसे कमरेमें रखा जाता है तो उसका प्रकाश संकुचित होकर उतना ही रह जाता है और यदि उसी प्रकाशको बड़े कमरेमें रखा जाता है तो वह फैलकर उतना ही बढ़ा हो जाता है । उसी तरह इस जीवको नामकर्मके द्वारा जैसा छोटा या बड़ा शरीर मिलता है यह जीव उतने हीमें संकुच जाता है या फैल जाता है । किन्तु समुद्घात अवस्थामें जीव शरीरके बाहर भी फैल जाता है । मूल शरीरको न छोड़ते हुए आत्माके कुछ प्रदेशोंके सारीसे बाहर निकलनेको समुद्घात कहते हैं । वे समुद्घात सात हैं—वेदना, कषाय,

१. 'अणुगुह्यदेहपमाणो उवसंहारपसम्पदो चेदा । असमृह्यो बबहारा जिज्जयणयो असंखवेत्तो वा ॥१०॥
—द्रव्यसंग्रह ।

वेहा य हुंति दुविहा यावरतसमेवदो य विण्णेया ।

यावर पंचपयारा बावरसुहुमा वि चदु तसा तह य ॥१२२॥

विक्रिया, मारणान्तिक, तैजस, आहारक और केवलिसमुद्घात । तीव्र पीड़ा होनेपर मूल शरीरको न छोड़ते हुए आत्माके प्रदेशोंके शरीरसे बाहर निकलनेकी वेदनासमुद्घात कहते हैं । तीव्र क्रोधादिक कषायके उदयसे मूल शरीरको न छोड़कर दूसरेका घात करनेके लिए आत्माके प्रदेशोंके बाहर जानेको कषायसमुद्घात कहते हैं । मूलशरीरको न छोड़कर कुछ भी विक्रिया करनेके लिए आत्माके प्रदेशोंके शरीरसे बाहर जानेको विक्रियासमुद्घात कहते हैं । मरणकाल आनेपर मूल शरीरको न त्यागकर जिस किसी स्थानकी आयु बाँची हो उस स्थानको छूनेके लिए आत्माके प्रदेशोंके बाहर जानेको मारणान्तिक समुद्घात कहते हैं । अपने मनकी अप्रिय किसी कारणको देखकर किसी महातपस्वी मुनिके क्रुद्ध होनेपर उनके बाँये स्कन्धसे एक पुतला निकलता है वह सिन्दूरके समान लाल होता है तथा बारह योजन लम्बा और नौ योजन चौड़ा होता है । मुनिके बाँये स्कन्धसे निकलकर जिसपर मुनिके क्रोध होता है उसकी बाँयी ओरसे प्रदक्षिणा करते हुए जला डालता है और लौटकर मुनिके साथ स्वयं भी मस्म हो जाता है । जैसे दीपायन मुनिके क्रोधसे द्वारिका भस्म हो गयी थी । यह अशुभ तैजस समुद्घात है । तथा जगत्को व्याधि, दुःख आदिसे पीड़ित देखकर परमतपस्वी मुनिके चित्तमें करुणाभाव उत्पन्न होनेपर उनके दक्षिण स्कन्धसे जो शुभ आकारवाला पुतला निकलकर व्याधि-दुःख आदिसे पीड़ित प्रदेशकी दक्षिणकी ओरसे प्रदक्षिणा देते हुए व्याधि-दुःख आदिको दूर करके पुनः मुनिके शरीरमें प्रवेश कर जाता है वह शुभतैजस समुद्घात है । क्षुद्धिसम्पन्न मुनिके स्वाध्याय करते हुए कोई शंका उत्पन्न होनेपर उनके मूल शरीरको न छोड़कर मस्तकसे शुद्धस्फटिकके समान रंगवाला एक हस्तप्रमाण पुतला निकलकर केवलज्ञानीके समीप जाता है । उनके दर्शनसे शंकाका समाधान करके पुनः अन्तर्गृह्यमें लौटकर मुनिके शरीरमें प्रवेश कर जाता है यह आहारकसमुद्घात है । जब केवलीकी आयु अन्तर्गृह्यमें शेष रहती है और नाम गोत्र तथा वैदनीय कर्मकी स्थिति अधिक होती है तो उन कर्मोंकी भी स्थिति आयुक्रमके समान करनेके लिए केवली समुद्घात करते हैं । प्रथम समयमें उनकी आत्माके प्रदेश दण्डाकार होते हैं, दूसरे समयमें कषाटके आकार होते हैं, तीसरे समयमें प्रतरूप त्रिकोने हो जाते हैं और चौथे समयमें समस्त लोकमें फैल जाते हैं । पाँचवें समयमें प्रतरूप, छठे समयमें कषाटरूप, सातवें समयमें दण्डरूप तथा आठवें समयमें शरीरमें प्रविष्ट हो जाते हैं यह केवलिसमुद्घात है । इन समुद्घातोंको छोड़कर जीव अपने शरीरके बराबर आकारवाला होता है । किन्तु निवचनयसे तो वह असंख्यात प्रदेशवाला है । चाहे वह छोटे शरीरमें रहे या बड़ेमें, उसके प्रदेशोंकी सख्यामें हानि-वृद्धि नहीं होती । हाँ, आकारमें हानि-वृद्धि अवश्य होती है ।

आगे प्रकरणवश शरीरके भेद कहते हैं—

स्थावर और त्रसके भेदसे शरीर दो प्रकारके होते हैं । स्थावर पाँच प्रकारके होते हैं । तथा वे वादर भी होते हैं और सूक्ष्म भी होते हैं । तथा त्रस दोइन्द्रिय, तेइन्द्रिय, चौइन्द्रिय और पंचेन्द्रियके भेदसे चार प्रकारके होते हैं ॥१२३॥

विशेषार्थ—ससारी जीवोंके छह काय होते हैं । पृथ्वीकाय, जलकाय, अग्निकाय, वायुकाय और वनस्पतिकायको स्थावरकाय कहते हैं इनके केवल एक ही स्पर्श ही इन्द्रिय होती है । दो इन्द्रियवाले, तीन इन्द्रियवाले, चार इन्द्रियवाले और पाँच इन्द्रियवाले जीवोंको त्रसकाय कहते हैं । स्थावरकायवाले जीव वादर भी होते हैं और सूक्ष्म भी होते हैं । किन्तु त्रसकायिक जीव वादर ही होते हैं । जिनका शरीर स्थूल होनेके कारण बिना आहारके नहीं रहता तथा जो दूसरोंको रोकते और दूसरोंसे रोके जाते हैं वे वादर होते हैं । और जो इसके विपरीत होते हैं वे सूक्ष्म जीव कहे जाते हैं । यह सब भेद शरीरकी अपेक्षा जानना ।

१. य ते शेया क० ल० अ० । 'पुदविजलतेजवाक वणप्फदी विविह यावरेहदी । विपत्तिमच्चपुंक्वत्ता तसजोवा होति संसादी ॥११॥'—अर्थसंग्रह ।

बौद्धसांख्यसदाशिवं प्रति भोक्तृत्वाद्याह—

देहजुबो सो भोत्ता भोत्ता सो खेव हीई इह कत्ता ।

कत्ता पुण कम्मजुबो जीओ संसारिओ भणिओ ॥१२२॥

उक्तस्य कर्मणो मयसं बन्धात्कर्मविस्तारित्वाह—

कम्मं बुविहविधपपं भावसहायं च द्रव्यसवभावं ।

भावे सो णिच्छयवो कत्ता ववहारवो वव्खे ॥१२४॥

बौद्ध, सांख्य और सदाशिववादिभेदके प्रति जीवके भोक्तृत्व आदिका कथन करते हैं—

जो जीव शरीरसे युक्त है वह भोक्ता है और जो भोक्ता है वही कर्ता है । तथा कर्मसे युक्त संसारी जीवको कर्ता कहा है ॥१२३॥ कर्मके दो भेद हैं—भावकर्म और द्रव्यकर्म । निश्चयनयसे जीव भावकर्मका कर्ता है और व्यवहारसे द्रव्यकर्मका कर्ता है ॥१२४॥

विशेषार्थ—बौद्ध क्षणिकवादी है । उसके मतसे जो कुछ है वह सब क्षणिक है एक क्षणमे उत्पन्न होता है और दूसरे क्षणमे एकदम नष्ट हो जाता है अतः बौद्धमतमे जो कर्ता है वही भोक्ता नहीं है क्योंकि जो कर्ता है वह तो दूसरे क्षणमे नष्ट हो जाता है उसके स्थानमे जो उत्पन्न होता है वही भोक्ता है अतः कर्ता कोई अन्य है और भोक्ता कोई अन्य है । सांख्यमतमे प्रकृति (जड़ तत्त्व) कर्ता है और पुष्प भोक्ता है । अतः यहाँ भी कर्ता दूसरा है और भोक्ता दूसरा है । सदाशिववादी तो ईश्वरको सदा मुक्त मानते हैं । उनके यहाँ जीव कर्म करनेमे तो स्वतंत्र है किन्तु उसका फल भोगनेमे परतंत्र है । ईश्वर जैसा उसे उसके कर्मका फल देता है वैसा उसे भोगना पड़ता है । किन्तु जैन धर्ममे जो कर्ता है वही भोक्ता है क्योंकि जीव अनादि नित्य है उसको पर्याय बदलतो है किन्तु जीव तो वही रहता है । अब प्रश्न यह होता है कि जीव किसका कर्ता भोक्ता है तो उत्तर होता है कर्मका कर्ता भोक्ता है । कर्मके दो प्रकार हैं—द्रव्यकर्म और भावकर्म । इनमेंसे जीव किसका कर्ता भोक्ता है इसका उत्तर नयदृष्टिसे दिया जाता है । यह पहले लिख आये है कि आत्माका परिणाम ही द्रव्यकर्मके सम्पन्नमे हेतु है और उस प्रकारके परिणामका हेतु द्रव्यकर्मका उदय है क्योंकि द्रव्यकर्मके उदयके बिना उस प्रकारके अशुद्ध परिणाम नहीं होते । किन्तु ऐसा माननेपर अन्योन्याश्रय नामक दोष नहीं आता, क्योंकि नवीन द्रव्यकर्मका कारण जो अशुद्ध परिणाम है उस अशुद्ध आत्मपरिणामका कारण वही नवीन द्रव्यकर्म नहीं है किन्तु पहलेका पुराना द्रव्यकर्म है । इस प्रकार चूँकि उस अशुद्ध आत्मपरिणामका कार्य नवीन द्रव्यकर्म है और कारण पुराना द्रव्यकर्म है इसलिए वह परिणाम उपचारसे द्रव्यकर्म ही है और आत्मा अपने परिणामका कर्ता होनेसे उपचारसे द्रव्यकर्मका भी कर्ता है । आत्माका परिणाम वास्तवमे स्वयं आत्मा ही है क्योंकि परिणामों परिणामके स्वरूपका कर्ता होनेसे परिणामसे अभिन्न होता है । और उस आत्माका वह जो परिणाम है वह जीवमयी क्रिया ही है । क्योंकि सभी द्रव्योंकी परिणामरूप क्रिया उस द्रव्यरूप ही स्वीकार की गयी है । उस जीवमयी क्रियाको करनेमे आत्मा स्वतंत्र होनेसे उसका कर्ता होता है और उस कर्ताके द्वारा प्राप्य होनेसे जीवमयी क्रिया उसका कर्म है । इसलिए परमार्थसे आत्मा अपने परिणामस्वरूप भावकर्मका ही कर्ता है पुद्गल परिणामस्वरूप द्रव्यकर्मका कर्ता नहीं है । ऐसी स्थितिमे यहाँ प्रश्न होता है कि तब द्रव्यकर्मका कर्ता कौन है ? तो पुद्गलका परिणाम वास्तवमे स्वयं पुद्गल ही है क्योंकि परिणामों परिणामके स्वरूपका कर्ता होनेसे परिणामसे अभिन्न होता है । तथा उस पुद्गलका जो परिणाम है वह उसकी पुद्गलमयी क्रिया ही है । क्योंकि सब द्रव्योंकी परिणामरूप क्रिया उस द्रव्यरूप ही स्वीकार की गयी है । उस पुद्गलमयी क्रियाको करनेमे स्वतंत्र होनेसे पुद्गल उसका कर्ता है और उस कर्ताके द्वारा प्राप्त होनेसे वह पुद्गलमयी क्रिया उसका कर्म है । इसलिए परमार्थसे पुद्गल अपने परिणामस्वरूप उस द्रव्यकर्मका

१. 'पुद्गलकम्मादीणं कत्ता ववहारवो दु णिच्छयवो । वेदणकम्माणादा मुदणया मुदभावाणं ॥८॥ —द्रव्यसंग्रह ।

बंधो अणाइणिहणो संताणाओ जिणेहि जो भणिओ ।
सो खेव साइणिहणो जाण तुम समयबंछेण ॥१२५॥

ही कर्ता है, आत्माके परिणामस्वरूप भावकर्मका नहीं। आत्मा वास्तवमें अपने भावको करता है क्योंकि वह भाव उसका स्वधर्म है इसलिए आत्मामें उस रूप परिणमित होनेकी शक्तिके संभव होनेसे वह भाव अवश्य ही आत्माका कार्य है। तथा वह आत्मा उस भावको स्वतंत्रतापूर्वक करनेसे अवश्य ही उसका कर्ता है और आत्माके द्वारा किया जाता हुआ वह भाव आत्माके द्वारा प्राप्य होनेसे अवश्य ही आत्माका कर्म है। इस प्रकार स्वपरिणाम आत्माका कर्म है। किन्तु आत्मा पुद्गलके भावोंको नहीं करता क्योंकि वे परधर्म हैं आत्मामें उस रूप होनेकी शक्ति असंभव है इसलिए वे आत्माके कार्य नहीं हैं। और उनको न करता हुआ आत्मा उनका कर्ता नहीं होता। तब आत्माके द्वारा न किये जाते हुए वे उसके कर्म कैसे हो सकते हैं। अतः पुद्गल परिणाम आत्माका कर्म नहीं है। सारांश यह है कि व्यवहारसे निमित्त मात्र होनेके कारण जीव-भावका कर्ता कर्म है और कर्मका कर्ता जीवभाव है। किन्तु निश्चयसे न तो जीवभावका कर्ता कर्म है और न कर्म का कर्ता जीवभाव है। किन्तु वे जीवभाव और द्रव्यकर्म कतकि बिना होते हैं ऐसा भी नहीं है क्योंकि निश्चयसे जीवभावका कर्ता जीव है और द्रव्यकर्मका कर्ता पुद्गल है। इसपरसे एक शंका ही सकती है वह यह—शास्त्रोमे कहा है कि कर्म जीवको फल देते हैं और जीव कर्मोंका फल भोगता है। अब यदि जीव कर्मको करता ही नहीं है तो जीवसे नहीं किया गया कर्म जीवको फल क्यों देगा और जीव अपने द्वारा नहीं किये गये कर्मका फल क्यों भोगेगा। अतः जीवसे नहीं किया गया कर्म जीवको फल दे और जीव उस फलको भोगे यह तो उचित नहीं है। इसका समाधान इस प्रकार है—संसार अवस्थामें यह आत्मा अपने चैतन्य स्वभावको नहीं छोड़ते हुए अनादि बन्धनके द्वारा बद्ध होनेसे अनादि मोह राग द्वेष रूप अशुद्ध भावरूपसे ही परिणत होता है। वह जहाँ और जब मोहरूप रागरूप और द्वेषरूप भावोंको करता है वहाँ उस समय उसी भावको निमित्त बनाकर पुद्गल स्वभावसे ही कर्मपत्रको प्राप्त होते हैं। इस प्रकार जीवके किये बिना ही पुद्गल स्वयं कर्मरूपसे परिणमित होते हैं। और जीवके मोह राग द्वेषसे स्मिग्ध होनेके कारण तथा पुद्गलकर्मोंके स्वभावसे ही स्मिग्ध होनेके कारण वे परस्परमें बद्ध हो जाते हैं। जब वे परस्पर पृथक् होते हैं तब उदय पाकर खिर जानेवाले पुद्गलकर्म सुखदुःखरूप फल देते हैं। और जीव उस फलको भोगते हैं। अतः यह निश्चित हुआ कि पौद्गलिककर्म निश्चयसे अपना कर्ता है और व्यवहारसे जीवभावका कर्ता है। जीव भी निश्चयसे अपने भावका कर्ता है व्यवहारसे कर्मका कर्ता है। किन्तु जिस प्रकार दोनों नयोसे पौद्गलिक कर्म कर्ता है उस प्रकार एक भी नयसे भोक्ता नहीं है क्योंकि चैतन्यपूर्वक अनुभूतिका नाम ही भोक्तृत्व है। पुद्गलकर्मसे उसका अभाव है। इसलिए चेतन होनेके कारण केवल जीव ही कर्षचित् आत्माके सुखदुःखरूप परिणामोंका और कर्षचित् इष्ट-अनिष्ट विषयोंका भोक्ता है। अर्थात् निश्चयसे सुखदुःखरूप परिणामोंका भोक्ता है और व्यवहारसे इष्ट अनिष्ट विषयोंका भोक्ता है ॥

आगे उक्त कर्मको कर्षचित् सादि बतलाते हैं—

जिनेन्द्रदेवने जो कर्मबन्ध सन्तानरूपसे अनादि निघन कहा है उसे ही तुम प्रतिसमय होने-
वाले बन्धकी अपेक्षा सादिसान्त जानो ॥१२५॥

विशेषार्थ—जीव और कर्मका बन्ध अनादि भी है सादि भी है। सन्तान रूपसे अनादि है क्योंकि जीव और कर्मके बन्धकी परम्परा अनादि कालसे चली आती है। पूर्व पूर्वका कर्मबन्ध उदयमें आकर खिरता जाता है और नवीन कर्मबन्ध प्रतिसमय होता रहता है। किन्तु एक समयका बन्धा हुआ कर्म ही सदा बन्धा नहीं रहता है इस अपेक्षा जीव और कर्मका सम्बन्ध सादि है। जैसे बीज और वृक्षकी सन्तान अनादि है। अनादि कालसे बीजसे वृक्ष और वृक्षसे बीज उत्पन्न होता आता है। किन्तु हमने बीज बोया और वृक्ष लगा इस विशेषकी अपेक्षा वह सादि है। इसी तरह कर्मबन्ध सान्त भी है और अनन्त भी है। अन्य जीवके

स कस्यचिद्व्यति किं सज्जवति केन हेतुना ग्रहणमिच्छाह—

‘कारणो इह भव्ये णासह बंधो विद्याण कस्सेव ।

ण हू तं अभवियसत्ते जम्हा पयडो ण मु‘वेइ ॥१२६॥

‘संधा जे पुष्पुत्ता हवन्ति कम्माणि जीवभावेण ।

रुद्धा पुण ठिदिकालं गल्लति ते णियफलं वत्ता ॥१२७॥

कर्मबन्धका सर्वथा अन्त हो जाता है अतः उसकी अपेक्षा सान्त है और अभव्य जीवके कभी बन्धका अन्त नहीं होता अतः उसकी अपेक्षा अनन्त है । यही बात आगे कहते हैं—

सम्यग्दर्शन आदि कारणोंके होनेपर भव्य जीवके कर्मबन्ध नष्ट हो जाता है ऐसा जानो । किन्तु अभव्य जीवके बन्धकी परम्परा कभी भी नष्ट नहीं होती । क्योंकि वह अपने अभव्यस्वरूप स्वभावकी कभी नहीं छोड़ता ॥१२६॥

विशेषार्थ—जैसे उडबोमें स्वभावसे ही किन्हीमें पकनेकी शक्ति होती है और किन्हीमें पकनेकी शक्ति नहीं होती । उन्हें आगपर पकानेपर भी ये नहीं पकते । उसी तरह जीवोमें भी स्वभावसे ही किन्हीमें भव्यत्व स्वभाव होता है और किन्हीमें अभव्यत्व स्वभाव होता है । भव्यत्वका अर्थ है शुद्ध होनेकी शक्ति और अभव्यत्वका अर्थ है शुद्ध न हो सकनेकी शक्ति या शुद्धि की अशक्ति । इनमेंसे शुद्धि की व्यक्ति सादि है क्योंकि उसके अभिव्यञ्जक सम्यग्दर्शन आदि सादि हैं । और अभव्यत्व रूप अशुद्धि की व्यक्ति अनादि है क्योंकि उसके अभिव्यञ्जक मिथ्यादर्शन आदिकी सन्तति अनादि है । इस तरह शक्ति द्रव्यकी अपेक्षा अनादि है और पर्यायकी अपेक्षा सादि है । उसकी व्यक्ति भी कथञ्चित् सादि है कथञ्चित् अनादि है । अथवा जीवोंके अभिप्रायोंकी ही शुद्धि और अशुद्धि कहते हैं । सम्यग्दर्शन आदि रूप अभिप्रायका नाम शुद्धि है । और मिथ्यादर्शन आदि रूप अभिप्रायको अशुद्धि कहते हैं । इनमेंसे सम्यग्दर्शन आदिकी उत्पत्तिमें पहले मिथ्यादर्शन आदि सन्ततिरूप अशुद्धि की अभिव्यक्ति कथञ्चित् अनादि है और सम्यग्दर्शन आदि रूप शक्तिकी अभिव्यक्ति सादि है । यहाँ अशुद्धताको अनादि माना है । यदि उसे सादि माना जायेगा तो उससे पहले शुद्धता माननी होगी । और पहले शुद्धता माननेपर पुनर्बन्ध असम्भव हो जायेगा । बन्ध तो अशुद्ध वशामे ही सम्भव है । अतः अशुद्धि अनादि और शुद्धि प्रयोगत्रय होनेसे सादि है । जैसे खानेमें निकले स्वर्णपाषाणमें स्वर्णकी अशुद्धि अनादि है और शुद्धि सादि है । यहाँ प्रश्न हो सकता है कि किन्ही जीवोमें शुद्ध होनेकी शक्ति और किन्हीमें शुद्ध न होनेकी शक्ति क्यों होती है तो इसका उत्तर यह है कि यह तो वस्तु स्वभाव है । वस्तुके स्वभावमें तर्क नहीं चलता कि आग गर्म क्यों होती है और जल शीतल क्यों होता है ।

आगे बतलाते हैं कि पुद्गलस्कन्ध कैसे कर्मरूप होते हैं फिर कैसे छूटते हैं—

पहले जो पुद्गलस्कन्धोंका कथन किया है वे पुद्गलस्कन्ध जीवके भावोंका निमित्त पाकर स्वयं ही कर्मरूप हो जाते हैं और अपने स्थितिबन्ध काल तक वह कर्म आत्माके साथ बँधा रहता है । स्थितिपूर्ण होते ही वह अपना फल देकर शब्द जाता है । यह परम्परा संसारसे छूटने तक बराबर चलती रहती है ।

विशेषार्थ—जीवके रागद्वेष मोहरूप भावोंका निमित्त पाकर कर्मवर्गणा रूपसे आया हुआ पुद्गल-द्रव्य स्वयं ही ज्ञानावरण आदि आठ कर्मरूप परिणमित हो जाता है और उसी समय उसमें स्थितिबन्ध भी हो जाता है । अपने स्थितिबन्ध काल तक वह कर्म आत्माके साथ बँधा रहता है । स्थितिपूर्ण होते ही वह अपना फल देकर शब्द जाता है । यह परम्परा संसारसे छूटने तक बराबर चलती रहती है ।

१. ‘शुद्धपशुजो पुनः शक्ती ते पाक्यापाक्यशक्तिवत् । सखिनादि तयोर्व्यक्ति, स्वभावोऽतर्कगोचरः ॥’—आद्य-मोक्षसा । २. ‘जीवा योगलयाका अण्णोण्णागाडगहणपडिबद्धा । काले विजुज्जमाणा सुहृदुक्कं विति मुञ्जंति ॥६७॥—पञ्चास्ति० ।

कर्तृत्वादिकासमुपदिश्य बन्धमोक्षयोगौणं सुखं निमित्तं चाह—

भोक्ता ह्यु होइ जइया तइया सो कुणइ रायमावीहि ।

एवं बंधो बीबे पाणावरणादिकमोहि ॥१२८॥

मिच्छे मिच्छाभावो सम्मे सम्मो वि होइ जीवाणं ।

वत्थुं निमित्तमेतं सरायपरिणामवीयरयाए ॥१२९॥

जब वह जीव पूर्वबद्ध कर्मोंका फल भोगता है तो रागद्वेष रूप परिणमन करता है इस तरहसे जीवमें ज्ञानावरणादिक कर्मोंका बन्ध होता रहता है ॥१२८॥

विशेषार्थ—भावार्थ यह है कि जब जीवके पूर्वबद्ध द्रव्यकर्मोंका उदय होता है तो वह जीव स्वयं ही अपने अज्ञानभावसे मिथ्यात्व रागादि रूप परिणमन करता हुआ नवीन कर्मबन्धका कारण होता है । इसका आशय यह है कि द्रव्यकर्मका उदय होने मात्रसे जीवके कर्मबन्ध नहीं होता किन्तु जीवके रागादि रूप परिणमन करनेसे नवीन कर्मका बन्ध होता है । यदि कर्मके उदय मात्रसे बन्ध होता तो संसारका कभी अन्त नहीं होता, क्योंकि संसारी जीवोंके सर्वदा ही कर्मका उदय रहता है ॥

इस तरह कर्तृत्व आदिका कथन करके बन्ध और मोक्षमें मुख्य और गौण निमित्तको कहते हैं—

जीवोके मिथ्यात्व अवस्थामे मिथ्याभाव होते हैं और सम्यक्त्व अवस्थामें सम्यक् भाव होते हैं । सराग परिणाम और वीतराग परिणाममे बाह्य वस्तु तो निमित्त मात्र है ॥१२९॥

विशेषार्थ—कारणके दो भेद हैं—उपादान कारण और निमित्त कारण । जो वस्तु स्वयं कार्यरूप परिणत होती है उसे उपादान कारण कहते हैं और जो उसके कार्यरूप परिणतिमें सहायक हो उसे निमित्त कारण कहते हैं । जैसे जब मिट्टी स्वयं अपनेमे घट होनेरूप परिणामके अभिमुख होती है तो दण्ड, चक्र और कुम्हारका प्रयत्न वगैरह निमित्त मात्र होता है । किन्तु दण्ड आदि निमित्तोंके होनेपर भी यदि मिट्टी कंकरीली हो तो उसके अपनेमें स्वयं घटरूप होनेके परिणामकी योग्यता न होनेसे वह घटरूप परिणत नहीं होती । इसलिए मिट्टी ही बाह्य दण्डादि निमित्तोंकी अपेक्षापूर्वक अपने अन्त्यन्तर परिणामके होनेपर घटरूप होती है, दण्ड वगैरह घटरूप नहीं होते । अतः दण्ड आदि निमित्त मात्र होनेसे निमित्तकारण कहे जाते हैं और मिट्टी उपादान कारण है । आजकल निमित्तके विषयमे विवाद चलता है । विवाद निमित्तके अस्तित्वको लेकर नहीं है । निमित्त नहीं है ऐसा कोई नहीं कहता । निमित्त उपादानमे कुछ करता है इस विषयमें विवाद है । एक सिद्धान्त है कि जिस द्रव्यमें जो शक्ति नहीं है वह शक्ति अन्यके द्वारा उत्पन्न नहीं की जा सकती । अतः निमित्तके द्वारा उपादानमे कोई शक्ति तो उत्पन्न नहीं की जा सकती । अपने-अपने योग्य शक्ति तो उपादानमे रहती ही है । जब उपादान अपनी योग्यताके अनुरूप कार्यरूप परिणत होनेके अभिमुख होता है तो जो उसमें सहायक होता है उसे निमित्त कहा जाता है । अकलकदेवने अपने तत्त्वार्थात्मिकमे उपादान और निमित्तकी इस व्यवस्थाको इसी प्रकार स्वीकार किया है—‘यथा मूढ, स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामाभिमुख्ये, दण्डचक्रणीरुवेयप्रयत्नादिनिमित्तमात्रं भवति । यतः सत्त्ववि दण्डादि-निमित्तेषु शर्करादिप्रचितो मृत्पिण्डः स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामनिरस्युक्त्वात् न घटीभवति । अतो मृत्पिण्ड एव बाह्यदण्डादिनिमित्तापेक्ष आभ्यन्तरपरिणामसांनिध्याद् घटी भवति न दण्डादयः, इति दण्डादीना निमित्त-मात्रत्वम् ।

इसका अर्थ ऊपर लिख आये हैं । इसमें दण्ड चक्र और कुम्हारके प्रयत्नको निमित्त मात्र माना है किन्तु कब ? जब मिट्टी स्वयं अपने अन्दरमे घटरूप परिणमनके अभिमुख हो । अतः उपादानका परिणमन निमित्ताधीन नहीं है उपादानका परिणमन उपादानके अधीन है । जब उपादान स्वयं कार्याभिमुख होता है तो निमित्त निमित्त होता है । व्यवहार दुष्टिसे हमें भले ही ऐसा लगे कि उपादानका परिणमन निमित्ताधीन

बीजाङ्कुरन्यायेन कर्मणः तस्यैव फलमुपदर्शयति भाषाप्रवेगेति—

कर्मं कारणभूतं देहं कज्जं खु अक्ख देहादो ।
अक्खादु विसयरागं रागादि पिबज्जदे तं पि ॥१३०॥
तेण चउग्गाइवेहं मेहं णइ पंचप्पारियं जीवो ।
एवं तं गिह्णंतो पुणो पुणो बंधवे कम्मं ॥१३१॥
इहं इव सिच्छविट्ठो कम्मं संजणइ कम्मभावेहि ।
जहं बीयंकुरणायं तं तं अवरोप्परं तह य ॥१३२॥

हे किन्तु परमार्थं दृष्टिसे अग्न्याका परिणमन अग्याधीन होता ही नहीं । यदि ऐसा हो तो वस्तुव्यवस्था ही गड़बड़ा जायेगी । समयसारके कर्तृकर्म अधिकारी भाषा १२३ का व्याख्यान करते हुए टीकाकार अयुध-चन्द्राचार्यने लिखा है यदि पुद्गलकर्म क्रोधादि जीवको क्रोधादिभाव रूपसे परिणमाता है तो वह पुद्गल कर्म क्रोधादि स्वयं अपरिणममान जीवको क्रोधादि भाव रूपसे परिणमाता है या स्वयं परिणममान जीवको क्रोधादि भावरूपसे परिणमाता है ? जो स्वयं अपरिणममान है उसे कोई दूसरा तो परिणमानेमें समर्थ हो नहीं सकता क्योंकि जिसमें जो शक्ति नहीं है अग्न्ये द्वारा वह शक्ति उत्पन्न नहीं की जा सकती । यदि वह स्वयं परिणममान है तो दूसरे परिणमानेवालेकी अपेक्षा क्यों करेगा क्योंकि वस्तुकी शक्ति परकी अपेक्षा नहीं करती । अतः जीवमें परिणमन याकि स्वाभाविक है । उस परिणमन शक्तिके होनेसे जीव जिस अपने परिणामको करता है उसका उपादान कर्ता वही जीव है, द्रव्यकर्मका उदय तो निमित्तमात्र है । ऐसा ही सर्वत्र जानना चाहिए । इसी तरह सारा परिणाम और वीतराग परिणामो-का उपादान कारण स्वयं जीव ही है । बाह्य वस्तु तो निमित्त मात्र है । जब अन्तरंगमें सारा परिणति होती है तो नम्र वीतराग मूर्ति भी रागका निमित्त बन जाती है और जब वीतराग परिणति होती है तो वही मूर्ति वीतरागतामें निमित्त बन जाती है । अतः अपनी परिणतिको सुधारनेकी आवश्यकता है । दूसरी-को दोग देनेकी आवश्यकता नहीं है ।

बीजाङ्कुर न्यायेसे कर्म और उसके फलको तीन भाषाओंसे बतलाते हैं—

कर्म कारणभूत है, उसका कार्य शरीर है । शरीरमें इन्द्रियाँ होती हैं । इन्द्रियोंसे विषयोंमें राग होता है उससे रागादिका बन्ध होता है । इस नवीन बन्धसे चतुर्गतिमें जीव ओदारिक, वैक्रीयक, आहारक, तेजस और कामाणिके भेदसे पाँच प्रकारके शरीरको ग्रहण करता है । इस तरह उसको ग्रहण करता हुआ जीव पुनः पुनः कर्मका बन्ध करता है । ऐसे ही मिथ्यादृष्टि कर्मसे कर्मको उत्पन्न करता है । जैसे बीजाङ्कुर न्यायमें बीजसे अङ्कुर उत्पन्न होता है और अङ्कुरसे बीज उत्पन्न होता है वैसे ही कर्मके सम्बन्धमें भी जानना चाहिए ॥१३०-१३२॥

विशेषार्थ—बीजाङ्कुरन्याय प्रसिद्ध है । बीजसे अङ्कुर पैदा होता है और अङ्कुरसे बीज पैदा होता है । इसी तरह कर्म ही कर्मका कारण है । यही बात ग्रन्थकारने उस तीन भाषाओंके द्वारा कही है । बंधे हुए कर्मका उदय होनेपर नये जन्मके साथ नया शरीर मिलता है । शरीरमें इन्द्रियाँ होती हैं, बिना इन्द्रियोंके तो शरीर होता नहीं । ये इन्द्रियाँ मूर्त रूपसे राग आदिको ही ग्रहण करनेमें समर्थ हैं । जीव इन इन्द्रियोंको पाकर इनके द्वारा विषयोंको ग्रहण करता है । जो विषय उसे प्रिय लगते हैं उनसे राग करता है और जो विषय उसे प्रिय नहीं लगते अप्रिय लगते हैं उनसे द्वेष करता है । इस रागद्वेषसे नवीन कर्मका बन्ध करता है । नवीन कर्मका उदय आनेपर पुनः नया जन्म धारण करता है । नये जन्मके साथ नया शरीर

१ एयंत कं ए० सु० । २ इह एव अ० सु० ज० । ३ बीयंकुर णेय अ० क० ख० ज० सु० । 'जो सलू संसारत्वी जीवो ततो दु होदि परिणामो । परिणामाओ कम्मं कम्मादो होदि गविहुरादी । गदिमविगबस्स देहो देहादो इंदियाणि जायंते । तं हि दु विसयग्रहणं ततो रागो व दोसो वा ॥ जायदि जीवस्सेवं भावो संसारचक्रमालमि । इदि जिगबरेहि भगिदो अणादिमिषणो सणिषणो वा ॥१२८-१३०॥ —पञ्चास्तिक ।

धर्मावर्तयोः परमार्थव्यवहारकालयोश्च स्वरूप प्रयोजनं चावच्छेदः—

^१ लोयपमाणमपुत्तं अचेयणं गमणलक्षणं धम्मं ।

तप्पडिक्खवसधम्मं ठाणे सहायारिणं जेयं ॥१३३॥

^३ लोयालोयविभेयं गमणं ठाणं च ^२ जाण हेवूहि ।

जइ ण्हु ताणं हेअ किह लोयालोयववहार ॥१३४॥

मिलता है उसमें इन्द्रियाँ होती हैं । इन्द्रियोंसे विषयोका ग्रहण करता है उससे रागद्वेष करता है, रागद्वेषसे पुनः नवीन कर्मबन्ध होता है । इस तरह जैसे बीजाकुरकी सम्पत्ति अनादि कालसे चली आती है वैसे ही जीवके कर्मबन्धकी सन्तान भी अनादि कालसे चली आती है । इसको समाप्त करनेका एक ही उपाय है जैसे बीजको जलाकर राख कर देनेपर अनादि बीजाकुर सन्तान नष्ट हो जाती है वैसे ही कर्मरूपी बीजको भी यदि सर्वथा नष्ट कर डाला जाये तो उससे नया जन्म लेना नहीं पड़ेगा । नया जन्म धारण न करनेसे नया शरीर नहीं होगा । नया शरीर न होनेसे उसमें इन्द्रियाँ, उनसे विषय ग्रहण, विषयग्रहणसे होनेवाला रागद्वेष ये सब समाप्त हो जायेंगे । इनके समाप्त होनेसे नया कर्मबन्ध ही नहीं होगा । इसीका नाम मुक्ति है ।

धर्मद्रव्य अधर्मद्रव्य और परमार्थकाल तथा व्यवहारकालका स्वरूप और प्रयोजन कहते हैं—

धर्मद्रव्य लोकाकाशके बराबर प्रमाणवाला है, अमूर्तिक है, अचेतन है, जीव और पुद्गलों के गमनमें सहायक होना उसका लक्षण है । उसीके समान अधर्मद्रव्य है किन्तु वह चलते हुओंके ठहरनेमें सहायक है ॥१३३॥

विशेषार्थ—धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य ऐसे द्रव्य हैं जिन्हें जैनधर्ममें ही इस रूपमें माना गया है । ये दोनों द्रव्य आकाशकी तरह ही अमूर्तिक और अचेतन हैं । किन्तु आकाशकी तरह सर्वव्यापक नहीं हैं केवल लोकाकाशमें ही व्यापक हैं उससे बाहर नहीं हैं । इनका काम है जीव और पुद्गलोंके गमनमें और ठहरनेमें मात्र सहायक होना । चलने और चलते-चलते ठहरनेकी शक्ति तो जीव और पुद्गलोंमें ही है । ये तो केवल निमित्त मात्र हैं । जैसे सड़क हमें चलनेमें सहायक होती है वह हमें चलाती नहीं है । हम यदि चलना न चाहे तो वह चलनेको प्रेरणा नहीं करती । चलना चाहे तो सहायक हो जाती है । इसी तरह ग्रीष्मऋतुमें सड़कके किनारे लगे हुए वृक्षोंकी छाया पथिकोंके ठहरनेमें सहायक होती है । वह जबरदस्ती किसीको ठहराती नहीं है । जो ठहरना चाहे उनको निमित्त हो जाती है । इसी तरह लोकाकाशमें सर्वत्र जीव और पुद्गलोंके चलने और ठहरनेमें सहायक मात्र धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य है ॥

आगे इन दोनों द्रव्योंका प्रयोजन बतलाते हैं—

लोक और अलोकका भेद तथा गमन और ठहरना ये सब बिना कारणोंके नहीं हो सकते । यदि इसका कोई कारण न होता तो लोक अलोक व्यवहार कैसे होता ? ॥१३४॥

विशेषार्थ—प्रत्येक कार्यका कोई कारण अवश्य होता है । गमन और गमनपूर्वक स्थिति भी कार्य है अतः उनका कोई कारण होना चाहिए । यो तो इन दोनों क्रियाओंके उपादान कारण तो चलनेवाले और चलते हुए ठहरनेवाले जीव और पुद्गल ही हैं तथापि कोई साधारण निमित्त भी होना चाहिए । उसके बिना कोई कार्य होता नहीं है । अतः उसमें निमित्त धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य है । इस प्रयोजनके सिवाय इन दोनों द्रव्योंका एक प्रयोजन और भी है । जैनधर्ममें अक्षण्ड आकाशके दो विभाग माने गये हैं—लोकाकाश

१. व्यापारे । २. 'धम्मत्थिकायमरसं अवण्णगंधं असद्वमप्पासं । लोयोगाहं पुट्टं पिहुलमसंखादियपदेस ॥८१॥ उदयं जह् मच्छाणं गमणाणुमहयरं हवदि लोए । तह् जीव पोमगलणं धम्मं दब्बं वियाणेहि ॥८५॥ जह् हवदि धम्मवसं तह् तं जाणेह् पम्ममधम्मसं । ठिदिकिरियाजुसाणं कारणभूदं तु पुड्डी व ॥८६॥ —पञ्चास्ति० । ३. 'आवो अलोव लोवो जेसि सम्भाववो य गमणठिदी । वो वि य मया विभत्ता अबिभत्ता लोयमेत्ता य ॥८७॥ —पञ्चास्ति० । ४. च. ताण ज० ।

एयपएसि अमुत्तो अचेयणो बटुणाणुणो कालो ।
 'लोयायासपएसे चक्का ते रयणरासिब्ब ॥१३५॥
 'परमत्थो जो कालो सो चिय हेऊ हवेइ' परिणामे ।
 पज्जयठिबि उवयरिओ बवहारावो य णायब्बो ॥१३६॥

और अलोकाकाश । जितने आकाशमें सब द्रव्य पाये जाते हैं उतने आकाशको लोकाकाश कहते हैं और उससे बाहरके शुद्ध आकाशको अलोकाकाश कहते हैं । छोटी द्रव्योंमें जीव और पुद्गलद्रव्य ही क्रियावान् हैं शेष सब निष्क्रिय हैं । यदि गतिमें सहायक धर्मद्रव्य और स्थितिमें सहायक अधर्मद्रव्य न होते तो जीव और पुद्गल लोकाकाशके बाहर भी चले जाते और लोक अलोकका भेद भी मिट जाता । किन्तु लोकसे भिन्न अलोक होना अवश्य चाहिए । जैसे अश्रावणसे ब्राह्मणेतर क्षत्रियादिका बोध होता है, अनश्व कहनेसे श्वसे भिन्न गर्दभका बोध होता है ऐसे ही अलोकसे भी लोकसे भिन्न कोई होना चाहिए । अतः धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्यका प्रयोजन लोक और अलोकका विभाग भी है ॥

आगे परमार्थकालका स्वरूप कहते हैं—

कालद्रव्य एक प्रदेशो है, अमूर्तिक है, अचेतन है, वर्तनागुणवाला है । कालद्रव्यके वे अणु रत्नको राशिका तरह लोकाकाशके प्रदेशोंपर स्थित हैं ॥१३५॥

विशेषार्थ—कालद्रव्यका लक्षण वर्तना है । जैसे जीवमें चेतना मुख्य गुण है वैसे ही कालद्रव्यका विशेष गुण वर्तना है । प्रत्येक द्रव्यमें प्रतिसमय जो उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरूप सत्ताका वर्तन हो रहा है उसीका नाम वर्तना है । यह वर्तना प्रतिक्षण प्रत्येक द्रव्यमें होती रहती है यह बात अनुमानने भी सिद्ध है जैसे बट-छोईमें पकनेके लिए चावल डाले और आधे घण्टेमें पके तो उससे यह मनलभ नहीं लेना चाहिए कि २९ मिनट तक वे चावल कैसे हो रहे और अन्तिम क्षणमें पककर तैयार हो गये । उनमें प्रथम समयसे ही सूक्ष्म पाक बराबर होता रहा है । यदि प्रथम समयमें पाक न हुआ होता तो दूसरे-तीसरे आदि समयमें भी नहीं होता और इस तरह पाकका ही अभाव हो जाता । इसी तरह प्रत्येक द्रव्यमें प्रतिसमय वर्तना होती रहती है । यह वर्तना द्रव्योका स्वभाव है काल उसका मुख्य कारण नहीं है, वह तो निमित्तमात्र है । काल-द्रव्य भी धर्म-अधर्म और आकाशद्रव्यकी तरह अचेतन और अमूर्तिक है, किन्तु एक नहीं है, अनेक है । उसे पुद्गलपरमाणुकी तरह अणुरूप माना है । पुद्गलके परमाणु तो परस्परमें बँधकर एक भी हो जाते हैं । किन्तु कालाणु तो रत्नकी तरह एक एक ही रहते हैं । लोकाकाशके प्रत्येक प्रदेशपर एक-एक कालाणु सदा स्थित रहता है । जितने लोकाकाशके प्रदेश होते हैं उतने ही कालाणु हैं । कालको अणुरूप माननेके कई कारण हैं । काल यदि सर्वत्र आकाशकी तरह एक होता तो सर्वत्र परिणमन भी एक-सा ही होता । किन्तु विभिन्न क्षेत्रोंमें विभिन्न प्रकारके कालका परिणमन देखा जाता है । दूसरे, कालका सबसे छोटा अंश समय है । आकाशके एक प्रदेशपर स्थित पुद्गलका अणु मन्दगतिसे चलते हुए उससे लगे दूसरे प्रदेशपर जितनी देरमें पहुँचे उतने कालका नाम समय है । यह समय पर्यायस्थ समय है इसे व्यवहारकाल भी कहते हैं । समय जैसा ही सूक्ष्म कालाणु निश्चयकालद्रव्य है । निश्चयकालद्रव्यके अणुरूप हुए बिना उसकी समयरूप सूक्ष्म पर्याय सम्भव नहीं है । इसलिए भी कालद्रव्यको अणुरूप माना है ।

आगे परमार्थकालका प्रयोजन कहते हैं—

यह जो परमार्थ या निश्चयकाल है वह परिणामका कारण है । पर्यायको स्थिति उपचरित-काल है और वह व्यवहारसे जाननी चाहिए ॥१३६॥

१ 'लोयायासपदेसे एक्केबके जे ट्टिया वु एक्केबका । रयणाणं रासी इव ते कालाणू मुण्येयवा ॥५८८॥'
 —गो० जी० । २. 'कालो परिणाममवो परिणामो इवकालसंभूतो । बोध् एस सहावो कालो खणमंगुरो णियवो ॥१००॥' —पञ्चास्ति० । ३. परिणामो अ० आ० ख० मु० अ० ।

उक्तं च—

एयम्मि पएसे खलु इयरपएसा य पंच णिड्डिटा ।

ताणं कारणकज्जे उहय सरूवेण णायज्ज ॥

पुगलमज्जात्थोयं कालाणु मुखसकारणं होई ।

समजो अरुचि अह्मा पुग्गलमुत्तो ण भोक्खो तु ॥१३७॥

समयावलि उस्तासो थोवो लव जालिया मुहुत्त विणं ।

पक्खं च मास वरिसं जाण इमं सयल ववहारं ॥१३८॥

विशेषार्थ—वर्तना निश्चयकालका लक्षण है और परिणाम व्यवहारकालका लक्षण है। अपनी जातिको न छोड़ते हुए द्रव्यमें जो परिवर्तन होता है—पूर्वपर्यायको निवृत्ति और उत्तरपर्यायकी उत्पत्ति होती है उसे परिणाम कहते हैं। निश्चयकाल इस परिणाममें हेतु होता है। वैसे धर्मद्रव्य गतिमें और अधर्मद्रव्य स्थितिमें हेतु होता है। परिणमन शक्ति तो द्रव्योंमें स्वाभाविक है काल उसमें निमित्तमात्र होता है। उसका आश्रय पाकर सब द्रव्य अपनी पर्यायरूपसे स्वतः परिणमन करते हैं। एक पर्याय शुद्धनयसे एक क्षण तक रहती है। यह सब उपचरित या व्यवहारकाल है। व्यवहार, विकल्प, भेद, पर्याय ये सब शब्द एकार्थक हैं। व्यवहारके अनवस्थानकालको व्यवहारकाल कहते हैं। समय, घड़ी, घण्टा, मिनिट, दिन रात यह सब व्यवहारकालके ही भेद हैं।

आगे पञ्चकार प्रमाणरूपसे एक गाथा उद्धृत करते हैं—

एक प्रदेशमें शेष पाँचों द्रव्योंके प्रदेश कहे हैं अर्थात् धर्मद्रव्य अधर्मद्रव्य, जीवद्रव्य, पुद्गलद्रव्य और कालद्रव्यके प्रदेश एक ही आकाशप्रदेशके साथ रहते हैं। सब आपसमें मिले-मिले होनेपर भी अपना-अपना स्वभाव नहीं छोड़ते। उनका कारण और कार्य दोनों ही अपने-अपने स्वभावके अनुसार ही जानना चाहिए। जिसका जो कार्य है वह वही कार्य करता है और उसमें वही कारण होता है, अन्य द्रव्य नहीं।

पुद्गलोके मध्यमें स्थित कालाणु मुख्य कारण है क्योंकि कालद्रव्य अमूर्तिक है। और पुद्गलद्रव्य मूर्तिक है इसलिए वह मुख्य कारण नहीं है ॥१३७॥

विशेषार्थ—पुद्गल तो समस्त लोकमें भरे हुए हैं। उन्हींके बीचमें कालाणु भी अवस्थित है। किन्तु परिणमनमें मुख्य कारण कालद्रव्य है, पुद्गल द्रव्य नहीं। क्योंकि पुद्गलद्रव्य मूर्तिक है और कालद्रव्य-अमूर्तिक है। जो द्रव्य केवल सहायकके रूपमें माने गये हैं वे सभी अमूर्तिक हैं जैसे आकाश, धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य है वैसे ही काल भी है।

आगे व्यवहारकालको कहते हैं—

समय, आवली, उच्छ्वास, लव, नाली, मुहूर्त, दिन, पक्ष, मास, वर्ष, यह सब व्यवहारकाल है ॥१३८॥

विशेषार्थ—व्यवहारकालका सबसे छोटा अंश समय है। अतः क्वात समयोंकी एक आवली होती है। संख्यात आवलीका एक उच्छ्वास होता है। सात उच्छ्वासका एक स्तोक होता है। सात स्तोकका एक लव होता है। साढ़े अड़तीस लवकी एक नाली होती है। दो नालीका एक मुहूर्त होता है। ३० मुहूर्तका एक विम-रात होता है। पन्द्रह दिन-रातका एक पक्ष होता है। दो पक्षका एक मास होता है। १२ मासका वर्ष होता है यह सब व्यवहारकाल है। इस व्यवहारकालका मूल समय है। अतः आगे समयका परिमाण बताते हैं—

१. 'आवलि अर्द्धसमया संखेज्जावलिसमूहमुस्तासो । सत्तुस्तासा थोवो सत्तथोवो लया भणियो ॥५७३॥ अट्टसीसखलवा नाली वे नालिया मुहुत्तं तु । एगसमयेण हीणं निष्णमुहुत्तं तदो सेसं ॥५७४॥—गो० जीव० ।

समयकालप्रदेशसिद्धयर्थमाह—

गहएषपएसत्यो परमाणू मंडगइपवडूंतो ।

बोयमणंतरखेतं जावदियं जावि तं समयकालं ॥१३९॥

‘जेतियमेतं खेतं’ अणुणा रुद्धं खु गयणवड्वस्स ।

तं च पएसं भणियं जाण तुमं सब्बवरसीहि ॥१४०॥

गगनादीनां द्रव्यपर्याययोः^३ कारणमुक्त्वा लोकस्य कार्यत्वं^४ प्रतिष्ठापयति—

गयणं बुविहायारं धम्माधम्मं च लोगवो गेयं ।

बिविहा पोमलजीवा कालं परमाणुमिव भणियं ॥१४१॥

सब्बेति पज्जाया लोगे अक्खोइया हू णाणीहि ।

‘तह्या लोयं कज्जं कारणभूदाणि दड्ढाणि ॥१४२॥

आकाशके एक प्रदेशमे स्थित पुद्गल परमाणु मन्दगतिते चलता हुआ जितने कालमे अपने अनन्तरवर्ती प्रदेशमे जाता है उसे समय कहते हैं ॥१३९॥

आगे प्रसंगवश प्रदेशका परिमाण बतलाते हैं—

आकाशके जितने क्षेत्रको पुद्गलका परमाणु रोकता है अर्थात् पुद्गलका एक परमाणु आकाशके जितने क्षेत्रमे रहे उसने क्षेत्रको सर्वज्ञदेवने प्रदेश कहा है ऐसा तुम जानो ॥१४०॥

आकाश आदिके द्रव्य और पर्यायके कारणको बतलाकर आगे लोकका कार्यपता सिद्ध करते हैं—

आकाशद्रव्यके दो प्रकार हैं—एक लोकाकाश और दूसरा अलोकाकाश । लोकमें धर्मद्रव्य अधर्मद्रव्य, अनेक प्रकारके पुद्गल और अनेक प्रकारके जीव रहते हैं । कालद्रव्यको परमाणुकी तरह अणुरूप कहा है ॥ जानो सर्वज्ञदेवने सब द्रव्योकी पर्यायोको लोकमे देखा है इसलिए लोक-कार्य है और द्रव्य कारणरूप है ॥१४१-१४२॥

विशेषार्थ—यह पहले भी कहा है कि धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य लोक और अलोककी स्थितिमें निमित्त है तथा आकाशके दो विभाग हैं एक विभागका नाम लोकाकाश है और उसमें सब द्रव्योका निवास है । ‘लोक’ शब्द संस्कृतकी ‘लुक्’ धातुमे बना है उसका अर्थ देखना होता है । अकलंक देवने अपने तत्त्वार्थ-वार्तिकमें इस लोक शब्दको व्युत्पत्ति अनेक प्रकारसे की है और उसमे दोषोका परिमार्जन किया है । जहाँ पुण्य और पापकर्मोका सुखदुःखरूप फल देसा जाता है वह लोक है । अथवा जो पदार्थोको देखे वह लोक, इन दोनों व्युत्पत्तियोंमे लोकका अर्थ हुआ आत्मा । अतः सर्वज्ञके द्वारा जो देखा जाये वह लोक । इस व्युत्पत्तिसे पूर्वोक्त दोषका परिहार हो जाता है क्योंकि केवल एक जीवद्रव्यका नाम लोक नहीं है किन्तु छोटे द्रव्योके समुदायका नाम लोक है । और सर्वज्ञ सब द्रव्योको जानते देखते हैं । किन्तु फिर भी एक दोष रह ही गया । सर्वज्ञ तो लोककी तरह अलोकको भी देखते हैं अतः अलोक भी लोक कहलायेगा । तब उसमें यह संशोधन किया गया—जहाँ बैठकर सर्वज्ञ जिसे देखे वह लोक है । इसमें कोई दोष नहीं है क्योंकि सर्वज्ञ अलोकमे बैठकर अलोकको नहीं देखता । इस ग्रन्थके रचयिताने अकलकदेवकी व्युत्पत्तियोंसे लाभ

१. पलोटुंती अ० भा० क० ख० ज० । गो० जीवकाण्डे शायेय क्षेपकरूपेणास्ति सम्पत्त्वमार्गणाप्रकरणे ।

२. इयमपि गाथा जीवकाण्डे क्षेपकरूपेणास्ति पाठभेदेन—‘तं च पदेसं भणियं अवरावरकारणं जस्स ।’

३. द्रव्यपर्यायकारमुक्त्वा अ० ख० सु० ज० । ४. प्रतिष्ठयति अ० । ५. धर्मावर्मादीनि यत्र कोषयन्ते स

लोकः । —सर्वाधिसि०, ५-१० । ‘दीसति जत्थ अत्था जीवादीया स मण्णे लोओ ।’—स्वा० का० अमु०,

भा० १३१ । ‘कालः पज्जास्ति कायाच्च सप्रपञ्चा इहास्सिला । लोकयन्ते येन तेनायं लोक इत्यनिलय्यते ॥५॥

हरि० पु०, ४ सर्ग ।

उन्न जीवपुद्गलकोः पर्यायभेदमभिधानं चाह—

सम्बन्ध अस्थि संधा बादरसुहृमा वि लोयमज्जम्मि ।

यावर तहेव सुहृमा तसा ह तसनाडिमज्जम्मि ॥१४३॥

असनास्युत्सेधं लोकस्वरूपं चाचष्टे—

अह उद्धे लोयंता अउरंसा एक्करज्जुपरिमाणा ।

अउबहरज्जुच्छेधा लोयं सयतिण्णितेयालं ॥१४४॥

विगयसिरो कडिहत्थो ताडियजंघो अवाणरो उद्धो ।

तेणायारेण ठिओ तिबिहो लोमो मुण्येयब्बो ॥१४५॥

उठाकर लोककी ऐसी व्युत्पत्ति की है कि उसमें कोई दोष नहीं आता । सर्वज्ञने सब द्रव्योंको पर्यायोको जहाँ देखा वह लोक । सब द्रव्य तो लोकमें ही हैं लोकके बाहर नहीं है । अतः यह व्युत्पत्ति दोषहीन है । जब छद् द्रव्योंके समूहका नाम लोक है तो लोक कार्य हुआ और द्रव्य उसके कारण हुए । किन्तु यह कार्यकारणभाव व्यवहारमूलक ही है क्योंकि लोककी रचना सादि नहीं है अनादि है । फिर भी पर्यायदृष्टिसे लोकको कार्य कहा जा सकता है ।

आगे जीव और पुद्गलकी विभिन्न पर्यायोका तथा उनके अवस्थानका कथन करते हैं—

लोकके मध्यमें सर्वत्र बादर और सूक्ष्म स्कन्ध रहते हैं । उसी तरह सूक्ष्म और बादर स्थावर जीव तथा असजीव भी रहते हैं । किन्तु असजीव असनालीमें ही रहते हैं ॥१४३॥

विशेषार्थ—लोकमें पुद्गल और जीवद्रव्य भी रहते हैं । दोनों ही द्रव्योंकी संख्या अनन्त है । पुद्गलकी स्कन्धरूप पर्याय बादर भी होती है और सूक्ष्म भी । सूक्ष्म और बादरस्कन्ध समस्त लोकमें भरे हुए हैं । संसारी जीव स्थावर और उसके भेदसे दो प्रकारके हैं । स्थावर भी बादर और सूक्ष्म होते हैं । किन्तु असजीव बादर ही होते हैं । बादर और सूक्ष्म स्थावर भी पुद्गल स्कन्धोकी तरह समस्तलोकमें रहते हैं । किन्तु असजीव केवल असनालीमें ही रहते हैं ॥

आगे असनालीकी ऊँचाई और लोकका स्वरूप कहते हैं—

नीचेसे लेकर ऊपर लोकके अन्तर्पर्यन्त असनाली है । वह चौकोर है, एकराजु उसका विस्तार है और चौदहराजु ऊँचाई है । तथा लोकका क्षेत्रफल ३४३ राजु है ॥१४४॥ एक युवा मनुष्य सिर ऊँचा करके दोनों पैरोंको फैलाकर और दोनों हाथोंको कमरपर रखकर खड़ा हो, उसका जैसा आकार होता है वैसा ही आकार तीन प्रकारके लोकका जानना ॥१४५॥

विशेषार्थ—लोकका आकार दोनो हाथोंको दोनो ओर कटिप्रदेशपर रखकर तथा पैर फैलाकर खड़े हुए मनुष्यके समान बतलाया है । गाथामें 'विगयसिरो' पाठ है उसका अर्थ सिररहित होता है क्योंकि विगतका अर्थ रहित प्रसिद्ध है । किन्तु ऐसा अर्थ आगम विरुद्ध है क्योंकि लोकका आकार सिररहित पुष्पके आकारकी तरह कहा है । स्वर्गके ऊपर जो नौ प्रवेयक हैं वे लोक पुष्पकी प्रोवा (गर्दन) के स्थानपर पड़ते हैं इसलिए उनका नाम प्रवेयक है । और सिद्ध शिला मस्तकाकार पड़ती है । अतः हमने विगतशिरका

१. उद्धतिलोयंता—अ० ख० सु० । 'लोकबहुमज्जदेसे तसम्मिसारं व रज्जुपदारजुदा । तेरसरज्जुस्सेहा कि-
चुणा होदि तसणाली ॥६॥'—सिलोक्कपण्णसि, १ अ० । 'लोदबहुमज्जदेसे कक्खे सारत्थ रज्जुपदारजुदा ।
चोदसरज्जुत्तुमा तसणाली होदि गुणनामा ॥१४३॥'—त्रिलोकसार । २. चउवह सा उच्छेधे आ० अ० अ० ।
३. 'कटिस्वकरयुग्मस्य वैशालस्थानवर्तिनः । विभक्ति पुष्पस्यायं संस्थानमचलस्थिते ॥८॥'—हरि० पु०,
४ सर्ग ।

द्रव्यक्षेत्रकालभावैश्च स्वभावां द्रष्टव्या—

वक्ष्ये क्षेत्रे काले भावे भावा कुडं पलोएऊजा ।

एवं हि योवबहुगा गायव्या एण मग्गेण ॥१४६॥

पुवं द्रव्याधिकारः समाप्तः ।

अर्थ सिर ऊँचा करके किया है क्योंकि कोशमे 'विगत' का अर्थ सावधान भी है । सावधान मनुष्यका सिर तना हुआ होता है । अस्तु, लोकके तीन भेद हैं अधोलोक, मध्यलोक और ऊर्ध्वलोक । पैरोके तलसे लेकर कटिप्रदेशसे नीचेका भाग अधोलोक है । कटिप्रदेशका भाग मध्यलोक है उससे ऊपरका भाग ऊर्ध्वलोक है । लोक १४ राजु ऊँचा है । लोकके नीचे उसका विस्तार सात राजु है फिर क्रमसे घटते-घटते मध्यलोकके पास उसका विस्तार एक राजु है । इसके ऊपर क्रमसे बढ़ते-बढ़ते ब्रह्म ब्रह्मोत्तर स्वर्गके समीप उसका विस्तार पाँच राजु है । फिर उससे ऊपर क्रमसे घटते-घटते लोकके अप्रभागमें विस्तार एक राजु है । यह पूरब पश्चिम विस्तार है । दक्षिण उत्तरमे सर्वत्र सात राजु मोटाई है । इसका क्षेत्रफल इस प्रकार जानना चाहिए—अधोलोकका विस्तार नीचे सात राजु है ऊपर सात राजुकी ऊँचाईपर विस्तार एक राजु है अतः $7 + 1 = 8 \div 2 = 4 \times 7 \times 7 = 196$ राजु अधोलोकका क्षेत्रफल होता है । अधोलोकके ऊपर विस्तार एक राजु है और ऊर्ध्वलोकके मध्यमे ३२ राजुकी ऊँचाईपर विस्तार पाँच राजु है । अतः $5 + 1 = 6 \div 2 = 3 \times 3 \times 7 = 31\frac{1}{2}$ आधे ऊर्ध्वलोकका क्षेत्रफल होता है । पूरे ऊर्ध्वलोकका क्षेत्रफल १४७ राजु है । १४७ राजुमे १९६ जोड़नेसे समस्त लोकका क्षेत्रफल ३४३ राजु होता है । लोकके मध्यमे एक राजु चौड़ी और १४ राजु ऊँची वसनाली है । वसजीव उसीमे रहते हैं । केवल उपपाद और मारणान्तिक समुद्घात अक्षस्थामे ही वसजीव वसनालीके बाहर पाया जाता है । वसनालीसे बाहरका कोई एकैन्द्रिय जीव वस-पर्यायिका बन्ध करके, मृत्युके पश्चात् वसनालीमें जन्म लेनेके लिए गति करता है तब उसके वस नाम कर्मका उदय होनेसे उपपादकी अपेक्षा वसजीव वसनालीके बाहर पाया जाता है । जब कोई वसनालीका वसजीव एकैन्द्रिय पर्यायिका बन्ध करके वसनालीसे बाहर एकैन्द्रिय पर्यायिमे जन्म लेनेवाला होता है और मारणान्तिक समुद्घात करता है तब वसपर्यायिमे होते हुए भी उसके आत्मप्रदेश वसनालीके बाहर पाये जाते हैं । इस तरह वसजीव वसनालीमें ही पाये जाते हैं । किन्तु १४ राजु ऊँची पूरी वसनालीमें वसजीव नहीं पाये जाते । इसीसे त्रिलोक प्रशंसिमे वसनालीको कुछ कम तेरह राजु ऊँची कहा है । इसका कारण यह है कि जितनी लोककी ऊँचाई है उतनी ही वसनालीकी ऊँचाई है । उसमेंसे सातवें नरकके नीचे एक राजुमें त्रिगोदिभा जीव ही रहते हैं । अतः एक राजु कम होनेसे तेरह राजु ही रहते हैं । उसमेंसे भी सातवीं पृथ्वीके मध्यमें ही नारकी रहते हैं नीचेकी २९९३ योजन पृथ्वीमें कोई वस नहीं रहता है । तथा ऊर्ध्वलोकमे सर्वाधिस्थि-विमान तक ही वसजीव रहते हैं । सर्वाधिस्थिसे ऊपरके क्षेत्रमें कोई वसजीव नहीं रहता । अतः सर्वाधि-स्थिसे लेकर आठवीं पृथिवी तकका अन्तराल १२ योजन, आठवीं पृथिवीकी मोटाई ८ योजन और आठवीं पृथिवीके ऊपर ७५७५ धनुष प्रमाण क्षेत्र वसजीवोंसे शून्य है । अतः नीचे और ऊपरके उक्त धनुषोंसे कम १३ राजु प्रमाण वसनालीमें वसजीव जानने चाहिए ॥

द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावके द्वारा स्वभावोंके चिन्तनकी प्रेरणा—

द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षा भावोंको स्पष्ट रूपसे जानना देखना चाहिए । इस प्रकार इस मार्गसे भावोंका अल्पबहुत्व भी जानना चाहिए ॥१४६॥

इस प्रकार द्रव्याधिकार समाप्त हुआ ।

सर्वेषामस्तित्वं कायत्वं पञ्चानां प्रदेशसंख्यां चाह—

‘सर्वेति अत्यिप्तं त्रिपुण्यगुणपञ्जर्हं संयुतं ।

पञ्चैव अस्तिकाया उच्यन्ते बहुपदेसावो ॥१४७॥

‘जीवे धम्माद्यन्ते हुंति पदेसा न संखपरिहोणा ।

गयणे ज्ञातार्जता तिबिहा पुण धोमाले जेया ॥१४८॥

इति पञ्चास्तिकायाः ।

सब द्रव्योंका अस्तित्व तथा पाँच द्रव्योंके कायत्वका कथन करते हैं—

अपने-अपने गुणपर्यायोंसे संयुक्त सभी द्रव्य अस्तिरूप हैं । किन्तु उनमें-से पाँच द्रव्योंको ही अस्तिकाय कहा है क्योंकि वे बहुप्रदेशी हैं ॥१४७॥

विशेषार्थ—अस्तित्व वास्तवमें द्रव्यका स्वभाव है ; क्योंकि वह परनिरपेक्ष है, अनादि-अनन्त है, अहेतुक है । यद्यपि द्रव्य और उसके अस्तित्वमें भाव और भाववान्की अपेक्षा भेद है—अस्तित्व भाव है और द्रव्य भाववान है तथापि दोनोंमें प्रदेश भेद नहीं है—द्रव्यके और अस्तित्वके प्रदेश जुड़े-जुड़े नहीं हैं अतः द्रव्यके साथ उसका एकत्व है । ऐसी स्थितिमें उसे द्रव्यका स्वभाव क्यों नहीं माना जायगा । अवश्य ही माना जायगा । प्रत्येक द्रव्यका अस्तित्व उसीमें समाप्त हो जाता है । जो एक द्रव्यमें अस्तित्व है वही दूसरे द्रव्यमें नहीं है । किन्तु एक ही द्रव्य और उसके गुण तथा पर्यायोंका अस्तित्व जुड़ा-जुड़ा नहीं है, उन सबका एक ही अस्तित्व है क्योंकि वे सब परस्पर सापेक्ष हैं उनमें से यदि एक न हो तो शेष दो भी नहीं हो सकते । इसी प्रकार उत्पाद व्यय प्रौढ्यका और द्रव्यका अस्तित्व भी एक ही है क्योंकि उत्पाद व्यय प्रौढ्य द्रव्यसे ही उत्पन्न होते हैं और द्रव्य उत्पाद व्यय प्रौढ्यपर अवलम्बित है । इस प्रकार द्रव्य अस्तित्ववय या सत्त्वरूप है । ऐसे द्रव्य छह हैं किन्तु उनमें-से कायरूप पाँच ही हैं, काय अर्थात् शरीरकी तरह जो हों । जैसे शरीर पुद्गल परमाणुओंका समूहरूप होता है वैसे ही धर्म अधर्म, आकाश, जीव और पुद्गल ये पाँच द्रव्य बहु-प्रदेशी होते हैं इसलिए इन्हें काय कहा है । अस्ति (सत्) और काय दोनोंकी मिलाकर इन्हें अस्तिकाय कहते हैं । कालद्रव्य भी सत्त्वरूप तो है किन्तु काय नहीं है उसके कालानु सदा अलग-अलग ही रहते हैं । पुद्गल परमाणुओंकी तरह वे कभी परस्पर बद्ध नहीं होते इसलिए उसे अस्तिकाय नहीं कहा है ।

आगे प्रत्येक द्रव्यकी प्रदेश संख्या बतलाते हैं—

जीवद्रव्य, धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्यमें असंख्यात प्रदेश होते हैं । आकाशमें अनन्तानन्त प्रदेश है और पुद्गलमें संख्यात असंख्यात तथा अनन्त प्रदेश जानना चाहिए ॥१४८॥

विशेषार्थ—एक जीवद्रव्य, धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य प्रत्येकके असंख्यात असंख्यात प्रदेश होते हैं । यह पहले बतला आये है कि धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य तो लोकव्यापी हैं । और एक परमाणु जितने आकाशको रोकता है उसे प्रदेश कहते हैं अतः धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य असंख्यात प्रदेशी हैं । एक जीव भी लोकाकाशके बराबर होमैसे असंख्यात प्रदेशी है । आकाश सर्वत्र व्याप्त है अतः वह अनन्तानन्त प्रदेशी है । पुद्गलका परमाणु एक प्रदेशी है दो परमाणुओंके मेलसे बना द्रव्य एक स्कन्ध दो प्रदेशी है । तीन परमाणुओंके मेलसे बना स्कन्ध तीन प्रदेशी है । इसी तरह संख्यात परमाणुओंके मेलसे बना स्कन्ध संख्यात प्रदेशी है । असंख्यात परमाणुओंके मेलसे बना स्कन्ध असंख्यात प्रदेशी है और अनन्त परमाणुओंके मेलसे बना स्कन्ध अनन्त प्रदेशी है इस तरह कोई पुद्गल संख्यात प्रदेशी, कोई असंख्यात प्रदेशी और कोई पुद्गल अनन्त प्रदेशी होता है ॥

इस प्रकार पञ्चास्तिकायोंका कथन समाप्त हुआ ।

१. जेहि अत्यिप्तहाओ गुणेहि सह पञ्जर्हं विविहेहि । ते होति अत्यिकाया त्रिपुण्यं जेहि तदलुक्कं ॥५॥—पञ्चास्तिक । ‘संति जसो तेणेदे अत्यिप्ति भणंति जिणवरा जम्हा । काया इव बहुदेसा तम्हा काया य अत्यिकाया य ॥५॥’—द्रव्यसं । २. ‘हुंति असंखा जीवे धम्माद्यन्ते अणंत आयासे । मुत्ते तिबिह पदेसा कालस्सेणे ण तेण सो काओ ॥२५॥’—द्रव्यसं ।

इदानीं प्रवचनसारमिधायः कथ्यते, तत्त्वसंख्यासुषुप्तिश्च तस्यैव भेदं स्वभावं व्याख्याति—

‘जीवाजीव तहासव बंधो संवरण निज्जरा मोक्षो ।

एदेहि सत्तत्त्वा सबिस्वरं पवयणे जान ॥१४९॥

आगे प्रवचनसारके अभिप्रायको कहते हैं । तत्त्वकी संख्या बतलाकर उसके भेद तथा स्वभावका व्याख्यान करते हैं—

जीव, अजीव, आसव, बन्ध, संवर, निर्जरा, मोक्ष, इन सात तत्त्वोंको विस्तारपूर्वक आगमसे जानना चाहिए ॥१४९॥

विशेषार्थ—जो अर्थ जित रूपसे अवस्थित है उसका उसी रूपसे होनेका नाम तत्त्व है दूसरे शब्दोंमें सारभूतको तत्त्व कहते हैं । मनुष्यके लिए सारभूत तत्त्व सात हैं जीव, अजीव, आसव, बन्ध, संवर, निर्जरा और मोक्ष । जो चैतन्यस्वरूप है वह जीव है । और जो चैतन्यस्वरूप नहीं है वह अजीव है । धुम और अशुभ कर्मोंके आनेके डारकी आसव कहते हैं । आत्मा और कर्मके प्रवेशोंके परस्परमें अनुप्रवेशको बन्ध कहते हैं । आसवके रोकनेको संवर कहते हैं । बन्धे हुए कर्मोंके एकदेश छयको निर्जरा कहते हैं । और आत्माके समस्त कर्मबन्धनसे छूट जानेको मोक्ष कहते हैं । इन सात तत्त्वोंमें सबसे प्रथम जीवका नाम आता है क्योंकि यह सब कथन उसीके लिए है वही गाता द्रष्टा है । संसार दशामें अजीव जीवका सहकारी है । यदि दोनोंका मेल न होता तो संसार ही न होता । अतः जीवके बाद अजीवका नाम आता है । जीव और अजीवके मेलसे आसव होता है । अतः उसके बाद आसवका नाम आता है । आसवपूर्वक हो बन्ध होता है अतः आसवके बाद बन्धका नाम आता है । संवर बन्धका विरोधी है । संवर होनेपर बन्ध नहीं होता अतः बन्धका प्रतिपक्षी बतलानेके लिए बन्धके बाद संवरका नाम आता है । संवरके होनेपर निर्जरा भी होती है अतः संवरके बाद निर्जराका नाम आता है । और सत्यके अन्तमें मोक्षकी प्राप्ति होती है इसलिए अन्तमें मोक्ष का नाम आता है । यी तो सभी तत्त्व जीव और अजीवमें गणित हो जाते हैं क्योंकि आसव बन्ध संवर निर्जरा और मोक्ष या तो जीवरूप हो सकते हैं या अजीवरूप हो सकते हैं । जीव और अजीवसे बाहर तो कुछ ही नहीं । फिर भी इन सबकी अलग-अलग कहनेका एक उद्देश्य है । तत्त्वोंके विवेचनका उद्देश्य है मोक्ष और वह होता है ससारपूर्वक । संसारके प्रधान कारण है आसव और बन्ध तथा मोक्षके प्रधान कारण है संवर और निर्जरा । इस तरह संसार और मोक्षकी प्रक्रियाको जाननेके लिए सातों तत्त्वोंका स्वरूप जानना आवश्यक है । इसकी घोटा और स्पष्ट कर देना उचित होगा । आसव करनेवाला और जिसका आसव होता है ये दोनों आसव हैं । बन्ध करनेवाला और जो कर्म बन्धता है ये दोनों बन्ध हैं । संवर करनेवाला और जिस कर्मका संवर होता है ये दोनों संवर हैं । निर्जरा करनेवाला और जिसकी निर्जरा होती है ये दोनों निर्जरा हैं । छूटनेवाला और जो छूटता है ये दोनों मोक्ष हैं । दूसरे शब्दोंमें भावासव-द्रव्यासव, भावबन्ध-द्रव्यबन्ध, भावसंवर-द्रव्यसंवर, भावमोक्ष-द्रव्यमोक्ष ये आसव बन्ध संवर निर्जरा और मोक्षरूप हैं । और दोनों जीव और अजीव हैं । तत्त्वार्थसूत्रमें इन्हीं सात तत्त्वोंके श्रद्धानको सम्मगर्शन कहा है और समयसारमें इन्हीं सात तत्त्वोंके भूतार्थनयसे परिज्ञानपूर्वक श्रद्धानको सम्यक्त्व कहा है । इन दोनों कथनोंमें क्या दृष्टिभेद है यही विवेचनीय है । यह हो स्पष्ट है कि उक्त तत्त्व अकेले जीव या अकेले अजीवके नहीं हो सकते । अब यदि जीव और पुद्गलको अनादि बन्ध पर्यायीको लेकर बाह्यदृष्टिसे दोनोंको एक अनुभव करें तब तो वे भूतार्थ प्रतीत होते हैं । किन्तु यदि एक जीवद्रव्यके स्वभावको लेकर अनुभव करें तो उक्ततत्त्व अभूतार्थ हैं । इसलिए भूतार्थनयसे इन तत्त्वोंमें एक जीव ही दृष्टिगोचर होता है । तथा अन्तर्दृष्टिसे ज्ञायकभाव

१. ‘जीवाजीवभावा गुण पावं च आसव तैसि । संवर निज्जरबंधो मोक्षो य हवति ते अद्वा ॥१०८॥
—पञ्चास्ति० । ‘आसव बंधन संवर निज्जर मोक्षसा सगुणपावा जे । जीवाजीवविससा ते वि समाशेण पण्णामी ॥१०८॥’—अब्धसं० ।

भणिया जीवाजीवा पुब्बं जे हेउ आसवाइणं ।
 ते आसवाइ तच्चं साहिज्जं तं णिसामेह ॥१५०॥
 बुविहं आसवममां णिद्धिं बब्बभावेवेहि ।
 मिच्छत्ताइच्चउक्कं जीवे भावासवं भणियं ॥१५१॥
 'लब्धूण तण्णिमित्तं जोगं जं पुरगलं पवेसरथं ।
 परिणमवि कम्मरुवं' तं पि ह्म बब्बासवं जीवे ॥१५२॥

जीव है, जीवके विकारका कारण अजीव है। आसव संवर बन्ध निर्जरा मोक्ष ये केवल जीवके विकार नहीं हैं किन्तु अजीवके विकारसे जीवके विकारके कारण हैं। ऐसे ये सात तत्त्व जीवद्रव्यके स्वभावकी छोड़कर स्वपरनिमित्तक एक द्रव्यपर्यायरूपसे अनुभव किये जानेपर तो भूतार्थ हैं और सब कालोमें स्थिति न होनेवाले एक जीवद्रव्य स्वभावको लेकर अनुभव किये जानेपर अमृतार्थ है। इसलिए इन तत्त्वोंमें भूतार्थनयसे एक जीव ही प्रकाशमान है। इस तरह दृष्टिभेदसे कथन जानना चाहिए। दोनोंका आन्तरिक उद्देश्य एक ही है। तत्त्वार्थसूत्रमें तत्त्वका बोध करानेकी दृष्टिसे व्यवहारकी प्रधानता है और समयसारमें तत्त्वकी प्राप्तिकी दृष्टिसे निश्चयकी प्रधानता है अन्य कोई भेद नहीं है।

पहले जो जीव अजीव आसव आदिके हेतु कहे थे उन आसवादि तत्त्वोंकी साधते हैं उसे सुने ॥१५०॥

आगे आसवके भेदपूर्वक भावास्त्रवको कहते हैं—

द्रव्यास्त्रव और भावास्त्रवके भेदसे आसवमार्ग दो प्रकारका कहा है। जीवमें पाये जानेवाले मिथ्यात्व अविरति कषाय और योगको भावास्त्रव कहा है ॥५१॥

विशेषार्थ—जीवके जिस भावका निमित्त पाकर कर्मोंका आसव होता है उसे भावास्त्रव कहते हैं। वे भाव हैं मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग। यद्यपि तत्त्वार्थसूत्रमें योगको आसवका कारण कहा है और योगसहित मिथ्यात्व आदिको बन्धका कारण कहा है। किन्तु जहाँ मिथ्यात्व होता है वहाँ आगेके सभी कारण रहते हैं और जहाँ अविरति होती है मिथ्यात्व नहीं होता वहाँ भी आगेके सब कारण रहते हैं। अतः जहाँ जितने कारण होते हैं वे सभी अपने-अपने निमित्तमें होनेवाले कर्मोंके आसवमें कारण होते हैं। कुछ कर्म प्रकृतियाँ ऐसी हैं मिथ्यात्वके उदयमें ही जिनका आसव होता है। इसी तरह कुछका अमुक-अमुक कषायके उदयमें ही आसव होता है। अतः मिथ्यात्व आदिको आसवका कारण कहा है। वैसे आठ प्रकारके कर्मोंके आसवका कारण मिथ्यात्व आदि चार हैं किन्तु इन चारोंकी भी मूल कारण राग द्वेष मोह हैं। ये राग द्वेष मोह कर्मजन्य हैं आत्माके साथ उनका संयोग सम्बन्ध है। आत्मा और ज्ञानकी तरह तादात्म्य-सम्बन्ध नहीं है। किन्तु अज्ञानी जीव क्रोधादिभावोंकी भी वैसा ही अपना मानता है वैसे ज्ञानादिको मानता है। चिरकालसे साथ रहते-रहते उसमें यह भेदज्ञान नहीं हो पाता कि क्रोधादि मेरे नहीं हैं अतः जब क्रोध कषायका उदय होता है तो वह निःशक होकर क्रोध करता है, राग करता है, मोह करता है। ऐसा करनेसे तबीन कर्मोंका आसव होता है। इसमें जो जीवके राग द्वेष मोहरूप भाव है वे भावास्त्रव हैं और उनके निमित्तसे जो पौद्गलिक द्रव्यकर्मोंका आसव होता है वह द्रव्यास्त्रव है। यही बात आगे कहते हैं ॥

उन मिथ्यात्व आदिरूप जीवके भावोंका निमित्त पाकर जीवके प्रदेशोंमें स्थित कर्मरूप होने योग्य जो पुद्गल कर्मरूपसे परिणत होते हैं वह द्रव्यास्त्रव है ॥१५२॥

१. लब्धूण । २. 'आसववि जेण कम्मं परिणामेणप्पणो स विप्पेओ । भावासवो जिणुत्तो कम्मासवणं परो होवि ॥२१॥'—द्रव्यसं० ।

उक्तं च—

अप्यपएसा मुत्ता पुगलसत्ती तहाबिहा गेया ।
अण्णोणं मिल्लंता बंधो खलु होइ णिढाइ ॥
कम्मादपवेसाणं अण्णोणपवेसणं कसायावो ।
बंधो चउड्विहो खलु ठिदिपयडिपवेसअणुभागा ॥१५३॥
'जोगा पयडिपवेसा ठिदिअणुभागा कसायवो होति ।
एषं बंधसरुवं णायुखं जिणवरे भणियं ॥१५४॥
उंधिय छिहसहस्से जलजाणे जह जलं तु णासवदि ।
मिच्छताइअभावे तह जीवे संबरो होई ॥१५५॥

ग्रन्थकार अपने कथनके समर्थनमें अन्य ग्रन्थका प्रमाण उद्धृत करते हैं—

आत्माके प्रदेशोंमें और मूर्त पद्वगलोंमें इस प्रकारकी शक्ति जाननी चाहिए कि दोनों परस्परमें मिलकर स्निग्ध आदिकी तरह बन्धको प्राप्त होते हैं ।

कर्म और आत्माके प्रदेशोंका परस्परमें प्रवेशरूप बन्धकषायसे होता है वह बन्ध चार प्रकारका है—प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनुभागबन्ध और प्रदेशबन्ध ॥ प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्ध योगसे होते हैं और स्थितिबन्ध तथा अनुभागबन्ध कषायसे होते हैं । इस प्रकार जिनेन्द्रमगवान्‌के द्वारा कथित बन्धका स्वरूप जानना चाहिए ॥१५३-१५४॥

विशेषार्थ—यह पहले लिल आये है कि संसारी जीव अनादिकालसे मूर्तिक कर्मोंसे बंधा है अतः वह भी कथञ्चित् मूर्तिक हो रहा है । उसके जो नये कर्म बंधते हैं एक तरहसे वे कर्म जीवमें स्थित मूर्तिक कर्मोंके साथ ही बंधते हैं क्योंकि मूर्तिकका मूर्तिकके साथ बन्ध होता है । इससे पहले कर्मपुद्गल जीवकी योगशक्तिके द्वारा आकृष्ट होते हैं और रागद्वेषरूप भावोंका निमित्त पाकर आत्मासे बंध जाते हैं । इस तरह आत्माकी योगशक्ति और कषाय, ये दोनों बन्धके कारण हैं । इनसे होनेवाला बन्ध चार प्रकारका होता है—प्रकृतिबन्ध, प्रदेशबन्ध, स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध । स्वभावकी प्रकृति कहते हैं । जैसे नीम कड़का होता है और गुड़ मीठा होता है । इसी तरह ज्ञानावरणका स्वभाव है अर्थका बोध न होना । दर्शनावरणका स्वभाव है अर्थका दर्शन न होना । इस प्रकारका कार्य जिसका हो वह प्रकृतिबन्ध है । कर्मरूपसे परिणत पुद्गल-स्कन्धोंकी संख्याका अवधारण परमाणु रूपसे होना कि कितने परमाणु कर्मरूपसे परिणत हुए, प्रदेशबन्ध है । कर्मोंका अपने-अपने स्वभावरूपसे अमूर्त समयतक स्थिर रहना स्थितिबन्ध है । जैसे बकरी, गाय, भैंस आदिके दूधका अपने माधुर्यस्वभावसे विचलित न होना स्थिति है । और कर्मोंमें फलदानकी शक्तिका होना अनुभागबन्ध है । जैसे बकरी, गाय, भैंस आदिके दूधमें कम्पती या अधिक शक्ति होती है वैसे ही कर्मपुद्गलोंमें जो सामर्थ्यविशेष होती है वह अनुभागबन्ध है । आत्मासे बंधनेवाले कर्मोंमें अनेक प्रकारका स्वभाव होना तथा उनकी परमाणुओंकी संख्याका कम अधिक होना योगका कार्य है । तथा उनका आत्माके साथ कम या अधिक कालतक ठहर रहना और तीव्र या मन्द फल देनेकी शक्तिका होना कषायका कार्य है । इस तरह प्रकृतिबन्ध प्रदेशबन्ध योगसे और स्थितिबन्ध अनुभागबन्ध कषायसे होते हैं ॥

संवरका स्वरूप कहते हैं—

जैसे जलयान (नाव) के हजारों छिद्रोंको बन्द कर देनेपर उसमें पानी नहीं आता, वैसे ही मिथ्यात्व आदिका अभाव होनेपर जीवमें संवर होता है ॥१५५॥

१. भुविप्रती 'अप्यपएसा मुत्ता' इति गाथा मूलरूपेण 'कम्मादपवेसाणं' इति गाथा च 'उक्तं च' रूपेण वर्तते । 'कम्मादपवेसाणं अण्णोणपवेसणं इदरो ॥३२॥'—द्रव्यसं० । २. 'पयडिपवेसा ठिदिअणुभागा कसायवो होति ॥३३॥'—द्रव्यसं० ।

विशेषार्थ—कर्मोंके आलवकी रोकनेका नाम संवर है। संवरके जो दो भेद हैं—भावसंवर और द्रव्यसंवर। आत्माका जो भाव कर्मोंकी रोकनेमें कारण होता है वह भावसंवर है और द्रव्यकर्मोंके रोकनेका नाम द्रव्यसंवर है। भावसंवरपूर्वक ही द्रव्यसंवर होता है। अतः जिन आत्मभावोंका निमित्त पाकर द्रव्यकर्मोंका आलव होता था उनको रोकनेसे ही द्रव्यकर्मोंका आलव रुक सकता है। इन्द्रियाँ, कषाय और संज्ञा (आहार, भय, मैथुन, परिग्रह) ये भाव पापास्त्रव हैं। इनका जितने अंशमें जितने कालतक निग्रह किया जायगा उतने अंशमें उतने कालतक पापास्त्रवका द्वार बन्द रहेगा। किन्तु सुख-दुःखमें समभाव रखनेवाले जिस संयमी साधुके सभी पदार्थोंमें राग द्वेष और मोह नहीं होता उसके शुभ और अशुभ कर्म नहीं आते, किन्तु उनका संवर हो जाता है इसलिए मोह राग और द्वेषरूप परिणामोंका रुकना भावसंवर है। और उसका निमित्त पाकर योगके द्वारा जानेवाले पुद्गलोंका शुभाशुभ कर्मरूप न होना द्रव्यसंवर है। जिस भुनिके जब पुण्यरूप अनुपयोग और पापरूप अनुभोपयोग नहीं होता उसके शुभाशुभ कर्मका संवर होता है। इस तरह संवरके लिए राग द्वेष और मोहरूप भावोंकी रोकना आवश्यक है और उनको रोकनेके लिए मूलकारण भेद-विज्ञान है। भेदविज्ञानके बिना इनकी नहीं रोकना जा सकता। भेदविज्ञानका एक उदाहरण इस प्रकार है—आत्मामें ज्ञान भी है और क्रोधरूप भाव भी है। दोनों ही अनादि हैं। इसीसे अज्ञानी जीव जैसे ज्ञानको अपना मानता है क्रोधको भी अपना मानता है। ऐसा भ्रमि जैसे ज्ञानरूप परिणत होता है वेने ही कषायके उदयमें क्रोधरूप परिणत होता है। जब उसे यह ज्ञान होता है कि ज्ञान तो मेरा स्वरूप है वह कहीं बाहरसे नहीं आता किन्तु क्रोध तो कर्मजन्य विकार है वह मेरा स्वरूप नहीं है अतः कषायका उदय होनेपर जो मुझे उस रूप परिणत नहीं होना चाहिए। इस भेदविज्ञानके होते ही वह उससे निवृत्त हो जाता है। और इस तरह उसकी आत्मामें संवरका द्वार खुल जाता है। शास्त्रोंमें जो गुणि, समिति, दस धर्म, बारह याचना, बाईस परीयह जय और चारित्रिको संवरका कारण कहा है वह सब एक प्रकारकी आन्तरिक और बाह्य परिणतियों ही सहायक होते हैं। इसीसे वे संवरके हेतु कहे हैं। भेदविज्ञानसे शुद्धात्माकी प्रतीति और उपलब्धि होती है। और शुद्धात्माकी उपलब्धि होनेपर जीव मिथ्यात्व आदि भावरूप परिणमन नहीं करता और उससे नवीन कर्मोंका संवर होता है। बन्धके कारण आगममें पाँच कहे हैं—मिथ्यात्व, असंयम, प्रमाद, कषाय और योग। उद्यो-उद्यो इनका अभाव होता जाता है त्यों-त्यों इनकी प्रधानतासे होनेवाला कर्मास्त्रव रुकता जाता है। आगे यह विचार करते हैं कि किस गुणस्थानमें किस कर्मका संवर होता है—पहले मिथ्या-दृष्टि गुणस्थानमें मिथ्यादर्शनकी प्रधानतासे जो कर्म आता है, उस मिथ्यात्वका निरोध हो जानेपर आगेके साक्षादन सभ्यदृष्टि आदि गुणस्थानोंमें उसका संवर होता है। वे कर्म हैं—मिथ्यात्व, नपुंसकवेद, नरकायु, नरकगति, ऐकेन्द्रिय, दोहन्द्रिय, तेहन्द्रिय, चौदन्द्रिय जाति, वृण्डकसंस्थान, अप्रत्याख्यानावरण कषायके उदयमें होने-वाला असंयम, और प्रत्याख्यानावरण कषायके उदयमें होनेवाला असंयम। उस-उस असंयमके अभावमें उस-उसके कारण होनेवाले कर्मास्त्रवका निरोध हो जाता है। मित्रा-निद्रा, प्रचला-प्रचला, स्थानगुडि, अनन्तानु-बन्धी क्रोध मान माया लोभ, स्त्रीवेद, तिर्यचायु, तिर्यचगति, मध्यके चार संस्थान; चार संहनन, तिर्यच-गत्यानुपूर्वी, उद्योत, अप्रशस्तिविहायोगति, दुर्भग, दुस्वर, अनादेय, नीधगोत्र। ये पचीस कर्मप्रकृतियाँ अनन्तानुबन्धी कषायके उदयमें होनेवाले असंयमकी प्रधानतासे आती हैं। अतः ऐकेन्द्रियसे लेकर साक्षादन-सभ्यगुदितक उनका बन्ध होता है। आगे उसका अभाव होनेसे उन प्रकृतियोंका भी संवर होता है। अप्रत्याख्यानावरण क्रोध मान माया लोभ, मनुष्यायु, मनुष्यगति, औदारिकशरीर, औदारिकअंगोपांग, वध-वधनाराधसंहनन, मनुष्यगत्यानुपूर्वी ये सब प्रकृतियाँ अप्रत्याख्यानावरणकषायके उदयमें होनेवाले असंयमकी प्रधानतामें आती हैं अतः ऐकेन्द्रियसे लेकर चौथे असंयतसभ्यगुदित गुणस्थानपर्यन्त इनका बन्ध होता है। आगे उसका अभाव होनेसे उनका संवर होता है। प्रत्याख्यानावरण क्रोध मान माया लोभ, ये चार प्रकृतियाँ

चिरबद्धकम्मणिबहं जोवपवेसा हु जं च परिगल्ल ।
 सा णिज्जरा पउत्ता बुविहा सविपक्क अविपक्का ॥१५६॥
 सपमेव कम्मगलणं इच्छारहिमाण होइ ससाणं ।
 सविपक्क णिज्जरा सा अविपक्कमुवायकरणावो ॥१५७॥

प्रत्यास्थानावरण कषायके उदयमे होनेवाले असंयमकी प्रचलतासे आती है । अतः एकेन्द्रियसे लेकर पाँचवें संयतासंयत गुणस्थानपर्यन्त उनका बन्ध होता है । आगे उसका अभाव होनेसे उनका संवर होता है । प्रमाद-की प्रचलतासे जिन कर्मप्रकृतियोंका आलव होता है, छठे प्रमत्तसंयतगुणस्थानसे आगे प्रमादका अभाव होनेसे उनका संवर होता है । वे प्रकृतियाँ हैं—असातवेदनोय, अरति, शोक, अस्थिर, अधुम, और अवश कीर्ति । देवायुके बन्धके आरम्भका हेतु प्रमाद भी है और अप्रमाद भी है अतः अप्रमत्तसंयत गुणस्थानसे आगे उसका संवर हो जाता है । जिस कर्मके आरम्भका कारण केवल कषाय है, प्रमाद नहीं है, उसका निरोध होनेपर उसका आलव रुक जाता है । वह प्रमाद आदिसे रहित कषाय तीक्ष्ण मध्यम और जघन्यके भेदसे तीन गुण-स्थानोमे पायो जाती है । उनमे-से आठवें अपूर्वकरण गुणस्थानके प्रथम संख्यातवे भागमें निद्रा और प्रचला बँधती है । उससे आगेके संख्यातवे भागमें तीस प्रकृतियाँ बँधती हैं—देवगति, पंचेन्द्रियजाति वैक्रियिक-शरीर, आहारकशरीर, तैजसशरीर, कार्मणशरीर, समञ्जतुरस्त्रसंस्थान, वैक्रियिक अंगोपाग, आहारक अंगोपाग, घर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श, देवगत्यानुपूर्वी, अगुरुलघु, उपघात, परघात, उच्छ्वास, प्रतस्तविहायोपति, श्वस, बादर, पर्याप्त, प्रत्येक शरीर, स्थिर, शुभ, सुभग, सुस्वर, आदेय, निर्माण और तोषकर । उसी गुणस्थानके अन्तिम नमयमे हास्य, रति, भय, जुगुप्साका बन्ध होता है । इन सभी प्रकृतियोंका तीव्रकषायमे आलव होता है । अतः अपने-अपने बन्धवाले भागमे आगे उनका संवर है । उससे पहलेके गुणस्थानोमें तो उनका बन्ध श्वायोमेय होता ही है । गौर्व अनिवृत्ति बादर सम्पराय गुणस्थानके प्रथम समयसे लेकर सख्यात भागोमे पुरुषवेद और क्रोध सञ्चलन बँधते हैं । उससे आगेके संख्यात भागोमे मानसञ्चलन और मायासञ्चलन बँधते हैं । उसीके अन्तिम समयमे लोभसञ्चलन बँधता है । इन प्रकृतियोंका आलव मध्यमकषायसे होता है अतः निद्रिष्ट भागसे आगे उनका संवर जानना । पाँच ज्ञानावरण, चार दर्शनावरण, पाँच अन्तराय, यश-कीर्ति, उच्चशोभका बन्ध मन्दसञ्चलनकषायके उदयमे दसवें गुणस्थानतक होता है आगे उनका संवर है । केवल योगसे केवल एक सातवेदनोय हो बँधती है । अतः तेरहवें गुणस्थानसे आगे उसका संवर होता है । संक्षेपमे यह संवरकी प्रक्रिया है ।

निर्जराका स्वरूप और भेद—

जोवके प्रदेशोके साथ चिरकालसे बँधे हुए कर्मसमूहकी परिगलना (झड़ना) को निर्जरा कहते हैं । उस निर्जराके दो भेद हैं—सविपाक निर्जरा और अविपाक निर्जरा ॥ इच्छाके बिना प्राणियोंके जो स्वयं हो कर्म बिगलित होते हैं वह सविपाक निर्जरा है । और उपाय करनेसे जो कर्मोंकी निर्जरा हांती है वह अविपाक निर्जरा है ॥१५६-१५७॥

विशेषार्थ—बँधनेके पश्चात् कर्म आत्माके साथ रहते हैं । जब वे उदयमे आकर अपना फल लेते हैं और फल देकर झड़ जाते हैं उसे ही निर्जरा कहते हैं । उस निर्जराके दो भेद हैं—सविपाक निर्जरा और अविपाक निर्जरा । सविपाक निर्जराकी स्वकाल प्राप्त निर्जरा भी कहते हैं क्योंकि बँधे हुए कर्म उदयकाल आनेपर ही अपना फल देकर झड़ जाते हैं । अतः अपने समयपर ही झड़नेके कारण उसे स्वकालप्राप्त या सविपाक निर्जरा कहते हैं । सविपाक अर्थात् विपाककाल आनेपर होनेवाली निर्जरा सविपाक निर्जरा है । जैसे धूलपर लगा हुआ आमका फल अपने समयपर पककर टपक पड़ता है । जिस कर्मका विपाककाल तो नहीं आया, किन्तु तपस्या आदिके द्वारा बलपूर्वक उदयमे लाकर बिना दिया गया उसे अविपाक निर्जरा कहते हैं । जैसे कच्चे आमोंको पालमें दबाकर समयमे पहले पका लिया जाता है । पहली निर्जरा तो सभी

अं अप्सहावावो मूलोत्तरपथिसंख्यं मुपय ।

तं मुखं अविरुद्धं बुद्धिं खलु ब्रह्मभावयं ॥१५८॥

जीवोंके यथा समय होती रहती है क्योंकि बाँधे गये कर्म अपना-अपना उदयकाल आनेपर फल देकर शङ्क आते हैं । किन्तु दूसरी निर्जरा व्रतधारियोंके ही होती है क्योंकि वे तपस्याके द्वारा कर्मोंको मूलपूर्वक उदयसे लाकर नष्ट कर सकते हैं । निर्जराके भेद भावनिर्जरा और द्रव्यनिर्जरा भी हैं । शुभ और अशुभ परिणामों के रोकनेको संबर कहते हैं । जो संबर और शुद्धोपयोगसे युक्त होता हुआ छह प्रकारके अन्तरंग तप और छह प्रकारके बाह्यतपको करता है वह बहुत कर्मोंकी निर्जरा करता है । अतः यही कर्मकी शक्तिको नष्ट करनेमें समर्थ और बाह्य तथा अन्तरंग तपोंके द्वारा बुद्धिको प्राप्त जो शुद्धोपयोग है, वह भाव निर्जरा है और उसके प्रभावसे नीरस हुए कर्मपदगुणोंका एकदेश क्षय होना द्रव्यनिर्जरा है । जीवके परिणाम ज्यो-ज्यो विशुद्धताकी ओर बढ़ते जाते हैं त्यों-त्यों कर्मोंकी निर्जरामें भी बुद्धि होती जाती है । जैसे जब मिथ्या दृष्टि जीव प्रथमोपशम सम्प्रवृत्तिकी प्राप्तिसे अभिमुख होता हुआ अधःकरण, अपूर्वकरण और अनिवृत्तिकरण नामक तीन करणों (परिणामों) को करता है तो उस समय उसके आयुर्कर्मके सिवा शेष सात कर्मोंकी बहुत निर्जरा होती है । जब वह सम्यग्दृष्टि हो जाता है तो उसके पहलेसे भी असंख्यात गुणों निर्जरा होती है । फिर जब वह श्रावक हो जाता है तो उसके सम्यग्दृष्टिसे भी असंख्यातगुणों निर्जरा होती है । श्रावकसे जब वह सप्तमगुणस्थानवर्ती मुनि होता है तो उसके श्रावकसे भी असंख्यातगुणी निर्जरा होती है । जब वह मुनि होकर अनन्तानुबन्धी कषायका विसर्गजन करता है तो उसके मुनिसे भी असंख्यात गुणों निर्जरा होती है । फिर जब वह दर्शनमोहका क्षय करता है तो उसके पहलेसे भी असंख्यात गुणों निर्जरा होती है । फिर जब वह उपशम श्रेणी चढ़ता है तो उसके दर्शनमोह क्षय कालसे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है । उसके बाद जब वह समस्त मोहनीय कर्मका उपशम करके ग्यारहवें उपशान्त कषाय गुणस्थानवाला होता है तो उसके उपशम अवस्थासे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है । वही जब भीचे गिरकर पुनः क्षयक श्रेणिपर चढ़ता है तो उसके उपशान्त कषाय अवस्थासे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है । वही जब समस्त मोहनीय कर्मका क्षय करके क्षीण कषाय हो जाता है तो उसके क्षयक अवस्थासे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है । वही जब सब पातिया कर्मोंको नष्ट करके केवली हो जाता है तो उसके क्षीण कषायसे भी असंख्यात गुणी निर्जरा होती है । इस तरह उत्तरोत्तर अधिक-अधिक विशुद्ध परिणाम होनेसे निर्जरा भी अधिक-अधिक होती है । वह सब अविपाक निर्जरा है । यही मोक्षका कारण है ।

वागे मोक्षका स्वरूप और भेद कहते हैं—

जो आत्म स्वभावसे, संचित मूल और उत्तर प्रकृतियोंसे छूटना है । उसे मोक्ष कहते हैं वह मोक्ष आत्मस्वभावके अविरुद्ध है अर्थात् आत्मस्वभाव रूप ही है । उसके भी दो भेद हैं—द्रव्य मोक्ष और भाव मोक्ष ॥१५८॥

विशेषार्थ—आत्माका समस्त कर्म बन्धनोंसे सर्वथा छूट जानेका नाम मोक्ष है । वह मोक्ष दो प्रकारका है—द्रव्यमोक्ष और भावमोक्ष । आत्माका जो परिणाम समस्त कर्मबन्धनोंके क्षयमें कारण है वह भावमोक्ष है और आत्मासे समस्त कर्मोंका अत्यन्त भिन्न हो जाना द्रव्यमोक्ष है । यह द्रव्यमोक्ष अयोग-केवलीके अन्तिम समयमें होता है । वह मोक्ष आत्मस्वरूप ही है । जैसे सुवर्णमें से आन्तरिक और बाह्य मेल निकल जानेपर सुवर्णके स्वाभाविक गुण चमक उठते हैं वैसे ही कर्म बन्धनसे सर्वथा छूट जानेपर आत्माके स्वाभाविक ज्ञानादि गुण, जो संसार अवस्थामें अत्यन्त मलिन हो रहे थे चमक उठते हैं । और आत्मा अपने स्वानाधिक रूपमें स्थिर हो जाता है । यही तो मोक्ष है । अतः मोक्ष आत्म स्वभावके अविरुद्ध है । मुक्ता-वस्था प्राप्त होनेपर, उसके किसी भी गुणका नाश नहीं होता । कुछ ऐसे भी मतबलम्बी हैं जो मुक्तावस्थामें आत्माके विशेष गुणोंका नाश मानते हैं, कोई आत्माका ही अभाव मानते हैं । किन्तु जैन धर्मके अनुसार मुक्तावस्थामें न तो आत्माका ही अभाव होता है और न उसके किसी गुणका ही अभाव होता है, बल्कि

नवपदार्थस्वरूप निगद्य तस्यैव स्वामित्वमाह गायानुपपत्त्येन—

जीवाद् सप्ततत्त्वं पण्यं जं जहत्स्वरूपेण ।

तं खेव णवपयत्या सपुण्यपावा पुनो ह्येति ॥१५९॥

सुहृदेवं सुहृगोवं सुहृणामं सुहृजं ह्ये पुण्यं ।

तत्त्ववरीयं पावं जाण तुमं बन्धभावभवेह ॥१६०॥

उसके ज्ञान सुख आदि गुण और चमक उठते हैं । सत्तार अवस्थामें इन्द्रियजन्य ज्ञान और इन्द्रियजन्य सुख होता था जो कि एक तरहसे पराधीन होनेसे दुस्वरूप हो था । इन्द्रियोकी पराधीनताके मिट जानेसे भुक्तावस्थामें स्वाधीन स्वामाधिक अतीन्द्रिय ज्ञान और अतीन्द्रिय सुख प्रकट हो जाते हैं जो कभी नष्ट नहीं होते ।

आगे नौ पदार्थोंका स्वरूप कहकर पार गायानुसे उसके स्वामित्वको बतलाते हैं—

यथार्थरूपसे जो जीवादि सात तत्त्व कहे हैं उन्होंने पुण्य और पापको मिला देनेसे नौ पदार्थ होते हैं ॥१५९॥

विशेषार्थ—आचार्य कुन्दकुन्दने दर्शन प्राप्ति (गाथा १९) में छह द्रव्य, नौ पदार्थ, पाँच अस्तिकाय और सात तत्त्व कहे हैं । अर्थात् जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये छह द्रव्य हैं । इनकी द्रव्य संज्ञा है । द्रव्य शब्दसे ज्ञानात्मक में इन्द्रोका बोध होता है । इनमेंसे काल द्रव्यको छोड़कर शेष पाँचोंको अस्तिकाय कहते हैं क्योंकि ये पाँचो द्रव्य बहुप्रदेशी हैं जैसे शरीर बहुप्रदेशी है । यद्यपि पुद्गलका परमाणु एकप्रदेशी है किन्तु अन्य परमाणुओंके साथ बंधकर वह भी बहुप्रदेशी कहलाता है इसलिए उपचारसे उसे भी बहुप्रदेशी कहा है । किन्तु कालद्रव्य सदा एकप्रदेशी ही रहता है । यद्यपि कालाणु असंख्यता है किन्तु वे आपसमें परमाणुकी तरह कभी बंधते नहीं हैं, रत्नोंकी तरह सदा अलग-अलग ही रहते हैं इसलिए वे काय नहीं हैं । जीव अजीव आश्रय बन्ध सत्त्व निर्जरा मोक्ष ये सात तत्त्व हैं और इनमें पुण्य और पापको मिला देनेसे नौ पदार्थ कहे जाते हैं । उत्तरकालीन समस्त शास्त्रोंमें यही कथन किया गया है । यद्यपि नियमसारमें आचार्य कुन्दकुन्दने जीवादि छह द्रव्योंको भी 'तत्त्वार्थ' शब्दसे कहा है किन्तु तत्त्व शब्द जीवादि सातके अर्थमें हो रुढ़ है । मूलवस्तु है 'अध', उसका व्युत्पत्ति सिद्ध अर्थ होता है—जिसका निश्चय किया जाये अर्थात् ज्ञानके विषयभूत पदार्थ । कुन्दकुन्दने ही प्रयत्नसारके अध्याधिकारके प्रारम्भमें अर्थको द्रव्यमय कहा है । और द्रव्यको गुणमय कहा है । उनमें पर्याय होता है । इस तरह द्रव्य संज्ञा गुणपर्यायात्मकताको सूचक है । किन्तु तत्त्वार्थ संज्ञा—जो अर्थ जिस रूपमें अवस्थित है उसका उसी रूपमें भवन तत्त्व है और तत्त्वसे विनिष्ट अर्थको तत्त्वार्थ कहते हैं । तत्त्वार्थमें जीव और अजीव ये दो मूल पदार्थ हैं जिनका अस्तित्व भी भिन्न है और स्वभाव भी भिन्न है । यहाँ अजीवसे मुख्यतया पुद्गलका ही ग्रहण किया गया है । क्योंकि जीव और पुद्गलके संयोग और वियोगसे ही बाकीके पाँच तत्त्वोंका या सात पदार्थोंका रचना हुई है । अतः मुमुक्षुके लिए सारभूत तत्त्व सात ही हैं । किन्तु उनमें पुण्य और पापको मिला देनेसे उनको संज्ञा पदार्थ क्यो हो जाती है ये किसी आचार्यने स्पष्ट नहीं किया । इससे इतना तो स्पष्ट है कि पुण्य और पाप तत्त्वभूत नहीं हैं, या फिर आश्रय और बन्धमें उनका अन्तर्भाव हो जाता है अतः तत्त्व दृष्टिसे था तो वे आश्रयरूप हैं या बन्धरूप हैं ।

शुभ वेदनीय शुभ गोत्र शुभ नाम और शुभ आयु ये पुण्य कर्म हैं और उसके विपरीत अर्थात् अशुभ वेद अशुभ गोत्र अशुभ नाम और अशुभ आयु पाप कर्म हैं । ये कर्म द्रव्य और भावके भेदसे भेदरूप हैं ॥१६०॥

१. 'जीवाजीवा भाषा पुण्य पाव च आसथ तेसि । संवरणिउत्तरबंधो मोक्खो य हवति ते अट्ठा ॥१०८॥ —पञ्चास्तिक । 'छद्ध्य णव पयत्या पंचत्वी सप्त तत्त्व निहिद्वा'—दर्शनामृतम् १९ गा० । २. 'सहृद्यशुभा-युत्तमिमोत्राणि पुण्यम् ॥२७॥ अतोऽन्यत्पापम् ॥३८॥'—तत्त्वार्थ सूत्र, अ० ८ ।

अहंकारणभूता तेसि वयमव्ययाई इह भणिया ।

ते सत्सु पुण्य पाव आण हम पवणणे भणियं ॥१६१॥

अज्जीव पुण्यपावे असुद्धजीवे तहासवे बंधे ।

सामी मिच्छाद्विद्दी सम्माद्विद्दी हववि तेसे ॥१६२॥

सम्यग्भूतस्य विधयिणः फलं दर्शयति—

सामी सम्माद्विद्दी जीवे संवरणाज्जरा भोक्खो ।

सुद्धो जेवणरूवे तह आण सुजाणपच्चक्खं ॥१६३॥

विशेषार्थ—आठ कर्मोंमेंसे चार घाति कर्म तो पाप कर्म ही हैं। शेष चार अघाति कर्मोंमें ही पुण्य-पापरूप भेद है। जैसे वेदनीय कर्मके दो भेद हैं—सातवेदनीय और असातवेदनीय। इनमेंसे सातवेदनीय पुण्य कर्म हैं और असातवेदनीय पाप कर्म हैं। इसी तरह गोत्रकर्मके दो भेदोंमेंसे उच्चगोत्र पुण्य कर्म हैं और नीचगोत्र पाप कर्म हैं। आयु कर्मके चार भेदोंमेंसे नरकायु पाप कर्म हैं और शेष तीन आयु पुण्य कर्म हैं। नाम कर्मके भेदोंमेंसे मनुष्यगति, देवगति, पंचेन्द्रियजाति, पाँच शरीर, तीन अंगोपाग, समचतुरस्र संस्थान, वर्णवर्धनाराचसंहनन, प्रशस्त वर्ण गन्ध रस स्पर्श, मनुष्यगत्यानुपूर्वी, देवगत्यानुपूर्वी, अगुहलघु, परधात, उच्छ्वास, आतप, उद्योत, प्रशस्तविहायोगति, ऋष, बाधर, पर्याप्त, प्रत्येकशरीर, स्थिर, शुभ, सुमग, सुस्वर, आदय, यशःकीर्ति, निर्माण और तीर्थंकर ये शुभ नाम कर्म पुण्यरूप हैं। नरकगति, तिर्यंचगति, चार जाति, अन्तर्के पाँच संस्थान, पाँच संहनन, अप्रशस्त वर्ण गन्ध रस स्पर्श, नरकगत्यानुपूर्वी, तिर्यंचगत्यानुपूर्वी, उपधात, अप्रशस्त विहायोगति, स्थावर, सूक्ष्म, अपर्याप्त, साधारण शरीर, अस्थिर, अशुभ, दुर्मग, दुस्वर, अमादय, अयशः कीर्ति ये पापकर्म हैं। प्रत्येक कर्म द्रव्य और भावके भेदसे दो प्रकारका है। जो पुद्गल परमाणु जीवके भावोका निमित्त पाकर कर्मरूप परिणत हुए हैं उन्हें द्रव्यकर्म कहते हैं। और जीवके राग-द्वेषरूप भावोंका भावकर्म कहते हैं। द्रव्यकर्मके बिना भावकर्म नहीं होता और भावकर्मके बिना द्रव्यकर्म नहीं होता। दोनोंका परस्परमे निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है।

अथवा उन कर्मोंके कारणभूत जो व्रत अव्रत आदि यहाँ कहे हैं उन्हें पुण्य और पापरूप जानो, ऐसा आगममें कहा है ॥१६१॥

विशेषार्थ—तत्त्वार्थसूत्रके सातवे अध्यायमें व्रतोंका वर्णन है। उसको सर्वार्थसिद्धि नामक टीकामें प्रथम सूत्रकी उत्थानिकामें टीकाकार पूज्यपाद स्वामीने कहा है कि 'आस्रव पदार्थका व्याख्यान हो चुका। उसके प्रारम्भमें ही कहा है कि शुभयोगसे पुण्यकर्मका आस्रव होता है। यह सामान्यसे कहा है उसीका विशेष रूपसे ज्ञान करानेके लिए शुभ क्या है यह कहते हैं।' इसके बाद इसी प्रथम सूत्रकी टीकामें यह धाँका की गयी है कि व्रतको आस्रवका हेतु बतलाना ठीक नहीं है उसका अन्तर्भाव तो संवरके कारणोंमें किया गया है। आगे नीचे अध्यायमें 'संवरके हेतु गुणित समिति आदि कहे हैं। उनमेंसे दस धर्मोंमेंसे संयम धर्ममें व्रतोंका अन्तर्भाव होता है।' इसके उत्तरमें पूज्यपाद स्वामीने कहा है कि संवरका लक्षण तो निवृत्ति है। किन्तु व्रत तो प्रवृत्तिरूप है—हिंसा, झूठ, चोरी आदिको त्यागकर अहिंसा, सत्यवचन, दो हर्ष वस्तुका ग्रहण आदि प्रवृत्ति मूलक क्रियाकी प्रतीति व्रतोंसे होती है। अतः व्रत पुण्यकर्ममें हेतु है और अव्रत—व्रतोंका पालन न करना पाप कर्ममें हेतु है। इसलिए ग्रन्थकारका कहना है कि यहाँ पुण्यसे पुण्यके हेतु व्रतोंको और पापसे पापके हेतु अव्रतोंका भी ग्रहण होता है।

आगे इन सात तत्त्वोंके स्वामियोंका कथन करते हैं—

अज्जीव, पुण्य, पाप, अशुद्धजीव, आस्रव और बन्धका स्वामी तो मिथ्यादृष्टि है और शेषका स्वामी सम्यग्दृष्टि है ॥ शुद्ध चैतन्यरूप जीव, संवर, निर्जरा और मोक्षका स्वामी सम्यग्दृष्टि है। ऐसा सम्यग्ज्ञानसे प्रत्यक्ष जानो ॥१६२-१६३॥

विशेषार्थ—‘यह मेरा है’ इस प्रकारके अधिकार मूलक भावको स्वाभित्व कहते हैं। मिथ्यादृष्टि की परम आत्मबुद्धि होता है और सम्म्यग्दृष्टि की ‘स्व’ में आत्मबुद्धि होती है। इसीसे परायी वस्तुको अपना माननेवाला मिथ्यादृष्टि कहा जाता है और अपनी माननेवाला सम्म्यग्दृष्टि कहा जाता है। अजीब तत्त्वमें पौद्गलिक अमीन जायदाद सम्पत्ति आदिके साथ पौद्गलिक कर्म भी आते हैं और पौद्गलिक कर्मोंके उदयसे होनेवाले राग द्वेष आदिरूप भाव भी आते हैं। ये सब पर हैं किन्तु मिथ्यादृष्टि इन्हें अपना मानता है। इसी तरह पुण्य और पाप, आश्रय और बन्ध तथा जीवको अशुद्धरूप परिणति भी कर्मकृत होनेसे पर हैं। मिथ्यादृष्टि इन सबको अपना मानता है। उसे स्वपरविवेक न होनेसे कर्ममें, शरीरमें और अपनी विभारूप परिणतिमें ‘यह मैं हूँ’ या ‘ये मेरे हैं’ ऐसी उसकी भावना रहती है।

समयसारमें कहा है कि आत्माको नहीं जाननेवालीको विभिन्न धारणाएँ पायी जाती हैं—कोई शरीर-को ही जीव मानता है, कोई कर्मको या कर्मजन्य वैकारिक भावोंको जीव मानता है किन्तु ये सब तो पुद्गल द्रव्यके परिणाम हैं या कर्मरूप पुद्गल द्रव्यके निमित्तसे हुए हैं। अतः अजीब पदार्थ पुद्गल और चेतन जीव एक जैसे हो सकते हैं। वस्तुतः जीवका लक्षण तो चेतना है। और पुद्गलका लक्षण रूप रस गन्ध और स्पर्श हैं। जीवमें रूपादि नहीं होते और पुद्गलमें चेतना नहीं होती। ये दोनों दो स्वतन्त्रद्रव्य हैं। किन्तु संसार अवस्थामें अनादिकालसे इन दो द्रव्योंका मेल चला आता है उसके कारण जीव और पुद्गलके मेलसे भ्रम पैदा होता है और व्यवहारजन्य ऐसा कह दिया जाता है कि जीवमें यथादि है किन्तु यथार्थमें चैतन्य भाव ही जीवरूप है। शेष सब भाव राग, द्वेष, मोह, कर्म, शरीर, आश्रय, बन्ध, उदय आदि जीवरूप नहीं हैं। जीवकी मोह राग द्वेषरूप प्रवृत्तिके निमित्तसे जो पुण्य या पाप कर्मोंका आश्रय और बन्ध होता है वह भी जीवरूप नहीं है। यथार्थमें जीवके रागद्वेष मोहरूप भाव ही आश्रय भाव हैं। उनका निमित्त पाकर पौद्गलिक कर्मोंका आश्रय होता है और आश्रय पूर्वक बन्ध होता है। बन्ध किस कारणसे होता है इसे स्पष्ट करनेके लिए समयसारमें एक उदाहरण दिया है। एक पहलवान शरीरमें तेल लगाकर धूलमयी भूमिमें व्यायाम करता है, वृक्षोंकी काटता है उखाड़ता है इससे उसका शरीर धूलसे भर जाता है। अब विचारनेकी बात यह है कि उसका शरीर धूलसे लिप्त क्यों हुआ, क्या उसने वृक्षोंका काटा इसलिए धूलसे लिप्त हुआ या धूल मरी भूमिमें स्थित होनेसे उससे धूल चिपटी। किन्तु यदि वृक्षों तेल लगाये बिना यह सब करता है तो उसका अंग धूलसे लिप्त नहीं होता। अतः स्पष्ट है कि उसके शरीरमें लगा तेल ही उसके मूल धूसरित होनेका हेतु है। इसी तरह मिथ्यादृष्टि जीव रागादिते युक्त होकर जो चेतनाएँ करता है उसीसे उसके कर्मबन्ध होता है। अतः जीवको अशुद्ध परिणति तथा आश्रय, बन्धको अपना माननेवाला मिथ्यादृष्टि है और संवर निर्जरा मोक्ष तथा जीवकी शुद्धपरिणतिको अपना माननेवाला सम्म्यग्दृष्टि है। संवरका अर्थ है रक्षना। रागादि भावोंकी रोकना संवर है उसके होनेसे कर्मोंका आना भी रुक जाता है अतः वह भी संवर है। पहलेका नाम भावसंवर है और दूसरेको द्रव्यसंवर कहते हैं। कर्मोंका शब्दका नाम निर्जरा है। यों तो प्रत्येक संसारी जीवके पूर्ववद्ध कर्मोंकी निर्जरा होती रहती है। जिन कर्मोंकी स्थिति पूरी हो जाती है वे अपना फल देकर शब्द जाते हैं। किन्तु वह निर्जरा मोक्षका कारण नहीं है। संवर पूर्वक निर्जरा ही मोक्षका कारण है। सम्म्यग्दृष्टि संवर और संवर पूर्वक निर्जरा तथा मोक्षको ही अपना मानता है। उसकी यह दृष्ट प्रतीति होती है कि रागादिभाव आत्माका स्वपद नहीं है, क्योंकि वे सब विकारी भाव हैं, इसीलिए शाश्वत नहीं है, आत्मस्वभावके विपक्ष हैं, एकमात्र आत्मस्वभाव ही आत्माका स्वपद है क्योंकि आत्मा आत्मस्वभाव है, इसीसे वह स्थायी है, शाश्वत है उसीके आश्रयसे भुक्तिकी प्राप्ति होती है, उसके बिना महान् तपस्या करनेपर भी भुक्तिसंभव नहीं है। अतः सम्म्यग्दृष्टि समस्त विभावोंको अपना नहीं मानता इसीसे वह किसी भी परभावकी दृष्टा नहीं करता। इसीसे कर्मके मध्य रहकर भी वह कर्मसे लिप्त नहीं होता जैसे धुवन कीचड़ में पड़ा रहकर भी उससे लिप्त नहीं होता उसमें कोई विकृति पैदा नहीं होती।

पञ्चा दव्यसहायं ओ सद्भाषणगुणमोहो बाणी ।
चारित्र्ययणपुणो पञ्चा सो निष्पुत्रि कहई ॥१६४॥
इति पदार्थाधिकारः ।

तीर्थस्वामिनं नमस्कृत्य युक्तिव्याख्यामार्थमाह—

वीरं विषयविरसं विषयमलं विमलभाषणसंयुतं ।

पणविधि वीरजिनिबं प्रमाणनयलक्षणं वोच्छं ॥१६५॥

आगमादेव पदार्थे किं युक्तिप्रयासेनेति तं प्रत्याह—

अस्स ण तिबग्गकरणं णु तस्स तिबग्गसाहणं होई ।

वग्गतिर्यं जइ इच्छह ता तिबग्गं मुणह पढमं ॥१६६॥

निबलेव णय प्रमाणं छह्वं सुद्ध एव ओ अप्पा ।

तक्कं पवयणणमं अउत्तप्पं होइ हु तिबग्गं ॥१६७॥

इस तरह जो द्रव्योंके स्वभावको जानकर श्रद्धागुण (सम्यग्दर्शन) से सुशोभित हुआ जानी चारित्ररूपी रत्नसे परिपूर्ण होता है, अर्थात् सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान पूर्वक चारित्रको धारण करता है वह मोक्षको प्राप्त करता है ॥१६४॥

पदार्थाधिकार सम्पूर्ण ।

वर्तमान धर्मतीर्थ के स्वामी भगवान् महावीरको नमस्कार करके प्रमाणनय रूप युक्तिका व्याख्यान करने की प्रतिज्ञा करते हैं—

कर्मोंको जोतनेसे वीर, विषयोंसे विरक्त, कर्ममलसे रहित और निर्मल केवलज्ञानसे युक्त जिनेन्द्र महावीरको नमस्कार करके प्रमाण और नयका लक्षण कहेंगा ॥१६५॥

आगम ही पर्याप्त है, युक्तिको जाननेके प्रयाससे क्या लाभ ? ऐसा माननेवालेको लक्ष्य करके श्रव्यकार कहते हैं—

जो त्रिवर्गको नहीं जानता वह त्रिवर्गका साधन नहीं कर सकता । अतः यदि त्रिवर्गको इच्छा है तो पहले त्रिवर्ग को जानो ॥१६६॥

आगे त्रिवर्गका कथन करते हैं—

निक्षेप नय और प्रमाण तो तर्क या युक्ति रूप प्रथम वर्ग है, छह द्रव्योंका निरूपण प्रवचन या आगम रूप दूसरा वर्ग है और शुद्ध आत्मा अध्यात्मरूप तीसरा वर्ग है इस प्रकार यह त्रिवर्ग है ॥१६७॥

विशेषार्थ—आगममें कहा है कि जो पदार्थ प्रमाण नय और निक्षेपके द्वारा सम्यक् रीतिसे नहीं जाना जाता, वह पदार्थ युक्त होते हुए भी अयुक्तकी तरह प्रतीत होता है और अयुक्त होते हुए भी युक्तकी तरह प्रतीत होता है । अर्थात् प्रमाण नय और निक्षेपके द्वारा पदार्थका सम्यक् आलोचना करना ही उचित है, उसके बिना यथार्थ वस्तुकी प्रतीति नहीं होती । इन तीनोंको श्रव्यकारने तर्क या युक्ति कहा है । अकलकदेवने भी लघीयस्वयमे प्रमाण नय और निक्षेपका कथन करनेकी प्रतिज्ञा करते हुए कहा है—‘ज्ञानको

१. जो सुद्धाणगुण अ० क० ख० ग० । जो सहृणगुणं सु० । २. माह वीरमिति अ० सु० । ३. पणवेवि अ० । पणवमि अ० । पणवमि अ० । ४. पुज्यते अ० आ० ख० । पुज्यते क० । पुज्यते अ० । ५. ‘प्रमाण-नयनिक्षेपयोऽर्थो नाभिसमीच्यते । युक्तं वायुक्तमद्वाति तस्यायुक्तं च युक्तवत् ॥’—अथ-आ, पु० १, पृ० १६ । ‘जो ण प्रमाणणह्मि निबलेव निबलेव अर्थ । तस्सायुत्तं जुत्तं जुत्तमजुत्तं च पडिहाइ ॥’—निकोबपणवि ।

प्रम.गद्वयरूपं प्रयोजनं भेदं विषयं चाह—

कञ्जं सयलसमर्थं जीवो साहेइ वस्तुगृहणेण ।

वस्तू पमाणसिद्धं तद्धा तं जाण गियमेण ॥१६८॥

गेह्णइ वस्तुसहावं अविरुद्धं सम्मरुव जं जाणं ।

भगियं खु तं पमाणं पक्कक्खपरोक्खभेएहि ॥१६९॥

प्रमाण कहते हैं नपायको निक्षेप कहते हैं और ज्ञाताके अभिप्रायको नय कहते हैं। इस प्रकार युक्तिये अर्थात् प्रमाण नय और निक्षेपके द्वारा पदार्थका निर्णय करना चाहिए। तो एक त्रिवर्ग तो प्रमाण नय निक्षेप है और दूसरा त्रिवर्ग युक्ति आगम और अध्यात्म है। ऊपर ग्रन्थकारने कहा है कि त्रिवर्गको जाने बिना त्रिवर्गका साधन नहीं कर सकता। तो प्रमाण नय निक्षेपको जाने बिना तर्क या युक्ति आगम और अध्यात्मकी साधना करना संभव नहीं है। तर्क या युक्ति तो प्रमाणमूलक होनी हैं, अतः प्रमाणको जाने बिना युक्ति या तर्कका प्रयोग अववा उसे समझना संभव नहीं है। ग्रन्थकारने प्रवचन या आगम और अध्यात्मका अन्तर भी स्पष्ट कर दिया है। आजकल इस अन्तरको न जानतेसे भी बहुत बिसंवाद फैला हुआ है। आगम या प्रवचनमें तो छोड़ो द्रव्यको चर्चा रहती है। वहाँ शुद्ध द्रव्य या अशुद्ध द्रव्यको लेकर एकको सत्य और दूसरेको मिथ्या बतलानेकी दृष्टि नहीं है। किन्तु अध्यात्मका मुख्य प्रयोजनीय विषय शुद्ध आत्मा है। वही उसकी दृष्टिमें सत्य और उपादेय है। जब आगम प्रकारान्तरसे उसी बातको कहता है तब अध्यात्म सीधी तरहसे उस बातको कहता है। उदाहरणके लिए तत्त्वार्थसूत्रमें भी सात तत्वों या नौ पदार्थोंका कथन है और समयसारमें भी उन्हींका कथन है। किन्तु सूत्रकारका उद्देश उनका स्वरूप मात्र बोध कराना है परन्तु समयसारके कर्ताका उद्देश केन्द्रमें शुद्ध आत्माको रखकर उसकी दृष्टिसे सात तत्वों या नौ पदार्थोंकी प्रक्रियाको बतलाना है। तत्त्वार्थ सूत्रका उद्देश तत्त्वार्थका अभिगम-बोध कराना है और समयसारका उद्देश भेद विज्ञान कराना है कि जीव और अजीव ये दोनों दो स्वतंत्र भिन्न स्वभाववाले पदार्थ हैं और जीव और पुद्गल के संयोगसे ही क्षेत्र आश्रय आदिकी रचना हुई है। इस लिए उसमें से उपादेय केवल एक शुद्ध जीव ही है। वह शुद्ध जीव निश्चयनयका विषय है। निश्चयनय शुद्ध द्रव्यका निरूपण करता है और व्यवहार नय अशुद्धद्रव्यका निरूपण करता है। जैसे रागपरिणाम ही आत्माका कर्म है। वही पुण्य पाप रूप है, आत्मा राग परिणामका ही कर्ता है उसीका ग्रहण करनेवाला है और उसीका त्याग करनेवाला है यह निश्चयनयकी दृष्टि है। पुद्गल परिणाम आत्माका कर्म है, वही पुण्य पाप रूप है, आत्मा पुद्गल परिणामका कर्ता है उसीको ग्रहण करता है और छोड़ता है यह व्यवहार नयकी दृष्टि है। ये दोनों ही नय सत् हैं क्योंकि शुद्धता और अशुद्धता दोनों रूपसे द्रव्यकी प्रतीति होती है किन्तु अध्यात्ममें साधकतम होनेसे निश्चयनयको ग्रहण किया गया है। क्योंकि साधकके शुद्ध होनेसे द्रव्यकी शुद्धताका साक्षर निश्चयनय ही साधकतम है, अशुद्धताका साक्षर व्यवहारनय नहीं। अध्यात्मकी यह दृष्टि है। आगमकी दृष्टि केवल वस्तुस्वरूप बोधक है, प्रापक नहीं है। अतः प्रमाणनय निक्षेप रूप तर्कके द्वारा आगममें प्रतिपादित वस्तुत्वरूपको जानकर अध्यात्मके द्वारा उसमें से शुद्धआत्माको प्राप्त करना चाहिए।

आगे प्रमाणका स्वरूप भेद और प्रयोजन कहते हैं—

जीव वस्तुको ग्रहण करके सकल समर्थ कार्यको सिद्ध करता है। और वस्तुकी सिद्धि प्रमाणके द्वारा होती है इसलिए उस प्रमाणको निदमसे अवश्य जानना चाहिए ॥१६८॥ जो ज्ञान वस्तुके यथार्थ स्वरूपको सम्यक् रूपसे जानता है उसे प्रमाण कहते हैं। उसके दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष ॥१६९॥

विशेषार्थ—वस्तुके सच्चे ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। सीपमें बाँदीका भ्रम होना या यह सीप है या बाँदी, इस प्रकारका संशय रूप ज्ञान प्रमाण नहीं है। वही ज्ञान प्रमाण होता है जो सीपको सीप रूपसे और बाँदीको बाँदी रूपसे जानता है। अतः वस्तुके यथार्थ स्वरूपकी प्रतीति प्रमाणके द्वारा ही होती है। जब

‘महसुह परोक्षगण ओहीमण होह वियलपच्छकलं ।
केवलगणं च तहा अणोवमं सयलपच्छकलं ॥१७०॥

वस्तुके वधार्य स्वरूपको ग्रहण कर लिया जाता है तभी उसमें जाननेवालेकी प्रवृत्ति होती है और तभी उससे कार्यकी सिद्धि होती है। जैसे प्यासा आदमी जब जान लेता है कि वहाँ पानी है तभी वह पानीके पास आता है और अपनी प्यास बुझाता है। इसी तरह धर्मके सम्बन्धमें भी जानना चाहिए। यह साधारण क्या है, क्यों है, मेरा स्वरूप क्या है, मैं चेतन हूँ तो क्यों हूँ, जइसे मेरा स्वरूप क्यों भिन्न है ? जइसे साथ मेरा क्या सम्बन्ध है, सच्चे देव, सच्चे शास्त्र और सच्चे गुरुका क्या स्वरूप है, झूठे देव, झूठे शास्त्र, झूठे गुरु कैसे होते हैं, ये सब बातें जाने बिना धर्मके स्वरूपको नहीं जाना जा सकता और बिना जाने प्रवृत्ति करने में तो खतरा ही खतरा है। आजकल लोग धर्म करते भी हैं तो बिना जाने-बूझे करते हैं। इसीसे उन्हें धर्म करके भी जो आनन्द आना चाहिए वह नहीं आता। शास्त्रज्ञानके बिना शास्त्रोंकी बातोंको कैसे जाना जा सकता है। इसीसे छद्मालेख ज्ञानकी प्रशंसा करते हुए कहा है—‘ज्ञान समान न जान जगतमें सुखको कारण। इह परमाभूत जन्मजरामृत रोगनिवारण ।’ इस संसारमें सम्यग्ज्ञानके समान सुखदायक कोई नहीं है। यह ज्ञान ही जन्म, जरा और मृत्युरूपी रोगोंको नाश करनेके लिए अमृतके समान है। अतः सम्यग्ज्ञानकी उपासना करना चाहिए। उस सम्यग्ज्ञान रूप प्रमाणके दो भेद हैं, प्रत्यक्ष और परोक्ष। जो ज्ञान इन्द्रिय प्रकाश, उपदेश आदि बाह्य निमित्तोंसे होता है उसे परोक्ष ज्ञान कहते हैं और जो ज्ञान परकी सहायताके बिना मात्र आत्मासे ही होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं।

मतिज्ञान और श्रुतज्ञान परोक्ष है। अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान विकल प्रत्यक्ष है तथा केवलज्ञान अनुपम सकल प्रत्यक्ष है ॥१७०॥

विशेषार्थ—मन और इन्द्रियोंकी सहायतासे जो ज्ञान होता है उसे मतिज्ञान कहते हैं। मतिज्ञानसे जाने हुए पदार्थमें मनकी सहायतासे जो विशेषज्ञान होता है उसे श्रुतज्ञान कहते हैं। ये दोनों ज्ञान इन्द्रियोंकी सहायतासे उत्पन्न होते हैं इसलिए इन्हें परोक्ष कहते हैं, क्योंकि इन्द्रियाँ प्रकाश, उपदेश ये सब पर हैं और परकी सहायतासे जो ज्ञान होता है वह परोक्ष है। प्रत्यक्षके दो भेद हैं—विकल प्रत्यक्ष या एक देश प्रत्यक्ष और सकल प्रत्यक्ष। अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान विकल प्रत्यक्ष है। और एक मात्र केवल ज्ञान सकल या पूर्ण प्रत्यक्ष है। इन्द्रियादिकी सहायताके बिना केवल आत्मासे जो रूपी पदार्थोंका एक देश प्रत्यक्षज्ञान होता है उसे अवधिज्ञान कहते हैं। और दूसरेके मनमें स्थित अर्थका जो एकदेश प्रत्यक्ष ज्ञान होता है उसे मनःपर्ययज्ञान कहते हैं। ये दोनों ज्ञान मूर्त पदार्थोंकी ही प्रत्यक्ष जानते हैं उसकी सब पर्यायों को नहीं जानते, कुछ ही पर्यायोंको जानते हैं। किन्तु केवलज्ञान समस्त ज्ञानावरणीय कर्मके क्षयसे प्रकट होता है अतः वह सब द्रव्योंकी सब पर्यायोंको एक साथ जानता है। इसीसे उसे अनुपम कहा है। उसके समान अन्य कोई ज्ञान नहीं है। असलमें ज्ञान जीवका स्वाभाविक गुण है। जैकै हमारा ज्ञान परकी सहायतासे होता है अतः उसे परका गुण समझ लिया जाता है किन्तु वह तो आत्मिकगुण है, कर्मोंसे आच्छादित होनेके कारण उसे परकी सहायताकी आवश्यकता पड़ती है। कर्मोंका आवरण हट जाने पर वह सूर्यकी तरह सर्व प्रकाशक हो जाता है। विद्वदमें जो कुछ भी सत् है वह उसका श्रेय है, उसे वह जानता ही है। जो उसका श्रेय नहीं है वह वस्तु ही नहीं है। इसीसे केवलज्ञानी अहंत्वं सर्वज्ञ सर्ववशी होते हैं। और उनके वचनोंकी प्रमाण माना जाता है। वे अन्धकार नहीं कहते हैं। राग, द्वेष और मोहवश मनुष्य झूठ बोलता है जिसमें राग-द्वेष और मोह ही होनेके साथ पूर्णज्ञान भी होता है उसके असत्य बोलनेका कोई कारण नहीं

१. मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलज्ञानं ज्ञानम् ॥ तदप्रमाणे । आद्ये परोक्षम् । प्रत्यक्षमभ्यन्तम् ।—सत्त्वार्थसूत्र १ अ०, सू० ९, १०, ११, १२ । ‘प्रत्यक्षमिदानीं वक्ष्यामि तत् त्रैधा-देशप्रत्यक्षं सकलप्रत्यक्षं च । देशप्रत्यक्षमवधि-मनःपर्ययज्ञाने । सर्वप्रत्यक्षं केवलम् ॥—सर्वार्थसिद्धिः ।

‘वस्तु प्रमाणविसयं नयविसयं ह्यवद्वद्वस्तुएकसं ।
अं दोहि णिण्यद्वद्वं तं णिवलेवे ह्यवद्वद्विसयं ॥१७१॥

नयव्योजनिकाक्रममाह—

‘जाणासहावभरियं वस्तु’ गृहीतं तं प्रमाणेन ।
एयंतणासाणद्वं पच्छा नयजुंजणं कुणह ॥१७२॥

हे । इसीसे सर्वज्ञके द्वारा प्रतिपादित वस्तुस्वरूप ही यथार्थ है । उसे सम्यक् रीतिसे जानना चाहिए ।
ज्ञान ही ऐसा एक गुण है जिसके द्वारा हम अपने को और दूसरोंको जान सकते हैं इसलिए जीवनमें
सम्यग्ज्ञानकी उपासना अवश्य करना चाहिए ।

आगे प्रमाण, नय और निक्षेपमें अन्तर बतलाते हैं—

वस्तु प्रमाणका विषय है और वस्तुका एक अंश नयका विषय है । और जो अर्थ प्रमाण
और नयसे निर्णीत होता है वह निक्षेपका विषय है ॥१७१॥

विशेषार्थ—प्रमाण पूर्ण वस्तुको ग्रहण करता है । अर्थात् धर्मभेदसे वस्तुको ग्रहण न करके सभी
धर्मोंके समुच्चयरूप वस्तुको जानता है । और प्रमाणके द्वारा गृहीत पदार्थके एकदेशमें वस्तुका निश्चय कराने-
वाले ज्ञानको नय कहते हैं । नय धर्मभेदसे वस्तुको ग्रहण करता है अर्थात् वह सभी धर्मोंके समुच्चय वस्तुको
ग्रहण न करके केवल किसी एक धर्मके द्वारा ही वस्तुको ग्रहण करता है । जैसे द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु प्रमाण-
का विषय है और केवल द्रव्यरूप या पर्यायरूप वस्तुत्व नयका विषय है । अतः नय एक धर्मकी मुख्यतासे
वस्तुको ग्रहण करता है किन्तु वस्तु उस एक धर्मरूप ही नहीं है उसमें तो अनेक धर्म हैं । इसलिए सभी नय
सापेक्ष अवस्थामें ही सम्यक् होते हैं । जो किसी एक धर्मरूप ही वस्तुको स्वीकार करके अन्य धर्मोंका निषेध
करता है वह नय मिथ्या है । आशय यह है कि नय जाननेवालेके अभिप्रायको व्यक्त करता है इसीसे ज्ञाताके
अभिप्रायको नय कहा है । नयमें ज्ञाताके अभिप्रायके अनुसार वस्तुकी प्रतीति होती है । किन्तु प्रमाणसे
यथार्थ पूर्ण वस्तुकी प्रतीति होती है । इसीसे नय प्रमाणका ही भेद होते हुए भी प्रमाणसे निम्न है । जैसे
समुद्रका अंश न तो समुद्र ही है और न असमुद्र ही है । वैसे ही नय न तो प्रमाण ही है और न अप्रमाण ही
है । इस प्रकार नय और प्रमाणमें भेद है । नय और प्रमाणसे गृहीत वस्तुमें निक्षेप योजना होती है । निक्षेप-
योजनाका उद्देश्य है अप्रकृतका निराकरण और प्रकृतका निरूपण । अर्थात् किसी शब्द या वाक्यका अर्थ
करते समय उस शब्दका लोकमें जितने अर्थोंमें व्यवहार होता है उनमें से कौन अर्थ वक्ताको विवक्षित है यह
निश्चय करनेके लिए विक्षेप योजना की गयी है । जैसे ‘जिन’ शब्दका व्यवहार लोकमें चार अर्थोंमें होता
है । ओ नाममानसे जिन है वह नाम जिन है । जिस भूति यमैरहमे जिनको स्थापना की गयी है वह स्थापना
जिन है । ओ व्यक्ति आगे कर्मफलको काटकर जिन होनेवाला है वह द्रव्य जिन है । और जो कर्मोपर विजय-
प्राप्त करके जिन बना है वह भावजिन है । इसी तरह सब शब्दोंके चार विक्षेप होते हैं । इनके द्वारा जहाँ
जो अर्थ विवक्षित होता है वह ले लिया जाता है इससे अर्थमें अनर्थ नहीं हो पाता ।

नययोजनाका क्रम कहते हैं—

अनेक स्वभावोंसे परिपूर्ण वस्तुको प्रमाणके द्वारा ग्रहण करके तत्पश्चात् एकान्तवादका
नाश करनेके लिए नयोंकी योजना करनी चाहिए ॥१७२॥

विशेषार्थ—ऊपर कह आये हैं कि प्रमाणसे गृहीत वस्तुके एक अंशका प्राप्ति नय है । वस्तु तो
अनेक धर्मात्मक है । उन अनेक धर्मोंमें ऐसे भी धर्म हैं जो परस्पर विरोधी प्रतीत होते हैं, जैसे सत्य-असत्य,

१. प्रमाणं धकत्वायेति नयावम्यहितं मतम् ।...स्वार्थकदेशनिर्णीतं कथाणो हि नयः स्मृतः ॥४॥—ब०
कठकोक्तार्थिक १-६-४ । २. ‘माना स्वभाववर्त्युक्तं द्रव्यं ज्ञात्वा प्रमाणतः । तच्च सापेक्षासिद्धार्थं स्वाध्याय-
विमिश्रितं कुल ॥’—आकाश प० ।

उपसं च साधारणेण—

सवियप्यं णिव्वियप्यं पमाणरुवं जिणेहि णिट्ठं ।

तह्विह णया वि भणिमा सवियप्पा णिव्वियप्पा वि ॥१॥

—सन्मति सूत्र १।३५ ॥

कालत्तयसंजुत्तं दब्बं गिल्हेइ केवलं णाणं ।

तत्थ णयेण वि गिल्हेइ भूदोऽभूदो पवट्टमाणो वि ॥२॥

मणसहियं सवियप्यं णाणचउक्कं जिणेहि णिट्ठं ।

तव्विचरीयं हयरं आगमचक्खुहि णायव्वं ॥३॥

इति प्रमाणाधिकारः ।

एकत्व-अनेकत्व, नित्यत्व-अनित्यत्व आदि । इन धर्मोंको लेकर ही नाना दार्शनिकग्रन्थ खड़े हुए हैं । कोई वस्तुको सत्स्वरूप ही मानता है, कोई असत्स्वरूप ही मानता है, कोई एक रूप ही मानता है, कोई अनेक रूप ही मानता है । कोई नित्य ही मानता है, कोई अनित्य ही मानता है । इस प्रकार एक-एक धर्मको मानने-वाले एकान्तवादोका समन्वय करनेके लिए नययोजनाका उपक्रम भगवान् महावीरने किया था । उन्होंने प्रत्येक एकान्तको नयका विषय बतलाकर और नयोंकी सापेक्षता स्वीकार करके अनेकान्तवादकी प्रतिष्ठा की थी । एकान्तोके समूहका नाम ही अनेकान्त है । यदि एकान्त न हों तो उनके समूहरूप अनेकान्त भी नहीं बन सकता । अतः एकान्तोकी निरपेक्षता विस्वादाकी जड़ है और एकान्तोकी सापेक्षता संवादकी जड़ है । अतः पर्यायाधिक नयकी अपेक्षा पदार्थ नियमसे उत्पन्न होते और नाशको प्राप्त होते हैं, किन्तु द्रव्यदृष्टिसे न तो कभी पदार्थोका नाश होता है और न उत्पाद होता है वे ध्रुव-नित्य हैं । ये उत्पाद, अव्य और ध्रौव्य तीनों मिलकर ही द्रव्यके लक्षण है । केवल द्रव्याधिक या केवल पर्यायाधिक नयका जो विषय है वह द्रव्यका लक्षण नहीं है क्योंकि वस्तु न केवल उत्पाद व्ययरूप ही जैसा बीज मानते हैं और न केवल ध्रौव्यरूप ही है जैसा साक्ष्य मानते हैं । अतः अलग-अलग दोनो नय मिथ्या हैं । इस तरह वस्तुके एक-एक अंशको ही पूर्ण सत्य माननेवाले एकान्तवादी वर्तनोका समन्वय करनेके लिए नययोजना करना आवश्यक है । कहा भी है कि जितने वचनमार्ग हैं—साताओके अधिप्राय हैं उतने ही नयवाद हैं और जितने नयवाद हैं उतने ही मत हैं । इन मतोंका समन्वय सापेक्ष नययोजनासे ही संभव है । यदि प्रत्येक अधिप्रायको दूसरेसे जोड़ दिया जाये तो विस्वाव समाप्त हो जाता है । भगवा 'ही'का है । ऐसा ही है यह कहना मिथ्या है । ऐसा भी है यह कहना सम्यक् है ।

आगे ग्रन्थकार अपने कथनके समर्थनमें तीन गद्यांश अन्य ग्रन्थोंसे उद्धृत करते हैं—

जिनेन्द्रदेवने प्रमाणका स्वरूप सविकल्प और निविकल्प कहा है । उसी तरह नयों को भी सविकल्पक भी कहा है और निविकल्पक भी कहा है । केवलज्ञान त्रिकालवर्ती ग्रन्थको ग्रहण करता है । तथा नय भी भूत-भविष्य और वर्तमानको ग्रहण करता है । जिनेन्द्रदेवने मनसहित चार ज्ञानोंको सविकल्पक कहा है और मनरहितको निविकल्प कहा है, आगमरूपी नेत्रोंसे उसे जानना चाहिए ॥१-३॥

विशेषार्थ—उक्त तीनों उद्धरणोंमें से अन्तके दो उद्धरण किस ग्रन्थके हैं यह नहीं ज्ञात हो सका । इसीसे उनका पूर्वापर सम्बन्ध भी ज्ञात नहीं हो सका । प्रमाणको भी सविकल्प और निविकल्प कहा है और नयोंको भी सविकल्प निविकल्प कहा है । तीसरी गद्यांशमें मनसहितको सविकल्प कहा है और मनरहितको निविकल्प कहा है । तथा चार ज्ञानोंको सविकल्प कहा है । ये चार ज्ञान मति, ध्रुव, अवधि और मनःपर्यय होने चाहिए । इनमेंसे मति और ध्रुवमें तो मनका व्यापार होता ही है । जबकि मनःपर्यय भी प्रारम्भमें

नयस्वरूपं प्रयोजनं तस्यैव समर्थनाय दृष्टान्तमाह—

अं गाणीण वियप्पं सुवासयं वत्थुअंससंगहणं ।

तं इह अयं पउत्तं गाणी पुण तेण गाणिणं ॥१७३॥

अह्मा अण्ण विणा होइ ण णरस्स सियवायपडिवसी ।

तह्मा सो बोहवो एयंतं हंतुकामिण ॥१७४॥

मनोपूर्वक हो अपना व्यापार करते हैं । पंचाध्यायीकारने इन दोनोंको देशप्रत्यक्ष कहनेमें यही हेतु दिया है कि इनमें मनका व्यापार भी रहता है इसीसे ये सकल प्रत्यक्ष न होकर विकल प्रत्यक्ष कहे जाते हैं । किन्तु केवल ज्ञानमें मनका व्यापार किंचित् भी नहीं होता, केवलीके भाव मन ही नहीं होता अतः केवलज्ञान निर्विकल्प होता है । किन्तु प्रमाण की तरह जो नयको भी सविकल्प और निर्विकल्प कहा है वह किस दृष्टिसे कहा है यह चिन्त्य है । नयको तो विकल्पात्मक ही कहा है । उसमें मनका व्यापार बराबर रहता है । यहाँ यह स्पष्ट कर देना उचित होगा कि केवलज्ञानकी तरह यद्यपि नय भी त्रिकालवर्ती वस्तुओंके अंशको जानते हैं किन्तु वे केवलज्ञानके भेद नहीं हैं क्योंकि केवलज्ञान स्पष्ट होता है और नय वस्पष्टग्राही है । इसी तरह मति, अवधि और मनःपर्ययके विषयमें भी नयकी प्रवृत्ति नहीं होती । नयोंका मूल केवल श्रुतज्ञान है । श्रुत स्वार्थ भी होता है और परार्थ भी होता है । ज्ञानात्मक श्रुत स्वार्थ है और वचनात्मक श्रुत परार्थ है । उत्तरीके भेद नय भी स्वार्थ और परार्थ होते हैं ।

प्रमाणाधिकार समाप्त हुआ ।

नयका स्वरूप, उसका प्रयोजन तथा उसीके समर्थनके लिए दृष्टान्त कहते हैं—

श्रुतज्ञानके आश्रयको लिये हुए ज्ञानीका जो विकल्प वस्तुके अंशको ग्रहण करता है उसे नय कहते हैं । उस ज्ञानसे जो युक्त होता है वह ज्ञानी है ॥१७३॥

विशेषार्थ—इस माथाके द्वारा ग्रन्थकारने नयका स्वरूप बतलाया है । नय श्रुतज्ञानका भेद है । इसलिए श्रुतके आधारसे ही नयकी प्रवृत्ति होती है । श्रुत प्रमाण होनेसे सकलग्राही होता है, उसके एक अंशको ग्रहण करनेवाला नय है इसीसे नय विकल्प रूप है ।

नयके बिना मनुष्यको स्याद्वादका बोध नहीं हो सकता । इसलिए जो एकान्तका विरोध करना चाहता है उसे नयको जानना चाहिए ॥१७४॥

विशेषार्थ—अकलकदेवने लघीयस्त्रय (का० ६२) में कहा है कि श्रुतके दो काम हैं उनमेंसे एकका नाम स्याद्वाद है और दूसरेका नाम नय है । सम्पूर्ण वस्तुके कथनको स्याद्वाद कहते हैं और वस्तुके एक देशके कथनको नय कहते हैं । और समन्तभद्र (आसमी० १०६) ने स्याद्वादके द्वारा गृहीत अनेकान्तात्मक पदार्थके धर्मोंका अलग-अलग कथन करनेवाला नय है ऐसा कहा है । अतः प्रमाणके द्वारा अनेकान्तका बोध होता है और नयके द्वारा एकान्तका बोध होता है । किन्तु नय तभी सुन्य है जब वह सापेक्ष हो । यदि वह अन्य नयोंके द्वारा गृहीत अन्य धर्मोंका निराकरण करता है तो वह दुर्नय हो जाता है । अतः सापेक्ष नयोंके द्वारा गृहीत एकान्तोंके समूहका नाम ही अनेकान्त है और अनेकान्तका ग्राहक या प्रतिपादक स्याद्वाद है । अतः स्याद्वादको समझनेके लिए नयको समझना आवश्यक है । और नयके द्वारा ही एकान्तका निरास सम्भव है । क्योंकि यद्यपि नय एकान्तका ग्राहक है किन्तु वह एकान्त भी तभी सम्मत् एकान्त कहा जाता है जब वह अन्य एकान्तोंका निराकरण नहीं करता । अतः अन्य सापेक्ष एकान्त ही सम्मत् एकान्त है । तो जैनधर्म सम्मत् एकान्तका विरोधी नहीं है किन्तु मिथ्या एकान्तका विरोधी है । इस प्रकारके एकान्तोंके समन्वयके लिये नयका ज्ञान आवश्यक है । नयका ज्ञाता यह जानता है कि वस्तुको जाननेके बाद जाता अपने

१. सुयथेयं अ० क० ख० सु० । २. तेहि गाणेहि अ० क० ख० सु० ज० । ३. पाणेण अ० क० । ४. पायम्भो सु० ।

एतत्समर्पणार्थं दृष्टान्तमाह—

जह् सत्यार्णं माई सम्मत्तं जह् तबाइगुणणिणए ।
घाउबाए रसो तह् णयमूलं अणेयंते ॥१७५॥

मैकाम्नेन वस्तुस्वभावः स्वार्थश्च सिद्धयतीत्याह—

तत्त्वं विस्सविषयपं एयविषयेण साहए जो हु ।
तस्स ण सिउज्झइ वत्थू किह् एयन्तं पसाहेवि ॥१७६॥

अभिप्रायके अनुसार उसका कथन करता है अतः उसका कथन उतने ही अंशमें सत्य है सर्वांशमें सत्य नहीं है । दूसरा ज्ञाता उसी वस्तुको अपने अभिप्रायके अनुसार भिन्नरूपसे कहता है । उनके पारस्परिक विरोधको नयदृष्टिसे ही दूर किया जा सकता है । अतः वस्तुके यथार्थ स्वरूपको समझनेके साथ उसके सम्बन्धमें विभिन्न कलाओंके विभिन्न अभिप्रायोंको समझनेके लिए नयको जानना चाहिए ।

आगे उक्त कथनके समर्पणमें दृष्टान्त देते हैं—

जैसे शास्त्रोंका मूल अकारादि वर्ण हैं, तप आदि गुणोंके भण्डार साधुमें सम्पत्त्व है, धातुवादमें पारा है, वैसे ही अनेकान्तका मूल नय है ॥१७५॥

विशेषार्थ—यदि अकारादि अक्षर न हों तो शास्त्रोंकी रचना और लेखन सम्भव नहीं है । इसी तरह कितना ही तपस्वी हो किन्तु यदि वह सम्पत्त्वसे रहित है तो उसकी तपस्या धर्म है, सम्पत्त्वके बिना उसकी कोई कीमत नहीं है । इसी प्रकार धातुओंमें पारा है । पारेके योगसे ही अन्य धातुओंका दोहन आदि होता है । इसी तरह अनेकान्तका मूल नय है जैसा पहले लिखा है ।

आगे कहते हैं कि एकान्तके द्वारा वस्तु स्वभावकी भी सिद्धि नहीं होती—

तत्र तो नाना विकल्प रूप है उसे जो एक विकल्पके द्वारा सिद्ध करता है उसको वस्तुकी सिद्धि नहीं होती । तब वह कैसे एकान्तका साधन कर सकता है ॥ १७६ ॥

विशेषार्थ—वस्तु एकान्तरूप है इसका मतलब होता है कि उसमें नाताधर्म नहीं पाये जाते । किन्तु ऐसा नहीं है वस्तु तो नाना धर्मात्मक है और वे नाताधर्म परस्परमें विरोधी नहीं होते हुए भी परस्परमें विरोधी जैसे प्रतीत होते हैं । यथा सत् है वह अपने द्रव्य क्षेत्रकाल भावसे सत् है पर द्रव्यादिसे नहीं, जैसे बड़ा पाथिव रूपसे, इस क्षेत्र और इस कालकी दृष्टिसे तथा अपनी वर्तमान पर्यायोंसे सत् है अन्यसे नहीं । यदि ऐसा न माना जाये तो बड़ा अनियत द्रव्यादिरूप होनेसे बन नहीं सकेगा । जैसे यदि बड़ा पाथिवत्वकी तरह जलादि रूपसे भी सत् हो जाये या इस क्षेत्रकी तरह अन्य क्षेत्रोंमें सत् हो जाये, इस कालकी तरह अतीत अनागत कालमें भी सत् हो जाये तो वह सर्वदेश सर्वकाल व्यापी और सर्वरूप हो जायेगा । और ऐसा होनेसे जैसे वह इस देश और कालमें हम लोगोके प्रत्यक्ष है और कार्य करता है उसी तरह अतीत अनागत काल तथा सभी देशोंमें उसको प्रत्यक्ष तथा कार्यकारी होना चाहिए । इसी तरह प्रत्येक वस्तु स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावकी दृष्टिसे ही सत् है अन्य रूपोंसे नहीं । ऐसे परस्पर विरोधी प्रतीत होनेवाले अनन्त धर्मोंके समूहरूप वस्तु है । अतः उसे एकान्तरूप नहीं माना जा सकता । फिर भी जो मनुष्य किसी एक धर्मकी मुख्यतासे व्यवहार करते हैं यह नय दृष्टि है और नयदृष्टिसे ही एकान्तकी सिद्धि हो सकती है । उसके बिना सम्यक् एकान्त सम्भव नहीं है । अपने कथनके समर्पणमें ग्रन्थकार दो श्लोक प्रमाण रूपसे उद्धृत करते हैं ।

उक्तं च—

पंचवर्णत्मकं चित्रं तत्र वर्णकग्राहकम् ।
क्रमक्रमस्वरूपेण कथं गृह्णाति भो वद ॥१॥
सर्वधेकान्तरूपेण यदि जानाति वास्तवम् ।
भूरिधर्मात्मकं वस्तु केन निश्चयते स्फुटम् ॥

स्वार्थामिलापिणां स्वार्थस्य मार्गमुन्मागं च दर्शयति—

ज्ञानं ज्ञानभासं ज्ञानस्स तदेव भावणा भणिया ।
भोत्तु ज्ञानाभासं वेहि पिय संजुओ समणो ॥१७७॥
ज्ञानस्स भावणे वि य ण हू सो आराहुओ हवे नियमा ।
ओ ण विजाणह बत्थु पमाणणयणिच्छयं किञ्चवा ॥१७८॥

उक्तं च—

प्रमाणनयनिक्षेपैर्योर्वाप्ताभिसमीक्षते ।
युक्तं चायुक्तवद्भाति तस्यायुक्तं च युक्तवत् ॥१॥

पञ्चरंगे चित्रमे-से एक रंगका ग्रहण करनेवाला क्रम या अक्रम रूपसे कैसे ग्रहण कर लेता है । यदि सर्वथा एकान्त रूपसे जानना वास्तविक है तो अनेक धर्मात्मक वस्तुका निश्चय कैसे करते हो ॥ अर्थात् जैसे पञ्चरंगे चित्रमे-से एक रंगका ग्रहण होता है वैसे ही अनेक धर्मात्मक वस्तुमें से ज्ञाता एक धर्मका ग्रहण करता है । यह नयके बिना सम्भव नहीं है । अतः एकान्तकी विरुद्धके लिए नयको अपनाना आवश्यक है ।

आगे स्वार्थके अभिलापियोंको स्वार्थका मार्ग और कुमार्ग बतलाते हैं—

ध्यान, ध्यानाभास और ध्यानकी भावना कहाँ है । श्रमणको ध्यानाभास छोड़कर ध्यान और ध्यानकी भावना करना चाहिए । किन्तु जो प्रमाण और नयका निश्चय करके वस्तुकी नहीं जानता वह ध्यानकी भावना होनेपर भी नियमसे आराधक नहीं है ॥१७७-१७८॥

विशेषार्थ—मिथ्या ध्यानको ध्यानाभास कहते हैं । या जो ध्यान तो नहीं होता किन्तु ध्यानकी तरह लगता है वह भी ध्यानाभास है । शास्त्रकार कहते हैं कि साधुको ध्यानाभास नहीं करना चाहिए, सम्यक् ध्यान करना चाहिए या उसकी भावना भाना चाहिए कि मैं अमुक-अमुक प्रकारसे ध्यान करूँगा आदि । किन्तु ध्यान तो वस्तुका किया जाता है और वस्तु स्वरूपका निर्णय प्रमाण और नयके द्वारा होता है । किन्तु जिसे प्रमाण और नयका ही ज्ञान नहीं है वह वस्तुका निर्णय कैसे कर सकता है और उसके बिना वह उसका ध्यान कैसे कर सकता है । इसलिए साधुको प्रमाण और नयका स्वरूप भी जानना चाहिए । यद्यपि ध्यानकी गणना चारित्रिके भेदोंमें की है क्योंकि वह निवृत्तिरूप है किन्तु वास्तवमें ध्यान ज्ञानगुणकी पर्याय है । बचलको ज्ञान कहते हैं और स्थिरको ध्यान कहते हैं । आप स्वाध्याय कर रहे हैं, स्वाध्याय करते हुए ज्ञानकी धारा चल रही है । कदाचित् किसी एक विषयके पित्तनमें यदि मन एकाग्र हो जाता है तो वह ध्यानका ही प्रतिरूप है । अतः ध्यानके अभ्यासीको प्रमाण नयका स्वरूप अवश्य जानना चाहिए ।

कहा भी है—

जो प्रमाण, नय और निक्षेपसे अर्थको भलीभाँति नहीं जानता, उसे युक्त अयुक्तकी तरह प्रतीत होता है और अयुक्त युक्तकी तरह प्रतीत होता है ।

निच्छिन्तो वत्पूयं साहृद् तह संसजम्म निच्छिन्ति ।
 निच्छयसंसज जीवो बोह्लं आराहजो होई ॥१७९॥

एकान्तानेकान्तस्वरूपं ती च मिथ्या सम्यगित्याह—

एयंतो एयणओ होइ अणेयंतं तस्स संभूओ ।

तं सल्लु जाणवियप्पं सम्मं मिच्छं च णायब्बं ॥१८०॥

नयदृष्टिगतानां दोषमुज्जाध्य^३ तत्सैव भेदं विषयं स्वरूपं नाम न्यायं च दर्शयति—

जे णयविट्ठिविहीणा ताण ण वत्थूसहावउअलद्धि ।

वत्थूसहावविट्ठो सम्माविट्ठो कहं हुंति ॥१८१॥

प्रमाण और नयके स्वरूपका निश्चय होनेपर वस्तुका निश्चय होता है और वस्तुका निश्चय होनेपर सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति होती है । इस तरह वस्तु स्वरूपके निश्चय और सम्यग्दर्शनके द्वारा जीव ध्यान और ध्यानको भावनाका आराधक होता है ॥१७९॥

अगे एकान्त और अनेकान्तका स्वरूप तथा उनके सम्यक् और मिथ्या होनेका कथन करते हैं—

एक नयको एकान्त कहते हैं और उसके समूहको अनेकान्त कहते हैं । यह ज्ञानका भेद है जो सच्चा और मिथ्या होता है ॥१८०॥

विशेषार्थ—वस्तु अनेकान्तात्मक है वह नित्य भी है अनित्य भी है, एक भी है अनेक भी है, सत् भी है और असत् भी है, तद्रूप भी है और अतद्रूप भी है । द्रव्यरूपसे नित्य है, एक है और तद्रूप है, पर्यायरूपसे अनित्य है, अनेक है और अतद्रूप है । द्रव्यरूपको जाननेवाली दृष्टिका नाम द्रव्याधिक नय है । और पर्यायरूपको जाननेवाली दृष्टिका नाम पर्यायाधिक नय है । तथा द्रव्यपर्यायात्मक वस्तुको जाननेवाला ज्ञान प्रमाण है । प्रमाणके ही भेद नय है । यदि कोई द्रव्यपर्यायात्मक वस्तुके केवल द्रव्यांशको ही ठीक मानता है या केवल पर्यायांशको ही ठीक मानता है तो उसकी ऐसी मान्यता मिथ्या है क्योंकि वस्तु न केवल द्रव्यरूप ही है और न केवल पर्यायरूप ही है किन्तु उभयरूप है । हाँ, द्रव्यको प्रधान और पर्यायको गौण करके या पर्यायको प्रधान और द्रव्यको गौण करके जो वस्तुके द्रव्यांश या पर्यायांशको ग्रहण करता है वह सम्यक् है क्योंकि उसने एक धर्मकी मुख्यतासे वस्तुको जानकर भी दूसरे धर्मका तिषेध नहीं किया । अतः नयका विषय एकान्त है क्योंकि वस्तुके एक धर्मको ग्रहण करने वाले ज्ञान को नय कहते हैं । वह यदि अन्य सापेक्ष होता है जो सम्यक् है और अन्य निरपेक्ष होता है तो मिथ्या है । सम्यक् एकान्तोंके समूहका नाम ही अनेकान्त है । वही पूर्ण सत्य है ।

नय दृष्टिसे रहित जनोका दोष बतलाकर नयके भेद, विषय, स्वरूप और नाम बतलाते हैं—

जो नयदृष्टिसे विहीन हैं उन्हें वस्तुके स्वरूपका ज्ञान नहीं हो सकता और वस्तुके स्वरूपको न जाननेवाले सम्यग्दृष्टि कैसे हो सकते हैं ॥१८१॥

विशेषार्थ—सम्यग्दृष्टि बननेके लिए वस्तु स्वरूपका ज्ञान होना आवश्यक है और वस्तु स्वरूपके ज्ञान के लिए नयदृष्टिका होना आवश्यक है । नय दृष्टिके बिना वस्तुके स्वरूपको ठीक-ठीक नहीं जाना जा सकता । क्योंकि जैन सिद्धान्तमें वस्तु अनेक स्वभाववाली मानी गयी है । जो नित्य है वही अनित्य भी है और जो अनित्य वह नित्य भी है । द्रव्यरूपसे प्रत्येक वस्तु नित्य है, पर्यायरूपसे प्रत्येक वस्तु अनित्य है । इसीसे मूल नय भी दो हैं—द्रव्याधिक और पर्यायाधिक । द्रव्याधिक नयका विषय वस्तुका द्रव्यांश है और पर्यायाधिक नयका विषय वस्तुका पर्यायांश है । ये दोनों परस्पर सापेक्ष होते हैं । कभी नयदृष्टि मुख्य रहती है तो दूसरी गौण । दोनों नयोंकी मुख्यता और गौणतासे ही जैन सिद्धान्तमें तत्त्वका विवेचन किया गया है । जैसे देवदत्त

निष्कृष्टव्यवहारमया मूलिमभेदा यथायं सम्भवां ।
निष्कृष्टवसाहृणहेउ' पञ्जयदव्यवस्थितं मुणह ॥१८२॥

पिता भी है और पुत्र भी है । जब उसका पिता उसे पुत्र कहकर पुकारता है तो पुत्रविवक्षा मुख्य और पितृविवक्षा गौण हो जाती है और जब उसका पुत्र उसे पिता कहकर पुकारता है तो पिताविवक्षा मुख्य और पितृविवक्षा गौण हो जाती है । उसी तरह द्रव्याधिक नयसे एक जीवद्रव्यकी नित्यताकी विवक्षाके समय पर्यायरूपसे अनित्यता गौण हो जाती है और पर्यायरूपसे अनित्यताकी विवक्षाके समय द्रव्यरूपसे नित्यता गौण हो जाती है, क्योंकि जिस समय जिस धर्मकी विवक्षा (कहनेकी दृष्टि) होती है वह धर्म उस समय मुख्य हो जाता है । तथा यह जीव संसार अवस्थामें मिथ्यात्व रागादि विभाव परिणामवश व्यवहार नयसे अशुद्ध है और शुद्ध द्रव्याधिक नयसे अन्त्यन्तरमे वर्तमान अपने गुणोसे शुद्ध है । पञ्चास्तिकाय गाथा २७ में जीवके स्वरूपका कथन नयदृष्टिसे इस प्रकार किया है—शुद्ध निश्चय नयसे विगुण दर्शन ज्ञान स्वभाव शुद्ध चैतन्यरूप प्राणसे जो जीता है वह जीव है । और व्यवहार नयसे कर्मके उदयसे उत्पन्न हुए द्रव्यभावरूप प्राणोसे जो जीता है वह जीव है । जीवद्रव्य अनुपचरित असंभूत व्यवहारनयसे मूर्त है किन्तु शुद्ध निश्चय नयसे अमूर्त है । द्रव्याधिक नयसे नित्य है, पर्यायकी अपेक्षा अनित्य है । शुद्ध द्रव्याधिक नयसे जीव पुण्य-पाप घट-पट आदिका अकर्ता है । किन्तु अशुद्ध निश्चय नयसे शुभोपयोग और अशुभोपयोगसे परिणत होनेपर पुण्य-पापका कर्ता और उनके फलका भोक्ता है । इस तरह जिनागममें प्रत्येक तत्त्वका विवेचन जिस नयदृष्टिसे किया गया है उसको जाने बिना तत्त्वोंका यथार्थ ज्ञान नहीं हो सकता और तत्त्वोंके यथार्थ ज्ञानके बिना सम्यक्त्वकी प्राप्ति नहीं हो सकती । इसलिए नयदृष्टिको समझना अत्यन्त आवश्यक है ।

आगे मयोके मूल भेदोंको कहते हैं—

निश्चयनय और व्यवहारनय सब नयोके मूल भेद है निश्चयके साधनमे कारण पर्यायाधिक और द्रव्याधिक जानो ॥१८२॥

विशेषार्थ—नयके भेदोंका कथन दो रीतसे पाया जाता है । सिद्धान्त ग्रन्थोंमें नयके दो मूल भेद किये गये हैं—द्रव्याधिक और पर्यायाधिक तथा उनके नैगम आदि सात भेद किये गये हैं । किन्तु अष्टात्म ग्रन्थोंमें निश्चय और व्यवहार भेद पाये जाते हैं । कुन्दकुन्दाचार्यने अपने प्रवचनसार (२-२२) में तो द्रव्याधिक और पर्यायाधिक मयोकी दृष्टिसे विवेचन किया है । किन्तु समयसारमें सात तत्त्वोंका विवेचन निश्चयनय और व्यवहार नयसे किया है । प्रवचनसारमें उन्होंने कहा है, द्रव्याधिक नयसे सब द्रव्य अनन्य है और पर्यायाधिक नयसे अन्यरूप है । किन्तु आगे उसी प्रवचनसार (२/१७) में उन्होंने कहा है—निश्चयनयसे यह श्रवका स्वरूप अर्हन्तदेवने कहा है, व्यवहार नयका कथन इससे भिन्न है । इस यागाकी टीकामें अमृतचन्द्रजी महाराजने निश्चयनयको शुद्ध द्रव्यका निरूपक और व्यवहारनयको अशुद्ध द्रव्यका निरूपक कहा है । यह द्रव्योंमें जीव और पुरगल ये दो ही द्रव्य ऐसे हैं जो अशुद्ध होते हैं । अतः निश्चयनय और व्यवहारनयको उपयोगिता इन्हीं दोनोंके विवेचनमें मुख्य रूपसे है । और द्रव्याधिक पर्यायाधिक तो वस्तुमात्रके लिए उपयोगी है । उनका मुख्य उद्देश्य वस्तुस्वरूपका विश्लेषण है इसीसे सिद्धान्त शास्त्रोंमें सर्वत्र उन्हींका कथन मिलता है । किन्तु अष्टात्मका वस्तु विश्लेषण आत्मपरक होनेसे आत्माकी शुद्धता और अशुद्धताके विवेचक निश्चय और व्यवहारकी ही वहाँ तूती बोलती है । यद्यपि उत्तरकालमे शुद्ध द्रव्याधिक रूपसे निश्चयका कथन मिलता है । किन्तु कुन्दकुन्द और अमृतचन्द्रजीने इस प्रकारका निर्देश नहीं किया । निश्चय और व्यवहारके भेद भी उत्तरकालके ग्रन्थोंमें ही देखे जाते हैं । कुन्दकुन्द स्वामीके ग्रन्थोंमें और अमृतचन्द्रजीकी टीकामें उनका निर्देश नहीं है । उपर जो द्रव्याधिक पर्यायाधिकको निश्चयके साधनमें हेतु कहा है वह विशेष रूपसे ध्यान देने योग्य है । द्रव्याधिक और पर्यायाधिक नयोके द्वारा वस्तु तत्त्वकी जाननेके बाद ही निश्चय दृष्टिसे आत्माके शुद्ध स्वरूपको जानकर उसकी प्राप्ति प्रयत्न किया जाता है । अतः ये

दो शेष य भूलगया भगिया ब्रह्मत्व पञ्जयत्स्वगया ।
 अण्णे असंखसंखा ते तन्मेया मुनेयव्वा ॥१८३॥
 'गह्वरम संगह व्यवहार तह रिउसुत्तसद्वनिरुद्धा ।
 एवंभूता णव गया वि तह उवणया तिणि ॥१८४॥
 ब्रह्मत्वी बहभेयं छब्भेयं पञ्जयत्स्वयं नेयं ।
 तिविहं च गह्वरमं तह बुविहं पुण संगहं तत्थ ॥१८५॥
 व्यवहारं रिउसुत्तं बुवियप्पं सेसमाहु एस्सेक्का ।
 उत्ता इह गयभेया उवणयभेया वि पभणामो ॥१८६॥

प्रधाणा उपनयानां नामोद्देश प्रत्येकं भेदांश्चाह—

सबभूतमसबभूतं उपयरियं शेष बुविह सबभूतं ।
 तिविहं पि असबभूतं उपयरियं जाण तिविहं पि ॥१८७॥

दोनों नय निश्चयके साधनमें हेतु हैं । अतः इनको भी जानना आवश्यक है । इसीसे ग्रन्थकार आगे इनका वर्णन करते हैं ।

द्रव्याधिक और पर्यायाधिक ये दो ही मूल नय कहे हैं । अन्य असंख्यात संख्याको लिये हुए उन दोनोंके ही भेद जानने चाहिए ॥१८३॥

विशेषार्थ—जब वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक है और वस्तुके एक अंशको जाननेवाले ज्ञानको नय कहते हैं तो दो ही मूल नय हो सकते हैं—वस्तुके द्रव्याशको विषय करनेवाला द्रव्याधिक और पर्यायांशको विषय करनेवाला पर्यायाधिक । इन्हीं दोनों मूल नयमें शेष सब नयोंका अन्तर्भाव हो जाता है । जितने भी वचन मार्ग हैं उतने ही नय हैं अतः नयोंकी सख्या असंख्यात है वे असंख्यात नय द्रव्याधिक और पर्यायाधिकके ही भेद हैं क्योंकि उन सबका विषय या तो द्रव्य होता है या पर्याय ।

आगे सात नयों और तीन उपनयोंको कहते हैं—

नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवंभूत (इन सात नयोंमें द्रव्याधिक और पर्यायाधिकको मिलानेसे) नौ नय हैं तथा तीन उपनय हैं ॥१८४॥

द्रव्याधिक नयके दस भेद हैं, पर्यायाधिक नयके छह भेद हैं । नैगम नयके तीन भेद हैं, संग्रह नयके दो भेद हैं । व्यवहारनय और ऋजुसूत्र नयके दो-दो भेद हैं । शेष शब्द, समभिरूढ और एवंभूत एक-एक ही है । इस प्रकार नयके भेद कहे । उपनयके भेद आगे कहते हैं ॥१८५-१८६॥

आगे तीन उपनयोंके नाम और प्रत्येकके भेद कहते हैं—

उपनय तीन हैं—सदभूत, असदभूत और उपचरित । सदभूतनयके दो भेद हैं, असदभूत नयके तीन भेद हैं और उपचरितके भी तीन भेद हैं ॥१८७॥

विशेषार्थ—नयके साध उपनयका उल्लेख आचार्य समस्तभद्रने आसमीमांसाकी १०७वीं कारिकामें किया है । अकलंक देवने उसकी अष्टशतीमें संग्रह आदिको नय और उनकी शाखा-प्रशाखाओं-भेद-प्रभेदोंको उपनय कहा है । किन्तु उपनयके भेदोंकी कोई चर्चा नहीं की । देवसेनाचार्यने आलापपद्धतिमें नयोंके निकटवर्तियोंको उपनय कहा है । और उपनयके तीन भेद कहे हैं । उपनयके तीन भेदोंकी चर्चा या उपनय

१. 'नैगमसंग्रहव्यवहारर्जुसूत्रशब्दसमभिरूढैवंभूता नयाः ।' —तत्त्वार्थसूत्र १।३। २. 'सत्यते नियतं युक्ता नैगमस्य नयत्वतः । तस्य त्रिभेदव्याख्यानात् कैश्चिदुक्तं नया नव' ॥२९॥—त. ०. इ. ०. वा. ० । 'द्रव्याधिकः, पर्यायाधिकः, नैगमः, संग्रहः, व्यवहारः, ऋजुसूत्रः, शब्दः, समभिरूढः एवंभूत इति नव नयाः स्मृताः ।'—आलापप. ० । ३. सबभूतमसबभूतं जा. ० ।

वर्ण्यस्थिपु सु वृत्तं पञ्जायं पञ्जयस्थिपु विसयं ।
 सबभूवासदभूवे उवययिं चतु णव तिसयं ॥१८८॥
 पञ्जयं गउणं किण्वा वृत्तयि य जो हु गिह्णुइ लोए ।
 सो वृत्तस्थिपु भणिओ विवरीओ पञ्जयस्थिपुओ ॥१८९॥
 कम्मणां मज्झगदं जीवं जो गहइ सिद्धसंकासं ।
 भण्णइ सो सुउणओ खलु कम्मोवाहिणिरवेण्णो ॥१९०॥

की चर्चा अमृतचन्द्रे ग्रन्थोमे नहीं है, देवसेन और लमृतचन्द्र लमभग समकालीन थे । देवसेनसे पहले उपनयनों की चर्चा हमारे देखनेमें नहीं आयी । जयसेनाचार्यने जो देवसेनके पश्चात् हुए है अपनी टीकाओमे उपनयनों की चर्चा की है ।

आगे नयोका विषय कहते हैं—

द्रव्याधिक नयोका विषय द्रव्य है और पर्यायाधिक नयोका विषय पर्याय है । सदभूत व्यवहारनयके अर्थ चार हैं, असदभूत व्यवहारनयके अर्थ नौ हैं और उपचरितनयके अर्थ तीन हैं ॥१८८॥

विशेषार्थ—इन सबका कथन रस्यकारने भाषे स्वय किया है ।

द्रव्याधिक और पर्यायाधिकनयोंका विषय कहते हैं—

जो पर्यायको गौण करके द्रव्यका ग्रहण करता है उसे द्रव्याधिकनय कहते हैं और जो द्रव्यको गौण करके पर्यायको ग्रहण करता है उसे पर्यायाधिकनय कहते हैं ॥१८९॥

विशेषार्थ—वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक या सामान्य विशेषात्मक है । द्रव्य और पर्यायको या सामान्य और विशेषकी देखनेवाली दो ओरें हैं—द्रव्याधिक और पर्यायाधिक । पर्यायाधिक दृष्टिको सर्वथा बन्द करके जब केवल द्रव्याधिक दृष्टिसे देखते हैं तो नारक, तिर्यच, मनुष्य, देव और सिद्धत्व पर्यायरूप विशेषोमे व्यवस्थित एक जीव सामान्यके ही दर्शन होनेसे सब जीवद्रव्यरूप ही प्रतिनासित होता है । और जब द्रव्याधिक दृष्टिको सर्वथा बन्द करके केवल पर्यायाधिक दृष्टिसे देखते हैं तो जीवद्रव्यमे व्यवस्थित नारक, तिर्यच, मनुष्य, देव, सिद्धत्व पर्यायोंके पृथक्-पृथक् दर्शन होते हैं । और जब द्रव्याधिक और पर्यायाधिक दृष्टियोंको एक साथ खोलकर देखते हैं तो नारक, तिर्यच, मनुष्य, देव और सिद्धत्व पर्यायोमे व्यवस्थित जीवद्रव्य और जीवद्रव्यमे व्यवस्थित नारक, तिर्यच, मनुष्य, देव और सिद्धत्व पर्याय एक साथ दिखाई देतो हैं । अतः एक दृष्टिसे देखना एक देशको देखना है और दोनो दृष्टियोंसे देखना सब वस्तुको देखना है । इस तरह वस्तुको देखनेकी यह दो दृष्टियाँ हैं । उन्हीका नाम द्रव्याधिक और पर्यायाधिक है ।

आगे द्रव्याधिकनयके दस जेदोमे-से कर्मोपाधि निरपेक्ष शुद्ध द्रव्याधिकनयका लक्षण कहते हैं—

जो कर्मोंके मध्यमे स्थित अर्थात् कर्मोंसे लिस जोवको सिद्धोके समान शुद्ध ग्रहण करता है उसे कर्मोपाधि निरपेक्ष शुद्ध द्रव्याधिकनय कहते हैं ॥१९०॥

विशेषार्थ—संसारी जीवके साथ कर्मको उपाधि लगी हुई है अतः वह वास्तवमें तो वर्तमान दशांमें सिद्धोंके समान शुद्ध नहीं है । किन्तु द्रव्यरूपसे तो संसारी भी वंसा ही है जैसा सिद्ध जीव है, उस काकी प्रतीति कटानेवाला नय कर्मोपाधि निरपेक्ष द्रव्याधिक नय है । इसे ही अध्यात्ममे शुद्धनय या निश्चयनय कहते हैं । यह नय शुद्धद्रव्यका दर्शक होनेसे परमार्थमे उपयोगी है । इसके द्वारा शुद्ध आत्माकी प्रतीति करके ही उसे प्राप्त करनेकी चेष्टा की जाती है ।

१. 'द्रव्यमस्तीति मतिरस्य द्रव्यमवयवमेव नातोऽप्ये भावविकाराः, नाप्यभावः तद्वधतिरेकेणानुपलब्धेरिति द्रव्यास्तिकः । पर्याय एवास्ति इति मतिरस्य जन्मादिभावविकारमेव भवन् न ततोऽप्यहं द्रव्यमस्ति तद्वधतिरेकेणानुपलब्धेरिति पर्यायास्तिकः ।'—उत्तरार्थबा०, ११३३ ।

उत्पादव्ययं गृहणं किञ्चा जो गृह केवला सत्ता ।
 भण्डो तो मुखणओ हह सत्तागाहओ समए ॥१९१॥
 गुणगुणियाहउके अत्ये ओ गो करेइ सलु भेयं ।
 सुद्धो तो बन्धरओ भेयवियप्येण गिरवेक्खो ॥१९२॥
 भावे सरायमादी सब्बे जीवामिह ओ दु जपेदि ।
 सो ह असुद्धो उसो 'कम्माणउवाहिंसावेक्खो ॥१९३॥

उत्पादव्ययसापेक्षाऽशुद्धद्रव्याधिकनयं लक्षणयति—

उत्पादव्ययविमिस्सा सत्ता गहिऊन भणइ तिदयत्तं ।
 वव्वस्स एयसमए ओ सो ह असुद्धओ विविओ ॥१९४॥

आगे सत्ताग्राहक शुद्ध द्रव्याधिक नयका लक्षण कहते हैं—

उत्पाद और व्ययको गौण करके जो केवल सत्ताको ग्रहण करता है उसे आगममें सत्ताग्राहक शुद्ध द्रव्याधिकनय कहते हैं ॥१९१॥

विशेषार्थ—सत् द्रव्यका लक्षण उत्पाद व्यय ध्रौव्य है । उसमेंसे उत्पाद व्यय तो पर्यायरूप होनेसे पर्यायाधिक नयके विषय है अतः उन्हे गौण करके सत्ता मात्रको ग्रहण करनेवाला नय सत्ताग्राहक शुद्ध द्रव्याधिक नय है ।

आगे भेदविकल्प निरपेक्ष शुद्ध द्रव्याधिक नयका लक्षण कहते हैं—

गुण-गुणी आदि चतुष्करूप अर्थमें जो भेद नहीं करता, वह भेदविकल्पनिरपेक्ष शुद्ध द्रव्याधिक नय है ॥१९२॥

विशेषार्थ—गुण और गुणोंमें, स्वभाव और स्वभाववान्में, पर्याय और पर्यायीमें या धर्म और धर्मोंमें जो भेद न करके अभेद रूपसे ग्रहण करता है वह भेद कल्पना निरपेक्ष शुद्ध द्रव्याधिक नय है । जैसे द्रव्य अपने गुणों, पर्यायों और स्वभावोंसे अभिन्न है ।

आगे कर्मोपाधि सापेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिक नयका लक्षण कहते हैं—

जो सब रागादिभावोंको जीवका कहता है या रागादिभावोंको जीव कहता है वह कर्मोपाधि सापेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिक नय है ॥१९३॥

विशेषार्थ—राम, द्वेष आदि भाव होते तो जीवमें ही है किन्तु कर्मजन्य है, शुद्ध जीवमें ये भाव कदापि नहीं होते । इन भावोंको जीव कहना कर्मोपाधि सापेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिक नय है । कर्मकी उपाधिकी इसमें अपेक्षा है इसलिए यह कर्मोपाधि सापेक्ष है और अशुद्ध द्रव्यको विषय करनेसे इसका नाम अशुद्ध द्रव्याधिक है ।

उत्पाद व्ययसापेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिक नयका लक्षण कहते हैं—

जो नय उत्पाद व्ययके साथ मिली हुई सत्ताको ग्रहण करके द्रव्यको एक समयमें उत्पाद व्यय ध्रौवरूप कहता है वह अशुद्ध द्रव्याधिक नय है ॥१९४॥

विशेषार्थ—द्रव्याधिक नयमें अशुद्धताके कारण दो हैं—एक तो यदि वह जीवके कर्मजन्य अशुद्ध भावोंको जीवका कहता है तो वह अशुद्धताका ग्राहक होनेसे अशुद्ध कहा जाता है दूसरे, अखण्ड वस्तुमें यदि वह भेद बुझि करता है तो वह अशुद्ध कहा जाता है, क्योंकि द्रव्याधिककी दृष्टिमें अभेद शुद्ध है और भेद अशुद्ध है । तथा पर्यायाधिक नयकी दृष्टिमें भेद शुद्ध है, अभेद अशुद्ध है । इस तरह इन दोनों मूल नयोंकी शुद्धि और अशुद्धिसे अनेक भेद होते हैं उसीका यह कथन है ।

१. 'भावेनु सरायमादी सब्बे जीवामि ओ दु जपेदि ।'—अयचक्र गा० ११ । २. कम्माणो वा हि—क० सु० । ज० । 'कर्मोपाधिसापेक्षोऽशुद्धद्रव्याधिको यथा क्रोधादिकर्मजनाव आत्मा ।'—आकाषप० । ३. 'उत्पादव्यय-सापेक्षोऽशुद्धद्रव्याधिको मयैकस्मिन् समये द्रव्यमुत्पादव्ययध्रौव्यात्मकम् ।'—आकाषप० ।

‘भेद सवि संबंधं गुणगुणियार्हं हि कुण्ड जो द्रव्ये ।
 सो वि असुदो बिट्टो सहिओ सो भेदकप्येण ॥१९५॥
 निस्सेससहावाणं अण्णयरूप्पेण सम्बदब्बेहि ।
 विवहावं गहि ओ सो अण्णयरूप्पेण भणिओ ॥१९६॥
 सह्वाविचउक्के संतं वव्वं ख गिह्णए जो हु ।
 नियवव्वाविमु गाही सो इयरो होइ विवरोओ ॥१९७॥

अब भेद कल्पना सापेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिक नयका लक्षण कहते हैं—

जो नय द्रव्यमे गुण गुणी आदिका भेद करके उनके साथ सम्बन्ध कराता है वह भेद कल्पना सापेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिक नय है क्योंकि वह भेद कल्पनासे सहित है ॥१९५॥

विशेषार्थ—द्रव्य और गुण भिन्न है, उनकी स्वतंत्र सत्ता नहीं है। अर्थात् जैसे धडेमे जल रहता है वैसे द्रव्यमे गुण नहीं रहते हैं। धडे और जलके प्रदेश जुदे-जुदे हैं किन्तु गुण और गुणी द्रव्यके प्रदेश जुदे-जुदे नहीं है। द्रव्य गुणमय है और गुण द्रव्यमय हैं। न गुणसे भिन्न द्रव्यका अस्तित्व है और न द्रव्यसे भिन्न गुणका अस्तित्व है अतः द्रव्य गुणोका एक अवगुण विष्ट है। यदि कदाचित् द्रव्यमे-से सब गुणोंकी अवगुण किया जा सके तो द्रव्यके नामपर कुछ भी शेष नहीं बचेगा। ऐसी स्थितिमें भी जब हम द्रव्यके स्वरूपका कथन करते हैं तो गुणोंके द्वारा ही उसका कथन सम्भव होनेसे कहते हैं कि गुणोंका समुदाय द्रव्य है। इससे मुननेवालेको ऐसा भ्रम होता है कि मानो द्रव्यसे गुण जुदे हैं। इसीसे द्रव्याधिक नयकी दृष्टिमें ऐसा भेद कथन शुद्ध नहीं है, अशुद्ध है। अतः गुण गुणी आदिमें भेदके ग्राहक द्रव्याधिक नयको अशुद्ध कहा है। और अभेदग्राही द्रव्याधिक नयको शुद्ध कहा है।

आगे अन्वय द्रव्याधिक नयका स्वरूप कहते हैं—

समस्त स्वभावोमे जो यह द्रव्य है इस प्रकार अन्वयरूपसे द्रव्यकी स्थापना करता है वह अन्वय द्रव्याधिक नय है ॥१९६॥

विशेषार्थ—यह द्रव्यस्वभाव प्रकाशक नयचक्र देवसेनके नयचक्रका लेकर रचा गया है इसमें अनेक गाथाएँ देवसेनके नयचक्रकी भी हैं। अन्वय द्रव्याधिकके स्वरूपको बतलानेवाली जो गाथा द्रव्य स्वभाव प्रकाशक नामक इस ग्रन्थमें है उससे उसका अर्थ स्पष्ट नहीं होता, किन्तु नयचक्रमे जो गाथा है उससे अर्थ स्पष्ट हो जाता है अतः ऊपरका अर्थ उसी गाथाके आधारसे किया गया है। द्रव्य गुणपर्याय स्वभाव है और गुण पर्याय और स्वभावमे ‘यह द्रव्य है, यह द्रव्य है’ ऐसा बोध करानेवाला नय अन्वय द्रव्याधिक है। अन्वयका अर्थ है, ‘यह यह है’ ‘यह यह है’ इस प्रकारकी अनुस्यूत प्रवृत्ति वह जिसका विषय है वह अन्वय द्रव्याधिक है।

आगे स्वद्रव्यादिग्राहक द्रव्याधिकनय और परद्रव्यादि ग्राहक द्रव्याधिक नयका स्वरूप कहते हैं—

जो स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावमे वर्तमान द्रव्यकी ग्रहण करता है वह स्व-द्रव्यादिग्राहक द्रव्याधिकनय है। और जो परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावमें अस्त द्रव्यको ग्रहण करता है वह पर द्रव्यादिग्राहकद्रव्याधिकनय है ॥१९७॥

विशेषार्थ—प्रत्येक द्रव्य स्वद्रव्य स्वक्षेत्र स्वकाल और स्वभावकी अपेक्षा सत् है और परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावकी अपेक्षा अस्त है। स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावको स्वचतुष्टय कहते हैं। स्वयं द्रव्य तो स्वद्रव्य है, उस द्रव्यके जो अवगुण प्रदेश हैं वही

१. ‘भेदकल्पना सापेक्षोऽशुद्धद्रव्याधिको यथा आत्मनो दर्शनज्ञानादयो गुणा.’—आकाश० । २. विवहावणाव जो ९० । विवहावणाहि ज० सु० । ‘अन्वयद्रव्याधिको यथा—गुणपर्यायस्वभावं द्रव्यम् ।’—आकाश० । ‘निस्सेससहावाणं अण्णयरूपेण दम्बदब्बेहि । दम्बठवणी हि ओ सो अण्णयरूपेण भणिओ ॥२४॥’—जम्ब-चक्र देवसेन ।

गेल्लइ बन्धसहाबं असुद्धसुद्धोपचारपरिचरत् ।

सो परमभावग्राही नायव्वो सिद्धिकामेण ॥१९८॥

अविकटिमा अणिहणा सत्सिद्धाईय पज्जया माही ।

जो सो अणाइणिचव्वो जिणभणिओ पज्जयत्थिणओ ॥१९९॥

उसका स्वक्षेत्र है, प्रत्येक द्रव्यमें रहने वाले गुण उसका स्वकाल है क्योंकि कालका मनलब है समय प्रवाह, गुण भी प्रवाही है, सदा द्रव्यके साथ अनुस्यूत रहते हुए सब कालमें प्रवाहित होते रहते हैं। और गुणोंके जो अर्थ 'अविभागप्रतिच्छेद' हैं वह स्वभाव है। इसी स्वद्रव्यादि चतुष्टयसे वस्तु सत् है इसके सिवाय जो अन्यद्रव्योंके स्वचतुष्टय है वह परद्रव्यादि चतुष्टय है, उनकी अपेक्षा वस्तु असत् है। ऐसा होनेसे ही द्रव्यकी द्रव्यता स्थिर है अन्यथा सब द्रव्य एकमेक हो जायें। इनमेंसे स्वचतुष्टयमें वर्तमान द्रव्यको ग्रहण करनेवाला स्वद्रव्यादि ग्राहक द्रव्याधिकनय है और परद्रव्यादिमें असत् द्रव्यको ग्रहण करनेवाला परद्रव्यादि ग्राहक द्रव्याधिकनय है।

आगे परमभावग्राही द्रव्याधिकनयका स्वरूप कहते हैं—

जो अशुद्ध, शुद्ध और उपचरित स्वभावसे रहित परमस्वभावको ग्रहण करता है वह परम भाव ग्राही द्रव्याधिकनय है। उसे मोक्षके अभिलाषीको जानना चाहिए ॥१९८॥

विशेषार्थ—पहले लिख आये हैं कि ओषके पाँच भाव होते हैं—औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक, ओदयिक और पारिणामिक। इनमेंसे ओदयिक भाव बन्धका कारण है, औपशमिक भाव और क्षायिक भाव मोक्षका कारण है। तथा पारिणामिक भाव बन्ध और मोक्ष दोनोंका कारण नहीं है। उसे ही परम भाव कहते हैं। यहाँ प्रश्न हो सकता है कि जब पारिणामिक भाव बन्ध और मोक्षका कारण नहीं है तब मोक्षके अभिलाषीको उसके जाननेकी क्या आवश्यकता है। इसका समाधान यह है कि पाँचो भावोंमें शुद्ध पारिणामिक भाव तो द्रव्यरूप है और शेष चार भाव पर्याय रूप हैं। वैसे पारिणामिक भाव तीन है—जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व^१, उनमेंसे शक्तिरूप शुद्ध जीवत्व शुद्धद्रव्याधिकनयकी अपेक्षा निरावरण है उसे ही शुद्धपारिणामिकभाव कहते हैं। जब काललब्धिवश मय्यत्वशक्तिकी व्यक्ति होती है तब यह जीव सहजशुद्ध पारिणामिकभावरूप निज परमात्मद्रव्यके श्रद्धान ज्ञान और आचरण रूप पर्यायसे परिणमन करता है। उस परिणमनको आगमको भाषामें औपशमिक, क्षायिक और क्षायोपशमिक भाव रूपसे कहते हैं। और अध्यात्ममें उसे शुद्धात्माके अभिमुख परिणाम या शुद्धोपयोग रूप पर्याय कहते हैं। वह पर्यायशुद्ध पारिणामिक भाव रूप शुद्ध आत्मद्रव्यसे कदाचित् भिन्न है, क्योंकि वह भावना रूप है। किन्तु शुद्धपारिणामिक भावनारूप नहीं है। यदि इसे शुद्धपारिणामिकसे सर्वथा अभिन्न माना जावे तो इस मोक्षके कारणभूत भावनारूप पर्यायका मोक्षमें विनाश होने पर शुद्ध पारिणामिकका भी विनाश प्राप्त होता है। किन्तु शुद्धपारिणामिक तो नष्ट होता नहीं। अतः यह स्थिर होता है कि शुद्धपारिणामिक भावके विषयमें भावनारूप जो औपशमिक आदि तीन भाव है वे तो मोक्षके कारण हैं, शुद्धपारिणामिक नहीं हैं, इसीसे आगममें उसे निष्क्रिय कहा है। अर्थात् बन्धके कारणभूत जो रागादिपरिणतिरूप क्रिया है न तो वह उस क्रिया रूप है और मोक्षके कारणभूत जो शुद्धभावनारूप परिणति रूप क्रिया है न वह उस क्रिया रूप ही है। अतः शुद्धपारिणामिक भाव ध्येयरूप है। इसीसे मोक्षके अभिलाषीको उसे अवश्य जानना चाहिए। उसीके ग्राहकनयको परमभावग्राही द्रव्याधिकनय कहते हैं। (देखो, समयसार पाचा ३२० की जयसेन टीका)

आगे पर्यायाधिकनयके छह भेदोंका कथन करते हुए पहले अनादि नित्यपर्यायाधिक नयका लक्षण कहते हैं—

जो अकृत्रिम और अनिधन अर्थात् अनादि अनन्त चन्द्रमा सूर्य आदि पर्यायोंको ग्रहण करता है उसे जिन भगवान्ने अनादिनित्य पर्यायाधिकनय कहा है ॥१९९॥

१. अनादिनित्यपर्यायाधिको यथा पुद्गलपर्यायो नित्यो मेवादिः ।—आकाश० ।

कम्मखयादुप्पणो अबिणासी जो हु कारणाभावे ।
इवमेवमुच्चरन्तो भण्णइ सो साइणिच्च जओ ॥२००॥
सत्ता अमुक्खरुवे उप्पादवयं हि मिहणए जो हु ।
सो हु सहावाणिच्चो गाही खलु सुद्धपज्जाओ ॥२०१॥

अनित्याशुद्धपर्यायाधिकनयं लक्षयति—

जो गृहइ एयसमये उप्पादव्ययधुवस्संसजुत्तं ।
सो सहावाणिच्चो अमुद्ध पैज्जयत्थिओ जेओ ॥२०२॥

विशेषार्थ—चन्द्रमा, सूर्य, लोक आदि अनादि नित्य पर्याय है। इन्हें किसीने बनाया नहीं है, अनादिकालमें ऐसी ही चली आ रही है और सदा चली जायेगी। ऐसी अनादि नित्य पर्यायोको ग्रहण करने वाला नय अनादिनित्य पर्यायाधिकनय है।

आगे सादि नित्य पर्यायाधिकनयका स्वरूप कहते हैं—

जो पर्याय कर्मोंके क्षयसे उत्पन्न होनेके कारण सादि है और विनाशका कारण न होनेसे अविनाशी है, ऐसी सादि नित्य पर्यायोको ग्रहण करनेवाला सादि नित्य पर्यायाधिकनय है ॥२००॥

विशेषार्थ—ऐसी भी पर्याय होती है जो सादि किन्तु नित्य होती है, जैसे सिद्ध पर्याय। जीवकी सिद्ध पर्याय कर्मोंके क्षयसे उत्पन्न होती है अतः सादि है और फिर कभी नष्ट नहीं होती, क्योंकि मृत जीव अन्तरंग और बहिरंग कर्मकलकसे मुक्त होता है। उसमें पुनः विकार उत्पन्न होनेके कोई कारण नहीं है। इसलिए सादि होते हुए भी वह नित्य है। ऐसी सादि नित्य पर्यायोको ग्रहण करनेवाला नय सादि नित्य पर्यायाधिक नय है।

आगे अनित्य शुद्ध पर्यायाधिकनयका स्वरूप कहते हैं—

जो सत्ताको गौण करके उत्पाद व्ययको ग्रहण करता है उसे अनित्य स्वभावको ग्रहण करनेवाला शुद्ध पर्यायाधिकनय कहते हैं ॥२०१॥

विशेषार्थ—सत्ता लक्षण उत्पाद व्यय ध्रौव्य है। प्रत्येक वस्तु प्रतिसमय उत्पन्न होती है, नष्ट होती है और ध्रुव भी रहती है। इनमेंसे जो नय ध्रौव्यको गौण करके प्रति समय होनेवाले उत्पाद व्ययरूप पर्यायोकी ही ग्रहण करता है वह अनित्य शुद्ध पर्यायाधिकनय है। पर्यायाधिक नयका शुद्ध विषय अर्थ पर्याय ही है। अतः पर्यायाधिक नयके अन्य भेद अशुद्धताको लेकर ही बनते हैं।

आगे अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिक नयका स्वरूप कहते हैं—

जो एक समयमें उत्पाद व्यय और ध्रौव्यसे युक्त पर्यायोको ग्रहण करता है वह स्वभाव अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिकनय है ॥२०२॥

विशेषार्थ—यह नय पर्यायोको उत्पाद व्ययके साथ ध्रौव्यरूप भी वेत्ता है इसीलिए इसे अशुद्ध पर्यायाधिकनयका नाम दिया गया है।

१. सादिनित्यपर्यायाधिको यथा—सिद्धपर्यायो नित्यः ।—आकाशप० । २. 'सत्ता गौणत्वेसोत्पादव्ययग्राहक-स्वभावोऽनित्यशुद्धपर्यायाधिको यथा समयं समयं प्रति पर्याया विनाशिनः ।'—आकाशप० । ३. 'युक्त-एहि संजुत्तं भा० । ४. अशुद्धो पज्जयत्थिओ ओ अ० क० ज० सु० । 'सत्ता सापेक्षस्वभावोऽनित्याशुद्ध-पर्यायाधिको यथा—एकस्मिन् समये त्रयात्मकः पर्यायः ।'—आकाशप० ।

वेहीर्णं पञ्जाया मुद्रा सिद्धाण भणइ सारिच्छा ।

ओ सो 'अणिच्छमुद्रो पञ्जयगाही ह्ये स णओ ॥२०३॥

भणइ अणिच्चासुद्रा ऋउगइजीवाण पञ्जाया ओ हु ।

होइ विभावअणिच्चो असुद्रओ पञ्जयस्थिणओ ॥२०४॥

जिप्पण्णनिव पर्यपवि भाविपवत्तं सुँ ओ अणिप्पण्णं ।

अप्पत्थे अह पत्थं भणइ सो भाविणइगमुत्ति णओ ॥२०५॥

आगे कर्मोपाधि निरपेक्ष अनित्य शुद्ध पर्यायाधिकनयका लक्षण कहते हैं—

जो संसारी जीवोंकी पर्यायको सिद्धोंके समान शुद्ध कहता है वह अनित्य शुद्ध पर्यायाधिकनय है ॥२०३॥

विशेषार्थ—संसारी जीवकी पर्याय तो अशुद्ध ही है क्योंकि उसके साथ कर्मको उपाधि लगी हुई है । कर्मको उपाधि हटे बिना पर्याय शुद्ध नहीं हो सकती । किन्तु यह नय उस उपाधिको अपेक्षा न करके संसारी जीवकी पर्यायको सिद्धोंके समान शुद्ध कहता है । इसीसे इसका नाम कर्मोपाधि निरपेक्ष शुद्ध पर्यायाधिकनय है ।

आगे कर्मोपाधिसापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिकनयका लक्षण कहते हैं—

जो चार गतियोंके जीवोंकी अनित्य अशुद्ध पर्यायका कथन करता है वह विभाव अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिकनय है ॥२०४॥

विशेषार्थ—जीवकी संसारी पर्याय अशुद्ध पर्याय है क्योंकि उसके साथ कर्मको उपाधि लगी हुई है । इसीसे उसे विभावपर्याय कहते हैं । स्वभावका उल्टा विभाव होता है । ऐसी पर्याय अनित्य तो होती ही है । ती चारों गतियोंके संसारी जीवोंकी विभावरूप अनित्य अशुद्ध पर्यायको जाननेवाला या कहनेवाला नय कर्मोपाधिसापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिकनय है । इस प्रकार पर्यायाधिकनयके छह भेद होते हैं—अनादिनित्य पर्यायाधिक, सादि नित्य पर्यायाधिक, अनित्य शुद्ध पर्यायाधिक, अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिक, कर्मोपाधिनिरपेक्षअनित्य शुद्ध पर्यायाधिक और कर्मोपाधि सापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिकनय ।

नैगमनयके तीन भेदोंमेंसे भावि नैगमनयका उदाहरण देते हैं—

जो अनिष्पन्न भावि पदार्थको निष्पन्नकी तरह कहता है उसे भाविनैगमनय कहते हैं । जैसे अप्रस्थको प्रस्थ कहना ॥२०५॥

विशेषार्थ—जो अभी बना नहीं है उसे अनिष्पन्न कहते हैं । और बन जावेपर निष्पन्न कहते हैं । भाविमें भूतकी तरह व्यवहार करना अर्थात् अनिष्पन्नमें निष्पन्न व्यवहार करना भाविनैगमनय है । जैसे कोई पुरुष कुठार लेकर वनकी ओर जाता है, उससे कोई पूछता है आप किस लिए जाते हैं ? वह उत्तर देता है—प्रस्थ लेने जाता हूँ । पुराने समयमें अनाज मापनेके लिए लकड़ीका एक पात्र होता था, उसे प्रस्थ कहते थे । वनसे लकड़ी काटकर उसका प्रस्थ बनवानेका इसका संकल्प है, जो प्रस्थ अभी बना ही नहीं है उसमें प्रस्थका व्यवहार करके वह कहता है कि मैं प्रस्थ लेने जा रहा हूँ । इस प्रकारका वचन व्यवहार भाविनैगमनयका विषय है ।

१. 'कर्मोपाधिनिरपेक्षस्वभावोऽनित्यशुद्धपर्यायाधिको यथा—सिद्धपर्यायसदृशः शुद्धाः संसारिणां पर्यायाः । —आकाशः । २. 'कर्मोपाधिसापेक्षस्वभावोऽनित्याशुद्धपर्यायाधिको यथा—संसारिणामुत्पत्तिमरणे स्तः ।' —आकाशः । ३. —त्थं णरो अ-अ० क० ख० सु० अ० । 'भाविनि भूतवत्कथनं यत्र स भाविनैगमो यथा—अहंत् सिद्ध एव ।' —आकाशः ।

निष्कृतअत्यकिरिया बट्टणकाले तु जं समायरणं ।
 तं भूषणइगमणयं जहअविणं निब्बुओ^१ बीरो ॥२०६॥
 पारद्धा जा किरिया पण्णविहाणादि कहइ जो सिद्धा ।
 लोएसु पुच्छमाणो भण्णइ तं बट्टमाणयं ॥२०७॥
 अवरोप्परमविरोहे सव्वं अत्थिति^२ मुद्धसंगहणे ।
 होइ तमेव असुद्धं इगिजाइवितेसगहणेण ॥२०८॥

आगे भूत नेगमनयको कहते हैं—

जो कार्य हो चुका उसका वर्तमानकालमें आरोप करना भूत नेगमनय है जैसे, आजके दिन भगवान् महावीरका निर्वाण हुआ था ॥२०६॥

विशेषार्थ—अतीतमें वर्तमानका आरोप करना भूतनेगमनय है । जैसे प्रतिवर्ष दीपावलीके दिन कहते हैं कि आज भगवान् महावीरका निर्वाण हुआ था । यह भूतनेगमनयका विषय है ।

आगे वर्तमान नेगमनयको कहते हैं—

जो प्रारम्भ की गयी पकाने आदिकी क्रियाको लोगोंके पृच्छनेपर सिद्ध या निष्पन्न कहना है वह वर्तमान नेगमनय है ॥२०७॥

विशेषार्थ—जैसे कोई आदमी भात पकानेकी तैयारी कर रहा है । उससे कोई पृच्छता है क्या करते हो, तो वह उत्तर देता है—भात पकाता हूँ । उस समय भात बना नहीं है फिर भी वह प्रारम्भ की गयी भात पकानेकी क्रियामें निष्पन्नका-सा व्यवहार करता है, यह वर्तमान नेगमनयका विषय है । इस तरह नेगमनयके तीन भेद हैं । सारांश यह है कि एक द्रव्य अपनी भूत, भविष्यत् और वर्तमान पर्यायोंसे पृथक् नहीं है किन्तु शिकालवर्ती पर्यायोंके समूहका नाम द्रव्य है । अतः जो भूत और भविष्यत् पर्यायोंमें वर्तमानका सकार करता है या वर्तमानमें जो पर्याय पूर्ण नहीं हुई, उसे पूर्ण मानता है, उसे नेगमनय कहते हैं, उसीके उदाहरण ऊपर दिये हैं ।

आगे संग्रह नयका कथन करते हैं—

संग्रहनयके दो भेद हैं—शुद्ध संग्रहनय और अशुद्ध संग्रहनय । शुद्धसंग्रहनयमें परस्परमें विरोध न करके सत् रूपसे सबका ग्रहण किया जाता है । और उसीको एक जाति विशेषको ग्रहण करनेमें वही अशुद्ध संग्रहनय कहा जाता है ॥२०८॥

विशेषार्थ—अपनी-अपनी जातिके अनुसार वस्तुशोका या उनकी पर्यायशोका परस्परमें विरोध रहित एक रूपमें संग्रह करनेवाले ज्ञान और वचनको संग्रहनय कहते हैं । जैसे 'सत्' कहनेसे जो सत् है उन सभीका ग्रहण हो जाता है । और द्रव्य कहनेसे सब द्रव्यशोका ग्रहण हो जाता है । जीव कहनेसे सब जीवोंका और पुद्गल कहनेसे सब पुद्गलशोका ग्रहण हो जाता है । इनमेंसे जो समस्त उपाधियोंमें रहित शुद्ध सत्त्वाद्य का विषय करता है वह तो शुद्ध संग्रहनय है, उसको पर गग्रह भी कहते हैं । और जो उसके अवान्तर किसी

१. जह जिणं अ० क० १५० । जहा जिण ज० । जहज दिणं सु० । २. निब्बुओबीरो आ० सु० । 'अतीते वर्तमानारोपणं यत्र स भूतनेगमो । यथा—अद्य दीपोऽनवदिने श्रीवर्द्धमानस्वामी मोक्षं गतः ।'—आलाप० । ३. 'कर्तुंमात्रमभ्यधीयन्नप्रमनियन्त्रं वा वस्तु निवृत्तप्रवृत्तयते यत्र स वर्तमाननेगमो यथा—जोवनं पच्यते ।'—आलाप० । ४. 'द्वेष्टाद्विषयपयदी मुद्धा संग्रहयत्त्वगाविसजो'—सम्मत्तिसूत्र भा० ११४ । शुद्धद्रव्यमभिप्रेति 'संग्रहस्तत्रमेवतः ।'—लक्ष्मीरत्नत्रय का० ३२ । संग्रहो द्विविधः । सामान्यसंग्रहो यथा—सर्वाणि द्रव्याणि परस्परमविरोधीनि । विशेषसंग्रहो यथा—सर्वे जीवाः परस्परमविरोधिनः इति संग्रहोऽपि द्विधा ।

व्यवहारनयं कक्षचित्वा भेदी सूत्रवति—

जं संगहेण गहियं मेयइ अरुं अणुद्ध सुद्धं वा ।
 सो बवहारो कुहियो अणुद्धसुद्धस्यमेयकरो ॥२०९॥
 ओ एयसमयवट्ठी गेहुणइ बब्बे भुवत्तपम्मायं ।
 सो रिउसुत्तो सुद्धो सव्वं पि सद्दं ज्जहा ज्जणियं ॥२१०॥
 मणुवाइयपम्माओ मणुसोत्ति सगह्वीसु सट्ठंती ।
 ओ भणइ तावक्कालं सो धूलो होइ रिउसुत्तो ॥२११॥

एक भेदकी संग्रह रूपसे विषय करता है वह अणुद्ध संग्रहनय या अपर साग्रहनय है । संग्रहनयकी दृष्टिमें अभेद शुद्धि है और भेद अणुद्धि है । इसीसे आचार्य सिद्धसेनने सम्प्रतिसूत्रमें साग्रहनयकी प्ररूपणाके विषयको शुद्ध द्रव्याधिकनयकी प्रकृति कहा है ।

आगे व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

जो संग्रहनयके द्वारा गृहीत शुद्ध अथवा अणुद्ध अर्थका भेद करता है वह व्यवहारनय है । उसके भी दो भेद हैं—अणुद्ध अर्थका भेद करने वाला और शुद्ध अर्थका भेद करनेवाला ॥२०९॥

विशेषार्थ—संग्रहनयके द्वारा गृहीत अर्थका भेद करनेवाले नयकी व्यवहारनय कहते हैं । व्यवहार-का अर्थ ही भेदक—भेद करनेवाला है । जैसे सत् या द्रव्य कहनेसे लोकाभ्यवहार नहीं चलता अतः व्यवहार-नयकी आवश्यकता होती है । जो सत् है वह द्रव्य या गुण है । द्रव्य भी जीव है या अजीव । जीव और अजीव कहनेसे भी व्यवहार नहीं चलता, अतः उसके भी देव मारकी आदि और घट-पट आदि भेद किसे जाते हैं । यह नय वहाँ तक भेद करता जाता है जिससे आगे भेद नहीं हो सकता । संग्रहनयके जैसे अणुद्ध और शुद्ध दो भेद हैं वैसे ही उसके भेदक व्यवहारनयके भी दो भेद हैं । शुद्ध संग्रहनयके विषयभूत शुद्ध अर्थ 'सत्' द्रव्यका भेद करनेवाला व्यवहारनय शुद्ध अर्थका भेदक व्यवहारनय कहाता है और अणुद्ध अर्थ जीव आदिका भेद करनेवाला अणुद्ध अर्थका भेद करनेवाला व्यवहारनय कहाता है ।

ऋजुसूत्र नयका स्वरूप और भेद कहते हैं—

जो द्रव्यमें एक समयवर्ती अधुवपर्यायको ग्रहण करता है उसे सूक्ष्म ऋजु सूत्र नय कहते हैं जैसे सभी शब्द क्षणिक हैं और जो अपनी स्थितिपर्यन्त रहनेवाली मनुष्य आदि पर्यायको उतने समय तक एक मनुष्य रूपसे ग्रहण करता है वह स्थूलऋजुसूत्रनय है ॥२१०-२११॥

विशेषार्थ—द्रव्यकी भूत और भाविपर्यायोंको छोड़कर जो वर्तमान पर्यायको ही ग्रहण करता है उस ज्ञान और वचनकी ऋजुसूत्रनय कहते हैं । प्रत्येक वस्तु प्रति समय परिणमनशील है इसलिए वास्तवमें तो एक पर्याय एक समय तक ही रहती है । उस एक समयवर्ती पर्यायको अर्थपर्याय कहते हैं । वह अर्थपर्याय सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयका विषय है । किन्तु व्यवहारमें एक स्थूलपर्याय जबतक रहती है तबतक लोग उसे वर्तमान पर्याय कहते हैं जैसे मनुष्य पर्याय आधुपर्यन्त रहती है । ऐसी स्थूलपर्यायको स्थूलऋजुसूत्रनय ग्रहण करता है ।

१. 'संग्रहयति ज्ञानानामर्थानां विधिपूर्वकमवहरणं व्यवहारः ।—सर्वाधिसि० १।३३ तत्त्वार्थराजवा० १।३३ । तत्त्वार्थशेको० पृ० २०१ । 'व्यवहारोऽपि द्वेधा । सामान्यसङ्ग्रहभेदको व्यवहारो यथा—द्रव्याणि जीवाजीवाः । विशेषसंग्रहभेदको व्यवहारो यथा—जीवाः संसारिणो मुक्ताश्च इति व्यवहारोऽपि द्वेधा ।—आकाश० । २ 'ऋजुं प्रमुणं क्षुब्धयति तन्वयते इति ऋजुसूत्रः । पूर्वात् परास्त्रिकालविषयानतिशय्य वर्तमानकालविषयानादत्त अतीतानामतयोदिनष्टानुत्पन्नत्वेन व्यवहारमावत् । तच्च वर्तमानं समयमात्रं तद्विषयपर्यायमात्राहोऽय-मनुसूत्रः ।—छायाधिसि० १।३३ । तत्त्वार्थवा० १।३३ । तत्त्वार्थशेको० १।३३ । 'ऋजुसूत्रो द्विविधः । सूक्ष्मजुसूत्रो यथा—एकसमयावस्थायी पर्यायः । स्थूलजुसूत्रो यथा—मनुष्यादिपर्यायस्तथायः प्रमाणकालं तिष्ठन्ति इति ऋजु-सूत्रोऽपि द्वेधा ।—आकाश० । 'सो रिउसुत्तो सुद्धो सव्वं पि सद्दं ज्जहा ज्जणियं ।—नयचक्र म० ३८ ।

जो बहुधा न मण्णइ एयत्थे निष्णलिंगआईणं ।
 सो सट्ठमो भणिजो जेजो वुंसाइआण जहा ॥२१२॥
 अहवा सिद्धे सट्ठे कीरइ अं किपि अत्थववहारं ।
 तं खलु सट्ठे विसयं वेको सट्ठेण जह वेको ॥२१३॥
 सट्ठाच्छो अत्थो अत्थाच्छो सट्ठेव पुण सट्ठो ।
 भणइ इह समभिरुद्धो जह इव पुरंदरो सक्को ॥२१४॥

सूक्ष्मज्ञानसूत्रनयका उदाहरण देते हुए ऊपर गाथा में 'सत्त्वं' पि सट्ठं जहा खणियं' पाठ है । किन्तु देवसेनके नयचक्रकी गाथा में 'सट्ठं'के स्थानमें 'सत्त्वं' पाठ है । 'सट्ठं'का अर्थ शब्द होता है और 'सत्त्वं'का अर्थ 'सत्' होता है । 'सत्' पाठ ठीक प्रतीत होता है क्योंकि क्षणिकवादी बौद्ध सभी सत्को क्षणिक मानता है । इस तरह अज्ञाननयके भी दो भेद हैं ।

आगे शब्दनयका लक्षण कहते हैं—

जो एक अर्थमें भिन्न लिंग आदिवाले शब्दोंकी प्रवृत्तिको स्वीकार नहीं करता उसे शब्दनय कहते हैं । जैसे पुष्प आदि शब्दोंमें लिंगभेद होनेसे अर्थभेद जानना चाहिए । अथवा सिद्ध शब्दोंमें जो कुछ अर्थका व्यवहार किया जाता है वह शब्दनयका विषय है जैसे देवशब्दसे देव अर्थ लिया जाता है ॥२१२-२१३॥

विशेषार्थ—लिंग, संख्या साधन आदिके व्यभिचारको दूर करनेवाले ज्ञान और वचनकी शब्दनय कहते हैं । भिन्न लिंगवाले शब्दोंका एक ही वाच्य मानना लिंग व्यभिचार है, जैसे तारका और स्वातिका, अवगम और विद्याका, वीणा और वाद्यका एक ही वाच्यार्थ मानना । विभिन्न वचनोंमें प्रयुक्त होनेवाले शब्दोंका एक ही वाच्य मानना वचनव्यभिचार है । जैसे आप. और जलका, तथा दार. और स्त्रीका । इसी तरह मध्यम पुरुषका कथन उत्तम पुरुषकी क्रियाके द्वारा करना पुरुष व्यभिचार है । 'होनेवाला काम हो गया' ऐसा कहना कालव्यभिचार है क्योंकि हो गया तो भूतकालको कहता है और 'होनेवाला' आगामी कालको कहता है । इस तरहका व्यभिचार शब्दनयकी दृष्टिमें उचित नहीं है । जैसा शब्द कहता है वैसा ही अर्थ मानना इस नयका विषय है । अर्थात् यह नय शब्दमें लिंगभेद, वचनभेद, कारकभेद, पुरुषभेद और कालभेद होनेसे उसके अर्थमें भेद मानता है ।

समभिरुद्धनयका लक्षण कहते हैं—

जो अर्थको शब्दारुद्ध और शब्दको अर्थारुद्ध कहता है वह समभिरुद्धनय है । जैसे इन्द्र, साक्र और पुरन्दर ॥२१४॥

विशेषार्थ—समभिरुद्ध नयके दो अर्थ हैं जैसा मूलमें ग्रन्थकारने भी बताया है । एक तो अनेक अर्थोंको छोड़कर किसी एक अर्थमें मुख्यतासे रूढ़ होनेको समभिरुद्ध नय कहते हैं । जैसे 'ती' शब्दके ग्यारह

१. अत्थववहरणं अ० क० ख० मु० । अत्थववहारणं अ० । 'लिङ्गसंख्यासाधनाविध्यविचारनिवृत्तिपरः शब्दनयः ।—सर्वार्थसि० १।३३। तत्परार्थं वा० १।३३ । 'कालकारकलिङ्गानां भेदाच्छब्दोऽर्थभेदकृत् ।' लघीय० का० ७३ । 'कालादिभेदतोऽर्थस्य भेदं यः प्रतिपादयेत् । सोऽन्य शब्दनयः शब्दप्रधानत्वाद्युदाहृतः ।'—तत्परार्थ-इको०, पू० २०२ । २. 'नानार्थसमभिरुहणात् समभिरुद्ध । यतो नानार्थात् समतोत्यैकमर्थमाभिमुख्येन रूढः समभिरुद्धः ।—सर्वार्थसि०, तत्परार्थवा०, तत्परार्थइको० १।३३ । 'पर्यायभेदाद्यर्थभिरुद्धोऽर्थभेदकृत् ।'—लघीय० का० ७२ । 'नानार्थसमभिरुहणात्समभिरुद्धः, इन्द्रनादिन्द्र., शकनाच्छक., दूदरिणात् पुरन्दर इति ।'—अवधवक्ता, भाग १, पू० २३९ ।

जं जं करेइ कम्मं वेही ममवयनकावचेहावो ।
 तं तं खु गामजुतो एवंभूवो हवे स भवो ॥२१५॥
पहमलिया वन्धव्यो पञ्चयगाही य इयर जे भणिया ।
ते चवु अत्थपहाणा सहपहाणा हु तिण्णिंयरा ॥२१६॥
 पण्णवण भाविभूवे अत्थे इच्छहि य बट्ठणं जो सो ।
 सव्वेत्ति च जयणं उवरिं सल्लु संपलोइज्जा ॥२१७॥
 पण्णवण भाविभूवे अत्थे ओ सो हु भेदपज्जाओ ।
 अहं तं एवंभूवो संभववो मुणह अत्थेषु ॥२१८॥

अर्थ होते हैं किन्तु वह सबको छोड़कर 'गाम' के अर्थमें कष्ट है। यह शब्दकी अर्थात्क माननेका उदाहरण है। दूसरा—शब्द भेदसे अर्थका भेद माननेवाला समझिख नय है। जैसे इन्द्र, शक्र और पुरन्दर ये तीनों शब्द स्वर्गके स्वामी इन्द्रके वाचक हैं और एक ही लिंगके हैं किन्तु समझिख नयके अनुसार ये तीनों शब्द इन्द्रके भिन्न-भिन्न धर्मोंको कहते हैं। यह आनन्द करता है इसलिए उसे इन्द्र कहते हैं, शक्तिशाली होनेसे शक्र और नगरीको उखाड़नेवाला होनेसे पुरन्दर कहा जाता है। इस तरह जो मय शब्दभेदसे अर्थभेद मानता है वह समझिखनय है।

आगे एवंभूतनयका स्वरूप कहते हैं—

प्राणी मन, वचन और कायकी चेष्टासे जो-जो क्रिया करता है उस-उस नामसे युक्त होता है यह एवंभूतनयका मन्तव्य जानना चाहिए ॥२१५॥

विशेषार्थ—जिस शब्दका अर्थ जिस क्रियारूप हो उस क्रियारूप परिणमे पदार्थको ही ग्रहण करने-वाला एवंभूतनय है। जैसे, इन्द्र शब्दका अर्थ आनन्द करना है अतः जिस समय स्वर्गका स्वामी आनन्द करता हो उसी समय उसे इन्द्र कहना चाहिए, जब पूजन करता हो तो पूजक कहना चाहिए। यह एवंभूतनयका मन्तव्य है।

उक्त नैयमादिनयोमे द्रव्याधिक और पर्यायाधिकका तथा शब्दनय और अर्थनयका भेद करते हैं—

पहलेके तीन नय द्रव्याधिक हैं बाकीके नय पर्यायाधिको ग्रहण करते हैं। प्रारम्भके चार नय अर्थप्रधान हैं और शेष तीन नय शब्दप्रधान हैं ॥२१६॥

विशेषार्थ—जो द्रव्यकी मुख्यता से वस्तुको ग्रहण करता है वह द्रव्याधिक नय है अतः नैयम संग्रह और व्यवहारनय द्रव्याधिकनय है। जो पर्यायाधिकी प्रधानतासे अर्थको ग्रहण करता है वह पर्यायाधिक नय है। अजुसूत्र शब्द, समझिख और एवंभूत पर्यायाधिक नय हैं। नयके ये भेद द्रव्यपर्यायाधिक वस्तुके एक-एक अंश द्रव्य और पर्यायाधिको लेकर किये गये हैं। इसी तरह अर्थ (पदार्थ) और शब्दकी प्रधानतासे भी नयके दो भेद हैं अर्थनय और शब्दनय। अर्थप्रधान नयोंको अर्थनय कहते हैं। प्रारम्भके चार नय अर्थप्रधान होनेसे अर्थनय हैं। शेष तीन शब्द, समझिख और एवंभूत शब्दकी प्रधानतासे पदार्थका ग्रहण करते हैं जैसा उनके लक्षणोंसे स्पष्ट है जो पहले कह आये हैं, अतः वे शब्द नय हैं।

१. तिण्णिभया क० । 'चत्वारोऽर्थनया होते जीवाद्यर्थव्यपारयात् । त्रयः शब्दनयाः सत्यपदविद्या समाभिताः ॥'
 —लक्ष्मी० का० ७२ । 'द्रव्यार्थो व्यवहारान्तः पर्यायार्थस्ततो परः ।'...तत्रजुसूत्रपर्यन्ताश्चत्वारोऽर्थनया मताः ।
 त्रयः शब्दनयाः शेषाः शब्दवाच्यार्थगोचराः ॥ —सत्त्वार्थश्लो० पृ० २६८, २७४ । 'द्रव्याधिकप्रविभागादि नैयमसंग्रहव्यवहारः पर्यायाधिकप्रविभागाजुसूत्रादयः । तत्र अजुसूत्रपर्यन्ताश्चत्वारोऽर्थनयाः, तेषामर्थप्रधान-त्वात् । शेषास्त्रयः शब्दनयाः शब्दप्रधानत्वात् ।—अद्वैत० पृ० २८० । २. एषा भाषा आ प्रती नास्ति ।

गुणैरुपक्रम्यदोदये कारकसम्भावयो य द्रव्येसु ।
सर्णाईहिय भेयं कुणई सम्भूयसुद्धियरो ॥२१९॥
बडवाणं खु पएसा बहुगा बवहारदो य एक्केण ।
अण्णेण य णिच्छयदो भणिया का तत्थ खलु हवे जुत्ती ॥२२०॥

सद्व्ययते—

व्यवहाराश्रयाद्यच्च संख्यातीतप्रदेशवान् ।
अभिन्नात्मेकदेशित्वादेकदेशोऽपि निश्चयात् ॥१॥
अणुगुहदेह्यमानो उवसंहारप्पसप्पदो चेदा ।
असमुहदो ववहारा णिच्छयणयदो असंखदेसो वा ॥२॥
एकपएसे बब्बं णिच्छयदो भेयकप्पणारहिण्ण ।
सद्वभूएणं बहुगा तत्थ य ते भेयकप्पणासहिण्ण ॥२२१॥

शुद्धसद्भूत व्यवहार नयका स्वरूप कहते हैं—
शुद्धसद्भूत व्यवहारनय गुण और पर्यायिके द्वारा द्रव्यमे तथा कारक भेदसे द्रव्योंमे संज्ञा आदिके द्वारा भेद करता है ॥२१९॥

विशेषार्थ—सद्भूत व्यवहारनयके दो भेद हैं—शुद्धसद्भूत व्यवहारनय और अशुद्ध सद्भूतव्यवहारनय । सद्भूत व्यवहारनयका विषय एक ही द्रव्य होता है । शुद्ध गुण और शुद्ध गुणीमे, शुद्धपर्याय और शुद्ध पर्यायीमे भेद करनेवाला शुद्धसद्भूत व्यवहारनय है, जैसे जीवके केवलज्ञानादि गुण हैं । इसे अनुपचरित सद्भूत व्यवहार नय भी कहते हैं । और अशुद्धगुण अशुद्धगुणीमे तथा अशुद्धपर्याय और अशुद्धपर्यायीमे भेद करनेवाला अशुद्ध सद्भूतव्यवहारनय है । जैसे जीवके मतिज्ञानादिगुण हैं । इसे उपचरित सद्भूतव्यवहारनय भी कहते हैं ।

कोई शंका करता है—

एक आचार्यने व्यवहारनयसे द्रव्योके बहुत प्रदेश कहे हैं । अन्य आचार्यने निश्चयनयसे द्रव्यके बहुत प्रदेश कहे हैं । इसमें क्या युक्ति है ॥२२०॥

शकाकार अपने कथन के समर्थन में दो प्रमाण उपस्थित करता है—

कहा भी है—व्यवहारनयके आश्रयसे जो असंख्यात प्रदेशी है, वही निश्चयनयसे अभिन्न एक आत्मरूप होने से एक प्रदेशी भी है । समुदात को छोड़कर व्यवहारनय से आत्मा संकोच और विस्तार के कारण अपने छोटे या बड़े शरीर के बराबर है और निश्चयनयसे असंख्यात प्रदेशी है ।

ग्रन्थकार इसका समाधान करते हैं—

भेदकल्पना रहित निश्चयनयसे द्रव्य एक प्रदेशी है, और भेदकल्पना सहित सद्भूत व्यवहारनयसे बहुत प्रदेशी है ॥२२१॥

विशेषार्थ—जैनसिद्धान्तमें विविधनयोके द्वारा वस्तु स्वरूपका कथन किया गया है । यदि नय दृष्टिको न समझा जावे तो उस कथनमे परस्पर विरोध प्रतीत हुए बिना नहीं रह सकता । इसका उदाहरण शकाकारकी उक्त शका ही है कि किसी आचार्यने व्यवहारनयसे जीवके बहुत प्रदेश कहे हैं और किसी आचार्यने निश्चयनयसे जीवके बहुत प्रदेश कहे हैं । इसमें क्या युक्ति है क्यो उन्होंने ऐसा कहा है ? ग्रन्थकार उत्तर देते हैं कि यद्यपि जीव द्रव्य एक और अलण्ड है । किन्तु वह बहुतप्रदेशी है तभी तो उसे छोटा या

१ गुणगुणिकप्रयदव्यं अ० क० ख० सु० ज० । नयवक (देवसेन) गा० ४६ । २. तो जाडवर्ण भेयं ख० सु० । तंप्पाकर्म भेयं अ० । ३. द्रव्यसंग्रह गा० १० ।

अण्येति अण्यगुणा भण्ड असम्भूय तिबिह भेदोवि ।
 सज्जाइ इयर भिस्सो नायब्बो तिबिहभेदुदो ॥२२२॥
 दच्चगुणयज्जयानं उवयारं ताण होइ तत्थेव ।
 वब्बे गुणपज्जाया 'गुणदवियं यज्जया जेया ॥२२३॥
 पज्जाए दच्चगुणा उवयरियं वा नु बंधसंजुत्ता ।
 'संबंधे संसिलेसे नाणीणं जेयमादीहि ॥२२४॥

विजातीय द्रव्ये विजातीयद्रव्यावरोपणा असद्भूतव्यवहारः—

एयंविद्याइवेहा जिब्बता के वि योगसे काए ।
 ते जो भणेइ जीवा ववहारो सो विजाईओ ॥२२५॥

विजातिगुणे विजातिगुणावरोपणोऽसद्भूतव्यवहारः—

मुत्तं इह नन्नाणं मुत्तिमवब्बेण जणिओ जहा ।
 जइ णह मुत्तं भाणं तो कि कलिओ हु मुत्तेण ॥२२६॥

बड़ा जैसा शरीर प्राप्त होता है उसी में व्याप्त होकर रह जाता है। बड़ा शरीर मिलने पर उसी जीव के प्रदेश फैल जाते हैं और छोटा शरीर मिलने पर संकुचित हो जाते हैं। किन्तु ऐसा होनेसे उसकी अवगाहना तो घटती-बढ़ती है परन्तु प्रदेश नहीं घटते-बढ़ते। जैसे रबड़को तानने पर वह फैल जाती है फिर सकुच जाती है किन्तु रबड़के प्रदेश उतने ही रहते हैं। इस तरह जीव असंख्यात प्रदेशी है किन्तु प्रदेश भेद होते हुए भी जीव तो एक अलण्ड ही है। अतः भेद कल्पना निरपेक्ष शुद्ध निश्चयनयसे जीव एकप्रदेशी है। और भेद कल्पना सापेक्ष सद्भूत व्यवहार नयसे बहुप्रदेशी है। इस प्रकार नयभेदसे उक्त कथनभेदका समन्वय कर लेना चाहिए।

आगे असद्भूत व्यवहारनयका लक्षण और भेद कहते हैं—

जो अन्यके गुणोंको अन्यका कहता है वह असद्भूत व्यवहारनय है। उसके तीन भेद हैं सजाति, विजाति और मिश्र तथा उनमें से भी प्रत्येकके तीन-तीन भेद हैं ॥२२७॥

द्रव्यमें द्रव्यका, गुणमें गुणका, पर्यायमें पर्यायका, द्रव्यमें गुण और पर्यायका गुणमें द्रव्य और पर्यायका और पर्यायमें द्रव्य और गुणका उपचार करना चाहिए। यह उपचार बन्धसे संयुक्त अवस्था में तथा ज्ञानीका ज्ञेय आदिके साथ सम्बन्ध होने पर किया जाता है ॥२२३-२२४॥

आगे विजातीय द्रव्य में विजातीय द्रव्यका आरोपण रूप असद्भूत व्यवहारनयका कथन करते हैं—

पौद्गलिक कायमें जो एकेन्द्रिय आदिके शरीर बनते हैं उन्हें जो जीव कहता है वह विजातीय असद्भूत व्यवहारनय है ॥२२५॥

विशेषार्थ—शरीर पौद्गलिक है—पुद्गल परमाणुओंसे बना है। उसमें जीवका निवास होनेसे तथा जीवके साथ ही उसका अन्ध होनेसे लोभ उसे जीव कहते हैं किन्तु यथार्थमें तो शरीर जीव नहीं है, जीवसे भिन्न द्रव्य है। जीव द्रव्य चेतन ज्ञानवान् है और शरीर जड़ है, रूप रस गन्ध स्पर्श गुणवाला है। अतः विजातीय द्रव्य शरीर में विजातीय द्रव्य जीवका आरोप करनेवाला नय विजातीय असद्भूत व्यवहारनय है।

आगे विजातीय गुणमें विजातीय गुणका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

मत्तिज्ञान मूर्तिक है क्योंकि मूर्तिक द्रव्यसे पैदा होता है यदि मत्तिज्ञान मूर्त न होता तो मूर्तके द्वारा वह स्खलित क्यों होता ॥२२६॥

१. गुणे दविया पज्जया ज० क० । गुणदविया ल० । २. 'संबंधी संसिलेसो नाणीणं णाणजेयमादीहि—ज० क० ल० सु० । ३. 'विजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा मूर्तं मत्तिज्ञानं अतो मूर्तद्रव्येण जनिताम् ।'—आकाश० ।

स्वजातिपर्यायि स्वजातिपर्यायारोपणोऽसद्भूतव्यवहारः—

वदन्तुं प्रतिबिम्बं लब्ध्वि ह तं चेव एस पञ्जाओ ।

सज्जाइ असम्भूओ उवयरिओ गियज्जाइपञ्जाओ ॥२२७॥

स्वजातिविजातिद्रव्ये स्वजातिविजातिगुणारोपणं असद्भूतव्यवहारः—

जेयं जीवसजीव तं पिय नाणं सु तस्स विसयाओ ।

जो भणइ एरिसरयं ववहारो सो असम्भूओ ॥२२८॥

स्वजातिद्रव्ये स्वजातिविभावपर्यायारोपणोऽसद्भूतव्यवहारः—

परमाणु एवसेओ बहुपपसेओ परंपरं ओ ह ।

सो ववहारो गेओ वव्ये पञ्जायउवयारो ॥२२९॥

विशेषार्थ—आत्मा अमूर्तिक है अतः उसका ज्ञानगुण भी अमूर्तिक है । किन्तु जैसे कर्मबन्धके कारण अमूर्तिक आत्माको व्यवहारनयसे मूर्तिक कहा जाता है वैसे ही कर्मबद्ध आत्माके इन्द्रियोंकी सहायतासे होनेवाला भविष्यज्ञान भी मूर्त कहाता है क्योंकि वह मूर्त इन्द्रियोसे पैदा होता है, मूर्त पदार्थोंको जानता है, मूर्त के द्वारा उसमें भाषा उपस्थित हो जाती है, यह विजातीय गुण ज्ञानमें विजातीय गुण मूर्तताका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है ।

आगे स्वजातीयपर्यायमें स्वजातीय पर्यायका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

प्रतिबिम्बको देखकर यह वही पर्याय है ऐसा कहा जाता है । यह स्वजाति पर्यायमें स्वजाति पर्यायका उपचार करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है ॥२२७॥

विशेषार्थ—दर्पण भी पुद्गलकी पर्याय है और उसमें प्रतिबिम्बित मुख भी पुद्गलको पर्याय है तथा जिष्ठ मुखका उसमें प्रतिबिम्ब पड़ रहा है वह मुख भी पुद्गलकी पर्याय है । दर्पणमें प्रतिबिम्बित मुखको देखकर यह कहना कि यह वही मुख है यह स्वजाति पर्यायमें स्वजातिपर्यायका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है ।

आगे स्वजाति विजाति द्रव्यमें स्वजाति विजातिगुणका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयको कहते हैं—

जोय जीव भी है और अजीव भी है ज्ञानके विषय होनेसे उन्हें जो 'ज्ञान' कहता है वह असद्भूत व्यवहारनय है ॥२२८॥

विशेषार्थ—ज्ञानके लिए जीव स्वजाति द्रव्य है और जीवके लिए ज्ञान स्वजाति गुण है क्योंकि जीव द्रव्य और ज्ञानगुण दोनों एक हैं । ज्ञानके बिना जीव नहीं और जीवके बिना ज्ञान नहीं । इसके विपरीत अजीव द्रव्यके लिए ज्ञानगुण विजातीय है और ज्ञानगुणके लिए अजीव द्रव्य विजातीय है क्योंकि दोनोंमें से एक अज है तो दूसरा चेतन है । किन्तु ज्ञान जीवको भी जानता है और अजीवको भी जानता है । इसलिए ज्ञानके विषय होनेसे जीव और अजीवको ज्ञान कहना स्वजाति विजाति द्रव्यमें स्वजाति विजातिगुणका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है ।

आगे स्वजातिद्रव्यमें स्वजाति विभावपर्यायका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयको कहते हैं—

जो एकप्रदेशी परमाणुको बहुप्रदेशी कहता है उसे द्रव्यमें पर्यायका उपचार करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय जानना चाहिए ॥२२९॥

१. 'स्वजातिविजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा जेमे जीवेज्जोवे ज्ञानमिति कथं ज्ञानस्य विषयत्वात्'—भाषा१० ।

२. -यं बंधे अ० क० सु० । 'स्वजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा परमाणुबंधुप्रदेशीति कथनमित्यादि'—भाषा१० ।

स्वजातिगुणे स्वजातिद्रव्यावारोपणेऽसद्भूतव्यवहारः—

कर्म पि भणइ द्रव्यं व्यवहारो व्यञ्जमात्संभूतो ।

तेजो अह पासाजो गुणेषु द्रव्यान् उचयारो ॥२३०॥

स्वजातिगुणे स्वजातिपर्यावारोपणेऽसद्भूतव्यवहारः—

माणं पि ह पञ्चायं परिणममाणो हु गिह्णुए अह्रा ।

व्यवहारो सक्त्तु जंपइ गुणेषु उचयारियज्जाओ ॥२३१॥

स्वजातिविभावपर्याये स्वजातिद्रव्यावारोपणेऽसद्भूतव्यवहारः—

वट्ठूण थूलत्तथं पुग्गलवत्थेस्सि जंपए लोए ।

उचयारो पज्जाए पुग्गलवत्थस्स^३ भणइ व्यवहारो ॥२३२॥

स्वजातिपर्याये स्वजातिगुणवारोपणेऽसद्भूतव्यवहारः—

वट्ठूण वेह्ठाणं वण्णंतो होइ उत्तमं कम्म ।

गुण उचयारो भणितो पज्जाए णत्थि संबोहो ॥२३३॥

विशेषार्थ—पुद्गलका एक परमाणु एक प्रदेशी होता है उसके दो आदि, प्रदेश नहीं होते । किन्तु वही परमाणु अन्य परमाणुओंके साथ मिलने पर उपचारसे बहुप्रदेशी कहा जाता है । परमाणुओंके मेलसे जो स्कन्ध बनता है वह पुद्गलकी विभावपर्याय है और परमाणु पुद्गल द्रव्य है । दोनों ही पौद्गलिक होनेसे एक जातिके हैं ।

आगे स्वजाति गुणमें स्वजाति द्रव्यका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयको कहते हैं—

अन्य अर्थमें होनेवाला व्यवहार रूपको भी द्रव्य कहता है जैसे सफेद पत्थर । यह गुणोंमें द्रव्यका उपचार है ॥२३०॥

विशेषार्थ—सफेद रूप है और पत्थर द्रव्य है दोनों ही पौद्गलिक होनेसे एकजातीय हैं । सफेद रूपमें पाषाण द्रव्यका उपचार करना स्वजातिगुणमें स्वजाति द्रव्यका उपचार करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है ।

स्वजाति गुणमें स्वजाति पर्यायका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

परिणमनशील ज्ञानको पर्याय रूपसे कहा जाता है इसे गुणोंमें पर्यायका उपचार करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं ॥२३१॥

विशेषार्थ—ज्ञान गुण है किन्तु वह भी परिणमनशील है अतः उसे ज्ञानपर्याय रूपसे कहना गुणमें पर्यायका उपचार करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है ।

आगे स्वजाति विभाव पर्यायमें स्वजाति द्रव्यका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

स्थूल स्कन्धको देखकर लोकमें उसे 'यह पुद्गल द्रव्य है' ऐसा कहते हैं । इसे पर्यायमें पुद्गल द्रव्यका आरोप करनेवाला व्यवहारनय कहते हैं ॥२३२॥

विशेषार्थ—जनेक पुद्गल परमाणुओंके मेलसे जो स्थूल स्कन्ध बनता है वह पुद्गल द्रव्यको विभाव पर्याय है । उसे पुद्गल द्रव्य कहना स्वजाति पर्यायमें स्वजाति द्रव्यका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं ।

आगे स्वजाति पर्यायमें स्वजाति गुणका आरोप करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं—

शरीरके आकारको देखकर उसका वर्णन करते हुए कहना कि कैसा उत्तम रूप है, यह पर्यायमें गुणका उपचार है इसमें सन्देह नहीं ॥२३३॥

सम्बन्ध पञ्जयादो संतो भणिमो जिणेहि बन्धहारो ।
जत्स ण ह्वेइ संतो हेऊ बोह्वं पि तत्स कुबो ॥२३४॥
चउगइ इह संसारो तत्स य हेऊ सुहासुहं कम्मं ।
जइ ता मिच्छा किह सो संसारो संसमिच तत्समए ॥२३५॥
एहं विद्याविदेहा जीवा बन्धहारदो यं जिणविट्ठा ।
हिंसाविउ जवि पापं सम्बन्धवि किण्व बन्धहारो ॥२३६॥

विशेषार्थ—शरीरका आकार तो पर्याय है और रूप गुण है । अतः शरीरके आकारको देखकर यह कैसा सुन्दर रूप है, ऐसा कहना स्वजाति पर्यायमे स्वजाति गुणका आरोप करनेवाला असद्भूत व्यवहारनय है । इस प्रकार ये ऊपर कहे नी भेद असद्भूत व्यवहारनयके जानना चाहिए ।

आगे कहते हैं कि व्यवहार सर्वथा असत् नहीं है—

जिनेन्द्रदेवने सर्वत्र पर्यायरूपसे व्यवहारको सत् कहा है । जो व्यवहारको सत् नहीं मानता उसके मतमें संसार और मोक्षके कारण कैसे बनेंगे ॥२३४॥

यह चार गतिरूप संसार है उसके हेतु शुभ और अशुभ कर्म हैं । यदि वह मिथ्या है तो उसके मतमें साध्यको तरह वह संसार कैसे बनेगा ॥२३५॥

जिनेन्द्र देवने व्यवहारनयसे ऐकेन्द्रिय आदि जीवोंके शरीरको जीव कहा है । यदि उनको हिंसा करनेमें पाप है तो सर्वत्र व्यवहार क्यों नहीं मानते ॥२३६॥

विशेषार्थ—द्रव्याधिक और पर्यायाधिक नयको अध्यात्ममें निश्चयनय और व्यवहारनय कहते हैं । जैसे द्रव्याधिकनयका विषय द्रव्य है वैसे ही निश्चयनयका विषय भी शुद्ध द्रव्य है और जैसे पर्यायाधिकनयका विषय पर्याय है वैसे ही व्यवहारनयका विषय भी भेदव्यवहार है । व्यवहार शब्दका अर्थ ही भेद करना है । अखण्ड वस्तुमें भेद करना तो अशक्य है क्या कोई आत्माके खण्ड-खण्ड कर सकता है ? किन्तु शब्दके द्वारा अखण्ड एक वस्तुमें भी भेदव्यवहार सम्भव है । जैसे आत्माके वर्णन ज्ञान और चारित्रगुण है । अर्थात् गुण और गुणी या द्रव्य और पर्यायके भेदसे अभिन्न वस्तुमें भी भेदकी प्रतीति होती है । यह भेदव्यवहार भी व्यवहारनयकी पर्यायिका ही अन्तर्गत है । यद्यपि इसे अशुद्ध निश्चयनयका भी विषय बतलाया है किन्तु शुद्ध निश्चयनयकी अपेक्षासे अशुद्ध निश्चयनय भी व्यवहारनयमें ही आता है । जो शुद्ध द्रव्यका निरूपक है वह निश्चयनय है और जो अशुद्ध द्रव्यका निरूपक है वह व्यवहारनय है । या जो स्वाधित है वह निश्चयनय है और जो पराधित है वह व्यवहारनय है इसीसे आचार्य कुन्दकुन्दने निश्चयनयको भूतार्थ या सत्यार्थ कहा है और व्यवहारनयको अभूतार्थ या असत्यार्थ कहा है । इन दोनों नयोंकी सत्यार्थता और असत्यार्थताको स्पष्ट करनेके लिए यहाँ दोनों नयोंसे वस्तु स्वरूपका कथन किया जाता है । व्यवहारनयसे जीव और शरीर एक हैं किन्तु निश्चयनयसे दोनों दो द्रव्य हैं । वे कभी एक नहीं हो सकते । इसी तरह संसारी जीव कर्मसे बद्ध है और कर्म पौद्गलिक होनेसे रूप रस गन्ध स्पर्शगुणवाके है । इसलिए व्यवहारनयसे जीवको भी रूपादिवानु कहा जाता है । किन्तु निश्चयनयमें जीव रूपादिवाला नहीं है । इसी तरह संसारी जीवको बाहर या सूक्ष्म, पर्याय या अपर्याय, ऐकेन्द्रिय, दो इन्द्रिय, तेन्द्रिय, चो इन्द्रिय, पञ्चेन्द्रिय, सैनी, असैनी आदि कहा जाता है, यह सब व्यवहारनयसे है । क्योंकि बाहर या सूक्ष्म और पर्याय या अपर्याय तो शरीर होता है । इन्द्रियाँ भी शरीरमें ही होती हैं । जीवमें तो इन्द्रियाँ नहीं होती । किन्तु उस शरीरमें जीवका निवास होनेसे जीवको बाहर

१. 'सदृशपञ्चयादो—नयचक्र (देखसेन) गा० ३३ । २. तं क० । तहं स० । तह सु० । ३. 'व्यवहारो हि व्यवहारिणां स्लेच्छमायेव स्लेच्छना परमार्थप्रतिपादकत्वावपरमार्थोऽपि सौर्ध्वप्रभृतिनिमित्तं दर्शयितुं न्याय्य एव । तन्मन्तरेण तु शरीराज्जीवस्य परमार्थतो भेदवशात्तावत् तस्यैवावराणां भस्मन इव निःशंकमुपमर्शनेन हिंसाभावाद् भवत्येव बन्धस्याभावः ।'—समयसार—अष्टसप्तमटीका, गा० ३६ । ४. जिणविट्ठा ज० ।

बन्धे मोक्षहेतुः अन्धी व्यवहारो य आत्मन्धी ।

निष्कलमदो विद भावी भविषी जलु सख्यवरसीहि ॥२३॥

आदि कहा जाता है । जैसे जिस घडमें बीर रखा रहता है उसे बीका बड़ा कह देते हैं । वास्तवमें तो बड़ा बीका नहीं, मिट्टीका है । वैसे ही अज्ञानी लोगोंकी कुछ जीवका ज्ञान न होनेसे और अंधुद्ध बीकसे ही सुपरिचित होनेसे इन्द्रिय आदिके द्वारा ही जीवका ज्ञान कराया जाता है । किन्तु यथार्थमें तो ये सब शरीरके बन्ध हैं । अतः अन्धके धर्मकी अन्धमें आरोपण करना व्यवहारमयका विषय है इसीसे व्यवहारमयकी अंतर्भाव ही अन्तर्भाव कहा है । किन्तु इसका मतलब यह नहीं है कि व्यवहारमय सर्वथा ही मिथ्या है ; यदि ऐसा माना जायेगा तो परमात्मे संसार और मोक्षका ही अभाव ही जायेगा क्योंकि जीवकी संसार दशा ही ही व्यवहार से ही है । संसार यथा जीवका स्वल्प तो नहीं है इसीलिए पराधित होने से यह व्यवहारमयका विषय है । और संसार पूर्वक ही मोक्ष होता है अतः जब संसार सर्वथा मिथ्या द्धरेगा तो मोक्षका प्रश्न ही नहीं उठता । और जब संसार तथा मोक्ष नहीं रहैगा तो संसारके कारण ज्ञान बन्ध तथा मोक्षके कारण संसार और निर्जरा भी नहीं रहेंगे । इसकी विषय शरीरसे जीवकी सर्वथा निज मानकर उनका बात करनेसे विहाय पाप नहीं लगेगा । यदि पाप मानते हो तो सिद्ध होता है कि व्यवहारमय सर्वथा मिथ्या नहीं है ।

व्यवहारमयसे बन्धकी तरह मोक्षका हेतु भी अन्य जानना चाहिए । किन्तु निश्चयनयसे सर्वदर्शी भगवान् ने निजभावको बन्ध और मोक्षका कारण कहा है ॥२३७॥

विशेषार्थ—जो पराधित कचन है वह व्यवहारमय है जो एवाधित है वह निश्चयनय है । अतः व्यवहारमयसे बन्धकी तरह मोक्षका कारण भी अन्य है और निश्चयनयसे बन्ध और मोक्षका कारण आत्माका भाव है । तदाहरणके लिए—एक पुष्प शरीरमें तेल लगाकर घुलमरी भूमिमें अनेक काम करता है, सुसोंको काटता है, बीड़-पुष्प करता है तो उसका शरीर बूझसे कित हो जाता है । और यदि वही मनुष्य शरीर में तेल न लगाकर उसी घुलमरी भूमिमें वही सब काम करता है तो उसका शरीर बूझसे कित नहीं होता । इसपर विचार करनेसे ज्ञात होता है कि उसके शरीरमें लगा तेल ही उसके बूझसे कित होनेमें कारण है । यदि घुलमरी भूमि कारण हो तो तेल नहीं लगाने पर भी उसका शरीर बूझसे कित होना चाहिए । इसी तरह यदि बीड़ पुष्प कारण हो तो तेलसे निहित होनेपर भी उसका शरीर बूझसे कित होना चाहिए । इससे यही सिद्ध होता है कि उसके शरीरमें लगा तेल ही उसके निहित होनेका कारण है । इसी तरह मिथ्या दृष्टि जो अपनी आत्मामें रागभावको करता हुआ, स्वभावसे ही कर्ममोक्ष पुद्गलसे भरे हुए इस लोकमें मन, बचन, कायसे अनेक प्रकारकी प्रवृत्तियाँ करता हुआ कर्मकर बूझसे कित होता है, सब विचारिए कि इस बन्धका कारण कौन है । स्वभावसे ही कर्मपुद्गलसे भरा हुआ लोक ही बन्धका कारण है नहीं, यदि ही तो लोकमें स्थित छिद्रोंके भी बन्धका प्रसंग जायेगा । मन, बचन, कायकी क्रिया रूप योग भी बन्धका कारण नहीं है यदि ही तो मन, बचन, कायकी क्रियाकाके यथावस्था सर्वविधोंके भी बन्धका प्रसंग ज्ञात होता । स्थित अवित वस्तुओंका बात भी बन्धका कारण नहीं है यदि उससे बन्ध हो तो स्थितिमें तत्पर साधुओंके भी स्थित अवितके बातसे बन्धका प्रसंग जायेगा । अतः यही सिद्ध होता है कि उपवीर्य भूमिमें रागादिकका करना ही बन्धका कारण है फिर भी व्यवहारमें ऐसा कहा जाता है कि जेवन-मेवनसे बन्ध होता है, या मन, बचन, कायकी क्रियासे बन्ध होता है । परमात्मे बन्धका कारण रागभाव ही है । इसी तरह परमात्मे बन्धसे मुक्तिका कारण भी आत्माका भाव ही है । आत्माके समस्त कर्मबन्धसे छूटनेका नाम मोक्ष है । जब प्रश्न होता है कि आत्मा और बन्धन दोनों अलग-अलग कैसे हैं क्योंकि उसके हुए विधा नहीं सम्भव नहीं है । इसका उत्तर है कि प्रजापति पत्नी छेनीके द्वारा आत्मा और कर्मबन्धकी पुष्प-पुष्प किसे विना कर्म-कर्मनसे छुटकारा नहीं हो सकता । उसके लिए आत्मा और कर्मके स्वल्पकी जानना चाहिए । और इनके

जो चिद्य^१ जीवसहस्रो निष्कृष्टयदो होइ सखजीवार्ण ।
सो चिद्य^२ भेदुवयारो^३ जान कुञ होइ बबहारो ॥२३८॥

भेदुवयारं निष्कृष्टय निष्कृष्टाविहीण निष्कृष्टव्यं सु ।
सम्मे सम्मा भणिया तेहि दु बंधो व मोक्खो वा ॥२३९॥

स्वरूपकी पहुँचान इनके लक्षणसे होती है । आत्माका असाधारण लक्षण चैतन्य है । यह लक्षण आत्माके सभी गुण पर्यायोंमें व्यापक है । अतः आत्मा चैतन्यस्वरूप है । किन्तु बन्ध तो पुद्गल परमाणुओंका स्वरूप है । इन दोनोंका भेद प्रतीत न होनेसे कमके उदयसे होनेवाले रागादि भावोंकी यह ओव अपना मानता है । यही भूल है । भेदज्ञान होनेपर जो वेतन स्वरूप आत्मा है वह मैं हूँ, शेष भाव मुझसे भिन्न है, इस प्रकार जानकर आत्मामें ही सतत रमण करनेसे मोक्षकी प्राप्ति होती है । उसके लिए संयम भी धारण करता है, तप भी करता है किन्तु तद्रूप जो आत्मभाव है वही निश्चयसे मोक्षका कारण है, व्यवहारसे जो-जो बाह्य क्रियाएँ की जाती हैं वे भी मोक्षका कारण कही जाती हैं । निश्चयके होनेपर तद्रूप व्यवहार होता ही है सभी वह निश्चय निश्चय है अथवा निश्चयाभास है यह नहीं भूलना चाहिए ।

निश्चयनयसे जो जीव स्वभाव सब जीवोंमें होता है भेदोपचारसे वह भी व्यवहार है ऐसा स्पष्ट जानो ॥२३८॥

विशेषार्थ—जीवका जो नैसर्गिक स्वभाव है जो सब जीवोंमें पाया जाता है यदि उसमें भी भेदका उपचार किया जाता है तो वह भी व्यवहारवयकी सीमामें ही आता है । अतः निश्चयनयकी दृष्टिमें आत्मामें दर्शन, ज्ञान और चारित्रिका भी भेद नहीं है । क्योंकि आत्मा अनन्त धर्मोंका एक अखण्ड पिण्ड है किन्तु व्यवहारी मनुष्य धर्मोंकी प्ररूपणके बिना धर्मों आत्माको नहीं समझते, अतः उन्हें समझानेके लिए अनेक रूप वस्तुमें भी धर्मोंका भेद करके ऐसा उपदेश किया जाता है कि आत्मामें दर्शन, ज्ञान और चारित्र है । अतः अनेकमें भेदका उपचार करनेसे यह व्यवहार है । परमायसे तो अनन्त गुण-पर्यायोंको पिये हुए प्रत्येक द्रव्य अभेद रूप ही है ।

मिथ्यादृष्टियोंका भेदरूप उपचार तथा निश्चय मिथ्या होता है और सम्मदृष्टियोंका सम्यक् होता है । उन्हींसे बन्ध अथवा मोक्ष होता है ॥२३९॥

विशेषार्थ—जैसे सम्मदृष्टिका ज्ञान सत्त्वा और मिथ्यादृष्टिका ज्ञान मिथ्या होता है वैसे ही मिथ्या दृष्टिका व्यवहार और निश्चयनय मिथ्या होता है और सम्मदृष्टिका सम्यक् होता है । साधारण तीरसे व्यवहारनयकी असत्यार्थ और निश्चयनयकी सत्यार्थ कहा है । किन्तु मिथ्यादृष्टिका सत्यार्थ निश्चयनय भी सम्यक् नहीं होता और सम्मदृष्टिका असत्यार्थ व्यवहारनय भी सम्यक् होता है । इसका कारण यह है कि मिथ्यादृष्टिकी जब दृष्टि ही मिथ्या है तो वह दृष्टि व्यवहार रूप हो या निश्चयरूप मिथ्या ही कही जायेगी और वह किसी एक नयके पक्षमें गिर कर अपने मिथ्यात्वका परिचय दिये बिना नहीं रहेगा । किन्तु सम्मदृष्टिकी दृष्टि—व्यवहाररूप भी और निश्चयरूप भी सम्यक् होनेसे वह जानता तो दोनों नयोंकी है किन्तु दोनोंमेंसे किसी भी एक नयके पक्षको लेकर नहीं बैठता क्योंकि एक नयका सर्वथा पक्ष ग्रहण करनेसे मिथ्यात्वसे मिला हुआ पक्षका राग होता है । तथा प्रयोजनवश एक नयको प्रधान करके ग्रहण करनेपर चारित्र्यवशके पक्षसे राग होता है । किन्तु जब नयका पक्ष छोड़कर वस्तु स्वरूपको केवल जानता ही है तो उस समय वह बीडरागके संपान होता है ।

१. २. चिद्य अ० क० ल० ज० । ३. भेदुवयारा अ० क० ल० दृ० ज० ।

यं गुणं वस्तुसहस्रं अहं विचरीयं निरपेक्षस्यो गुणम् ।
तं इह निष्ठावैर्णं विचरीयं सम्मैख्यं च ॥२४०॥
गो उच्यारं कीरं जायस्स संसमस्स वा जेय् ।
किं निष्ठासी पाणं अण्णोस्सि होइ भियमेण ॥२४१॥

जो वस्तु-स्वरूपको नहीं जानता या निरपेक्ष रूपसे विपरीत जानता है वह मिथ्याज्ञान है और उससे विपरीत सम्यग्ज्ञान है ॥२४०॥

विशेषार्थ—वस्तुके सार्थ स्वरूपको नहीं जानना या निरपेक्ष रूपसे कुछको कुछ जानना मिथ्याज्ञान है । मिथ्यात्वके पाँच भेदोंमें एक अज्ञान मिथ्यात्व है और दूसरा विपरीत मिथ्यात्व है । मिथ्यात्वमूलक जो ज्ञान होता है वह भी मिथ्या कहा जाता है अतः वस्तु-स्वरूपको न जानना भी मिथ्याज्ञान है और निरपेक्ष रूपसे विपरीत जानना भी मिथ्याज्ञान है । जैसे प्रत्येक नय वस्तुके एक-एक धर्मको जानता है किन्तु वस्तुमें केवल एक ही धर्म नहीं होता, अनेक धर्म होते हैं । अब यदि कोई किसी एक नयके विषयभूत एक धर्मको ही सार्थ मानकर उसका आग्रह करने लगे और उसी वस्तुमें रहनेवाले अन्य धर्मोंको जो दूसरे नयोंके विषय-भूत हैं न माने तो उसका ज्ञान भी मिथ्या कहा जायेगा क्योंकि वस्तु केवल किसी एक धर्मवाली ही नहीं है । जैसे द्रव्य पर्यायात्मक वस्तुको द्रव्यकी प्रधानता और पर्यायिकी अप्रधानतासे विषय करनेवाला द्रव्याधिकनय है और पर्यायिकी प्रधानता और द्रव्यकी गौणतासे विषय करनेवाला पर्यायाधिक नय है । इस गौणता और मुख्यताकी दृष्टिको भुलाकर यदि कोई केवल द्रव्य रूप ही वस्तुको जानता है या पर्यायरूप वस्तुको ही जानता है और उसे सार्थ मानता है तो उसका ज्ञान मिथ्या है क्योंकि वस्तु न केवल द्रव्यरूप है और न केवल पर्यायरूप है । इसी तरह जीवकी अशुद्ध दशाका ग्राहक व्यवहारनय है और शुद्ध स्वरूपका ग्राहक निश्चयनय है । इन दोनोंमेंसे यदि कोई एकको ही सार्थ मानकर उसका अवलम्बन करे तो वह मिथ्या है क्योंकि केवल व्यवहारका अवलम्बन करनेसे जीवके शुद्ध स्वरूपकी प्रतीति त्रिकालमें भी नहीं हो सकती और उसके बिना उसकी प्राप्ति का तो प्रश्न ही नहीं उठता । जिसकी पहचान ही नहीं उसकी प्राप्ति कैसी ? इसी तरह यदि कोई निश्चय नयके विषयभूत शुद्ध स्वरूपको ही सार्थ मानकर वह भूल हो जाये कि वर्तमान मेरी दशा अशुद्ध है तो वह उसकी शुद्धताके लिए प्रयत्न क्यों करेगा ? और प्रयत्न नहीं करनेपर वह अशुद्ध का अशुद्ध हो बना रहेगा । अतः सापेक्ष दोनों नयोंसे वस्तु स्वरूपको जानना ही सम्यग्ज्ञान है ।

ज्ञान और दर्शनका ज्ञेयमे उपचार नहीं किया जाता । तब नियमसे अन्य पदार्थोंके निश्चय को ज्ञान कैसे कहा जा सकता है ॥२४१॥

विशेषार्थ—ज्ञान गुण जीवका जीवोपजीवी गुण है । जब वह ज्ञेय घट पट आदिको जानता है तो शेषोपजीवी नहीं होता । अर्थात् जैसे घटको जानते समय ज्ञान घट निरपेक्ष जीवका गुण है वैसे ही घट आदिको नहीं जानते समय भी ज्ञान घट निरपेक्ष जीवका गुण है । आशय यह है कि अर्थ विकल्पात्मक ज्ञानको प्रमाण कहा जाता है । अर्थ 'त्व' और 'पर' के भेदसे दो प्रकारका है और ज्ञानके तद्रूप होनेका नाम विकल्प है । यह लक्षण निश्चय दृष्टिसे ठीक नहीं है क्योंकि सत्सामान्य निर्विकल्परूप होता है । किन्तु अवलम्बनके बिना विषय-रहित ज्ञानका कथन करना शक्य नहीं है । इसलिए घट, पट आदि ज्ञेयोका अवलम्बन लेकर ज्ञानका कथन किया जाता है । किन्तु वस्तुतः ज्ञान जीवका भावात्मक गुण है उसका किसी भी कालमें अभाव नहीं होता । अर्थात् ऐसा नहीं है कि घट, पट आदि बाह्य अर्थोंके होनेपर घटज्ञान होता है और उनके अभावमें ज्ञान नहीं होता । जैसे उलूख गुणके बिना अग्नि का अस्तित्व नहीं वैसे ही ज्ञानगुणके बिना आत्मा का अस्तित्व नहीं । जो जानता है वही ज्ञान है अतः आत्मा ज्ञानस्वरूप ही है ।

असद्भूतव्यवहारः—

उद्यमारा उद्यमरं सञ्जातस्त्वेषु उह्यन्त्येषु ।
सञ्जादुद्यमरनिस्तो उद्यमरिणो कुण्ड बन्धारी ॥२४२॥
वेसवई वेसत्तो अत्यर्चणिको तहेव अप्तो ।
मे वेस मे इव सञ्जातस्त्वपि उह्यत्थं ॥२४३॥
पुताइवंपुवगां अहं च मन संपयाइ अप्तो ।
उद्यमरिसञ्जुओ सञ्जाइवन्त्येषु नायवो ॥२४४॥
अह्वरवहेमरयणं बन्धारीया मनेवि अप्तो ।
उद्यमरियसञ्जुओ विजाइवन्त्येषु नायवो ॥२४५॥

आगे असद्भूत व्यवहारनयको कहते हैं—

अस्य, असत्य और सत्यासत्य पदार्थोंमें तथा स्वजातीय, विजातीय और स्वजातिविजातीय पदार्थोंमें जो एक उपचारके द्वारा दूसरे उपचारका विधान किया जाता है उसे उपचरिता-असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं ॥२४२॥

विशेषार्थ—पहले असद्भूत व्यवहार नयके नव भेद बतलाये हैं । यहाँ उनके अतिरिक्त तीन भेद बतलाये हैं । असद्भूतका अर्थ ही उपचार है और उसमें भी जब उपचार किया जाता है तो उसे उपचरिता-असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं ।

आगे इन जेवोंको उदाहरण द्वारा स्पष्ट करते हैं—

देशका स्वामी कहता है कि यह देश मेरा है, या देशमें स्थित व्यक्ति कहता है कि देश मेरा है या व्यापारी अर्थका व्यापार करते हुए कहता है कि मेरा धन है तो यह सत्य असत्य और सत्यासत्य उपचरितअसद्भूतव्यवहार नय है ॥२४३॥

पुत्र आदि बन्धुवर्गके रूप में हैं या यह सब सम्पदा मेरी है इस प्रकारका कथन स्वजाति उपचरित असद्भूतव्यवहार नय है ॥२४४॥

विशेषार्थ—‘पुत्र आदि बन्धुवर्ग के रूप में हैं’ इसमें ‘मैं’ तो आत्माकी पर्याय और पुत्र आदि पर्याय हैं । पर्याय और स्वपर्यायमें सम्बन्ध कल्पनाके आधारपर उन्हें अपने रूप मानना या अपनाकहना उपचरितोपचार रूप है तथा दोनों एकजातीय होनेसे उसे स्वजाति-उपचरित-असद्भूतव्यवहार नय कहते हैं ।

आभरण, सोना, रत्न और वस्त्र आदि भेरे हैं, ऐसा कथन विजातिद्वयोंमें उपचरित असद्भूत व्यवहारनय है ॥२४५॥

विशेषार्थ—जब रत्न आदि विजातीय हैं क्योंकि जड़ है । उनमें आत्मबुद्धि या मत्स्वबुद्धि करना ‘यह मेरे हैं’ यह विजाति उपचरित असद्भूतव्यवहार नय है ।

- १ ‘उपचारः पृथग् नवो वास्तीति न पृथक् कृत । मुक्याभावे सति प्रयोजने निमित्तो चोपचारः प्रवर्तते । सोऽपि सञ्जातविधायाः, संश्लेषः, संबन्धः, परिणामपरिणामी संबन्धः, श्रद्धाश्रद्धेयसंबन्धः, साधनसंबन्धः, आचरितवर्थासंबन्धश्चेत्यादिः सत्यार्थः असत्यार्थः सत्यासत्यार्थश्चेत्यसद्भूतव्यवहारनयस्यार्थः’—आकाशकः ।
२. देसरोही अ०, वेसरो मुहो क०, वेसलुहो अ०, देसरो अ० । ३. अह्वरणिजो अ०, अह्वर-अ० । ‘वेसवई वेसत्तो, अत्यर्चणिको’—नयवक्तुः (हेवसेव) । ४. उद्यमारास—अ० अ० अ० ।

‘देसं रज्जुनां बिलं धर्मं न भवद् मनः क्व ।
उह्यत्ये उदरिओ होइ असम्भुतव्यहारो ॥२४६॥

द्रव्यभावित्व युक्तिः कथयतीत्याह—

ओबादिद्रव्यविग्रहा ओ भविमा विविह्नावर्तमुता ।
ताण पयासज्जेण पञ्चमयककणं न्विर्व ॥२४७॥

अस्तित्वस्वभावस्य युक्त्या प्रधानत्वं तस्यादेव प्रत्यक्षव्यवस्थितं चाह—

वज्जाणे सहस्रानं वरिणं मुनसु परात्तमना ।
अस्सिहाका सम्ये अस्सि वि य सव्वभावनं ॥२४८॥

जो देसको तरह राज्य, दुर्ग आदि अन्य मिश्र-सजातिविजाति द्रव्योंको अपना कहता है उसका यह कथन सजाति विजाति उपचरित असद्भूतव्यवहार नय है ॥२४६॥

विशेषार्थ—देस, राज्य, दुर्ग आदि जीव और बजीबोंके समुदाय रूप हैं ; क्योंकि उनमें जड़ और चेतन दोनोंका आवास होता है । उनको अपना कहता सजाति विजाति उपचरित असद्भूत व्यवहार नय है । चेतन सजाति है और जड़ विजाति है । अन्यत्र प्रसिद्ध धर्मका द्रव्य आरोप करना असद्भूतव्यवहार है । अतः असद्भूतव्यवहार स्वयं उपचार रूप है और उपचारका भी उपचार करना उपचरितासद्भूतव्यवहार है । इसके नी भेद पहले बतला आये हैं—द्रव्यमें द्रव्यका उपचार, पर्यायमें पर्यायका उपचार आदि । हमारा शरीर पौद्गलिक है उसे व्यवहारसे जीव कहा जाता है । फिर उसका जिन अन्ध सचेतन, अचेतन और सचेतनअचेतन वस्तुओंके साथ स्वामित्वका, या मोक्ष्य योजक आदि रूप सम्बन्ध है उस सम्बन्धके आधारपर उन्हें अपना कहना उपचारका भी उपचार है अतः ऊपरके दुष्टान्त उपचरित असद्भूतव्यवहार नयके अन्तर्गत जानना चाहिए ।

आगे कहते हैं कि द्रव्यके आश्रयसे युक्ति फलवती होती है—

जो अनेक प्रकारके भावोंसे संयुक्त ओबादि द्रव्योंका समूह आगममें कहा है, उनके प्रकाशन के लिए प्रमाण और नयका लक्षण कहा है ॥२४७॥

विशेषार्थ—प्रमाण और नयका स्वल्प द्रव्योंके और उनके भावोंके पर्याय ज्ञानके लिए कहा गया है । उनके बिना वस्तुस्वरूपका ठीक-ठीक ज्ञान होना सम्भव नहीं है । अतः जो द्रव्योंको और उनके विविध भावोंको जानना चाहते हैं उन्हें प्रमाण और नयका स्वल्प जानना चाहिए ।

आगे कहते हैं कि वस्तुके स्वभावोंमें अस्तित्व स्वभाव ही प्रधान है और वही प्रमाण और नयका विषय है—

द्रव्योंके स्वभावोंमें अस्तित्वको ही परम स्वभाव जानना चाहिए । सभी द्रव्य अस्ति स्वभाव हैं और अस्ति स्वभाव समस्त भावोंमें पाया जाता है ॥२४८॥

विशेषार्थ—द्रव्योंमें अनेक स्वभाव या धर्म होते हैं किन्तु उनमेंसे एक अस्तित्व धर्म ही ऐसा है जो सबमें प्रधान है और सब विचारोंका मूल है । ऐसा कोई पर्याय नहीं हो सक्त न हो । अस्तित्व सबमें पाया जाता है । सबसे प्रथम किसी भी वस्तुके अस्तित्वका ही विचार किया जाता है जब उसका अस्तित्व निश्चित

१. देसद्व. अ० क०, देसत्व द्वा० । ‘उपचरितासद्भूतव्यवहारत्वेण—स्वजात्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—पुनवारदि मन । विजात्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—वस्त्राभरणहेमरत्नादि मन । स्वजातिविजात्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—दैशराज्यदुर्गादि मन । इत्युपचरितासद्भूतव्यवहारत्वेण ।’ भाषावप० । २. द्रव्यजाति सहाबा ल० अ० । ३. अस्ति स—द्वा० ।

इति तं प्रमाणविसयं सत्तात्वं तु जं हवे बन्धं ।
गायविसयं तत्संसं सियेभिन्नं तं पि पुष्पुतं ॥२४९॥

युक्तियुक्ताय एव सम्पत्स्वबहेतुर्नान्यद् हत्वाह—

सामान्यं अहं^१ विसेसे बन्धे गाणं हवेइ अविरोहो^३ ।
साहंइ तं सम्मतं गह पुण तं तत्स बिबरीयं ॥२५०॥

स्वभावानां यथा सम्पत्स्वभावस्वरूपं सापेक्षता च तथाह—

सियसायेक्का सम्मा मिच्छाह्वा नु ते पि निरवेक्का ।
तम्हा सियसहादो विसयं बोह्ण पि गायव्यं ॥२५१॥

हो जाता है तब आगेका विचार चलता है । ज्ञान और रूप आदि गुण तो किन्ही द्रव्योंमें पाये जाते हैं और किन्हीमें नहीं पाये जाते । क्रिया भी केवल जीव और पुद्गल द्रव्यमें ही पायी जाती है किन्तु अस्तित्व तो सभी सत्पदार्थोंमें पाया जाता है । अतः सब स्वभावोका मूर्धन्य अस्ति स्वभाव ही है । इसीलिए उसे परम स्वभाव कहा है ।

इस प्रकार जो सत्स्वरूप द्रव्य है वह प्रमाणका विषय है और उसका एक अश नयका विषय है । ये प्रमाण और नय परस्परमे कथंचिद् भिन्न है यह पहले कहा है ॥२४९॥

विशेषार्थ—सम्पूर्ण वस्तुके ग्राहक ज्ञानको प्रमाण कहते हैं । और उसके एक अंशके ग्राहक ज्ञानको नय कहते हैं । यही इन दोनोंमें अन्तर है ।

आगे कहते हैं कि युक्तियुक्त अर्थ ही सम्पत्स्वका कारण है, अन्य नहीं—

सामान्य अथवा विशेषरूप द्रव्यमें जा विरोध रहित ज्ञान होता है वह सम्पत्स्वका साधक है, जो उससे विपरीत होता है वह नहीं ॥२५०॥

विशेषार्थ—वस्तु सामान्य विशेषात्मक या द्रव्यपर्यायात्मक है । वही प्रमाणका विषय है । उनमेंसे सामान्या या द्रव्याशका ग्राहक द्रव्याधिकनय है और विशेष या पर्यायका ग्राहक पर्यायाधिक नय है । सामान्य और विशेषमें या द्रव्य और पर्यायमें कोई विरोध नहीं है । अतः द्रव्याधिकनय द्रव्यकी प्रधानतासे वस्तुको ग्रहण करते हुए भी पर्यायका निषेध नहीं करता । इसी तरह पर्यायाधिकनय पर्यायकी प्रधानतासे वस्तुको ग्रहण करते हुए भी द्रव्यका निषेध नहीं करता । यदि दोनों ऐसा करें तो दोनों मिथ्या कहलायेगे क्योंकि वस्तु न केवल द्रव्यरूप ही है और न केवल पर्यायरूप ही है किन्तु द्रव्यपर्यायात्मक है । अतः सामान्य और विशेषरूप द्रव्यका विरोध रहित ज्ञान ही सम्पत्स्वका कारण होता है । उससे विपरीत ज्ञान सम्पत्स्वका बाधक है ।

स्वभाव जिस प्रकार सम्पत् और मिथ्यारूप होते हैं उसे तथा उनकी सापेक्षताको कहते हैं—

‘स्यात्’ सापेक्ष सम्पत् होते हैं और ‘स्यात्’ निरपेक्ष मिथ्या होते हैं । अतः स्यात् शब्दसे दोनोंका विषय जानना चाहिए ॥२५१॥

विशेषार्थ—‘स्यात्’ शब्दका अर्थ है कथंचित् या किसी अपेक्षासे । जैसे वस्तु कथंचित् नित्य है और कथंचित् अनित्य है । अर्थात् द्रव्यरूपकी अपेक्षासे नित्य है और पर्यायकी अपेक्षासे अनित्य है । ऐसा कथन तो ठीक है । किन्तु यदि स्यात्की अपेक्षा न करके कहा जाये कि वस्तु नित्य ही है या वस्तु अनित्य ही है तो वह मिथ्या है क्योंकि वस्तु न तो सर्वथा नित्य ही है और न सर्वथा अनित्य ही है । इसलिए सापेक्ष रूपसे वस्तु स्वरूपको जानना ही यथार्थ है ।

१. सियभणितं सु० । २. विसेतं क० ख० सु० ज० । ३. अविरोहे ज० । ४. सोहइ ज० ।

अबरोप्यरसावेकं नयविसयं बहु पमावविसयं वा ।
तं सावेकं भणियं निरवेकं ताव निबरोयं ॥२५२॥

स्याद्वाक्यान्तरस्य स्वरूपं निरूपयति—

निर्येभणितेहपतीतो निपातणादो य जो हु सलु सिद्धो ।
तो सियसद्दो भणजो जो सावेकं पसाहेवि ॥२५३॥

उक्तं च—

त्रिसंज्ञिकोऽयं^१ स्याच्छब्दो युक्तोज्ञेकान्तसाधकः ।
निपातनात्समुद्भूतो विरोधध्वंसको मतः ॥१॥

आगे इसी सापेक्षता और निरपेक्षताको ग्रन्थकार स्पष्ट करते हैं—
नयका विषय हो या प्रमाणका विषय हो जो परस्परमें सापेक्ष होता है उसे सापेक्ष कहा है और जो उसके विपरीत होता है अर्थात् अन्य निरपेक्ष होता है उसे निरपेक्ष कहा है ॥२५२॥
आगे स्याद्वाक्या स्वरूप कहते हैं—

जो सर्वथा नियमका निषेध करनेवाला है और निपातरूपसे जो सिद्ध है वह 'स्यात्' शब्द कहा गया है, वह वस्तुको सापेक्ष सिद्ध करता है ॥२५३॥

विशेषार्थ—संस्कृत व्याकरणके अनुसार लिङ् लकारमें भी 'स्यात्' यह क्रियारूप पद सिद्ध होता है परन्तु स्याद्वाक्यमें जो 'स्यात्' पद है वह क्रियारूप नहीं है किन्तु संस्कृतके 'एव' 'च' आदि शब्दोंकी तरह निपातरूप अव्यय है । निपातरूप 'स्यात्' शब्दके भी अनेक अर्थ होते हैं जिनमेंसे एक अर्थ संशय भी है । यथा 'स्यात् अस्ति'—सायद है । किन्तु स्याद्वाक्यमें प्रयुक्त स्यात् शब्द संशयवाची भी नहीं है—उसका अर्थ सायद नहीं है । वह तो अनेकान्तका द्योतक है अथवा सूचक है । वस्तु सर्वथा सत् है, या सर्वथा असत् है, या सर्वथा नित्य है अथवा सर्वथा अनित्य है इस प्रकारके एकान्तवादोंका निराकरण करनेवाला अनेकान्त है । यथा—वस्तु, स्यात् सत् है, स्यात् असत् है, स्यात् नित्य है या स्यात् अनित्य है । इन वाक्योंमें प्रयुक्त स्यात् शब्द वस्तुके सत्त्वधर्मके साथ असत्त्व धर्मका और नित्यत्वधर्मके साथ अनित्यत्व धर्मका भी द्योतन करता है । उससे प्रकट होता है कि वस्तु केवल सत् या केवल असत् नहीं है किन्तु कथंचित् या किसी अपेक्षासे सत् है और किसी अपेक्षासे असत् है । कथंचित् शब्द स्याद्वाक्या पर्याय है उसका अर्थ हिन्दीमें 'किसी अपेक्षासे' होता है । जैसे केवलज्ञान समस्त द्रव्योंको एक साथ ग्रहण कर लेता है उस तरह कोई वाक्य पूर्ववस्तुको एक साथ नहीं कह सकता । इसीलिए वाक्यके साथ उसके वाक्यार्थका सूचक 'स्यात्' शब्द प्रयुक्त किया जाता है । उसके बिना अनेकान्तरूप अर्थका बोध नहीं हो सकता । यदि वाक्यके साथ 'स्यात्' शब्दका प्रयोग न हो तब भी जानकारोंसे वह छिपा नहीं रहता ; क्योंकि किसी पद या वाक्यका अर्थ सर्वथा एकान्तरूप नहीं है । चाहे वह प्रमाणरूप वाक्य हो या नयरूप वाक्य हो । प्रमाण और नयकी तरह वाक्य भी प्रमाणरूप और नयरूप होता है । प्रमाणको तरह प्रमाण वाक्य सकलादेशी होता है और नयकी तरह नयवाक्य विकलादेशी होता है । इन दोनों प्रकारके वाक्योंमें केवल दृष्टिभेदका ही अन्तर है । नयवाक्यमें एक धर्मकी मुख्यता होती है । प्रमाण वाक्यमें एक धर्ममुखेन सभी धर्मोंका ग्रहण होनेसे सभीकी मुख्यता रहती है ।

आगे ग्रन्थकार अपने कथनके समर्थनमें प्रमाण उद्धृत करते हैं । कहा भी है—यह 'स्यात्' शब्द तीन संज्ञावाला है अर्थात् किंचित्, कथंचित्, कथंचन । ये तीन स्याद्वाक्यके पर्याय शब्द हैं जिनका अर्थ 'किसी अपेक्षासे' होता है अतः वह 'स्यात्' शब्द अनेकान्तका साधक है—उसके बिना अनेकान्तकी सिद्धि नहीं

१. 'वेकं तत्तं नि द्युः । २. 'वाक्येभ्येकान्तद्योती सम्यं प्रति विशेषणम् । स्यान्निपातोऽयंयोगित्वात्तव केवल-
नामसि ॥' १०३॥ स्याद्वाक्यः सर्वधैकान्तस्यापामात् किंवृत्तचिद्विधिः । सप्तमद्वागमापेक्षो हेयादेयविशेषकः ॥१०४॥
आहमी० । ३. स्याच्छब्दो पूण्योऽने- कः स० अ० ।

केवलज्ञानसम्मिमो दिव्यध्वनिसमुद्भवः ।
अत एव हि स ज्ञेये सर्वज्ञः परिभाषितः ॥२॥
सिद्धमन्त्रो यथा लोके एकोऽनेकार्थदायकः ।
स्याच्छब्दोऽपि तथा ज्ञेय एकोऽनेकार्थसाधकः ॥३॥

सापेक्षा निरपेक्षाव मन्त्रा यथा तथा च—

सतोश्च भुंति भंगा प्रमाणययुषयभेदजुलावि ।
सियसावेकप्रमाणा यएण नय दुणय विरवेक्खा ॥२५४॥
अस्तिवति नत्थि बोधि य अक्खलब्धं सिएण संजुलं ।
अक्खलब्धा ते तह प्रमाणभंगी सुणायव्वा ॥२५५॥

सप्तमनवमन्त्रीमाह—

अस्तिप्रसहार्थं दब्धं सहज्वावीसु गाहिणयएण ।
तं पिय नत्थिप्रसहार्थं परदब्धावीहि गहिणएण ॥२५६॥
उहयं उहयणएण अक्खलब्धं च नोण समुदाए ।
ते सिय अक्खलब्धा गियणियणयअत्थसंजोए ॥२५७॥

हो सकती। निपातसे इस स्यात् शब्दको निष्पत्ति हुई है। यह विरोधका नाश करनेवाला है अर्थात् एक ही वस्तुको सर्वथा नित्य और सर्वथा अनित्य मानने में तो विरोध पैदा होता है क्योंकि जो सर्वथा नित्य है वह अनित्य किस प्रकार हो सकती है और जो सर्वथा अनित्य है वह नित्य किस प्रकार हो सकती है। किन्तु एक ही वस्तुको स्यात् नित्य और स्यात् अनित्य कहनेमें कोई विरोध नहीं आता। जो किसी अपेक्षासे नित्य है वही अन्य अपेक्षासे अनित्य भी हो सकती है अतः स्यादाव विरोधका नाशक है। भगवान् केवलीको दिव्य-ध्वनिसे इसका जन्म हुआ है अर्थात् केवलज्ञानीने स्यादावका आविष्कार किया है क्योंकि जैसे केवलज्ञान सब द्रव्योंको एक साथ ग्रहण कर सकता है उस प्रकार केवलज्ञानीको बाणी भी सबको एक साथ नहीं कह सकती क्योंकि बचनकी प्रवृत्ति तो क्रमसे हो होती है। इसलिए केवलज्ञानके द्वारा ज्ञात अनेकान्तका सूचक था द्योतक शब्द प्रत्येक वाक्यके साथ सम्बद्ध रहता है ऐसा सर्वज्ञ केवलज्ञानीने कहा है। जैसे सिद्ध किया गया एक मन्त्र अनेक अशोष्ट फलोंको प्रधान करता है वैसे ही एक 'स्यात्' शब्दको भी अनेक अर्थका—अनेक धर्मात्मक पदार्थका साधक जानना चाहिए।

आगे सापेक्ष और निरपेक्ष सात भंगोंका कथन जिस प्रकार होता है उसे कहते हैं—

प्रमाण, नय और दुर्नयके भेदसे युक्त सात ही भंग होते हैं। स्यात् सापेक्ष भंगोंको प्रमाण कहते हैं, नयसे युक्त भंगोंको नय कहते हैं और निरपेक्ष भंगोंको दुर्नय कहते हैं ॥२५४॥

प्रमाणसप्तभंगी और नयसप्तभंगीको कहते हैं—

स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति, स्यात् अस्तिनास्ति, स्यात् अवक्कव्य, स्यादस्ति अवक्कव्य, स्यात् नास्ति अवक्कव्य और स्यात् अस्ति नास्ति अवक्कव्य ये प्रमाणसप्तभंगी जानना चाहिए। स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावसे द्रव्य अस्तिस्वरूप है और परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावसे नास्तिस्वरूप है। स्वद्रव्यादिचतुष्टय परद्रव्यादिचतुष्टयसे अस्ति नास्ति स्वरूप है। दोनों धर्मोंको एक साथ करनेकी अपेक्षा अवक्कव्य है। इसी प्रकार अपने-अपने नयके साथ अर्थकी योजना करनेपर अस्ति अवक्कव्य, नास्तिअवक्कव्य और अस्तिनास्ति अवक्कव्य हैं ॥२५५-२५७॥

१-२. एकानेका—अ० आ० क० ख०। अ० प्रती रत्नोक्तोऽयं नास्ति। ३ 'सिय अत्थि नत्थि उचयं अक्खलब्धं पुणो य उत्तिपयं'। दब्धं तु सप्तभंगं अवक्कव्येण संभवति ॥१४॥ चत्तास्ति०। ४ 'अत्थि सिय य अत्थि सिय य हवदि अवक्कव्वमिदि पुणो दब्धं'। पञ्जायेण तु केव वि सवुभयमसिद्धमप्यं वा ॥२३॥—प्रवक्कवससह। ५. तेण अ०।

विरोधार्थ—चूँकि शब्द एक समयमें वस्तुके अनेक धर्मोंका बोध नहीं करा सकता इसलिए वक्ता किसी एक धर्मका अवलम्बन लेकर ही बचनव्यवहार करता है। यदि वक्ता एक धर्मके द्वारा पूर्णवस्तुका बोध कराना चाहता है तो उसका वाक्य प्रमाणवाक्य कहा जाता है और यदि एक ही धर्मका बोध कराना चाहता है, शेष धर्मोंके प्रति उदासीन है तो उसका वाक्य नयवाक्य कहा जाता है। अतः जैसे प्रमाण और नयकी व्यवस्था सापेक्ष है वैसे ही प्रमाणवाक्य और नयवाक्यकी विवक्षा भी सापेक्ष है। प्रमाण वाक्यमें वस्तुगत सब धर्मोंकी मुख्यता रहती है और नयवाक्यमें जिस धर्मका उल्लेख किया जाता है वही धर्म मुख्य होता है शेष धर्म गौण होते हैं। स्वामी विद्यानन्दने मुख्यमुद्रासनकी टीका (पृ० १०५) में लिखा है कि स्यात्कार (स्यात् पद) के बिना अनेकान्तकी सिद्धि नहीं हो सकती और एवकार (ही) के बिना यथार्थ एकान्तका अवधारण नहीं हो सकता। 'स्यादस्ति जीव.' 'जीव किसी अपेक्षासे है' इस वाक्यमें सब धर्मोंकी प्रधानता होनेसे यह प्रमाण वाक्य है। और स्वद्रव्यादिकी अपेक्षा जीव अस्ति स्वरूप है और परद्रव्यादिकी अपेक्षा नास्तिस्वरूप है यह नयवाक्य है क्योंकि इसमें एक ही धर्मपर ओर दिया गया है। नयचक्रके कतनि स्यात् पद सहित वाक्यको प्रमाण वाक्य कहा है और स्यात् पदके साथ एवकार (ही) सहित वाक्यको नयवाक्य कहा है। यही बात आचार्य जयसेनने पंचास्तिकाय और प्रवचनसारकी अपनी टीकामें कही है। पंचास्तिकायकी टीकामें उन्होंने लिखा है—'स्यादस्ति' यह वाक्य सम्पूर्ण वस्तुका बोध कराता है अतः प्रमाण वाक्य है और 'स्यादस्येव द्रव्यम्' यह वाक्य वस्तुके एक धर्मका साक्षात् होनेसे 'नयवाक्य है।' प्रवचनसार की टीकामें उन्होंने लिखा है—पंचास्तिकायमें 'स्यादस्ति' इत्यादि वाक्यसे प्रमाण सप्तभंगीका कथन किया है और यहाँ स्यादस्येव वाक्यमें जो एवकार ग्रहण किया है वह नय सप्तभंगीको बतलानेके लिए है। इस तरह प्रमाण और नयके भेदसे सप्तभंगीके भी दो भेद हो जाते हैं—प्रमाण सप्तभंगी और नय सप्तभंगी। प्रसन्नवश एक वस्तुमें विरोध रहित विधि-निषेधकी अवतारणाको सप्तभंगी कहते हैं। चूँकि वे वाक्य सात ही होते हैं इसलिए उन्हें सप्तभंगी कहते हैं। शायद कोई कहे कि वस्तुमें विधि (है) को कल्पना ही सत्य है इसलिए केवल विधिवाक्य (है) ही ठीक है किन्तु ऐसी मान्यता उचित नहीं है निषेधकल्पना (नास्ति) भी यथार्थ है। यदि कोई कहे कि निषेध कल्पना ही यथार्थ है तो वह भी ठीक नहीं है क्योंकि वस्तु केवल अनावरूप ही नहीं है। यदि कोई कहे कि वस्तुके अस्तित्वधर्मका कथन करनेके लिए विधिवाक्य और नास्तिवधर्मका कथन करने के लिए निषेधवाक्य से दो ही वाक्य हैं तो ऐसा कहना भी ठीक नहीं है। पहले विधिवाक्य और दूसरे निषेधवाक्यमें एक-एक धर्मकी ही प्रधानता है किन्तु तीसरे वाक्य (स्यादस्ति नास्ति) में दोनों ही धर्म प्रधान हैं। उसका कथन केवल विधिवाक्य या केवल निषेधवाक्यसे नहीं किया जा सकता। यदि कोई कहे कि तीन ही वाक्य पर्याप्त हैं तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि एक साथ दोनों धर्मोंकी प्रधान रूपसे कथन करनेकी विवक्षामें वस्तुमें 'स्यादवक्तव्य' वाक्य भी आवश्यक है। शायद कोई कहे कि चार ही वाक्य पर्याप्त हैं तो ऐसा भी कहना ठीक नहीं है क्योंकि विधि-निषेध और विधि-निषेधके साथ अवलम्ब्यको विषय करनेवाले तीन अन्य वाक्य भी आवश्यक हैं, इस प्रकार विधिकल्पना (१), निषेधकल्पना (२), क्रमसे विधিনিषेध कल्पना (३), एक साथ विधিনিषेधकल्पना (४), विधिकल्पना सहित एक साथ विधিনিषेधकल्पना (५), निषेध-कल्पना सहित एक साथ विधিনিषेधकल्पना (६) और क्रमसे तथा एक साथ विधিনিषेध कल्पना (७), ये सात भंग होते हैं। किन्तु प्रत्यक्षादिते विषय विधিনিषेध कल्पनाका नाम सप्तभंगी नहीं है, प्रत्यक्षादिते विरोधरहित विधিনিषेध कल्पनाका नाम सप्तभंगी है। इसके साथ ही अनेक वस्तुओंमें पाये जाने वाले धर्मोंको लेकर सप्तभंगी प्रवर्तित नहीं होती, किन्तु एक ही वस्तुके धर्मोंको लेकर सप्तभंगी प्रवर्तित होती है। एक वस्तुमें पाये जानेवाले अनन्तधर्मोंको लेकर एक ही वस्तुमें अनन्त सप्तभंगियाँ भी हो सकती हैं। चूँकि प्रश्नके प्रकार सात ही होते हैं इसलिए भंग भी सात ही होते हैं। इसीलिए सप्तभंगीके लक्षणमें 'प्रसन्नवश' यह पद रखा गया है। सात प्रकारके प्रश्नोंका कारण है जिज्ञासके सात प्रकारोंका होना, और जिज्ञासके सात प्रकारोंके होनेका कारण है संशयके प्रकारोंका सात होना। और सात प्रकारके संशय का कारण है संशयविषयक वस्तुधर्मके सात ही

अस्यैव तस्यि उक्त्यर्थं तदेव पुन तिष्ठति ।

तस्यैव तस्यि उक्त्यर्थं तदेव पुन तिष्ठति ।

सप्तमस्कन्धविवरणायां ज्ञेयं मङ्गलशब्दोपायं धर्मधर्मिणीः कथयितुं कथानेकत्वं चाह—

एकनिष्ठो द्वयोः पञ्चवक्त्रो भवेत्येव सप्तमो ।

सर्वेति स सहाये कायव्या होइ तह भंगा ॥२५९॥

प्रकार होना । आगे उसीको स्पष्ट करते हैं—अस्तित्व या सत्त्व वस्तुका धर्म है उसके अभावमें वस्तुका ही अभाव हो जायेगा । इसी तरह कथंचित् असत्त्व भी वस्तुका धर्म है क्योंकि स्वरूप आदि की तरह यदि पर-रूप आदिसे भी वस्तुको असत् नहीं माना जायेगा तो वस्तुका कोई निश्चित स्वरूप नहीं बन सकेगा और ऐसी स्थितिमें 'यह घट ही है पट नहीं है' ऐसा नहीं कहा जा सकेगा । इसी तरह क्रमसे विवक्षित अस्ति नास्ति आदिको भी वस्तुका धर्म समझना चाहिए । जो अस्ति है वह अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल भावसे है, अन्य द्रव्यादिसे नहीं । जैसे घड़ा पाथिव रूपसे, इस क्षेत्रसे, इस कालको दृष्टिसे तथा अपनी वर्तमान पर्यायोंसे है, अन्यसे नहीं । अतः घड़ा स्यादस्ति और स्यानास्ति है । इस तरह स्वसत्ताका सद्भाव और पर सत्ताके अभाव-के अधीन वस्तुका स्वरूप होनेसे वह उभयात्मक है । भावरूपता और अभावरूपता दोनों परस्पर सापेक्ष हैं । अभाव अपने सद्भाव तथा भावके अभावकी अपेक्षा सिद्ध होता है तथा भाव अपने सद्भाव तथा अभावके अभावकी अपेक्षासे सिद्ध होता है । यदि अभावको एकान्तरूपसे अस्ति स्वीकार किया जाय तो जैसे वह अभाव रूपसे अस्ति है उसी तरह भावरूपसे भी अस्ति हो जानेसे भाव और अभावके स्वरूप में साकर्म्य हो जायेगा । इसी तरह यदि अभावको सर्वथा नास्ति माना जाये तो जैसे वह भावरूपसे नास्ति है उसी तरह अभाव रूपसे भी नास्ति होनेसे अभावका सर्वथा लोप हो जायेगा । अतः घटादि स्यादस्ति और स्यानास्ति है । यहाँ घटमें जो पटादिका नास्तित्व है, वह भी घटका ही धर्म है, उसका व्यवहार पटकी अपेक्षासे होता है । जब दो गुणोंके द्वारा एक अलक्ष्य पदार्थकी एक साथ विवक्षा होती है तो चौथा अवकथ्य भंग होता है । जैसे प्रथम और दूसरे भंगमें एक कालमें एक शब्दसे एक गुणके द्वारा समस्त वस्तुका कथन हो जाता है उस तरह जब दो प्रतियोगी गुणोंके द्वारा अवधारण रूपसे एक साथ एक कालमें एक शब्दसे वस्तुको कहनेकी इच्छा होती है तो वस्तु अवकथ्य होती है क्योंकि वैया शब्द और अर्थ नहीं है । इस चतुर्थ भंगके साथ पहले के तीन भंगोंकी संयोजनासे पाँचवाँ, छठा और सातवाँ भंग निष्पन्न होता है ।

आगे दुर्नयभंगी बतलाते हैं—

स्यात् पद तथा नयनिरपेक्ष वस्तु अस्ति ही है, नास्ति ही है, उभयरूप ही है, अवकथ्य ही है, अस्ति अवकथ्य ही है, नास्ति अवकथ्य ही है, अस्तिनास्ति अवकथ्य ही है यह दुर्नयभंगी जानना चाहिए ॥२५८॥

विशेषार्थ—स्यात् पदके साथ प्रमाण सप्तभंगी और नयके साथ नय सप्तभंगी होती है । दोनों ही भंगियोंमें प्रतिपक्षी धर्मोंका निराकरण नहीं होता । किन्तु जिस सप्तभंगीमें न तो स्यात् पद हो और न नय-दृष्टि हो, और इस तरह वस्तुको सर्वथा सत् या सर्वथा असत् या सर्वथा अवकथ्य आदि रूप कहा जाता हो वह दुर्नय सप्तभंगी है । अनेकान्तके ज्ञानको प्रमाण वस्तुके एक धर्मके जाननेको नय और अन्य धर्मोंके निराकरण करनेवाले ज्ञानको दुर्नय कहते हैं, अतः दुर्नयकी तरह दुर्नयभंगी भी त्याज्य है ।

आगे सप्तभंगीके विवरणमें भंग रचनाका उपाय और धर्म तथा धर्मोंके कथंचित् एकत्व और अनेकत्व को कहते हैं—

वस्तुके किसी एक धर्मको ग्रहण करने पर दूसरा उसका प्रतिपक्षी धर्म होता है वे दोनों ही धर्म वस्तुके स्वभाव हैं । सभी वस्तुओंके स्वभावमें सप्तभंगीकी योजना करना चाहिए ॥२५९॥

१. सिय तह क० ख० ज० । २. जान सुदृक्तेसु अ० क० ख० । ३. वणिवरे क० ख० । ४. वणवरेई ख० सु० ख० । ५. भंगी ख० सु० ।

धर्मी धम्मसहस्रो धम्मा पुण एकएककतेणिट्ठा ।
अबरोप्परं विभिन्ना नयसो गणनमुत्तमभावेण ॥२६०॥

सापेक्षतासाधकसम्बन्धं युक्तिस्वरूपं चाह—

‘सियज्जतो जयजिबहो दब्बसहस्रं भजेइ इह तत्थं ।
सुणयपभाणा ज्जतो जहु क्खत्तिविज्जिज्जयं तत्थं ॥२६१॥

विशेषार्थ—जैसे अस्तिधर्मका प्रतिपक्षी नास्ति है, एकका प्रतिपक्षी अनेक है। ये दोनों ही अर्थात् अस्ति और नास्ति या एक और अनेकत्व वस्तुधर्म हैं। इन दोनों धर्मोंको लेकर ही सप्तमंगी की योजना की जाती है। दोनों धर्मोंमें एक-एकके अवलम्बनसे पहला और दूसरा भंग बनता है। दोनों धर्मोंको क्रमसे एक साथ लेने पर तीसरा भंग बनता है। दोनों धर्मोंको युगपत् एक साथ लेनेपर चौथा अवलम्ब्य भंग बनता है। इस चौथेके साथ क्रमसे पहले, दूसरे और तीसरे भंगको मिलानेसे पाँचवाँ, छठा और सातवाँ भंग बनता है। इस तरह भंगरचना जानना चाहिए।

धर्मी (वस्तु) धर्मस्वभाव होता है और धर्म एक-एक करके वस्तुमें रहते हैं। वे नयदृष्टिसे गौणता और मुख्यतासे परस्परमें भिन्न होते हैं ॥२६०॥

विशेषार्थ—धर्मी जोवाचि वस्तुमें अनन्तधर्म रहते हैं अतः प्रत्येक वस्तु अनन्तधर्मवाली होती है। किन्तु वे धर्म धर्मोंसे न तो सर्वथा भिन्न ही होते हैं और न सर्वथा अभिन्न ही होते हैं बल्कि कथंचिद् भिन्न और कथंचित् अभिन्न होते हैं। उन धर्मोंमेंसे किसी एक धर्मके प्रधान होने पर ‘स्यात्’ सम्बन्धे सूचित अन्यधर्म गौण हो जाते हैं। इस तरह गौणता और मुख्यतासे वस्तुके धर्मोंकी विभक्ता होती है या विभक्तासे धर्मोंकी गौणता और मुख्यता प्राप्त होती है, धर्म भी परस्परमें सर्वथा भिन्न नहीं होते। नय दृष्टिसे ही उनमें भेदकी प्रतीति होती है।

आगे सापेक्षता साधक सम्बन्ध तथा युक्तिके स्वरूपको कहते हैं—

‘स्यात्’ पदसे युक्त नयसमूह द्रव्यके यथार्थ स्वभावको कहता है। सम्यक् नय और प्रमाणको युक्ति कहते हैं। जो युक्तिसे शून्य है वह तत्त्व नहीं है ॥२६१॥

विशेषार्थ—आचार्य समन्तभद्रने अपने आप्तमीभाषा (का० १०७) में कहा है कि त्रिकालवर्ती नयो और उपनयोके विषयभूतधर्मोंका ऐसा समूह जिनमें परस्परमें तादात्म्य सम्बन्ध हो, उसे वस्तु कहते हैं। अर्थात् वस्तु अनन्त धर्मात्मक है और एक-एक नय वस्तुके एक-एक धर्मको ग्रहण करता है। अतः सब नयोका समूह ही वस्तु है। यदि एक नयके विषयभूत धर्मको ही पूर्णवस्तु माना जाये तो वह मिथ्या है अर्थात् प्रत्येक नयका विषय यदि बहु अन्य विरोध हो तो मिथ्या है। इसीसे ‘स्यात्’ पदसे युक्त नयसमूहको यथार्थ द्रव्य कहा है, धर्मोंके ‘स्यात्’ पद अनेक धर्मोंका सूचक या द्योतक है। स्यात् सापेक्ष नय ही सम्यक् नय है और स्यात् पदसे शून्य नय मिथ्या नय है। नय और प्रमाणके द्वारा गृहीत वस्तु ही यथार्थ होती है वही सबसे यथार्थ युक्ति है। ‘युक्ति’ शब्दसे उन्हींका ग्रहण किया गया है। अतः युक्तिपूर्वक वस्तुको स्वीकार करना चाहिए अर्थात् प्रमाण और नयके द्वारा गृहीत वस्तु ही यथार्थ है और उसे ही सम्यक् मानकर स्वीकार करना चाहिए। जो नय और प्रमाण रूप युक्तिसे शून्य है वह अवस्तु है।

१. निर्विद्धा अ०क० । २. -मि जिन्ना अ० । ३. नायम्मा जु० । नयसो ब अ० । ‘धर्मं धर्मोऽय एवाधर्मं विभिन्नोऽनन्तधर्मिणः । अद्विगलैरन्यतमानसस्य वीधान्तामा सङ्गता ॥२२॥’ -आप्तमी० । ४. ‘नयोपनयोऽक्रान्तावा त्रिकालानां समुच्चयः । अविभ्राद्विभावसंबन्धो द्रव्यमेकमेकेश्च ॥१०॥’ —आप्तमी० ।

तत्त्वस्य हेयोपादेयत्वमाह—

तत्त्वं हि हेयमियं हेयं खलु होइ ताणं परवणं ।
 निययव्वे पिय जाणसु हेयोहेयं च णयओए ॥२६२॥
 भिच्छा सरामभूओ हेयो आवा हवेइ नियमेण ।
 तण्विवरीयो जेओ णायव्वो सिद्धिक्कामेण ॥२६३॥

व्यवहारनिश्चययोः सामान्यलक्षणमाह—

ओ सियभेनुवयारं धम्मणं कुणइ एगवत्थुस्स ।
 सो ववहारो भणियो विवरीओ भिच्छयो होइ ॥२६४॥

आगे तत्त्वमं हेय और उपादेयका विचार करते हैं—

तत्त्व भी हेय और उपादेय होता है । पर द्रव्यरूप तत्त्व हेय है । निज द्रव्यमे भी नयके योगसे हेय और उपादेय जानना चाहिए ॥२६२॥ मिथ्या दृष्टि और सरागो आत्मा नियममे हेय है और सम्यक्त्वो वीतरागो आत्मा मुमुक्षुके द्वारा ध्यान करनेके योग्य जानना चाहिए ॥२६३॥

विशेषार्थ—ओ ग्रहण करने योग्य होता है उसे उपादेय कहते हैं और जो त्यागने योग्य होता है उसे हेय कहते हैं । छद् द्रव्य, पाँच अस्तिकाय, सात तत्त्व और नौ पदार्थ जिन दासनमें कहे हैं । इनमेंसे जो पर द्रव्य हैं वे सब हेय हैं और एकमात्र आत्मा ही उपादेय है । किन्तु आत्माके भी तीन प्रकार हैं—बहिरात्मा, अन्तरात्मा और परमात्मा । बाह्यद्रव्य शरीर, पुत्र, स्त्री वगैरहमें ही जिनकी आत्मबुद्धि है ऐसे मिथ्यादृष्टि जीवको बहिरात्मा कहते हैं । तथा जो जीव और शरीरके भेदको जानकर शरीरसे भिन्न आत्मामें ही आत्म-बुद्धि रखते हैं उन सम्यग्दृष्टि जीवको अन्तरात्मा कहते हैं । अन्तरात्माके तीन प्रकार हैं जघम्य, मध्यम और उत्कृष्ट । अविरत सम्यग्दृष्टि जघम्य अन्तरात्मा है, व्रती श्रावक और प्रमत्तविरत मुनि मध्यम अन्तरात्मा हैं, तथा प्रमादजयो महाव्रती मुनि उत्कृष्ट अन्तरात्मा हैं । और अरहत तथा सिद्ध परमात्मा हैं । आत्माके इन तीन प्रकारोंमें भी मिथ्यादृष्टि तथा सरागी आत्मा हेय है और वीतरागी आत्मा ही उपादेय है । अर्थात् शुद्धात्मा ही उपादेय है और अशुद्धात्मा हेय है । अतः जो शुद्धात्माको ही उपादेय मानकर उसीका ध्यान करता है वही शुद्ध दशाको प्राप्त होता है । यहाँ यह नहीं भूलना चाहिए कि शुभ और अशुभ दोनों अशुद्ध-दशामें ही गमित है । अतः मिथ्यात्वोको तरह सरागी आत्मा भी हेय है । इस कथनके द्वारा ग्रन्थकारने परद्रव्यको हेय और आत्मद्रव्यको उपादेय बतलाकर भी आत्माकी वीतराग दशाको ही उपादेय बतलाया है, सराग दशाको नहीं । अतः वीतराग अवस्था ही ध्येय है उसीका सदा मुमुक्षुको ध्यान करना चाहिए ।

आगे निश्चयनय और व्यवहारनयका सामान्य लक्षण कहते हैं—

जो एक वस्तुके धर्मोंमें कथांचत् भेदका उपचार करता है उसे व्यवहारनय कहते हैं और उससे विपरीत निश्चयनय होता है ॥२६४॥

विशेषार्थ—जैसे आगमें वस्तुस्वरूपको जाननेके लिए द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिकनय हैं वैसे ही अप्यारममें आत्माको जाननेके लिए निश्चय और व्यवहारनय हैं । धर्मों वस्तु और उसके धर्म भिन्न-भिन्न नहीं

१. खलु मणियताम ज० अ० सु० क० ख० । २. तेवा मध्ये । ३. नियदव्वं अ० अ० क० ख० सु० । ४. हेयादेयं ज० सु० । ५. 'धर्मधमिणा स्वभावतोऽभेदेऽपि व्यपदेशतो भेदमुत्पाद्य व्यवहारमात्रेणैव ज्ञानिनो दर्शनं ज्ञानं चारित्रमित्युपदेशः ।'—समयसारटीका अमृतचन्द्र गा० ७ । 'शुद्धद्रव्यनिरूपणात्मको निश्चयनयः । ...अशुद्धद्रव्यनिरूपणात्मको व्यवहारनयः । प्रवचनसारटीका अमृतचन्द्र गा० २।९७ । 'गुणगुणनिरभेदेऽपि भेदोपचार इति सद्भूतव्यवहारलक्षणम् । द्रव्यसं० टी० गा० १ । 'निश्चयनयोऽभेदविषयः व्यवहारो भेदविषयः'—भाष्यपत्र० ।

विषयिणः प्रधानत्वेन निश्चयत्वाच्चेत्यत्राह—

एकतो वि श्रेयस्को द्वयोः व्यवहारो य तद् भविष्यति ।

विच्छेदयण एव सुदोः सम्मगुप्तिर्येन विषय अप्पा ॥२६५॥

हैं। वस्तु तो अनेक धर्मोंका एक अखण्ड पिण्ड है। जो नय उनमें भेदका उपचार करता है वह व्यवहारनय है और जो ऐसा न करके वस्तुको उसके स्वाभाविक रूपमें ग्रहण करता है वह निश्चय नय है। आत्मा अनन्तधर्मरूप एक अखण्डधर्मी है परन्तु व्यवहारो जन भेद रूप वस्तुमें भी भेदका व्यवहार करके ऐसा कहते हैं कि आत्माके दर्शन ज्ञान चारित्र्य हैं। निश्चयसे देखा जाये तो आत्मद्रव्य अनन्त धर्मोंको इस तरह पिये हुए बैठा है कि उसमें भेद नहीं है। किन्तु भेदका अवलम्बन किये बिना व्यवहारो जीवको आत्माके स्वरूपकी प्रतीति नहीं कराये जा सकती। अतः जहाँतक वस्तु स्वरूपको जाननेकी बात है वहाँतक ही व्यवहारनयकी उपयोगिता है किन्तु जबतक व्यवहारका अवलम्बन है तबतक आत्माके यथार्थ स्वरूपकी प्राप्ति सम्भव नहीं है क्योंकि व्यवहारनय भेददृष्टि प्रधान है और भेददृष्टिमें निर्विकल्प दशा नहीं होती। तथा साराणिके जबतक रागादि दूर नहीं होते तबतक निर्विकल्प दशा प्राप्त नहीं होती। इसलिए भेदरूप निर्विकल्प दशामें पहुँचनेके लिए निश्चय नयकी उपयोगिता है। वीतराग होनेके पश्चात् तो नयका अवलम्बन ही छूट जाता है। इसके अतिरिक्त भी निश्चय और व्यवहारका एक लक्षण है। जो शुद्धद्रव्यका निरूपण करता है वह निश्चयनय है और जो अशुद्धद्रव्यका निरूपण करता है वह व्यवहारनय है। इसीसे निश्चयनयको शुद्धनय और व्यवहारनयको अशुद्धनय भी कहते हैं। अशुद्धनयके अवलम्बनसे अशुद्ध आत्माकी प्राप्ति होती है और शुद्धनयका अवलम्बन करनेसे शुद्धआत्माकी प्राप्ति होती है।

विषयीकी प्रधानतासे विषयको ध्येयपना बतलाते हैं—

एक भी ध्येयरूप व्यवहारनयसे भेदरूप कहा गया है। निश्चयनयसे शुद्ध आत्मा ध्येयरूप है और व्यवहारनयसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यसे युक्त निज आत्मा ध्येय है ॥२६५॥

विशेषार्थ—ऊपर कहा है कि जो एक वस्तुके धर्मोंमें कथञ्चित् भेदका उपचार करता है वह व्यवहारनय है और जो ऐसा नहीं करता वह निश्चयनय है। अतः निश्चयनयकी दृष्टिसे तो शुद्ध-भेदोपचार रहित अखण्ड एक आत्मा ही ध्यान करनेके योग्य है। किन्तु व्यवहारनयसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य गुणोंसे युक्त आत्मा ध्येय है—ध्यान करनेके योग्य है। आगममें ध्यानके चार भेद कहे हैं—आर्तध्यान, रौद्रध्यान, धर्मध्यान और शुक्लध्यान। इष्टविद्योग, अनिष्टसंयोग, रोग और भोगका ही सतत चिन्तन करते रहनेको आर्त-ध्यान कहते हैं। यह आर्तध्यान मिथ्यादृष्टिसे लेकर छठे गुणस्थान पर्यन्त जीवोंके होता है। मिथ्यादृष्टिका आर्तध्यान तिर्यग्गतिका कारण है किन्तु जिस सम्यग्दृष्टिसे सम्यग्दर्शन उत्पन्न होनेसे पहले तिर्यग्गतिकी आपु बाँधी है उसे छोड़कर अन्य सम्यग्दृष्टियोंके कदाचित् होनेवाला आर्तध्यान तिर्यग्गतिका कारण नहीं होता क्योंकि वह अपनी शुद्धआत्माको ही उपादेय मानता है इसलिए उसके उस जातिका संकेलन नहीं होता। ह्रिषामें, झूठ बोलनेमें, चोरी करनेमें और परिग्रहके संबन्धमें आत्मन्द मानना रौद्रध्यान है यह भी मिथ्यादृष्टिसे लेकर पाँचवें गुणस्थान तकके जीवोंके होता है। मिथ्यादृष्टिका रौद्रध्यान नरकगतिका कारण है। किन्तु बड़ा-युक्त सम्यग्दृष्टिको छोड़कर अन्य सम्यग्दृष्टियोंका रौद्रध्यान उक्त कारणसे नरकगतिका कारण नहीं है। ये दोनों ध्यान संसारके कारण होनेसे छोड़ने योग्य हैं। धर्मध्यान असंयत सम्यग्दृष्टिसे लेकर सातवें गुणस्थान तकके जीवोंके होता है। यद्यपि यह ध्यान मुख्यरूपसे पुण्यबन्धका कारण है तथापि परम्परासे मुक्तिका कारण होता है। सहज शुद्ध परम चैतन्यधारी तथा परिपूर्ण आनन्दस्वरूप अपने आत्मामें उपादेय बुद्धिको करके मैं अनन्त ज्ञानस्वरूप हूँ, अनन्त सुखस्वरूप हूँ इस प्रकारकी भावनाको आत्मन्तर धर्मध्यान कहते हैं। और

तिष्ठि गया भूवत्या इयरा व्यवहारो य तह भणिया ।
 वो सेव शुद्धस्वा एस्को गाहो य परमभावेण ॥२६६॥
 जं जस्स भणिय भावं तं तस्स पहाणवो य तं इत्थं ।
 तद्दुमा भेयं भणियं णिच्छयणय णिच्छिजो अत्थो ॥२६७॥

पुनिसंविच्योः काकमाह—

तत्त्वज्ञानेक्षणकाले समयं बुद्धेर्हि ज्ञातिमरणे ।
 जो आराह्यसमये पञ्चवक्त्रो अणुहो अह्मा ॥२६८॥

पंचपरमेष्ठिमें भक्ति आदिको तथा उसके अनुकूल शुभ अनुष्ठानको बाह्य धर्मध्यान कहते हैं। तथा अपनी शुद्ध आत्मामें निर्विकल्प समाधिको शुद्धध्यान कहते हैं। इस प्रकार ध्यानका स्वरूप जानना चाहिए।

तीन नय भूतार्थ हैं, शेष नय व्यवहारसे कहे गये हैं। उन तीन नयोंमेंसे दो नय (शुद्धप्राप्ती होनेसे) शुद्धरूप हैं और एक नय परमभावका प्राप्ती होनेसे भूतार्थ है ॥२६६॥

विशेषार्थ—पूर्वमें द्रव्यार्थिकनयके वक्त भेद कहे हैं। उनमेंसे पहला भेद कर्मोपाधि निरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिकनय है और दूसरा भेद है सत्ताप्राप्त शुद्ध द्रव्यार्थिकनय। ये दोनों नय शुद्ध द्रव्यके प्राप्ती होनेसे शुद्ध रूप हैं। क्योंकि पहला भेद जीवके सिद्धस्वरूप शुद्धरूपको ग्रहण करता है और दूसरा भेद उत्पादव्ययको गौण करके सम्भाषका प्राहक है। इनके सिवाय एक भेद परमभावप्राप्ती द्रव्यार्थिक नय है। यह नय शुद्ध और अशुद्ध उपचारसे रहित द्रव्यके स्वभावका प्राहक है। मुमुक्षुको इसे ही जाननेका उपदेश ग्रन्थकारने गाथा १९८ के द्वारा दिया है। अतः ये तीनों नय भूतार्थ हैं। शेष नयोका कथन व्यवहारमूलक है अतः उन्हें भूतार्थ नहीं कहा। व्यवहारनय या तो भेदस्वरूप वस्तुका भेदमूलक कथन करता है या पराश्रित कथन करता है। भेदस्वरूप अक्षय्य वस्तुमें भेद भव्यहार दास्तविक नहीं है इसी तरह पराश्रितपना भी वस्तुका स्थायी शारवत स्वरूप नहीं है। अतः उन्हें अभूतार्थ कहा जाता है। भूतार्थ तो एकमात्र शारवत स्वाभाविक रूप है वही शातव्य है वही ध्येय है। यही बात आगे कहते हैं।

जिस वस्तुका जो स्वभाव कहा है उसका प्रधानरूपसे वही द्रव्यरूप होता है इसलिए निश्चयनयके द्वारा निश्चित अर्थको ही ध्येय—ध्यान करनेके योग्य कहा है ॥२६७॥

विशेषार्थ—निश्चयनय आत्माके यथार्थ स्वाभाविक रूपको ही ग्रहण करता है। उसका वह स्वाभाविक रूप ही उपादेय होता है। उसीको प्राप्तिके लिए संसारी जीव प्रयत्न करता है। अतः वही स्वरूप ध्यान करनेके योग्य है। जो व्यक्ति जैसा होना चाहता है वैसा ही सतत चिन्तन करता है। शुद्ध स्वर्णकी प्राप्ति का इच्छुक खानसे स्वर्णपाषाण प्राप्त करके भी पाषाणको उपादेय नहीं मानता, स्वर्णको ही उपादेय मानता है। अतः उसके लिए सबसे प्रथम तो उस दृष्टिको उपयोगिता है जो स्वर्णपाषाण दशार्थों में शुद्ध स्वर्णकी पहचान कराती है। शुद्धस्वर्णकी पहचान हो जानेपर वह उसे अपनी दृष्टिसे ओसल नहीं होने देता और उसकी प्राप्ति के लिए प्रयत्नशील रहता है। इसी प्रकार मुमुक्षु भी निश्चय दृष्टिके द्वारा कर्मलिप्त आत्मा में भी आत्माके यथार्थ स्वरूपके दर्शन करनेके सतत उसीकी प्राप्ति के लिए प्रयत्नशील होता है। उसीका ध्यान करनेकी चेष्टा में रहता है और अपनी अक्षम्यतावश अन्य सत्त्विक ध्यान करते हुए भी उसी आत्मरूपको एकमात्र ध्येय मानता है। तभी वह अपने ध्येयको प्राप्त करनेमें समय होता है।

आगे युक्ति और अनुभवका काल कहते हैं।

तत्त्वको खोजते समय युक्तिमार्गके द्वारा आगमको बातको जानना चाहिए। आराधनाके समय नहीं। क्योंकि अनुभव तो प्रत्यक्षका विषय है ॥२६८॥

स्थापनेकान्त एव सर्वविर्णीतिरिच्छा—

एवंते गिरवेक्ये षो सिद्धाद् विविधभाषणं दम्बं ।

तं ताह्य अनेयंते इवि बुक्काह सिध्य अनेयंते ॥२६५॥

उक्तं च—

जं अविोवसमं भाषं समगारुखं जिणेहि पण्णत्तं ।

तं सियगाही होदि ह्म उपपरसुखेण जिम्मत्तं ॥

इति महाचिकित्तः ।

विशेषार्थ—जब तत्त्वकी खोज की जाती है तो उस समय युक्तिकी उपयोगिता होती है। अपनी बुद्धि, तर्क और आगमके द्वारा उस समय तत्त्वकी खोजनेका पूरा प्रयत्न करना चाहिए। और जब तर्क और आगमके द्वारा तत्त्वकी जाह्न किया जाये तो उसकी प्राप्ति के लिए प्रयत्नशील होना चाहिए। वही समय आराधनाका होता है। उस आराधनाके द्वारा युक्ति और आगमसे जाने हुए तत्त्वका साक्षात्कार किया जाता है। वह समय युक्ति और तर्कके प्रयोगका नहीं है। युक्ति और तर्क तो पराश्रित होनेसे परोक्ष होते हैं। किन्तु अनुभूति या साक्षात्कार तो प्रत्यक्ष है। प्रत्यक्षके लिए पराश्रित परोक्षकी आवश्यकता ही नहीं है। अतः तत्त्वकी खोजके लिए उसको समझनेके लिए व्यवहारनय उपयोगी है अतः उस कालमें उसके द्वारा वस्तुस्वरूपका विरलेषण करके उसे अच्छी तरह समझना चाहिए। और जब समझ लिया जाये तो स्वानुभूतिके द्वारा उस ज्ञात तत्त्व का साक्षात्कार करनेका प्रयत्न करना चाहिए। इसीसे स्वानुभूतिके शुद्ध नयात्मक कथा है। स्वानुभूतिकाल स्वानुभूतिका ही काल है युक्ति या तर्कका नहीं। यही बात समयसारकलश ९ में अमृतचन्द्रजीने कही है कि शुद्धनयके विषयभूत आत्माका अनुभव होनेपर नय, निक्षेप, प्रमाण सब विलीन हो जाते हैं। परमात्मतत्त्वके विचारकालमें ही प्रमाण नय निक्षेपकी उपयोगिता है किन्तु अनुभूतिकालमें तो प्रमाण नय निक्षेपके द्वारा ज्ञेय शुद्धात्मस्वरूपके दर्शन हो जाते हैं। अतः युक्तिका काल भिन्न है और अनुभूतिका काल भिन्न है। युक्तिकालमें अनुभूति नहीं होती और अनुभूतिकालमें युक्तिकी आवश्यकता ही नहीं रहती।

आगे कहते हैं कि कथञ्चित् अनेकान्तमें ही तत्त्वका निर्णय होता है—

निरपेक्ष एकान्तवादमें अनेक भावरूप द्रव्यकी सिद्धि नहीं होती। इसी तरह एकान्त निरपेक्ष अनेकान्तवादमें भी तत्त्वकी निर्णीति नहीं होती। इसलिए कथञ्चित् अनेकान्तवादको जानना चाहिए ॥२६६॥

विशेषार्थ—पहले लिख आये हैं कि सर्वथा एकान्तकी तरह सर्वथा अनेकान्त भी ठीक नहीं है। जैसे निरपेक्ष एकान्तवादमें भावाभावात्मक, द्रव्यपर्यायात्मक, नित्यानित्यात्मक, एकानेकात्मक तत्त्वकी सिद्धि नहीं होती वैसे ही एकान्त निरपेक्ष अनेकान्तवादमें भी तत्त्वके यथार्थ स्वरूपका निर्णय नहीं होता। एक-एक मिलकर ही अनेक होते हैं। अतः एकान्तोंके समूहका नाम ही अनेकान्त है। यदि एकान्तोंको न माना जायेगा तो एकान्तोंके समूहस्वरूप अनेकान्तका भी क्षेप हो जायेगा। अतः सर्वथा एकान्तकी तरह सर्वथा अनेकान्त भी उपादेय नहीं है। जैसे सापेक्ष एकान्तवाद यथार्थ है वैसे ही एकान्त सापेक्ष अनेकान्तवाद यथार्थ है। पहलेको विषय करनेवाका ज्ञान सुनय कहलाता है और दूसरा प्रमाणका विषय है अतः नयदृष्टिसे एकान्त है और प्रमाणकी अपेक्षा अनेकान्त है दोनों ही यथार्थ हैं। क्योंकि यद्यपि वस्तु अनेकधर्मात्मक है किन्तु ज्ञाता अनेकधर्मात्मक वस्तुका भी अपने अभिप्रायके अनुसार किसी एक ही धर्मकी प्रधानतासे कथन करता है। जैसे देवदत्त किसीका पुत्र है तो किसीका पिता भी है। अतः वास्तवमें न तो वह केवल पिता ही है और न केवल पुत्र ही है तथापि अपने पिताकी दृष्टिसे वह पुत्र ही है और अपने पुत्रकी दृष्टिसे वह पिता ही है। इस तरह उसका पिता-पुत्ररूप अनेकान्त है और केवल पिता या केवल पुत्ररूप एकान्त है। इन दोनों रूपोंको स्वीकार करने पर ही देवदत्तके सम्बन्धोंका या धर्मोंका यथार्थज्ञान होता है। इसी तरह एकान्त सापेक्ष अनेकान्तवादसे ही वस्तुके यथार्थ स्वरूपका बोध होता है। कहा भी है—

आगमे अच्चात्ममार्गेण निक्षेपाधिकारव्याख्यानार्थमाह—

जुत्तसु जत्तमगे जं खड्दमेण होइ खलु ठवर्ण ।
कज्जे सवि जात्ताविषु तं निक्षेपेयं हुवे सपे ॥२७०॥
इत्थं विविहसहायं जेण सहावेण होइ तं जेयं ।
तत्स निमित्तं कीरइ एक्कं पिय इत्थं खड्दमेयं ॥२७१॥
नाम दुवणा इत्थं भावं तहु जाण होइ निक्षेपं ।
इत्थे सण्णा नायं बुद्धिं पिय तं पि विक्खायं ॥२७२॥

जिनेन्द्रदेवने जो समग्ररूप साद्योपशमिक ज्ञान कहा है वह कथंचित् स्वरूप और कथंचित् पररूपसे ग्रहण करने पर ही निर्भ्रान्त यथार्थ होता है । अर्थात् स्वरूपकी अपेक्षा वस्तु सत्त्वरूप है और पररूपकी अपेक्षा असत्त्वरूप है ऐसा ग्रहण करनेवाला साद्योपशमिक ज्ञान ही यथार्थ होता है । जो वस्तुको सर्वथा सत् या सर्वथा असत् ग्रहण करता है वह यथार्थ नहीं है ।

आगे आगममे अच्चात्म मार्गके द्वारा निक्षेपाधिकारका व्याख्यान करते हैं—

युक्तिके द्वारा सुयुक्त मार्गमे कार्यके वशसे नाम स्थापना द्रव्य और भावमें पदार्थको स्थापनाको आगममे निक्षेप कहा है ॥२७०॥

द्रव्य अनेक स्वभाववाला होता है । उनमेंसे जिस स्वभावके द्वारा वह ध्रुपेय या ज्ञेय—ध्यान या ज्ञानका विषय होता है, उसके लिए एक भी द्रव्यके चार भेद किये जाते हैं ॥२७१॥

निक्षेपके चार भेद हैं—नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव । उनमेंसे द्रव्यकी संज्ञाको नाम कहते हैं और नामके दो भेद प्रसिद्ध हैं ॥२७२॥

विशेषार्थ—आगममे कहा है कि जिस पदार्थका प्रत्यक्षादि प्रमाणोंके द्वारा, नैम आदि नयोंके द्वारा तथा नामादि निक्षेपोंके द्वारा सूक्ष्म दृष्टिसे विचार नहीं किया जाता वह पदार्थ कभी युक्त होते हुए भी अयुक्त सा प्रतीत होता है और कभी अयुक्त होते हुए भी युक्त-सा प्रतीत होता है अतः प्रमाण नय और निक्षेपके द्वारा पदार्थका निर्णय करना उचित है । उनमेंसे प्रमाण और नयका कथन तो पहले कर आये हैं । यहाँ निक्षेपका कथन करते हैं । जो किसी एक निश्चय या निर्णयमें क्षेपण करता है अर्थात् अनिर्णीत पदार्थका निर्णय कराता है उसे निक्षेप कहते हैं । निक्षेपका प्रयोजन अवलोकते हुए स्वामी बीरसेन महाराजने ध्वलश्रीके प्रारम्भमें लिखा है कि श्रोता तीन प्रकारके होते हैं—पहला अव्युत्पन्न अर्थात् वस्तु स्वरूपसे अनजान, दूसरा सम्पूर्ण रूपसे विवक्षित पदार्थको जाननेवाला, तीसरा विवक्षित पदार्थको एकदेशसे जाननेवाला । इनमेंसे पहला श्रोता तो अनजान होनेसे कुछ भी नहीं जानता । दूसरा, विवक्षित पदके अर्थमें सन्देह करता है कि इस पदका कौन-सा अर्थ यहाँ अधिकृत है । अथवा प्रकृत अर्थको छोड़कर अन्य अर्थ ग्रहण करता है और इस तरह विपरीत समझ बैठता है । दूसरेको तरह तीसरा श्रोता भी या तो सन्देहमें पड़ता है या विपरीत समझ लेता है । इनमेंसे प्रथम अव्युत्पन्न श्रोता यदि वस्तुकी किसी विवक्षित पदार्थको जानना चाहता है तो अव्युत्पन्न श्रोताके लिए प्रकृत विषयको व्युत्पत्तिके द्वारा अप्रकृतका निराकरण करनेके लिए भाव निक्षेपका कथन करना चाहिए । यदि अव्युत्पन्न श्रोता द्रव्य सामान्यको समझना चाहता है तो उसके लिए सब निक्षेपोंका कथन करना चाहिए क्योंकि विशेष धर्मोंका निर्णय हुए बिना सामान्य धर्मका निर्णय नहीं हो सकता । दूसरे और तीसरे प्रकारके श्रोता यदि सन्देहमें हो तो उनका सन्देह दूर करनेके लिए सब निक्षेपोंका कथन करना चाहिए । और यदि उन्होंने विपरीत समझा हो तो भी प्रकृत अर्थके निर्णयके लिए सब निक्षेपोंका कथन करना चाहिए । कहा भी है—अप्रकृत विषयके निवारणके लिए तथा प्रकृत अर्थका कथन करनेके लिए, संशयको दूर करनेके लिए और तत्त्वार्थका निश्चय करनेके लिए निक्षेपोंका कथन करना चाहिए । क्योंकि निक्षेपोंको छोड़कर वर्णन किया गया सिद्धांत,

१. जुत्त सुजुत्तमगे भा० अ० ।

नामनिक्षेपोदाहरणान् दर्शयति—

मोहिरज्वन्तराए हूणगुणाद्यो य नाम अरिहन्तो ।
अरिहो पूयाए वा सेसा नामं हवे जणं ॥२७३॥
सायार इयर ठवणा कितिम इयरा नु बिजजा पढमा ।
इयरा खाइय भणिया ठवणा अरिहो य जायब्बो ॥२७४॥
इब्बं खु होइ दुबिहं आगमणोआगमेण अह भणियं ।
अरहंतसत्यजाणो णोअसो इब्ब-अरिहन्तो ॥२७५॥
णोआगमं पि तिबिहं णाणिसरीरं भावि कम्मं च ।
णाणिसरीरं तिविहं खुद चसं भाविदं वेति ॥२७६॥

संभव है वक्ता और श्रोता दोनोंको कुमायमें ले जावे । इसलिए निक्षेपोका कथन आवश्यक है । वह निक्षेप चार प्रकारका है—नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव । ये चारों ही निक्षेप प्रत्येक द्रव्यमें होते हैं । जैसे नाम-जिन, स्थापनाजिन, द्रव्यजिन और भावजिन । या नामअर्हन्त, स्थापनाअर्हन्त, द्रव्यअर्हन्त और भावअर्हन्त । आगे प्रत्येक स्वर्य इन उदाहरणोंको स्पष्ट करते हैं ।

मोहनीय, ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय कर्मका घात करनेसे अरिहन्त नाम है और पूजाके योग्य होनेसे अर्हन्त नाम है । इन गुणोंके बिना किसीका अरिहन्त या अर्हन्त नाम रखना नामनिक्षेपका उदाहरण है ॥२७३॥

विशेषार्थ—“णमो अरिहंताण” अरिहन्तोंको नमस्कार हो । अरि अर्थात् शत्रुकोका ‘हन्त’ अर्थात् नाश करनेसे ‘अरिहन्त’ संज्ञा होती है । मोहनीय कर्म और रज अर्थात् ज्ञानावरण और दर्शनावरण कर्म तथा अन्तरायकर्म ये चारों कर्म जीवके शत्रु हैं । इन सबमें प्रधान मोहनीय कर्म है । मोहनीयके बिना शेष तीनों कर्म अपना-अपना कार्य करनेमें असमर्थ हो जाते हैं । तथा ज्ञानावरण कर्म और दर्शनावरण कर्म रज या धूलिकी तरह बाह्य और अन्तरंग समस्त त्रिकालके विषयभूत अनन्त अर्थपर्याय और व्यंजन पर्यायरूप वस्तुओंको विषय करनेवाले ज्ञान और दर्शनके प्रतिबन्धक होनेसे रज कहलाते हैं । इन चारों कर्मोंका घात करनेसे अरिहन्त संज्ञा प्राप्त होती है । ऐसे अरिहन्त सातिचाय पूजाके योग्य होनेसे अर्हन्त भी कहे जाते हैं । अतः अरिहन्त और अर्हन्त ये दोनों संज्ञाएँ सार्थक होनेसे गोण्यपद कही जाती हैं क्योंकि जो नाम गुणकी मुख्यतासे निष्पन्न होता है उसे गोण्यपद नाम कहते हैं । और इन गुणोंके बिना किसी व्यक्तिका नाम अरिहन्त या अर्हन्त रखना नोगोण्यपद है । उसे ही नामनिक्षेपका उदाहरण समझना चाहिए । जिस व्यक्तिमें जो गुण नहीं हैं, उसका उस प्रकारका नाम रख देना नामनिक्षेप है ।

आगे स्थापना निक्षेपका उदाहरण देते हैं—

स्थापना के दो भेद हैं—साकार और निराकार । कृत्रिम या अकृत्रिम बिम्बोंमें अर्हन्त परमेश्वरी स्थापना साकार स्थापना है । और क्षायिक गुणोंमें अर्हन्तकी स्थापनाको निराकार स्थापना कहते हैं ॥२७४॥

आगे द्रव्यनिक्षेपके भेद-प्रभेद उदाहरण सहित देते हैं—

द्रव्यनिक्षेपके दो भेद हैं—आगम द्रव्यनिक्षेप और नोआगम द्रव्यनिक्षेप । जो व्यक्ति अरिहन्त विषयक शास्त्रका ज्ञाता है किन्तु उसमें उपयुक्त नहीं है अर्थात् ज्ञाता होते हुए भी जब

१. ‘णमो अरिहंताण’ अरिहन्तावरिहन्ता । ... रजोहननाद्वा अरिहन्ता । अतिशयपूजाहृत्याहर्हन्त ।—
वटखं पु० १, पृ० ४२-४४ । ‘अरिहन्ति णमोवकार’ अरिहा पूजासु सुखता लोए । रजहंता अरिहन्ति य अरहंता
तेण जण्ये । मूलाधार ५०५ । २. इयरा इयरा भणिया सु० । आधिकोत्पन्नारहन्तस्थापना । ३. तिविहं
वेहं णाणिस मा- सु० ।

निक्षेपमेवमुदाहरति—

आगमनोआगमदो तद्देव भावो वि होवि बन्धं वा ।
अरहंतसत्यजाणो आगमभावो नु अरहंतो ॥२७७॥
तमुणारायपरिणवो नोआगमभाव होइ अरहंतो ।
तमुणाराई जावा केवलजाणो नु परिणवो भणिओ ॥२७८॥
अह गुणपञ्चयवतं बन्धं भणियं खु अण्णसूरीहि ।
भावं चिह्णं तस्स य तेहि पिय एरिसं भणियं ॥२७९॥
णो इट्ठं भणिपब्बं भिण्णं काऊण एसु णिक्खेवं ।
तस्सेव वंसणट्ठं भणियं काऊणमिह सुरां ॥२८०॥

वह उस विषयक शास्त्रके चिन्तनमे नहीं लगा है उसे आगम द्रव्य अरिहन्त कहते हैं। नोआगम-द्रव्यके तीन भेद हैं—जायक शरीर, भावि और कर्मनोकर्म। जायक शरीरके तीन भेद हैं—च्युत, च्यावित और त्यक्त ॥२७९-२७६॥

विशेषार्थ—जो भावपरिणामके प्रति अभिमुख होता है उसे द्रव्य कहते हैं और उसके निक्षेपको द्रव्यनिक्षेप कहते हैं। उसके दो भेद हैं—आगमद्रव्य निक्षेप और नोआगमद्रव्य निक्षेप। जैसे जो जीव अरिहन्त विषयक शास्त्रको जानता है—जिस शास्त्रमें अरिहन्तका स्वल्पादि वर्णित है उसको जानता है किन्तु उस समय किसी अन्य कार्यमें लगा है, उस शास्त्रका चिन्तन नहीं कर रहा उस समय वह मनुष्य आगमद्रव्य निक्षेपरूपसे अरिहन्त है। नोआगमद्रव्य निक्षेपके तीन भेद हैं। उस अरिहन्त विषयक शास्त्रके ज्ञाताके शरीरको जायक शरीर कहते हैं। उसके भी तीन भेद हैं—भूतशरीर, वर्तमानशरीर और भाविशरीर। भूत शरीरके भी तीन भेद हैं—च्युत, च्यावित और त्यक्त। पूरी आयु भोग लेनेपर जो शरीर स्वतः फेंके जायकी तरह छूट जाता है वह च्युतशरीर है। और जो शरीर आकस्मिक भासे छूटता है वह च्यावित है। और जो शरीर सन्यासमरणपूर्वक छूटता है वह त्यक्त है। जो जीव अरिहन्त अवस्थाको प्राप्त करनेके अभिमुख है वह भावि नोआगमद्रव्य अरिहन्त है। उसके कर्म नोभर्म तद्व्यतिरिक्त नोआगमद्रव्य है।

आये भावनिक्षेपका उदाहरण देते—

द्रव्यनिक्षेपको तरह भावनिक्षेपके भी दो भेद हैं—आगमभावनिक्षेप और नोआगमभाव-निक्षेप। जो अरिहन्त विषयक शास्त्रका ज्ञाता उसमें उपयुक्त है वह आगमभाव अरिहन्त है। और जो अरिहन्तके गुणरूप परिणत है, वह नोआगमभाव अरिहन्त है। अरिहन्तके गुणोंसे युक्त केवल-ज्ञानोको अरहंतके गुणरूप परिणत कहा है ॥२७७-२७८॥

अथवा अन्य आचार्योंने गुणपर्यायवाचको द्रव्य कहा है। और उसका चिह्न भाव है ऐसा भी उन्होंने कहा है। उनको भिन्न करके उनमें निक्षेपका कथन नहीं करना चाहिए। इसी बातको बतलानेके लिए यहाँ सूत्रका कथन दिया है ॥२७९-२८०॥

विशेषार्थ—आचार्य विद्यानन्द स्वामीने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें (१-५) निक्षेपोंका कथन करते हुए यह श्लोक उद्धृत है कि अनागत परिणाम विशेषके प्रति जो अभिमुख हो उसे द्रव्य कहते हैं यह द्रव्यका लक्षण उचित नहीं है। सूत्रकारने तो गुणपर्यायवाचको द्रव्य कहा है। अतः आगमके विरोध जाता है। इसका समाधान करते हुए उन्होंने लिखा है—उक्त श्लोकाकार सूत्रके अर्थसे अनजान है। सूत्रकारने द्रव्यको पर्यायवाला

१. द्रव्यद्वौ भा० ज० । २. सगुण ज० ६० स० । 'भावविज्ञा विज्ञानमा उच्यविज्ञा तह य ताह पविमावो ।
कव्वविज्ञा विज्ञाजीवा भावविज्ञा समवसरणत्वा ॥-मोक्षप्रामुख भा० १८ की टीका में । १. द्रव्यं कलु वणिण
अ० ज० । ४. तिण्ठं सु० । भाव लक्षण त- ज० ।

सहेसु आन आनं तहेव उवना हु कूरिउमुते ।
 इव्वं पिय उववारे भावं पउवायलकगवं ॥२८१॥
 निक्खेव नय पमाणं पातुवं भावयंति वे तच्चं ।
 ते तत्त्वतच्छमगे ल्हंति लमा हु तत्थयं तच्चं ॥२८२॥

कहा है अतः त्रिकालगोचर क्रमभावी अनन्त पर्यायोंको जो आशय है वह द्रव्य है । जब वह द्रव्य अनागत पर्याय विशेषके प्रति अभिमुख होता है तब यह निश्चित होता है कि द्रव्य वर्तमान पर्यायसे युक्त है और पूर्व पर्यायको छोड़ देता है उसके बिना अनागत पर्याय विशेषके प्रति वह अभिमुख नहीं हो सकता । किन्तु द्रव्य-निक्षेपके प्रकरणमें द्रव्यार्थ प्रधान होनेसे अनागत परिणाम विशेषके प्रति अभिमुख अविनाशीको द्रव्य कहा है अतः कोई अन्तर नहीं है । इस तरह आचार्य विद्यानन्दने गुणपर्ययवद् द्रव्यको तथा अनागत परिणाम विशेषके प्रति अभिमुख द्रव्यको एक ही कहा है केवल कथनमेवका हो अन्तर है । नयचक्रके रचयिताका अभिप्राय उसी कथनसे प्रतीत होता है किन्तु उन्होंने ओ भागे कहा है कि उनको भिन्न करके उनमें निक्षेपका कथन नहीं करना चाहिए इसका अभिप्राय स्पष्ट नहीं हुआ ।

आगे निक्षेपोंमें नयोजना करते हैं—

शब्द नयोंमें नाम निक्षेप तथा स्थूलऋजुसूत्रनयमें स्थापना निक्षेपका अन्तर्भाव जानना । उपचारसे द्रव्य भी ऋजुसूत्रनयके अन्तर्गत है और भावनिक्षेप पर्यायके अन्तर्गत है ॥२८१॥

विशेषार्थ—श्री जयधवलजीमें भूमिसूत्रोंका व्याख्यान करते हुए किस निक्षेपका कौन-नय स्वामी है, इसका कथन किया है । उसके अनुसार नैगमनय, संप्रहेनय और व्यवहारनय सभी निक्षेपोंके स्वामी हैं । इस परसे यह शंका की गयी है कि नामनिक्षेप, स्थापनानिक्षेप और द्रव्यनिक्षेपके स्वामी तो तीनों नय हो सकते हैं क्योंकि तीनों द्रव्यार्थिक नय हैं । किन्तु भावनिक्षेपके स्वामी उक्त तीनों नय नहीं हो सकते । क्योंकि आचार्य विद्वत्सेनने भी सन्मतिये कहा है कि नामस्थापना और द्रव्य ये तीनों द्रव्याधिकनयके निक्षेप हैं और भाव पर्यायार्थिक नयका निक्षेप है । अतः भाव निक्षेपके स्वामी उक्त तीनों नय कैसे हो सकते हैं । उसका समाधान यह किया है कि वर्तमान पर्यायसे युक्त द्रव्यको भाव कहते हैं । किन्तु जिनमें पर्याय गौण हैं ऐसे शुद्ध द्रव्यार्थिक नयोंमें भूत, भविष्यत् और वर्तमान रूप कालविभाग नहीं होता क्योंकि कालका विभाग पर्यायोंकी प्रधानतासे होता है । अतः शुद्ध द्रव्यार्थिकनयोंमें तो भावनिक्षेप नहीं बन सकता । फिर भी जब विकालवर्ती व्यंजन पर्यायकी अपेक्षा भावमें भूत, भविष्यत्, वर्तमान कालका विभाग स्वीकार कर लिया जाता है तब अशुद्ध द्रव्यार्थिक नयोंमें भावनिक्षेप बन जाता है । सन्मति सूत्रमें जो भावनिक्षेपको पर्यायार्थिक नयका विषय कहा है सो जो भावनिक्षेप ऋजुसूत्रनयका विषय है उसकी अपेक्षासे कहा है । भूमिसूत्रके अनुसार ऋजुसूत्रनय स्थापनाके सिवाय सभी निक्षेपोंको स्वीकार करता है, क्योंकि ऋजुसूत्रनयके विषयमें सादृश्य सामान्य नहीं पाया जाता इसलिए वहाँ स्थापना निक्षेप नहीं बनता । श्री जयधवलकाकारने तो अशुद्ध ऋजुसूत्रनयमें भी स्थापना निक्षेपका निषेध किया है क्योंकि व्यंजनपर्यायरूप घटावि पटावोंमें सादृश्यके रहते हुए भी एकत्वकी स्थापना सम्भव नहीं है । परन्तु नयचक्रके रचयिताने सादृश्यके आधारपर ही स्थूल ऋजुसूत्रनय स्थापना निक्षेपको गमित किया प्रतीत होता है । ऋजुसूत्रनय पर्यायार्थिक नय है इसलिए उसमें उपचारसे द्रव्य-निक्षेपको गमित किया है । जयधवलके अनुसार शब्द समभिरूढ और एवंभूत इन तीनों शब्द नयोंके विषय नामनिक्षेप और भावनिक्षेप हैं । इस सम्बन्धमें यह ज्ञातव्य है कि निक्षेप विषय या श्रेय है और नय विषयी या श्रायक है इसीसे यह कथन किया गया है कि किस नयका विषय कौन निक्षेप है ।

आगे निक्षेपोंके जाननेका प्रयोजन बतलाते हैं—

जो निक्षेप नय और प्रमाणको जानकर तत्त्वकी भावना करते हैं वे वास्तविक तत्त्वके मार्ग-में संलग्न होकर वास्तविक तत्त्वको प्राप्त करते हैं ॥२८२॥

‘गुणपञ्चायालक्षणसहावधिबलेवणयपमार्गं च ।

आणवि जवि सवियपं दब्धसहायं सु बुद्धीवि ॥२८३॥

इति निक्षेपाधिकारः ।

दर्शनज्ञानचारित्रस्वामिनो नमस्कृत्य दर्शनादीनां व्याख्यादार्थमाह—

वंसणणाणचरित्तं सम्मगं परमं च जेहि उवैल्लद्धं ।

पणविबि ते परमेठ्ठो वोच्छेहं णाणवंसणचरित्तं ॥२८४॥

व्यवहारपरमार्थानां रत्नत्रयमेव मोक्षमार्गो न शुभाशुभावित्याह—

वंसणणाणचरित्तं मगं मोक्खस्स भणिय दुविहं पि ।

णट्ठ सुहमसुहं होवि ह्त्तं पि य धंघो ह्वे णियमा ॥२८५॥

विशेषार्थः—यथार्थ तत्त्वको जाने बिना यथार्थ तत्त्वका अद्वानरूप सम्यग्दर्शन नहीं हो सकता और सम्यग्दर्शनके बिना न सम्यग्ज्ञान हो सकता है और न सम्यक्चारित्र हो सकता है । तथा यथार्थ तत्त्वका ज्ञान निक्षेप नय और प्रमाणके बिना नहीं हो सकता । इसलिए सबसे प्रथम निक्षेप नय और प्रमाणके स्वरूपको जानना आवश्यक है । इसीसे इस ग्रन्थमें इन तीनोंका स्वरूप विस्तारसे बतलाया है । अतः उसका सम्यक् रीतिसे अध्ययन करना चाहिए ।

यदि आप गुण, पर्याय, लक्षण, स्वभाव, निक्षेप, नय और प्रमाणको भेद सहित जानते हैं तो आप द्रव्यके स्वभावको समझ सकते हैं । अर्थात् द्रव्यके स्वभावको जाननेके लिए गुणपर्याय आदिका जानना आवश्यक है ॥२८३॥

इति निक्षेपाधिकारः ।

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रके स्वामियोंको नमस्कार करके सम्यग्दर्शन आदिका स्वरूप कहते हैं—

जिन्होंने उत्कृष्ट सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रको प्राप्त कर लिया है अर्थात् क्षायिक सम्यक्त्व, केवलज्ञान और यथाख्यातचारित्रसे युक्त अर्हन्तपरमेष्ठियों और सिद्धपरमेष्ठियोंको नमस्कार करके मैं सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रके स्वरूपको कहूँगा ॥२८४॥

आगे कहते हैं व्यवहार और परमार्थसे रत्नत्रय ही मोक्षका मार्ग है, शुभ और अशुभ नहीं—

व्यवहार सम्यग्दर्शन, व्यवहार सम्यग्ज्ञान और व्यवहारचारित्र तथा निश्चय सम्यग्दर्शन, निश्चय सम्यग्ज्ञान और निश्चय सम्यक्चारित्रको मोक्षका मार्ग कहा है । शुभ और अशुभ भाव मोक्षके मार्ग नहीं है, उनसे तो नियमसे कर्मबन्ध होता है ॥२८५॥

विशेषार्थः—शास्त्रोंमें जो व्यवहार और निश्चयके भेदसे दो प्रकार मोक्षमार्ग कहा है उसका ऐसा अभिप्राय नहीं है कि मोक्षके दो मार्ग हैं । मोक्षमार्ग तो एक ही रूप है, वह है रत्नत्रयरूप । सब आचार्योंने ऐसा ही कहा है । यथा—सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्ग (तत्त्वार्थसूत्र) । समयसार कलत्रमें आचार्य अभुवचन्द्रजीने कहा है—‘एको मोक्षमार्गो य एष नियतो दृशतिवृत्तात्मकः’—दर्शन ज्ञान चारित्रस्वरूप यही एक मोक्षमार्ग है । उस मोक्षका कथन दो नथोसे किया जाता है । यही आचार्यकल्प पं० टोडरमलजीने अपने मोक्षमार्ग प्रकाशक (अ० ७ में) कहा है—‘मोक्षमार्ग दो नहीं हैं मोक्षमार्गका निरूपण दो प्रकार है, जहाँ सच्चे मोक्षमार्गको मोक्षमार्ग निरूपित किया जाय सो निश्चय मोक्षमार्ग है और जहाँ जो मोक्षमार्ग तो है नहीं, परन्तु मोक्षमार्गका निमित्त है व सहचारी है उसे उपचारसे मोक्षमार्ग कहा जाय वह व्यवहार मोक्षमार्ग है, क्योंकि निश्चय व्यवहारका सर्वत्र ऐसा ही लक्षण है । सच्चा निरूपण सो निश्चय, उपचार निरूपण सो

१. गुणपञ्चायाल लक्षण अ० सु० अ० । २. सम्मगुणपर अ० क० । ३. अविलुद्धं क० ।

परः प्राह—भो व्यवहारो मार्ग इत्याह—

भो व्यवहारो अप्यो मोहो ह्यदि सुहासुहमिदि वयम् ।

उक्तं च—

णियदन्वजाणणत्वं इयं कर्हिं जिणेहि छद्वं ।

तद्वा परछद्वं जाणगमावो ण होइ सग्गाणं ॥

गठ्ठ एसा सुन्दर मुत्तो ॥२८६॥

व्यवहार, इसलिए निरूपण की अपेक्षा दो प्रकार मोक्षमार्ग जानना । एक निश्चय मोक्षमार्ग है, एक व्यवहार मोक्षमार्ग है—इस प्रकार दो मोक्षमार्ग मानना मिथ्या है । इसी तरह सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्-चारित्र भी दो नहीं हैं उनका निरूपण दो दृष्टियोंसे किये जानेसे ही प्रत्येकके दो-दो भेद कथनमें आते हैं । प्रत्येकका स्वाश्रित कथन निश्चय है और पराश्रित कथन व्यवहार है । जैसे विपरीत अभिनिवेश रहित अज्ञानरूप आत्माका परिणाम निश्चय सम्यक्त्व है और देव गुरु धर्मादिका अज्ञान व्यवहारसम्यक्त्व है । ये दोनों सम्यक्त्व एक ही कालमें पाये जाते हैं । निश्चय नाम सत्यार्थका है । सत्यार्थका जो कारण होता है उसे कारण-में कार्यका उपचार करके व्यवहार कहते हैं, व्यवहार नाम ही उपचारका है । इसी तरह सम्यग्दर्शनके होनेपर जो अंग पूर्णतः अर्थका ज्ञान होता है उसे व्यवहार सम्यग्ज्ञान कहते हैं और तदनुसार तपस्यादि करनेको व्यवहार सम्यक्चारित्र कहते हैं तथा आत्मपरिज्ञान और आत्मस्थिति ये निश्चय सम्यग्ज्ञान और निश्चय सम्यक्चारित्र है । जहाँ आत्मश्रद्धा, आत्मज्ञान और आत्मस्थितिसे धूम्य दर्शनज्ञान और चारित्र होता है वहाँ निश्चय तो है ही नहीं व्यवहार भी आभास मान है क्योंकि देव गुरु धर्म आदिका अज्ञान होनेपर भी विपरीत अभिनिवेश तो दूर हुआ नहीं और उसके दूर हुए बिना कारणमें कार्यका उपचार रूप व्यवहार सम्भव नहीं है । अशुभोपयोग तो हेय ही है और शुभोपयोग भी बन्धका कारण होनेसे हेय है । किन्तु नीचेकी अवस्थामें जोबोके शुभोपयोग और शुद्धोपयोग दोनों साथ-साथ पाये जाते हैं, इसलिए उपचारसे शुभोपयोगका मोक्षका मार्ग भी कहा है किन्तु वस्तु विचारसे तो शुभोपयोग भी मोक्षका घातक है । अतः अशुभोपयोग और शुभोपयोगको हेय जानकर उनके त्यागका उपाय करना चाहिए, किन्तु जहाँ शुद्धोपयोग सम्भव नहीं है वहाँ अशुभोपयोगको छोड़कर शुभोपयोगमें ही लगना चाहिए क्योंकि शुभोपयोगसे अशुभोपयोगमें अधिक अशुद्धता है । शुभोपयोग होनेपर बाह्य व्रतादिकी प्रवृत्ति होती है और अशुभोपयोग होनेपर बाह्य व्रतादिकी प्रवृत्ति होती है । तथा पहले अशुभोपयोग छूट कर शुभोपयोग होता है, बादमें शुभोपयोग छूटकर शुद्धोपयोग होता है । यही क्रम है । कोई-कोई इसीसे शुभोपयोगको शुद्धोपयोगका कारण मान लेते हैं । किन्तु ऐसा माननेसे अशुभोपयोगको शुभोपयोगका कारण मानना होगा क्योंकि जैसे शुभोपयोग छूटकर शुद्धोपयोग होता है वैसे ही अशुभोपयोग छूटकर शुभोपयोग होता है । द्रव्यालिगोके शुभोपयोग तो उत्कृष्ट होता है फिर भी शुद्धोपयोग नहीं होता है । इसलिए परमायसे इन दोनोंमें कार्यकारणभाव नहीं है । इतना है कि शुभोपयोग होनेपर यदि शुद्धोपयोगका यत्न करता है तो वह हो जाता है । किन्तु यदि शुभोपयोगको ही उपादेय जानकर उसीका साधन करता रहेगा तो शुद्धोपयोग कैसे होगा ।

किस्तीका कहना है कि व्यवहारमार्ग ही नहीं, ऐसा आगे कहते हैं—

व्यवहार मार्ग नहीं है क्योंकि व्यवहार या तो शुभरूप होता है या अशुभरूप होता है और शुभ तथा अशुभ तो मोहरूप हैं ।

कहा भी है—

निज द्रव्य (आत्मा)को जाननेके लिए जिनेन्द्र देवने अन्य छह द्रव्योंका कथन किया है । इसलिए पररूप छह द्रव्योंमें जो सायक भाव है अर्थात् अपने सिवाय बाकीके छह द्रव्योंका जो ज्ञान है वह सम्यग्ज्ञान नहीं है ।

किन्तु यह युक्ति सुन्दर नहीं है ॥ २८६ ॥

१. 'अज पतितं किञ्चित्' इति 'अ' प्रती ।

व्यवहारविप्रतिपत्तिबाधितां निराकरणार्थमाह—

नित्यसमयं पि य मिच्छा अह जड मुष्णो य तस्स सो चेवा ।

जायगभावो मिच्छा उच्चरिओ तेण सो भणई ॥२८७॥

अं चिय जीवसहायं उच्चारं भणिय तं पि बवहारो ।

तन्हा णहु तं मिच्छा विसेतवो भणइ सम्भाव ॥२८८॥

जेवो जीवसहावो सो इह सपरावभासगो भणिओ ।

तस्स य साहणहेऊ उच्चारो भणिय अत्थेसु ॥२८९॥

अह सम्भूओ भणिओ साहणहेऊ अभेवपरमत्थो ।

तह उच्चारो जाणह साहणहेऊ अनुवधारो ॥२९०॥

उक्तं च गायार्हवेन—

व्यवहारेणुवदिस्सदि णाणिस्स चरित्तदंसणं णाण ।

ण वि णाणं ण चरित्तं ण दंसण जाणगो सुद्धो ॥—समयसार गा० ७

जो इह सुदेणं भिण्णो आणदि अप्पाणमिणं तु केवलं सुद्धं ।

त सुयकेवलमिणिसो भणति लोयप्पदीवयरा ॥—समयसार गा० ९

इस प्रकार व्यवहार मार्गमें विवाद करनेवालोंके निराकरणके लिए कहते हैं—

उक्त प्रकारसे कहनेवालोंकी आत्मा यदि जड और शून्य है तो स्वसमय भी मिथ्या ठहरता है। किन्तु जायक भाव मिथ्या है इसलिए उसे उपचरित कहा है। जीवका जो स्वभाव उपचरित कहा है वह भी व्यवहार है। इसलिए वह मिथ्या नहीं है किन्तु विशेष रूपसे स्वभावको कहता है। जीवका स्वभाव ध्येय-ध्यान करनेके योग्य है। और उस स्वभावको स्व और पर का प्रकाशक कहा है। उस स्वभावके साधनका हेतु उपचार पदार्थोंमें कहा है। जैसे सम्भूत व्यवहारान्तर्ग परमार्थ अभेदके साधनका हेतु है वैसे ही उपचार, अनुपचारके साधनका हेतु है ॥ २८७-२९० ॥

आचार्य कुन्कुन्दने कहा भी है—

ज्ञानीके ज्ञान, दर्शन और चरित्र ये तीनों भाव व्यवहारान्तर्ग कहे जाते हैं। निश्चयनयसे ज्ञान भी नहीं है, चरित्र भी नहीं है और वर्णन भी नहीं है। ज्ञानी तो एक शुद्ध जायक ही है। तथा जो जीव भुतज्ञानसे इस केवल एक शुद्ध आत्माको जानता है लोकको प्रकाश करनेवाले ऋषीश्वर उसे भुत केवली कहते हैं।

विशेषार्थ—जो यह जीवका जायक भाव है वह स्वतः सिद्ध है, किसीसे उत्पन्न नहीं हुआ उसका कभी विनाश भी नहीं होता, इसलिए वह अनादि अनन्त है। किन्तु अनादि बन्ध पर्यायकी अपेक्षा पौद्गलिक कमोंके साथ दूष-पानीकी तरह एकमेक होने पर भी, द्रव्यके स्वभावकी अपेक्षा, कषायके उदयसे होनेवाले शुभाशुभ स्वरूप परिवर्तन नहीं करता—जायक भावसे जड़ भाव नहीं हो जाता। उस जायक भावकी समस्त अन्य द्रव्योंके भावोंसे भिन्न उपासना करने पर उसे शुद्ध कहा जाता है। जैसे अग्नि जिसको जलाती है उसके ही आकार होती है। किन्तु उस अवस्थामें भी अग्नि अग्नि ही है, अग्नि दहन रूप नहीं है। उसी तरह ज्ञेयनिष्ठ होनेसे आत्माको जायक कहते हैं किन्तु उस अवस्थामें भी आत्मा ज्ञेयरूप नहीं होता, जायक ही रहता है। जैसे दीपक स्वप्न-प्रकाशक है। जब वह घटादिका प्रकाशन करता है तो उस अवस्थामें भी वह दीपक ही है वृत्तता नहीं है। वैसे ही आत्मा जब ज्ञेयोंको जानता है तो जाननेकी अवस्थामें भी स्वयं जायक रूप ही है ज्ञेयरूप नहीं होता। अर्थात् ज्ञेयाकार अवस्थामें भी जायक भाव द्वारा जाना गया जो अपना जायक भाव है वही स्वरूपको जाननेकी अवस्थामें भी है। अतः पर द्रव्योंको जानने मात्रसे उद्यममें अशुद्धता

१. जो हि सुदेणहिगच्छइ अप्पाण—समयसार गा० ९।

उभयारेण विज्ञानं सम्मगुणैश्च बोध वरहम् ।

सम्मगेणित्यत्र तेषां वि सङ्गसहार्थं तु आर्णतो ॥२९३॥

नहीं आती। सारांश यह है कि अशुद्धता परद्रव्यके संयोगसे आती है। किन्तु उसमें मूलद्रव्य अन्य द्रव्य रूप नहीं होता। अतः द्रव्य दृष्टिसे तो द्रव्य जो है वही है। उसी तरह आत्माका स्वभाव ज्ञायकभाव है। उसकी अवस्था पुद्गलकर्मका निमित्त पाकर मलिन है वह पर्याय है। पर्याय दृष्टिसे देखने पर वह मलिन दीखता है किन्तु द्रव्य दृष्टिसे देखने पर तो ज्ञायक भाव ज्ञायक भाव ही है, वह कुछ जड़को जाननेसे जड़ नहीं हो जाता। ज्ञायक उसे ज्ञेयके जाननेसे कहा जाता है। किन्तु इससे उसमें कोई अशुद्धता नहीं आती, क्योंकि जैसे ज्ञानमें ज्ञेयका प्रतिभास हुआ वैसे ज्ञायकपनेका भी प्रतिभास हुआ—जो मैं जाननेवाला हूँ वह मैं ही हूँ दूसरा कोई नहीं, ऐसा अभेदरूप अनुभव होने पर जाननेरूप क्रियाका कर्ता आप ही है और जिसको जाना वह कर्म भी आप ही है। यह शुद्धनयका विषय है। अन्य जो परसंयोगजनित भेद है वे सब भेदरूप अशुद्ध द्रव्याधिक-नयके विषय हैं। शुद्धनयकी दृष्टिमें अशुद्धद्रव्याधिक भी पर्यायाधिक होनेसे व्यवहारनयमें ही गणित है। किन्तु अशुद्धनयको सर्वथा असत्प्राय नहीं मानना। वह भी परद्रव्यके संयोगसे हुआ वस्तु धर्म है। अशुद्धनयको ज्ञेय कहनेका कारण यह है कि अशुद्धनयका विषय संसार है, उसमें आत्मा कष्ट भोगता है। पर द्रव्यसे भिन्न होनेपर ही संसार मिट सकता है और तभी क्लेश भी मिट सकता है। अतः दुःख दूर करनेके लिए शुद्धनयका उपदेश है शुद्धनयके विषयमें आत्माके कर्मबन्धके निमित्तसे होनेवाली अशुद्धता तो दूरकी बात है, उसमें दर्शनज्ञान और चारित्रका भी भेद नहीं है। क्योंकि निश्चयनयसे वस्तु अनन्तधर्मात्मक एक धर्म है। परन्तु व्यवहारी जन धर्मोंके बिना एक धर्मको नहीं जानते। अतः आचार्य उन्हें समझानेके लिए अभेदरूप वस्तुमें भी धर्मके भेदसे भेद करके कहते हैं कि आत्मामें ज्ञान है, दर्शन है, चारित्र है। किन्तु परमार्थसे देखा जाय तो एक अभेदरूप द्रव्य अपनेमें अनन्त पर्यायोंको पिये हुए है। ऐसी अभेदरूप वस्तुका अनुभव करनेवाले ज्ञानीजनकी दृष्टिमें आत्मामें दर्शन भी नहीं, ज्ञान भी नहीं, चारित्र भी नहीं, एक शुद्ध ज्ञायक भाव ही है। अतः अभेदमें भेद करना भी व्यवहार है। और व्यवहारीजनको समझानेके लिए वह उपयोगी है। जैसे व्यवहारीजन 'आत्मा' कहनेसे नहीं समझते। किन्तु व्यवहार मार्गका अवलम्बन लेकर जिसमें दर्शन ज्ञान चारित्र है वह आत्मा है ऐसा कहनेसे झट समझ जाते हैं। अतः व्यवहारके द्वारा ही शुद्धनयरूप परमार्थको समझा जा सकता है। इसलिए परमार्थका प्रतिपादक होनेसे व्यवहारनयका उपदेश किया जाता है। प्ररत हो सकता है कि व्यवहार परमार्थका प्रतिपादक कैसे है? इसके लिए कुन्दकुन्दाचार्यने समयसारमें एक उदाहरण दिया है—जो श्रुतज्ञानसे केवल शुद्ध आत्माको जानता है वह श्रुतकेवली है यह ही परमार्थ है। और जो सब श्रुतज्ञानको जानता है वह श्रुतकेवली है यह व्यवहार है। इसको स्पष्ट करनेके लिए आचार्य अमृतचन्दने कहा है—

सब ही ज्ञान आत्मा है या अनात्मा? अनात्मा कहना तो उचित नहीं है क्योंकि श्वेतन आत्मासे भिन्न जो अचेतन जड़रूप आकाश आदि पाँच द्रव्य हैं उनका ज्ञानके साथ तादात्म्य नहीं है। अतः ज्ञान आत्मा ही है यही सिद्ध हुआ। श्रुतज्ञान भी आत्मा ही है। ऐसा होने पर यह सिद्ध हुआ कि जो आत्माको जानता है वह श्रुतकेवली है और वही परमार्थ है। इस तरह ज्ञान और ज्ञानीका भेद करके कहनेवाला व्यवहार भी परमार्थको ही कहता है, अधिक नहीं।

यतः यह आत्मा या ज्ञान पर द्रव्यको सम्यक् रूपसे उपचारसे जानता है अतः सम्यक् निश्चयकी दृष्टिसे अपने स्वस्वरूपको जानता है ॥ २९१ ॥

विज्ञेयार्थ—पर द्रव्यके जाननेको उपचरित और स्वस्वरूपके जाननेको निश्चय कहनेका प्रयोजन यह है कि जिस तरह ज्ञान स्वस्वरूपको तद्रूप होकर जानता है उस तरह परद्रव्यको उस रूप होकर नहीं जानता। इसीसे नियमसारमें आचार्य कुन्दकुन्दने कहा है कि निश्चयनयसे केवली अपनेको जानता है और व्यवहारनयसे परकी जानता है।

उवसमखयमिस्साणं तिहणं एक्को वि णहु असम्भूवो ।

गोवसत्त्वं एवं 'सोवि' गुणो जेण उवयरिओ ॥२९२॥

णवु णयपक्खं मिच्छा तं पिय जेठवज्जसिद्धियरं ।

सियसइसमाख्खं जिणवयणविणिगयं सुद्धं ॥२९३॥

अवरोप्परसुविरुद्धा सव्वे धम्मा फुरंति जीवाणं ।

जाव ण सियसावेक्खो गहिओ वत्थूण सम्भावो ॥२९४॥

जं जं पुणवि सद्धिदो सम्मगुह्वं खु होवि तं तं पि ।

जह इह वयणं मंतं मंतीणं सिद्धमंतेण ॥२९५॥

औपशमिक, क्षायिक और मिश्र (क्षायोपशमिक) इन तीनों भावोंमेंसे कोई भी भाव असद्भूत नहीं है, ऐसा नहीं कहना चाहिए, क्योंकि ये सब भी उपचरित है ॥ २९२ ॥

विशेषार्थ—पहले गाथा ११५ के द्वारा कह आये हैं कि जीवका जो स्वभाव कर्मोंके क्षयसे प्रकट नहीं हुवा है वही परमभावशाहीनयकी दृष्टिमें जीवका स्वभाव है । उसी बातको लक्ष्यमें रखकर यहाँ कर्मके उपशम, क्षय और क्षयोपशमसे होनेवाले भावोंको भी उपचरित कहा है क्योंकि उनके साथमें उपशम आदिकी उपाधि लगी हुई है । इसीसे द्रव्य सप्रहमें व्यवहारनयमें आठ ज्ञान और चार दर्शनोंको जीवका लक्षण कहा है और निश्चयनयसे शुद्ध दर्शन और शुद्ध ज्ञानको जीवका लक्षण कहा है । ज्ञान और दर्शनके भेद तो औपाधिक है स्वाभाविक नहीं है । औपाधिक भाव आत्माका स्वभाव कैसे हो सकता है । इस गाथामें पाठभेद पाया जाता है । कुछ प्रतियोगे अन्तिम चरण 'जुत्तीणयपक्खं सम्भाव जम्हा' है । यदि जुत्तिके स्थानमें उत्ति पाठ हो तो अर्थ होगा—यत यह कथन नयपक्षको दृष्टिमें है । अर्थात् औपशमिक आदि तीनों भाव आत्माके नहीं हैं यह कथन नय दृष्टिमें है इमे सर्वथा रूपमें नहीं लेना चाहिए यही बात आगे कहते हैं—

जिनवाणीसे निकले हुए शुद्ध 'स्यात्' शब्दसे युक्त नय पक्ष मिथ्या नहीं होता, बल्कि वस्तु स्वरूपकी सिद्धि करता है ॥ २९३ ॥

जब तक 'स्यात्' पदकी अपेक्षासे वस्तुके स्वभावको ग्रहण नहीं किया जाता तभी तक जीवोंके सभी धर्म परस्परमें विरुद्ध प्रतीत होते हैं ॥ २९४ ॥

किन्तु सम्यग्दृष्टि जो-जो जानता है वह-वह सत्य ज्ञाता है । जैसे वचन मान्त्रिकके द्वारा सिद्ध किये जाने पर मन्त्र बन जाता है ॥ २९५ ॥

विशेषार्थ—मन्त्र भी एक वाक्य ही होता है । मन्त्र शास्त्रके वेत्ताके द्वारा उसे सिद्ध किये जानेपर वह मन्त्र बन जाता है । वैसे ही सम्यग्दृष्टि जो कुछ जानता है वह सब यथार्थ होता है किन्तु इसका यह मतलब नहीं है कि यदि सम्यग्दृष्टिने अँधेरेमें पड़ी रस्सीको साँप समझ लिया तो वह भी सत्य है । बाह्य कारणोंसे जो संशयादि ज्ञान होते हैं वे तो मिथ्या कहलाते ही हैं चाहे वे सम्यग्दृष्टिके हों या मिथ्यादृष्टिके । किन्तु वस्तुतत्त्वके सम्बन्धमें सम्यग्दृष्टि जो कुछ जानता है वह यथार्थ ही जानता है क्योंकि उसकी दृष्टि सम्यक् एकान्तरूप होती है, मिथ्या एकान्तरूप नहीं होती । जो एकान्त अन्य धर्मनिरपेक्ष होता है उसे मिथ्या एकान्त कहते हैं और जो एकान्त अन्य धर्म सापेक्ष होता है उसे सम्यक् एकान्त कहते हैं । इसीसे सम्यक् एकान्तरूप नयदृष्टिके साथ अन्य धर्मोंका सूचक 'स्यात्' पद रहता है जो बतलाता है कि वस्तु केवल इस एक धर्मवाली ही नहीं है किन्तु उसमें अन्य धर्म भी हैं । वस्तुके जिस धर्मको शब्द द्वारा कहा जाता है वह धर्म मुख्य हो जाता है शेष धर्म उस कालमें गौण हो जाते हैं । इस तरह गौणता मुख्यतासे ही वस्तु धर्मोंकी सिद्धि होती है । बौद्ध कहता है सब क्षणिक हैं और साक्ष्य कहता है सब नित्य हैं । ये दोनों ही एकान्त दृष्टियाँ मिथ्या हैं—क्योंकि न तो वस्तु सर्वथा नित्य ही है और न सर्वथा क्षणिक ही है । यदि

१. एवं जुत्ती णयपक्खसंभवा जम्हा अ० क० ख० ज० सु० ।

उक्तं च—

य एव नित्यक्षणीकावधौ नया भिद्योऽनपेक्षाः स्वपरप्रणाशिनः ।
त एव तत्त्वं विमलस्य ते भुनेः परस्परैकाः स्वपरोपकारिणः ॥

जो व्यवहारके बिना निष्कृष्टसिद्धी क्या बि निदिष्टा ।
साहजहेऊ जह्या तस्स य सो भनिय व्यवहारो ॥२९६॥

वस्तुको सर्वथा नित्य माना जायेगा तो उसमें कोई परिवर्तन ही नहीं हो सकेगा । जो संसारी है वह सर्वथा संसारी ही बना रहेगा मुक्त होगा ही नहीं । इसी तरह सर्वथा क्षणिक भावनेसे जो करता है वहीं अपने कर्मका फल भोगता है, यह बात नहीं बनेगी क्योंकि जिसने किया वह तो नष्ट हो गया । इसी तरह सासारिक लेन-देन आदिका व्यवहार भी उठ जायेगा । यह व्यवहार स्मरणमूलक है और क्षणिकवादमें स्मरण नहीं बनता क्योंकि पूर्व अनुभूतको याद करना स्मरण कहा जाता है किन्तु जिसने पहले अनुभव किया था वह तो नष्ट हो गया । इसलिए दोनों ही एकान्त मिथ्या हैं । किन्तु चन्दे स्यात् सापेक्ष करने पर दोनों यथार्थ हैं । जैसे द्रव्यरूपसे वस्तु नित्य है और पर्याय रूपसे अनित्य है ।

यही बात स्वामी समन्तमदने अपने बृहत्सर्वभूस्तोत्रमें भगवान् विमलनाथकी स्तुति में कही है—

जो परस्पर निरोपेक्ष, नित्य और क्षणिक आदि दृष्टियाँ है वे अपना और परका विनाश करनेवाली है । किन्तु परस्पर सापेक्ष वे ही दृष्टियाँ विमलनाथ भगवान्‌के मतमें तात्त्विक हैं उन्हींके आधार पर तत्त्वकी व्यवस्था होती है अतः वे स्व और परका उपकार करनेवाली है ।

आगे व्यवहारको निश्चयका साधक कहते हैं—

व्यवहारके बिना कभी भी निश्चयको सिद्ध नहीं होती । इसलिए निश्चयकी सिद्धिमें जो हेतु है उसे व्यवहार कहा है ॥ २९६ ॥

विशेषार्थ—छहठाकार्यं प० शीलतरामजीने भी कहा है—‘जो सत्कारणक सो निश्चय कारण सो व्यवहारो ।’ पञ्चास्तिकाय शाखा १५९ की टीकाके अन्तमें आचार्य अमृतचन्द्रजीने लिखा है—‘एवं हि शुद्ध-द्रव्याश्रितमभिन्नसाध्यसाधनभाव निश्चयनयमाश्रित्य मोक्षमार्गप्ररूपणम् । यत्तु पूर्वमुद्दिष्टं तत् स्वपर-प्रत्ययपर्यायाश्रित मिश्रसाध्यसाधनभावं व्यवहारनयमाश्रित्य प्ररूपितम् । न चैतद्विप्रतिषिद्धं निश्चयव्यवहारयोः साध्यसाधनभावत्वात् सुवर्णसुवर्णपाषाणवत् । अत एवोभयनयायत्ता पारमेश्वरी तीर्थप्रवर्तनेति ।’ अर्थात्—इस प्रकार शुद्ध द्रव्यके आश्रित, अभिन्न साध्यसाधनभाववाले निश्चयनयके आश्रयसे मोक्ष मार्गका निरूपण किया । और जो पहले (शाखा १०७ में) कहा गया था वह तो स्वपरहेतुक पर्यायके आश्रित भिन्न साध्य-साधन भाववाले व्यवहारनयके आश्रयसे कहा गया था । ये दोनों कथन परस्परमें विरुद्ध नहीं हैं, क्योंकि सुवर्ण और सुवर्ण पाषाणकी भाँति निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधनपना है । इसीलिए पारमेश्वरी तीर्थप्रवर्तना दोनों नवोंके अर्चीन है ।

निश्चयनयका विषय शुद्धद्रव्य है उसमें साध्य और साधन अभिन्न होते हैं । जैसे—पञ्चास्तिकाय शाखा १५९ की टीकामें कहा है—जो मुनि समस्त मोहचक्रसे रहित होनेसे अपना स्वरूप परद्रव्यके स्वभाव रूप भावोंसे रहित है ऐसा अनुभवन करते हैं और स्वद्रव्यमें ही निर्विकल्परूपसे अत्यन्त लीन होकर निजस्वभाव-भूत दर्शन ज्ञान मेवोंको भी आत्मासे अनेकरूपसे आचरण करते हैं, वे मुनि स्वचारित्रका आचरण करनेवाले हैं । इस तरह निर्विकल्प ध्यानपरिणत मुनि निश्चयमोक्षमार्गी कहे जाते हैं क्योंकि वहाँ साध्य मोक्ष और साधन मोक्षमार्ग दोनों एक शुद्धात्मपर्यायरूप हैं । तथा जिस नयमें साध्य और साधन भिन्न प्ररूपित किये गये हों उसे व्यवहारनय कहते हैं, जैसे छठे गुणस्थानमें तत्त्वार्थअज्ञान, तत्त्वार्थज्ञान और पंचमहाव्रतादिरूप चारित्र व्यवहार मोक्षमार्ग हैं क्योंकि यहाँ साध्य मोक्ष से तत्त्वार्थ अज्ञानादि रूप मोक्षमार्ग भेदरूप हैं । जैसे व्यव-

तत्सर्वमुपपन्नया समर्थयति—

द्वयसुधादो सम्मं भावं तं चेव अप्यसम्भवं ।
तं पि य केवलगाणं संवेयणसंघो जह्या ॥२९७॥

उक्तं च—

द्वयसुधादो भावं ततो मेय हवेइ संवेदं ।
ततो सवित्ती खलु केवलगाणं हवे ततो ॥

हारनयसे सुवर्ण पाषाणको स्वर्णका साधन कहा जाता है । वेने ही व्यवहारनयसे व्यवहार मोक्षमार्ग निरचय मोक्षमार्गका साधन कहा जाता है क्योंकि सबिकल्प दशामें वर्तमान भावलिङ्गी मुक्तिको तत्त्वार्थश्रद्धान्, तत्त्वार्थज्ञान और महाव्रतादि रूप चारित्र्य निर्विकल्प दशामें वर्तते हुए श्रद्धात्म श्रद्धान् ज्ञान और अनुष्ठानके साधन होते हैं ।

आगे मुक्तिके द्वारा उक्त कथनका समर्थन करते हैं—

द्रव्यश्रुतसे समीचीन भाव होता है । वह समीचीन भाव आत्माके स्वभावरूप ही है । तथा आत्मस्वभाव केवल ज्ञानरूप है क्योंकि आत्मसंवेदनसे ही वह प्रकट होता है ॥२९७॥

कहा भी है—

द्रव्यश्रुतसे भावश्रुत और भावश्रुतमें भेदज्ञान होता है । भेदज्ञानमें आत्मसंवेदन होता है । और आत्मसंवेदनसे केवलज्ञान होता है ।

विशेषार्थ—ग्रन्थ या शब्दरूप श्रुतको द्रव्यश्रुत कहते हैं । द्रव्यश्रुतके पढ़ने या सुननेसे जो उसका ज्ञान होता है उसे भावश्रुत कहते हैं । इसीसे व्यवहारमें द्रव्यश्रुतको भावश्रुतका कारण कहा जाता है । किन्तु यथार्थमें वचनरूप वस्तु श्रुतज्ञान नहीं है । क्योंकि वचन अचेतन है । इसलिए ज्ञानमें और द्रव्यश्रुतमें भेद है । इसी तरह शब्द भी ज्ञान नहीं है क्योंकि शब्द पदगल द्रव्यकी प्रयोग है । यही बात समयसारके सर्वविशुद्ध-ज्ञानाधिकारमें कही है । जीव ही एक ज्ञान है क्योंकि जीव चेतन है और वह ज्ञानस्वरूप है, अतः जीवमें और ज्ञानमें अभेद है । जो जानता है वही ज्ञान है । ज्ञानके योगसे जीव ज्ञानी नहीं है । किन्तु ममार दशामें ज्ञान-स्वरूप जीव भी अज्ञानी बना है अतः बाह्य वस्तुओंका निमित्त मिलने पर भी वह स्वयं ही ज्ञानरूप होता है, इस तरह द्रव्यश्रुतको भावश्रुतका निमित्त कहा जाता है । भावश्रुतसे आत्माको स्व और परका भेदज्ञान होता है । स्व और परका भेदज्ञान होनेसे ही स्वानुभूतिरूप स्वसंवेदन होता है, जो सम्प्रत्यक्षका सहभावी है । यह स्वका सम्प्रत्यक्ष संवेदन, केवलज्ञानका ही अर्थ है । वीरसन स्वामीने अथवचन टीका (भाग १, पृ० ४४ आदि) में लिखा है कि केवलज्ञान असिद्ध नहीं है क्योंकि स्वसंवेदन प्रत्यक्षके द्वारा केवल ज्ञानके अक्षरूप ज्ञानकी निर्वाण रूपमें उपलब्धि होती है अर्थात् मतिज्ञान आदि केवल ज्ञानके अक्षरूप हैं और स्वसंवेदन प्रत्यक्षसे सभीको उनकी उपलब्धि होती है । शायद कहा जाये कि मतिज्ञान आदि तो इन्द्रियोसे उत्पन्न होते हैं अतः उन्हें केवल ज्ञानका अंश नहीं कहा जा सकता है । किन्तु ऐसा कहना ठीक नहीं है क्योंकि यदि ऐसा मान लिया जाये कि ज्ञान इन्द्रियोसे ही पैदा होता है तो इन्द्रियोके व्यापारसे पहले ज्ञान गुणका अभाव होनेसे गुणी जीवके भी अभावका प्रसंग आता है । अतः यह मानना पड़ता है कि इन्द्रिय व्यापारसे पहले भी जीवमें ज्ञान सामान्य रहता है । मतिज्ञानादि उसीकी अवस्थाएँ हैं । वस्तुतः ज्ञानगुण तो एक ही है । और वह केवल ज्ञानरूप है । इस तरह केवल ज्ञान स्वसंवेदन प्रत्यक्षमें सिद्ध है । सम्प्रत्यक्षको होनेवाला यह वीरसन स्वसंवेदन ही केवल ज्ञानके रूपमें विकसित होकर प्रकट होता है । इस तरह व्यवहारको निश्चयका साधन कहा जाता है ।

श्ववहारिणः कर्तृत्वप्रसंगात्कथं मुक्तिरित्याशङ्क्याह—

‘मिच्छा सरागभूवो जीवो कर्ता जिनागमे पडिवो ।

जहु विवरीओ कत्ता उवयरिओ जइवि अत्थेसु ॥२९८॥

श्ववहारी जीवको कर्तृत्वका प्रसंग आनेसे मुक्तिकी प्राप्ति कैसे हो सकती है इस आशङ्काका परिहार आगे करते हैं—

जिनागममें मिथ्यादृष्टि सरागी जीवको कर्ता कहा है । उससे जो विपरीत है वह कर्ता नहीं है, यद्यपि पदार्थोंमें उसका उपचार किया जाता है ॥२९८॥

विशेषार्थ—समयसारमें नवतत्त्वोंका वर्णन करनेके साथ एक कर्ता कर्म अधिकार है जो बहुत हो महत्त्वपूर्ण है । जोव क्या है इसके साथ ही जोव किसका कर्ता है और उस कर्ताका कर्म क्या है यह भी विचारणीय है । इसका कारण यह है कि जैसे आत्माका ज्ञानके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है अत आत्मा ज्ञानमें नि शक प्रवृत्ति करता है उसका वह ज्ञानरूप परिणमन स्वभावरूप हो है । किन्तु जिस प्रकार वह ज्ञानने क्रियारूप परिणमन करता है उसी प्रकार आत्माके साथ जिन क्रोधादिका संयोग सम्बन्ध है उनमें भी भेदको न जानकर क्रोधादिमें भी आत्मारूप प्रवृत्ति करता है । किन्तु क्रोधादि क्रिया तो परभावरूप है उसमें स्वभावका अध्यान करके तद्रूप परिणमन करता है । इस तरह स्वाभाविक अवस्था ज्ञाता द्रष्टापनाको छोड़कर क्रोधादिरूप परिणमन करनेसे आत्मा उनका कर्ता और क्रोधादि उसके कर्म कहे जाते हैं । यह अनादिकालीन अज्ञान-जन्य कर्ता कर्मको प्रवृत्ति चली आती है । यही बन्धका कारण है अर्थात् जब तक आत्मा यह मानता है मैं क्रोधादिका कर्ता हूँ और क्रोधादि मेरे कर्म हैं तभी तक कर्मका बन्ध होना है । इस तरह परमें कर्ता कर्मकी प्रवृत्ति बन्धका कारण है और निवृत्ति बन्धकी निरोधक है । अत मिथ्यादृष्टि सरागी जीव आत्मा और कर्म-जन्य भावोंमें अभेदाध्यासके कारण कर्मोंका कर्ता अतएव बन्धक कहा गया है । किन्तु सम्यग्दृष्टि होने पर परद्रव्यके स्वात्मित्वकी भावना नहीं रहती । इस कारण चारित्रमोहका जब तक उदय है तब तक उसके यद्यपि आत्मव बन्ध होते हैं किन्तु वह अपनेको उनका कर्ता और उन्हें अपना कर्म नहीं मानता । उसके अभिप्रायमें निवृत्ति ही है । इसीलिए उसे जानी कहते हैं और मिथ्यादृष्टिको अज्ञानी कहते हैं । मिथ्यात्वसम्बन्धी बन्ध ही अनन्त ससारका कारण है । ज्ञान बन्धका कारण नहीं है । जब तक ज्ञानमें मिथ्यात्वका उदय रहता है तब तक अज्ञान कहलाता है । मिथ्यात्वके चले जाने पर अज्ञान नहीं रहता, ज्ञान ही रहता है, फिर भी उस अवस्थामें जो कुछ चारित्रमोहसम्बन्धी धिकार है उसका स्वामी जानी नहीं बनता । इसीसे जानीके बन्ध नहीं है । आशय यह है कि सम्यग्दृष्टिको जानी कहा है और जानीके राग, द्वेष, मोहका अभाव कहा है इसलिए उसके जो इन्द्रियोसे भोग होता है उस भोगसामग्रीको सम्यग्दृष्टि परद्रव्य जानता है और समझता है कि मेरा इनसे कुछ सम्बन्ध नहीं है । लेकिन कर्मके उदयके निमित्तसे मेरा इनका संयोग-वियोग है सो वह चारित्र मोहके उदयकी पीडा है । जब तक बलहीन होनेसे वह सही नहीं जाती तब तक रोगीकी तरह, जैसे रोगी रोगको अच्छा नहीं जानते हुए भी उसकी पीडा न सह सकने पर औषधि सेवन करता है, विषयरूप भोग उपभोग सामग्रीका सेवन करता है । परन्तु कर्मके उदयसे और भोगोपभोग सामग्रीसे उसे राग-द्वेष नहीं है । उदयमें आये हुए को जानता है और फलको भी भोगता है किन्तु राग, द्वेष, मोहके बिना भोगता है अत वह उस क्रियाका कर्ता नहीं है । किन्तु मिथ्यादृष्टि अज्ञानी तो सर्वदा कर्ता ही है वह व्रतादि भी पाले फिर भी स्व-पर ज्ञानके बिना पापी ही है । जैन सिद्धान्तमें मिथ्यात्वको ही बड़ा पाप कहा है । जब तक मिथ्यात्व

१. ‘परमप्याणं कुब्बं अप्याणं पिय परं करिती सो । अण्णाणमओ जीवो कम्माणं कारमो ह्वदि ॥९२॥ परम-प्याणमकुब्बं अप्याणं पिय परं अकुब्बंती । सो णाणमओ जीवो कम्माणमकारओ ह्वदि ॥९३॥—समयसार ।

वक्तव्य शुभाशुभस्य कारणं संसारस्य च कारणमाह—

अशुह सुहं विद्य कम्मं दुविहं तं दव्वभावेययं ।
तं पिय पडुव्व मोहं संसारो तेण जीवस्स ॥२९९॥

है तब तक शुभ कियाओको भी परमात्मसे पाप ही कहा है। व्यवहार नयसे व्यवहारी जीवोंको अशुभसे छुड़ाकर शुभमें लगानेको पुण्य भी कहा है। यहाँ इतना विशेष जानना कि अध्यात्ममें मिथ्यात्व सहित अनन्तानुबन्धीके रागको ही प्रधान रूपसे राग कहा है। क्योंकि स्व-पर ज्ञान अद्वानके बिना परद्रव्यमें और परद्रव्यके निमित्तसे हुए भावोंमें आत्मवृद्धि होते हुए मिथ्यात्वका जाना सम्भव नहीं है, ऐसी स्थितिमें यदि कोई भुनि पव भेकर बतादि भी पाळे, पर जीवोंकी रक्षा आदिरूप परद्रव्यसम्बन्धी शुभ भावोंसे अपना मोक्ष होना माने तथा पर जीवोंके धात होनेरूप अयत्नाचारसे अपनेमें बन्ध माने तो जानना उसके स्व-परका ज्ञान नहीं है। क्योंकि बन्ध-मोक्ष तो अपने भावोंसे था, उसे भूलकर जब तक पर द्रव्यसे ही भला-बुरा मान राग, द्वेष करता है तब तक सम्मर्दष्टि नहीं है।

उक्त शुभ-अशुभ कर्मोंका कारण तथा संसारका कारण आगे कहते हैं—

अशुभ और शुभकर्म द्रव्य तथा भावके भेदसे दो प्रकारके हैं। इनका कारण मोह है उसीसे जीवोंको संसारमें भटकना पड़ता है ॥२९९॥

विशेषार्थ—संसारमें भटकनेका कारण मोह है और मोह ही नवीन कर्मबन्धमें कारण है, मोहनीय कर्मके उदयसे जीवके मिथ्या अद्वान रूप तथा क्रोध, मान, माया, रूप भाव होते हैं। इन्हीं भावोंका निमित्त पाकर नवीन कर्मबन्ध होता है। जीवके योगरूप और कर्मायरूप भावोंको बन्धका कारण कहा है। जीवके मन, वचन और कायकी चेष्टाका निमित्त पाकर आत्माके प्रदेगोमें हलन-चलन होता है। उसे योग कहते हैं। उसके निमित्तसे प्रति समय कर्मरूप होने योग्य अनन्त परमाणुओंका ग्रहण होता है। यदि योग अल्प होता है तो अल्प परमाणुओंका ग्रहण होता है और बहुत हो तो बहुत परमाणुओंका ग्रहण होता है। यह योग शुभ और अशुभके भेदसे दो प्रकारका है। धर्मके कार्योंमें मन, वचन, कायकी प्रवृत्तिको शुभयोग कहते हैं। और पापके कार्योंमें मन, वचन, कायकी प्रवृत्तिको अशुभ योग कहते हैं। योग शुभ हो या अशुभ—घातिया कर्मोंकी सब प्रवृत्तियोंका निरन्तर बन्ध होता ही रहता है। घातिया कर्म अशुभ ही हैं। अधाति कर्मोंमें ही शुभ और अशुभका भेद है। शुभ प्रवृत्तियोंके द्रव्यको शुभ और अशुभ प्रवृत्तियोंके द्रव्यको अशुभ कहते हैं। सातावेदनीय, तिर्यग्यायु, मनुष्यायु, देवायु ये तीन आयु, एक उच्चगोत्र और नाम कर्मकी मैत्रीय प्रवृत्तियाँ—मनुष्यगति, देवगति, पंचेन्द्रिय जाति, पाँच शरीर नामकर्म, तीन अंगोपांग नामकर्म, समचतुरस्र संस्थान, दशवृषभ-नाराच संहनन, प्रयस्त वर्ण गन्ध रस स्पर्श, मनुष्यगत्यानुपूर्वी, देवगत्यानुपूर्वी, अशुश्लघु, उच्छ्वास, वातप, उद्योत, प्रयस्त बिह्व्योगति, व्रत, बाधर, पयोस, प्रत्येक शरीर, स्थिर, शुभ, सुभग, सुस्वर, आदेश, यश-कीर्ति, निर्माण, तीर्थंकर—ये सब पुण्य प्रवृत्तियाँ हैं, वेप सब अशुभ हैं। तथा शुभ और अशुभ प्रत्येक कर्म द्रव्य और बन्धके भेदसे दो प्रकारका है। कर्मपरमाणुओंको द्रव्यकर्म कहते हैं, तथा उसके निमित्तसे जीवके जो मोहादि परिणाम होते हैं उन्हें द्रव्यकर्म कहते हैं, द्रव्यकर्मके निमित्तसे भावकर्म होता है और भावकर्मके निमित्तसे द्रव्यकर्मका बन्ध होता है। इस प्रकार द्रव्यकर्म और भावकर्ममें परस्पर निमित्त-निमित्तिक सम्बन्ध होने से संसार बन्धमें घूमना पड़ता है।

मोहस्य भेदं कार्यं स्वरूपं च दर्शयति—

वसणचरित्तमोहं बुबिहं पि य विबिहमेयसम्भावं ।

एयणं ते मेया जे भणिवा पच्छयाहीहं ॥३००॥

पच्छयवन्तो रागा दोसानोहे य आसवा तेसि ।

आसवदो खलु कम्मं कम्मेण य देहं तं पि संसारो ॥३०१॥

आगे मोहनीय कर्मके भेद और उसका कार्य बसलाते हैं—

मोहनीय कर्मके दो भेद हैं—दर्शन मोहनीय और चारित्र मोहनीय । इन दोनोंके भी अनेक भेद हैं । कर्मोंके हेतु जो मिथ्यात्व आदि और राग-द्वेष आदि हैं वे भी इन्हींके भेद हैं । मिथ्यात्व आदि रूप भाव राग, द्वेष, मोह रूप आश्रयके कारण हैं । आश्रयभाव कर्मका कारण है । कर्म शरीरका कारण है और शरीर संसारका कारण है ॥३००-३०१॥

चिदोपाय—मोहनीय कर्मके दो भेद हैं—दर्शन मोहनीय और चारित्र मोहनीय । दर्शन मोहनीयके तीन भेद हैं—मिथ्यात्व, सम्यक्मिथ्यात्व और सम्यक्त्व मोहनीय । जिसके उदयमें जीव सर्वज्ञके द्वारा कहे गये मार्गसे विमुख, तत्त्वार्थ अज्ञानके प्रति उदासीन और हित-अहितके विचारसे शून्य मिथ्यादृष्टि होता है उसे मिथ्यात्व कहते हैं । जब पुनः परिणामके द्वारा उस मिथ्यात्वकी शक्ति घटा दी जाती है जिससे वह आत्माके अज्ञानको रोकनेमें असमर्थ हो जाता है तो उसे सम्यक्त्व मोहनीय कहते हैं । और जब उसी मिथ्यात्वकी शक्ति आधी शुद्ध हो पाती है तो उसे सम्यक्त्व मिथ्यात्व मोहनीय कहते हैं । उसके उदयमें जीवके अज्ञान और अश्रद्धानरूप मिले हुए भाव होते हैं । दर्शन मोहनीयके इन तीन भेदोंमें से बन्ध तो केवल एक मिथ्यात्व का ही होता है किन्तु जब जीवको प्रथमोपशम सम्यक्त्व होता है तो उस मिथ्यात्व कर्मके तीन भाग हो जाते हैं । चारित्रमोहनीयके दो भेद हैं—अकषायवेदनीय और कषायवेदनीय । अकषायका अर्थ है किञ्चित् कषाय । इसीसे इसे नोकषाय भी कहते हैं । इसके नौ भेद हैं—हास्य, रति, अरति, चोक, भय, जुगुप्सा, स्त्रीवेद, पुत्रवेद, नपुंसकवेद । क्रोध आदि कषायोंका बल पाकर ही हास्य आदि होते हैं इसलिए इन्हें अकषाय या नोकषाय कहते हैं । कषाय वेदनीयके सोलह भेद हैं । मूल भेद चार हैं—क्रोध, मान, माया, लोभ । इनमेंसे प्रत्येककी चार-चार अवस्थाएँ होती हैं । मिथ्यात्वके रहते हुए संसारका अन्त नहीं होता इसलिए मिथ्यात्वको अनन्त कहते हैं । जो क्रोध, मान, माया, लोभ, अनन्त—मिथ्यात्वसे वेषे हुए होते हैं उन्हें अनन्तानुबन्धी कहते हैं । जिस क्रोध, मान, माया, लोभके उदयमें थोड़ा-सा भी देशचारित्र रूप भाव प्रकट नहीं होता उन्हें अप्रत्याख्यानावरण कहते हैं । जिस क्रोध, मान, माया, लोभके उदयमें जीवके सकल चारित्ररूप भाव नहीं होते उन्हें प्रत्याख्यानावरण कहते हैं । और जिस क्रोध, मान, माया, लोभके उदयमें शुद्धोपयोगरूप यथाख्यात चारित्र नहीं होता उसे संज्वलन कहते हैं । ये कषायवेदनीयके सोलह भेद हैं । इस तरह मोहनीयके कुल अठ्ठाईस भेद हैं । कर्मबन्धके कारण जो मिथ्यात्व आदि कहे हैं वे इन्हींके भेद हैं । समयसार गाथा १०९ में कहा है कि अन्य द्रव्यका अन्य द्रव्यकर्ता नहीं होता, अतः निष्पद्यसे आत्मद्रव्य पुद्गल द्रव्यकर्मका कर्ता नहीं है, पुद्गल कर्मका कर्ता पुद्गल द्रव्य ही है । उस पुद्गल द्रव्यके मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग ये चार भेद सामान्यसे बन्धके कर्ता हैं । ये चारों पुद्गलके परिणाम हैं अतः ज्ञानावरण आदि पुद्गलकर्मोंके आनेमें निमित्त हैं और इसलिए आश्रयरूप हैं । किन्तु ज्ञानावरण आदिके आश्रयमें निमित्त जो मिथ्यात्व आदि हैं उनके भी निमित्त आत्माके मोह-राग-द्वेषरूप परिणाम हैं । अतः मिथ्यात्व आदि कर्मके आश्रयके निमित्तमें निमित्त होमेंसे राग, द्वेष, मोह ही आश्रयरूप हैं उनमें अपना परिणाम ही निमित्त है । इसीसे वे जड़ नहीं हैं

१. रागो दोसो मोहो क० ख० ज० । 'सन्ति तावज्जीवस्य आत्मकर्मकत्वाध्यासमूलानि मिथ्यात्वाज्ञानाविर-
तियोगलक्षणानि अभ्यवसायानि । तानि रागद्वेषमोहलक्षणस्यासन्नभावस्य हेतवः' । आश्रयभाव. कर्महेतुः ।
कर्म नोकर्महेतुः । नोकर्म संसारहेतुः ।—समयसार, गाथा १०९ दीक्षा ।

मिच्छेत् अण्णाणं अविरमणं कसायं जोगं जे भावा ।
 ते इह पच्चयं जीवे विससवो हुंति ते बहुगा ॥३०२॥
 मिच्छेत् पुणं दुविहं भूतं तह सहाणिरवेकं ।
 तस्सोदयेण जीवो विवरोदं गेह्णए तच्च ॥३०३॥
 अत्थिणं पो मण्णवि णत्थिसहावस्स जो ह्ण सावेकं ।
 णत्थो वियं तह वग्गे मूढो मूढो ह्ण सव्वत्थ ॥३०४॥

उनमें चैतन्यका आभास है । इसीसे उन्हें चैतन्यका विकार भी कहते हैं । इस तरह मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योगरूप अध्येषतान राग, द्वेष, मोहरूप आलस्योके कारण है । राग-द्वेष-मोहरूप आलस्य भाव कर्मके कारण हैं, कर्म नोकर्मके कारण हैं, नोकर्म संसारके कारण हैं । आसय यह है कि ससारी जीव आत्मा और कर्ममें एकत्वका अध्येषसाय करके आत्मको मिथ्यात्व, अविरति, अज्ञान और योगमय मानता है अतः राग, द्वेष, मोहरूप आलस्य भावोंको ही भाता है । उससे कर्मका आलस्य होता है । कर्मसे नोकर्म परोर होता है और शरीर धारण करनेसे ही संसार चलता है । उक्त कथनको स्पष्ट करनेके लिए यहाँ यह बतला देना आवश्यक है कि मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति आदि जो भाव हैं वे जीवसे भी भाविन हैं और अजीवसे भी भाविन हैं इसलिये जीव भी हैं और अजीव भी हैं । कर्मके निमित्तसे जीव ही विभावस्वरूप परिणमन करता है अतः वे जो चैतन्यके विकार रूप हैं वे जीव ही हैं । और जो पुद्गल मिथ्यात्व आदि रूप परिणमन करते हैं वे मिथ्यात्व आदि कर्म अजीव हैं । इन तरह जो मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति आदि अजीव हैं वे अमूर्तिक चैतन्यके परिणामसे भिन्न मूर्तिक पुद्गल कर्म हैं और जो मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति आदि जीव हैं वे मूर्तिक पुद्गल कर्मसे भिन्न चैतन्यपरिणामके विकार हैं । यद्यपि परमायं दृष्टिसे आत्माका स्वभाव शुद्ध निरञ्जन चैतन्य रूप ही है किन्तु अनादि अव्य वस्तुरूप मोहसे युक्त होनेके कारण आत्मामें उत्पन्न होनेवाले मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरतिरूप परिणामके निमित्तसे तीन रूप होकर जिन-जिन भावोंको आप करता है उस-उस भावका कर्ता होता है ।

आगे प्रत्ययोको बतलाते हैं—

जीवमें मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति, कषाय और योगरूप जो भाव हैं उन्हें यहाँ प्रत्यय कहा है । उनके बहुसंख्य भेद हैं ॥३०२॥

आगे उन प्रत्ययोंके भेदोंको कहते हैं—

मिथ्यात्वके दो भेद हैं—एक मूढता रूप और दूसरा स्वभावानिरपेक्ष अर्थात् परोपदेशरूप । मिथ्यात्व कर्मके उदयसे जीव तत्त्वको विपरीत रूपसे ग्रहण करता है अर्थात् वस्तुका जैसा स्वरूप है उससे उलटा जानता है ॥३०३॥

जो द्रव्यमें अस्तित्वको नास्तित्वस्वभाव सापेक्ष नहीं मानता और नास्तित्वको अस्तित्व स्वभावसापेक्ष नहीं मानता वह मूढ सर्वत्र मूढ हो है ॥३०४॥

विशेषार्थ—वस्तु न केवल अस्तित्वरूप ही है और न केवल नास्तित्वरूप ही है । यदि वस्तुको केवल अस्तित्वरूप या नास्तित्वरूप ही माना जायेगा तो एक वस्तु सर्वात्मक हो जायेगी । जैसे घट-घट रूपसे

१ 'तेहि हेऊ मणिदा अवजसाणाणि सव्वदरमोहि । मिच्छन् अण्णाणं अविरमणो य जोगो य ॥१९०॥
 —समयसार । २ 'मिथ्यादर्शनं द्विविधम् । नैसर्गिकं परोपदेशपूर्वकं च । न च परोपदेशमन्तरेण मिथ्यात्वकर्मोदय-
 वशात् यदाविर्भवति तत्त्वावधारणद्वानलक्षणं तत्रैतद्विनिर्गमम् । परोपदेशनिमित्तं चतुर्विधम् । क्रियाक्रियावाद्यज्ञानवैयर्थिक-
 विकल्पात् । अथवा पञ्चविधं मिथ्यादर्शनम्—पूकान्तमिथ्यादर्शनम्, विपरीतमिथ्यादर्शनम्, संशयमिथ्यादर्शनम्,
 वैयर्थिकमिथ्यादर्शनम्, अज्ञानमिथ्यादर्शनमिति'—सर्वाथ ॥ ८६॥

मूढो विद्य सुवहेतुं सहावगिरवेवस्वरूपो होइ ।

अरुहंतो लयभावी मिच्छापयडोण सलु उडए ॥३०५॥

संसयविमोहविभ्रमजुए जं तं लु होइ अण्णायं ।

अहव कुसस्वाओयं पावपवं हववि तं गार्णं ॥३०६॥

है वैसे ही यदि वह पट, मठ आदि रूपसे भी है तो घट, पट, मठमें कोई भेद न रहनेसे सब एक रूप हो जायेंगे। यदि कहोगे कि घट तो घट ही है पट या मठ नहीं है तो कहना होगा घट घट रूपसे है और पट, मठ आदि रूपसे नहीं है। अतः घट सत्स्वरूप भी है और अन्य वस्तुओंका उसमें अभाव होनेसे उनकी अपेक्षा नास्ति स्वरूप भी है ऐसा माने बिना 'घट घट ही है, पट नहीं है' यह बात सिद्ध नहीं हो सकती। इसी तरह कोई वस्तु सर्वथा नास्ति स्वरूप भी नहीं है जो नास्ति स्वरूप है वह किसी की अपेक्षा अस्तिस्वरूप भी है। सर्वथा असत् कुछ भी नहीं है। यदि इस प्रकार अस्तित्वको नास्तिस्वसापेक्ष और नास्तिस्वको अस्तित्व-सापेक्ष नहीं माना जायेगा तो समस्त व्यवहार ही गड़बड़ हो जायेगा। उदाहरणके लिए ऐसी स्थितिमें जैसे ऊँटमें ऊँटपना रहता है वैसे दहीमें भी ऊँटपना रह सकेगा और ऊँटमें भी दहीपना रह सकेगा क्योंकि दही और ऊँटमें कोई भेद आप मानते नहीं हैं। तब 'दही खाओ' ऐसा कहनेपर सुननेवाला ऊँटकी ओर भी दौरेगा या फिर जैसे वह ऊँटकी ओर नहीं दौरेगा वैसे ही दहीकी ओर भी नहीं दौरेगा। क्योंकि ऊँटमें 'यह दही नहीं है' और दहीमें 'यह ऊँट नहीं है' इस प्रकारका धर्म तो आप मानते नहीं हैं, तब एक शब्दको सुनकर किसी वस्तुमें प्रवृत्ति और अन्यवस्तुसे निवृत्तिका व्यवहार लुप्त हो जायेगा क्योंकि सभी वस्तुएँ सब रूप हैं। यदि कहोगे कि दहीमें स्वरूपसे दहीपना है, ऊँटरूपसे नहीं, और ऊँटमें स्वरूपसे ऊँटपना है, दहीरूपसे नहीं अतः प्रवृत्ति-निवृत्तिके व्यवहारमें कोई गड़बड़ नहीं हो सकती। तो यह सिद्ध हुआ कि दहीपना अदहीपनेका अविनाभावो है और ऊँटपना, ऊँटपना नहीं का अविनाभावो है अर्थात् दहीमें दहीपनेके अस्तित्वके साथ अदहीपनेका नास्तिस्व भी रहता है और ऊँटमें ऊँटपनेके अस्तित्वके साथ ऊँटपना नहींका नास्तिस्व भी रहता है। इसी तरह प्रत्येक वस्तु स्वरूपसे है और पररूपसे नहीं है। अतः अस्तित्वधर्म वस्तुमें नास्तिस्व सापेक्ष है और नास्तिस्वधर्म अस्तित्वधर्म सापेक्ष है। जो ऐसा नहीं मानता वह मूढ़ मिथ्यादृष्टि है। जिसे वस्तुके स्वरूपका ही ज्ञान नहीं वह कैसे ज्ञानी हो सकता है।

मिथ्यात्व प्रकृतिका उदय होनेपर कर्मका क्षय आदि न कर सकनेवाला मूढ़ मिथ्यादृष्टि भी शास्त्र आदिका निमित्त मिलनेपर स्वभावनिरपेक्ष रूपसे मिथ्यादृष्टि होता है ॥३०५॥

विशेषार्थ—प्राचीन शास्त्रकारोंने मिथ्यात्वके दो भेद किये हैं—नैसर्गिक मिथ्यात्व और परोपदेश-निमित्तक मिथ्यात्व। मिथ्यात्व कर्मके उदयसे परोपदेशके बिना ही जो मिथ्या अद्वान होता है वह नैसर्गिक मिथ्यात्व है इसे अगृहीत मिथ्यात्व भी कहते हैं। एकेन्द्रिय आदि जोकके यह मिथ्यात्व होता है और जो मिथ्यात्व दूसरोंके मिथ्या उपदेशको सुनकर होता है उसे परोपदेशपूर्वक या गृहीत मिथ्यात्व कहते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि नयचक्रके कर्तानि मिथ्यात्वके इन्हीं दो भेदोंको मूढ़ता और स्वभाव निरपेक्षरूपसे गिनाया है। स्वभाव निरपेक्षका अर्थ होता है अनैसर्गिक अर्थात् स्वाभाविक नहीं। इसीसे उसे श्रुतहेतुक कहा है। और नैसर्गिकको मूढ़ता शब्दसे कहा है क्योंकि जो इन्द्रियके स्वभावके विषयमें ही मूढ़ है वह सर्वत्र मूढ़ ही है ऐसा लिखनेसे यही प्रतीत होता है। मिथ्यात्वका उदय तो दोनों ही भेदोंमें रहता है।

अज्ञे अज्ञानका स्वरूप कहते हैं—

संशय, विमोह और विभ्रमसे युक्त जो ज्ञान होता है उसे अज्ञान कहते हैं। अथवा कुशास्त्री-के अध्ययन चिन्तनसे जो पापदायक ज्ञान होता है वह भी अज्ञान है ॥३०६॥

विशेषार्थ—यह 'स्यामु (टूँ) है या पुरुष है' इस प्रकारको चलिता प्रतीतिको संशय कहते हैं। इसी प्रकार बीतराय सर्वशेके द्वारा कहा गया तत्त्वज्ञान सत्य है या दूसरोंके द्वारा कहा गया सत्य है यह संशय

हिंसा असंख्य मोक्षो मेघनुसेवा परिग्रहे गृहणं ।
अविरविमेवा भजिया एयाण बहुविहा अण्णो ॥३०७॥

है । मार्गमें चलते हुए पृथक्के पैरमें तृण आदिका स्पर्श होनेपर 'कुछ होगा' यह विमोह या अनध्यवसाय है । इसी तरह परस्पर सापेक्ष नयोंके द्वारा द्रव्य, गुण, पर्याय आदिका ज्ञान न होना विमोह है । सोपको चाँदी या रस्सीको सोप समझना विभ्रम या विपर्यय है । इसी प्रकार अनेकान्तात्मक वस्तुको एकान्त रूपसे ग्रहण करना विभ्रम है । इन संशय, विमोह और विभ्रमसे युक्त ज्ञान ज्ञान नहीं है वस्तुतः अज्ञान ही है । इसी तरह वस्तुके मिथ्या स्वरूपको बतलानेवाले शास्त्रोंसे भी जो ज्ञान प्राप्त होता है वह अज्ञान ही है । जो अपने और पर वस्तुओंके स्वरूपको सम्यक् रूपसे जानता है वही सम्यग्ज्ञान है । सम्प्रदृष्टिको भी बाह्यकारणोंसे बाधवस्तुओंसे संशय विमोह और विभ्रम होते हैं दृष्टिदोष और अन्धकार आदिसे वह भी सोपको चाँदी समझ लेता है । किन्तु इतने मात्रसे वह अज्ञानी नहीं हो जाता । आत्मकल्याणके उपयोगी सत्त्वोंमें उसे संशय, विमोह और विभ्रम नहीं होते । वह वस्तुके यथार्थ स्वरूपको सम्यक् रीतिसे जानता है । यहाँ एक विशेष बात यह कहना है कि सभी शास्त्रकारोंने बन्धके कारणोंमें मिथ्यात्व, अविरति, कपाय और योगको बतलाया है । आचार्य कुन्दबुध्दने भी समयसारकी भाषा १०९ में बन्धके इन्हीं चार कारणोंको बतलाया है । किन्तु सत्कारिणकार भाषा ११० में मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योगको गिनाया है । कहा है कि आत्मा और कर्मको एक समझ बैठनेमें मूलकारण मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योगस्य अध्यवसाय (परिणाम) है । चूँकि यहाँ भेद विज्ञानमूलक चर्चा है इसलिए अज्ञान भावको भी उसके विरोधीके रूपमें गिनाया है उसीको लक्षमें रखकर इस ग्रन्थके कर्तानि भी बन्धके प्रत्ययोंमें अज्ञानको स्थान दिया प्रतीत होता है ।

आगे अविरतिके भेद कहते हैं—

हिंसा, झूठ, चोरी, मेघनुसेवन और परिग्रहका ग्रहण ये पाँच अविरतिके भेद कहे हैं । इनके अन्य बहुतसे भेद हैं ॥ ३०७ ॥

विशेषार्थ—व्रत या विरतिका उलटा अविरति है । हिंसा करना, झूठ बोलना, चोरी करना, मेघनुसेवन करना और परिग्रह इकट्ठी करना अविरति है । विरति-पापका त्याग न करनेको अविरति कहते हैं । वे पाप पाँच हैं—हिंसा, झूठ, चोरी, मेघनुसेवन और परिग्रह । प्रमादीपनेमें प्राणोंके घात करनेको हिंसा कहते हैं । हिंसा दो प्रकारकी होती है—एक द्रव्यहिंसा दूसरी भावहिंसा । सत्त्वार्थमें सर्वत्र जीव पाये जाते हैं और वे अपने निमित्तसम मरते भी हैं । किन्तु उनके मर जानेसे ही हिंसा नहीं होती । इसीसे तत्त्वार्थसूत्रमें हिंसार्थके लक्षणमें 'प्रमतयोगात्' पद दिया है, जो बतलाता है कि जो मनुष्य जीवोंकी हिंसा करनेके भाव नहीं रखता बल्कि उनको बचानेके भाव रखता है उसके द्वारा जो हिंसा हो जाती है उसका पाप उसे नहीं लगता । इसीसे कहा है कि प्राणोंका घात हो जानेपर भी हिंसार्थका पाप नहीं लगता । शास्त्रकारोंने इस बातको एक दृष्टान्त द्वारा स्पष्ट किया है । वे लिखते हैं—एक मनुष्य देख-देखके चल रहा है उसके पैर उठानेपर कोई सूत्र जन्तु उसके पैरके नीचे अचानक आ जाता है और कुचलकर मर जाता है तो उस मनुष्यको उस जीवके मारनेका दोषान्ता भी पाप नहीं लगता । इसके विपरीत यदि कोई असावधानीमें मार्गमें चलता है तो उसके द्वारा किसी जीवका घात हो या न हो उसे हिंसार्थका पाप अवश्य लगता है । जैसा कहा भी है—'जीव जिये या मरे जो अपनाचारी है उसे हिंसाका पाप अवश्य लगता है । किन्तु जो यत्नाचारपूर्वक काम करता है उसे हिंसा हो जानेपर भी हिंसार्थका पाप नहीं लगता ।' अतः हिंसारूप परिणाम ही वास्तवमें हिंसा है । द्रव्य-हिंसार्थको तो हिंसा इसलिए कहा है कि उसका भावहानिके साथ सम्बन्ध है । किन्तु द्रव्यहिंसार्थके होनेपर भावहिंसार्थका होना अनिवार्य नहीं है । जैनेतर धर्मोंमें द्रव्यहिंसा और भावहिंसार्थको अलग-अलग न माननेसे ही यह शका को गयी है कि—'जयमें जन्तु है, बलमें जन्तु है, और पहाड़की चोटीपर चले जाओ तो वहाँ भी जन्तु हैं । इस तरह जब समस्त लोक जन्तुओंसे भरा है तो कोई अहिंसक कैसे हो सकता है ?' जैनधर्ममें इस शंकाका उत्तर इन प्रकार दिया है—'जीव दो प्रकारके होते हैं—सूक्ष्म और स्थूल । सूक्ष्म तो न किसीसे

मोहो व माण माया लोह कसाया हु होंति जीवार्थ ।

एकेका बजनेया किरिया हु सुहासुहं जोग ॥३०८॥

शुभाशुभभेद मोहकाबन्धना तत्त्वैव दृष्टान्तमाह—

मोहो व दोसभावो असुहो वा राग पावमिदि भगियं ।

सुहरागो खलु पुणं सुहनुक्खादो फलं तामं ॥३०९॥

हकते हैं और न किसीको रोकते हैं अतः उनकी हिंसाका तो प्रश्न ही नहीं है । रहे स्थूल, सूक्ष्म जिनकी रक्षा करना संभव है उनकी रक्षा की जाती है अतः संयमी पुण्यको हिंसाका पाप कैसे लग सकता है । जैनधर्ममें मुख्य बात अहिंसा ही है, शेष चार तो उसीके पोषण और रक्षणके लिए हैं । जिससे प्राणियोंको पीडा पहुँचती हो ऐसा बचन सच्चा हो या झूठा उसका कहना असत्य ही है, जैसे काने मनुष्यको काना कहना यद्यपि झूठ नहीं है फिर भी इससे उसको कष्ट होता है । अतः ऐसे पीडादायक सत्य वचन भी असत्य ही हैं । बिना बी हुई वस्तुको लेना चोरी है । भले हो वह वस्तु सड़कपर पड़ी हुई हो । यदि हम उसे उठा लेते हैं तो हम चोर हैं । हाँ, जो वस्तुएँ सर्वसाधारणके लिए हैं उनको लेना चोरी नहीं है, जैसे नदीका पानी या मिट्टी बगैरह । रागभावसे प्रेरित होकर स्त्री या पुरुष रतिमुखके लिए जो चेष्टा करते हैं उसे मैथुन कहते हैं । गाय, भैस, जमीन, जायदाद आदि बाह्य वस्तुओंमें और आन्तरिक काम-क्रोधादि विकारोंमें जो ममत्व भाव है कि ये मेरे हैं इसीका नाम परिग्रह है । बाह्य वस्तुओंको तो इसलिए परिग्रह कहा है कि उनसे ममत्वभाव होता है । वास्तवमें तो आभ्यन्तर ममत्वभाव ही परिग्रह है । जिसके पास एक पैसा भी नहीं है किन्तु गुण्णा अपार हैं वह अपरिग्रही नहीं है परिग्रही है । ये पाँचो पाप कर्मबन्धके कारण हैं इनको अविरति कहते हैं ।

आगे कषाय और योगके भेदोंको कहते हैं—

जोवोंके जो क्रोध, मान, माया और लोभ होते हैं उन्हें कषाय कहते हैं । इनमेंसे प्रत्येकके चार-चार भेद होते हैं—उनके नाम हैं अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ, अप्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ, प्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ और संज्वलन क्रोध, मान, माया, लोभ । शुभ और अशुभ क्रियाको योग कहते हैं ॥ ३०८ ॥

विशेषार्थ—वास्तवमें तो आत्माके प्रदेशोंमें जो हलन-चलन होता है उसका नाम योग है । वह योग या तो शरीरके निमित्तसे होता है या वचनके निमित्तसे होता है या मनके निमित्तसे होता है इसलिए निमित्त के भेदसे योगके तीन भेद हो जाते हैं—काययोग, वचनयोग और मनयोग । वह योग ही आस्रव है क्योंकि योगका निमित्त पाकर ही आत्मामें कर्मोंका आस्रव (आगमन) होता है । ये तीनो योग शुभ भी होते हैं और अशुभ भी होते हैं । किसीके प्राणोंका घात करना, चोरी करना, मैथुन सेवन करना अशुभ काययोग है । झूठ बोलना, कठोर असम्य वचन बोलना अशुभ वचनयोग है । किसीको मारनेका विचार करना, किसीसे ईर्ष्या रखना अशुभ मनयोग है । इनसे पाप कर्मका आस्रव होता है । तथा प्राणियोंकी रक्षा करना, हितमित वचन बोलना, दूसरोंका भला सोचना शुभयोग है, इनमें पुण्य कर्मका आस्रव होता है ।

आगे शुभ और अशुभ भेदको मोहका कार्य बतलाकर दृष्टान्त द्वारा उसका कथन करते हैं—

मोह, द्वेषभाव और अशुभ रागको पाप कहा है और शुभरागको पुण्य कहा है । उनका फल सुख-दुःख आदि है ॥ ३०९ ॥

विशेषार्थ—मोह, राग, द्वेष ये सब मोहनीय कर्मके ही भेद हैं । मोहसे दर्शन मोहनीय कर्मका और राग-द्वेषसे चारित्र मोहनीयका ग्रहण किया गया है । मोह और द्वेष भाव तो अशुभ ही होते हैं किन्तु राग शुभ भी होता है और अशुभ भी होता है । मोह, द्वेष और अशुभ रागसे पापकर्मका बन्ध होता है इसलिए उन्हें पाप कहा है । किन्तु शुभ रागसे पुण्यकर्मका बन्ध होता है इसलिए उसे पुण्य कहा है । यहाँ यह बात ध्यानमें रखनेकी है कि यह कथन घातिकर्मोंकी अपेक्षासे नहीं है, किन्तु अघातिकर्मोंकी अपेक्षासे है । अघाति-

कर्मजं पण्डि अहं पुरिसो इवको वि अणोक्कस्समापण्णो ।
तह मोहो बहुमेजो निहिद्धो पण्णयावीहि ॥३१०॥

छुमरागन्ध भेदमाह—

देवगुहसत्त्वभत्तो गुणोवयारकरियाहि संजुत्तो ।
पूजावाराहरवो उवओगो सो सुहो तस्स ॥३११॥

भावप्रकाशानुसन्धिहेतु तैश्च बन्धं मोक्षं चाह—

पैरवो इह सुहमसुहं सुद्धं ससहावसंगवो भावं ।
सुद्धं सुंभदि जीवो बज्जवि सो इयरभावेहि ॥३१२॥

कर्मों ही पुण्य और पापका भेद है। सो उनमेंसे शुभ रागने पुण्यकर्मोंका बन्ध होता है और अशुभ रागसे पाप कर्मका बन्ध होता है। पातिकर्म तो पापरूप ही है और उनका बन्ध सदा होता रहता है।

जैसे एक भी पुण्य कार्यकी अपेक्षा अनेक रूप होता है वैसे ही मोहनीय कर्म भी प्रत्यय आदिके द्वारा अनेक प्रकारका कहा है ॥ ३१० ॥

विशेषार्थ—कर्मबन्धके कारण चार कहे हैं—मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग। यदि इसमें अज्ञान भावकी भी सम्मिलित कर ले तो वे पाँच हो जाते हैं। इनमेंसे योगके सिवाय शेष चारों कारण मोहनीयके ही वशाज है। मोहनीयके ही मिथ्यात्व कर्मके उदयमें मिथ्यात्व भाव होता है, चारित्र मोहनीयके उदयमें अविरति भाव तथा कषाय भाव होता है। मिथ्यात्वके उदयमें ही अज्ञानभाव होता है। इस तरह ये सब भाव मोहनीयजन्य ही हैं। फिर भी इनके कार्यमें कुछ भेद देखा जाता है इसलिए इनको भिन्न-भिन्न माना है। पहले गुणस्थानमें मिथ्यात्व भाव रहता है, दूसरे और तीसरे गुणस्थान तक अज्ञानभाव रहता है, चतुर्थ गुणस्थान तक अविरतिभाव रहता है, दसवें तक कषायभाव रहता है। इस तरह यह सब मोहनीयका ही माहात्म्य है। योगके शुभ और अशुभ होनेमें भी मोहनीय ही कारण है। अतः तरतमभावकी अपेक्षा एक ही मोहनीय कर्मके अनेक भेदरूप में प्रत्यय कहे हैं।

शुभरागको कहते हैं—

देवगुरु और शास्त्रका जो भक्त है, गुणोंसे आकृष्ट होकर उनकी विनय भक्ति आदि करता है, पूजा, दान आदिमें लीन रहता है वह मनुष्य शुभ उपयोगवाला है ॥३११॥

विशेषार्थ—अर्हन्त सिद्ध और साधुमें भक्ति, व्यवहार चारित्ररूप धर्मका पालन करनेमें मुख्य रूपसे प्रयत्नशील रहना, आचार्य आदि गुरुओंका अनुरागवश अनुगमन करना ये सब शुभराग हैं। यह शुभराग केवल भक्ति प्रधान ब्रह्म व्यवहारो पुरुषोंके होता है, ज्ञानी पुरुषोंके भी कदाचित् होता है जब वे वीतराग वशमें अपनेको स्थिर रखनेमें अवसर्य होते हैं तो अस्थानमें रागसे बचनेके लिए प्रशस्त राग होता है। (पंचा० टी० गा० १३६) यह प्रशस्त राग पुण्याश्रवका हेतु है।

आगे तीनों भावोंकी उत्पत्तिमें हेतु और उनके द्वारा बन्ध और मोक्षका कथन करते हैं—

परद्वयमें अनुरक्तिसे शुभ और अशुभ भाव होते हैं और आत्मस्वभावमें लीनतासे शुद्ध भाव होता है। शुद्ध भावके होने पर जीव मुक्त होता है और शुभ तथा अशुभ भावोंसे बंधता है ॥३१२॥

१ किरियाणिमसंजुतो क० ख० । 'अरहतसिद्धसाहुसभत्ती धम्ममि जा य खलु वेद्वा । अणुमणं पि गुरुणा पसत्त्वरापोत्ति वुचंति ॥१३६॥—पञ्चास्तिकाय । २ 'जो परस्वामि सुहं असुहं रागेण कुण्दि अवि भावं । सो सणवरित्तभट्ठो परपरिवचरो हवदि जीवो ॥१५६॥—पञ्चास्तिकाय ।

कर्मणः फलमुद्दिष्य तस्यैव कारणस्य विनाशार्थमाह—

अं किंपि सयलबुध्वां जीवाणं तं नु होइ कम्माबो ।
तं पिय कारणवतो तह्मा तं कारणं हणह ॥३१३॥

विशेषार्थ—प्रवचनसारके प्रारम्भमें आचार्य कुन्दकुन्द ने कहा है—जब यह जीव शुभ या अशुभ राग भाव करता है तो उस समय उसे शुभ या अशुभ कहते हैं, क्योंकि जो द्रव्य जिस समयमें जिस स्वभाव रूपसे परिणमन करता है वह द्रव्य उस समय उस भाव रूप ही हो जाता है। जैसे लोहेका गोला आगमें डाले जाने पर उष्णपनेसे तन्मय हो जाता है। इसी तरह जब जीव, दान, पूजा, व्रतादि रूप शुभ परिणाम करता है तब उन भावोंके साथ तन्मय होनेसे शुभ कहा जाता है और जब हिंसा आदि रूप अशुभ भाव करता है तब अशुभ कहा जाता है। इस तरह शुभ और अशुभभाव पर द्रव्यमें अनुरक्तिको लिये हुए होते हैं। देव शास्त्र, गुरु भी अपने स्त्री, पुत्र, धन, सम्पत्तिको तरह ही 'पर' हैं, स्व तो केवल अपना आत्मा ही है। आत्मासे भिन्न जो कुछ है वह सब पर है। उस परके अनुरागको लेकर ही शुभ तथा अशुभ भाव होते हैं। यदि स्त्री, पुत्र, सम्पत्ति आदिमें अनुराग भाव है तो उसे अशुभ भाव कहते हैं। क्योंकि यह अनुराग भाव तीव्र कषायरूप होनेसे संसार-समुद्रमें ही डुबानेवाला है। किन्तु इनके स्थानमें यदि कोई संसार-समुद्रसे निकालनेमें निमित्तभूत सच्चे देव, सच्चे शास्त्र और सच्चे गुरुमें अनुराग करता है तो वह अनुराग मन्द कषायरूप होनेसे शुभ कहा जाता है। किन्तु मोहनीय कर्मका उदय दोनों ही भावोंमें वर्तमान है। पर द्रव्यमें अनुराग उसके बिना सम्भव नहीं है। इसीसे पंचास्तिकाय गाथा १५६ में अशुभोपयोगीको तरह शुभोपयोगीको भी पर-चरित्रचर कहा है। क्योंकि पर द्रव्यमें जिसकी वृत्ति रागयुक्त है वह परचरित्रचर है। यद्यपि स्त्री आदिसे देव आदि उत्तम हैं मगर हैं तो पर ही। पर द्रव्यसे राग हटे बिना स्व द्रव्यमें लीनता सम्भव नहीं है। स्व द्रव्यमें लीनता होनेसे ही मोहनीयका क्षय होता है इसीसे उसे शुद्धोपयोग कहते हैं। उपयोगी अशुद्धतासे कारण रागभाव है। तीव्र रागमें अशुभभाव और मन्दरागमें शुभभाव होता है। अतः यद्यपि अशुभसे शुभ उत्तम है किन्तु शुद्धोपयोगी दृष्टिमें तो जैसे अशुभ हेय है वैसे ही शुभ भी हेय है, क्योंकि दोनों ही बन्धके कारण हैं। मोक्षका कारण तो केवल शुद्धोपयोग है। प्रवचनसारके प्रारम्भमें आचार्य अमृतचन्द्रने अपनी टीकामें लिखा है सराग चारित्रसे देवगति और मनुष्यगतिके वैभव रूप पुण्य बन्ध होता है और बीतराग चारित्रसे मोक्ष होता है। अतः यद्यपि क्रम परिपाटीके अनुसार सराग चारित्र पूर्वक ही बीतराग चारित्र होता है फिर भी चूंकि सराग चारित्रमें कषायका कण भोज्य है जो पुण्य बन्धकी प्राप्तिमें हेतु है इसलिए उसे छोड़कर कषाय मलसे रहित बीतराग चारित्र ही उपादेय है क्योंकि वही निर्वाणकी प्राप्तिमें हेतुभूत है। चूंकि मनुष्यके लिए मोक्ष ही इष्ट है, स्वर्ग सुख नहीं। इसलिए वह मोक्षके हेतुभूत शुद्धोपयोगको ही उपादेय मानता है। यही बात इस ग्रन्थके कर्ताने भी कही है। पंचास्तिकायके अन्तमें आचार्य कुन्दकुन्दने कहा है जो ज्ञानी अज्ञानवश ऐसा मानता है कि शुद्ध सम्प्रयोगसे सासारिक दुःखसे मुक्ति मिलती है वह जीव परसमयमें अनुरक्त है। यहाँ शुद्ध सम्प्रयोगका अर्थ है मोक्षके साधनभूत भगवान् अर्हन्त आदिमें भक्तिरागसे अनुरक्त चित्तवृत्ति। ऐसा जीव पुण्य बाँधता है, कर्मसय नहीं करता। जिसके चित्तमें रागकी एक सूक्ष्म कमी भी जीवित है वह समस्त शास्त्रका ज्ञाता होते हुए भी अपने शुद्ध स्वरूपमें रमण नहीं कर सकता। अतः स्व समयकी प्राप्तिके लिए अर्हन्त आदिके विषयमें भी क्रमसे रागकी कणिका भी हटाना चाहिए। जब अर्हन्तादिकी भक्ति रूप राग भी सर्वथा त्याग्य है तब स्त्री-पुत्रादि सम्बन्धी रागकी तो चर्चा ही क्या है वह तो अनन्त संसारका ही कारण है।

आगे कर्मका फल बरलाकर उसके कारणके विनाशका उपदेश देते हैं—

जीवोंको जो कुछ भी दुःख है वह सब कर्मके ही कारण है। उन कर्मोंके भी कारण है और इसलिए उन कारणोंको ही हटाना चाहिए ॥३१३॥

विशेषार्थ—संसारमें दुःख ही है क्योंकि आकुलता है। जहाँ आकुलता है वहाँ सुख कैसे हो सकता है। जिनके पास सन्तान नहीं है वे सन्तान न होनेसे दुःखी हैं। जिनके सन्तान होने पर भी उसके लालन-

लक्षणं दुःखहेतुं जीवो मोहं लवेइ नियमेण ।
अन्तर्बाह्येणं जह तह ष सुणह वोच्छासि ॥३१४॥
काऊण करणलङ्घी सम्मपुआवसस कुणइ जं गहण ।
उवसमल्लयमिस्सावो पयडोणं त पि पियहेऊं ॥३१५॥

पालनके साधन नहीं है वे साधनाभावसे दुःखी है । जिनके पास सन्तान है और धनादि भी हैं वे अपनी तृष्णा के कारण दुःखी है । इस तरह ससारमें धनी और निर्धन दोनों ही दुःखी हैं । विषयोमें जो सुख माना जाता है वह विषयसुख भी वस्तुतः दुःख ही है क्योंकि विषयसुखकी तृष्णा ही मनुष्यकी बेचैन रखती है । उसीकी पूर्तिमें मनुष्यका समस्त जीवन बीत जाता है, मगर जैसे ईषनसे आगकी तृप्ति नहीं होती वह और भी बढ़क छटती है वैसे ही विषयोकी चाह विषयोकी प्राप्तिसे नहीं दुझती वह और भी बढ़ती जाती है । अतः संसारमें केवल दुःख है और उसका कारण है पूर्व जन्ममें संचित कर्म । उन कर्मोंके ही कारण जीवको नया शरीर धारण करना पड़ता है । शरीरमें इन्द्रियाँ होती हैं, उन इन्द्रियोंसे विषयोंकी चाह होती है, विषयासक्तिसे पुनः नवीन कर्मबन्ध होता है । उससे पुनः जन्म धारण करना पड़ता है, इस तरह यह प्रक्रिया तब तक चलती है जब तक कर्मबन्धके कारणोंको दूर नहीं किया जाता । अतः कर्मबन्धके कारणोंको हटाना ही आवश्यक है उसके कारण मिथ्यात्व आदि पहले बतलाये हैं ।

आभ्यन्तर और बाह्य रूपसे दोनों प्रकारके कारणोंको प्राप्त करके जीव जिस प्रकारसे मोहनीय कर्मका नियमसे अग्र करता है उसे सुनें, मैं कहता हूँ ॥३१४॥

कर्म प्रकृतियोंके उपशम क्षय या क्षयोपशमके कारण लब्धिको करके जीव जो सम्यक्त्व भावको या आत्म स्वभावको ग्रहण करता है वह आभ्यन्तर हेतु है ॥३१५॥

विशेषार्थ—मोहनीय कर्मके भेद दर्शन मोहनीय कर्मका उपशम क्षय या क्षयोपशम हुए बिना सम्मत्त्वकी प्राप्ति नहीं हो सकती और सम्यक्त्वकी प्राप्ति हुए बिना कर्मबन्धके कारणोंका विनाश सम्भव नहीं है । अतः सर्वप्रथम सम्यक्त्वकी प्राप्तिके लिए ही प्रयत्नशील होना चाहिए । सम्यक्त्वकी प्राप्तिका अन्तरंग कारण करणलब्धि है । लब्धियाँ पाँच हैं—क्षयोपशमलब्धि, विशुद्धिलब्धि, देशनालब्धि, प्रायोग्यलब्धि और करणलब्धि । इनमेंसे प्रारम्भकी चार लब्धियाँ ती सामान्य हैं । उनके होने पर भी सम्यक्त्वकी प्राप्ति तब तक नहीं हो सकती जब तक करणलब्धि न हो । इसके होने पर सम्यक्त्वकी प्राप्ति अवश्य होती है ।

पूर्व संचित कर्ममल रूपी पटलकी शक्ति (अनुभागा स्पर्धक) जिस समय प्रति समय अनन्त गुणहीन होते हुए उद्दीरणाको प्राप्त होती है उस समय क्षयोपशमलब्धि होती है । क्षयोपशमलब्धिसे जीवका जो भाव सातापेदनीय आदि शुभ कर्मोंके बन्धमें निमित्तभूत होता है उसे विशुद्धि कहते हैं और उसको प्राप्तिको विशुद्धिलब्धि कहते हैं । छह द्रव्यों और नौ पदार्थोंके उपदेश देनेवाले आचार्योंको प्राप्तिको तथा उपदिष्ट तत्त्वोंके ग्रहण, धारण और विचारनेको शक्तिको प्राप्तिको देशनालब्धि कहते हैं । सब कर्मोंकी उत्कृष्ट स्थिति और उत्कृष्ट अनुभागाका घात करके अन्त कोडाकोशीकी स्थितिमें स्थापित करनेको प्रायोग्यलब्धि कहते हैं । और अग्रकरण स्वर्णकरण अनिबृत्तिकरण रूप परिणामोंको करणलब्धि कहते हैं । उसके अन्तिम समयमें सम्यक्त्व की उत्पत्ति होती है । सम्यक्त्वको प्राप्त करनेवाला जीव पंचेन्द्रिय ही होता है तथा मज्जी ही होता है । क्योंकि अंशों जीवोंमें मनके बिना विनिष्ट जासकी उत्पत्ति नहीं होती । सबसे प्रथम जीवको जो सम्यक्त्व प्राप्त होता है उसका नाम प्रथमोपशम सम्यक्त्व है । प्रथमोपशम सम्यक्त्वको प्राप्त करनेवाला जीव मिथ्यादृष्टि ही होता है तथा पर्याप्तिक ही होता है । तथा वह देव, नारको, तिर्यंच अथवा मनुष्य होता है, चारों गतियोंमें इस सम्यक्त्वकी उत्पत्ति हो सकती है । तथा प्रथमोपशम सम्यक्त्व उत्पन्न होनेके समय अनाकार उपयोग नहीं होता अतः मतिभ्रुत ज्ञानरूप साकार उपयोग होना चाहिए और भ्रम्य होना चाहिए ।

१. डी अप्सहायस्स अ० क० ख० । 'चटुगवि भव्यो सण्णी । पज्जतो मुज्झतो य सागारो । जागारो सक्केस्सो सलद्धियो सम्मयुवगमइ ॥६५१॥—गो० जीवकाण्ड ।

तिष्ठत्यरकेवलसमणभवसुमरणसत्यदेवमहिमावी ।

इच्छेवमाइ बहुगा बाहिरहेइ सुणेयम्मा ॥३१६॥

आसन्नभवजीवो अर्णतगुणसेठिनुद्धिसंयज्जो ।

बुद्धन्तो ललु अट्टे खववि स मोहं पमाणजयजोए ॥३१७॥

आगे सम्यक्त्वकी उत्पत्तिके बाह्य साधनोंको कहते हैं—

तीर्थंकर, केवली, श्रमण, पूर्वजन्मका स्मरण, शास्त्र, देव, महिमा आदि बहुतसे बाह्य हेतु जानना चाहिए ॥३१६॥

विशेषार्थ—नरक गतिमें प्रथम तीन नरकोमें जातिस्मरण, धर्मश्रवण और वेदनाभिभव ये तीन बाह्य कारण हैं। नौचेके चार नरकोमें जातिस्मरण और वेदनाभिभव दो ही बाह्य कारण हैं क्योंकि धर्म उत्पन्न करानेमें प्रवृत्त सम्यग्दृष्टि देवोका गमन तीसरे नरकसे आगे सम्भव नहीं है। तिर्यकों तथा मनुष्योंमें सम्यक्त्वकी उत्पत्तिके बाह्य कारण तीन हैं—पूर्वजन्मका स्मरण, धर्मश्रवण और जिनबिम्ब दर्शन। जिन बिम्बदर्शनमें ही तीर्थंकर, केवलि और श्रमणोका समावेश हो जाता है। देवगतिमें सम्यक्त्वकी उत्पत्तिके बाह्य कारण चार हैं—जातिस्मरण, धर्मश्रवण, जिनमहिम दर्शन और देवद्विदर्शन, १३वें, १४वें, १५वें और १६वें स्वर्गोंमें सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिके तीन बाह्य कारण हैं—जातिस्मरण, धर्मश्रवण और जिनमहिमदर्शन। देवद्विदर्शन यहाँ निमित्त नहीं है क्योंकि महर्षिसे युक्त ऊपरके देव तो नीचे आते नहीं हैं और उन्हीं कल्पोंके देवोंकी महर्षिका दर्शन देवोंमें न तो विस्मय पैदा करता है और न संक्लेश, क्योंकि इनके शुक्ललेखा होती है। नीचेवेकवासी देवोंमें सम्यक्त्वकी उत्पत्तिके बाह्य निमित्त दो हैं—जातिस्मरण और धर्मश्रवण। वहाँ जिनमहिमदर्शन भी नहीं है क्योंकि ये देव महोत्सव देखते नहीं जाते। तथा धर्मश्रवण परस्परके संलापसे ही सम्भव है। अनुदिवा और अनुसरवासे देव सम्यग्दृष्टि ही होते हैं।

जो निकट भव्य जीव अनन्तगुणश्रेणि निर्जरासे सम्पन्न होता है और प्रमाण नयकी योजना के द्वारा तत्त्वार्थको जानता है वही मोहका क्षय करता है ॥३१७॥

विशेषार्थ—जिसमें सम्यग्दर्शन आदिके प्रकट होनेकी योग्यता है उसे भव्य कहते हैं। और जो बोध हो मर्षोंको धारण करके मुक्तिको प्राप्त होगा उसे निकट भव्य कहते हैं। जब जीवके ससार परिश्रमणका काल अर्धपुद्गलपरावर्तन प्रमाण शेष रहता है तब वह प्रथम सम्यक्त्वके ग्रहण करनेका पात्र होता है। ऐसा जीव जब सम्यक्त्व ग्रहणके उन्मुख होता है तब उसके प्रति समय अनन्तगुणी कर्म निर्जरा होती है। ऐसा जीव प्रमाण और नयके द्वारा तत्त्वार्थको जानता है। तत्त्वार्थका ज्ञान हुए बिना उनका सम्यक् श्रद्धान सम्भव नहीं है और तत्त्वार्थका ज्ञानमूलक श्रद्धान हुए बिना मोहनीय कर्मका क्षय सम्भव नहीं है। ससारका बीज तो मोह ही है। इसी मोहवशा जीव अपने स्वरूपको न जानकर पर में आत्मबुद्धि करता है। वह शरीरको ही आप मानता है, शरीरके नाशके साथ अपना नाश और शरीरके जन्मके साथ अपना जन्म मानता है। 'शरीरसे भिन्न मैं एक स्वतन्त्र नित्य अविनाशी द्रव्य हूँ और ज्ञानादि मेरे गुण हैं' ऐसा उसे बोध ही नहीं है। वह मानता है कि ये दूसरोंका द्रष्ट, अनिष्ट कर सकता हूँ या दूसरे मेरा द्रष्ट, अनिष्ट कर सकते हैं। ऐसा मानकर किसीमें द्रष्ट बुद्धि करता है और किसीमें अनिष्ट बुद्धि करता है। जिसमें द्रष्ट बुद्धि करता है उससे राज करता है और जिसमें अनिष्ट बुद्धि करता है उससे द्वेष करता है। इस तरह उसका यह अज्ञानमूलक मिथ्याभाव तत्त्वार्थ के यथार्थ ज्ञान हुए बिना मिटना सम्भव नहीं है और उसके मिटे बिना मोहका क्षय होना सम्भव नहीं है। अतः तत्त्वज्ञान की प्राप्तिका प्रयत्न करना चाहिए। यही आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसारमें कहा है—

सकं च—

जिणसत्पादो अत्थे पच्चक्खसादीहि वुज्झदो णियमा ।

खोयदि मोहोवचयो तह्मा सत्थ समधिदब्बं ॥—प्रवचनसार ८६ ।

अपितमोहस्य दर्शनखामभेदं स्वरूपं चाह—

एवं उवसस मिस्सं लाइयसम्मं च केऽपि गिह्णंति ।

त्तिग्गिण्णि णएणं तियह्मा णिच्छय सक्कभूव तह असक्कभूओ ॥३१८॥

सैण्णाहभेयभिण्णं ओवादो णाणवंसणचरित्तं ।

सो सक्कभूओ भणिदो पुब्बं चिय जाण ववहारो ॥३१९॥

गेयं सु जत्थ णाणं सद्धेयं जत्थ दंसणं भणियं ।

चरियं खलु चारित्तं णायव्वं त असक्कभूव ॥३२०॥

श्रीशराम सर्वज्ञ जितेन्द्र देवके द्वारा उपदिष्ट शास्त्रोक्ते प्रत्यक्षादि प्रमाणिके द्वारा पदार्थोक्तो जाननेवाले पुरुषका मोह समूह नियमसे नष्ट हो जाता है अतः शास्त्रोक्त अच्छी तरह अध्ययन करना चाहिए ।

आगे मोहका अन्त्य होने पर सम्यग्दर्शनके लाभके भेद और स्वरूपको कहते हैं—

इस प्रकार कुछ जीव उपशम सम्यक्त्व, क्षायिक सम्यक्त्व या क्षायोपशमिक सम्यक्त्वको ग्रहण करते हैं । वह सम्यक्त्व निश्चयनय, सद्भूत व्यवहारनय और असद्भूत व्यवहारनयकी अपेक्षा तीन प्रकार है ॥३१८॥

विशेषार्थ—सम्यग्दर्शनके तीन भेद हैं—औपचारिक सम्यग्दर्शन, क्षायोपशमिक सम्यग्दर्शन और क्षायिक सम्यग्दर्शन । मिथ्यात्व, सम्यक्निश्चयत्व और सम्यक्त्वप्रकृति तथा अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभके उपशमसे प्राप्त होनेवाले सम्यग्दर्शनको औपशमिक सम्यग्दर्शन कहते हैं । इन्हीं सात प्रकृतियोंके क्षयसे प्रकट होने वाले सम्यग्दर्शनको क्षायिक सम्यग्दर्शन कहते हैं । अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ, मिथ्यात्व और सम्यक्निश्चयत्वके वर्तमान सर्वथातीत्यर्थात्कोका उदयाभाविक्षय, आगामीकालमे उदय आनेवाली निषेकोका सद्ब्यवस्थाके उपशम तथा देशघाति सम्यक्त्व प्रकृतिके उदयमे होनेवाले तत्त्वार्थ श्रद्धानको क्षायोपशमिक सम्यग्दर्शन कहते हैं । इस तरहसे सम्यक्त्वके ये तीन भेद होते हैं । आगे ग्रन्थकार नयदृष्टिसे सम्यक्त्वके तीन प्रकारोका कथन करते हैं । ये तीन नय हैं । निश्चयनय, सद्भूत व्यवहारनय और असद्भूत व्यवहारनय । इन तीनों नयोंका स्वरूप पहले कह आये हैं ।

जीवसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र नामादिके भेद होनेसे भिन्न है ऐसा कथन करनेवाला सद्भूत व्यवहारनय जानना चाहिए ॥३१९॥ और जिनमें ज्ञेयको ज्ञान, श्रद्धेयको सम्यग्दर्शन और आचरणायको चारित्र कहा जाये उसे असद्भूत व्यवहारनय जानना चाहिए ॥३२०॥

विशेषार्थ—गुण और गुणो वस्तुतः भिन्न हैं । गुणोंसे भिन्न गुणका और गुणसे भिन्न गुणो कोई अस्तित्व नहीं है । गुणोंके समुदायको ही द्रव्य कहते हैं । ऐसे एक अखण्ड वस्तुमे भेद करने वाला सद्भूत व्यवहारनय है । जैसे व्यवहारोपशमको समझानेके लिए कहा जाता है कि आत्माके दर्शन, ज्ञान और चारित्र है । धर्म और धर्मा वा गुण और गुणोमे स्वभावसे तो अन्धे ही हैं फिर भी नामादिके भेदसे भेद मानकर इस प्रकारका व्यवहार किया जाता है । इस तरह भेदभूलक आत्माका श्रद्धान सद्भूतव्यवहारनयसे सम्यग्दर्शन

१. णएण विहिंयाणि—अ० क० ख० मृ० । २ गुणगुणिनो. संज्ञाविभेदात् भेदकः सद्भूतव्यवहारः ।
—आकाश० । 'वचनहरेणुपदिस्सद्वाणिस्स चरित्तदणं णाण ।'—समयसार गा० ७ । ३. अन्यत्र प्रसिद्धस्य धर्मस्यान्यत्र समारोपणमसद्भूतव्यवहारः ।—अकाश० ।

सद्धा तच्चे वंसण तस्सेव सहायजाणं गाणं ।

असुहजिविती चरणं ववहारो मोक्षसमं ॥३२१॥

व्यवहाररत्नत्रयस्य ग्रहणोपायं साधकभावं चाह—

अण्णा तह अहिगमवो गित्तमभावेण केवि गिह्णंति ।

एवं हि ठाहणं पिच्छयभावं ऋ साहंति ॥३२२॥

आवे तिवयसहाये णो उक्कयारं ण भेदकरणं च ।

तं गिच्छेयं हि भणियं अं तिण्णिवि होइ आदेव ॥३२३॥

है । भिन्न वस्तुओंमें किसी प्रकारके सम्बन्धको लक्ष्य करके एकका दूसरेमें आरोप करना असद्भूत व्यवहारनय है । जैसे ज्ञान और ज्ञेयका, श्रद्धान और श्रद्धेयका और चारित्र्यकी और चारित्र्यका सम्बन्ध है । ज्ञान ज्ञेय पदार्थको जानता है । इसीसे ज्ञानको घटज्ञान, पटज्ञान आदि कहा जाता है । वास्तवमें तो ज्ञान ज्ञान ही है और घट घट ही है । न कभी ज्ञान घटरूप हो सकता है और न घट ज्ञान रूप हो सकता है, फिर भी चूंकि ज्ञान घटको जानता है इसलिए उसे घटज्ञान कहा जाता है । यहाँ ज्ञेयका कथन ज्ञान रूपसे किया जाता है । इसी तरह तत्त्वार्थके श्रद्धानको सम्यग्दर्शन कहते हैं । श्रद्धेय तो आत्माका गुण है उसका आलम्बन जीवादि तरव है जो श्रद्धाके विषय है अतः श्रद्धाके आलम्बनको सम्यग्दर्शन कहना असद्भूतव्यवहारनय है । इसी तरह चारित्र्य आत्माका गुण है, चारित्र्यके आलम्बन है बाह्य वस्तु जिनका त्याग या ग्रहण किया जाता है उनको चारित्र्य कहना असद्भूतव्यवहारनय है । इस तरह नय विवक्षासे भी सम्यग्दर्शनके भेद हो जाते हैं ।

आगे व्यवहाररत्नत्रयको कहते हैं—

तत्त्वोंकी श्रद्धा करना सम्यग्दर्शन है, तत्त्वार्थके स्वरूपको जानना सम्यग्ज्ञान है और अशुभ कार्योंको त्यागना सम्यक् चारित्र्य है, यह व्यवहार मोक्षमार्ग है ॥३२१॥

व्यवहार रत्नत्रयके ग्रहणका उपाय तथा साधकपना कहते हैं—

कुछ लोग सर्वज्ञ देवकी आज्ञाके रूपमें, कुछ परोपदेशसे तथा कुछ परोपदेशके विना स्वतः ही व्यवहाररत्नत्रयको ग्रहण करते हैं और इस तरह वे व्यवहाररत्नत्रयकी स्थापना करके निश्चय-रत्नत्रय रूप भावकी साधना करते हैं ॥३२२॥

निश्चय रत्नत्रयका स्वरूप कहते हैं—

रत्नत्रय स्वरूप आत्मामें न उपचार करना और न भेद व्यवहार करनेको निश्चय कहा है क्योंकि रत्नत्रय तो आत्मा ही है अर्थात् आत्मासे भिन्न रत्नत्रय नहीं है ॥३२३॥

१. तं चेव अ० ६० ख० अ० । तच्चेव सु० । 'वम्मामोसदहणं सम्मतं शाणमंगपुव्ववदं । विट्ठा तव्हि चरिया ववहारो मोक्षसममोति ॥१६०॥'—पञ्चास्ति० । २. 'असुहादो विणिविंति सुहे पविती य आण चारित्तं ।'... व्यवहारणयाहु विणमणियं ॥ ४५ ॥—अध्वसंग्रह । ३. छप्पंचणवविहाणं अत्थाणं विणवरोवइट्ठाणं । आणाए अहिगमेण य सदहणं होइ सम्मतं ॥५६०॥—गो० जीव० । ४. गिच्छेयं हि अ० क० ख० अ० सु० । गिच्छयणयेण भण्णदो तिहि तेहिं समाहिदो हु जो अप्पा । ण कुणदि किंचिदि अण्णं ण मुयदि सो मोक्षसममोति ॥१६१॥ ओ चरदि णवि पिच्छदि अप्पाणं अप्पा अणणमयं । सो चारित्तं शाणं दंसणमिदि गिच्छिदो होदि ॥१६२॥—पञ्चास्ति० । 'निवचयव्यवहाराम्मां मोक्षमार्गो द्विधा स्थितः । तत्राद्यः साध्यरूपः स्याद्वितीयस्तस्य साधनम् । अद्यामाधिगमोपेक्षाः शुद्धस्य स्वात्मनो हि याः । सम्पत्त्वज्ञानवृत्तात्मा मोक्षमार्गं स निश्चयः ॥ अद्यामाधिगमोपेक्षा याः पुनः स्युः परात्मना । सम्पत्त्वज्ञानवृत्तात्मा स मार्गो व्यवहारतः ॥—तत्त्वार्थसार । 'रमणस्य ण वट्ठह अप्पाणं मुयिषु अण्ण वचियमिह । तम्हा तत्तिममइयो होदि हु मोक्षस्स कारणं आरा ॥४०॥—अध्वसंग्रह॥'

विशेषार्थः—जिनागममे वस्तुस्वरूपके निरूपणको दो पद्धतियाँ हैं। उनमेंसे एकका नाम निश्चय और दूसरेका नाम व्यवहार है। निश्चय नय वस्तुके स्वाश्रित स्वरूपको कहता है और व्यवहार नय पराश्रित स्वरूपको कहता है। दूसरे शब्दोंमें निश्चयनय शुद्ध द्रव्यका निरूपक है और व्यवहार नय अशुद्ध द्रव्यका निरूपक। वस्तुमें अशुद्धता भी दो प्रकारसे होती है। एक तो विकारकृत अशुद्धता और दूसरे अखण्ड वस्तुमें भेदपरक अशुद्धता। जैसे आत्मामें रागादिजन्य अशुद्धता है वह भी व्यवहार नयका विषय है और अखण्ड आत्मामें दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यरूपसे भेद करना भेदजन्य अशुद्धता है वह भी व्यवहार नयका विषय है। क्योंकि आत्मा तो रत्नत्रयात्मक एक अखण्ड द्रव्य है। इसीलिए समयसार गाथा ७ में कहा है कि आत्मामें दर्शनज्ञान चारित्र्य व्यवहारानयसे कहे जाते हैं। निश्चय नयसे तो ज्ञान भी नहीं, चारित्र्य भी नहीं, दर्शन भी नहीं, वह तो केवल शुद्ध जायक है। इसी गाथाकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्रजीने कहा है—इस शुद्ध जायक आत्मामें कर्मबन्धके निमित्तसे ही अशुद्धता नहीं आती किन्तु ज्ञान दर्शन चारित्र्यवाला आत्मा है यह कहनेसे भी अशुद्धता आती है क्योंकि वस्तु तो अनन्तधर्मरूप एकधर्मों है। किन्तु व्यवहारी जन धर्मोंको तो समझते हैं, अखण्ड एकरूप धर्मोंको नहीं समझते। अतः आचार्य उन्हें समझानेके लिए धर्म और धर्मोंमें स्वामाविक अभेद होते हुए भी कथनके द्वारा भेद उत्पन्न करके व्यवहारसे ही ऐसा कहते हैं कि आत्मामें दर्शन ज्ञान और चारित्र्य है। परमार्थदृष्टिसे देखा जाये तो एक द्रव्य अनन्तपर्यायोंको पिये हुए होनेसे एक ही है। उस एकत्व स्वभावका अनुभवन करने-वालोंको दृष्टिमें दर्शन भी नहीं, ज्ञान भी नहीं, चारित्र्य भी नहीं, एक शुद्ध आत्मा ही है। अतः निश्चय नयसे रत्नत्रयात्मक आत्मा ही मोक्षका मार्ग है क्योंकि दर्शन ज्ञान और चारित्र्य आत्मरूप ही हैं और व्यवहारनयसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य मोक्षमार्ग है। यही बात द्रव्यमयह गाथा ३९ में कही है। जैसे मोक्षमार्गका कथन दो पद्धतियों या नयोंके द्वारा दो रूपसे किया जाता है वैसे ही रत्नत्रयके स्वरूपका कथन भी दो नयोंके द्वारा दो प्रकारसे किया जाता है उनमेंमें एकको निश्चय रत्नत्रय कहते हैं और एकको व्यवहार रत्नत्रय कहते हैं। रत्नत्रय स्वरूप आत्मामें उपचार या भेदव्यवहार नहीं करना निश्चय रत्नत्रय है अर्थात् आत्माकी श्रद्धा निश्चय सम्यग्दर्शन, आत्माका ज्ञान निश्चयसम्यग्ज्ञान और आत्मामें स्थिरता निश्चय चारित्र्य है इस तरह ये तीनों आत्मस्वरूप ही हैं। इन तीनोंका ही विषय केवल एक आत्मा है। उससे भिन्न कोई अन्य वस्तु नहीं है। किन्तु तत्त्वोंकी श्रद्धा सम्यग्दर्शन, तत्त्वोंका ज्ञान सम्यग्ज्ञान और अशुभ कर्मोंको त्याग-कर शुभ कर्म करना सम्यक्चारित्र्य ये व्यवहार रत्नत्रयका स्वरूप है। व्यवहाररत्नत्रय और निश्चयरत्नत्रयमें साध्य-साधन भाव आगममें कहा है। व्यवहाररत्नत्रयके द्वारा निश्चय रत्नत्रय साधन जाता है। निश्चयकी भावनासे प्रेरित होकर जीव व्यवहाररत्नत्रयको ग्रहण करता है इसके ग्रहण करनेमें स्वतः अन्त प्रेरणा भी कारण होनी है और परोपदेश भी कारण है। व्यवहारनय भेदप्रधान है अतः उसमें साध्य और साधन भिन्न होते हैं। साध्य तो पूर्ण शुद्धता रूपसे परिणत आत्मा है और साधन है भेदरत्नत्रयरूप परावृत्तभी विकल्प। क्योंकि व्यवहार सम्यग्दर्शन, व्यवहारसम्यग्ज्ञान और व्यवहार सम्यक्चारित्र्यका विषय आत्मासे भिन्न है। व्यवहार सम्यग्दर्शनका विषय नौ पदार्थ या सात तत्त्व हैं, व्यवहार ज्ञानका विषय अंगपूर्वगत ज्ञान है और व्यवहारचारित्र्यका विषय शास्त्रोक्त आचार है। अतः व्यवहारी सर्वप्रथम यह भेदज्ञान करता है कि यह श्रद्धान करने योग्य है और यह श्रद्धान करने योग्य नहीं है, यह जानने योग्य है और यह जानने योग्य नहीं है, यह आचरण करने योग्य है और यह करने योग्य नहीं है। ऐसा निर्णय करनेपर जीवादि नौ पदार्थोंका मिथ्यात्वके उदयमें होनेवाले मिथ्या अभिनिवेशमें रहित सम्यक्श्रद्धान करता है। यथा—दुःख है-य-तत्त्व है। उसका कारण संसार है। संसारके कारण आलस्य और बन्ध पदार्थ हैं। उनके कारण मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान, मिथ्याचारित्र्य हैं। सुख उपादेय तत्त्व है, उसका कारण मोक्ष है। मोक्षके कारण संवर और निर्जरा पदार्थ हैं। उन दोनोंके कारण सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र्य हैं। यद्यपि शुद्ध नयमें यह जीव विषुद्ध दर्शन ज्ञान स्वभाववाला है, तथापि व्यवहारसे अनादि कर्मबन्धके वशीभूत होकर अशुद्ध परिणामको करता है। उससे पौद्गलिक कर्मका बन्ध करता है। कर्मका उदय होनेपर चारों गतियोंमें भ्रमण करता है। जन्म लेनेपर शरीर और इन्द्रियाँ होती हैं। इन्द्रिय सुखमें पड़कर राग-द्वेष करता है। राग-द्वेषरूप परिणामसे

पुनः कर्मबन्ध होता है। इस तरह रागादि परिणामोंके और कर्मका परस्परमें जो कार्यकारणभाव है वही पुण्य, पाप आदिका कारण है। ऐसा जानकर उक्त संसारचक्रका विनाश करनेके लिए अव्यावाध सुख ब्राहि गुणोंके समूह रूप अपने आत्मस्वरूपमें रागादिविकल्प दूर करके भावना करता चाहिए। इस प्रकारका अज्ञान रूप सम्पददर्शन शुद्ध चैतन्य स्वरूप आत्म तत्त्वके विनिश्चयका बीज है। उसके होनेपर जो सम्पत् ज्ञान होता है वही ज्ञान चेतना प्रधान आत्मतत्त्वकी उपलब्धिका बीज है। इन सम्पददर्शन और सम्पत्ज्ञानके होनेपर समस्त अमांगोंसे छूटकर इन्द्रिय और मनके विषयभूत पदार्थोंमें रागद्वेषपूर्वक विकारका अभाव होनेसे जो निर्विकार ज्ञानस्वभाव-रूप समभाव होता है वही सम्पत्क्षारित्र है। आशय यह है कि मिथ्यात्व आदि सात कर्मप्रकृतियोंका उपशम, शय या शयोपशमके होनेके साथ अपनी शुद्धात्माके अभिमुख परिणामके होनेपर, शुद्ध आत्मभावनासे उत्पन्न निर्विकार वास्तविक सुखको उपादेय मानकर संसार शरीर और भोगोंमें जो हेयबुद्धि होती है वह चतुर्थगुण-स्थानवर्ती अंतरहित सम्पददृष्टिकी अवस्था है। तथा अप्रत्याख्यानावरण कषायका शयोपशम होनेपर जो यथा-शक्ति त्रसवधसे निवृत्ति होती है वह पंचमगुण स्थानवर्ती श्रावककी अवस्था है। आगे ज्यो-ज्यों रागादिका शयोपशम होनेपर शुद्धात्माकी अनुभूति बढ़ती जाती है त्यो-त्यो बाह्य त्याग भी बढ़ता जाता है। यहाँ जो बाह्यमें पंचेन्द्रियके विषयोंका त्याग है वह व्यवहारनयसे चारित्र कहा जाता है और जो अन्तर्गतमें रागादिका अभाव है वह निश्चयसे चारित्र है। सारांश यह है कि वीतराग सर्वज्ञ प्रणीत जीवादि पदार्थोंका सम्पत् अज्ञान और सम्पत्ज्ञान तो गृहस्थों और सामुद्रिकों समान आचार है। जो साधु होते हैं वे तो आचार शास्त्रमें विहित-प्रमत्त और अप्रमत्त गुणस्थानके योग्य पाँच महाव्रत, पाँच समिति, तीन गुप्ति, षडावयवक आदिका पालन करते हैं और जो गृहस्थ होते हैं वे उपसत्काधारमें विहित पंचम गुणस्थानके योग्य दान, शौच, व्रत, पूजा, उपवास आदि करते हैं। यह व्यवहार मोक्षमार्ग है। इस व्यवहार मोक्षमार्गको करते हुए जब जितने काल तक आत्मा विशिष्ट शुद्धभावनाबोध स्वभावभूत सम्पददर्शन, सम्पत्ज्ञान और सम्पत्क्षारित्रके साथ एकीभूत होकर त्याग और उपादानके विकल्पसे शून्य होकर निश्चल हो जाता है उतने काल तक कृत्ति वह आत्मा जीवस्वभावमें नियत चारित्ररूप हो जाता है अतः वह निश्चयसे मोक्षमार्ग है। इस प्रकार निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधन भाव होता है। यहाँ यह ध्यानमें रखना चाहिए कि पूर्व शुद्धताके आश्रित जो सम्पददर्शन, सम्पत्ज्ञान और सम्पत्क्षारित्र है वे ही मोक्षके कारण हैं और पराश्रित होनेपर वे बन्धके कारण हैं। यह बात पञ्चास्तिकाय गाथा १६४ में कही है। जैसे धी यद्यपि स्वभावसे शीतल होता है किन्तु अनिके संसर्गसे वही दाहक हो जाता है। उसी तरह यद्यपि सम्पददर्शन, सम्पत्ज्ञान और सम्पत्क्षारित्र मुक्तिके कारण है तथापि पंचपरमेष्ठी आदि प्रकास्त द्रव्योंके संसर्गसे वे साक्षात् पुण्यबन्धके कारण होते हैं और मिथ्यात्व तथा विषयकषायमें निमित्तभूत पर-द्रव्योंके आश्रित होनेपर पापबन्धके कारण होते हैं, इसीसे उन्हें मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान, मिथ्याचारित्र कहते हैं। अतः पंचपरमेष्ठीकी भक्ति आदिसे मोक्ष भावनेवाला भी जीव परसमयरत कहा गया है। बिन्तु जो पुरुष निर्विकार-शुद्धात्म भावना रूप परम उपेक्षा संयममें स्थिर होता चाहता है और उसमें असमर्थ होनेपर काम, क्रोधादिरूप अशुद्ध परिणामोंसे बचनेके लिए पंचपरमेष्ठी आदिकी भक्ति करता है वह उस समय सूक्ष्मपरसमय प्रवृत्त होने से सारा सम्पददृष्टि होता है। यदि वह शुद्धात्मभावनामें समर्थ होनेपर भी उसे छोड़कर ऐसा मानता है कि सुभोग्योगोसे ही मोक्ष होता है तब वह स्थूल परसमय रूप परिणामसे अज्ञानी मिथ्यादृष्टि होता है। अतः भव्यजीव मिथ्यात्व आदि सात प्रकृतियोंके और यथासम्भव चारित्रमोहनीयका उपशम-अय-अयोपशम होनेपर यद्यपि अपने गुणस्थानके अनुसार हेयबुद्धिसे विषय सुखको भोगता है तथापि निज शुद्धात्मभावनासे उत्पन्न खटीन्द्रिय सुखको ही उपादेय मानता है। उसकी यह भावना ही उसे व्यवहारसे निश्चयको ओर ले जाती है। और इस तरह निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधन भाव बनता है। इसके विषयमें स्वर्ण और स्वर्णपाषाणका वृहत्तम दिया है। जिस पाषाणमें स्वर्ण होता है उसे स्वर्णपाषाण कहते हैं। जिस प्रकार व्यवहारनयसे स्वर्ण-पाषाण स्वर्णका साधन है उसी प्रकार व्यवहार मोक्षमार्ग निश्चयमोक्ष मार्गका साधन है अर्थात् व्यवहार नयसे आर्वाकल्लि भुक्तिकी सफिकल्प दशामें वर्तते हुए तत्त्वार्थअज्ञान, तत्त्वार्थज्ञान और महाव्रताविरूपचारित्र निर्विकल्पवशामें वर्तते हुए शुद्धात्मअज्ञान, ज्ञान और अनुष्ठानके साधन हैं।

एवं विसृज्यतो चरित्तमोहं च क्षयिय सामेणो ।
लंघ्यि तु सो परसम्पा वहुंतो एण' कम्मेण ॥३२३॥

इति दर्शनाधिकारः ।

श्रुतज्ञानपरिणतस्यात्मनः सम्यग्रूपस्य हेतुं स्वरूपं निश्चयं चाह—

वर्सेणकारणभूवं णाणं सम्मं लु होइ ओवत्स ।
तं सुयणाणं णियमा जिणवयणविणिमायं परमं ॥३२५॥
वत्थूण अं सहावं जहट्टियं णयपमाण तह सिद्धं ।
तं तह च ओणणे इह सम्मं णाणं जिणा वंति ॥३२६॥

उक्तं च—

संसयविमोहविबभ्रमविवज्जियं अप्पपरसख्वत्स ।
गहण सम्म णाणं सायारमणेयमेयं तु ॥—द्रव्यसं ४२ ॥

इस क्रमसे सम्यग्दर्शनसे युक्त मुनि चारित्र्य मोहनीयका क्षय करके परमात्मपदको प्राप्त करता है ॥ ३२४ ॥

दर्शनाधिकार समाप्त हुआ ।

आगे श्रुतज्ञान रूपसे परिणत आत्माके सम्यग्पनेका हेतु और स्वरूप तथा निश्चयका कथन करते हैं—

सम्यग्दर्शनपूर्वक जीवके जो ज्ञान होता है वह सम्यग्ज्ञान है । अथवा सम्यग्दर्शनका कारण-भूत जीवका ज्ञान सम्यग्ज्ञान है और वह ज्ञान जिनागमसे निकला हुआ नियमसे उत्तम श्रुतज्ञान है ॥ ३२५ ॥

विशेषार्थ—जब तक जीवको सम्यक्त्वकी प्राप्ति नहीं होती तब तक उसका ज्ञान सच्चा नहीं होता । ज्ञानके सम्यक्त्वका कारण सम्यग्दर्शन ही है । इसके अनुसार मिथ्याज्ञानपूर्वक ही सम्यग्दर्शन होता है । क्योंकि सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिके लिए सात तत्त्वोंका यथार्थज्ञान होना आवश्यक है उसके बिना सम्यग्दर्शन नहीं हो सकता । अतः जिनागमका स्वतः अवगाहन करके या परोपदेशसे होनेवाला श्रुतज्ञान ही सम्यग्दर्शनका कारणभूत है । अधिगमज सम्यग्दर्शन तो श्रुतज्ञानपूर्वक ही होता है और निसर्गज सम्यग्दर्शनमें भी परम्परासे श्रुतज्ञान कारण होता है । इस तरह जो श्रुतज्ञान सम्यग्दर्शनका कारण है वह वास्तवमें यद्यपि सम्यग्ज्ञान नहीं है क्योंकि सम्यग्दर्शनके बिना ज्ञान सच्चा नहीं होता । तथापि चूँकि वह श्रुतज्ञान सम्यग्दर्शनका कारण है इसलिए उसे उपचारमे ही सच्चा ज्ञान कहा गया है ।

आगे सम्यग्ज्ञानका स्वरूप कहते हैं—

वस्तुका जो यथावस्थित स्वभाव नय और प्रमाणके द्वारा सिद्ध है उसको वैसा ही जानना सम्यग्ज्ञान है ऐसा जिनेन्द्रदेव कहते हैं ॥ ३२६ ॥

द्रव्यसंग्रहमें कहा भी है—

आत्माके और अन्य वस्तुओंके स्वरूपको सशय, विपर्यय और अनप्यवसायमे रहित जानना सम्यग्ज्ञान है । वह ज्ञान साकार होता है और उसके अनेक भेद हैं ।

१. सामण्णं अ० क० । सामणे ल० अ० मु० । २. भवदि हु० मु० । ३. अनेन क्रमेण वर्तमान. इत्यर्थः ।
एण मणेण अ० क० ल० अ० मु० । ४. 'जीवादिसद्गुणं सम्मत्तं स्वमप्यणो तं तु । दुरभिणिवेसविमुक्कं
णाणं सम्मं लु होदि तदि जम्ह ॥४१॥—द्रव्यसंग्रह । ५. जाणयो अ० क० ल० अ० मु० ।

बहिरंत परमतत्त्वं जन्मा नाणं नु नं दिव्यं बोधे ।

तं इह निष्कल्यणार्णं पुंस्त्वं तं मुणह् वचहारं ॥३२७॥

अतिव्याप्तिमव्याप्तिं श्रुताभ्यन्तरे स्वार्थिनां निषेधमिति—

ता सुयसायारमहणं कीरहं सुप्रमाणमेवमहणेन ।

सितयणयर्णवगहिह जाव न मुनिबो नु वस्तुसम्भाजो ॥३२८॥

इति ज्ञानाधिकारः ।

विशेषार्थ—‘यह सीप है या चाँदी’ इस प्रकारके अनिश्चयात्मक ज्ञानको संशय कहते हैं। सीपको चाँदी समझ लेना विषयय या विभ्रमज्ञान है। और चलते हुए मार्गमें जो वृष आदिका स्पर्श होने पर स्पष्ट ज्ञान नहीं होता कि क्या है उसे अनप्यवसाय या विमोह कहते हैं। इन तीन मिथ्याज्ञानोंसे रहित जो ज्ञान होता है वह लौकिक सम्यग्ज्ञान है। किन्तु सहज शुद्ध केवलज्ञान और केवलदर्शन स्वभाव आत्माके स्वरूप को तथा जीव सम्बन्धी भावकर्म नोकर्मरूप परद्रव्यको और पुद्गल आदि शेष सब द्रव्योंको नय प्रमाणके द्वारा जैसा स्वरूप प्रतीत हो वैसा ही ठीक-ठीक जानना वस्तुतः सम्यग्ज्ञान है। शास्त्रोंमें नय विवक्षासे वस्तुजोका कथन किया है यदि नयविवक्षाका ज्ञान न हो तो उसमें परस्पर विरोध सा प्रतीत होता है अतः जहाँ जो कथन जिस अपेक्षासे किया गया है उसको उसी विवक्षासे ठीक-ठीक जानना ही सम्यग्ज्ञान है। जैसे आगममें पृथिवी काय आदिके भेदसे जीवके छह प्रकार तथा इन्द्रियोंके भेदसे एकैन्द्रिय आदि पाँच भेद बतलाये हैं किन्तु निश्चयसे इन्द्रियाँ और पृथिवीकाय आदि जीवके स्वरूप नहीं है। अतः व्यवहारनयसे ही पृथिवी आदि पदार्थोंको जीव कहा है, निश्चयसे तो जीव अतीन्द्रिय अमूर्त और केवल ज्ञानादि गुणोंका पिण्डरूप है। इसी तरह जीवको कर्मोंका कर्ता और भोक्ता कहा है यह कथन भी व्यवहारनयसे है। निश्चयनयसे तो जीव अपने केवल ज्ञानादिरूप शुद्ध भावोंका ही कर्ता और भोक्ता है। अतः गुणस्थान, मार्गणास्थान, जीवसमास आदिके भेदोंके द्वारा तथा कर्मजन्य भेदोंके द्वारा संसारी जीवका जितना भी कथन है वह सब व्यवहारनयसे है। इस नयविवक्षाको जाननेसे ही जीवादि पदार्थोंका यथार्थ ज्ञान होता है। अतः सम्यग्ज्ञानके लिए नय प्रमाणादिका स्वरूप भी जानना आवश्यक है। आगे निश्चयज्ञानका स्वरूप कहते हैं—

बाह्य और अन्तः परमतत्त्वको जानकर ज्ञानका ज्ञानमें ही स्थिर होनेको यहाँ निश्चयज्ञान कहा है। और पहले जो ज्ञानका कथन किया है उसे व्यवहारज्ञान जानो ॥ ३२७ ॥

विशेषार्थ—पहले कहा है कि पराश्रित कथन व्यवहार और स्वाश्रित कथन निश्चय है। ज्ञान अपने-को भी जानता है और परको भी जानता है। बाह्य ज्ञयकी अपेक्षा घटज्ञान, पटज्ञान आदि सब व्यवहार-ज्ञान हैं। मत्ति, श्रुत, अवधि आदि भेद भी व्यवहारज्ञानके ही हैं क्योंकि ये भेद परसापेक्ष्य हैं। जो ज्ञान इन्द्रिय और मनकी सहायतासे होता है उसे मतिज्ञान कहते हैं। मतिज्ञानपूर्वक होनेवाले विशेष ज्ञानको श्रुतज्ञान कहते हैं। द्रव्य, भेन, काल, भावकी अवधियोंके लिये हुए रूपादि पदार्थोंके एक देश स्पष्ट ज्ञानको अवधिज्ञान कहते हैं। मनमें स्थित रूपी पदार्थोंके एक देश स्पष्ट ज्ञानको मन-पर्यय ज्ञान कहते हैं। केवलज्ञानका फल उपेक्षा है। सबको जानकर भी वह स्वस्थ ही रहता है। व्यवहारनयसे केवलज्ञान परको जानता है निश्चय-नयसे अपनेको ही जानता है। अतः परिपूर्णज्ञान ही निश्चयज्ञान है।

आगे आत्मार्थी पुरुषोंके लिए श्रुतके अव्ययनमें अव्याप्ति और अतिव्याप्तिका निषेध करते हैं—

स्याद्वादनयरूपी नागराजसे गृहीत प्रमाणरूपी मेरुमथानीके द्वारा तब तक श्रुतरूपी सागर का मन्थन करो, जब तक वस्तुके स्वरूपका ज्ञान न होवे ॥ ३२८ ॥

निश्चयसाध्यस्य व्यवहारेण साधककर्म^१ प्रदर्श्य ताभ्यामपि(?) व्याख्यानाय क्रममाह—

निश्चय सौजस्यस्य सैराय तस्मै साहृणं चरणं ।

तस्या वो विद्य कमसो पडिज्ज[च्छ]माणं पैबुज्जेह ॥३२९॥

चारित्रत्वामिमः स्वरूपं निरूप्य तस्यैव भेदं दर्शयति—

दंसनसुद्धिविमुद्धो मूलाद्गुणेहि संजुओ तह्य ।

सुहुतुःखाइसमाणो झाणिळीणो हवे समणो ॥३३०॥

विशेषार्थः—हिन्तू पुराणोंमें कथा है कि देवों और असुरोंमें मिलकर समुद्रका मन्थन किया था । मयानी बनाया था सुमेरुको और नागराजको बनाया था रस्सी । सुमेरुके चारों ओर नागराजको बांधकर एक ओर से देवों और एक ओरसे असुरोंने उसे मयानीकी तरह तब तक घुमाया था जब तक अमृतकी प्राप्ति कही हुई । ग्रन्थकार यहाँ उसी पौराणिक कथाके रूपक द्वारा शास्त्ररूपी समुद्रके मन्थनकी प्रेरणा करते हैं कि प्रधातकी मयानी बनाओ और उसे स्यादावनयरूपी नागफाँसमें बांधकर तब तक उसके द्वारा शास्त्ररूपी क्षयद्रका मन्थन करो—बारम्बार अभ्यास करो जब तक वस्तुस्वरूपका बोध न हो । शास्त्र समुद्रका मन्थन किये बिना वस्तुस्वरूपका बोध नहीं हो सकता । अतः मुमुक्षुको निरन्तर धृताभ्यास करना चाहिए ।

ज्ञानाधिकार समाप्त ।

व्यवहारके द्वारा निश्चयरूप साध्यके साधनक्रमको बतलाकर व्याख्यानके लिए दोनोंका क्रम कहते हैं—

निश्चय साध्य स्वरूप है । उसका साधन सराग और वीतराग चारित्र है । अतः दोनोंको भी क्रमसे धारण करने पर जीव प्रबोधको प्राप्त होता है ॥३२९॥

विशेषार्थः—निश्चय और व्यवहारमें साध्य-साधन भावका कथन पहले किया है । आगे निश्चय स्वरूपकी प्राप्ति में साधन चारित्रका कथन करते हैं । चारित्र सराग और वीतरागके भेदमें दो प्रकार का है । मोटे तौर पर सरागीके चारित्रको सरावचारित्र और वीतरागीके चारित्रको वीतराग चारित्र कहते हैं । जैसे कषायका उदय दमने गुणस्थान तक पाया जाता है अतः कषायके उदयके अभावमें ग्यारहवें और बारहवें गुणस्थानको वीतराग छयस्य कहते हैं । फिर भी मुख्य रूपसे रागकी प्रधानता छोटे, सातवें तक रहती है अतः ननमें ही सराग चारित्र माना गया है । चारित्रका धारण रागकी निवृत्तिके लिए किया जाता है । अतः सरागी भी रागकी निवृत्तिके लिए ही चारित्र धारण करता है । आगे ग्रन्थकार स्वयं उनका कथन करते हैं ।

चारित्रके स्वामीका स्वरूप बतलाकर उसके भेद बतलाते हैं—

जो दोष रहित सम्यग्दर्शनसे विशुद्ध तथा मूल और उत्तर गुणोंसे युक्त होता है सुख और दुःखमें जिसका समभाव होता है, तथा आत्मध्यानमें लीन रहता है वह श्रमण—जैनसाधु, चारित्र का धारक या चारित्रका स्वामी है ॥३३०॥

विशेषार्थः—सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानपूर्वक चारित्र ही धर्म है और वह धर्म साम्यभाष रूप है । उसके धारकको ही श्रमण कहते हैं । शत्रु और मित्रमें, सुख और दुःखमें, प्रशंसा और निन्दामें, लोष्ट और

१. प्रदर्शनाभ्या—अ० क० ख० ज० । २. सुज्ज अ० । ३. सहाह त—अ० । ४. पडिज्जमाण अ० क० ख० ज० सु० । ५. पडुज्जेहि अ० क० ख० सु० । पडुज्जेहि ज० । ६. झाणे लीणो अ० सु० । 'पंचसमिदो विगुत्तो पंचेदिसंबुद्धो विदकसाओ । दंसणणाणसमणो समणो सो संजओ भणियो ॥२४०॥ समसत्तुपंबुवणो समसुहुतुवणो पसंसणिवसमो । समलोद्धुकथणो पुण जीविदमरणे समो समणो ॥२४१॥'—प्रवचनसार ।

असुहेम रापरहिओ बयाइरायेण ओ हु संजुलो ।

सो इह भणिय सराओ मुक्को बोहुं नि जलु इयरो ॥३३१॥

सुवर्णमें तथा जीवन और मरणमें जिसका समभाव है, यह मेरा है और यह परमा है, यह सुखदायक है और यह दुःखदायक है, यह मेरा उपकारी है और यह अपकारी, यह मेरा रक्षक है और यह भक्षक है ऐसी भेद-बुद्धि जिसमें नहीं है वह श्रमण विशुद्ध सम्यग्दर्शनसे युक्त होता है और साधुके २८ मूलगुणोंका पालक होता है, तथा आत्मध्यानमें लीन रहता है। ऐसा श्रमण ही चारित्रिका स्वामी होता है। वह दुःखसे छुटकारा पाने के लिए बन्धु-बान्धवोंसे अज्ञा लेकर श्रमणाचार्यके सेवामें उपस्थित होकर समस्त परिग्रहकी त्यागकर साधुत्वका मार्ग स्वीकार करता है। और इस तरह वह चारित्रिका स्वामी श्रमण बन जाता है। ध्यानाध्ययन ही उसके मुख्य कार्य होते हैं।

आये सराग और वीतरागका कथन करते हैं—

जो अशुभ प्रवृत्तियोंसे तो राग नहीं करता, किन्तु जिसे व्रतादिरूप शुभ प्रवृत्तियोंमें राग रहता है उसे यहाँ सराग चारित्रिका धारक श्रमण कहा है और जिसे अशुभ और शुभ दोनों ही प्रकारका राग नहीं है वह श्रमण वीतराग है ॥३३१॥

विशेषार्थ—आगममें श्रमण दो प्रकारके बताये हैं एक शुद्धोपयोगी और एक शुभोपयोगी। शुद्धोपयोगी वीतराग होते हैं और शुभोपयोगी सराग होने हैं। शुद्धोपयोगीको तिरालव कहा है और शुभोपयोगी को आश्रयसे सहित साम्य कहा है। इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है कि उपयोगके तीन प्रकार हैं—अशुभ, शुभ और शुद्ध। विषय और कषायमें अनुरक्त होकर जो विषयकषाय वर्धक शास्त्रोंको सुनता है, विषयी पुरुषों को सगति करता है उसका उपयोग अशुभ होता है। किन्तु जो सच्चे देव, सच्चे शास्त्र और सच्चे शुद्धका श्रद्धाली बनकर जीवों पर दयाभाव रखता है उसका उपयोग शुभ होता है। शुभोपयोगसे पुण्यबन्ध और अशुभोपयोगसे पापबन्ध होता है। किन्तु शुभ और अशुभ दोनों प्रकारके रागसे रहित शुद्धोपयोगसे बन्ध नहीं होता है। अतः वस्तुतः शुद्धोपयोग ही उपादेय है। गुणस्थानोंकी परिपाटीके अनुसार प्रथम, द्वितीय तथा तृतीय गुणस्थानमें यद्यपि अशुभोपयोग रहता है किन्तु ऊपर-ऊपर उसकी मन्दता होती जाती है। आगे चतुर्थ, पंचम और छठे गुणस्थानमें परम्परासे शुद्धोपयोगका साधक शुभोपयोग रहता है। इसका स्वरूप यह है कि सम्यग्दृष्टि यद्यपि उपादेय रूपसे निज शुद्ध आत्माको ही भाता है किन्तु चारित्रिकोद्देशसे उसमें असमर्थ होने पर निर्दोष परमात्मस्वरूप अर्हन्तो और सिद्धोंकी तथा उनके आराधक आचार्य, उपाध्याय और साधुओंकी भक्तिमें मन लगाकर विषयकषायमें प्रवृत्तिको रोकता है। इस तरह उसका वह शुभोपयोग भी परम्परासे शुद्धोपयोगमें सहायक कहा जाता है। आगे सातवें गुणस्थानसे लेकर बारहवें गुणस्थान तक अचल्य, मध्यम और उत्कृष्ट भेदको लिये हुए शुद्धोपयोग रहता है। शुद्धोपयोगमें शुद्ध बुद्ध स्वभाव निज आत्मा ही ध्येय रहती है। सातवे आदि गुणस्थानोंमें भी शुद्ध ध्येय होनेसे, शुद्ध आत्माका अवलम्बन होनेसे, और शुद्ध आत्मस्वरूपका साधक होनेसे शुद्धोपयोग घटित होता है। यह शुद्धोपयोग न तो संसारके कारणभूत मिथ्यात्व रागादि अशुद्ध पर्यायोंको तरह अशुद्ध होता है और न केवलज्ञानरूप शुद्ध पर्यायकी तरह शुद्ध होता है। किन्तु इन दोनों अवस्थाओंसे विलक्षण तीसरी अवस्था होती है जो शुद्धात्मानुभूति रूप निश्चय रत्नत्रय स्वरूप तथा भोक्ता कारण होती है।

१. समणा बुद्धवज्जुता सुहोवज्जुता य होति समयमिह । तेसु वि सुद्धवज्जुता अणासवा सासवा सेसा ॥२४५॥
—अवचनसार ।

सम्मा विद्य मिच्छा विद्य तबोहणा समण तह्य अण्येयोर ।
होति विराय सराया जविरसिमुणिणो य णायब्बा ॥३३२॥

अद्वानादि कुर्वतो मिथ्यासम्यग्भावं यथा तथा चाह—

‘इन्द्रियसोक्तणिमिसं सद्वाणादीणि कुण्ड सो मिच्छो ।
तं विद्य सोक्तणिमिसं कुर्वतो भण्ड सद्दिट्ठो ॥३३३॥

तपस्वी अनगार भ्रमण सम्यग्दृष्टि भी होते है और मिथ्यादृष्टि भी होते हैं तथा ऋषि, यति और मुनि सरागो भी होते है और वीतरागी भी होते है ॥३३२॥

विशेषार्थ—जितरूपके धारी भिक्षु अनेक प्रकारके होते है, उनके नाम है—अनगार, यति, मुनि और ऋषि । सामान्य साधुओंको अनगार कहते हैं । उपशम और क्षपकधेणी पर आरुढ़ साधुओंको यति कहते हैं । अवधिज्ञानी, मन पर्ययज्ञानी और केवलज्ञानीको मुनि कहते है । और ऋद्धिधारी साधुओंको ऋषि कहते हैं । अनगार अर्थात् सामान्य साधु सम्यग्दृष्टि भी होते हैं और मिथ्यादृष्टि भी होते है । कौन सम्यग्दृष्टि और कौन मिथ्यादृष्टि होते है इसे व्यक्तकारने आगे स्वयं स्पष्ट किया है । शेष ऋषि यति और मुनि सरागो भी होते हैं और वीतरागी भी होते हैं । इनमें जो प्रमत्तादि गुणस्थानवर्ती हैं वे सरागी हैं और जो वीतराग अवस्थामे स्थित हैं वे वीतरागी हैं ।

श्रद्धान् आदि करते हुए भी कैसे सम्यग्पना और मिथ्यापना होता है यह बतलाते है—

जो इन्द्रिय सुखको प्राप्तिके लिए श्रद्धान् ज्ञान और चारित्रका पालन करता है वह मिथ्या-दृष्टि है और जो मोक्षके लिए श्रद्धान् आदि करता है वह सम्यग्दृष्टि है ॥३३३॥

विशेषार्थ—जैन आचार और विचारकी श्रद्धा करके उसका पालन करनेवाले गृहस्थ ही नहीं, साधु भी सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टि होते हैं । जिन्होंने ससार भोगोकी इच्छासे, देवगति और भोगभूमिकी लुभावनी भोगवात्तसे आकृष्ट होकर उसी की प्राप्तिके लिए व्रताचरण स्वीकार किया है वह मिथ्यादृष्टि है और जिसने ससारके सुखको त्याग्य मानकर मोक्षकी प्राप्तिके लिए जिनदीक्षा धारण की है वह सम्यग्दृष्टि है । समयसार गाथा २७३ आदिमें आचार्य कुन्धकुन्द स्वामीने लिखा है कि अभव्यजीव जिन भगवान्के द्वारा कांचित प्रव्र, समिति, गुप्ति, शील और तपको करते हुए भी अज्ञानी और मिथ्यादृष्टि ही रहता है क्योंकि इन सबके करने-का जो वास्तविक लक्ष्य मोक्ष है उसी पर उसकी श्रद्धा नहीं है । और इसका कारण यह है कि उसे शुद्ध ज्ञानमय आत्माकी ही प्रतीति नहीं है । जिसे शुद्ध ज्ञानमय आत्माका ही ज्ञान नहीं है उसकी श्रद्धा ज्ञान पर ही नहीं है । और ज्ञानपर श्रद्धा न होनेसे ग्यारह अगका पाठो होनेपर भी, शास्त्राध्ययनका जो गुण है उसका अभाव होनेसे यह ज्ञानी ही नहीं है । शास्त्राध्ययनका वास्तविक लाभ है सबसे भिन्न वस्तुभूत ज्ञानमय आत्मा का परिज्ञान, जिसे उसकी श्रद्धा ही नहीं है उसे शास्त्राध्ययनसे भी उसका परिज्ञान नहीं हो सकता । ऐसा व्यक्ति अज्ञानी ही होता है । पायद कहा जाये कि उसे धर्मकी तो श्रद्धा है तभी तो उसने मुनिदीक्षा ली है ? इसका उत्तर यह है कि उसे यह श्रद्धा है धर्मसेवन भोग प्राप्तिका निमित्त है, कर्मक्षयका निमित्त है ऐसी उसकी श्रद्धा नहीं है । अतः जो धर्मको भोगका साधन मानकर उसकी प्राप्तिके लिए अप, तप करते हैं वे मिथ्यादृष्टि है । क्योंकि जिनकी रचि संसारके भोगोमें है वे सम्यग्दृष्टि कैसे हो सकते हैं । वस्तुस्वरूपका यथार्थ श्रद्धाष्ट संस्कारवश भोगोको न छोड़ सके यह सम्भव है किन्तु विधयोमें अभिरुचि रखे यह सम्भव नहीं है । अभिरुचिका मूल संस्कार नहीं, अज्ञान भाव है इस प्रकारका अज्ञानीपना ज्ञानी सम्यग्दृष्टिमें कैसे हो सकता है ?

१. ‘देशप्रत्यक्षविकेवलभूदिह मुनिः स्यादृषि प्रोद्गतद्विरारुढ श्रेणिमुमोऽजनि यतिरनगारोऽवरः साधुवृक्तः ।
राजा ब्रह्मा च देव परम इति श्रुतिविज्ञियाऽशीगशक्तिप्राप्तो नुदपौषधीषो वियदयनपटुर्विश्ववेदी-
क्रमेण ॥’—चारित्रसार । २ ‘सद्दिह वि य पतियदि य रोचेदि य तह पुणो य फासेदि । धम्मं भोगधि-
मिसं णदु सो कम्मस्सपणिमिसं ॥२७५॥’—समयसार ।

सरागचारित्र्यस्व स्वरूपं भेदं च दर्शयति—

मूलस्तरसमगुणा धारण कर्तुं च पांच आचारो ।

सोही तहू सुनिष्टा सरापेक्षरिया हवइ एवं ॥३३४॥

वदसमिदिदियरोहो आबस्ताचेललोचमगुणां ।

ठिबभोज एयभलं खिविसयणमवंतघसर्ण च ॥३३५॥

सराग चारिका स्वरूप और भेद कहते हैं—

श्रमणोंके मूलगुणों और उत्तरगुणोंका धारण करना, उनका कथन करना, पाँच प्रकारका आचार, आठ प्रकारकी शुद्धि तथा सुनिष्ठा ये सब सरागचारित्र्य हैं ॥ ३३४ ॥

आगे ग्रन्थकार श्रमणोंके मूलगुणोंका और उत्तरगुणोंका कथन करते हैं—

पाँच महाव्रत, पाँच समिति, पाँचों इन्द्रियोंका निरोध, छह आवश्यक, वस्त्रका सर्वथा त्याग, केशलुचन, स्नान न करना, खड़े होकर भोजन करना, दिनमें केवल एक बार भोजन करना, पृथ्वीपर सोना और दन्तधर्षण न करना ये २८ मूल गुण श्रमणोंके हैं ॥ ३३५ ॥

विशेषार्थ—साधुओंके २८ मूल गुण इस प्रकार हैं—सम्यग्ज्ञानपूर्वक हिंसा, असत्य, चोरी, मैथुन और परिग्रहके त्यागको व्रत कहते हैं । हिंसके पूर्ण त्यागको अहिंसा महाव्रत कहते हैं । और प्रमत्तके योगसे त्रस और स्थावर जीवोंके द्रव्य और भाव प्राणोंके घातनेका नाम हिंसा है । जो असावधानतापूर्वक प्रवृत्ति करता है वह प्रमत्त या प्रमादी है । साराश यह है कि रागादिके बशीभूत होकर प्रवृत्ति करने पर यदि किसी जीवके प्राणोंका घात न हो तब भी हिंसा होती है । और रागादिके बशीभूत न होकर प्रवृत्ति करने पर यदि किसीकी हिंसा हो भी जाती है तो भी वह हिंसा नहीं मानी गयी है । क्योंकि कहा है कि जीव मरे या जिये, जो असावधानतापूर्वक प्रवृत्ति करता है वह नियमसे हिंसक है । क्योंकि वह किसीके जीने-मरनेका ध्यान न रखकर प्रवृत्ति करता है । और जो भुङ्गसे किसी भी जीवको कष्ट न पहुँचे इस प्रकारकी भावनासे सावधानतापूर्वक चलता है, सावधानतापूर्वक उठता-बैठता है, सावधानतापूर्वक शयन करता है और सावधानतापूर्वक वार्तालाप करता है उससे यदि किसी प्राणीको कष्ट पहुँच भी जाता है तब भी वह हिंसक नहीं है । जैसे एक साधु सावधानतापूर्वक बैल-भालकर मार्गमें चलता है । उसके पैर रखनेके स्थान पर अचानक कोई जन्तु उड़कर आ गिरता है और साधुके पैरसे कुचलकर मर जाता है तो उसे उस जन्तुके वधका पाप नहीं लगता क्योंकि साधुका मानस पवित्र था । इसी तरह रागादिके बशीभूत होकर अप्रशस्त वचन बोलना असत्य है और उसका सर्वथा त्याग सत्य महाव्रत है । बिना दो हुई वस्तुको स्वयं ग्रहण करना या दूसरोंको दे देना चोरी है और उसका पूर्णत्याग अचोर्यमहाव्रत है । हाँ, जो वस्तु सार्वजनिक उपभोगके लिए मुक्त हैं जैसे नदीका पानी, या मिट्टी, उसका ग्रहण चोरी नहीं है । मन, वचन कायसे स्त्री मात्रके सेवनेके त्यागको ब्रह्मचर्यव्रत कहते हैं तथा समस्त चैतन और अचेतन परिग्रहके और उससे ममत्त्वके त्यागको परिग्रह त्याग व्रत कहते हैं । ईर्ष्या, भाषा, एषणा, आदाननिषेध और उत्सर्ग ये पाँच समिति हैं । धर्मके लिए प्रयत्नशील मुनि सूर्यावधि होने पर जब मार्ग स्पष्ट दिखाई देने लगता है तब मनुष्य हाथी, घोडागाड़ी आदिके चलनेसे प्राणुक हुए मार्ग बर चार हाथ जमीन आगे देलकर धीरे धीरे गमन करता है उसे ईर्ष्यासमिति कहते हैं । श्रित-मित्र वचन बोलनेको भाषासमिति कहते हैं । शरीरकी स्थितिके लिए गृहस्थके घर आकर उसके द्वारा

१. 'अरहंतादिषु भूती वच्छलदा पवयमाभिजुत्तेसु । विज्जदि जदि सामग्गे सा सुहजुत्ता भवे चरिया ॥२४६॥

—प्रवचनसार । २. ठिदिभोज क० ख० ज० सु० ।

'वदसमिदिदियरोहो लोकावससमचेलमगुणां । खिविसयणमवंतघणं ठिदिभोजणमेगभलं च ॥ एवे खलु मूलगुणा समणां जिणवरेहि पणत्ता । तेसु पमसो समणो छेवोद्दुग्गो होदि ॥२०८-२०९॥ —प्रवचनसार ।

तत्परिग्रहण भेदा गुणा ह ते उत्तराय बोद्धव्या ।
वसंजगान्परित्तं तत्त्ववीरिय पञ्चहायारं ॥३३६॥

मध्या भक्तिपूर्वक दिये गये त्वकोटि विगुड आहारको छियालीस दोष बचाकर ग्रहण करना एषणा समिति है । धर्म और चयके योग्य द्रव्योंको देखकर ग्रहण करना और त्यागना आदान निरोपणसमिति है । निजन्तुक भूमिमे मल, मूत्र आदिको त्यागना उत्सर्गसमिति है । पाँचो इन्द्रियोंके विषयोमे रागभावकी छोड़कर इन्द्रियोंका निग्रह करना पञ्चेन्द्रिय निरोध है । सामायिक चतुर्विंशतिस्त्व, वन्दना, प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान और कायोत्सर्ग ये छह आवश्यक हैं । जीवन-मरण, लाभ-हानि, सयोग-वियोग, शत्रु-मित्र, सुख-दुःखमे सदा समभाव रखना सामायिक है । भक्तिपूर्वक चौबीस तीर्थंकरोंके गुणोंका स्तवन करना चतुर्विंशतिस्त्व है । किसी एक तीर्थंकर की विनय आदि करना वन्दना है । प्रमादसे लगे हुए दोषोंकी विगुडिकी प्रतिक्रमण कहते हैं । आगामी दोषोंको दूर करनेके लिए जो त्याग आदि किया जाता है उसे प्रत्याख्यान कहते हैं । अतिचारोंकी विगुडिके लिए लडे होकर दोनों हाथोंको लटकाकर निरचल होना कायोत्सर्ग है । ये छह कर्तव्य व्याधि आदि होने पर भी व्यग्र्य करणीय हैं इसीलिए इन्हें आवश्यक कहते हैं । वस्त्रका सर्वथा त्याग करके सर्वदा नग्न दिगम्बर विचरण करना साधुका मूल गुण है । दो मास, तीन मास या चार मासमे अपने सिर और दाढ़ीके बालोंको स्वयं अपने हाथसे उखाड़ना केशलोच है । सदा स्नान तह्नी करना, भूमिमे अवधाय लकड़ो या पाषाणकी शिला-पर पैर फैलाकर एक करवटसे धवन करना, लडे होकर अपने हस्तपुटम भोजन करना, तथा एक ही बार भोजन करना, और दन्तमंजन न करना ये सब साधुके २८ मूलगुण हैं । इनका धारण करना आवश्यक है । ये सब कार्य आत्मज्ञान-व्यवधान मूलक ही करणीय हैं । उसके बिना तो केवल कामक्लेशमात्र ही है ।

आगे श्रमणके उत्तर गुणोंको कहते हैं—

तप और परीषहोके भेदोंको साधुके उत्तर गुण जानना चाहिए । दर्शनाचार, ज्ञानाचार, चारित्राचार, तपाचार और वीर्याचार ये पाँच प्रकारके आचार हैं ॥३३६॥

विशेषार्थ—एतन्वयकी प्रातिके लिए इच्छाओंका रोकना तप है । अथवा कर्मोंकी निर्जराके लिए मयके अविरुद्ध जो तपस्या की जाती है उसे तप कहते हैं । वह तप दो प्रकारका है—नाश और आभ्यन्तर । भोजनका त्याग आदि बाह्यद्रव्योंको जिसमें अपेक्षा होती है तथा जो दूसरोंके भी दृष्टिगोचर हो जाता है उसे बाह्यतप कहते हैं । उसके छह भेद हैं—अनशन, अवमौर्ष्य, वृत्तिपरिसंस्थान, रसपरित्याग, विविक्तशय्यासन और कायक्लेश । मन्त्रसाधन आदि लौकिक फलकी इच्छाके बिना राग द्वेषको नष्ट करनेके लिए, कर्मोंकी निर्जराके लिए, इन्द्रियोंकी वशमे करनेके लिए तथा ध्यान और अध्ययनमें मनको लगानेके लिए उपवास करना अनशन तप है । निद्रापर विजय पानेके लिए, दोषोंकी शान्तिके लिए, प्रमादसे बचनेके लिए भूयसे कम भोजन करना अवमौर्ष्य है । आशाकी निवृत्तिके लिए विशाखा मुनि जो एक, दो धर ही भिक्षाके लिए जानेका नियम करता है या अमृक प्रकारके दाताके द्वारा अयुक्त प्रकारका आहार मिलेगा तो लूँगा, इत्यादि नियम करता है उसे वृत्तिपरिसंस्थानतप कहते हैं । इन्द्रियोंके दमनके लिए धी, दूध, दही, गुड, तेल आदि रसोंको त्यागना रसपरित्याग तप है । स्वाध्याय और ध्यानकी सिद्धिके लिए तथा बह्यवर्षको रक्षाके लिए स्त्री, पशु, दुष्टजन आदिसे दहिह, पर्वत, गुफा, स्मशान, शून्य भवन, या उद्यान, वन आदि एकान्त प्रवेशमे आसन लगाना, शयन करना विविक्तशय्यासन तप है । वर्षाचतुर्मे वृक्षके नीचे, शीष्मजलतुमे पर्वतके ऊपर, शीतजलतुमे कुंडे हुए स्थानमें ध्यान लगाना, तथा अनेक प्रकारके आसनोंके द्वारा शरीरको कष्ट देना कायक्लेश है । यह कायक्लेश अध्यान कष्ट या जाने पर उसे सहन कर सकनेकी समताके लिए और विषयसुखकी बाह्यकी रोकनेके लिए किया जाता है । जिसमें बाह्यद्रव्योंकी अपेक्षा नहीं होती तथा जिनमें मनोविषयन पर ही विशेष बल रहता है उन्हें आभ्यन्तर तप कहते हैं । आभ्यन्तर तपके भी छह भेद हैं—प्रायश्चित्त, विनय, वैशाख्य, स्वाध्याय, व्युत्सर्ग और ध्यान । कर्तव्यकर्मके न करनेपर और त्यागने योग्यका त्याग न करनेमें जो

दोष लगता है उसकी शुद्धि करनेको प्रायश्चित्त तप कहते हैं। प्रायश्चित्तके दस भेद हैं—आलोचन, प्रतिक्रमण, तपुभय, विवेक, व्युत्सर्ग, तप, मूल, छेद, परिहार, उपस्थापना। गुस्से दिनमपूर्वक अपने प्रमादका निवेदन करना, आलोचना प्रायश्चित्त है। उसके दस दोष हैं—आकम्पित, अनुमापित, वृष्ट, बाधर, सूक्ष्म, छत्र, शब्दाकुलित बहुजन, अव्यक्त और तत्सेवित। उपकरणोंको देनेपर गुह मुझे थोड़ा प्रायश्चित्त दोगे ऐसा विचार कर उपकरण भेंट करके दोषका निवेदन करना आकम्पित दोष है। मैं प्रकृतिसे दुर्बल हूँ, रोपी हूँ, उपवास बगैरह करनेमें असमर्थ हूँ, यदि हलका प्रायश्चित्त दोगे तो दोषका निवेदन करूँगा यह दूसरा अनुमापित दोष है। दूसरेके द्वारा न देखे गये दोषको छिपाकर देखे गये दोषका निवेदन करना वृष्ट नामका तीसरा दोष है। आलस्य, प्रमाद या अज्ञानसे स्थूल दोषका निवेदन करना क्षतुर्ग बाधर दोष है। महान् प्रायश्चित्तके भयसे अथवा 'यह सूक्ष्मसे भी दोषको दूर करना चाहता है' इस प्रकारकी अपनी प्रशंसाकी भावनासे महान् दोषको छिपाकर सूक्ष्म दोषका निवेदन करना पाँचवाँ सूक्ष्म दोष है। यदि प्रथमे इस प्रकारका दोष लग जाये तो उसका क्या प्रायश्चित्त होता है इस उपायसे गुहकी उपासना करना छठा छत्र दोष है। जब भूमिगण पाक्षिक, श्वानुमासिक या वार्षिक प्रतिक्रमण करते हैं और इस तरह मुनिसंघमे आलोचनाका शोर हो रहा हो। तब पूर्व दोषका कथन करना सातवाँ शब्दाकुलित नामका दोष है। गुहके द्वारा दिया गया प्रायश्चित्त क्या आशम-सम्मान है? इस प्रकारकी आशंका करके अन्य साधुओंसे पूछना आठवाँ बहुजन नामका दोष है। किसी अपने समान साधुके सामने ही अपने दोषका निवेदन करके लिया गया महान् प्रायश्चित्त भी फलदायक नहीं होता बन। यह नवमा अव्यक्त दोष है। इस साधुके दोषके समान ही मेरा भी दोष है यही उसे जानता है, इसे जो प्रायश्चित्त दिया है वही भेरे लिए भी ठीक है इस प्रकार अपने दोषको छिपाना दसवाँ तत्सेवित दोष है। जो अपने अपराधको न छिपाकर बालककी तरह सरल भावसे अपने दोषोंको निवेदन करता है उसे ये दोष नहीं लगते। जो साधु लज्जा या तिरस्कारके भयसे अपने अविचारोंकी शुद्धि नहीं करता वह अपने आध-अध-की परीक्षा न करनेवाले व्यापारीकी तरह कष्ट उठाता है। बिना आलोचनाके लिया हुआ महान् प्रायश्चित्त भी दृष्ट फलदायक नहीं होता। 'मेरा दोष मिथ्या होवे' इस प्रकारकी मानसिक प्रतिक्रियाको प्रतिक्रमण कहते हैं। कुछ दोष तो आलोचना मात्रसे ही शुद्ध हो जाते हैं, कुछ प्रतिक्रमण करनेसे शुद्ध होते हैं। कुछ आलोचन और प्रतिक्रमण दोनोंसे शुद्ध होते हैं। सदोष आहार तथा उपकरणोंका संसर्ग होनेपर उसका त्याग करना विवेक प्रायश्चित्त है। कुछ समय के लिए कायोत्सर्ग करना व्युत्सर्ग प्रायश्चित्त है। अनशन आदि करना तप प्रायश्चित्त है। दीर्घाके समयको छेद देना छेद प्रायश्चित्त है। कुछ समयके लिए संघसे निकाल देना परिहार प्रायश्चित्त है। पुरानी दीक्षाको छेदकर पुनः दीक्षा देना उपस्थापना प्रायश्चित्त है। पूज्य पुरुषोंका आदर करना विनयतप है। विनयके चार भेद हैं—ज्ञानविनय, दर्शनविनय, चारित्रविनय और उपचारविनय। आलस्य त्याग-कर आदरपूर्वक सम्यग्ज्ञानका ग्रहण करना ज्ञानविनय है। तत्त्वार्थका शका आदि दोषरहित श्रद्धान करना दर्शनविनय है। अपने मनको चारित्रिके पालनेमें लगाना चारित्रविनय है। आचार्य आदि पूज्य पुरुषोंको देखकर उठना, उनके सम्मुख जाकर क्षुब्ध औङ्कुर बन्दना करना, उनके परोक्षमें भी उन्हें नमस्कार करना, उनके गुणोंका स्मरण करना, उनकी आज्ञाका पालन करना उपचारविनय है। शरीर बगैरहके द्वारा आचार्य आदि की सेवा करना वैयावृत्ततप है। आलस्य त्यागकर ज्ञानकी आराधना करना स्वाध्याय है, उसके चार भेद हैं—धर्मके इच्छुक विनयशील पात्रोंकी शासन देना, शासनका अर्थ बसलाना वाचना है। संशय दूर करनेके लिए अथवा निश्चय करनेके लिए विशिष्ट श्रान्तियेसे पूछना पूछना है। जाने हुए अर्थका मनसे अस्मास करना अनुज्ञेता है। श्रुततापूर्वक पाठ करना आस्माय है। धर्मका उपदेश करना धर्मोपदेश है। ये चार स्वाध्यायके भेद हैं। त्यागको व्युत्सर्ग कहते हैं, उसके दो भेद हैं—आत्मासे भिन्न धर्म-धन्य आदिका त्याग करना बाह्योपध्याय है। और ज्ञेयादि भावोंकी त्यागना अन्तर उपध्याय है। उत्तम संहननके धारक मनुष्याका अपनी भित्तकी कृतिको सब ओरसे हटाकर एक ही विषयमें लगाना ध्यान है। ध्यानके चार भेद हैं—आर्त, रीत्र, धर्म्य और शुक्ल। आर्थिके दोषों ध्यान संसार के कारण हैं और अन्तके दोषों ध्यान मोक्षके

विज्जाद्वयं संघे साधुसमाचारं तत्त्वजन्तुद्वयो ।

धम्मस्सञ्ज्ञां सुसत्त्वे सरायचरणे ण जित्तिद्धं ॥३३७॥

समचारिणा सह समाचार्यमाह—

लौकिकसद्धारहिणो चरणविह्वलो तद्देव अब्बावो ।

विचरीणो खलु तस्ये बज्जेब्बा ते समाचारं ॥३३८॥

कारण है । ध्यान करते समय अचानक जानेवाले उपसर्गको ध्यान्तिके साथ सहन करना परीषह है । परीषहके २२ भेद हैं—१. भूखकी बाधाको सहना, २. व्यासकी बाधाको सहना, ३. शीत, ४. उष्ण, ५. ठाँस मच्छर, ६. मंगेपनकी बाधाको सहना, ७. संयमसे अरति उत्पन्न होनेके कारण उपलब्ध होनेपर भी संयममें रति करना, ८. स्त्रियोंकी बाधाको निर्विकार चित्तसे सहना, ९. नगै पैर चलनेकी बाधाको सहना, १०. एक ही आसनसे बैठनेकी बाधाको सहना, ११. जमीनपर एक ही करबटसे सोनेकी बाधाको सहना, १२. अत्यन्त कठोर वस्त्रोंको सुनकर भी शान्त रहना, १३. मारकी परीषह को सहना, १४. आहारादिके न मिलने पर भी किसीसे याचना न करना, १५. आहारादिका लाभ न होने पर भी सन्तुष्ट रहना, १६. पैरमें कौटा लगनेकी परीषहको सहना, १७. रोगादिका कष्ट सहन करना, १८. शरीर पर लगे मलसे खेदसिद्धि न होना, १९. मान-अपमानसे हर्ष-विषाद न करना, २०. अपने पाण्डित्यका गर्व न करना, २१. ज्ञानकी प्राप्ति न होने पर खेदसिद्धि न होना तथा २२. श्रद्धान से च्युत होने के निमित्त उपस्थित होने पर भी च्युत न होना । ये आठौं परीषह तथा पूर्वोक्त १२ प्रकारके तप साधुके उत्तर गुण कहे जाते हैं । पाँच आचार भी उत्तर गुण हैं—वर्णनाचार, शालाचार, वारिणाचार, लपाचार और वीर्याचार । विनय और आचारमें अन्तर है—सम्यक्दर्शन, सम्यक्ज्ञान, सम्यक्चारित्र और सम्यक्तपके निर्मल करनेमें जो प्रयत्न किया जाता है वह विनय है और उनके निर्मल हो जानेपर जो उनका पालन यत्नपूर्वक किया जाता है उसे आचार कहते हैं ।

संघमें वैयावृत्य करना, साधु सामाचारी, धर्म तोयोंकी वृद्धिके लिए प्रयत्न, धर्मका निरूपण, ये सब कार्य सरागचारित्रमें निषिद्ध नहीं हैं ॥३३७॥

विशेषार्थ—प्रवचनसारमें अमणके दो प्रकार बताये हैं—शुद्धोपयोगी और शुभोपयोगी । तथा शुभोपयोगी श्रमणोंका स्वरूप बतलाते हुए लिखा है कि समस्त परिषद्के त्यागी श्रमण भी कषायका लेख होनेसे केवल शुद्धात्मपरिणति रूपसे रहनेमें असमर्थ होते हैं, अतः शुद्धात्मपरिणति रूपसे रहनेवाले अहंत्वादिवर्गे अन्ति रहते हैं, उस प्रकारका प्रवचन करनेवाले साधुजनोंमें वात्सल्यभाव रखते हैं । उनके प्रति आदरभाव रखते हैं, आचार्यादिकी वन्दना करते हैं, सेवा-शुभ्रपा करते हैं । ये सब सरागचारित्रके धारी श्रमणोंकी वर्णा हैं । सम्यग्दर्शन सम्यक्ज्ञान और सम्यक्चारित्रका उपदेश देना, शिष्योंका संग्रह करना, उनका पोषण करना, जिन-पूजाका उपदेश देना ये सब सरागश्रमणोंके लिए निषिद्ध नहीं हैं । सारांश यह है कि छहकायके जीवोंकी विराधनासे रहित तथा शुद्धात्मपरिणतिके संरक्षणमें निमित्तभूत श्रमणोंका उपकार करनेकी प्रवृत्ति सरागी श्रमणोंमें होती ही है । किन्तु यदि कोई श्रमण वैयावृत्यके निमित्तसे अपने संयमका ही धात करता है तो वह मुनिपदसे च्युत हो जाता है । उक्त सब कार्य संयमकी साधनाकी दृष्टिसे ही विषये हैं । अतः सरागी श्रमणोंकी सब प्रवृत्ति संयमके अविरोध ही होना चाहिए ।

समान आचारवाले साधुके साथ ही सामाचारी करनेका विधान करते हैं—

जो लौकिकजन श्रद्धासे रहित हैं, चारित्रसे हीन हैं, अपवादशाली हैं वह साधुत्वसे विपरीत हैं, अतः उसके साथ सामाचारी नहीं करना चाहिए ॥३३८॥

१. सुजत्त्वे अ० ६० स० सु० । 'वंदणजमसंघेहि अम्मट्ठाण्णसमणपविवसो । समणेसु समावणो ण णिविहा रायचरियहि ॥२४७॥'—प्रवचनसार । २. 'णिच्छिदसुसत्त्वपदो समिदकसाओ तवोचिणो चाबि । लोणिगजजसंसंमणं ण चयवि जदि संजदो ण हवदि ॥२६८॥ णिगणं पव्वहवो वट्टपि ववि एहिमेहि कम्मेहि । ओ लोणिगो सि मणिवो संजमतवसंपजुत्तोवि ॥२६९॥'—प्रवचनसार ।

अनेदाहुपचारसाधने सरागचारित्रकाध्यात्मिकत्वमाह —

विषयागृहणानुक्रमसरागचारित्रिकहणविधौ ।

प्रवचनसारे विच्छिन्नं तस्मै च एव लेख्यम् ॥३३९॥

विशेषार्थ—साधुओंके मध्यमें जो परस्परमें अभिवादन आदिकी प्रक्रिया है या परस्परके सहयोगसे धार्मिक क्रियाओंका समतापूर्वक अनुष्ठान है उसे सामाचार्य कहते हैं। अपनेसे अधिक गुणी साधुओंके प्रति सत्कार होना, आदर करना, विनयपूर्वक हाथ जोड़ना, नमस्कार करना आवश्यक है। जो श्रमण शास्त्रार्थमें विचारद हैं, संयम, तप और ज्ञानसे सम्पन्न हैं उनमें ही उक्त प्रकारका आदरभाव रखना चाहिए, किन्तु जिनमें ये विशेषताएँ नहीं हैं उन श्रमणाभासोंके प्रति अत्युत्थान आदि नहीं करना चाहिए। जो श्रमण संयम, तप और श्रुतसे सम्पन्न होते हुए भी जिन भयवान्के द्वारा उपविष्ट तत्त्वोंकी श्रद्धा नहीं रखता है वह श्रमणाभास है। जो श्रमण द्वेषवश जिनदेवके शासनमें स्थित भी श्रमणका अपवाद करता है वह भी श्रमणाभास है। जो श्रमण स्वयं गुणमें हीन होते हुए भी गुणवान् श्रमणोंसे अपनी विनय करना चाहता है वह अनन्त संसारी है। ऐसे श्रमणाभासोंके साथ सामाचार्य नहीं करना चाहिए। जो श्रमण स्वयं अधिक गुणवाले होने पर भी हीन गुणवाले श्रमणोंके प्रति कन्दलादि क्रिया करते हैं उनका चारित्र्य नष्ट हो जाता है। शास्त्रके ज्ञाता प्रमान्त तपस्वी श्रमणोंकी लौकिक-जनोंका संसर्ग नहीं करना चाहिए। जो निष्काम-लिंगको धारण करके भी इस लोकसम्बन्धी कार्योंमें प्रवृत्ति करता है उसे लौकिक कहा है। जैसे धर्मिके संसर्गसे पानीमें विकार आ जाता है वैसे ही लौकिकोंके संसर्गसे संयमी भी असंयमी हो जाता है। अतः मोक्षार्थी श्रमणको अपनेसे गुणाधिक या समान गुणवाले श्रमणका ही संसर्ग करना चाहिए।

आगे अनेक और अनुपचारका साधन करनेमें सरागचारित्रका आनुयंगिक सम्बन्ध बतलाते हैं—

दीक्षाग्रहणके अनुक्रमसे सरागचारित्रके कथनका विस्तार प्रवचनसारमें देखना चाहिए। यहाँ उसीका लेशमात्र कथन किया है ॥३३९॥

विशेषार्थ—अध्यात्म मार्गके उपदेष्टा आचार्य कुन्दकुन्दने अपने प्रवचनसारके प्रारम्भमें यद्यपि शुभोपयोगको हेतु बतलाया है क्योंकि उससे निर्वाण प्राप्त नहीं होता, स्वर्गसुख मिलता है और स्वर्गका सुख इन्द्रियजन्य परसाक्षेप होनेसे वस्तुतः दुःख ही है, इत्यादि कथन किया है। किन्तु उन्होंने ही प्रवचनसारके अन्तमें चारित्र्यका वर्णन करते हुए श्रमण धर्मकी दीक्षाका कथन करते हुए अनुक्रमसे दो प्रकारके श्रमण बतलाये हैं—शुभोपयोगी और शुद्धोपयोगी। तथा शुभोपयोगी श्रमणोंकी धर्माका भी विस्तारसे कथन किया है। उसीसे लेकर ग्रन्थकारने भी इस ग्रन्थमें उक्त कथन किया है। इससे ग्रन्थकार यह बतलाना चाहते हैं कि शुभोपयोग हेतु होते हुए भी सर्वथा हेतु नहीं है। यही बात आचार्य अमृतचन्द्रने प्रवचनसार भाषा २४५ की टीकामें लिखी है। उसका सारांश यह है कि जो व्यक्ति भूमिधर्मकी दीक्षा लेकर भी कदापि कुछ अर्थ जीवित होनेसे शुद्धोपयोगकी भूमि पर आरोहण करनेमें असमर्थ होते हैं किन्तु उस भूमिकाकी तलहटीमें वर्तमान हैं और उस भूमिका पर आरोहण करनेके लिए उत्कण्ठित हैं वे श्रमण हैं या नहीं, अर्थात् उन्हें हम श्रमण कह सकते हैं या नहीं, इसका समाधान यह है कि आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसारके प्रारम्भमें स्वयं ही कहा है कि धर्मरूप परिणत आत्मा यदि शुद्धोपयोगमें युक्त होता है तो मोक्षसुखको पाता है और यदि शुभोपयोगमें युक्त होता है तो स्वर्गसुखको पाता है, इससे स्पष्ट है कि शुभोपयोगका धर्मके साथ एकार्थ समवाय है अर्थात् आत्मामें धर्म और शुभोपयोग एक साथ हो सकते हैं, अतः शुभोपयोगी पुरुषोंके भी धर्मका सद्भाव होनेसे श्रमण भी शुभोपयोगी होते हैं। किन्तु वे शुद्धोपयोगी श्रमणोंकी समान कोटिमें नहीं आते। इस तरह शुभोपयोग साक्षात् धर्मरूप नहीं होते हुए भी उसका साधन माना जाता है।

शुभाशुभबोध्यबहारात्प्रत्ययस्य च फलमाह—

सुहृत्सुहृदं चिद्य कर्मन् जीवे देहदुर्भवं जगन्नि दुःखं ।
दुहृत्पट्टियारो पदमो जह पुण तं पट्टिज्जेइ इयरत्थे ॥३४०॥
भोत्तुणं मिच्छतिर्यं सम्मगरयणत्तयेण संजुत्तो ।
वट्टं तो सुहृत्तेट्टे परंपरा तस्स जिक्खाणं ॥३४१॥

आगे शुभ, अशुभ और व्यवहार रत्नत्रयका फल कहते हैं—

शुभ और अशुभ कर्म जीवको शारीरिक दुःख देते हैं । किन्तु प्रथम शुभोपयोगसे उस दुःख का प्रतिकार तो होता है किन्तु सुखकी प्राप्ति नहीं होती ॥३४०॥

विशेषार्थ—अशुभोपयोगकी तरह शुभोपयोग भी अशुभोपयोगका ही भेद है किन्तु अशुभोपयोगके साथ धर्मका एकार्य समवाय नहीं है । जहाँ अशुभोपयोग है वहाँ धर्मका क्लेश भी नहीं है । किन्तु शुभोपयोगका धर्मके साथ एकार्य समवाय है, जहाँ शुभोपयोग है वहाँ उसके साथ धर्म भी रह सकता है । किन्तु शुभोपयोगसे भी पुण्यबन्ध होता है । प्रवचनसारके प्रारम्भमें शुभोपयोगका कथन करते हुए आचार्य कुन्दकुन्दने लिखा है— जो जीव देव गुरु सात्त्विकी पूजामें दान, धौल, उपवासमें अनुरक्त रहता है वह शुभोपयोगी है । शुभोपयोगी जीव अनेक प्रकारके हृन्मयजन्य सुखोंको प्राप्त करता है । किन्तु शुभोपयोगसे देवपर्याय प्राप्त होने पर भी स्वाभाविक सुख प्राप्त नहीं होता क्योंकि देवपर्यायमें भी स्वाभाविक सुख नहीं है बल्कि दुःख ही है क्योंकि पुण्य कर्मके विपाकमें देवोंको जो सासारिक सुखसामग्री प्राप्त होती है उसमें भ्रम होकर वे तृष्णासे पीड़ित होकर वस्तुतः दुःखी ही रहते हैं । पुण्य कर्मके उदयमें विषयोकी प्राप्ति होने पर तृष्णाका बड़प्पा ही स्वाभाविक होता है । इसीसे आचार्य कुन्दकुन्दने समयसारमें लिखा है कि पुण्य कर्मको सुधील और पाप कर्मको कुशील कहा जाता है किन्तु जो पुण्य कर्म जीवको ससारमें भटकाता है वह सुशील कैसे हो सकता है । फिर भी जहाँ पाप कर्मके उदयसे केवल दुःख मिलता है वहाँ पुण्य कर्मके उदयसे दुःखके स्थानमें सासारिक जीवोंके विषय-वासनाके अनुरूप सुख मिलता है । किन्तु वस्तुतः वह सुख सुख नहीं है क्योंकि जो पराश्रित होता है, जिसमें दुःखका भी मेल रहता है और जो आकर पुन चला जाता है वह सुख सुख नहीं है केवल दुःखका प्रतीकार मात्र है । अतः शुभोपयोगसे अशुभोपयोगजन्य दुःखका प्रतिकार तो होता है किन्तु स्थायी अविनाशी सुख प्राप्त नहीं होता । उसके लिए तो एकमात्र शुभोपयोग ही उपादेय है ।

जो मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारित्रको त्यागकर सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रसे युक्त होता हुआ शुभ कर्म करता है उसका परम्परासे मोक्ष होता है ॥३४१॥

विशेषार्थ—इस गायिका द्वारा ग्रन्थकारने व्यवहाररत्नत्रयका फल परम्परासे मोक्ष बतलाया है । व्यवहाररत्नत्रयका स्वरूप पहले कह आये हैं । व्यवहाररत्नत्रय किस प्रकार परम्परासे मोक्षका कारण है इसे द्रव्यसंग्रहकी टीकामें ब्रह्मदेवजी ने सुस्पष्ट किया है । वे लिखते हैं—जैसे कोई पुरुष देशान्तरमें स्थित किसी सुन्दर स्त्रीके पाससे आये हुए पुरुषोंका सम्मान आदि इस लिए करता है कि उसे उस स्त्रीकी प्राप्ति हो सके, उसी तरह सम्यग्दृष्टि भी यद्यपि उपादेय रूपसे अपनी शुद्धात्माकी ही भावना भाता है किन्तु चारित्र-मोहनीयके उदयसे उसमें असमर्थ होने पर परमात्मपदकी प्राप्तिके लिए तथा विषय कषायोसे बचनेके लिए निर्दोष परमात्म स्वरूप बहन्त और सिद्धांतों तथा उनके आराधक आचार्य, उपाध्याय और साधुओंकी दान, पूजा आदि तथा गुणस्तवन आदि द्वारा परमभक्ति करता है । उसके परिणाममें भोगोंकी चाह नहीं होती और न निदानकी भावना होती है । फिर भी उस प्रकारके शुभोपयोग रूप परिणामोंसे न चाहते हुए भी विशिष्ट पुण्यका आश्रय होता है जैसे किसानोंको न चाहते पर भी अन्नके साथ ही भूसा भी मिलता है । उस

१. पट्टिज्ज इयरत्थो अ० क० ख० ज० ५० । इयरत्थे-सुखार्थे । 'गरणारयत्तिरिखुरा भवन्ति यदि देहसंघं दुःखं । किह सो सुहो व असुहो उवओमो हवदि जीवस्स ॥३२॥—प्रवचनसार । २. सम्मत्तगुणरत्त—अ० क० ।

उक्तं च । सापि परंपरा द्विविधा भवति—

सा खलु दुर्बिहा नृषिषया परंपरा विप्रबरेहि सव्येहि ।

तन्मयगुणठाणे वि ह भवतरे ह्येवि सिद्धिपरा ॥१॥

इति सरागचारित्रिआधिकारः ।

सकलसंवरनिर्जराभोकोपायं दत्तं च नृष्यव्यवहारस्य गौणत्वं द्वांशयति—

व्यवहारादो भवो भोक्षको जन्हा सहावसंजुतो ।

तन्हा कुच तं यउणं सहावमाराहणाकाले ॥३४२॥

पुण्यसे वे व्यवहारी शुभोपयोगी जीव स्वर्गमें जन्म लेते हैं किन्तु स्वर्गकी उस सुख-सम्पदाको भी जीर्ण तुणके समान मानकर उसमें अनुरक्त नहीं होते । बहसि चवकर वे महाविदेहमें जन्म लेते हैं किन्तु मोहमें नहीं फँसते और जिनदीक्षा ग्रहण करके निज गुद्धारमाके ध्यानसे मोक्ष प्राप्त करते हैं । इस तरहसे व्यवहाररत्नत्रय परम्परासे मोक्षका कारण होता है । किन्तु जो व्यवहाररत्नत्रयमें ही अनुरक्त रहते हैं और उसे ही मोक्षका कारण मानते हैं उनका व्यवहाररत्नत्रय परम्परासे भी मोक्षका कारण नहीं होता । यहाँ परम्पराके भी दो प्रकार हैं, जैसा कि कहा है—

सब जितेन्दुदेवोंने परम्पराके दो भेद कहे हैं—एक तो उसी भवमें प्रथम गुणस्थानसे चौथे, पाँचवें आदि गुणस्थानोंमें क्रमसे चढ़ते हुए जन्ममें मोक्षको प्राप्त करना, और दूसरे भवमें मोक्ष प्राप्त करना । अर्थात् व्यवहाररत्नत्रयके द्वारा क्रमसे गुणस्थानोंकी धेणिएर चढ़ते हुए उसी भवमें भी मोक्ष प्राप्त हो सकता है और दूसरे भवमें भी प्राप्त हो सकता है । दोनों ही प्रकारोंको परम्परा कहा जाता है । साक्षात्कारण तो निश्चय रत्नत्रय ही है ।

सराग चारित्रिआधिकार समाप्त ।

समस्त संवर, निर्जरा और मोक्षके उपायको बतलाते हुए व्यवहारकी गौणता बतलाते हैं—

चूँकि व्यवहारसे बन्ध होता है और स्वभावमें लीन होनेसे मोक्ष होता है इसलिए स्वभावको आराधनाके समय व्यवहारको गौण करना चाहिए ॥३४२॥

विशेषार्थ—व्यवहारनयसे अशुभसे निवृत्ति और शुभमें प्रवृत्तिको चारित्र कहा है और व्रत, समिति, गुति आदिको व्यवहारचारित्रके भेद कहा है । तत्त्वार्थसूत्रके सातवें अध्यायमें पुण्याश्रवका विवेचन है और पुण्याश्रवके विवेचनके प्रारम्भमें ही व्रतका कथन है । उसकी टीका सर्वाथसिद्धिमें आचार्य पूज्यपाद स्वामीने यह शंका उठायी है कि व्रतोंको आश्रवका हेतु बतलाना ठीक नहीं है क्योंकि आगे नवें अध्यायमें संवरके कारण बतलाये हैं, उनमेंसे दश धर्मोंमेंसे संयम धर्ममें व्रतोंका अन्तर्भाव होता है अतः व्रत आश्रव कारण नहीं है संवरके कारण है । इसका समाधान करते हुए उन्होंने लिखा है कि संवर तो निवृत्ति रूप होता है । ये व्रत निवृत्तिरूप नहीं हैं प्रवृत्तिरूप हैं, इनमें हिंसा, झूठ, चोरी वगैरहको त्यागकर अहिंसा करने, सच बोलने और दी हुई वस्तुको ही लेनेका विधान है । इस तरह प्रवृत्ति अच्छी हो तब भी बन्धका कारण होती है उससे इतना लाभ अवश्य होता है कि अशुभ कर्मका बन्ध नहीं होता और तीर्थंकर प्रकृति जैसे शुभ कर्मोंका बन्ध होता है । असलमें प्रवृत्तिके मूलमें राग रहता है, रागाश्रयके बिना प्रवृत्ति नहीं होती । कहा भी है—राग और द्वेषका नाम प्रवृत्ति है और राग-द्वेषको त्यागनेका नाम निवृत्ति है । राग-द्वेषका सम्बन्ध बाह्य पदार्थोंसे है इसलिए राग-द्वेषको दूर करनेके लिए या कम करनेके लिए बाह्य पदार्थोंका भी त्याग किया जाता है । इस तरह मोक्षकी प्राप्तिके लिए जो कुछ बाह्य प्रयत्न किये जाते हैं वे सब प्रवृत्तिपरक होनेसे व्यवहार कहे जाते हैं । उस व्यवहारसे यद्यपि बन्ध होता है किन्तु उसके बिना निश्चयकी प्राप्ति भी सम्भव नहीं है । स्वभावमें लीन होनेके लिए क्रमसे बाह्य प्रवृत्तिको रोकना होता है और बाह्य प्रवृत्तिको

उक्तं च—

णिज्जयदो खलु मोक्खो तस्स य हेक हवेइ सम्भूओ ।
उवपरियासम्भूओ सो विय हेक मुण्यव्वो ॥२॥
विचरोए कुड्ढंघो जिणोहि भगिओ विहावसंजुतो ।
सो वि संसारहेक भगिओ खलु सम्बवरसीहि ॥३४३॥

वीतरागचारित्राभावे कथं गौणत्वमित्याशङ्क्याह—

मज्झिमज्झणुक्कत्ता सराय इव बीपरायसामग्गी ।
तम्हा सुट्ठपरित्ते पंचमकाले वि वेसवो अत्थि ॥३४४॥

रोक्कनेके लिए प्रवृत्तिके विषयोको त्यागना होता है, अतः स्वभावमें लीन होनेके लिए यह आवश्यक है कि हम अवलोकने व्रतको और आयें । ज्यों-ज्यों हम स्वभावमें लीन होते जायेंगे प्रवृत्तिरूप वत नियमाधि स्वतः छूटते जायेंगे । अतः स्वभावकी आराधनाके समय व्यवहारको गौण करनेका उपदेश दिया है, यदि उस समयमें भी तबि व्यवहारकी ओर ही रहो तो स्वभावमें लीनता हो नहीं सकेगी । व्यवहार तो आनुवंशिक है उसका उपदेश तो अशुभ प्रवृत्तिसे बननेके लिए है । मगर शुभमें प्रवृत्ति भी एकान्ततः उपादेय नहीं है । निमग्नरूप व्रत तो शुभाशुभ प्रवृत्तिसे निवृत्ति रूप ही है । और वही वस्तुतः संवर, निर्जरा और मोक्षका हेतु है । किन्तु इस हेतुका भी जो हेतु होता है उसे भी व्यवहारान्वयसे संवर, निर्जरा आदिका कारण कहा जाता है । जैसे सद्भूत व्यवहारान्वयसे आत्मन्तरं रागादिका त्याग और उपचरित असद्भूत व्यवहारान्वयसे पंचेन्द्रिय-सम्बन्धी विषयोका त्याग । पंचेन्द्रिय-सम्बन्धी विषयोका त्याग किये बिना आत्मन्तरमें रागादिका त्याग सम्भव नहीं है और आत्मन्तर रागादिका त्याग किये बिना आत्मस्वभावमें तत्प्रीतिता सम्भव नहीं है । ज्यों-ज्यों रागादि घटते जाते हैं त्यों-त्यों स्वभावमें लीनता बढ़ती जाती है और ज्यों-ज्यों स्वभावमें लीनता बढ़ती जाती है त्यों-त्यों रागादि घटते जाते हैं ।

कहा भी है—निम्नय से मोक्ष होता है । उसके हेतुको उपचरित सद्भूत कहते हैं । जो असद्भूत है उसे भी हेतु जानना चाहिये ।

यदि स्वभावकी आराधनाके समयमें भी व्यवहारकी मुख्यता रहो तो स्पष्ट रूपसे बन्ध होता है ऐसा जितेन्द्रदेवने कहा है । सर्वज्ञ सर्वदर्शी जिनदेवोने विभावसे संयुक्त अवस्थाको संसारका कारण कहा है ॥३४३॥

वीतरागचारित्र स्वभावरूप है और सरागचारित्र विभावरूप है । वीतरागचारित्र वीतरागदशामे व्यावहृते, वारहूँ गुणस्थानमें होता है । ऐसी अवस्थामें यह शंका होती है कि वीतरागचारित्रके अभावमें अर्थात् सप्तम आदि गुणस्थानोंमें व्यवहारकी गौणताका प्रश्न ही नहीं है क्योंकि जब वहाँ वीतरागचारित्र नहीं है तो स्पष्ट है कि वहाँ सरागचारित्र जो व्यवहाररूप है उसकी प्रधानता है तब उसे गौण कैसे किया जा सकता है ? इसका उत्तर देते हैं—

जैसे सरागदशार्थके जघन्य, मध्यम और उत्कृष्ट भेद होते हैं वैसे ही वीतरागदशार्थके भी जघन्य, मध्यम उत्कृष्ट भेद होते हैं । अतः एकदेश वीतरागचारित्र पंचमकालमें भी होता है ॥३४४॥

विशेषार्थ—पहले लिख आये हैं कि आगममें पहले, दूसरे और तीसरे गुणस्थानमें उत्तरोत्तर मन्त्ररूपसे अशुभोपयोग कहा है । तथा चौथे, पाँचवें और छठे गुणस्थानमें परम्परासे शुद्धोपयोगका साधक शुभोपयोग उत्तरोत्तर शारतन्त्र रूपसे कहा है । आगे सातवेंसे बारहवें गुणस्थान तक जघन्य, मध्यम और उत्कृष्टके भेदसे एकदेश शुद्धन रूप शुद्धोपयोग कहा है । अतः सातवें गुणस्थानमें जघन्य वीतरागदशा है अतः उस अवस्थामें व्यवहारको गौण करनेका उपदेश किया है । पंचमकालमें सात गुणस्थान तो हो ही सकते हैं । इसलिए पंचमकालमें भी एकदेश शुद्ध या वीतरागचारित्रके धारक मुनीश्वर हो सकते हैं ।

१. सुट्ठपरिता क० ख० पु० । २. विसेसदो क० ख० ।

दर्शक—

‘मरहे दुस्समकाले धम्मज्झाणं हवेइ गाजिस्स ।

तं अप्पसहावठिए णहु मण्णइ सो हु अण्णाणो ॥—(मो. पा. वा. ७६)

रक्षान्तद्वारेण शुद्धचारित्रस्य मर्कहेतुत्वं चाह—

अहं सुहं गत्सइ अणुहं तहेव अणुहं शुद्धेण ससु चरिए ।

तप्पहा सुवृत्तयोगी मा वट्टउ जिबणावीहि ॥३४५॥

आलोचनादिभिरिवा जं विसकुंभेति शुद्धचारियस्स ।

भणियमिह समयसारे तं जाण सुएण अत्थेण ॥३४६॥

कहा भी है—

पंचमकालमें भरतक्षेत्रमें आत्मस्वभावमें स्थित ज्ञानी सम्यग्दृष्टिके धर्मध्यान होता है । जो ऐसा नहीं मानता है वह अज्ञानी मिथ्यादृष्टि है ।

बृहान्तके द्वारा शुद्धचारित्रमें दोष लगानेवाले कारणोंको कहते हैं—

जैसे शुभ अशुभको नष्ट करता है वैसे ही शुद्धचारित्रके द्वारा शुभका नाश होता है । इसलिए शुद्धोपयोगी साधुको निन्दा, गद्दी वगैरह नहीं करना चाहिए ॥ ३४५ ॥

विशेषार्थ—शुभोपयोगकी वशमें अशुभोपयोग नहीं होता और शुद्धोपयोगकी वशमें शुभोपयोग नहीं होता । अतः जैसे शुभोपयोग अशुभोपयोगका नाशक है वैसे ही शुद्धोपयोग शुभोपयोगका नाशक है । इसलिए जो साधु शुद्धोपयोगमें लीन है उस समय उसे आत्मनिन्दा, गद्दी वगैरह नहीं करना चाहिए । सराग-चारित्र अवस्थामें दोषोंकी शुद्धिके लिए प्रतिक्रमण, प्रतिसरण, परिहार, धारणा, निवृत्ति, निन्दा, गद्दी, शुद्धि ये आठ उपाय बताये गये हैं । लगे हुए दोषोंके दूर करनेको प्रतिक्रमण कहते हैं । सम्मत्स्व आदि गुणोंमें प्रेरणा करनेको प्रतिसरण कहते हैं । मिथ्यात्व, राग आदि दोषोंके दूर करनेको परिहार कहते हैं । पंच-नमस्कार मन्त्र, आदि बाह्य द्रव्योंके आलम्बनसे चित्तके स्थिर करनेको धारणा कहते हैं । बाह्य विषय कथायसे चित्तको हटानेको निवृत्ति कहते हैं । अपने दोषोंको प्रकट करनेका नाम निन्दा है । और गुरुके सामने दोषोंको प्रकट करना गद्दी है । दोष लगने पर प्रायश्चित्त ग्रहण करके उसको शोषना विशुद्धि है । ये आठ प्रकारके विकल्प शुभोपयोगरूप हैं । इसलिए यद्यपि मिथ्यात्व, विषयकथाय आदिमें परिणतिरूप अशुभोपयोग की अपेक्षा सविकल्प सरागचारित्र अवस्थामें ये अमृतकुम्भ—अमृतसे भरे घड़ेके तुल्य माने गये हैं । तथापि बीतराग चारित्रकी अवस्थामें उन्हें विषकुम्भ माना है । क्योंकि बीतराग चारित्र निर्विकल्प शुद्धोपयोगरूप होता है उसमें समस्त परब्रह्मोंके आलम्बनरूप जो विभाव परिणाम होते हैं उनका लेण भी नहीं रहता । सारांश यह है कि अप्रतिक्रमणके दो प्रकार हैं—एक ज्ञानीजनोंका अप्रतिक्रमण और एक अज्ञानीजनोंका अप्रतिक्रमण । अज्ञानीजनोंका अप्रतिक्रमण तो विषयकथायमें आसक्तिरूप होता है, विषयकथायोंमें कैसे रहनेसे वे प्रतिक्रमण क्यों करेंगे ? किन्तु ज्ञानीजनोंका अप्रतिक्रमण शुद्धात्माके सम्यक् श्रद्धान, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् अनुष्ठानरूप होता है । इस ज्ञानीजनोंके अप्रतिक्रमणको सारागचारित्ररूप शुभोपयोगकी अपेक्षासे यद्यपि अप्रतिक्रमण कहा जाता है तथापि बीतराग चारित्रकी अपेक्षा तो वही निषक्यप्रतिक्रमण है क्योंकि उसके द्वारा समस्त शुभ-अशुभ आलम्बनोंका निराकरण होता है । समयसारके मोक्षायिकारमें ऐसा ही कहा है । यह आगे प्रत्येकार स्वयं कहते हैं—

१. ‘मरहे दुस्समकाले धम्मज्झाणं हवेइ साहुस्स । तं अप्पसहावठिए ण हु मण्णइ सोवि अण्णाणो ॥७६॥’—मोक्षप्राप्त्युत्तर । २. अणुद्वारा—सु० । ३. —नस्य विनासहेतुं शुद्धि चाह अ० क० १९० ज० सु० । ४. ‘प्रतिक्रमणं पडिसरणं परिहारो धारणा भियत्ती य । धियो गरहा सोही अट्टविही होइ विसकुंभो ॥३०६॥ अप्रतिक्रमणं अप्रतिहरणं अपरिहारो अधारणा य । भणियत्ती य र्णिज्जाजरहासोही अमियकुंभो ॥३०७॥’—समयसार ।

कर्मं त्रियालचित्तयं बहेइ भाणी हु भाणभाणेण ।
पडिकम्मणाह तम्हा भणियं अलु भाणभाणं तु ॥३४७॥

शुभाशुभसंस्कारवैतुकममाह—

अहं व निवृद्धं अशुहं सुहेण सुहमवि तहेव सुदोणे ।
तम्हा एण कमेण य ओई साएउ निवभावे ॥३४८॥

समयसारमें जो वीतरागचारित्रवाले साधुकी आलोचना आदि क्रियाओंको विषकुम्भ कहा है उसे आगमके द्वारा सम्पक् रीतिसे जानना चाहिए ॥ ३४६ ॥

विशेषार्थ—समयसारमें प्रतिक्रमण, प्रतिसरण, परिहार, धारणा, निवृत्ति, निम्बा, यहाँ और शुद्धिको विषकुम्भ कहा है और इनके न करनेको अर्थात् अप्रतिक्रमण, अप्रतिसरण, अपरिहार, अपधारणा, अनिवृत्ति, अनिम्बा, अगर्हा और अशुद्धिको अमृतकुम्भ कहा है। एक अप्रतिक्रमणादि तो अज्ञानीजनोंके होते हैं अज्ञानीजन अपने दोषोंकी विशुद्धिके लिए प्रतिक्रमणादि नहीं करते अतः वे अप्रतिक्रमणादि तो विषकुम्भ ही हैं उनको समयसारमें अमृतकुम्भ नहीं कहा है। वे तो प्रथम ही त्यागने योग्य हैं। जो द्रव्यरूप प्रतिक्रमणादि हैं उन्हें भी आचारशास्त्रमें अमृतकुम्भ कहा है क्योंकि उनके करनेसे अपराधरूपी विषके दोषका शोधन होता है। तथापि इन अप्रतिक्रमणादि और प्रतिक्रमणादिके विलक्षण एक तीसरी भूमिका है वह भी अप्रतिक्रमणादिरूप है वह स्वयं शुद्धात्माकी सिद्धिरूप होनेसे तथा समस्त अपराधरूपी विषके दोषोंको संवसा नष्ट करनेवाली होनेसे साक्षात् अमृतकुम्भ है। उस तीसरी भूमिकासे ही आत्मा निरपराध होता है। उसके अभावमें द्रव्यप्रतिक्रमणादि विषकुम्भ है। ऐसा समयसारकी टीका आत्मस्थितिमें कहा है। इसका आशय यह नहीं है कि प्रतिक्रमणादिको छोड़कर प्रमादी जीवन विताना ध्येयस्वरूप है क्योंकि जब प्रतिक्रमणकी ही विष कहा है तो अप्रतिक्रमण कैसे अमृत हो सकता है। जिस अप्रतिक्रमणकी यहाँ अमृत कहा है वह अज्ञानीका अप्रतिक्रमण नहीं है किन्तु तीसरी भूमिकामें स्थित शुद्ध आत्माका अप्रतिक्रमण है। ऐसा अप्रतिक्रमण शुद्ध आत्मामें लीनतारूप है। उस अवस्थामें आत्मा सब अपराधोंसे रहित होता है। अतः निश्चयसे इस प्रकारका अप्रतिक्रमण ही सच्चा प्रतिक्रमण है। इसीलिए शुद्धोपयोगी साधुकी आलोचना आदि क्रियाको विषकुम्भ कहा है क्योंकि आत्मा तो प्रतिक्रमणादिके रहित शुद्ध अप्रतिक्रमणादि स्वरूप ही है।

यहो बात आगे कहते हैं—

भाषी पुरुष आत्मध्यानके द्वारा त्रिकालवर्ती कर्मोंको भस्म कर देता है इसलिए आत्मध्यान को ही निश्चयसे प्रतिक्रमण आदि कहा है ॥ ३४७ ॥

विशेषार्थ—जगते हुए दोषोंकी विशुद्धिके लिए प्रतिक्रमणादि किये जाते हैं और आध्यात्मिककालमें लगनेवाले दोषोंसे बचने के लिए प्रत्याख्यान किया जाता है। आत्मध्यानके द्वारा पूर्वकृत दोषोंका तो विशेषण होता ही है आध्यात्ममें दोष लगनेकी भी सम्भावना नहीं रहती। अतः आत्मध्यान भूत, भविष्यत् और वर्तमान दोषोंका नाशक है इसलिए वही निश्चयदर्शित प्रतिक्रमणादि स्वरूप है। उसीमें लीनताका प्रयत्न चाहिए।

आगे शुभ और अशुभ कर्मोंके संस्कारके कारणोंका क्रम कहते हैं—

जैसे शुभके द्वारा अशुभका निरोध होता है वैसे ही शुद्धोपयोगके द्वारा शुभ कर्मोंका भी निरोध होता है। इसलिए योगीको इसी क्रमसे अपनी आत्माका ध्यान करना चाहिए ॥ ३४८ ॥

विशेषार्थ—कर्मोंके आनेके द्वारको बन्द कर देना हो संस्कार है। अशुभोपयोगसे अशुभ कर्मोंका आश्रय होता है। अशुभोपयोगके स्थानमें शुभोपयोगके करनेसे अशुभोपयोगसे होनेवाले कर्मोंका आश्रय तो रुक

ध्येयस्यात्मनो ग्रहणोपायं तस्यैव स्वरूपमाह—

गहिओ सो सुबधाने पच्छम संसेयणेण शायब्बो ।

जो णट्ठ सुयमवलंबइ सो मुज्झइ अप्पसम्भावे ॥३४९॥

आता है किन्तु शुभोपयोगसे होनेवाला कर्मोंका आश्रय होता है । परन्तु शुद्धोपयोग से शुभोपयोगसे होनेवाला कर्मोंका आश्रय भी रुक जाता है । और शुद्धोपयोग आत्मध्यानरूप है । आत्मध्यानके विरोधो राग-द्वेष है । राग-द्वेषकी मन्दता होनेपर ही आत्मध्यानमें प्रवृत्ति होती है । किन्तु उससे भी पहले बुद्धात्माके स्वरूपकी प्रतीति और अनुभूति होना आवश्यक है । उसके बिना सब शुभ कर्म भी व्यर्थ हैं । आत्मग्रहण और आत्मज्ञानके होनेपर आत्मध्यानकी ओर अभिमुख होना चाहिए । उसके लिए अशुभसे निवृत्त होकर शुभमें प्रवृत्त होना चाहिए । ऐसा होनेसे अशुभ कर्मोंका आश्रय रुक जाता है किन्तु शुभकर्मोंका आश्रय होता रहता है । ज्यो-ज्यो निवृत्तिकी ओर रुचि बढ़ती जाती है त्यो-त्यो शुभ प्रवृत्तिका भी निरोध होता जाता है और आत्मोन्मुखता बढ़ती जाती है । यह आत्मोन्मुखता ही आत्मतल्लीनताकी जननी है । अतः गृहस्थावस्थासे मुक्त होकर आत्मरसके पान करनेका इच्छुक मुमुक्षु निर्गन्ध अवस्थाको धारण करके शुभोपयोगी शुद्धोपयोगी बननेकी ओर विशेषरूपसे प्रवृत्त होता है । ज्यो-ज्यो वह शुद्धोपयोगमें स्थिर होता जाता है त्यो-त्यो शुभोपयोगकी भी निवृत्ति होती जाती है और इस तरह शुद्धोपयोगसे शुभका निरोध हो जाता है ।

आगे ध्येय आत्माके ग्रहणका उपाय और उसका स्वरूप कहते हैं—

पहले श्रुतज्ञानके द्वारा आत्माको ग्रहण करके पीछे संवेदनके द्वारा उसका ध्यान करना चाहिए । जो धृतका अवलम्बन नहीं लेता वह आत्माके सद्भावमें मूढ़ रहता है ॥ ३४९ ॥

विशेषार्थ—सबसे प्रथम आत्माका स्वरूप जानना आवश्यक है और उसके लिए शास्त्रात्मास आवश्यक है क्योंकि आत्माको हम इन्द्रियोंके द्वारा नहीं जान सकते । हमें अपने सामने दो तरहकी वस्तुएँ दिखाई देती हैं—एक जो स्वयं चलती-फिरती है, उठती-बैठती है, बातचीत करती है, समझती-बुझती है और दूसरी, जो न स्वयं चल-फिर सकती है, न उठ-बैठ सकती है, न बातचीत कर सकती है और न जान-देख सकती है । पहली प्रकारकी वस्तुको जीव और दूसरी प्रकारकी वस्तुको अजीव कहते हैं । जीव नामको वस्तुका स्वरूपभूत होनेसे जो कभी नष्ट नहीं होता वह निश्चय जीवत्व है, वह जीवमें सदा रहता है । किन्तु जीवमें सदा रहने पर भी वह निश्चय जीवत्व संसार दशामें पुद्गलके सम्बन्धसे दूषित होनेके कारण पाँच इन्द्रियाँ, तीन बल, आयु और वसातोच्छ्वास इन दस प्राणोंसे यथायोग्य संयुक्त पाया जाता है, इसलिए ये प्राण व्यवहार जीवत्वके हेतु हैं । इसीसे कहा जाता है जो इन प्राणोंसे जीता है, आगे जियेगा तथा पहले जीता था, वह जीव है । किन्तु ये प्राण पौद्गलिक हैं—पुद्गल द्रव्यसे बने हैं क्योंकि मोह आदि पौद्गलिक कर्मोंसे बँधा हुआ होनेसे जीव इन प्राणोंसे संयुक्त होता है और प्राणोंसे संयुक्त होनेके कारण पौद्गलिक कर्मोंके फलको भोगता हुआ पुनः नवीन पौद्गलिक कर्मोंसे बँधता है । इस तरह पौद्गलिक कर्मोंका कार्य होनेसे तथा पौद्गलिक कर्मोंके कारण होनेसे ये प्राण पौद्गलिक हैं यह निश्चित होता है । इन प्राणोंकी परम्परा सदा चलती रहती है क्योंकि जब यह जीव इन प्राणोंके द्वारा कर्मफलको भोगता है तो उसे मोह और राग-द्वेष होते हैं, उनके वशोभूत होकर वह अपने तथा दूसरे जीवोंके प्राणोंको पीड़ा पहुँचाता है और ऐसा होनेसे वह जीव नवीन कर्मोंका बन्ध करता है । इस तरह अनादि पुद्गल कर्मोंके निमित्तसे होनेवाला जीवका विकारी परिणाम प्राणोंको परम्परा चलते रहनेका अन्तरंग कारण है । अतः पुद्गल प्राणोंकी निवृत्ति

१. एयमगदो समणो एयमं पिच्छिदस्स अयेसु । पिच्छित्ती आगमदो आगमचेट्ठा तदो जेट्ठा ॥—प्रवचनसार ३।१९ ।

भोक्तृणां बहिर्बिता चित्ताणाणाम्मि होइ सुवर्णान् ।
तं विषयं संवित्तिगयं ज्ञानं सद्विद्विजो भविष्यं ॥३५०॥

के लिए पुद्गल कर्मोंके निमित्तते होनेवाला जीवका विचारी परिणाम हटना चाहिए और उसके लिए इन्द्रियोपर विजय प्राप्त करके ज्ञानस्वरूप आत्माका ध्यान करना चाहिए । उसे विचारना चाहिए कि न मैं शरीर हूँ, न मन हूँ, न वाणी हूँ और न उनका कारण हूँ । विनेन्द्रदेवने शरीर, मन और वाणीको पीद्गलिक कहा है और पुद्गल द्रव्य परमाणुओंका पिण्ड है । किन्तु मैं पुद्गलमय नहीं हूँ, न मैंने उन पुद्गलोंको पिण्डरूप किया है इसलिए मैं शरीर नहीं हूँ और न शरीरका कर्ता हूँ । परमाणु तो स्वयं ही अपने स्निग्ध और रुस गुणके कारण पिण्डरूप होते हैं । यह संसार सर्वत्र पुद्गलोत्ते भरा है । उनमें जो कर्मरूप परिणमित होनेकी शक्तिवाले पुद्गल स्कन्ध होते हैं वे जीवकी परिणतिको पाकर स्वयं ही कर्मरूप होते हैं । अतः मैं उनका परिणामन करानेवाला नहीं हूँ । कर्मरूप परिणत वे पुद्गल स्कन्ध ही आगामी भवमें शरीर बननेमें निमित्त होते हैं और नोर्कर्मपुद्गल स्वयं ही शरीररूप परिणमित होते हैं इसलिए मैं शरीरका कर्ता नहीं हूँ । मेरा यह आत्मा पुद्गलसे भिन्न है क्योंकि इसमें न ती रस हैं, न रूप है, न गन्ध है, न इसका कोई आकार है यह तो चैतन्यगुणवाला है । जीवके जो त्रस, स्थावर भेद तथा छह काय पृथिवीकाय आदि कहे जाते हैं वे सब वास्तवमें अचेतन होनेसे जीवसे भिन्न हैं । वस्तुतः जीव न तो त्रस है, न स्थावर है, न एकेन्द्रिय आदि है । इस तरह जीवके यथार्थ स्वरूपको जानकर उस स्वरूपका स्वसंवेदन करना चाहिए । 'मैं हूँ' ऐसी प्रतीति तो सभीको होती है किन्तु इस प्रतीतिमें 'मैं' मात्रका संवेदन होनेपर भी उस 'मैं' ने अशुद्धताका ही भान होता है । शुद्धस्वरूपका भान भेदविज्ञानके द्वारा ही सम्भव है । जैसे ज्ञानी पुरुष समल जलमें भी निर्मलता का भान करके पुनः उपायोंके द्वारा निर्मल जल प्राप्त कर लेता है वैसे ही ज्ञानी पुरुष अशुद्ध अवस्थामें भी भेदविज्ञानके द्वारा शुद्धस्वरूपका अनुभव करके उस शुद्धस्वरूपकी प्राप्तिके लिए प्रयत्न करता है । अतः शास्त्रज्ञानके द्वारा पहले आत्मका संज्ञाव ज्ञाना चाहिए पीछे उसे प्राप्त करनेका प्रयत्न करना चाहिए । उसीके लिए आत्मध्यान आवश्यक है ।

ऊपर संवेदनके द्वारा आत्मध्यान करनेका उपदेश दिया है । आगे ग्रन्थकार उसीको स्पष्ट करते हैं—

बाह्य चिन्ताको छोड़कर ज्ञानका चिन्तन करनेसे श्रुतज्ञान होता है । वही ज्ञान संवित्तिगय होने पर सम्प्रदृष्टिका ध्यान कहा गया है ॥३५०॥

विशेषार्थ—मनुष्यका समस्त जीवन बाह्य पदार्थोंको चिन्तामें ही बीतता है । मनुष्यका समस्त जीवन ही अर्थ और काममय है । जब वह युवा होता है तो उसकी चिन्ताके दो ही मुख्य विषय होते हैं—बन और कामभोग । उन्हींको चिन्तामें उसका जीवन समत हो जाता है, अपनी चिन्ता वह कभी भी नहीं करता, 'मैं कौन हूँ, कहाँसे आया हूँ, कहाँ जाऊँगा' यह विचार ही उसके मनमें नहीं आता । बाह्यकी चिन्तासे मुक्ति मिले तो अपनी चिन्ता करे । अतः आत्मचिन्तनके लिए बाह्य चिन्ता छोड़ना चाहिए—उसे कम करना होता है उसीको वास्तवमें श्रुतज्ञान कहते हैं । वह श्रुतज्ञान जिसे वस्तुतः आत्मज्ञान कहना अधिक उपयुक्त होगा—जब संवित्तिगत होता है अर्थात् उस ज्ञानके द्वारा आत्मचिन्तनमें निमग्न ध्यानी आत्मिक सुखका रसास्वादन करता है उसकी वह एकतानता ही ध्यान कहा जाता है । सारांश यह है कि स्वसंवेदन रूप भावश्रुतसे आत्माको जानना है, जानकर आत्माकी भावना करता है । तब उस बीतराय स्वसंवेदनरूप ज्ञान भावनासे केवलज्ञान उत्पन्न होता है ।

उक्तं च—

दब्बसुयादो मावं भावादो होह भेयसण्णारं ।

संवेयणसंवित्ति केवलणाणं तदो भणियं ॥३॥

संवित्तिस्वरूपं तस्यैव स्वामित्वं भेदं सामग्रीं चाह—

लक्षणादो णियलक्खं अणुहवमाणस्स अं हवे सोक्खं ।

सं संबित्तिं भणिया सयलविग्रप्पाण णिद्वहणा ॥३५१॥

समणा सराय इयरा पमावरहिया तहेव इयरा^२ हु ।

अणुहव चायपमादो सुखे इयरेसु विक्काहं ॥३५२॥

कहा भी है—

द्रव्यभूतसे भावभूत होता है, भावभूतसे भेदज्ञान होता है। भेदज्ञानसे आत्मानुभूति होती है और आत्मानुभूतिसे केवलज्ञान होता है। इसका आशय यह है कि मोक्षार्थीको आगम और अभ्यास शास्त्रका अभ्यास करना चाहिए उसके बिना भेदज्ञान नहीं होता और भेदज्ञानके बिना आत्मानुभूति नहीं होती। क्योंकि आगमाम्नासके बिना गुणस्थान, जीवसमास, मार्गणा आदिका बोध नहीं होता और अभ्यासके जाने बिना इस सबसे भिन्न मैं हूँ इस प्रकारका बोध नहीं होता। ऐसा बोध न होनेसे अपने आत्माको भावकर्मरूप रागादि विकल्पोसे और ज्ञानावरणादि द्रव्य कर्मसे भिन्न नहीं जानता तथा नोकर्मरूप घटीर आदिसे भी अपनेको भिन्न नहीं जानता। इस प्रकारका भेदज्ञान न होनेसे अपनी शुद्ध आत्माकी ओर रुचि कैसे हो सकती है। अतः द्रव्यभूत अर्थात् परमाणमको पढ़कर द्रव्य गुण पर्यायका सम्यक् ज्ञान करना चाहिए। पीछे आगमके आधारसे स्वसंवेदन ज्ञान होने पर स्वसंवेदन ज्ञानके बलसे केवलज्ञान प्रकट होता है।

आगे संवित्तिका स्वरूप उसके स्वामी, भेद और सामग्रीको कहते हैं—

लक्षणके द्वारा अपने लक्ष्यका अनुभव करते हुए जो सुख होता है उसे संवित्ति कहते हैं। वह संवित्ति समस्त विकल्पोको नष्ट करनेवाली है ॥३५१॥

विशेषार्थ—आगमके अभ्याससे आत्माके स्वरूपको जानकर उस स्वरूपका अनुभव करते समय जो आन्तरिक सुख होता है उसे संवित्ति कहते हैं। यह संवित्ति सम्यग्दृष्टिको ही होती है। आत्म स्वभावको जानकर भी उसमें रुचि होना चाहिए। रुचि हुए बिना आत्मानुभव नहीं होता। आत्मानुभव ही समस्त संकल्प-विकल्पोका नाशक है क्योंकि आत्मानुभूति कालमें कोई संकल्प-विकल्प नहीं रहता। ज्यों-ज्यों उसमें स्थिरता आती जाती है त्यों-त्यों विकल्पोसे छुटकारा होकर निर्विकल्प दशा प्राप्त होती जाती है।

संवित्तिका स्वरूप बतलाकर आगे उसके स्वामी का कथन करते हैं—

श्रमण, सरागी और वीतरागी तथा प्रमादरहित और प्रमादसहित होते हैं। प्रमादको त्याग कर शुद्ध आत्माका अनुभव करो। प्रमादसहितसे तो विकथा आदि प्रमाद रहते हैं ॥३५२॥

विशेषार्थ—छठे गुणस्थानका नाम प्रमत्त संयत है। श्रुति इस गुणस्थानमें संयमके साथ प्रमाद भी रहता है इसलिए इसे प्रमत्त संयत कहते हैं। श्रमणपणा इसी गुणस्थानसे प्रारम्भ होता है। इसके साथ ओ संयत शब्द जुड़ा है वह इसी बातका बोधक है कि यहाँसे आगेके सब गुणस्थान संयमोके ही होते हैं। स्त्री-कथा, भोजनकथा, राष्ट्रकथा और राजकथा ये चार विकथाएँ, चार कथायें, पाँच इन्द्रियाँ, एक मित्र और एक स्नेह ये पन्द्रह प्रमाद हैं। सातवाँ गुणस्थान अप्रमत्त संयत है। अतः श्रमण या संयमी प्रमादसहित भी होते हैं और प्रमादरहित भी होते हैं। बसवें गुणस्थान तक राग रहता है। आगे नहीं रहता। अतः श्रमण

१. होइसब्बस—मु० । २. तहेव सहियाओ मु० । समणा सुद्धवजुत्ता मुहोवजुत्ता य होति समयमिह । तेसुवि सुद्धवजुत्ता अणसत्ता सत्तावा ससा ॥—प्रबचनसार ३।४५॥

बुद्धं विना चिन्ता मोहोविय गत्यि कोइ अपमत्ते
उप्यञ्जइ परमसुहं परमप्येवाणअणुहवणे ॥३५३॥
हेयोपादेयविबो संजमतववीयरायसंजुत्तो ।
जिइबुक्काइं तहं चिय सामग्गी सुद्धचरणस्त ॥३५४॥

अथ। उप्येयैसंबन्धं चातिश्रानामान्तरं ध्येयस्यापि नाममात्रां प्राह—

सामग्गे णियबोहे बियलियपरभावपरमसंबभावे ।
तत्थाराहणजुत्तो भणिओ खलु सुद्धचारिस्सो ॥३५५॥
सामग्गं परिणामी जीवत्तहायं च परमसंबभावं ।
धेयं गुज्जं परमं तहेव तच्चं समयसारं ॥३५६॥
समवा तह मज्झत्थं सुद्धो भावो य वीयरायत्तं ।
तह चारिस्सं धम्मो सहावआराहणा भणिया ॥३५७॥

इति वीतरागचारिग्राधिकार ।

सरागी भी होते हैं और वीतरागी भी होते हैं । प्रमाददशा आत्मानुभूतिमें बाधक है । उक्त प्रमादोको हटाये बिना स्थिर आत्मानुभूति नहीं होती, इसीसे अप्रमत्त दशासे ही ध्यानकी स्थिरता स्वीकार की गयी है । वैसे शक्ति आत्मानुभूति तो अविरत सम्पत्तिकी भी होती है । किन्तु ऊपर जो संवित्तिगत ध्यान कहा है वह अप्रमत्त साधुके ही होता है वही उसका यथार्थ स्वामी है ।

क्योंकि—

अप्रमत्त साधुके दुःख, निन्दा, चिन्ता, मोह और कोई भी प्रमाद नहीं होता । इसलिए उत्कृष्ट आत्मिक ज्ञानका अनुभवन करते हुए उसे परम सुख होता है ॥३५३॥

आगे संवित्तिकी सामग्री बतलाते हैं—

शुद्ध आचरणकी सामग्री है—हेय और उपादेयका सम्बन्ध परिज्ञान, संयम, तप और वीतरागतासे संयुक्त होना तथा परोक्ष आदिका जीतना । अर्थात् जो जानी हेय उपादेयको ठीक रीतिसे जानता है, संयम और तपके साथ वीतरागी होता है तथा परीपक्षोको जीतता है उनसे घबराता नहीं है वही शुद्धचारित्र्यका पालन करनेमें समर्थ होता है ॥३५४॥

आगे ध्याता और ध्येयके सम्बन्धको जिसका दूसरा नाम चारित्र्य है, तथा ध्येयके नामोंको कहते हैं—

समस्त परभावोंसे रहित परम सद्भावरूप आत्मज्ञानमें जो तात्त्विक आराधनासे युक्त होता है उसे शुद्धचारित्र्यवाला ध्याता कहा है ॥३५५॥ सामान्य, परिणामी, जीवस्वभाव, परम-सद्भाव, परमगुह्य, तत्त्व, समयसार ये सब ध्येय (जिसका ध्यान किया जाता है) के नामान्तर हैं । समता, माध्यस्थ्य, शुद्धभाव, वीतरागता, चारित्र्य, धर्म, स्वभाव आराधना भी उसे कहते हैं ॥३५६-५७॥

विशेषार्थ—सर्विकल्प दशामें विषयकषायसे बचनेके लिए और चित्तको स्थिर करनेके लिए पंचपरमेष्ठी आदि परद्रव्य भी ध्येय होता है । बाधको जब अभ्यास करनेसे चित्त स्थिर हो जाता है तो शुद्ध बुद्ध एक स्वभाव निज शुद्ध आत्माका स्वरूप ही ध्येय होता है । ध्याताको अन्तरंग और बाह्य परिग्रहसे रहित होना चाहिए । तभी वास्तवमें चित्त स्थिर हो सकता है । ध्येय वस्तुमें निश्चल होनेका ही नाम ध्यान

१. परमपथा—अ० । २. हेयोपायविदग्ध भा० । हेयोपायविदग्ध अ० क० ख० अ० । ३. सम्बन्ध स्वरूपवा—अ० क० ख० अ० ।

सामान्यविशेषयोः परस्परआरत्वेन परस्परबस्तुत्वं दर्शयति—

अस्थिताइसहाया सामान्यवित्तसंठिया जत्य ।

अवस्परमविद्वता तं जियतत्त्वं हवे परमं ॥३५८॥

होऊण जत्य णट्टा होसंति पुणोऽवि जत्य पज्जाया ।

वट्टता वट्टति हु तं जियतत्त्वं हवे परमं ॥३५९॥

पासंतो वि ण णट्टो उप्पण्णो येव संभवं जंतो ।

संतो तियालविसये तं जियतत्त्वं हवे परमं ॥३६०॥

है । उत्कृष्ट ध्यानमें काय और वचनकी चेष्टारूप व्यापारका तो कहना ही क्या, शुभ-अशुभ विकल्परूप मनोव्यापार भी नहीं होता । सहज शुद्ध, ज्ञानदर्शनस्वभाव परमात्मतत्त्वका सम्यक् श्रद्धान्, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् आचरणरूप अनेकरत्नत्रयात्मक परम समाधिमें तत्त्वोन्मत्ता ही उत्कृष्ट ध्यान है उस ध्यानमें स्थित महात्माओको जो वीतराग परमानन्द होता है वही निश्चयमोज्ज्वल है । उसके अनेक नाम हैं—शुद्धात्म-स्वरूप, परमात्मस्वरूप, सिद्धस्वरूप, परमतत्त्वज्ञान, स्वसंवेदनज्ञान, शुद्धपारिणामिकभाव, शुद्धचारित्र, परमतत्त्व, शुद्धोपयोग, परमार्थ, शुद्धात्मानुभूति, सम्यसार, समता, वीतरागसामायिक, शुक्लध्यान, परमसाम्य, परमवीतरागता आदि ।

वीतरागचारित्राधिकार समाप्त ।

सामान्य और विशेषमें परस्पर आचार रूपसे परस्पर अवस्तुपना बतलाते हैं—

जिसमें अस्तित्वादिस्वभावरूप सामान्य और विशेष परस्परमें अविरुद्ध रूपसे स्थित है वही परम निजतत्त्व है ॥३५८॥ जिसमें पर्याय उत्पन्न होकर नष्ट हो जाती है, और नष्ट होकर पुनः उत्पन्न होती है तथा वर्तमान भी रहती है वह परम निजतत्त्व है ॥३५९॥ जो असत् नहीं होते हुए भी न नष्ट होता है और न उत्पन्न होता है तथा तीनों कालोंमें सत् रहता है वह परम निजतत्त्व है ॥३६०॥

विशेषार्थ—अस्तित्वका अर्थ है सत्ता । सत्ताके दो रूप हैं—महासत्ता और अवान्तरसत्ता । समस्त पदार्थोंमें रहनेवाली और सादृश्य अस्तित्वको सूचित करनेवाली महासत्ता या सामान्यसत्ता है । और एक निश्चित वस्तुमें रहनेवाली तथा स्वरूप अस्तित्वको सूचित करनेवाली अवान्तरसत्ता या विशेषसत्ता है । महासत्ता अवान्तरसत्तारूपसे असत्ता है और अवान्तरसत्ता महासत्तारूपसे असत्ता है इस तरह सत्ता सामान्यविशेषात्मक है । और सत्ता द्रव्यसे भिन्न नहीं है अतः द्रव्य भी सामान्य विशेषात्मक है । उत्पाद, व्यय और धौव्यकी एकताका नाम ही सत्ता है और सत्ता ही द्रव्यका लक्षण है । द्रव्यमें प्रति समय पूर्व पर्यायका नाश, उत्तर पर्यायका उत्पाद और द्रव्यरूपसे ध्रुवपना होता है । जैसे मिट्टीमें पिण्डपर्यायका विनाश, घटपर्याय का उत्पाद और मिट्टीपना ध्रुव रहता है । यह उत्पाद व्यय धौव्य द्रव्यका स्वभाव है, इस तरह द्रव्य द्रव्यरूपसे न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है किन्तु पर्यायका उत्पाद और विनाश होता है और पर्यायके बिना द्रव्य सम्भव नहीं है अतः पर्यायकी अपेक्षा द्रव्य भी उत्पाद विनाशशील है । एक सर्वमान्य नियम है सत्का विनाश नहीं होता और असत्की उत्पत्ति नहीं होती कि जैसे घी की उत्पत्ति होनेपर सत् गोरसका विनाश नहीं होता

१. सुसंठिया जत्य सामण्णवित्तेता अ० क० ख० ग० मु० । २. संभवे अ० क० ख० ग० मु० । उप्पत्ती व विणासो दम्भस्स य गत्थि अत्थि सम्भावो । विगमुप्पादधुवत्तं करंति तस्सेव पज्जाया ॥११॥ भावस्स गत्थि-णासो गत्थि अभावस्स केव उप्पादो । गुणपज्जएसु भावा उप्पाववए पकुव्वंति ॥१५॥ मणुसत्तण्णं णट्ठोवेही देवो हवेदि हदरो वा । उभययश जीवभावो ण णस्सदि ण जाववे अण्णो ॥१७॥ सो केव जादि मरणं जादि ण णट्ठो ण केव उप्पण्णो । उप्पण्णो य विण्णट्ठी देवो मणुसोत्ति पज्जाओ ॥१८॥—वज्रास्तिकाव ।

समयसारस्य कार्यकारणत्वं कारणसमयेन कार्यसिद्धयर्थं युक्तिमाह—

कारणकजसत्त्वात् समयं प्राकृण्य होह अत्रायत्वं ।

कारणं शुद्धस्वरूपं कारणभूतं तु साह्यं तत्स ॥३६१॥

और असत्—गौरससे भिन्न पदार्थान्तरका उत्पाद नहीं होता । इस तरह सत्का विनाश और असत्का उत्पाद नहीं होते हुए भी पूर्व अवस्थाका विनाश और उत्तर पर्यायका उत्पाद द्रव्यमें प्रतिसमय होता है । यह द्रव्यका स्वभाव है । सत्का नाश नहीं होता और असत्का उत्पाद नहीं होता इसका एक और उदाहरण है—जीवकी मनुष्यपर्याय नष्ट होती है तथा देव या अन्य पर्याय उत्पन्न होती है किन्तु जीवपना न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है । अर्थात् मनुष्य पर्यायका विनाश होनेपर भी जीवपनेका विनाश नहीं होता । देवपर्यायका उत्पाद होनेपर भी जीवपनेका उत्पाद नहीं होता । इस तरह सत्के विनाश और असत्का उत्पाद न होनेपर भी परिणमन होता रहता है । अतः पर्यायोंके साथ एक वस्तुपना होनेसे जन्म-मरण होते हुए भी जो सदा अनुत्पन्न और अविनष्ट रहता है वह जीवद्रव्य ही परमतत्त्व है ।

समयसारको कार्य कारणपता तथा कारण समयके द्वारा कार्यकी सिद्धिके लिए युक्ति देते हैं—

समय कारण रूप और कार्यरूप है ऐसा जानकर उसका ध्यान करना चाहिए । कार्य शुद्धस्वरूप है और उसका जो साधन है वह कारणभूत है ॥३६१॥

विशेषार्थ—समयका अर्थ आत्मा है । संसारदशाके पश्चात् मुक्तदशा प्राप्त होती है । जैसे मिट्टीकी पिण्डपर्याय नष्ट होने पर घटपर्याय उत्पन्न होती है अतः घटपर्याय कार्य है और पिण्डपर्याय विनिष्ट मिट्टी उसका कारण है । इसी तरह संसारी जीवको संसार दशा छूटनेपर मुक्तदशा प्राप्त होती है । किन्तु संसार दशा तो जीवकी अशुद्धदशा है और मुक्तदशा शुद्धदशा है । अशुद्धदशाको शुद्धदशाका उपदान कारण कैसे कहा जा सकता है । वैसे तो जो आत्मा संसारदशामें है वही मुक्तदशाको प्राप्त होती है इसलिए उसकी पूर्व अवस्था कारण है और उत्तर अवस्था कार्य है अतः वह स्वयं कारण भी है और कार्य भी है । इसीसे ऊपर समयको कारणरूप भी कहा है और कार्यरूप भी कहा है । तथा उसका ध्यान करनेके लिए कहा है और यह भी कहा है कि कार्य शुद्धस्वरूप है । तब प्रश्न होता है कि कार्य शुद्धस्वरूपकी सिद्धिके लिए क्या अशुद्ध आत्माका ध्यान करना चाहिए और अशुद्ध आत्माका ध्यान करनेसे शुद्धस्वरूपकी प्राप्ति हो सकती है ? इसके समाधानके लिए हमें शास्त्रोंके इस कथनका स्मरण करना चाहिए कि जैसे सिद्ध परमात्मा है वैसे ही संसारी आत्मा है । शुद्ध द्रव्यदृष्टिसे संसारी जीवमें और मुक्तजीवमें कोई अन्तर नहीं है । संसारीजीव भी सिद्धोंके समान ही सम्यक्त्व आदि आठ गुणोंसे युक्त और जन्म-मरणसे रहित है । अतः निश्चय दृष्टिसे कार्य परमात्मा और कारण परमात्मामें कोई अन्तर नहीं है । (देखो नियमसार भाषा ४७-४८) द्रव्यग्रन्थ भाषा १३ में शुद्ध-निश्चयनयसे सब जीवोंको शुद्ध कहा है । उसी शुद्धस्वरूप कारण परमात्मका ध्यान करनेसे कार्य शुद्धस्वरूपकी सिद्धि होती है । आशय यह है कि जीवके पारिणामिक भावोंमें एक जीवत्वभाव भी है । शुद्ध चैतन्य-स्वरूप जो जीवत्व है वह अविनाशी होनेके कारण शुद्ध द्रव्यके आश्रित होनेसे शुद्धद्रव्याधिकनयकी अपेक्षा शुद्धपारिणामिकभाव कहा जाता है । कर्मजनित दस प्राणरूप जीवत्व, भ्रम्यत्व और अब्रम्यत्व ये तीनों अशुद्ध-पारिणामिक भाव हैं । यद्यपि ये तीनों अशुद्धपारिणामिक व्यवहारनयसे संसारी जीवमें हैं तथापि शुद्ध निश्चयनयसे नहीं हैं और मुक्त जीवमें तो सर्वथा ही नहीं हैं । इन शुद्ध और अशुद्ध पारिणामिक भावोंमेंसे ध्यानकालमें शुद्धपारिणामिक ध्येयरूप होता है क्योंकि वह द्रव्यरूप होनेसे अविनाशी है । उसी शुद्धात्मस्वरूपका सम्यक्

१. कार्यकारित्वं ज० । २. कारणसमयस्य चर्चका—अ० क० ख० अ० सु० । ३. ये केचित् अत्यसाधनमव्य-
जीवाः ते—सिद्धयर्थं परिप्राप्य निष्कामिकलविमलकेवलज्ञान—शक्तियुताः सिद्धात्मातः कार्यसमयसाररूपाः
कार्यशुद्धाः ।—नियम० टी०, भा० ४० ।

सुद्धो कम्मजयावो कारणसमओ हु जीवसम्भावो ।

अय पुणु सहाज्झाणं तस्स तं कारणं ओयं ॥३६२॥

तयोः स्वरूपं कारणसमयस्य च कारणत्वमाह—

किरियत्तीवो सत्थो जणतणानाहुसंजओ अप्पा ।

तह मज्झत्थो सुद्धो कज्जसहावो हुवे समओ ॥३६३॥

उवयाविसु पंचङ्कु^१ कारणसमओ हु तत्थ परिणामो ।

जम्हा लद्धा हेऊ सुद्धो सो जणइ^२ अप्पाणं ॥३६४॥

कारणसमयेन कार्यसमयस्य दृष्टान्तसिद्धिमाह—

जह इह बिहावहेइ^३ अमुद्धयं कुणइ आवमेवावा ।

तह सम्भावं लद्धा सुद्धो सो कुणइ अप्पाणं ॥३६५॥

अद्वान, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् आचरणरूप कारणसमयसार हे उसीसे शुद्धस्वरूप मोसकी प्राप्ति होती है ।
आगे ग्रन्थकार स्वयं इस बातको कहते हैं—

कर्मोंके क्षयसे शुद्ध जीवका स्वभाव कारण समय है । कर्मोंका क्षय उस स्वभावके ध्यानसे होता है । अतः कारणसमय शुद्धस्वरूप ध्येय—ध्यानके योग्य है ॥३६२॥

आगे ग्रन्थकार कार्यसमय और कारणसमयका स्वरूप तथा कारणसमय क्यों कारण है यह बतलाते हैं—

निष्क्रिय, प्रशस्त, अनन्तज्ञानादि गुणोंसे युक्त वीतराग शुद्ध आत्मा कार्य समय है ॥३६३॥
और औदयिक, औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक तथा पारिणामिक इन पाँच भावोंमें जो पारिणामिकभाव है वह कारणसमय है । क्योंकि शुद्धआत्मस्वरूपका श्रद्धान ज्ञान आचरणरूप कारणके मिलनेपर उसीका ध्यान आत्माको शुद्ध करता है ॥३६४॥

विशेषार्थ—जीवके पाँच भाव कहे हैं—औदयिकभाव—जो कर्मोंके उदयसे होता है, औपशमिक भाव—जो कर्मोंके उपशमसे होता है, क्षायिकभाव—जो कर्मोंके क्षयसे होता है, क्षायोपशमिकभाव—जो कर्मोंके क्षयोपशमसे होता है, और पारिणामिक भाव—जो द्रव्यका स्वाभाविक भाव है जिसमें कर्मका उदयादि निमित्त नहीं है । यो तो इन पाँचों भावोंको जीवका स्वतत्त्व कहा है क्योंकि जीवके सिवाय अन्य किसी द्रव्यमें औदयिकादिभाव नहीं होते हैं । इनमेंसे कर्मनिरपेक्ष स्वाभाविकभाव पारिणामिक ही है अतः वही ध्येय है । उसीका ध्यान करनेसे आत्मा शुद्ध होता है ।

दृष्टान्त द्वारा कारणसमयसे कार्यसमयकी सिद्धिका समर्थन करते हैं—

जैसे इस संसारमें आत्मा विभावके कारणोंको पाकर अपनेको अशुद्ध करता है वैसे ही स्वभावको पाकर अपनेको शुद्ध करता है ॥३६५॥

विशेषार्थ—कर्मोंका निमित्त पाकर यह आत्मा स्वयं ही विभावरूप परिणमन करता है स्वभावसे जो विपरीत है वह विभाव है । ज्ञान दर्शन, चारित्र, सम्यक्त्व ये स्वभाव हैं और इनके विपरीत अज्ञान,

१ च व्युत्पत्तिमाह अ० क० ख० सु० । २ कारणत्वमाह व्युत्पत्तिमाह ख० । ३ कुणइ सु० । 'औपशमिका-विपञ्चनावानां मध्ये केन भावेन भोक्षो भवतीति चिन्तयते "यदा कालादिलम्बिवशेन ग्रन्थत्वशक्तेर्व्यक्तिर्भवति तदायं जीवः सहजशुद्धपारिणामिकमात्रलक्षणनिजपरमात्मद्रव्यसम्यक्श्रद्धानज्ञानानुचरणपर्यायेण परिणमति ।'—सम्भवसार गा० ११०, टीका अचलेन ।

एकस्याप्युपादानहेतोः कार्यकारणत्वे न्यायमाह—

उप्युज्ज्वलं कञ्जं कारणमप्या पियं वि ज्ञयत्यंतो ।
तस्माद् इह ण विरुद्धं एकस्स वि कारणं कञ्जं ॥३६६॥

स्वसंवेदनहेतुमात्रेण स्वरूपसिद्धिर्भविष्यति इत्याशङ्क्य आह—

अमुद्धसंवेद्येणेण य अप्पा बंधेह कम्मणोकम्मं ।
मुद्धसंवेद्येणेण य अप्पा मुंछेह कम्मणोकम्मं ॥३६७॥

अवर्शन, मिथ्यात्व, असंयम आदि विभाव है। जब तक यह जीव परम आत्मबुद्धि रखता है परको अपना मानता है मैं दूसरोंका इष्ट-अनिष्ट कर सकता है या दूसरे मेरा इष्ट-अनिष्ट कर सकते हैं ऐसा भाव रखता है तब तक उसका वैभाविक परिणमनसे छुटकारा नहीं होता। किन्तु जब वह अपने स्वभावका अवलम्बन लेता है तो उसका वैभाविक परिणमनसे छुटकारा हो जाता है। अतः स्वभावके अवलम्बनसे आत्मा शुद्ध होता है और विभावके कारणोंको अपनेनसे अशुद्ध होता है।

एक ही उपादान कारण कार्य और कारण कैसे होता है—इसमें युक्ति देते हैं—

कार्यको उत्पन्न करनेसे आत्मा कारण है और स्वयं ही उत्पन्न होनेसे कार्य है। इसलिए एक ही आत्माका कारण और कार्य होना विरुद्ध नहीं है ॥३६६॥

विशेषार्थ—आत्माको कारण और कार्य दोनों कहा है। और कारण तथा कार्य भिन्न-भिन्न होते हैं जो कारण होता है वह कार्य नहीं होता और जो कार्य होता है वह कारण नहीं होता। जैसे मिट्टी कारण है और घट उसका कार्य है। इसलिए आत्माको कारण समय और कार्य समय कहनेमें विरोध प्रतीत होता है। उस विरोधको दूर करनेके लिए ग्रन्थकार कहते हैं कि जो कार्य को उत्पन्न करता है उसे कारण कहते हैं और जो उत्पन्न होता है उसे कार्य कहते हैं। अनन्तदर्शन, अनन्तज्ञान, अनन्तसुख, अनन्तवीर्य आदि गुणोंसे युक्त सिद्धपरमात्मा कार्यसमयसार रूप है। और शुद्धात्माके श्रद्धान ज्ञान और आचरणसे विशिष्ट आत्मा कारण-समयसाररूप है। जो आत्मा कारणसमयसाररूप है वही आत्मा शुद्ध-बुद्ध होकर सिद्ध परमात्मा बनती है। बौद्ध सिद्धपरमात्मारूप दशा उसीमें उत्पन्न हुई इससे वह आत्मा कार्यरूप है और अपने ही सम्बन्ध श्रद्धान ज्ञानादिरूप कारणसे वह उत्पन्न हुई है इसलिए उसका कारण भी वह स्वयं है। अतः एक ही आत्मा कारण भी है और कार्य भी है। वस्तुतः उपादान कारण ही कार्यरूप होता है। जैसे घटका उपादान कारण मिट्टी है अतः मिट्टी ही घटरूप होती है। इसी तरह संसारी आत्मा ही अपने स्वरूपके श्रद्धान ज्ञान और आचरणसे मुक्त होता है अतः वह स्वयं ही कार्य है और स्वयं ही अपना कारण है ॥

स्वसंवेदनरूप हेतुमात्रसे स्वरूपकी सिद्धि हो जायेगी, ऐसी आशंका करके कहते हैं—

अशुद्ध संवेदनसे आत्मा कर्म और नोकर्मसे बंधता है। और शुद्ध संवेदनसे कर्म और नोकर्म से छूटता है ॥३६७॥

विशेषार्थ—स्वसंवेदनका मतलब है 'अपना ज्ञान'—स्वयंको जानना। स्वसंवेदन शुद्ध भी होता है और अशुद्ध भी होता है। शुद्ध स्वरूपका संवेदन शुद्ध स्वसंवेदन है और अशुद्ध स्वरूपका संवेदन अशुद्ध संवेदन है। संवेदन तो चेतनारूप है। चेतनाके दो भेद हैं—अशुद्ध चेतना और शुद्ध चेतना। अशुद्ध चेतनाके भी दो भेद हैं—कर्मफल चेतना और कर्मचेतना। कर्म और कर्मके फलमें आत्मबुद्धिका होना कर्मचेतना और कर्मफल चेतना है और ज्ञानस्वरूप आत्मामें आत्मसंचेतनका होना ज्ञानचेतना है। संसारदशामें अज्ञानीजीव स्व और परका भेद न जाननेके कारण पौद्गलिक कर्मोंका निमित्त पाकर उत्पन्न हुए काम-क्रोधादिरूप विकारोंको ही अपना मानता है। वह स्व और परमें एकत्वका आरोप करके परद्रव्यस्वरूप राग-द्वेषसे एक होकर ऐसा मानता है कि मैं रागी हूँ, द्वेषी हूँ, मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ, मैं अमीर हूँ, गरीब हूँ यह सब अशुद्ध स्वसंवेदन है।

पदमं मुत्तसकम् मुत्तसहावेण निस्सियं जम्हा ।

विदियं मुत्तामुत्तं सपरसकवस्स पण्णकम् ॥३६८॥

हेऊ शुद्धे सिग्गह बण्हइ इयरेण निच्छियं जीवो ।

तम्हा बण्हं भावो गण्णाहिवक्खए भोओ ॥३६९॥

उक्तं चूलिकायां—

सकलसमयसारार्थं परिगृह्य पराश्रितोपादेयवाच्यवाचकरूपं पञ्चपदाश्रितं श्रुतं कारणसमय-
सारः । भावनमस्काररूपं कार्यसमयसारः । तदाधारेण चतुर्विधधर्मध्यानं कारणसमयसारः । तदनन्तरं
प्रथमशुक्लध्यानं द्विचत्वारिंशदभेदरूपं पराश्रितं कार्यसमयसारः । तदाश्रितभेदज्ञानं कारणसमयसारः ।
तदाधारीभूतं परान्मुखाकारस्वसंवेदनभेदरूपं कार्यसमयसारः । तत्रैवाभेदस्वरूपं परमकार्यनिमित्तात्

इसी तरह कामासक्त प्राणी विषयभोग करते हुए जो सुखानुभूति करता है वह भी अशुद्ध स्वसंवेदन है । किन्तु
स्व और परके भेदको जाननेवाले ज्ञानीका जो स्वसंवेदन है वह शुद्ध स्वसंवेदन है इसीसे उसे वीतरागस्व-
संवेदन कहते हैं । इस वीतराग स्वसंवेदनसे ही जीव कर्मबन्धनसे छूटता है । और अशुद्ध स्वसंवेदनसे तो नवीन
कर्मबन्ध होता है । इसीसे समयसार (पाया १३०-१३१) में कहा है कि जैसे सोनेसे सोनेके आभूषण बनते
हैं और लोहेसे लोहेके आभूषण बनते हैं वैसे ही अज्ञानीके अज्ञानमय क्रोधादिभाव होते हैं जो नवीन कर्मबन्ध
के हेतु होते हैं और ज्ञानीके क्षमा आदिरूप ज्ञानमय भाव होते हैं जो संवर और निर्जराके कारण होते हैं ।
अविरत सम्यग्बुद्धिके यद्यपि चारित्र्यमोहका उदय होनेसे क्रोधादि भाव होते हैं किन्तु उनमें उसकी आत्मबुद्धि
नहीं होती । वह उन्हें परके निमित्तसे होनेवाली उपपत्ति ही मानता है इससे ऐसा बन्ध नहीं होता जिससे
संसार बढ़ता हो ।

पहला अशुद्ध स्वसंवेदन मूर्तस्वरूप है क्योंकि वह पौद्गलिक कर्मोंके उदयादिसे होनेवाले
औदयिक आदि भावोंसे मिला हुआ होता है । और दूसरा शुद्ध स्वसंवेदन मूर्तिक भी है और
अमूर्तिक भी है क्योंकि उसमें स्व और परस्वरूपका प्रत्यक्ष होता है ॥३६८॥

विशेषार्थ—स्व और परके भेदको न जानकर परमें आत्मबुद्धिको लिये हुए जो अशुद्ध संवेदन होता
है वह मूर्तिक है क्योंकि कर्मोंके उदयादिके निमित्तसे होनेवाले मूर्तिक भावोंसे मिला होता है जैसे रंग मेरा है
मैं स्थूल या कमजोर हूँ इत्यादि । किन्तु जो शुद्ध संवेदन होता है उसमें परके साथ स्वका संवेदन होते हुए
भी परमें आत्मबुद्धि नहीं होती । परको पर और स्वको स्व ही अनुभवन करता है । जैसे 'मैं मनुष्य हूँ' ऐसा
जानते हुए भी मनुष्य पर्यायको अपना नहीं मानता ।

अतः शुद्ध कारणके होनेपर जीव मुक्त होता है और अशुद्ध कारणके होनेपर निश्चितरूपसे
बंधता है । इसलिए गौण और मुख्य विवक्षासे द्रव्य और भावकी जानना चाहिए ॥३६९॥

चूलिकामें कहा है—

समस्त समयसारके अर्थको ग्रहण करके पराश्रित होते हुए भी उपादेय जो वाच्य (अर्थ) वाचक
(शब्द) रूप पञ्चनमस्कार भग्न है वह कारण समयसार है और भाव नमस्काररूप कार्य समयसार है । उसके
आधारसे जो पिण्डस्व, पदस्व, रूपस्व और रूपातीतके भेदसे चार प्रकारका धर्मध्यान होता है वह कारण
समयसार है । उसके पश्चात् ४२ भेद रूप जो प्रथम शुक्लध्यान होता है, जो पराश्रित है, वह कार्य समयसार
है । और उस प्रथम शुक्लध्यानके आश्रयसे जो भेदज्ञान होता है वह कारणसमयसार है । वह भेदज्ञान रूप
कारणसमयसार जिसका आधारभूत है वह स्वसंवेदनरूप कार्यसमयसार है जो परसे विमुक्त है । उस अभेद-

१. चूलिका ('उक्तं च' नास्ति)—अ० ।

श्रमपरमाव्यस्रयो भवति । ततस्तीर्थंकरनामकर्मबन्धो भवति । पश्चादभ्युदयपरम्परानिः-
श्रेयसस्वार्थसिद्धिनिमित्तरूपं भवति । तत् आसन्नभब्यस्य दर्शनचारित्र्यमोहोपशमात् श्रयोपशमात्
अथाह्वा स्वाश्रितस्वरूपनिरूपकभावनिराकाररूपं सम्यग्द्रव्यश्रुतं कारणसमयसारः । तदेकदेशसमर्थो
भावश्रुतं कार्यसमयसारः । ततः स्वाश्रितोपादेयभेदरत्नत्रयं कारणसमयसारः । तेषामेकत्वावस्था
कार्यसमयसारः । तदेकदेशशुद्धतोक्त्यर्थमन्तर्मुखाकारं शुद्धसंवेदनं श्रयोपशमिकरूपम् । ततः स्वाश्रित-
धर्मध्यानं कारणसमयसारः । ततः प्रथमशुक्लध्यानं कार्यसमयसारः । ततो द्वितीयशुक्लध्याना-
भिधानकं क्षीणकषायस्य द्विचरमसमयपर्यन्तं कारणकार्यपरम्परा कारणसमयसारः । एवमप्रमत्तादि-
क्षीणान्तं समयं समयं प्रति कारणकार्यरूपं ज्ञातव्यम् । तस्माद् धातिक्षये भावमोहो भवति ।
सहजपरमपरिणामिकवशात्साध्यायिकानां चतुष्टयप्रकटनं नवकेवललब्धिरूप जघन्यमध्यमोत्कृष्टपरमात्मा
साक्षात्कार्यसमयसार एव भवति । ततो द्रव्यमोक्षो भवति । अनन्तरं सिद्धस्वरूपं कार्यसमयसारो
भवति । एवमवयवार्थप्रतिपत्तिपूर्विका समुदायार्थप्रतिपत्तिर्भवतीति न्यायाहुपादानकारणसदृशं
कार्यं भवति । परमचित्कलाभरणभूषितो भवति । सोऽपि भव्यवरपुण्डरीको एव लभते ।

“खंयउवसमियविसोही दैसण पाउग्ग करणलद्धी य ।

चत्तारिवि सामण्णा करणं सम्मत्तचारितं ॥”—लब्धिसार, गा० ३ ।

स्वरूप परमकार्यके निमित्तसे शुभ परमाणुओंका आवय होना है । उससे तीर्थंकर नामकर्मका बन्ध होता है ।
उसके पश्चात् वह तीर्थंकर नामकर्मका द्रव्य सांसारिक अभ्युदयकी परम्पराके साथ मोक्षरूपी स्वार्थकी सिद्धिमें
निमित्त होता है । (कैसे निमित्त होता है यह बतलते हैं) निकट प्रथम जीवके दर्शनमोहनीय और चारित्र्य-
मोहनीयके उपशम, श्रयोपशम अथवा क्षयसे स्वाश्रित स्वरूपका निरूपक निराकार भावरूप जो सम्यक् द्रव्यश्रुत
है वह कारणसमयसार है और उसके पश्चात् एकदेश समय जो भावश्रुत है वह कार्यसमयसार है । उस
भावश्रुतके पश्चात् जो स्वाश्रित होनेसे उपादेय भेदरत्नत्रय होता है वह कारणसमयसार है । और उस भेदरत्नत्रय
की ओ एकलपता है वह कार्यसमयसार है । उसके पश्चात् एकदेश शुद्धताकी लिये हुए अन्तर्मुखाकार श्रयो-
पशमिकरूप शुद्ध स्वसंवेदन होता है । उससे होनेवाला स्वाश्रित धर्मध्यान कारणसमयसार है । उसके पश्चात्
होनेवाला प्रथम शुक्लध्यान कार्यसमयसार है । उसके पश्चात् क्षीणकषायगुणस्थानके उपान्त्य समय पर्यन्त
कारण कार्यपरम्परासे होनेवाला दूसरा शुक्लध्यान कारणसमयसार है । इस तरह अप्रमत्त गुणस्थानसे लेकर
क्षीणकषाय गुणस्थान पर्यन्त प्रतिसमय कारण और कार्यरूप समयसार जानना चाहिए, अर्थात् पूर्ववस्था कारण
है उत्तरावस्था कार्य है जो पूर्ववस्थाका कार्य है वही उत्तरावस्थाका कारण है । उस दूसरे शुक्लध्यानके द्वारा
धातिया कर्मोंका क्षय होनेपर भावमोह होता है । सहज परम परिणामिक भावके वशसे आधिक अनन्त-
चतुष्टय—अनन्तदर्शन, अनन्तज्ञान, अनन्तसुख, अनन्तवीर्य, का प्रकटन जो नी केवललब्धिरूप है (धातिकज्ञान,
धातिकदर्शन, धातिकसम्यक्त्व, धातिकचारित्र्य, धातिकदत्त, धातिकलाभ, धातिकभोग, धातिक उपभोग,
धातिक वीर्य) वह जघन्य मध्यम और उत्कृष्ट परमात्मा साक्षात् कार्य समयसार ही होता है ।
उससे द्रव्य मोक्ष होता है । उसके अनन्तर सिद्धस्वरूप कार्यसमयसार होता है । इस प्रकार 'अवयव-
एकदेशका अर्थ जानने पर समुदायके अर्थका बोध होता है' इस न्यायके अनुसार उपादान कारणके समान
हो कार्य होता है । आत्मा उत्कृष्ट चैतन्यकी कलाक्षी आभरणोंसे भूषित होता है । यह अवस्था मन्वोत्पन्न
जीव ही पाँच लब्धियों—श्रयोपशमलब्धि, विष्णुलब्धि, वैशनालब्धि, प्रायोप्यलब्धि और करणलब्धि
रूप सामग्रीके प्रभावसे प्राप्त करता है, अन्य नहीं । इस प्रकार कारणकार्यरूपसे पराश्रित और स्वाश्रित समय-
सारको आत्मा कैसे जानता है, यह कहते हैं—जैसे 'मोहनीय और ज्ञानावरण कर्मका क्षय होनेपर ज्ञान वास्तु

१. परिणामा मु० । २. क्षीणकषायपर्यन्तं मु० । ३. न्यामन्तव- म० ज० मु० । ४. इयं गाथा 'आ' प्रती
टिप्पणरूपेण वर्तते ।

लब्धिपञ्चकसामग्रीवशान्नान्यः । एवं कार्यकारणरूपः पराश्रितः स्वाश्रितसमयसार आत्मा कथं जानाति ?

मोहावरणयोर्हीनं ज्ञानं वेत्ति यथा बहिः ।

तथैवान्तर्मुखाकारं स्वात्मानं पश्यति स्फुटम् ।

एवं कारणकार्यसमयसारः स्वसंवेदनज्ञानमेव परिणमति ।

औदयिकौपशमिकक्षायोपशमिकक्षायिकपारिणामिकानां भेदमाह—

औदयियं उवसमियं क्षयउवसमियं च क्षादयं परमं ।

इगवीस वो भैया अट्टारस णव तिंहा य परिणामी ॥३७०॥

वस्तुओंको जानता है वैसे ही अन्तर्मुखाकार अपनी आत्माको स्पष्ट जानता है । इस तरह स्वसंवेदनज्ञान ही कार्य कारणसमयसाररूप परिणमन करता है ।

विशेषार्थ—उक्त वृत्तिकामें एक ही आत्मा कैसे कारणसमयसार और कार्यसमयसार दोनों है यह स्पष्ट किया है । प्रारम्भ किया है पञ्चमस्कार मन्त्ररूप भूतसे, उसे कारणसमयसार कहा है और उसका आलम्बन पाकर जो पञ्चपरमेष्ठोके प्रति नमस्काररूप भाव होता है उसे कार्यसमयसार कहा है । पुनः उसका अवलम्बन लेकर जा चार प्रकारका धर्मध्यान होता है वह कारणसमयसार है । धर्मध्यानके इन चारों भेदोंका वर्णन ज्ञानार्णव ग्रन्थमें कहा है । वहाँसे दखना चाहिए । इस धर्मध्यानके अनन्तर होनेवाले प्रथम शुक्लध्यान को कार्यसमयसार कहा है क्योंकि धर्मध्यान ही शुक्लध्यान रूप परिणमन करता है अतः धर्मध्यान कारण और शुक्लध्यान कार्य है । ये सब आत्माका ही परिणतियाँ हैं । यहाँ जो प्रथम शुक्लध्यानके ४२ भेद कहे हैं वे हमारा दखनमें नहीं आये । प्रथम शुक्लध्यानके आद्यसे भेदविज्ञान होता है उस कारणसमयसार कहा है और उससे होनेवाले स्वसंवेदन या स्वानुभूतिको कार्यसमयसार कहा है । किन्तु उससे जो शुभ परमाणुओंका आसव तथा ताथकर नामकर्मका बन्ध कहा है वह चिन्त्य है । तीर्थकर नामकर्मका बन्ध चौथेसे आठव गुणस्थान तक होता है । पहला शुक्लध्यान या आठव गुणस्थानसे होता है । ता आठव गुणस्थानमें प्रथम शुक्लध्यान हुआ, तदनन्तर भेदविज्ञान हुआ उस भेदविज्ञान कालमें जो मन्वयोग और मन्दकपायरूप शुभाशुभकारण होता है उनसे ताथकर नामकर्मका बन्ध होता है । इस तरहसे कारणकार्य पद्धति बैठायी जा सकती है । वैसे भेदविज्ञान तो शुक्लध्यानके पूर्व भा होता है और तीर्थकर कर्मका बन्ध भी होता है । हाँ, प्रथम शुक्लध्यान कालमें जिस प्रकारका भेदविज्ञान होता है वैसा पूर्वमें नहीं होता । वृत्तिकामें तीर्थकर प्रकृतिका बन्ध करनेवालाके कारणकार्यपरम्पराका निर्देश करनेके पश्चात् पुनः निकट अव्यसे कारणसमयसार और कार्यसमयसारको परम्पराका कथन किया है । इसमें भा स्वाश्रित स्वरूप निरूपक द्रव्यभूतको कारणसमयसार और भावभूतको कार्यसमयसार कहा है । पुनः अदरत्नत्रयका कारणसमयसार और अभदरत्नत्रयका कार्यसमयसार कहा है । पुनः स्वाश्रित धर्मध्यानको कारणसमयसार और प्रथम शुक्लध्यानको कार्यसमयसार कहा है । इस तरह अप्रमत्त गुणस्थानसे लेकर क्षीणकषाय गुणस्थानपर्यन्त यह कारणकार्यपरम्परा चलती रहता है । उसके पश्चात् घातिकर्मोंका क्षय होनेपर साक्षात् परमात्मदशा रूप कार्यसमयसार है । तदनन्तर चौदहवें गुणस्थानके अन्तिमक्षणकी अवस्था जो परिपूर्णरत्नत्रयात्मक होती है वह साक्षात् कारणसमयसार है और उनके अनन्तर अणकी सिद्ध दशा कार्यसमयसार है । इस तरह यह आत्मा ही स्वम अपना कारण भी है और कार्य भी है । इसका सम्यक् मनन-चिन्तन और अनुकरण करना चाहिए । उसके बिना समस्त कारणकार्य व्यर्थ हो जाता है ।

आमैं औदयिक, औपशमिक, क्षायोपशमिक, क्षायिक और पारिणामिक भावों के भेद कहते हैं—

औदयिक, औपशमिक, क्षायोपशमिक, क्षायिक और पारिणामिक भावों के क्रम से इक्कीस, दो, अठारह, नौ और तीन भेद हैं ॥३७१॥

१. दो जिने भा० । २ तहू ष भा० । बहूय भा० । औपशमिकक्षायिकी भावी मिश्रवच जीवस्य स्वतत्त्व-मौदयिकपारिणामिकी च । 'द्विजवाह्यवचैकविधतिनिर्देशा वयाक्रमम्' —सप्तार्थसूत्र २:१-२ ।

लेस्सा कसाय वेवा असिद्ध अण्णण गद्दी अचारित्तं ।
 मिच्छन्ता ओदयियं वंसण चरणं च उव्वसमियं ॥३७१॥
 मिच्छन्तियं चउसम्मग वंसणतियं च पंच लद्धोओ ।
 मिस्सं वंसण चरणं विरवाविरवाण चारित्तं ॥३७२॥

आगे औदयिक भाव के इक्कीस भेद तथा औपशमिक के दो भेद कहते हैं—

छह लेश्याएँ, चार कषाय, तीन वेद, एक असिद्धत्व, अज्ञान एक, चार गति, अचारित्र और मिथ्यात्व ये इक्कीस भेद औदयिक भाव के हैं। तथा सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र ये दो भेद औपशमिक भाव के हैं ॥३७१॥

विशेषार्थ—कर्म के उदय से जो भाव होता है उसे औदयिक भाव कहते हैं। उसके इक्कीस भेद हैं, कषाय के उदय से रंगी हुई मन, वचन, काय की प्रवृत्ति का नाम लेस्या है। उसके छह भेद हैं—कृष्ण, नील कापोत, पीत, पद्म, शुक्ल, जैसे लोक में बुरे आदमी को काला दिल का आदमी और सज्जन को साफ दिल का आदमी कहा जाता है। दिल काला या सफेद रंग का नहीं होता किन्तु अच्छे और बुरे में सफेद और काला रंग का उपचार करके ऐसा कहा जाता है। वेते ही जिसकी कषाय बहुत अधिक तीव्र होती है उसके कृष्ण लेस्या, उससे कम तीव्रके नीललेस्या, उससे भी कम तीव्र के कापोतलेस्या कहा जाता है। इसी तरह मन्द कषाय होने पर पीतलेस्या, और मन्द होने पर पद्मलेस्या, अत्यन्त मन्द होने पर शुक्ललेस्या होती है। इस तरह कषाय के उदय से लेस्या को औदयिक कहा है। कषाय का उदय छह प्रकार का होता है—तीव्रतम, तीव्रतर, तीव्र, मन्द, मन्दतर, मन्दतम। इन छह प्रकार के कषाय के उदय से उत्पन्न हुई लेस्या छह हो जाती हैं। क्रोध, मान, माया और लोभ को कषाय कहते हैं वतः कषाय चार हैं। केवल कषाय और केवल योग से दोनोंके मेलसे निष्पन्न लेस्या के कायमें अन्तर है इस लिए लेस्या और कषायको अलग-अलग गिनाया है। आत्मा में वेदकर्म के उदय से उत्पन्न हुए मैथुनरूप चित्तवृत्तिको वेद कहते हैं, वेद तीन हैं—पुरुषवेद, स्त्रीवेद और नपुंसकवेद। आठो कर्मों सामान्य उदय से सिद्धभाव का न होना असिद्धत्व भाव है। ज्ञानाचरण कर्म के उदय से अज्ञानभाव होता है। गति नाम कर्म के उदय से गतिरूप भाव होता है। गति चार हैं। नरकगति, तिर्यचगति, मनुष्यगति, देवगति। चारित्रमोहनीय कर्मके सर्वघाती स्पन्दकोके उदय में अचारित्र असंयम भाव होता है। और मिथ्यात्वमोहनीय के उदय में तत्त्व की अश्रद्धारूप मिथ्यात्व भाव होता है। इस तरह ये औदयिक भाव हैं। कर्म के उपशम से (दब जाने से) जो भाव होता है उसे औपशमिक भाव कहते हैं। औपशमिक सम्यक्त्व और औपशमिक चारित्र ये दो उसके भेद हैं। मिथ्यात्व, सम्मिमिथ्यात्व, सम्यक्त्वमोहनीय तथा अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ के उपशमसे औपशमिक सम्यक्त्व होता है और समस्त मोहोन्नेका उपशम होने पर औपशमिक चारित्र होता है।

आगे क्षायोपशमिक भाव के अठारह भेद कहते हैं—

तीन मिथ्याज्ञान, चार सम्यक्ज्ञान, तीन दर्शन, पाँच लब्धियाँ, क्षायोपशमिक सम्यक्त्व, क्षायोपशमिक चारित्र और विरताविरत चारित्र ये अठारह भेद क्षायोपशमिक भावके हैं ॥३७२॥

विशेषार्थ—कृमति, कुश्रुत, और कुअवधि के भेद से मिथ्याज्ञान तीन प्रकार का है। मति, श्रुत अवधि और मनःपर्याय के भेद से सम्यक्ज्ञान चार प्रकार का है। चक्षु-अचक्षु, अवधि के भेद से दर्शन तीन प्रकार का है। दान, लाभ, भोग, उपभोग और वीर्य के भेद से लब्धि पाँच प्रकार की है। क्षायोपशमिक

१. गइ य चा -क० ख० ज० । २. चरियं च अ० क० ख० सु० । 'गतिकयालिङ्गमिथ्यादर्शनाज्ञानासंयता-
 सिद्धलेपारचतुरासुस्योक्तैकैककषयभेदाः । -संख्यार्थसूत्र २-४ । ३. 'सम्यक्त्वचारित्रे'—त० सू० १३ ।
 ४. 'ज्ञानाज्ञानदर्शनलब्धयश्चतुस्त्रिभिःपञ्चभेदाः सम्यक्त्वचारित्रसंयमासंयमारचः ।'—त० सू० २५ ।

पाणं वंसण चरणं छाह्य सम्मत्त पंचलद्धीओ ।

‘छाह्यमेवा जेया जब होवि हु केवला लद्धी ॥३७३॥

विजपारिणामिकस्वभावे सावधानबुद्ध्या अद्याद्यादिकं तावदोपसह—

संज्ञाणपाणचरणं जाव न जीवस्स परमसवभावे ।

ता अण्णाणी भूयो संसारमहोर्वहि भमइ ॥३७४॥

सम्यक्त्व जिसे वेदकसम्यक्त्व भी कहते हैं एक प्रकार का है । क्षायोपशमिक चारित्र भी एक प्रकार का है यहाँ उसके सामायिक आदि भेदों को विवक्षा नहीं है । विरताविरत भी एक ही प्रकार का है । इस तरह ये अठारह भाव क्षायोपशमिक हैं । सर्वधाती स्पर्धको के उदयक्षय तथा देशधाति स्पर्धको के उदय और आगामी काल में उदय आनेवाले निषेको के सदवस्त्वरूप उपशम से जीव का जो गुणाश प्रकट होता है वह क्षायोपशमिक कहलाता है । अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ, मिथ्यात्व और सम्यग्मिथ्यात्व प्रकृतियों के उदयक्षय और सदवस्त्वरूप उपशम से तथा सम्यक्त्व प्रकृति के देशधाति स्पर्धको के उदय में जो तत्त्वार्थ-श्रद्धानुरूप भाव होता है वह क्षायोपशमिक सम्यक्त्व है । अनन्तानुबन्धी, अप्रत्याख्यानावरण और प्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ इन बारह कषायों के उदयक्षय और सदवस्त्वरूप उपशम से तथा संज्वलन क्रोध, मान, माया, लोभ में से किसी एक देशधाति स्पर्धको के उदय में तथा नवनोकषायों के यथायोग्य उदय में आत्मा का जो निवृत्ति रूप परिणाम होता है वह क्षायोपशमिक चारित्र है । अनन्तानुबन्धी और अप्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ इन आठ कषायों के उदयक्षय और सदवस्त्वरूप उपशम से तथा प्रत्याख्यानावरणकषाय, संज्वलनकषाय, और नव नोकषायों के यथायोग्य उदय में जो एकदेशनिवृत्ति रूप और एकदेशप्रवृत्ति रूप परिणाम होता है उसे विरताविरत या संयमासंयम चारित्र कहते हैं—

आगे क्षायिकभाव के नौ भेद कहते हैं—

क्षायिकज्ञान, क्षायिकदर्शन, क्षायिकचारित्र, क्षायिकसम्यक्त्व, क्षायिकदान, क्षायिकलाभ, क्षायिकभोग, क्षायिकउपयोग, क्षायिकवीर्य ये नौ क्षायिकभाव के भेद हैं इन्हें नौ केवललब्धि कहते हैं ॥३७३॥

विशेषार्थ—प्रतिपक्षी कर्मका विनाश होनेपर आत्मा में जो निर्मलता प्रकट होती है उसे क्षायिकभाव कहते हैं । ज्ञानावरण और दर्शनावरण कर्मका क्षय होनेपर केवलज्ञान और केवलदर्शन प्रकट होते हैं । दानान्तरायका अत्यन्त क्षय होनेपर दिव्यध्वनिके द्वारा अनन्त प्राणियोंका उपकारकारक क्षायिक अभयदान होता है । लाभान्तरायका अत्यन्त क्षय होनेपर भोजन न करनेवाले केवली भगवान् के शरीरको बल देनेवाले जो परम शुभ सूक्ष्म नोकर्मपुद्गल प्रतिसमय केवलीके द्वारा ग्रहण किये जाते हैं जिनके कारण केवलीका परम औदारिक शरीर भोजनके बिना कुछकम एक पूर्वकोटि वर्ष तक बना रहता है वह क्षायिक लाभ है, भोगान्तराय का अत्यन्त क्षय होनेसे अनन्त भोग प्रकट होता है, उसीके फलस्वरूप सुगन्धित पुष्पवृष्टि मन्द सुगन्धपवनका बहना आदि होता है । उपभोगान्तराय कर्मका अत्यन्त क्षय होनेसे अनन्त उपभोग प्रकट होता है उसीके फलस्वरूप सिंहासन, तीनछत्र, भ्रामण्डल आदि होते हैं । वीर्यान्तराय कर्मका अत्यन्त क्षय होनेपर अनन्तवीर्य प्रकट होता है । मोहनीय कर्मकी उक्त सात प्रकृतियोंका क्षय होनेपर क्षायिक सम्यक्त्व होता है और समस्त मोहनीय कर्मका क्षय होनेपर क्षायिक चारित्र प्रकट होता है । इन नौ क्षायिक भावोंको नौ केवललब्धि भी कहते हैं ।

आगे कहते हैं कि जबतक अपने पारिणामिक स्वभावमें आत्मबुद्धिसे श्रद्धान आदि नहीं है तबतक दोष है—

जबतक जीवका अपने परमस्वभावमें श्रद्धान ज्ञान और आचरण नहीं है तबतक वह मूढ़ अज्ञानी संसार-समुद्रमें भटकता है ॥३७४॥

१. ‘ज्ञानदर्शनदासलाभभोगोपभोगवीर्याणि च’ ।—हरचार्य० १।४ । २. दर्शनमात्रविनिश्चितरात्मपरिज्ञान-विष्यते दोषः । स्थितिरात्मनि चारित्रं० ।—पुराचार्यसि० २।५ श्लो० ।

तत्त्वैव स्वरूपं विकल्प्य भ्येतत्वेन स्वीकरोति

कर्मजन्मभावातीतं जाणयभावं विसिसमाधारं ।

तं परिणामी जीवो अवेद्यं पटुवि इयराणं ॥३७५॥

सर्व्वेति सम्भावो जिनेहि खलु पारिणामिजो भणिजो ।

तन्हा णियलाहत्थं ज्जेजो इह पारिणामिजो भावो ॥३७६॥

विशेषार्थ—तत्त्वार्थके श्रद्धानको सम्यग्दर्शन कहा है और जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, संवर, निर्जरा और मोक्ष ये सात तत्त्व हैं। पुण्य और पापको भी पुण्य गिननेसे उनकी संख्या नौ हो जाती है। जिसका आस्रव होता है वह द्रव्य और आस्रव करनेवाला भाव ये दोनों आस्रवतत्त्व हैं। बन्धने योग्य द्रव्य और बन्धन करनेवाला भाव ये दोनों बन्धतत्त्व हैं। जिसका संवर होता है वह द्रव्य और संवर करनेवाला भाव ये दोनों संवरतत्त्व हैं। निर्जरा योग्य द्रव्य और निर्जरा करनेवाला भाव ये दोनों निर्जरातत्त्व हैं। मोक्ष होने योग्य द्रव्य और मोक्ष करनेवाला भाव ये दोनों मोक्षतत्त्व हैं। विकारी होने योग्य द्रव्य और विकार करनेवाला भाव ये दोनों पुण्य भी हैं और पाप भी हैं। इस तरह से जीव और अजीवके मेलसे ये नौ तत्त्व होते हैं केवल एकके ही आस्रवादि नहीं हो सकते। इनको यदि बाह्य दृष्टिसे देखा जाये तो जीव और पुद्गलकी अगविबन्ध पर्यायकी अवस्थामें ही ये वास्तविक हैं। किन्तु एक जीव द्रव्यके ही स्वभावका अनुभव करनेपर अवास्तविक है क्योंकि जीवके एकाकार स्वरूपमें यह नहीं है इसलिए निश्चय दृष्टिसे इन तत्त्वोंमें एक जीव ही प्रकाशमान है। इसी तरह अन्तर्दृष्टिसे देखा जाये तो जायकभाव जीव है। जीवके विकारका कारण अजीव है। शेष सातों पदार्थ केवल अकेले जीवका विकार नहीं हैं किन्तु अजीवके विकारसे जीवके विकारके कारण हैं जीवके स्वभावको छोड़कर स्वपरनिमित्तक एक द्रव्यपर्याय रूपसे अनुभव न करनेपर ये भूतार्थ हैं। किन्तु सब कालमें स्थायी एक जीव द्रव्यके स्वभावका अनुभव करनेपर अभूतार्थ हैं। अतः इन नौ तत्त्वोंमें निश्चय-दृष्टिसे एक जीवरूप ही प्रकाशमान है वह जीवस्वभाव है शुद्ध जीवत्वरूप पारिणामिक भाव है। वस्तुतः उसीकी श्रद्धा सम्यग्दर्शन, उसीका ज्ञान सम्यग्ज्ञान और उसीमें स्थिति सम्यक्चारित्र्य है। उसकी श्रद्धा और ज्ञानके बिना इस संसार समुद्रसे पार होना संभव नहीं है ॥

आगे उसीका स्वरूप बतलाकर उसीको ध्येय-ध्यानके योग्य कहते हैं

कर्मजन्मभावसे रहित जो जायक भाव है जो विशेष आधाररूप है वही जीवका पारिणामिक भाव है। शेष द्रव्योंमें अचेतनपना आदि पारिणामिक भाव है। जिनेन्द्रदेवने पारिणामिकको सभी द्रव्योंका स्वभाव कहा है। इसलिए आत्मलाभके लिए इस संसारमें पारिणामिक भाव ही ध्येय-ध्यानके योग्य है ॥३७५-३७६॥

विशेषार्थ—ऊपर जो पाँच भाव बतलाये हैं उनमेंसे चार भाव तो कर्मनिमित्तक हैं एक भाव कर्मके उदयसे होता है और तीन भाव कर्मके उपसम, धाय या क्षयोपसमसे होते हैं। किन्तु पारिणामिक भावमें कर्मका किसी भी प्रकारका निमित्त नहीं है। वह स्वाभाविक भाव है। वही वस्तुका स्वरूपभूत है। यह पारिणामिक भाव सभी द्रव्योंमें पाया जाता है क्योंकि प्रत्येक द्रव्य अपने स्वभावको लिये हुए है। उसके बिना द्रव्यकी सत्ता ही संभव नहीं है। अन्तर इतना ही है कि जीवका पारिणामिक भाव चैतन्य है किन्तु शेष द्रव्योंका अचैतन्य है क्योंकि शेष सभी द्रव्य अचेतन हैं। अस्तित्व, वस्तुत्व, नित्यत्व, प्रदेयवत्त्व आदि पारिणामिक भाव सभी चैतन्य अचेतन द्रव्योंमें समानरूपसे पाये जाते हैं। किन्तु चैतन्य जीवमें ही पाया जाता है। यह चैतन्यभाव जिसे शुद्ध जीवत्वभाव भी कहते हैं वही ध्येयरूप है। उसे ही सहजशुद्ध पारिणामिक भाव कहते हैं। आत्ममें उसे निष्क्रिय कहा है अर्थात् न वह बन्धके कारणभूत रागादि परिणितरूप है और न मोक्षके कारणभूत शुद्धभाषना परिणितरूप है। वह तो केवल ध्येयरूप है ध्यानरूप नहीं है क्योंकि ध्यान तो विनम्र है। किन्तु शुद्ध पारिणामिक भाव अविनाशी है। शुद्धपारिणामिक भावमें ही शक्तिरूप मोक्ष स्थित रहता है। उसीके ध्याने उसकी व्यक्ति होती है।

तस्यैव संसारहेतुप्रकारं विपरीतात्मोद्धेयुत्वमह—

भेदुचयारे अइया बट्टवि सो विथ सुहासुहायोणो ।

तइया कत्ता भणिओ संसारी तेण सो आवा ॥३७७॥

अइया तव्विबरीए आबसहावाहि संठियो होवि ।

तइया किच्च ण कुळवि सहावलाहो हवे तेण ॥३७८॥

अभेदानुपचरितस्वरूपं तदेव निश्चयं तस्याराधकस्य तत्रैव वर्तनं चाह—

आवाणुभूइ सम्मं णिळ्ळयणाणं तु जाणमं तस्स ।

सुहअसुहाण णिविस्ति जररं साहुस्स बीयरायस्स ॥३७९॥

वही जीव भाव कैसे संसारका और मोक्षका कारण होता है यह बतलाते हैं—

जब वह जीव शुभ और अशुभ भावों के अधीन होकर भेदोपचार में प्रवर्तता है तब यह कर्मों का कर्ता होता है और उससे वह संसारी कहा जाता है। किन्तु जब उसके विपरीत आत्म-स्वभाव में स्थित होता है तब वह कुछ भी नहीं करता और उससे उसे स्वरूपकी प्राप्ति—मोक्ष होत है ॥३७७-३७८॥

विशेषार्थ—जीव और अजीव यदि ये दोनों एकान्तसे अपरिणामी होते तो जीव और अजीव ये दो ही पदार्थ होते। संसार और मोक्षकी प्रक्रिया ही न होती। यदि ये दोनों एकान्तसे परिणामी और तन्मय रूप होते तो दोनों मिलकर एक ही पदार्थ होता, दो न रहते। इसलिए ये दोनों कथंचित् परिणामी हैं। अर्थात् यद्यपि जीव शुद्धनिश्चयसे स्वरूपको नहीं छोड़ता तथापि व्यवहारसे कर्मादयवश रागादिरूप औपाधिक परिणामको ग्रहण करता है। यद्यपि रागादिरूप औपाधिक परिणामको ग्रहण करता है तथापि स्फटिककी तरह अपने स्वरूपको नहीं छोड़ता। इस तरह कथंचित् परिणामीपना होनेपर बहिरात्मा मिथ्यादृष्टि जीव विषयकषायरूप अशुभोपयोग परिणामको करता है। और कभी-कभी विद्वानन्दैक स्वभाव शुद्धताको छोड़कर भोगोंको चाहवश शुभोपयोगपरिणामको करता है तब वह द्रव्यभावरूप पुण्य, पाप, आश्रव और बन्धका कर्ता होता है। किन्तु सम्यग्दृष्टि अन्तरात्मा ज्ञानी जीव मुख्यरूपसे निश्चयरत्नत्रय लक्षण शुद्धोपयोगके बलसे बोतराग सम्यग्दृष्टि होकर निर्विकल्प समाधिरूप परिणाम करता है तब वह उस परिणामसे द्रव्यभावरूप सत्त्व, निर्जरा और मोक्ष पदार्थका कर्ता होता है। जब निर्विकल्प समाधिरूप परिणाम नहीं होते तो विषय कषायसे बचनेके लिए अथवा शुद्धात्मभावनाकी साधनाके लिए श्रद्धा, पूजा, लाभ, भोगकी आकांक्षारूप निदानबन्ध न करके शुद्धात्मलक्षण स्वरूप अर्हन्त, सिद्ध, शुद्धात्माके आराधक आचार्य, शुद्धात्माके व्याख्याता उपाध्याय, और शुद्धात्माके साधक साधुओंके गुणस्मरण आदि रूप शुभोपयोग परिणामको करता है। इस प्रकारका शुभोपयोग भी परम्परासे मोक्षका निमित्त होता है किन्तु भोगाकांक्षारूप निदानके साथ किया गया शुभोपयोग भी अशुभोपयोगकी तरह संसारका ही कारण होता है। एकमात्र शुद्धोपयोग ही वस्तुतः मोक्षका कारण है उसीके लिए गृहवास छोड़कर समस्त परिग्रहको त्यागकर जिनदीक्षा ली जाती है। उसके बिना निश्चयरत्नत्रयरूप शुद्धोपयोग तथा निर्विकल्पसमाधि संभव नहीं है।

आगे कहते हैं कि अभेद और अनुपचरित स्वरूप ही निश्चय है। उसका आराधक उसीमें प्रवर्तन करता है—

आत्मा की अनुभूति निश्चय सम्यक्त्व है। उसका जानना निश्चय सम्यग्ज्ञान है और शुभ तथा अशुभसे निवृत्ति बोतरागो साधुका निश्चयचारित्र है ॥३७९॥

जाणनेभावो जाणवि अप्पाणं जाण निच्छयणयेण ।
परदब्बं व्यवहारा मइसुद्धोहिमणकेवलाधारं ॥३८०॥

विशेषार्थः—निश्चयनय वस्तुके अभेदरूप अनुपचरित स्वरूपका ही ग्राहक है । और व्यवहारनय भेदरूप तथा उपचरित स्वरूपका ग्राहक है । जैसे जीव स्वभावसे तो अमूर्तिक है किन्तु अनारिक्कालसे कर्मबद्ध होनेके कारण मूर्त कर्मके संयोगसे उसे मूर्तिक कहा जाता है अतः जीवका मूर्तिकपना वास्तविक नहीं है उपचरित है । वस्तुका जो स्थायी मूल स्वरूप होता है वही वास्तविक है अतः वही निश्चयनयका विषय है । इसी तरह आत्मा तो अलण्ड पिण्डरूप है । न समझनेवालेको समझानेके लिए कहा जाता है आत्मामें दर्शन, ज्ञान, चारित्र आदि अनेक गुण हैं । ऐसा कहे बिना 'आत्मा' आत्मा कहनेसे सुननेवाला कुछ नहीं समझता । और दर्शन ज्ञानादिगुणवाला आत्मा है ऐसा कहने से समझ जाता है । किन्तु इससे ऐसा बोध होता है मानो आत्मा एक गुणोंका अलण्ड पिण्ड न होकर उनके मेलसे बना है । अतः इस तरहका भेद कथन भी व्यवहारनयका विषय है इसीसे व्यवहारनयको अभूतार्थ कहा है क्योंकि वह अभूतरूप भेदात्मक तथा उपचरित वस्तु स्वरूपका ग्राहक है । और निश्चयनय अभेदात्मक अनुपचरित स्वरूपका ग्राहक है । अतः निश्चयनयके विषयभूत आत्माके अभेदात्मक अनुपचरित स्वरूपकी अनुभूति ही निश्चय सम्यग्दर्शन है उसीका ज्ञान निश्चय सम्यग्ज्ञान है । अशुभको छोड़कर शुभमें प्रवृत्ति करना भी शुभोपयोगरूप व्यवहार चारित्र कहा जाता है । किन्तु यथार्थ चारित्र तो अशुभकी तरह शुभसे भी निवृत्ति हुए बिना नहीं होता । शुभमें प्रवृत्ति भी रागमूलक हो होती है और शुभमें हो या अशुभ में, राग तो राग ही है । चन्दनकी आग भी आग ही होती है वह जलये बिना नहीं रहती । अतः शुभ और अशुभ दोनोंसे ही निवृत्ति अर्थात् शुद्धोपयोगमें प्रवृत्ति हो बीतराग साधुका सम्यक् चारित्र है उसे ही आत्मस्थिति रूप निश्चयचारित्र कहते हैं ।

निश्चयनयसे ज्ञान अपने ज्ञायकभावको जानता है और व्यवहारनयसे मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय और केवलज्ञानके आधारसे परद्रव्यको जानता है ॥३८०॥

विशेषार्थः—जो जानता है उसे ज्ञान कहते हैं । जाननेवाला तो आत्मा ही है अतः आत्मा ज्ञानस्वरूप है और ज्ञान आत्मा है । आत्मा जानसे जानता है ऐसा कहनेमें यह दोष है कि आत्मा और ज्ञानमें भेद-सा प्रतीत होता है—मानो आत्मा जानसे भिन्न है । अतः ज्ञान आत्मा है और आत्मा ज्ञान है । ज्ञान दीपककी तरह स्वपर प्रकाशक है । जैसे दीपक अपना भी प्रकाशक है और अन्य पदार्थोंका भी प्रकाशक है वैसे ही ज्ञान अपनेको भी जानता है और अन्य पदार्थोंको भी जानता है । किन्तु निश्चय दृष्टिसे आत्माके ज्ञायक भाव-को ही जानता है वही ज्ञानका 'स्व' है और व्यवहारनयसे पर द्रव्यको जानता है । चूँकि आगममें व्यवहार नयको अभूतार्थ कहा है । इससे अब यह कहा जाता है कि व्यवहारनयसे ज्ञान अन्य द्रव्यको जानता है तो उसका अर्थ यह समझ लिया जाता है कि ज्ञान वास्तवमें परद्रव्यको नहीं जानता । किन्तु ऐसा समझना गलत है । ज्ञान चूँकि स्वपरप्रकाशक है अतः स्वको भी जानता है और परको भी जानता है किन्तु जैसे 'स्व'को तद्रूप होकर जानता है वैसे परको पररूप होकर नहीं जानता है इसलिए परद्रव्यको जानना व्यवहारसे कहा जाता है । यह ज्ञान आत्माका स्वाभाविक गुण है एक है । किन्तु कर्मसे आच्छादित होनेके कारण एक ही ज्ञान मति आदिके भेदरूप हो जाता है जैसे एक मकानमें प्रकाश आनेके अनेक द्वार हैं, कहीं मात्र झरोखा है, कहीं मोला है, कहीं खिड़की है, कहीं द्वार है । इसी तरह ज्ञाननेके साधनोंमें तथा संयोगमें भेद होनेसे ज्ञानके भेद हो जाते हैं । वस्तुतः ज्ञान तो एक ही है । वही शुद्ध दशामे केवलज्ञान कहा जाता है । वही केवलज्ञान निश्चयसे अपनेको और व्यवहारनयसे लोकालोकको जानता है ।

१. 'जाणवि पस्सवि सुब्बं व्यवहारणएण केवली भगवं । केवलणणी जाणवि पस्सवि थियमेण अप्पाणं' ॥१५९॥—विचमससार ।

सदापणागणवरणं कुर्वन्तो तत्त्वमिच्छन्तो भवित्यो ।
 मिच्छन्तवारी चेवा परब्रह्मं बहु भण्य स्वप्नं ॥३८१॥
 मिच्छन्तो खलु मोक्षो बंधो व्यवहारचारिणो भवता ।
 तस्मा मिश्रुविक्रामो व्यवहारं चयनं तिष्ठिहेय ॥३८२॥

उक्तं च—

एवं मिच्छाद्विदो जाणी निस्संसयं हवदि पतो ।
 जो व्यवहारेण मम दत्तं जाणंतो अप्पयं कुणदि ॥

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रका पालन करनेवालेके ही तत्त्वका निश्चय कहा है । तत्त्वका निश्चय करनेवाला आत्मा परब्रह्मको अपना नहीं कहता है ॥३८१॥

विशेषार्थ—परब्रह्ममें समत्वभाव ही संसारका कारण है । यह समत्वभाव अज्ञानीके ही होता है । और अज्ञानी वही है जिसे वस्तुतत्त्वका यथार्थबोध नहीं है । यह बोध केवल शास्त्रमूलक ही नहीं होता । शास्त्रो-
 को पढ़ने के पश्चात् भी मनुष्य परब्रह्मसे समत्वभाव रखता है । यह तो आन्तरिक प्रतीति होने पर जब जीव क्रमसे सम्यग्दर्शनादिकी ओर बढ़ता है तभी धीरे-धीरे ज्यों-ज्यों तत्त्वकी प्रतीति होती जाती है त्यो-न्योम मत्व-
 भाव भी हटता जाता है । अतः परब्रह्मसे समत्वभावको हटानेके लिए निश्चय वृष्टिको अपनानेकी आवश्यकता है ।

निश्चयवृष्टिसे ही मोक्षकी प्राप्ति होती है और व्यवहारका अनुसरण करनेवालेके बन्ध होता है । इसलिए मोक्षके अभिलाषीको मन, वचन, कायसे व्यवहारको छोड़ना चाहिए ॥३८२॥

कहा भी है—इस प्रकार मिथ्यावृष्टि अज्ञानी जीव संसारका पात्र होता है इसमें रंचमान भी सन्नेह नहीं है, वह व्यवहारसे द्रव्य मेरा है ऐसा जानता हुआ उसे अपना मान लेता है ।

विशेषार्थ—निश्चय और व्यवहार दोनों ही यद्यपि नश्यत हैं तथापि दोनोंमें बहुत अन्तर है । निश्चयनय शुद्धद्रव्यका कथन करता है और व्यवहारनय अशुद्धद्रव्यका कथन करता है । क्योंकि दोनों ही रूपसे द्रव्यकी प्रतीति होता है इसलिए दोनों ही नयोका अस्तित्व है । किन्तु मोक्षमार्गमें निश्चयनय सावकतम है क्योंकि हम शुद्ध होना चाहते हैं और शुद्धताका भाग निश्चय नयसे ही सम्भव है क्योंकि वही शुद्धद्रव्यका निरूपक है । व्यवहारनय तो अशुद्धद्रव्यका ही प्ररूपक है । अतः उसको अशुद्धनय कहते हैं । उपाहरणके लिए व्यवहारनय कहता है कि आत्मा द्रव्य कर्मोंका कर्ता और भोक्ता है । निश्चयनय कहता है कि आत्मा अपने रागादि भावोंका कर्ता और भोक्ता है । इन दोनों नयोंमें से निश्चयनय ही उपादेय है क्योंकि जब जीव यह जानता है कि आत्मा अपने रागादि भावोंका ही कर्ता है और द्रव्यकर्म ही बन्धका कारण नहीं है तब राग-द्वेष रूपी विकल्प जालके रसाग द्वारा रागादिका विनाश करनेके लिए अपनी शुद्ध आत्माकी भावना माता है उससे रागादिका विनाश होता है । रागादिका विनाश होनेपर आत्मा शुद्ध होता है । अतः शुद्धात्माका सावक होनेसे निश्चयनय ही उपादेय है । जो शुद्धद्रव्यका कथन करनेवाले निश्चयनयकी अपेक्षा न करके अशुद्धद्रव्यका कथन करनेवाले व्यवहारनयके मोहमें पड़ जाता है वह क्षीर बरैरहमें 'यह मेरा है' इस समत्वभावको नहीं छोड़ता । और इसलिए शुद्धात्मपरिणतिरूप साधुमार्गको दूर ही से नमस्कार करके अशुद्धात्मपरिणतिरूप उन्मार्गको ही अपनाता है । अतः अशुद्धनयसे अशुद्धात्माका लाभ होता है । किन्तु जो अशुद्धद्रव्यका कथन करनेवाले व्यवहारनयमें मध्यस्थ रहकर शुद्धद्रव्यका कथन करनेवाले निश्चयनयके

१. 'एवं व्यवहारणो पड्विस्सिदो जाण मिच्छन्तगणएण । मिच्छन्तगणसिवा पुण मुणिणो पार्वति जिम्भान्' ॥२७३॥

—समयसार । 'आत्माश्रितो निश्चयनयः पराश्रितो व्यवहारनयः' । तत्रैवं निश्चयनयेन पराश्रितं समस्तमभ्य-
 वसानं बन्धहेतुत्वेन मुमुक्षोः प्रतिषेधयता व्यवहारनय एव किल प्रतिषिद्धः । तस्यापि पराश्रितत्वाविशेषात् । प्रतिषेध एव चायं आत्माश्रितनिश्चयनयाश्रितानामेव मुख्यमात्रत्वात्, पराश्रितव्यवहारनयस्यैकान्तानामुभयमा-
 नेनाभ्येतेत्याध्यायीयमाणत्वाच्च ॥—अमृतचन्द्रदीका ।

दृष्टान्तद्वारेण व्यवहारस्य निश्चय-लये दृक्बलि^१

अहंवि चतुष्टयलाहो सिद्धाणं सन्निहो हवे अरिहो ।

सो विद्य अहं संसारी निश्चयलेखो तहेव व्यवहारो ॥३८३॥

निश्चयाराधकस्य फलं सामग्रीं चाह—

भोत्तुणं बहिं विसयं विसयं आदा वि वट्टवे काउ^२ ।

तद्वया संवरं निज्जर मोक्खो वि य होइ साहुस्स ॥३८४॥

दृष्टव्यं जिवकसायो मुक्कवियप्पो सहावमासेज्ज ।

असायउ जोई एवं नियतच्चं देहपरिचत्तं ॥३८५॥

द्वारा मोहको दूर करके 'न मैं किसीका हूँ और न कोई मेरा है' इस प्रकार परके साथ अपने स्वामित्व सम्बन्धको भी त्यागकर 'मैं शुद्ध ज्ञान स्वरूप हूँ' इस प्रकार आत्माको ही आत्मरूपसे ग्रहण करके आत्म-ध्यानमें लीन होता है वही शुद्ध आत्माको प्राप्त करता है । इससे निश्चित होता है कि शुद्धनयसे ही शुद्धात्मा की प्राप्ति होती है (प्रवचनसार भाषा २।९७-९९) ।

आगे दृष्टान्तके द्वारा व्यवहारको निश्चयका लेप बतलाते हैं—

यद्यपि अनन्तचतुष्टयसे युक्त अर्हन्त सिद्धिके समान है फिर भी वे संसारी कहे जाते हैं उसी तरह व्यवहार निश्चयका लेप है ॥३८३॥

विशेषार्थ—व्यवहारको निश्चयका लेप कहा है । लेपसे वह वस्तु छिप जाती है जिसपर लेप किया जाता है । उसी तरह व्यवहार निश्चयको ढाँक देता है । जैसे अर्हन्त भी सिद्धिके समान हैं, अनन्तचतुष्टयसे युक्त है फिर भी वे संसारी कहे जाते हैं क्योंकि अभी वे संसारवशात् व्यवहारसे सर्वथा मुक्त नहीं हुए हैं । उनकी निश्चयवशात् व्यवहारका लेप अभी वर्तमान है । आत्माके परमार्थस्वरूप पर जो यह व्यवहारका लेप चढ़ा है कि अमुकजीवके इतनी इन्द्रियाँ हैं, इतने शरीर हैं, अमुक गति है, अमुक वेद है, कषाय है यह सब उसपर लेप हो तो है । यह लेप दूर हो जाये तो आत्मा तो आत्मा ही है । चावलके ऊपर जो तुष रहता है वह चावलको ढाँक रहा है । उसके दूर हुए बिना चावलके दर्शन नहीं होते । जो मूढ़ तुषको ही चावल समझ लेता है और उसे कूटता-पीटता है उसे चावलकी प्राप्ति नहीं होती । इसी तरह जो व्यवहारको ही परमार्थ मानकर उसीमें रमे रहते हैं उन्हें परमार्थकी प्राप्ति नहीं होती ।

आगे निश्चयकी आराधनाका फल और सामग्री कहते हैं—

जब साधु बाह्य विषयको छोड़कर और आत्माको ही विषय बनाकर वर्तता है तब उसके संवर, निर्जरा और मोक्ष होता है ॥३८४॥ इन्द्रियोका निरोध करके, कषायोंको जीतकर, विकल्पको छोड़कर तथा स्वभावकी प्राप्ति करके योगियोंको देहसे मिश्र आत्मतत्त्वका ध्यान करना चाहिए ॥३८५॥

विशेषार्थ—निश्चयनयके द्वारा जाने गये शुद्धआत्मतत्त्वका ध्यान करनेसे नवीन कर्मोंका आस्रव रुकता है, पूर्वभ्रष्ट कर्मोंकी निर्जरा होती है और इस तरह मोक्षकी प्राप्ति होती है । यह निश्चयकी आराधनाका फल है । किन्तु निश्चयको आराधनाके लिए इन्द्रियोंको वशमें रखना कषायोंको जीतना और संकल्प-विकल्पोंको छोड़ना जरूरी है । इनके बिना आत्मध्यान होना संभव नहीं है । अतः मृगशु भव्यजीव सम्ब-दृष्टि होकर शुद्धात्माकी प्राप्तिके लिए पहले उसे जानता है पश्चात् ज्ञत-नियमादिके द्वारा आत्मप्राप्तिमें बाधक विषय कषयसे बचनेके लिए प्रयत्न करता है । अतः आत्मार्थी भव्य जीवको आत्मध्यानमें तत्पर

१. दृष्टान्तद्वारेण निश्चयस्य व्यवहारलोपं दर्शयति व्यवहाररत्नत्रयस्य सम्मयरूपं मिथ्यारूपं च दर्शयति—

अ० क० ख० ज० १—व्यवहारस्य निश्चयलोपं—मु० । दृष्टान्तद्वारेण निश्चयस्य व्यवहारलोपं दर्शयति
आ० । २. संसारी तद् मिच्छा भणिय व्यवहारो अ० क० ख० ज० मु० ।

आत्मा तद्युग्ममात्रो जायं सत्तु होइ तत्पमार्थं तु ।
 तं संविषयकथं तेन तु अणुहृदं तत्पेव ॥३८६॥
 पस्तसि तेन सत्त्वं जायइ तेनेव अप्ससम्भावं ।
 अणुहृदं तेन क्वं अप्या गाणपमात्रादो ॥३८७॥
 'अप्या गाणपमात्रं जायं सत्तु होइ जीवपरिमार्थं ।
 यन्नि गूणं यन्नि अहियं अह् बीवो तेन परिमाणो ॥३८८॥

होनेके लिए न तो इष्ट विषयोंमें राग करना चाहिए और न अनिष्ट विषयोंसे द्वेष करना चाहिए । राग-द्वेषका त्याग किये बिना चित्त स्थिर नहीं हो सकता । इसीसे ध्यानके लिए व्रत, समिति, गुप्ति आदि भी अपेक्षित हैं ।

ज्ञानकी स्थिरताका ही नाम ध्यान है अतः ज्ञानका कथन करते हैं—

आत्मा शरीरके बराबर है और ज्ञान आत्माके बराबर है । वह ज्ञान संचेतरूप है अतः उसीमें उसका अनुभव करना चाहिए ॥३८६॥ ज्ञानके द्वारा ही यह जीव अपने स्वरूपको देखता है । ज्ञानके द्वारा ही आत्माके स्वभावको जानता है ज्ञानके द्वारा आत्मस्वरूपका अनुभव करता है क्योंकि आत्मा ज्ञानप्रमाण है ॥३८७॥

विशेषार्थ—जिस जीवका जितना बड़ा शरीर होता है उतना ही आकार उसकी आत्माका होता है । जैसे दीपकका प्रकाश स्थानके अनुसार फैलता और सकुचता है वैसे आत्माके प्रदेश भी शरीरके अनुसार संकोच-विकासशील होते हैं । आत्मा न तो शरीरसे बाहर है और न शरीरका कोई भाग ऐसा है जिसमें आत्मा न हो । आत्मा सर्वशरीर व्यापी है । आत्मामें अनन्तगुण हैं उनमेंसे एक ज्ञानगुण ही ऐसा है जिसके द्वारा सबकी जानकारी होती है । ज्ञान स्वयं अपनेको भी जानता है और दूसरोंको भी जानता है । स्व और परको जाननेवाला एकमात्र ज्ञान ही है । यह ज्ञान आत्माका स्वाभाविक गुण है । और दीपककी तरह सदा प्रकाशमय है । संसार अवस्थामें आवृत्त होनेसे वह ज्ञान मन्द हो जाता है अतः इन्द्रियोंकी सहायतासे ज्ञान होता है किन्तु इससे यह मतलब नहीं निकालना चाहिए कि इन्द्रियोंके बिना ज्ञान नहीं होता । इन्द्रियोंकी सहायतासे होनेवाला ज्ञान पराधीन होता है और इन्द्रियोंकी सहायताके बिना स्वाधीन ज्ञान होता है । इस ज्ञान गुणके द्वारा ही जीव अपने स्वरूपको जानता है और उसीके द्वारा आत्मानुभव करता है । आत्मानुभवके पश्चात् शुद्धात्माकी प्राप्तिके लिए जो प्रत्याख्यानादि करता है वह भी ज्ञानरूप ही है क्योंकि आत्मा ज्ञान-स्वभाव है ज्ञानके द्वारा परद्रव्यको पर जानकर उसको ग्रहण न करना यही तो त्याग है इस तरह ज्ञानमें त्यागरूप अवस्थाका ही नाम प्रत्याख्यान है । जैसे कोई मनुष्य घोड़ीके घरसे दूसरेका वस्त्र लाकर और उसे भ्रमसे अपना मानकर ओढ़कर सो गया । जिसका वस्त्र था उसने उसे पहचानकर जगामा और कहा, यह तो मेरा वस्त्र है । तब वह उस वस्त्रको चिह्नोंसे पराया जान तत्काल त्याग देता है । उसी तरह यह आत्मा भ्रमसे परद्रव्यको अपना मानकर बेसबर सोता है । जब उसे सत्गुरु सावधान करते हैं कि तू तो ज्ञानमात्र है अन्य सब परद्रव्यके भाव हैं । इस तरह भेदज्ञान कराते हैं तब वह बारम्बार शास्त्र श्रवणके द्वारा उसी बातको जानकर समस्त अपने और परके चिह्नोंसे अच्छी तरह परीक्षा करके निश्चय करता है—मैं एक ज्ञानमात्र हूँ अन्य सब परभाव हैं इस तरह यथार्थज्ञानी होकर सब परभावोंको तत्काल छोड़ देता है और आत्मस्वभावमें लीन होनेका प्रयत्न करता है । अतः ज्ञानकी भावना करना चाहिए ।

आत्मा ज्ञान प्रमाण है और ज्ञान आत्मा प्रमाण है न कम है और न ज्यादा है । जैसे दीपक है उसी तरह आत्माका परिमाण है ॥३८८॥

१. गाणप्यमात्रमादा ण हृदवि अस्सेह तस्स सो आदा । हीणो वा अहियो वा गाणादो हृदवि भुवमेव ॥ हीणो यदि सा आदा तण्णाणमवेदणं ण जाणादि । अहियो वा गाणादो गाणेण विणा क्हं नादि—प्रवचनसार १।२४-१६ ।

जिज्जिदसासो जिकरंवल्लेययो मुक्कसयल्लबाबारो ।
ओ एहाबल्लयगो सो जोई जत्थि सवेहो ॥३८९॥

ध्यातुरात्मनोऽन्तः सामग्रीप्रत्यक्षतास्वरूपं तस्यैव ग्रहणोपायं चाह—

संवेद्येणं गहिओ सो इह पच्चक्खल्लखवो फुरइ ।
तं सुयणाणाघीणं सुयणाणं लक्खल्लक्खणवो ॥३९०॥
लक्खम्मिह भणिदमावा ज्जेओ तवभावसंगवो सोवि ।
वेद्येण तह उवल्लद्धो वंसण नाणं च लक्खणं तस्स ॥३९१॥

विशेषार्थ—दीपकके प्रकाशकी तरह आत्मा भी संकोच विकसशील है यह ऊपर कहा हो है । चूँकि आत्मा ज्ञानस्वभाव है और स्वभाव स्वभाववान्के बिना नहीं रहता, न स्वभाववान् स्वभावके बिना रहता है इसलिए जितना परिमाण आत्माका होता है उतना ही ज्ञानका है और जितना परिमाण ज्ञानका है उतना ही आत्माका है । दोनोंमें से कोई एक दूसरेसे छोटा या बड़ा नहीं है । यदि ऐसा न माना जाये तो अनेक दोष आते हैं । यदि ज्ञानको बड़ा और आत्माको छोटा माना जाये तो आत्मासे बाहर जो ज्ञान होगा वह अचेतन हो जायेगा क्योंकि चैतन्य स्वरूप आत्माके साथ उसका तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है । यदि ज्ञानसे आत्माको बड़ा माना जायेगा तो ज्ञानरहित-आत्मा घट-पटके समान अज्ञानी हो जायेगा । इसलिए आत्माको ज्ञानप्रमाण और ज्ञानको आत्माप्रमाण ही मानना चाहिए ।

आगे योगीका स्वरूप बतलाते हैं—

जिसका श्वासोच्छ्वास अत्यन्त मन्द हो, नेत्र निश्चल हो, समस्त व्यापार छूट गये हों, जो इस अवस्थामे लीन है वह योगी है इसमें सन्देह नहीं है ॥३८९॥

विशेषार्थ—वह ध्यानावस्थाका चित्रण है । पर्वत गुफा, नदीका तट, वनशान भूमि, उजड़ा हुआ उद्यान, या शून्य मकानमें, जहाँ सर्प, मृग, पशु-पक्षी और मनुष्यों की पहुँच न हो, न अधिक शीत हो, न अधिक गर्मी हो, न अधिक वायु हो, वर्षा और धूप भी न हो, सारांश यह कि चित्तको चंचल करनेका कोई बाह्यकारण न हो, ऐसे स्थानपर साफ भूमिपर जिसका स्पर्श अनुकूल हो, कंकड़, पत्थर आदि न हो, मुखपूर्वक पालघी लगाकर बैठे । शरीरको सीधा तथा निश्चल रखें । अपनी गोदमें बायीं हथेलीके ऊपर दक्षिण हथेलीको रखें । आँखें न एकदम बन्द हो और न एकदम खुली हो, अर्धनिमीलित हो, दाँतपर दाँत स्थिर हो, मुख थोड़ा जमा हुआ हो, मध्य भाग सीधा हो, कमर झुकी न हो, गर्दनमें गम्भीरता हो, भुसका वर्ण प्रसन्न हो, दृष्टि निमेषरहित स्थिर और सौम्य हो, निद्रा, आलस्य, कामविकार, राग, रति, अरति, हास्य, शोक, द्वेष और ग्लानिका लेश भी न हो, श्वास-उच्छ्वास बहुत मन्द हो, इस प्रकारसे अन्मस्त योगी नाभिके ऊपर हृदय, मस्तक या किसी अन्य अंगमें मनका नियमन करके प्रशस्त ध्यान करता है । ऐसा ध्यानी पुरुष योगी है इसमें सन्देह नहीं है ।

आत्माका ध्यान करनेवालेकी आन्तरिक सामग्री, प्रत्यक्षताका स्वरूप तथा उसके ग्रहणका उपाय बतलाते हैं—

स्वसंवेदनके द्वारा गृहीत वह आत्मा ध्यानमें प्रत्यक्षरूपसे झलकता है । वह भूतज्ञानके अधीन है और श्रुतज्ञान लक्ष्य और लक्षणसे होता है । यहाँ लक्ष्य आत्मा है, वह आत्मा अपने ज्ञान, दर्शन आदि गुणोंके साथ ध्येय—ध्यान करने योग्य है । उस आत्माका लक्षण चेतना या उपलब्धि है वह चेतना दर्शन और ज्ञानरूप है ॥३९०-३९१॥

लक्षणयो तं गेह्यसु चेवा सो चेव होमि अहमेवको ।

उदयं उवसम मित्सं भावं तं कम्मणा जणियं ॥३९२॥

लक्षणयो तं गेह्यसु यावा सो चेव होमि अहमेवको ।

उदयं उवसम मित्सं भावं तं कम्मणा जणियं ॥३९३॥

लक्षणयो तं गेह्यसु दट्ठा सो चेव होमि अहमेवको ।

उदयं उवसम मित्सं भावं तं कम्मणा जणियं ॥३९४॥

लक्षणयो तं गेह्यसु उवकट्ठा चेव होमि अहमेवको ।

उदयं उवसम मित्सं भावं तं कम्मणा जणियं ॥३९५॥

विशेषार्थ—श्रुतज्ञानके द्वारा पहले आत्माको जानना चाहिए। शास्त्र स्वाध्याय करनेसे आत्माका ज्ञान हो जाता है। जिसे हम जानना चाहते हैं वह लक्ष्य होता है और जिस चित्ताधिके द्वारा उस लक्ष्यको पहचाना जाता है उन्हे लक्षण कहते हैं। जैसे आत्माका लक्षण चैतन्य है और चेतना ज्ञानवर्शस्वरूप है। अतः उसके द्वारा आत्माको पहचान होती है कि जो जानता-देखता है वह आत्मा है 'मैं हूँ' इस प्रकारका जो स्वसंवेदन-अपना ज्ञान होता है उसीसे आत्माका ग्रहण होता है। अतः स्वसंवेदनसे आत्माको ग्रहण करके उसीका ध्यान करना चाहिए। ध्यानसे तस्लीनता होनेपर आत्माका आभास होता है। यह प्रारम्भिक आभास ही आगे प्रत्यक्षरूपमें परिणत हो जाता है, जैसे स्वसंवेदन ही केवलज्ञान रूपमें विकसित होता है।

आगे लक्षणसे आत्माको ग्रहण करनेका उपाय बतलाते हैं—

लक्षणसे उस आत्माको ग्रहण करो कि जो चैतन्यस्वरूप है वही मैं हूँ। जो औदयिक, औपशमिक और क्षायोपशमिक भाव हैं वे सब कर्मजन्य हैं। लक्षणसे उस आत्माको ग्रहण करो कि जो यह ज्ञाता है वही मैं हूँ। औदयिक, औपशमिक और क्षायोपशमिक भाव तो कर्मजन्य हैं। लक्षणसे उस आत्माको ग्रहण करो कि जो द्रष्टा है वही मैं हूँ। औदयिक, औपशमिक और क्षायोपशमिक भाव तो कर्मजन्य हैं। लक्षण से उस आत्माको ग्रहण करो कि जो यह उपलब्धा है वही मैं हूँ। औदयिक, औपशमिक और क्षायोपशमिक भाव तो कर्मजन्य हैं ॥३९२-३९५॥

विशेषार्थ—आत्मा का लक्षण तो चेतना, उपलब्धि, ज्ञान वर्धन आदि ही है। ऊपर जो पाँच भाव बतलाये हैं उनमें से क्षायिक और पारिणामिक भाव ही वस्तुतः जीवके स्वलक्षणरूप हैं। शेष तीनों भाव तो कर्मजन्य हैं। औदयिकभाव तो कर्मके उदयसे होता है। अतः वह तो जीवका स्वलक्षण ही ही नहीं सकता। कर्मके उपशम और क्षायोपशम से होनेवाले भाव भी वस्तुतः कर्मनिमित्तक ही हैं। दोनोंमें कर्मको सत्ता वर्तमान रहती है तभी वे होते हैं। ऐसे कर्मनिमित्तक भावोंको जीवका स्वलक्षण नहीं कहा जा सकता। अतः वे शुद्धजीवके लक्षण नहीं हैं उन भावोंको जीवका मानकर उनका ध्यान करना तो संसारका ही कारण है। अतः शुद्धजीवके लक्षणोंके द्वारा ही उसे ग्रहण करना चाहिए। अणुद्वयीवके लक्षणोंके द्वारा तो अणुद्वयीवका ही ग्रहण हो सकता है और उसका ध्यान तो संसारका ही कारण है।

१. 'पण्णाए चित्तव्वो जो चेवा सो अहं तु णिच्छयवो । अवसेसा जे भावा ते मज्झ परेति पायव्वा ॥२९७॥ पण्णाए चित्तव्वो जो दट्ठा सो अहं तु णिच्छयवो । अवसेसा जे भावा ते मज्झ परेति पायव्वा ॥२९८॥ पण्णाए चित्तव्वो जो यावा सो अहं तु णिच्छयवो । अवसेसा जे भावा ते मज्झ परेति पायव्वा ॥२९९॥—अमवसार ।

एवं गृहीतस्यात्मनो ध्येयत्वभेदभावनां करोति—

अहमेकको जलु परमो भिन्नो कोहाहु जाणगो होमि ।

एवं एकीभूवे परमाण्वी सबे खेवा ॥३९६॥

माणो य भाय लोहो सुक्लं दुक्लं च रायमासीव^२ ।

एवं भावणहेऊ बाहाबंघेण कायज्जं ॥३९७॥

कर्मअस्थानाधिकं भावं भावयति—

वत्पूण अंसगहणं जियसविसयं तहेव सावरणं ।

तं इह कम्मं जियियं गहु पुण सो जाणगो भावो ॥३९८॥

अर्थ—

सो इह भणिय सहाओ जो हु गुणो पारिणामिओ जीवे ।

लद्धो खओवसमदो उवओगो तं पि अत्थगहणेण ॥१॥

इस प्रकार लक्षणके द्वारा ग्रहण की गयी आत्माके ध्येयरूप होनेसे उत्पन्न हुई भेदभावनाको व्यक्त करते हैं—

मैं क्रोध आदिसे भिन्न एक परमतत्त्व हूँ, मैं केवल जाता हूँ । इस प्रकारकी एकत्व भावना होने पर आत्मा परमानन्दमय होता है । इसी तरह भावनाके लिए मान, माया, लोभ, सुख-दुःख और रागादिको भी लेकर गाथा-रचना करना चाहिए ॥ ३९६-३९७ ॥

विशेषार्थ—जब लक्षणके द्वारा आत्माको ग्रहण कर लिया तो उसके ध्यानके लिए इस प्रकारकी भेदभावना होती है कि न मैं क्रोधरूप हूँ, न मानरूप हूँ, न मायारूप हूँ, न लोभरूप हूँ, न सुख-दुःख रूप हूँ और न रागादि रूप हूँ ये सब तो पुद्गलके विकार हैं । जब तक इस प्रकारकी भेद-भावना नहीं होती तब तक जैसे यह आत्मा आत्मा और जानमें भेद न मानकर निःशंक होकर ज्ञानमें प्रवृत्ति करता है और जानता-बेखता है वैसे ही अज्ञानवश आत्मा और क्रोधादि भावोंमें भी भेद न मानकर निःशंक होकर क्रोधादि करता है और ज्ञानादिकी तरह क्रोधादिकी भी अपना स्वभाव मानकर राग-द्वेष करता है । इस प्रकार अज्ञानवश क्रोधादिरूप परिणाम करनेसे उन परिणामोंको निमित्तमान करके स्वयं ही पौद्गलिक कर्म संचित हो जाते हैं और इस तरह जीव और पुद्गलका परस्पर अवगतरूप बन्ध होता है । किन्तु जब यह जीव क्रोध और ज्ञानके भेदको समझ लेता है कि ज्ञान आत्माका स्वभाव है क्रोधादि आत्माका स्वभाव नहीं है । न ज्ञान और क्रोधादिका परिणाम भिन्न-भिन्न है । ज्ञानका परिणाम ज्ञानरूप ही है क्रोधादि रूप नहीं है, ज्ञानके होनेपर ज्ञान हो हुआ मालूम होता है और क्रोधादिके होनेपर क्रोधादिक हुए ही प्रतीत होते हैं । दोनोंमें एकवस्तुता नहीं है । इस प्रकार भेदविज्ञान होनेपर आत्माका एकत्वका अज्ञान मिट जाता है और इस तरह अज्ञान-मूलक बन्धका निरोध होनेपर आत्मा परमानन्दकी ओर बढ़ते-बढ़ते परमानन्दमय हो जाता है ।

कर्मजन्य (?) स्वाभाविक भावको कहते हैं—

वस्तुके अंशका जो ग्रहण (ज्ञान) नियत विषयको लिये हुए आवरण सहित होता है वह (ज्ञान) कर्मजन्य है, वह ज्ञायक भाव नहीं है ॥३९८॥

कहा भी है—

जीवमें जो पारिणामिक (स्वभावसिद्ध) गुण होता है उसे यहाँ स्वभाव कहा है । लब्धि तो अयोपक्षयरूप है और अर्थके ग्रहणका नाम उपयोग है ।

ध्यानप्रत्ययेषु सुखप्रत्ययस्य स्वरूपमाह—

लक्ष्मणवरो नियलक्ष्मं ज्ञायतो ज्ञानावपञ्चयं लहइ ।

सोक्ष्मं भावचित्तेनं लक्षोरिद्धीण परिमाणं ॥३९९॥

इन्द्रियमणस्स पसमज्ज आहुत्वं तहय सोक्ष्मं चउमेयं ।

लक्ष्मणवरो नियलक्ष्मं अपहृदणे होइ आहुत्वं ॥४००॥

विशेषार्थ—ज्ञान आत्माका स्वाभाविक गुण है। किन्तु स्वाभाविक गुण होनेपर भी संसार अवस्थामें अनादिकालसे वह गुण आवरणसे वेष्टित है, ढका हुआ है। ज्ञानको ढाँकनेवाले ज्ञानावरण कर्म और वीर्यान्तराय कर्मका क्षयोपशम होनेपर ही वह ज्ञानगुण संसारी जीवोंके यथायोग्य प्रकट होता है। और उक्त कर्मोंका सर्वथा क्षय हो जानेपर पूर्णरूपसे प्रकट होता है। इसीसे स्वाभाविक होते हुए भी ज्ञानको क्षायोपशमिक और क्षायिक भावमें गिनाया है, पारिणामिक भावमें नहीं गिनाया। वस्तुके एक अंशके ग्रहणको नय कहते हैं अतः नय भी क्षायोपशमिक ज्ञानरूप ही है। यह अवस्था कर्मजन्य है। इसलिए इसे ज्ञायकभाव नहीं कह सकते। ज्ञायकभाव तो शुद्ध होता है जैसा कि समयसार गाथा ७ में कहा है कि परमार्थ से देखा जाय तो जो एक द्रव्यके द्वारा पिमे गये अनन्त पर्यायरूप एक वस्तुका अनुभव करनेवाले ज्ञानी जनोंकी दृष्टिमें दर्शन भी नहीं, ज्ञान भी नहीं, चारित्र्य भी नहीं केवल एक शुद्धज्ञायकभाव ही है वह शुद्ध चैतन्य स्वरूप है उसीका अवलम्बन मोक्षका मार्ग है। ऊपर जो कर्मजन्य लम्बि और उपयोगको भी स्वभाव कहा है वह व्यावहारिक दृष्टिसे कहा है।

आये ध्यान प्रत्ययोंमें सुख प्रत्ययका स्वरूप कहते हैं—

लक्षणके द्वारा निजलक्ष्यका ध्यान करनेवाला ध्यान प्रत्ययको प्राप्त करता है। सुख ज्ञान-विशेष है..... ॥३९९॥

विशेषार्थ—ज्ञानका लक्षण पहले कह आये हैं उस लक्षणके द्वारा लक्ष्य आत्माको पहचानकर उसीमें मनको एकाग्र करनेसे ध्यान होता है। उस ध्यानसे पारमार्थिक सुख प्राप्त होता है। सुख ज्ञान विशेष ही है। 'मैं सुखी' इस प्रकारको अनुभूतिके बिना सुखानुभूति नहीं होती।

सुखके भेद—

सुखके चार भेद हैं—इन्द्रियजन्य, मानसिक, प्रशमजन्य और आत्मसे उत्पन्न सुख। लक्षणके द्वारा निजलक्ष्यका अनुभव करनेपर आत्मिक सुख होता है ॥४००॥

विशेषार्थ—मनकी रतिसे जो आनन्दकी अनुभूति होती है उसे सुख कहते हैं। इस सुखके चार प्रकार हैं। इन्द्रियोंके दृष्ट विषयोंमें प्रवृत्त होनेपर जो आनन्द होता है वह इन्द्रियजन्य सुख है। मनको किसी अभिलाषाकी पूर्ति होनेपर जो आनन्द होता है वह मानसिक सुख है। रागादिकी निवृत्ति होनेपर जो आनन्द होता है वह प्रशमजन्य सुख है और बाह्य विषयोसे निरपेक्ष स्वात्मसंवेतनसे जो आनन्द होता है वह आत्मिक सुख है। आत्मिक सुखकी प्राप्ति आत्माको जानकर उसका अनुभवन करनेपर ही होती है। इनमेंसे आत्मोत्पन्न सुख ही उपायेय है क्योंकि वह सुख स्वाधीन है, अविनाशी है, उसका कोई प्रतिपक्षी नहीं है, उसमें हानि, क्षति नहीं होती। किन्तु इन्द्रियोंके द्वारा उत्पन्न सुख पराधीन होनेसे कभी होता है और कभी नहीं होता, उसका प्रतिपक्षी दुःख होता है, चढा चढा-बढ़ता है अतः वह हेय है, क्योंकि जो सुख पराधीन है, खाने-पीने और मैथुन आदिकी वृष्णासे युक्त होनेसे आकुलतामय है, जिसके भोगनेसे नवीन कर्मका बन्ध होता है, जिसके साथ दुःख भी मिला रहता है ऐसा सुख वस्तुतः सुख नहीं है किन्तु दुःख ही है।

दृष्टान्तद्वारेण पारिणामिकस्वभावत्वात्प्रबुद्धेर्निश्चयदर्शनम्—

सम्पद्युं पेषच्छद् अह्मा वस्तुसह्यायं च जेण सद्धिदो ।

सह्या तं णियकवं मेण्णत्थ णियउ जेण सद्धिदो ॥४०१॥

स्वस्थतवात्मनः स्वकामं स्वचरणोपायं चाह—

जीवो ससहायमजो कहं वि सो जेव जावपरसमजो ।

जुतो जइ ससहाये तो परभावं जु मुंचेवि ॥४०२॥

वर्कं च—

जीवो सहायणियदो अणियदगुणपज्जओथ परसमजो ।

जइ कुणई सर्गसमयं पढभस्सदि कम्मबंघादो ॥—पञ्चास्ति० गा० १५५ ।

दृष्टान्तके द्वारा पारिणामिक स्वरूप आत्मबुद्धिके निश्चयदर्शनको कहते हैं—

यतः सम्यक् दृष्टिवाला मनुष्य वस्तुके स्वरूपको सम्यक् रीतिसे देखता है इसलिए मध्यस्थ होकर उस आत्मस्वरूपका अवलोकन करो जिससे सम्यग्दृष्टि होता है ॥४०१॥

बिज्ञेयार्थ—जिसकी दृष्टि सम्यक् होती है वह वस्तुका यथार्थ स्वरूप देखता है इसलिए वस्तुके यथार्थ स्वरूपको देखनेके लिए सम्यग्दृष्टि होना आवश्यक है, उसके बिना वस्तुके यथार्थ स्वरूपके दर्शन नहीं होते । और सम्यग्दृष्टि बननेके लिए आत्मस्वरूपको देखना जरूरी है वह भी मध्यस्थ बनकर—राग-द्वेषको त्यागकर । सम्यग्दर्शनके बिना न तो ज्ञान सम्यग्ज्ञान होता है, और न सम्यक्चारित्र होता है । ज्ञान और चारित्रिकी सहाई सम्यग्दर्शनपर ही निर्भर है । और सम्यग्दर्शनपर निर्भर होनेका कारण यह है कि सम्यग्दर्शनको उपस्थितिमें वस्तुके स्वरूपका यथार्थ प्रतिभास होता है । मिथ्यावर्णनकी उपस्थितिमें जो हेय और उपादेयमे विपरीत बुद्धि रहती है—जो हेय है उसे उपादेय मानता है और जो उपादेय है उसे हेय मानता है, वह दूर हो जाती है । उसके दूर होनेपर हेयमें हेय बुद्धि और उपादेयमें उपादेय बुद्धि होती है तभी ज्ञान और आचरण ठीक दिशामें होनेसे सम्यक् कहे जाते हैं । यह तभी सम्भव है जब आत्मा और अनात्माका भेदज्ञान होकर आत्मस्वरूपकी यथार्थ प्रतीति होती है उसीका नाम सम्यग्दर्शन है ।

आगे स्वस्थ होनेसे ही आत्मा आत्मलाभ करता है, यह दर्शाते हुए आत्मामें अत्तरण करनेका उपाय बतलाते हैं—

जीव अपने स्वभावमय है, वही किसी प्रकार परसमयरूप हो गया है । यदि वह अपने स्वभावमें युक्त हो जाये—लौन हो जाये तो परभावको छोड़ देता है—परभावसे छूट जाता है ॥४०२॥

कहा भी है—

जीव स्वभावणियत होनेपर भी यदि अनियत गुणपर्यायवाला है तो पर समय है । यदि वह स्वसमय को करता है तो कर्मबन्धसे छूट जाता है ।

बिज्ञेयार्थ—संसारो जीवोंमें दो प्रकारका चारित्र पाया जाता है, एक का नाम स्वचारित्र है और दूसरेका नाम परचारित्र है । स्वचारित्रको स्वसमय और परचारित्रको परसमय भी कहते हैं । समय नाम जीव पर्यायका है । वह जीवपर्याय उत्पाद व्ययधोव्यमयी सत्तास्वरूप है, दर्शनज्ञानमय चेतनास्वरूप है, गुण-पर्याययुक्त है । यद्यपि वह अन्य द्रव्यके साथ एकलौनावगाहकृष्णसे स्थित है किन्तु अपने असाधारण गुण चैतन्यस्वरूपको नहीं छोड़ता । जब वह अपने स्वभावमें स्थित होता है तो उसे स्वसमय कहते हैं और जब वह पौद्गलिक कर्म प्रवेशोंमें स्थित हुआ राग-द्वेष मोहरूप परिणमन करता है तब वह परसमय है । इसका

१. मज्जातथं तेण मुणउ सद्धिदो सु० । मज्जातथं मुणउ जेण सद्धिदो सु० । ज० प्रती गामा नास्ति ।

सुहृन्सुहृन्मावरहिञो सहायसंवेद्येण वर्तते ।
सो विद्यच्चरियं चरदि ह पुनो पुनो तत्त्व विहरंती ॥४०३॥

सरागवीतरागयोः कथंविद्विनाभावित्वं च वदति—

अं विद्य सरायेकाले मेतुवयारेण मिण्णचारितं ।
तं वेव बोयराये विवरीयं होइ कायव्वं ॥४०४॥

उक्तं च आगमे—

चरियं चरदि सगं सो ओ परदब्बप्पमावरहिदप्पा ।
दंसणणाणवियप्पो अवियप्पं चौविअप्पादो ॥—वज्झास्सि० गा० १५९ ।

स्पष्टीकरण यह है कि यद्यपि प्रत्येक संसारो जीव द्रव्य अपेक्षासे ज्ञानवर्धनमें अवस्थित होनेके कारण स्वभावमें स्थित है तथापि जब अनादि मोहनीय कर्मके उदयका अनुसरण करके अधुद्ध उपयोगवाला होता है तब वह परसमय या परचरित्र होता है । वही जीव जब अनादि मोहनीय कर्मके उदयका अनुसरण करनेवाली परिणति को छोड़कर अत्यन्त शुद्ध उपयोगवाला होता है तब वह स्वसमय या स्वचरित्र होता है । सारांश यह है कि स्वद्रव्यमें शुद्धोपयोगरूप परिणतिका नाम स्वचरित्र है और जो मोहनीय कर्मके उदयका अनुसरण करनेवाली परिणतिके वश रंजित उपयोग वाला होकर परद्रव्यमें शुभ अथवा अशुभ भाव करता है वह स्वचरित्रसे भ्रष्ट हुआ परचारित्रका आचरण करनेवाला कहा जाता है । स्वसमयके ग्रहण और परसमयके त्यागसे ही कर्मोंका क्षय होता है । अतः परसमयको त्यागकर स्वसमयमें लीन होना ही मोक्षका उपाय है । ज्यों-ज्यों जीव आत्म-स्वभावमें स्थिर होता जाता है त्यों-त्यों उसकी परसमयपरकप्रवृत्ति छूटती जाती है और ज्यों-ज्यों परसमय-परकवृत्ति छूटती जाती है त्यों-त्यों आत्मस्वभावमें लीनता होती जाती है ।

पुनः उसी बातको कहते हैं—

जो शुभ और अशुभ भावसे रहित होकर स्वभावका अनुभवन कर रहा है वह बार-बार उसीमें विहार करता हुआ स्वचरित्रका ही आचरण करता है ॥४०३॥

आगे सरागचारित्र और वीतरागचारित्रमें कथंचित् अविनाभाव बतलाते हैं—

सराग अबस्थामें मेदके उपचारसे जो मेदरूप चारित्र होता है, वही चारित्र वीतराग अबस्थामें विपरीत (अमेदरूप) करणीय होता है ॥४०४॥

आगममें कहा है—

परद्रव्यात्मक भावोंसे रहित स्वरूपवाला जो आत्मा वर्धनज्ञानरूप मेदको आत्मासे अभेवरूप आचरता है वह स्वचारित्रको आचरता है ।

विशेषार्थ—वीतरागता ही मोक्षमार्ग है किन्तु वह वीतरागता साम्य-साधक रूपसे परस्पर सापेक्ष निश्चय और व्यवहारसे ही मुक्तिका कारण होती है । जो लोग विशुद्धदर्शन ज्ञान स्वभाव शुद्ध आत्मतत्त्वके सम्यक् अज्ञान, ज्ञान और अनुष्ठानरूप निश्चयमोक्षमार्गको अपेक्षा न करके केवल श्रमानुष्ठानरूप व्यवहार मोक्षमार्गको ही मानते हैं वे देवलोक प्राप्त करके संसारमें ही भटकते हैं । किन्तु जो शुद्धात्मा-

१. सरायचरणे—अ० क० ख० सु० । २. वा वियप्पादो—अ० क० ख० सु० । 'दंसणणाणवियप्पं अवियप्पं चरदि अप्पादो'—वज्झास्सि० गा० १५९ ।

नृमुक्तिरूप निश्चय मोक्षमार्गको तो मानते हैं परन्तु निश्चयमोक्षमार्गके अनुष्ठानकी शक्ति न होनेसे निश्चयका साधक शुभाचरण करते हैं वे सरागसम्यग्दृष्टि होते हैं वे परम्परासे मोक्षप्राप्त करते हैं। तथा जो गुडात्माके अनुष्ठानरूप मोक्षमार्गको और उसके साधक व्यवहारमोक्षमार्ग मानते हैं किन्तु चारित्रमोक्षके उदयसे शक्ति न होनेसे शुभ और अशुभ आचरण नहीं करते। वे यद्यपि गुडात्म भावना साधेन शुभाचरण करनेवाले पुरुषोके समान तो नहीं होते तथापि सरागसम्यक्त्वसे पुक्त व्यवहार सम्यग्दृष्टि होते हैं और परम्परासे मोक्षको प्राप्त करते हैं। इस तरह सराग अवस्थामें अनादिकालसे भेदवासित बुद्धि होनेके कारण प्राथमिक जीव व्यवहारनयसे भिन्न साध्यसाधनभाव का अवलम्बन लेकर सुखपूर्वक मोक्षमार्गका साधन करते हैं। अर्थात् यह श्रद्धा करने योग्य है, और यह श्रद्धा करने योग्य नहीं है, यह श्रद्धा करनेवाला है और यह श्रद्धालु है, यह जानने योग्य है और यह जानने योग्य नहीं है, यह जाता है और यह जान है, यह आचरण करने योग्य है, यह करने योग्य नहीं है, यह आचरण करनेवाला है और यह आचरण है इस प्रकार कर्तव्य, अकर्तव्य, कर्ता और कर्मका भेद करके सराग सम्यग्दृष्टि धीरे-धीरे मोक्षको नष्ट करनेका प्रयत्न करते हैं। कदाचित् अज्ञानवश या कथायवश शिथिलता आनेपर दोषानुसार प्रायश्चित्त लेते हैं और इस तरह भिन्न विषयवाले श्रद्धान ज्ञानचारित्रके द्वारा भिन्न साध्यसाधनभाववाले अपने आत्मामें संस्कार आरोपित करके कुछ-कुछ विशुद्धि प्राप्त करते हैं। जैसे घोषी साधन लगाकर, पत्थरपर पछाड़कर और निर्मल जलमें धोकर मलिन वस्त्रको उजला करता है उसी प्रकार सरागसम्यग्दृष्टि भेदरत्नत्रयके द्वारा अपने आत्मामें संस्कारका आरोपण करके घोषी-घोषी शुद्धि करता है। आशय यह है कि वीतराग सर्वज्ञके द्वारा कहे गये जीवादि पदार्थके विषयमें सम्यक् श्रद्धान और ज्ञान ये दोनों तो गृहस्थों और साधुओंमें समान होते हैं। साधु आचार शास्त्रमें विहित मार्गके द्वारा प्रमत्त और अप्रमत्त गुणस्थानके योग्य पंचमहाव्रत, पाँच समिति, तीन गुप्ति, छह आवश्यक आदिरूप चारित्रका पालन करता है और गृहस्थ उपासकाध्ययनमें विहित मार्गके द्वारा पंचम गुणस्थानके योग्य दान, शील, पूजा, उपवास आदि रूप तथा दार्शनिक, व्रतिक आदि व्याख्या प्रसिमारूप चारित्रका पालन करता है यह व्यवहार मोक्षमार्ग है। व्यवहार मोक्षमार्ग भिन्न साध्य-साधनरूप है और स्वपर प्रत्यय पर्यायके आश्रित है अर्थात् व्यवहार श्रद्धान ज्ञान चारित्रके विषय आत्मासे भिन्न होते हैं क्योंकि व्यवहार श्रद्धानका विषय नव पदार्थ है, व्यवहार ज्ञानका विषय अंगपूर्व है और व्यवहार चारित्रका विषय भूति और गृहस्थका आचार है। यहाँ साध्य तो पूर्ण गृहस्थारूपसे परिणत आत्मा है और उसका साधन व्यवहारनयसे उक्त भेदरत्नत्रयरूप परावलम्बी विकल्प है। इस प्रकार व्यवहारनयसे साध्य-साधन भिन्न कहे हैं। इसीसे उसे स्वपर प्रत्यय पर्यायाश्रित कहा है। क्योंकि द्रव्याधिकनयके विषयभूत शुद्ध आत्मस्वरूपके आशिक अवलम्बन के साथ तत्त्वार्थश्रद्धान, तत्त्वार्थज्ञान और पंचमहाव्रतादि रूपचारित्र होता है अतः यह सब स्वपर हेतुक है। किन्तु जैसे घी स्वभावसे शीतल होता है किन्तु अग्निके संयोगसे जलता भी है। वैसे ही गुद्ध आत्माके आश्रित सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र मोक्षके कारण हैं किन्तु पराश्रित होनेपर वे बन्ध के कारण भी होते हैं। यदि ज्ञानी भी किञ्चित् अज्ञानवश यह मानता है कि भगवान् अर्हन्तकी भक्तिसे मोक्ष होता है तो उसे भी रागका लेश होनेसे आगममें परसमयरत कहा है। फिर जो निरंकुश रागमें पड़े हैं उनका तो कहना ही क्या है। अतः सर्वप्रथम विषयानुराग छोड़कर उसके पश्चात् गुणस्थानोंकी सौमित्रोपर चढ़ते हुए रागादि से रहित निज शुद्ध आत्मामें स्थिर होकर अर्हन्त आदिके विषयमें भी रागका त्याग विधेय है। राग ही सब अनर्थाका मूल है। अस्तु, इस तरह यह स्वपरहेतुक पर्यायके आश्रित भिन्न साध्यसाधन भाववाले व्यवहारनयकी अपेक्षासे पालन किया जानेवाला मोक्षमार्ग एकाग्रमनवाले जीवको ऊपर-ऊपरकी शुद्ध भूमिकाओं में अनेकरूप स्थिरता उत्पन्न करता हुआ निश्चय मोक्षमार्गरूप वीतरागचारित्रका साधन होता है। इस प्रकार सरागचारित्र और वीतरागचारित्रमें कथञ्चित् अविनाभाव है। सरागचारित्रमें सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्रमें और आत्मामें भेदबुद्धि रहती है। धीरे-धीरे यह भेदबुद्धि मिटकर साध्य और साधन दोनों एक हो जाते हैं।

चारित्र्यफलमुद्दिश्य तस्यैव वृद्धयर्थं भावनां प्राद—

मोक्षं तु परमसौख्यं जीवे चारित्र्यसंजुषे विदुः ।
वृद्धिं तं जडव्यमे अणवपर्यं भावनाशीले ॥४०५॥
रागादिभावकम्मा मज्जे सहावा ण कम्मजा जह्या ।
जो संवेयणगाही सोहं जावा हवे जावा ॥४०६॥

विभावस्वभावभावत्वेन भावनामाह—

परभावावो सुण्णो संगुणो जो नु होइ सम्भावो ।
जो संवेयणगाही सोहं जावा हवे जावा ॥४०७॥

सामान्यगुणप्रधानत्वेन भावना—

उक्तं च—

निश्चयो दर्शनं पुंसि बोधस्तद्बोध इष्यते ।
स्थितिरत्रैव चारित्र्यमिति योगशिवाश्रयः ॥
एवमेव हि चैतन्यं शुद्धनिश्चयसोऽप्यवा ।
कोऽवकाशो विकल्पानां तत्राक्षण्डिकवस्तुनि ॥—एकत्व ससति १४-१५
जडसदभावं यद्वु मे जह्या तं भणिय जाण जडबडवे ।
जो संवेयणगाही सोहं जावा हवे जावा ॥४०८॥

आगे चारित्रका फल बतलाकर उसीकी वृद्धिके लिए भावना कहते हैं—

चारित्र्यसे युक्त जीवमे परम सौख्यरूप मोक्ष पाया जाता है और वह चारित्र्य निरन्तर भावनामे लीन मुनि समुदायमें पाया जाता है ॥४०५॥ रागादि भावकर्म मेरे स्वभाव नहीं है क्योंकि वे तो कर्मजन्य हैं । मैं तो ज्ञाता आत्मा हूँ जो स्वसंवेदनके द्वारा जाना जाता है अर्थात् इस प्रकार भावना निरन्तर भावनेवाले मुनियोंमें ही चारित्र्य पाया जाता है ॥४०६॥

आगे विभावरूप स्वभावके अभावकी भावना कहते हैं—

जो परभावसे सर्वथा रहित सम्पूर्ण स्वभाववाला है वही मैं ज्ञाता आत्मा हूँ स्वसंवेदनसे जिसका ग्रहण होता है ॥४०७॥

सामान्य गुणकी प्रधानतासे भावना कहते हैं—

कहा भी है—

आत्माका निश्चय सम्यग्दर्शन है, आत्माका ज्ञान सम्यग्ज्ञान है और आत्मामें स्थिति सम्यक्चारित्र्य है और लीनोका योग मोक्षका कारण है । अथवा शुद्ध निश्चयनयसे सम्यग्दर्शन आदि तीनों एक चैतन्यस्वरूप ही हैं । क्योंकि एक अक्षण्ड वस्तुमें विकल्पोंको स्थान नहीं है ।

मेरा जडस्वभाव नहीं है क्योंकि जडस्वभाव तो जड़ द्रव्य-अचेतन द्रव्यमें कहा है मैं तो वही ज्ञाता आत्मा हूँ जो स्वसंवेदनके द्वारा ग्रहण किया जाता है ॥४०८॥

विशेषार्थ—चारित्र्य धारण करनेके पश्चात् उसकी वृद्धिके लिए साधुको उक्त भावना करते रहना चाहिए कि मैं ज्ञाता-द्रष्टा हूँ । 'मैं हूँ' इस प्रकारके स्वसंवेदन-स्वको जाननेवाले ज्ञानके द्वारा मेरा ग्रहण होता है । यह विशेषता चेतनद्रव्यके सिवाय अन्य किसीमी अचेतन द्रव्यमें नहीं है । अचेतन द्रव्य न स्वयं अपनेको जान सकता है और न दूसरोंको जान सकता है । अचेतन द्रव्य पौष्टिक कर्मोंके संयोगसे जो रागादि भाव मेरेमें होते हैं वे भी मेरे नहीं हैं वे तो कर्मका निमित्त पाकर होते हैं । इस प्रकारका चिन्तन करते रहने

विषयद्रव्यस्वभावाभावत्वेन भावना—

मञ्जु सहस्रार्थं पाणं बंसण चरणं ण कोवि आवरणम् ।

ओ संवेयणगाही सोहं णावा हवे आदा ॥४०९॥

विशेषगुणप्रधानत्वेन भावना—

धाइच्चउक्कं चत्ता संपत्तं परमभावसम्भाव ।

ओ संवेयणगाही सोहं णावा हवे आदा ॥४१०॥

स्वस्वभावप्रधानत्वेन भावना—सामान्यतद्विशेषाणां ध्यानं समर्थितं भवति इत्याह—

सामण्णजाणह्माणे विस्सेसं मुणसु आइयं सव्वं ।

तत्थ ट्ठिया विसेता इवि तं वयणं मुणेयव्वं ॥४११॥

विशेषाणामुत्पत्तिविनाशयोः सामान्ये दृष्टान्तमाह—

उत्पादो य विनासो गुणाण सहजेयराण सामण्णे ।

जल इव लहरीभूवो नायव्वो सव्ववव्वेसु ॥४१२॥

से परमे आत्मबुद्धि नहीं होती और आत्मामें ही आत्मबुद्धि होनेसे आत्मतल्लीनता बढ़ती है उसीका नाम वस्तुतः चारित्र है ।

आगे विषयी द्रव्यके स्वभावका अभाव रूपसे भावना कहते हैं—

मेरा स्वभाव ज्ञान, दर्शन, चारित्र है, कोई भी आवरण मेरा स्वभाव नहीं है । इस प्रकार मैं वही ज्ञाता आत्मा हूँ जो स्वसंवेदनके द्वारा ग्रहण किया जाता है ॥४०९॥

विशेष गुणोंकी प्रधानतासे भावना कहते हैं—

चार घातिया कर्मोंको नष्ट करके परम पारणामिक स्वभावको प्राप्त मैं वही ज्ञाता आत्मा हूँ जो स्वसंवेदनके द्वारा ग्रहण किया जाता है ॥४१०॥

आगे स्व-स्वभावकी प्रधानतासे भावनाका कथन करते हुए कहते हैं कि सामान्यके ध्यानमें उसके विशेषोंके ध्यानका समर्थन होता है—

सामान्य ज्ञानका ध्यान करने पर समस्त विशेषोंका ध्यान हुआ समझना चाहिए । क्योंकि विशेष सामान्यमें ही गभित है ऐसा शास्त्रका कथन है ॥४११॥

विशेषार्थ—अपने चैतन्य स्वरूपका ध्यान करनेमें चैतन्यके अन्तर्गत जो ज्ञान, दर्शन, सुख आदि विशेष गुण हैं उन सभीके ध्यानका समावेश हो जाता है । क्योंकि सामान्यमें उसके सभी विशेष आ जाते हैं ।

आगे सामान्यमें विशेषोंकी उत्पत्ति और विनाशके सम्बन्धमें दृष्टान्त देते हैं—

सामान्य चैतन्य स्वरूपमें स्वाभाविक गुणोंका उत्पाद और वैभाविक गुणोंका विनाश होता है । जैसे जलमें तरंग उठने पर पहलेकी तरंगोंका विनाश और नवीन तरंगोंकी उत्पत्ति होती है । ऐसा सब द्रव्योंमें जानना चाहिए ॥४१२॥

विशेषार्थ—सभी द्रव्योंमें प्रतिसमय उत्पाद, व्यय और ध्रुवपना होता है । सत्का स्वरूप ही उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य है । प्रतिक्षण पूर्व पर्यायिका विनाश और उत्तर पर्यायिकी उत्पत्ति होनेके साथ ही द्रव्यका स्वभाव ध्रुव रहता है । जैसे जलमें तरंगें उठने पर एक लहर जाती है और एक लहर आती है किन्तु जल जल ही रहता है । इसी तरह जीवमें ध्यानादिके द्वारा वैभाविक रागादि भावोंका विनाश होता है और स्वाभाविक गुणोंका उत्पाद होता है किन्तु परमपारिणामिकभाव शुद्ध जीवत्व ध्रुव रहता है । उसीका ध्यान करनेसे रागादि विकार नष्ट होते हैं ।

सर्वेषामस्वैद्योक्तहृत्तमस्वैद्योपासनया दोषाभावं च दर्शयति—

एवं विष्य परमपदं सारपदं सासने पठितं ।

एवं विष्य विरक्तं लक्ष्मीं अस्तेष्व निष्कारणं ॥४१३॥

कथमन्यथोक्तम्—

एवमिह रदो निष्कं संतुष्टो होवि निष्कमेवेण ।

एवेण होवि सितो तो हृषवि नु उत्तमं सोक्तं ॥४१४॥

एवेण सयलदीप्ता जीवे जसंति रायमादीया ।

मोक्षं विनिहविमार्गं एत्थेवय संठिया सिद्धा ॥४१५॥

परमार्थपरिज्ञानपरिणतिफळमुपदिशति—

णावूण समयसारं तेण पयत्तयं पि ज्जाइवं चेव ।

समरसिभूवो तेण य सिद्धो सिद्धालयं जाइ ॥४१६॥

नयचक्रकृत्यवहेतुमाह—

लवणं च द्वेणं भजियं नयचक्रकं सयलसरवसुद्धियरं ।

सम्मा वि य सुव मिच्छा जीवाणं सुणयमगरहियणं ॥४१७॥

इति निश्चयचारित्राधिकारः ।

सबमें वही उत्कृष्ट है उसीकी उपासनासे दोषोंका अभाव होता है यह बतलाते हैं—

जिन शासनमें उस परमपारिणामिक भावको ही परमपद और सारमूल पद कहा है । वही सदा अविनाशी और स्थायी है उसीकी प्राप्तिको निर्वाण कहते हैं ॥४१३॥

यदि ऐसा न होता तो क्यों ऐसा कहा गया है—

जो इस परमपारिणामिकभावस्वरूप शुद्धचैतन्यस्वरूपमें लीन रहता है वह सदा सन्तुष्ट रहता है, सदा तृप्त रहता है इसीसे उत्तम सुख प्राप्त होता है ॥४१४॥

इसीसे जीवमें समस्त रागादि दोष नष्ट होते हैं । अनेक प्रकारके विभावोंसे छूटकर सिद्ध जीव इसी अपने परमपारिणामिकस्वरूप शुद्ध चैतन्यमें स्थित है ॥४१५॥

आगे परमार्थज्ञानरूप परिणतिका फल कहते हैं—

समयसारको जानकर (जिसने परमपारिणामिक भाव स्वरूप वीतरागचारित्रको अपनाया उसने) सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रका भी ध्यानकर ही लिया । उसीके साथ एकमेक होकर सिद्धजीव सिद्धालयमें जाते हैं अर्थात् शुद्ध चैतन्य स्वरूप जीवत्वको प्राप्त होकर मुक्त होते हैं ॥४१६॥

नयचक्रकी रचनाका हेतु कहते हैं—

जैसे लवण (नमक) सब व्यंजनोंको शुद्ध कर देता है-सुस्वादु बना देता है वैसे ही समस्त शास्त्रोंको शुद्धिके कर्ता इस नयचक्रको कहा है । सुनयके ज्ञानसे रहित जीवोंके लिए सम्यक् श्रुत भी मिथ्या हो जाता है ॥४१७॥

निश्चयचारित्राधिकार समाप्त हुआ ।

१. लाहे ल० । २. मोक्षं विनिहविमार्गं अ० क० ल० सु० । ३. तेणेव य तं पि ज्जाइवं अ० क० ल० अ० सु० । ४. समरसिभूवा तेण य सिद्धो सिद्धालयं अंति सु० । ५. य सयल म-अ० । ६ एव य-क० ल० । ७. वीतरागचारित्राधिकारः अ० ।

जं सारं सारमञ्जो जरमरगहरं जागबिहोहि विहं ।
 जं तज्जं तज्जभूवं परमसुहमवं सम्बलोयाण मञ्जो ॥
 जं भावं भावयंता भवभयरहितं जं च पावसि ठलं ।
 तं तज्जं जाणभावं समयमुणनुवं सासयं सम्बकालं ॥४१८॥
 जइ इच्छह उत्तरिदुं अण्णाणमहोवहिं सुलीलाए ।
 ता णादुं कुणह मइं णयच्चक्के दुणयतिमिरमसण्णे ॥४१९॥
 सुणिऊण दोहसत्थं सित्थं हसिऊण सुहं करो भणइ ।
 एत्थ ण सोहइ अत्थो गाहावधेण तं भणइ ॥४२०॥
 दारियदुण्णयवणयं परअप्पपरिक्खतिक्खल्लरधारं ।
 सम्बल्लुबिहं गुचिह्लं सुवंसणं णमहं णयच्चक्के ॥४२१॥
 सुयकेवलीहं कहियं सुयसमुद्दमवमयमाणं ।
 बहुभंगमुराविय विराइअं णमहं णयच्चक्के ॥४२२॥

ज्ञानचक्षु महापुरुषोके द्वारा परमार्थके मध्यमें भी जो जरा और मृत्युको दूर करनेवाला 'सार' देखा गया है, सब लोकोंके मध्यमें जो परमसुखमय तत्त्व तत्त्वभूत है, जिस भावकी भावना करके जीव संसार भयसे रहित स्थान (मुक्ति) को प्राप्त करते हैं वह तत्त्व एकत्वगुणसे युक्त ज्ञानभाव है, वह सदा स्थायी है ॥४१८॥

आगे प्रकृत नयचक्र ग्रन्थकी उपयोगिता और रचनाके सम्बन्धमें कहते हैं—

यदि लीलामात्रसे अज्ञानरूपी समुद्रको पार करनेकी इच्छा है तो दुर्नयरूपी अन्धकारके लिए सूर्यके समान नयचक्रको जाननेमें अपनी बुद्धिको लगाओ ॥४१९॥

दोहोंमें रचित शास्त्रको सुनते ही शुभंकर हँस दिया और बोला—इस रूपमें यह ग्रन्थ सोभा नहीं देता । गाथाओमें इसकी रचना करो ॥४२०॥

यह सुदर्शन नयचक्र दुर्नयरूपी दैत्यका विदारण करनेवाला है, स्व और परकी परीक्षारूपी तीक्ष्ण कठोर उसकी धार है, यह सर्वज्ञरूपी विष्णुका चिह्न है । इसे नमस्कार करो ॥४२१॥

विशेषार्थ—विष्णु का सुदर्शनचक्र प्रसिद्ध है, उस चक्रकी धार अत्यन्त तीक्ष्ण थी, उससे विष्णुने दैत्योका वध किया था ऐसी मान्यता विष्णुके सम्बन्धमें है । उसी सुदर्शन चक्रसे ग्रन्थकारने इस नयचक्रकी उपमा दी है । इस नयचक्रके द्वारा वस्तु स्वभावको जाननेसे ही सम्पूर्णदर्शनकी प्राप्ति होती है । इसलिए इसे भी सुदर्शन नाम दिया गया है । सुदर्शनचक्र विष्णुका चिह्न था, यह नयचक्र सर्वज्ञका चिह्न है । सर्वज्ञने साक्षात् प्रत्यक्ष केवलज्ञानके द्वारा वस्तुत्वकी अनेक धर्मात्मक जानकर उसके अनेक धर्मोंमें से एक-एक धर्मको जानने के रूपमें नयचक्रकी व्यवस्था की है । विष्णुके सुदर्शनचक्रने दैत्यका वध किया था । सर्वज्ञका यह नयचक्र दुर्नयोका घातक है । एक-एक नयको ही ठोक मानकर उसीको सत्य मानना दुर्नय है । नयचक्रकी तीक्ष्णधार है उसका स्व और परकी परीक्षामें सक्षम होना । नयोंके द्वारा वस्तुका विवेचन करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि वस्तुका असली गुणधर्म क्या है और आरोपित गुणधर्म क्या है ? ऐसा होनेसे स्वका ग्रहण और परका त्याग करता है । ऐसा यह नयचक्र आदरणीय है इसका सम्प्रकीर्तित अभ्ययन करके तदनुसार वस्तुस्वरूपकी धृष्टा करना चाहिए ।

श्रुतकेवलीके द्वारा कहे गये, श्रुतरूपी समुद्रका आलोटन करके निकाले गये अमृतमय अंगोंसे शानरूप और बहुभंगरूपी सुशोभित नयचक्रको नमस्कार करो ॥४२२॥

१. समुद्रमुद्गममयमाणं अ० । समुद्रमममयमाणं आ० ।

सियसहस्रपुण्यदुष्णायवणुबेहबिदारणेकवरवीरं
 तं देवसेनदेवं नयचक्रकरं पुनः गमह ॥४२३॥
 ब्रह्मसहायपयासं दोहयबंघेण आसि जं बिट्ठं ।
 तं गाहाबंघेण रइयं माइल्ल बबलेण ॥४२४॥
 दुसमीरणेण पोयंपेरयं संतं जहा तिरणट्ठं ।
 सिरिदेवसेणमुणिणा तह नयचक्रं पुणो रइयं ॥४२५॥



स्यात् शब्दसे युक्त सुनयके द्वारा दुर्नयरूपी दैत्यके शरीरको विदारण करनेमें एकमात्र श्रेष्ठ वीर नयचक्रके कर्ता उन देवसेन नामक मुखदैवको नमस्कार करो ॥४२३॥

विशेषार्थ—वस्तुके एक धर्मको ग्रहण करनेवाले ज्ञानको नय कहते हैं । जो नय अन्यधर्म सापेक्ष होता है वह सुनय है और जो नय अन्य धर्मोंका निराकरण करता है वह दुर्नय है । नयचक्र नामक ग्रन्थकी रचना देवसेनाचार्य ने की थी ।

जो ब्रह्म स्वभाव प्रकाश दोहाओंमें रचा हुआ देखा गया, माइल्लबबलने उसे गाथाबद्ध किया ॥४२४॥

जैसे अनुकूल वायुके द्वारा प्रेरित हुआ जहाज तेरनेमें समर्थ होता है वैसे ही श्री देवसेन मुनिने नयचक्रकी पुनः रचा ॥४२५॥

१. गाहाबंघेण पुणो र—अ० क० ल० सु० । २. महल्लदेवेण अ० क० सु० । देवसेणशिष्येण इति टिप्पणी अ० प्रती । ३. दुसमीरणाय विणिवापयाण सिरिदेवसेणजोईणं । तेसि पायपसाए उवल्लहं सममासच्चेण ॥४५४॥ अ० क० । दुसमीरणपोयमिवापयाण.....(पोयं उपरिबत्)—ल० अ० । ज प्रती टिप्पणे पाठान्तररूपेण लिखितं—दुसमीरणेण पोयं पेसियं संतं जहा तिरणट्ठं । सिरिदेवसेण मुणिणा तह नयचक्रं पुणो रइयं ॥४५३॥

परिसिद्ध १

श्रीवेवसेनबिरचिता

आलापपद्धतिः

[हिन्दीटीका-सहिता]

गुणानां विस्तरं वक्ष्ये स्वभावानां तथैव च ।

पर्यायाणां विशेषेण नत्वा वीरं जिनेश्वरम् ॥१॥

आलापपद्धतिबचनशैबनानुक्रमेण नयचक्रस्योपरि उच्यते । सा च किमर्थम् । द्रव्यलक्षणसिद्धयर्थं स्वभावसिद्धयर्थं च । द्रव्याणि कानि । जीवपुद्गलधर्माधर्माकाशकालद्रव्याणि । सन् द्रव्यलक्षणम् । उत्पाद-
व्ययप्रौढ्ययुक्तं सत् । इति द्रव्याधिकारः ।

भगवान् महावीर जिनेश्वरको नमस्कार करके गुणोंका तथा स्वभावोंका और विशेषरूपसे पर्यायोंका विस्तारपूर्वक कथन करेगा ॥१॥

इस ग्रन्थका नाम आलापपद्धति है । आलापका अर्थ होता है वचनरचना—वातचीत और पद्धतिका अर्थ है परिपाटी । अर्थात् कथन करनेकी परम्परा या शैली । ग्रन्थकार नयचक्र ग्रन्थके आधारपर उसकी रचना करनेकी सूचना देते हैं ।

शका—उसकी रचना किस लिए करते हैं ?

समाधान—द्रव्यके लक्षणकी सिद्धिके लिए और स्वभावकी सिद्धिके लिए । अर्थात् द्रव्य और उनका स्वभाव बतलानेके लिए इस आलापपद्धतिकी रचना की जाती है ।

शंका—द्रव्य कौन-कौन हैं ?

समाधान—जीव, पुद्गल, धर्म, सधर्म, आकाश और काल ये छह द्रव्य हैं । द्रव्यका लक्षण सत् है । जो सत् है वह द्रव्य है । और जो उत्पाद, व्यय और धौव्यसे युक्त है वह सत् । इस प्रकार द्रव्याधिकार समाप्त हुआ ।

विशेषार्थ—द्रव्यका लक्षण सत्ता है और सत्ताका लक्षण है उत्पाद, व्यय, धौव्य । अतः उत्पाद, व्यय, धौव्य एक तरहसे द्रव्यका ही लक्षण है क्योंकि द्रव्यसे सत्ता और सत्तासे द्रव्य भिन्न नहीं है । द्रव्यमें प्रति समय पूर्वपर्यायिका विनाश, उत्तर पर्यायिकी उत्पत्ति होते हुए भी उसका स्वभाव न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है वही धौव्य है । इस तरह द्रव्य उत्पाद, व्यय और धौव्यसे युक्त है । ये तीनों भाव द्रव्यसे भिन्न नहीं हैं, ये द्रव्यके स्वभावरूप हैं और एक ही समयमें तीनों होते हैं । जैसे कुम्हार जब मिट्टीसे घड़ा बनाता है तो उस मिट्टीका पहला आकार नष्ट होता जाता है नया आकार बनता जाता है और मिट्टी स्थायी रहती है । इसी तरह द्रव्यकी भी स्थिति है । द्रव्य छह है—हम इन्द्रियोसे जो कुछ देखते हैं वह सब पुद्गल द्रव्य है । जो चेतन है वह जीव द्रव्य है । उन जीवों और पुद्गलोंके गमनमें सहायक धर्मद्रव्य है और ठहरनेमें सहायक अधर्मद्रव्य है । सब द्रव्योंकी स्थान देनेवाला आकाश द्रव्य है और परिवर्तनमें सहायक कालद्रव्य है ।

१. वचनग्रन्थ परिपाटी । २. नयचक्रं बिलोक्य । ३. आलापपद्धतिः । ४. वस्तुस्वभावसिद्धयर्थम् । ५. तत्त्वार्थ-सूत्र ५।२९ । ६. उत्तरार्धसूत्र ५।३० ।

कक्षणानि कानि ? अस्तित्वं, वस्तुत्वं, द्रव्यत्वं, प्रमेयत्वम्, अगुरुलघुत्वं, प्रदेशत्वम्, चेतनत्वं, अचेतनत्वम्, मूर्तत्वम्, अमूर्तत्वं द्रव्याणां दस सामान्यगुणाः । प्रत्येकमष्टावष्टौ सर्वेषाम् ।

ज्ञानदर्शनसुखवीर्याणि स्वर्शरसगन्धवर्णाः गतिहेतुत्वं स्थितिहेतुत्वमवगाहनहेतुत्वं वर्तनाहेतुत्वं चेतनत्वमचेतनत्वं मूर्तत्वममूर्तत्वं द्रव्याणां दशविशेषगुणाः । प्रत्येकं जीवपुद्गलयोः षट् । इतरेषां

शंका—लक्षण कौन-कौन हैं ?

समाधान—अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, प्रमेयत्व, अगुरुलघुत्व, प्रदेशत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व ये दस द्रव्योंके सामान्य गुण हैं । प्रत्येक द्रव्यमें आठ-आठ गुण होते हैं ।

विशेषार्थ—‘अस्ति’ (है) के भावको अस्तित्व कहते हैं । अस्तित्वका अर्थ है सद्रूपता । वस्तुके भावको वस्तुत्व कहते हैं । वस्तु सामान्य विशेषात्मक या द्रव्यपर्यायात्मक होती है । द्रव्यके भावको द्रव्यत्व कहते हैं । प्रमेयके भावको प्रमेयत्व कहते हैं । प्रमेयका अर्थ होता है प्रमाणके द्वारा ज्ञेय होना । इसी गुणके कारण द्रव्य किसी न किसीके ज्ञानका विषय होता है । अगुरुलघुके भावको अगुरुलघुत्व कहते हैं । आगममें प्रत्येक द्रव्यमें अगुरुलघु नामक गुण माने गये हैं । इस गुणके कारण एक द्रव्य दूसरे द्रव्यरूप, एक गुण दूसरे गुणरूप परिणामन नहीं करता और न एक द्रव्यके गुण बिखरकर पृथक्-पृथक् हो जाते हैं । प्रदेशके भावको प्रदेशत्व कहते हैं । एक अविभागी पुद्गलपरमाणु जितने क्षेत्रको रोकता है उसे प्रदेश कहते हैं । चेतनके भावको चेतनत्व कहते हैं, चेतनत्वका अर्थ है चैतन्य अर्थात् अनुभव करना । अचेतनके भावको अचेतनत्व कहते हैं । मूर्तके भावको मूर्तत्व कहते हैं और जिससे रूपादिगुण पाये जायें उसे मूर्त कहते हैं । अमूर्त के भावको अमूर्तत्व कहते हैं । जिसमें रूपादि न हो उसे अमूर्त कहते हैं । ये दस द्रव्योंके सामान्यगुण हैं । प्रत्येक द्रव्यमें इनमेंसे आठ-आठ गुण पाये जाते हैं । जीवद्रव्यमें अचेतनत्व और मूर्तत्व गुण नहीं हैं । पुद्गल द्रव्यमें चेतनत्व और अमूर्तत्व नहीं हैं । धर्म, अधर्म, आकाश और कालद्रव्यमें चेतनत्व और मूर्तत्व नहीं हैं, इस तरह प्रत्येक द्रव्यमें आठ-आठ गुण होते हैं ।

ज्ञान, दर्शन, सुख, वीर्य, स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, गतिहेतुत्व, स्थितिहेतुत्व, अवगाहनहेतुत्व, वर्तनाहेतुत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व ये द्रव्योंके सोलह विशेष गुण हैं । जीव द्रव्यके ज्ञान, दर्शन, सुख, वीर्य, चेतनत्व और अमूर्तत्व ये छह विशेष गुण हैं । पुद्गल द्रव्यके स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, अचेतनत्व और मूर्तत्व ये छह विशेष गुण हैं । धर्मद्रव्यके गतिहेतुत्व, अचेतनत्व और अमूर्तत्व ये तीन विशेष गुण हैं । अधर्म द्रव्यके

१. अस्ति इत्येतस्य भावोऽस्तित्वं सद्रूपत्वम् । वस्तुनो भावो वस्तुत्व सामान्यविशेषात्मक वस्तु । द्रव्यस्य भावो द्रव्यत्वम् । प्रमेयस्य भाव प्रमेयत्व प्रमाणेन स्वपरस्वरूपं परिच्छेद्यं प्रमेयम् । अगुरुलघोर्भावोऽगुरुलघुत्वम् । सूक्ष्मा अवागोचराः प्रतिक्षणं वर्तमाना आगमश्रमाप्यादभ्युपगम्या अगुरुलघुगुणाः । प्रदेशस्य भाव प्रदेशत्वं क्षेत्रत्वम्, अविभागिपुद्गलपरमाणुनावष्टम्भम् । चेतनस्य भावो चैतन्यमनुभवत्वम् । अचेतनस्य भावोऽचेतन्यम् । मूर्तस्य भावो मूर्तत्वं रूपादिमत्त्वम् । अमूर्तस्य भावोऽमूर्तत्वं रूपादिरहितत्वम् । २ ‘सर्वेषाम्’ इत्यतोऽग्रे मुद्रितप्रतिपाठः । [एकैकद्रव्ये अष्टौ-अष्टौ गुणा भवन्ति । जीवद्रव्येऽचेतनत्व मूर्तत्वं च नास्ति, पुद्गलद्रव्ये चेतनत्वममूर्तत्वं च नास्ति । धर्माधर्माकाशकालद्रव्येषु चेतनत्वं मूर्तत्वं च नास्ति । एवं द्विद्विगुणवर्जिते अष्टौ अष्टौ गुणाः । प्रत्येकद्रव्ये भवन्ति] ३. ‘विशेषगुणाः’ इत्यतोऽग्रे मुद्रितप्रतिपाठः । अधिकाः पाठः—कोटशा-विशेषगुणेषु जीवपुद्गलयोः षडिति । जीवस्य ज्ञानदर्शनसुखवीर्याणि चेतनत्वममूर्तत्वमिति षट् । पुद्गलस्य स्पर्शरसगन्धवर्णाः मूर्तत्वमचेतनत्वमिति षट् । इतरेषां धर्माधर्माकाशकालानां प्रत्येकं त्रयो गुणाः । धर्मद्रव्ये गतिहेतुत्वममूर्तत्वमचेतनत्वमेते त्रयो गुणाः । अधर्मद्रव्ये स्थितिहेतुत्वममूर्तत्वमचेतनत्वमिति । आकाशद्रव्ये अवगाहनहेतुत्वममूर्तत्वमचेतनत्वमिति । कालद्रव्ये वर्तनाहेतुत्वममूर्तमचेतनत्वमिति विशेषगुणाः ।

प्रत्येक त्रयो गुणाः । अन्तस्थाश्रवारी गुणाः स्वभावप्रेक्षया सामान्यगुणाः, विजात्यप्रेक्षया त एव विशेष-
गुणाः । इति गुणविकाराः ।

गुणविकाराः^१ पर्यायास्ते द्वेधा^२ स्वभावविभावपर्यायवेदात् । अगुलधुविकाराः स्वभावपर्यायास्ते
द्वादशधा षड्वृद्धिहानिरूपाः । अनन्तभागवृद्धिः, असंख्यातभागवृद्धिः, संख्यातभागवृद्धिः, संख्यातगुणवृद्धिः,
असंख्यातगुणवृद्धिः, अनन्तगुणवृद्धिः, इति षड्वृद्धिः । तथा अनन्तभागहानिः, असंख्यातभागहानिः,
संख्यातभागहानिः, संख्यातगुणहानिः, असंख्यातगुणहानिः, अनन्तगुणहानिः, इति षड् हानिः । एवं षड्-
वृद्धिहानिरूपा द्वादश ज्ञेयाः ।

स्थितिहेतुत्व, अचेतनत्व और अमूर्तत्व ये तीन विशेष गुण हैं । आकाश द्रव्यके अवगाहन हेतुत्व, अचेतनत्व
और अमूर्तत्व ये तीन विशेष गुण हैं । काल द्रव्यके वर्तना हेतुत्व, अचेतनत्व और अमूर्तत्व ये तीन विशेष
गुण हैं । उक्त सोलह विशेष गुणोंमेंसे अन्तके चार गुण—चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तत्व, अमूर्तत्व अपनी जातिकी
अपेक्षासे तो सामान्य गुण हैं किन्तु विजातिकी अपेक्षासे वे ही विशेष गुण होते हैं । जैसे चेतनत्व सब
जीवोंमें पाया जाता है अतः वह सब जीवोंकी अपेक्षा सामान्य गुण है किन्तु जीव द्रव्यके सिवाय अन्य किसी
भी द्रव्यमें नहीं पाया जाता, अतः अन्य विजातीय द्रव्योंकी अपेक्षासे वह विशेष गुण है । इसी तरह मूर्तत्व
सब पुद्गलोमें पाया जाता है अतः पुद्गलका वह सामान्य गुण है किन्तु पुद्गलके सिवाय अन्य द्रव्यमें न
पाया जानेसे अन्य अमूर्तक द्रव्योंकी अपेक्षासे वही पुद्गलका विशेष गुण है । अचेतनत्व सब अचेतन द्रव्योंमें
पाया जाता है इसलिए सामान्य गुण है किन्तु जीव द्रव्यकी अपेक्षा वही विशेष गुण है । अमूर्तत्व सब अमूर्त-
द्रव्योंमें पाया जाता है इसलिए सामान्य गुण है किन्तु मूर्त पुद्गल द्रव्यकी अपेक्षा वही विशेष गुण है ।

इस प्रकार गुणका अधिकार समाप्त हुआ ।

गुण के विकारकी पर्याय कहते हैं । वे पर्याय दो प्रकारकी होती हैं—स्वभावपर्याय और विभाव-
पर्याय । अगुलधु गुणके विकारकी स्वभावपर्याय कहते हैं । वे स्वभावपर्याय बारह प्रकार की हैं—छह वृद्धिरूप
और छह हानिरूप ।

अनन्तभागवृद्धि, असंख्यातभागवृद्धि, संख्यातभागवृद्धि, संख्यातगुणवृद्धि, असंख्यातगुणवृद्धि, अनन्त-
गुणवृद्धि ये छह वृद्धियाँ हैं । और अनन्तभागहानि, असंख्यातभागहानि, संख्यातभागहानि, संख्यातगुणहानि,
असंख्यातगुणहानि, अनन्तगुणहानि ये छह हानियाँ हैं, इस प्रकार छह वृद्धि और छह हानिरूप बारह प्रकारकी
स्वभावपर्याय होती हैं ।

विशेषार्थ—गुणोंमें जो परिणमन होता है उसे पर्याय कहते हैं । जैसे ज्ञान गुणका परिणमन घटज्ञान,
पटज्ञान आदि रूपसे होता है या मन्द, तीव्र होता है । पर्यायके दो प्रकार हैं—स्वभावपर्याय और विभाव-
पर्याय । जो पर्याय परिणमन होती है वे स्वभाव पर्याय हैं । छहों द्रव्योंमें जो अर्थपर्याय होती हैं उन्हें स्वभाव
पर्याय कहते हैं, वे पर्याय अत्यन्त सूक्ष्म होते हैं । वाणी और मनके अभिषयभूत होती हैं, आगम प्रमाणसे ही
उन्हें स्वीकार किया जाता है । प्रत्येक द्रव्यमें एक अगुलधुनामक गुण माना गया है, उसी गुणके कारण
प्रत्येक द्रव्यमें षड्वृद्धिषड्वृद्धिर्वा सदा होती रहती है । वे सब स्वभावपर्याय हैं ।

१ 'के गुणाः, के पर्यायाः । अन्वयिनी गुणा व्यतिरेकिणः पर्यायाः । तेषां विकारा विशेषात्मना त्रिधमनाः
पर्यायाः । घटज्ञानं पटज्ञानं क्रोधो भानो गन्धो वर्णस्तौत्रो मन्द इत्येवमाद्यः ।'—सर्वार्थसिद्धि ५११६ ।

२. 'जरणारवतिरियसुरा पञ्जया ते विभावमिदि भविदा । कम्मोपाधिदिवज्जियपञ्जया ते सहावमिदि
भविदा ॥१५॥'—जियमसार ।

विभावपर्यायाश्चतुर्विधा नरनारकादिपर्याया अथवा चतुरशीतिलक्ष्माश्च ।^१ विभावद्रव्यव्यञ्जनपर्याया नरनारकादिकाः । विभावगुणव्यञ्जनपर्याया मत्स्यादयः । स्वभावद्रव्यव्यञ्जनपर्यायाश्चरमशरीरात् किञ्चिन्मयूल-
स्त्रिपर्यायाः । स्वभावगुणव्यञ्जनपर्याया अनन्तचतुष्टयरूपा जीवस्य । पुद्गलस्य तु द्वयमुकादौ विभाव-
द्रव्यव्यञ्जनपर्यायाः । रसरसान्तर-गन्धगन्धान्तरादिविभावगुणव्यञ्जनपर्यायाः । अविभागिपुद्गलपरमाणु-
स्वभावद्रव्यव्यञ्जनपर्यायाः । वर्णभान्तरैकेकमविरुद्धस्पर्शादयः^२ स्वभावगुणव्यञ्जनपर्यायाः ।

^१ अनाद्यनिधने द्रव्ये स्वपर्यायाः प्रविष्टान्मय ।

उन्मज्जन्ति निमज्जन्ति जलकल्लोलवज्जले । ॥१॥

इति पर्यायाधिकारः । गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ।

चार प्रकारकी मनुष्य, नारकी आदि पर्याय अथवा चौरासी लाख योनियाँ विभाव पर्याय हैं । मनुष्य नारकी देव तिर्यच आदि विभावद्रव्यव्यञ्जन पर्याय हैं । मतिज्ञान, श्रुतज्ञान आदि साधोपधामिक ज्ञान विभाव-
गुणव्यञ्जन पर्याय हैं । जिस शरीरसे मुक्ति प्राप्त होती है उस अन्तिम शरीरसे कुछ कम सिद्ध जीवका आकार होता है, वह स्वभाव द्रव्यव्यञ्जनपर्याय है । जीवके अनन्तचतुष्टय, अनन्तदर्शन, अनन्तज्ञान, अनन्तसुख, अनन्त-
वीर्य स्वभावगुणव्यञ्जन पर्याय हैं । पुद्गलकी द्वयगुणक—दो परमाणुओंके सयोगसे बना स्कन्ध आदि विभाव द्रव्य-
व्यञ्जन पर्याय है । उसको रसे रसान्तर, गन्धसे अन्यगन्ध रूप अवस्था विभाव गुणव्यञ्जन पर्याय है । पुद्गल-
की एक शुद्ध परमाणु रूप अवस्था स्वभावद्रव्यव्यञ्जन पर्याय है । उस शुद्ध परमाणुमें एक वर्ण, एक रस, एक
गन्ध और परस्परमें अविरुद्ध दो स्पर्श यथा स्निग्ध रुक्षमें से एक और शीत उष्णमें से एक ये पुद्गलकी
स्वभावगुणव्यञ्जन पर्याय हैं ।

अनादि अनन्त द्रव्यमें प्रति समय उसकी अपनी पर्याय उत्पन्न होती हैं और नष्ट होती हैं जैसे जलमें
जलकी लहर उत्पन्न होती और नष्ट होती हैं ॥१॥

विशेषार्थ—जो पर्याय परसापेक्ष होती है उसे विभावपर्याय कहते हैं, विभावपर्याय केवल जीव
और पुद्गल द्रव्योंमें ही होती हैं क्योंकि दोनों द्रव्य परस्परमें मिलकर विभावरूप परिणमन कर सकते हैं ।
स्वभावसे विपरीतको विभाव कहते हैं । पर्यायके स्वभाव और विभाव भेद स्व-परसापेक्षताकी लेकर है ।
पर्यायके दो भेद हैं, अर्थपर्याय और व्यञ्जनपर्याय । अर्थपर्याय तो छहों द्रव्योंमें होती है वह सूक्ष्म और क्षण-
क्षणमें उत्पन्न होती और नष्ट होती है और व्यञ्जन पर्याय स्थूल होती है, बचनके द्वारा उसका कवन किया
जा सकता है, वह नष्ट होतें हुए भी स्थिर होती है । उसमें ही स्वभाव और विभाव भेद होते हैं तथा द्रव्य-
पर्याय और गुणपर्याय रूप भेद होते हैं । जैसे संसारी जीवोंकी नर, नारक आदि पर्याय विभावद्रव्य व्यञ्जन
पर्याय हैं और उनके मति आदि ज्ञान विभाव गुणव्यञ्जन पर्याय हैं क्योंकि जीवकी नर, नारक आदि दशा
स्वभावदशा नहीं है, विभावदशा है । इसी प्रकार उसके ज्ञानकी मति, श्रुत आदि रूपदशा भी स्वभावदशा
नहीं है विभावदशा है । मुक्ति प्राप्त होने पर सिद्ध जीवके आत्मप्रदेश जिस शरीरसे मुक्ति प्राप्त हुई है, कुछ

१. विभावार्थपर्यायाः षट्धा मिथ्यात्व-कषाय-राग-द्वेष-पृथ्वापारूपाध्यवसाया । चतुर्विधा नरनारकादिका
विभावद्रव्यव्यञ्जनपर्याया भवन्ति अथवा चतुरशीतिलक्ष्माश्च-भा० । २ स्वभावादभ्यसाभवनं विभावस्तत्त्व
तद्द्रव्यं च तस्य व्यञ्जनानि लक्षणानि चित्तानि वा तेषां पर्याया परिणमनानि विभावद्रव्यव्यञ्जनपर्यायाः ।
स्थूलो व्यञ्जनपर्यायो वागम्यो नश्वर स्थिर । सूक्ष्म प्रतिक्षणभ्रंसी पर्यायाश्चार्थगोचराः । ३ 'दीर्घतं बाह्वर्लं
चरिममवे जस्स जारिस्सं ठाण । तसो तिभाणहोणं ओगाहणं सम्भसिद्धाणं ।'—तिळोचपण्णसि ११३। 'तनोरा-
यामविस्तारो प्राणिना पूर्वज्जन्मि । तदिभाणो न संस्थान जाते सिद्धत्वपर्यये ।—त्रैलोक्यदीपक । ४. माणवः
ग० । ५. पर्याया' ग० । ६ परस्परविरोधकीं गीतस्मिन्वी शीतरूपी उष्णस्मिन्वी उष्णरूपी । ७. 'द्रव्यात्
स्वस्मादभिभाष्य ध्यावृत्ताच्च परस्परम् । उन्मज्जन्ति निमज्जन्ति जलकल्लोलवज्जले ।' भा० कु० च० दृ०
१०० में दृष्टत । ८. इत्यतोऽप्रे मुद्रितप्रतिपु वलोकौ दृश्यते—अर्थाधर्मनभ-काला अर्थपर्यायगोचराः । व्यञ्जनेन
तु सम्बद्धौ द्वावप्यौ जीवपुद्गलौ ।—१९ त० सू० ५।१८ ।

स्वभावः कथ्यन्ते । अस्तिस्वभावः, नास्तिस्वभावः, नित्यस्वभावः, अनित्यस्वभावः, एकस्वभावः, अनेकस्वभावः, भेदस्वभावः, अभेदस्वभावः, भव्यस्वभावः, अभव्यस्वभावः, परमस्वभावः, द्रव्याणामेका-
दशासामान्यस्वभावः । चेतनस्वभावः, अचेतनस्वभावः, मूर्तस्वभावः, अमूर्तस्वभावः, एकप्रदेशस्वभावः,
अनेकप्रदेशस्वभावः, विभावस्वभावः, शुद्धस्वभावः, अशुद्धस्वभावः, उपचरितस्वभावः, एते द्रव्याणां दश
विशेषस्वभावाः । जीवपुद्गलघोरेकविसृतिः स्वभावाः । चेतनस्वभावः, मूर्तस्वभावः, विभावस्वभावः,
एकप्रदेशस्वभावः, अशुद्धस्वभावः, एतैर्विना धर्मादिद्रव्याणां षोडशः । तत्र बहुप्रदेशं विना कालस्य पञ्चदश
स्वभावाः ।

एकविसृतिमात्राः स्युर्जीवपुद्गलघोरेभ्यः ।

धर्मादीनां षोडशः स्युः काले पञ्चदश स्मृताः ॥१॥

ते कुतो ज्ञेयाः । प्रमाणनयविषयज्ञातः । सम्बन्धज्ञानं प्रमाणम् । तद् द्वेषा प्रत्यक्षेतरमेदात् । अवधि-
मन-पर्यायावेकदेशाप्रत्यक्षौ^१ । केवलं सकलप्रत्यक्षम् । मतिभ्रूते परोक्षे । प्रमाणमुक्तम् । तदवयवा नयाः^२ ।

कम तदाकार होकर रह जाते हैं उनका वह आकार स्वभावद्रव्य व्यंजन पर्याय है और उनको अनन्तवपुद्गल
रूप गुणवस्था स्वभावगुण व्यंजन पर्याय है । इसी तरह पुद्गलकी परमाणुरूप अवस्था स्वभाव द्रव्यव्यंजन
पर्याय है । और उस परमाणुमे जो गुण—एक रूप, एक रस, एक गन्ध, दो स्पर्श पाये जाते हैं, वे स्वभाव
गुणव्यंजन पर्याय हैं । परमाणु परमाणु मिलकर जो स्कन्ध बनता है वह पुद्गलकी विभाव द्रव्यव्यंजन पर्याय
है और स्कन्धके गुणोंकी परिणति विभाव गुणव्यंजन पर्याय है । इस प्रकार गुण और पर्यायोंसे जो युक्त होता
है उसे द्रव्य कहते हैं । आगममे द्रव्यके दो लक्षण किये गये हैं, उत्पाद, व्यय और घ्राण्यसे जो युक्त हो उस
सत्को द्रव्य कहते हैं । और गुण पर्यायसे जो युक्त हो उसे द्रव्य कहते हैं । इन दोनों लक्षणोंमे कोई अन्तर
नहीं है एक दूसरेका प्रकाशक है । पर्याय उत्पादव्ययशील होती है और गुण नित्य होते हैं । अतः जब कहा
जाता है कि द्रव्य पर्याय युक्त है तो व्यक्त होता है कि वह उत्पादव्यययुक्त है । और जब कहा जाता है कि
द्रव्य गुणयुक्त है तो व्यक्त होता है कि द्रव्य ध्रुव है ।

अब स्वभावोंको कहते हैं—अस्तिस्वभाव, नास्तिस्वभाव, नित्यस्वभाव, अनित्यस्वभाव, एकस्वभाव,
अनेकस्वभाव, भेदस्वभाव, अभेदस्वभाव, भव्यस्वभाव, अभव्यस्वभाव, परमस्वभाव, ये ग्यारह द्रव्योंके सामान्य
स्वभाव हैं । चेतनस्वभाव, अचेतनस्वभाव, मूर्तस्वभाव, अमूर्तस्वभाव, एकप्रदेशस्वभाव, अनेक प्रदेशस्वभाव,
विभावस्वभाव, शुद्धस्वभाव, अशुद्धस्वभाव, उपचरितस्वभाव, ये द्रव्योंके दश विशेष स्वभाव हैं । जीव और
पुद्गलके इक्कीस स्वभाव होते हैं । चेतनस्वभाव, मूर्तस्वभाव, विभावस्वभाव, एक प्रदेशस्वभाव, अशुद्ध-
स्वभाव इन पाँच स्वभावोंके विना धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य और आकाशद्रव्यमे सोलह स्वभाव होते हैं । उनमे से
बहुप्रदेशस्वभावके विना कालके पन्द्रह स्वभाव हैं ॥२॥

जीव और पुद्गलमे इक्कीस स्वभाव हैं, धर्म आदि तीन द्रव्योंमे सोलह स्वभाव हैं और कालद्रव्यमे
पन्द्रह स्वभाव हैं ।

शंका—वे द्रव्यादि कैसे जाने पाते हैं—उनका ज्ञान कैसे होता है ?

समाधान—प्रमाण और नयविवक्षासे द्रव्यादिका ज्ञान होता है ।

सच्चे ज्ञानको प्रमाण कहते हैं । प्रमाणके दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष । अवधिज्ञान और मन-
पर्यायज्ञान एकदेश प्रत्यक्ष है और केवलज्ञान सकल प्रत्यक्ष है । मतिज्ञान और श्रुतज्ञान परोक्ष हैं । इस प्रकार
प्रमाणका कथन किया । प्रमाणके ही भेद नय हैं ।

१. 'प्रमाणनयैरधिगमः' ।—सूत्रां ६० ११६ । २. 'मतिश्रुतावधिगम पर्यायकेवलानि ज्ञानम् ॥१॥ तत्प्रमाणे
॥१०॥ आद्ये परोक्षम् ॥११॥ प्रत्यक्षमन्यत् ॥१२॥'—सूत्रार्थसूत्र । ३. 'देशप्रत्यक्षमवधिगम पर्यायज्ञाने,
सर्वप्रत्यक्षं केवलम् ।'—सर्वार्थसिं ११३३ । ४. श्रुतं पुनः स्वार्थं भवति परार्थं च । ज्ञानात्मकं स्वार्थं वक्षना-
त्मकं परार्थम् । तद्विकल्पा नयाः । सर्वार्थसिं ११६ ।

नवभेदा उच्यन्ते—

त्रिष्वक्षयव्यवहारणया सूक्तिममेया षड्धाण सम्भवाणं ।

त्रिष्वक्षयसाहचर्येण द्वैष्यव्यवहारिण्यमुणह ॥१॥

द्रव्यार्थिकः, पर्यायार्थिकः, नैगमः, संग्रहः, व्यवहारः, ऋजुसूत्रः, शब्दः, समभिरुद्धः, एवंभूत इति नव नवोः स्मृताः । उपनयोश्च कथ्यन्ते । नवानां समीपा उपनयाः । सद्भूतव्यवहारः असद्भूतव्यवहारः उपचरितासद्भूतव्यवहारश्चेत्युपनयास्त्रेधा ।

इदानीमेतेषां भेदा उच्यन्ते । द्रव्यार्थिकस्य दश भेदाः । कर्मोपाधिनिरपेक्षः शुद्धद्रव्यार्थिको यथा, संसारी जीवः सिद्धसदृकः शुद्धात्मा । उत्पादव्यवहारिण्येन सत्ताग्राहकः शुद्ध द्रव्यार्थिको यथा, द्रव्यं निष्पद्य ।

विशेषार्थः—द्रव्य गुण पर्याय और स्वभावको जाननेका उपाय सम्यग्ज्ञान है । सम्यग्ज्ञानको ही प्रमाण कहते हैं । सम्यग्ज्ञान पाँच है—मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय और केवलज्ञान । इनमें से मति और श्रुत परोक्ष कहलाते हैं क्योंकि वे इन्द्रिय, मन, प्रकाश, उपदेश आदि परपदार्थोंको सहायतासे होते हैं । जो ज्ञान अग्न्यकी सहायताके बिना केवल आत्मासे होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं । अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान एकदेश स्पष्ट होनेसे देशप्रत्यक्ष है । ये केवल रूपी पदार्थोंको और कर्मसे सम्बद्ध जीवोंको ही जानते हैं । केवलज्ञान पूर्ण प्रत्यक्ष है वह त्रिकाल और त्रिलोकवर्ती समस्त द्रव्योंकी समस्त पर्यायोंको युगपत् जानता है । इन पाँचो ज्ञानोंमें से श्रुतज्ञानको ही भेद नय है । प्रमाणसे गृहीत सम्पूर्ण वस्तुके एक अंशको जाननेका नाम नय है । प्रमाणसे वस्तुके सब अंशोंकी प्रधानता रहती है किन्तु नय जिस अंशकी मुख्यतासे वस्तुको ग्रहण करता है केवल वही अंश मुख्य और शेष अंश गौण रहते हैं । यही प्रमाण और नयमें भेद है । मति, अवधि और मनःपर्यय ज्ञानके द्वारा गृहीत वस्तुके अंशमें नवोंकी प्रवृत्ति नहीं है, क्योंकि नय समस्त देश और कालवर्ती पदार्थोंको विषय करते हैं और मति आदि ज्ञान समस्त देश और कालवर्ती पदार्थोंको जाननेमें असमर्थ है । केवलज्ञान यद्यपि त्रिकालवर्ती समस्त पदार्थोंको जानता है किन्तु केवलज्ञान स्पष्ट जानता है और नय स्पष्ट नहीं जानते । इसलिए श्रुतज्ञानको ही भेद नय है । श्रुतज्ञान ज्ञानात्मक भी है और वचनात्मक भी है, नय भी ज्ञानात्मक और वचनात्मक है । जब ज्ञाता स्वयं जानता है तो उस ज्ञानकी स्वार्थ कहते हैं और जब दूसरोंको बतलाता है तो उस वचनात्मक श्रुतज्ञानकी परार्थ कहते हैं । दूसरोंको समझानेका साधन वचन ही है ।

नयोंके भेद कहते हैं—

सब नयोंके मूलभूत भेद निश्चयनय और व्यवहारनय हैं । निश्चयके साधनमें हेतु द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिकनय है ऐसा जानो ॥२॥

द्रव्यार्थिक, पर्यायार्थिक, नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरुद्ध, एवंभूत ये नौ नय हैं । अब उपनयोंको कहते हैं । जो नयोंके समीप होते हैं अर्थात् नय न होते हुए भी नयके तुल्य होते हैं उन्हें उपनय कहते हैं । उपनय तीन हैं—सद्भूत व्यवहारनय, असद्भूत व्यवहारनय और उपचरित असद्भूत व्यवहारनय ।

अब इन नयोंके भेद कहते हैं । द्रव्यार्थिकनयके दस भेद हैं । १ कर्मोपाधि निरपेक्ष (कर्मकी उपाधि की अपेक्षा न करनेवाला) शुद्ध द्रव्यार्थिकनय—जैसे संसारी जीव सिद्धके समान शुद्ध आत्मा है । २ उत्पाद

१. पञ्चदशव्यवहारिण्यमुणह ॥१८२॥ द्रव्यस्वभाव प्रकाश-नवचक्रः । 'दो जेव मूलमणया भणिया दव्वत्तपञ्चय-
त्तणया । अण्णं असंखसंज्ञा ते सज्जेया मुण्येयव्वा ॥११॥'—नयचक्रः । २. 'नैगमसंग्रहव्यवहारं ऋजुसूत्राव्यवहारं समभिरुद्धं ऋजुसूत्रा नया ।'—पर्यायसूत्र ११३१ । ३ 'नयोपनयैकान्ताना त्रिकालानां समुच्चयः । अविभ्राद्भावसंबन्धो द्रव्यमेकमनेकधा ॥१०७॥'—आहमि । ४ 'उत्पलदागो द्रव्यपर्यायस्थानः संग्रहादिनयः', तच्छास्त्राप्रशास्त्रात्मोप-
नयः ।—अष्टशती, अष्टसहस्री । ५. उपचरिता नया—ग० ।

भेदकल्पनानिरपेक्षः शुद्धद्रव्याधिको यथा, निजगुणपर्यायस्वभाववाद् द्रव्यमभिन्नम् । कर्मोपाधिसापेक्षोऽशुद्धद्रव्याधिको यथा, क्रोधादिकर्मजन्य आत्मा । उत्पादव्ययतापेक्षोऽशुद्धद्रव्याधिको यच्चैकस्मिन् समये द्रव्यमुत्पादव्ययप्रौढ्यात्मकम् । भेदकल्पनासापेक्षोऽशुद्धद्रव्याधिको यथा, आत्मनो ज्ञानदर्शनादयो गुणाः । अन्यवद्रव्याधिको यथा, गुणपर्यायस्वभावः द्रव्यम् । स्वद्रव्यादिप्राहकद्रव्याधिको यथा, स्वद्रव्यादिपुष्ट्यापेक्षया द्रव्यमस्ति । परद्रव्यादिप्राहकद्रव्याधिको यथा, परद्रव्यादिपुष्ट्यापेक्षया द्रव्यं नास्ति । परमभावप्राहकद्रव्याधिको यथा, ज्ञानस्वरूप आत्मा । अज्ञानमेकस्वभावानां मध्ये ज्ञानात्म्यः परमस्वभावो गृहीतः ।

इति द्रव्याधिकस्य दस भेदाः ।

अथ पर्यायाधिकस्य दस भेदा उच्यन्ते—

अनादिनित्यपर्यायाधिको यथा, पुद्गलपर्यायो नित्यो मेवादिः । सादिनित्यपर्यायाधिको यथा, सिद्धपर्यायो नित्यः । सत्तागौणत्वेनोत्पादव्ययप्राहकस्वभावोऽनित्यः शुद्धपर्यायाधिको यथा, समर्थं समर्थं प्रति पर्याया विनाशिनः । सत्तासापेक्षस्वभावोऽनित्याशुद्धपर्यायाधिको यथा, एकस्मिन् समये त्रयात्मकः पर्यायः । कर्मोपाधिनित्यस्वभावोऽनित्यशुद्धपर्यायाधिको यथा, सिद्धपर्यायसदृशः शुद्धः संसारिणां पर्यायः । कर्मोपाधिसापेक्षस्वभावोऽनित्याशुद्धपर्यायाधिको यथा—संसारिणामुत्पत्तिमरणे स्तः ।

इति पर्यायाधिकस्य दस भेदाः ।

और व्ययको गौण करके सत्ताका प्राहक शुद्धद्रव्याधिकनय—जैसे द्रव्य नित्य है । ३ भेदकल्पनासे निरपेक्ष शुद्ध द्रव्याधिक नय, जैसे द्रव्य अपने गुण पर्याय और स्वभावसे अभिन्न है । ४ कर्मकी उपाधिकी अपेक्षा करने-वाला अशुद्ध द्रव्याधिकनय, जैसे कर्मजन्य क्रोधादि भावरूप आत्मा है । ५ उत्पादव्ययकी अपेक्षा करनेवाला अशुद्ध द्रव्याधिकनय, जैसे द्रव्य एक ही समयमें उत्पादव्ययप्रौढ्यात्मक है । ६ भेद कल्पना सापेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिकनय, जैसे आत्माके ज्ञानदर्शन आदि गुण हैं । ७ अन्यव द्रव्याधिक जैसे द्रव्य गुण पर्याय स्वभाववाला है । ८ स्व-द्रव्य आधिका प्राहक द्रव्याधिक नय, जैसे द्रव्य, स्वद्रव्य, स्वज्ञेय, स्वकाल और स्वभावकी अपेक्षा सत् है । ९ परद्रव्य आधिका प्राहक द्रव्याधिक नय, जैसे द्रव्य, परद्रव्य, परज्ञेय, परकाल और परभावकी अपेक्षा असत् है । १० परमभाव प्राहक द्रव्याधिक, जैसे आत्मा ज्ञानस्वरूप है, यहाँ आत्माके अनेक स्वभावोंमें से ज्ञान नामक परमस्वभावका ग्रहण किया है ।

विशेषार्थ—ऊपर विभिन्न अपेक्षाओंसे द्रव्याधिक नयके दस भेद उदाहरणके साथ गिनाये हैं । शुद्ध द्रव्याधिक नय वस्तुकी परनिरपेक्ष अभेदरूप ग्रहण करता है । और अशुद्ध द्रव्याधिकनय परसापेक्ष भेदरूप ग्रहण करता है । द्रव्याधिककी दृष्टिमें परापेक्षता और भेद अशुद्धता है तथा परनिरपेक्षता और अभेद शुद्धता है ।

इस प्रकार द्रव्याधिकके दस भेद हैं ।

अथ पर्यायाधिक नयके छह भेद कहते हैं—१ अनादि नित्य पर्यायाधिक नय, जैसे पुद्गलकी पर्याय मेघ वगैरह नित्य है । (यहाँ मेघ आदि पर्याय होते हुए भी अनादि और नित्य हैं) । २ सादि नित्यपर्यायाधिकनय, जैसे सिद्धपर्याय (सादि होते हुए भी) नित्य है (क्योंकि सिद्धपर्यायका कर्मो विनाश नहीं होता) । ३ सत्ताकी गौण करके उत्पाद व्ययकी ग्रहण करनेवाला अनित्य शुद्ध पर्यायाधिकनय, जैसे पर्याय प्रतिसमय विनाशशील है । ४ सत्ता सापेक्ष स्वभाव अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिकनय, जैसे, एक समयमें पर्याय उत्पाद व्ययप्रौढ्यात्मक है । ५ कर्मकी उपाधिसे निरपेक्ष अनित्य शुद्ध पर्यायाधिक नय, जैसे—संसारो जीवोकी पर्याय सिद्ध पर्यायके समान शुद्ध है । ६ कर्मकी उपाधिसे सापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिक नय, जैसे—संसारो जीवोका अन्म और मरण होता है ।

इस प्रकार पर्यायाधिक नयके छह भेद हैं ।

१. तस्मिन् दर्शनज्ञानाद्यो गुणाः साधारणाः ग० । २. —“अब—उच्यन्ते” नास्ति ‘अ’ प्रती । ३. सिद्धजीव प—अ० ग० । ४. —यो नित्याद्यु—सु० । ५. —भावानि—अ० अ० । ६. —यानि—अ० । ७. —यो नि—अ० अ० अ० ग० । ८. —अविभाया अनि—अ० ।

नैगमस्त्रेष्वा भूतभाविचर्तमानकाफभेदात् । अतीते वर्तमानारोपणं यत्र स मूलनैगमो, यथा—अद्य दीपोत्सवदिने श्रीचर्दमानस्वामी मोक्षं गतः । भाविनि भूतवत् कथनं यत्र स भाविनैगमो यथा, अहं सिद्ध एव । कर्तुमारब्धमोषस्त्रिष्वसमन्विष्यन् वा वस्तु निष्पन्नवत्कथ्यते यत्र स वर्तमाननैगमो यथा—आद्यनः पच्यते । ^१ इति नैगमस्त्रेष्वा ।

संग्रहो द्विविधः । सामान्यसंग्रहो यथा—सर्वाणि ब्रह्माणि परस्परमविरोधीनि । विशेषसंग्रहो यथा—सर्वे जीवाः परस्परमविरोधिनि । इति संग्रहोऽपि द्वेधा ।

व्यवहारोऽपि द्वेधा । सामान्यसंग्रहभेदकव्यवहारो यथा—ब्रह्माणि जीवाजीवाः । विशेषसंग्रहभेदकव्यवहारो यथा—जीवाः संसारिणो मुक्ताश्च । इति व्यवहारोऽपि द्वेधा ।

ऋजुसूत्रो द्विविधः । सूक्ष्मऋजुसूत्रो यथा—एकसमवायवस्थायी पर्यायः । स्थूलऋजुसूत्रो यथा—मनुष्यादिपर्यायास्वदातुःप्रमाणकाः तिष्ठन्ति । इति ऋजुसूत्रोऽपि द्वेधा ।

नैगमनयके भूत, भावि और वर्तमानकालके भेदसे तीन भेद हैं । जहाँ अतीतमे वर्तमानका आरोप किया जाता है वह भूत नैगमनय है । जैसे—आज दीपावलीके दिन श्री भगवान् वर्दमान स्वामी मोक्ष गये थे । अहाँ भाविमें भूतकी तरह कथन किया जाता है वह भावि नैगमनय है । जैसे—अर्हन्त सिद्ध हो हैं (अर्हन्त-वशाके पश्चात् ही सिद्धवशा होती है । किन्तु इस कथनमें भावि सिद्धवशाको भूतकी तरह कहा गया है) । कोई कार्य करना प्रारम्भ किया, वह कुछ हुआ या नहीं हुआ, किन्तु उसे निष्पन्न (हुए) की तरह जहाँ कहा जाता है उसे वर्तमान नैगमनय कहते हैं । जैसे भात पक रहा है (पक जानेपर भात होता है । चावल पकाये जाते हैं । अभी वे पके नहीं हैं फिर भी उनमें भातका आरोप करके अनिष्पन्न या किंचित् निष्पन्नकी ही निष्पन्नकी तरह कहा गया है) इस तरह नैगमनयके तीन भेद हैं ।

संग्रहनयके दो भेद हैं । सामान्य संग्रहनय, जैसे—सब द्रव्य परस्परमे विरोधरहित है । विशेष संग्रहनय, जैसे—सब जीव परस्परमे विरोधरहित है । इस प्रकार संग्रहनय भी दो प्रकारका है ।

विशेषार्थ—सबका एक रूपसे संग्रह करनेवाला नय सामान्य संग्रहनय है और उसके किसी अन्तर्गत भेदका एक रूपसे संग्रह करनेवाला नय विशेष संग्रह नय है । जैसे सब द्रव्योंको द्रव्यत्व सामान्यकी अपेक्षा एक रूपसे ग्रहण करना सामान्य संग्रहनयका विषय है और किसी एक द्रव्यके अवान्तर भेदोंको उस एक द्रव्य रूपसे संग्रह करनेवाला नय विशेष संग्रह नय है ।

व्यवहारनयके भी दो भेद हैं । एक सामान्य संग्रहका भेदक व्यवहारनय, जैसे द्रव्योंके जीव और अजीव द्रव्य ये दो भेद हैं । दूसरा विशेष संग्रहका भेदक व्यवहार नय, जैसे जीवके भेद ससारी और मुक्तजीव होते हैं । इस प्रकार व्यवहार नयके भी दो भेद हैं ।

विशेषार्थ—संग्रह नयके द्वारा संगृहीत पदार्थोंके भेद-प्रभेद करनेवाले नयको व्यवहार नय कहते हैं । चूँकि संग्रहके दो भेद हैं, इसलिए उसका भेद करनेवाले व्यवहार नयके भी दो भेद हैं ।

ऋजुसूत्र नयके भी दो भेद हैं । एक सूक्ष्म ऋजुसूत्रनय, जैसे पर्याय एक समय तक रहती है । दूसरा स्थूलऋजुसूत्रनय, जैसे, मनुष्य पर्याय मनुष्य की आयु पर्यन्त रहती है । इस प्रकार ऋजुसूत्रनयके भी दो भेद हैं ।

१. —अद्य दीपोत्सवपर्वणि महावीरस्वामिनो मोक्षं गताः च० । २. —नं भावि— अ० आ० क० ख० ग० ।

३. —‘इति ...’चा’ नास्ति आ० च० प्रश्नाः । ४. द्वेधा आ० । अ० क० ख० ज० प्रसिधु ‘संग्रहो द्विविधः’ इति पदं नास्ति । ५. ‘इति ...’चा’ नास्ति आ० च० प्रश्नोः । ६. व्या० क० ख० ज० प्रसिधु ‘व्यवहारोऽपि द्वेधा’ इति पदं नास्ति । ७. ‘इति ...’द्वेधा’ नास्ति आ० च० ज० प्रसिधु । ८. अ० क० ख० ग० ज० प्रसिधु ‘ऋजुसूत्रो द्विविधः’ इति पदं नास्ति । ९. ‘इति ...’चा’ नास्ति आ० च० प्रश्नोः ।

^१ शब्द-समभिरुद्धयः प्रत्येकमेकैके नयाः । शब्दनयो यथा—दारा भार्या कलत्रम्, अलमायः । समभिरुद्धनयो यथा—गौः, पशुः । एवंभूतो नयो यथा—इन्द्रतीति इन्द्रः । उक्ता अष्टाध्यायिनिर्णयभेदाः ।

उपनयभेदा उच्यन्ते—सद्भूतव्यवहारो द्विधा । शुद्धसद्भूतव्यवहारो यथा—शुद्धगुणशुद्धगुणिनोः शुद्धपर्याय-शुद्धपर्यायिणोर्भेदकथनम्^३ । अशुद्धसद्भूतव्यवहारो यथा—अशुद्धगुणाशुद्धगुणिनोरशुद्धपर्याय-शुद्धपर्यायिणोर्भेदकथनम् ।^४ इति सद्भूतव्यवहारोऽपि द्वेधा ।

शब्दनय, समभिरुद्धनय और एवंभूतनय ये तीनों नय एक-एक ही हैं, इनके भेद नहीं है । शब्दनय, जैसे दारा, भार्या और कलत्र तथा जल और आपः । समभिरुद्धनय जैसे गौ शब्दके अनेक अर्थोंमेंसे एक अर्थ पशुको ही ग्रहण करना । एवंभूतनय, जैसे जो आनन्द करता है वह इन्द्र है । इस प्रकार नयके अट्टाईस भेद कहे ।

विशेषार्थ—जो नय लिग, वचन, कारक आदिके भेदसे शब्दको भेदरूप ग्रहण करता है उसे शब्दनय कहते हैं । जैसे संस्कृत भाषामें दारा, भार्या और कलत्र शब्द स्त्रीके वाचक हैं किन्तु दारा शब्द पुल्लिग है, भार्या शब्द स्त्रीलिग है और कलत्र शब्द नपुंसकलिग है । अतः लिग भेद होनेसे शब्दनय इन तीनों शब्दोंके अर्थको भेदरूप ही ग्रहण करता है । इसी तरह जल और आपः ये दोनों शब्द जलके वाचक हैं । किन्तु 'जलम्' एक वचनका रूप है और 'आपः' शब्द नित्य बहुवचनान्त है । अतः वचन-भेद होनेसे शब्दनय इन दोनोंके अर्थोंको भी भेदरूप ही ग्रहण करता है । जो किसी शब्दके एक अर्थको ग्रहण करता है उसे समभिरुद्धनय कहते हैं । जैसे संस्कृत भाषामें 'सौ' शब्दके प्यारह अर्थ हैं किन्तु एक अर्थ बिल या गाय नामक पशु है । अतः समभिरुद्धनय उसी अर्थको ग्रहण करता है । जिस शब्दका जिस क्रियारूप अर्थ हो उस क्रियारूप प्रवृत्ति करते समय ही उस शब्दका प्रयोग उचित है ऐसा एवंभूतनयका मत है । 'इन्द्र' शब्द स्वर्गके स्वामीका वाचक है । उसका अर्थ होता है जो आनन्द करता है अतः जब स्वर्गका स्वामी आनन्द करता हो तभी उसे इन्द्र कहना उचित है । ये तीनों नय शब्दकी प्रधानतासे वस्तुको ग्रहण करते हैं इसलिए इन्हें शब्दनय कहते हैं और इनसे पहलेके चार नयोंको अर्थनय कहते हैं । ऊपर द्रव्याधिक-नयके दस भेद कहे हैं, पर्यायाधिकनयके छह भेद कहे हैं, नेगमनयके तीन भेद कहे हैं—संग्रह, व्यवहार और ऋजुपूत्रनयके दो-दो भेद कहे हैं तथा शब्द आदि नय एक-एक हैं इन सबको जोड़नेसे १० + ६ + ३ + २ + २ + २ + १ + १ + १ = २८ अट्टाईस भेद होते हैं ।

उपनयके भेद कहते हैं । सद्भूत व्यवहारनयके दो भेद हैं । शुद्धसद्भूतव्यवहारनय जैसे—शुद्ध गुण और शुद्ध गुणीमें तथा शुद्ध पर्याय और शुद्धपर्यायवाक्ये भेद करना । अशुद्ध सद्भूतव्यवहारनय, जैसे, अशुद्धगुण और अशुद्ध गुणीमें तथा अशुद्ध पर्याय और अशुद्ध पर्यायियोंमें भेद करना । इस तरह सद्भूत व्यवहारनयके दो भेद हैं ।

विशेषार्थ—गुण गुणीमें और पर्याय पर्यायियोंमें भेद करनेको सद्भूत व्यवहारनय कहते हैं । दोनों ही शुद्ध भी होते हैं और अशुद्ध भी होते हैं अतः सद्भूत व्यवहारनयके दो भेद हो जाते हैं । जैसे आत्म और ज्ञानमें या सिद्धजीव और सिद्धपर्यायोंमें भेद करना शुद्धसद्भूतव्यवहारनय है और संसारीजीव और मनुष्यादि पर्यायोंमें तथा संसारी आत्मा और उसके मतिज्ञानादि गुणोंमें भेद कथन करना अशुद्ध सद्भूत व्यवहारनय है ।

१. सर्वार्थसिद्धि १:३३ । २. 'स'.....'वा' नास्ति अ० क० ख० ग० घ० अ० प्रतिषु । ३. -नम् । यथा ज्ञानजीवयोः सिद्धपर्यायिसिद्धजीवयोः अ० । ४. 'ह' 'वा' नास्ति आ० प्रतौ ।

असद्भूतव्यवहारस्त्रेया । स्वजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा—परमाणुबहुप्रवेशोति कथममिष्यादि । विजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा—मूर्त मतिज्ञानं यतो मूर्तद्रव्येण अनित्यम् । स्वजातिविजात्यसद्भूतव्यवहारो यथा—जेयेरजीवेऽजीवे ज्ञानमिति कथनं ज्ञानस्य विषयत्वात् । इत्यसद्भूतव्यवहारस्त्रेया ।

उपचरितासद्भूतव्यवहारस्त्रेया । स्वभास्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—पुत्रं दारादि भव । विजात्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—वस्त्राभरणहेमरत्नादि भव । स्वजातिविजात्युपचरितासद्भूतव्यवहारो यथा—देहात्मबुद्धिदि भव । इत्युपचरितासद्भूतव्यवहारस्त्रेया ।

सहसुषो गुणाः, क्रमवर्तिनः पर्यायाः । गुणयते पृथक्क्रियते द्रव्यं द्रव्यान्तराद्यैस्ते गुणाः । अस्तीत्येतस्य भावोऽस्तित्वं सद्रूपत्वम् । वस्तुनो भावो वस्तुत्वम् । सामान्यविशेषात्मकं वस्तु । द्रव्यस्य भावो द्रव्यत्वम् । निवृत्तिजननेवासम्भूतैरलक्ष्यवस्तुना स्वभावविभावपर्यायान् द्रवति, द्रोष्यति भद्रुद्रवदिति द्रव्यम् ।

असद्भूतव्यवहारनयके तीन भेद हैं । स्वजाति असद्भूत व्यवहारनय, जैसे, परमाणु बहुप्रवेशी है इत्यादि कहना । विजाति असद्भूतव्यवहारनय, जैसे—मतिज्ञान मूर्त है क्योंकि मूर्तद्रव्यसे उत्पन्न होता है । स्वजाति विजाति असद्भूतव्यवहारनय, जैसे जेय जीव अथवा अजीवमें ज्ञान है ऐसा कहना क्योंकि वह मानका विषय है । इस प्रकार असद्भूत व्यवहारनयके तीन भेद हैं ।

विशेषार्थ—अन्यत्र प्रसिद्ध धर्मका अन्यत्र आरोप करना असद्भूत व्यवहारनय है । ऐसा आरोप यदि सजातीय पदार्थमें किया जाता है तो वह स्वजाति असद्भूत व्यवहारनय कहा जाता है । जैसे परमाणु अन्य परमाणुओंसे मिलनेपर बहुप्रवेशी कहलाता है अतः परमाणुको बहुप्रवेशी कहना स्वजाति असद्भूत व्यवहारनय है । विजातीय पदार्थमें इस प्रकारके आरोपको विजाति असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं, जैसे मतिज्ञान मूर्तपदार्थ इन्द्रियादिके निमित्तसे होता है अतः उसे मूर्त कहना विजाति असद्भूत व्यवहारनय है । तथा जब अन्यत्र प्रसिद्ध धर्मका आरोप सजाति और विजाति पदार्थमें किया जाता है तो उसे सजाति विजाति असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं । जैसे जीव और अजीव पदार्थ ज्ञानके विषय हैं इसलिए उन्हें ज्ञान कहना । यहाँ जीव ज्ञानके लिए स्वजातीय है और अजीव विजातीय है ।

उपचरित असद्भूतव्यवहारनयके तीन भेद हैं । स्वजाति उपचरित असद्भूतव्यवहारनय—जैसे पुत्र, स्त्री आदि भेदे हैं । (यहाँ पुत्र, स्त्री आदि सजातीय हैं उनको अपना कहना उपचारोपचार है इसीलिए यह उपचरित असद्भूत व्यवहारनयका विषय है) । विजाति उपचरित असद्भूतव्यवहारनय, जैसे वस्त्र, आभरण, स्वर्ण, रत्न आदि जडरूप वस्तु भेदी हैं । स्वजाति विजाति उपचरित असद्भूत व्यवहारनय, जैसे—देश, राज्य, दुर्ग आदि भेदे हैं । (यहाँ देश आदिमें जड और चेतन दोनों आते हैं) ।

इस प्रकार उपचरित असद्भूत व्यवहारनयके तीन भेद हैं ।

जो द्रव्यके साथ सदा रहते हैं उन्हें गुण कहते हैं और जो द्रव्यमें क्रमसे एकके-बाद एक आती-जाती हैं उन्हें पर्याय कहते हैं । जो एक द्रव्यको अन्य द्रव्योंसे पृथक् करते हैं वे गुण हैं । (जैसे जीव पुद्गल आदिसे ज्ञान आदि गुणोंके कारण भिन्न हैं, और पुद्गल जीवादि द्रव्योंसे रूपादि गुणोंके कारण भिन्न हैं) । अस्तित्वे भावको अस्तित्व कहते हैं । अस्तित्वका अर्थ है सत्ता । वस्तुके भावको वस्तुत्व कहते हैं और जो सामान्य

१ 'असद्भूतव्यवहारो' नास्ति अ० प्रवृत्ति । २ विषयात् अ० अ० क० ख० ग० ज० सु० । ३, 'उप'.....'धा' नास्ति अ० क० ख० घ० ज० प्रतिषु । ४ पुत्राद्यहं मम वा अ० आ० क० ख० ग० ज० । ५, 'इ'.....'धा' नास्ति अ० अ० । ६ सहभावा सु० । 'सहभूत जाग्राह ताहं गुण कमभूत पञ्चज वस्तु' ॥५७॥—य० प्रकाश । 'गुणपर्ययवद्द्रव्यं ते सहकमवृत्तयः'—व्याख्यनिश्चय श्लोक ११५ । ७ द्रव्यादि अ० आ० क० ख० ग० । ८, 'द्विभिर्वा शब्दवि ताह ताहं सत्त्वपञ्चजयाहं अ० । द्विभिर्वा तं भण्यते अण्णभूदं तु सत्तादो ॥—पञ्चास्तिक १० । ९ । 'अथास्त्वं पर्यायैर्यान्ते द्रव्यं वा तानि द्रव्यानि'—सर्गार्थ ५१२ । 'द्रवति द्रोष्यति भद्रुद्रवदिति वा द्रव्यम्'—कवीयज्ञवचिबु०, प्या० कु० पृ० १०० ।

सद्व्यवस्थाम् । सीदति स्वकीयान् गुणपर्यायान् व्याप्नोतीति सत् । उत्पादव्यवस्थीत्युक्तं सत् । प्रमेयस्य भावः प्रमेयत्वम् । प्रमत्तेन स्वपरस्वरूपपरिच्छेदं प्रमेयम् ।

अगुलकचोर्भावोऽगुलकधुत्वम् । सूक्ष्मा चार्मगोचराः प्रतिक्षणं वर्तमाना आगमप्रमाणानुपपन्ना अगुलकधुगुणाः ।

सूक्ष्मं जिनोदितं तत्त्वं हेतुमिदं इत्यन्ते ।

आज्ञासिद्धं तु तदग्राहं नान्यथाविदितो जिनाः ॥४॥

प्रदेशस्य भावः प्रदेशत्वं क्षेत्रत्वम्—अविभागिपुत्राकपरमाणुनाऽवष्टम्बत्वम् । चेतनस्य भावश्चेतनत्वम् । चैतन्यमनुभवत्वम् ।

चैतन्यमनुभूतिः स्यात् सा क्रियाकूपमेव च ।

क्रिया मनी-वचः-कायेष्वम्बिता वर्तते ध्रुवम् ॥५॥

अचेतनस्य भावोऽचेतनत्वम् । अचैतन्यमननुभवत्वम् । मूर्तस्य भावो मूर्तत्वं रूपादिमत्वम् । अमूर्तस्य भावोऽमूर्तत्वं रूपादिरहितत्वम् ।

इति गुणानां व्युत्पत्तिः ।

और विशेषरूप होती है वह वस्तु है । द्रव्यके भावको द्रव्यत्व कहते हैं । अपने-अपने प्रदेश समूहोंके द्वारा अलगरूपसे जो स्वभाविक और वैभाविक पर्यायोंको प्राप्त करता है, प्राप्त करेगा और प्राप्त कर चुका है वह द्रव्य है अर्थात् द्रव्य त्रिकालावस्थायी नित्य होते हुए भी परिणमनशील है । द्रव्यका लक्षण सत् है, जो अपने गुण पर्यायोंमें व्याप्त है वह सत् है । उत्पाद, व्यय और धौव्यसे युक्तको सत् कहते हैं । प्रमेयके भावको प्रमेयत्व कहते हैं और प्रमाणके द्वारा जाने गये स्व और परको प्रमेय कहते हैं अर्थात् जो प्रमाण ज्ञानके द्वारा जाना जाता है वह सब प्रमेय है ।

अगुलधु गुणके भावको अगुलधुत्व कहते हैं । अगुलधु नामक गुण सूक्ष्म है वचनके अगोचर है, उनके सम्बन्धमें कुछ कहना शक्य नहीं है वे प्रतिमय प्रत्येक द्रव्यमें वर्तमान रहते हैं और आगम प्रमाणके द्वारा ही माने जाते हैं । (कहा भी है)—जिन भगवान्के द्वारा कहा गया तत्त्व सूक्ष्म है युक्तिप्रोक्ते उसका घात नहीं किया जा सकता । उसे आज्ञासिद्ध मानकर ही ग्रहण करना चाहिए क्योंकि जिनदेव अन्यथा (जो जैसा नहीं है वैसा) नहीं कहते हैं । अर्थात् जिनदेवके द्वारा कहे गये आगमको प्रमाण मानकर अगुलधु गुणोंको स्वीकार करना चाहिए ।

प्रदेशके भावको प्रदेशत्व कहते हैं । प्रदेशत्वका अर्थ होता है क्षेत्रत्व, जिसका दूसरा विभाग नहीं हो सकता ऐसे पुद्गल परमाणुके द्वारा रोके गये क्षेत्रको प्रदेश कहते हैं । चेतनके भावको चेतनत्व कहते हैं । अनुभवनका नाम चैतन्य है । चैतन्य अनुभूतिरूप है और अनुभूति क्रियारूप है । तथा क्रिया निश्चय ही मन, वचन और कायमें अभ्यस्त है ।

अचेतनके भावको अचेतनत्व कहते हैं । अचैतन्यका अर्थ है अनुभूतिका न होना । मूर्तके भावको मूर्तत्व कहते हैं । मूर्तत्वका अर्थ है रूप, रस आदिसे सहित होना । अमूर्तके भावको अमूर्तत्व कहते हैं । अमूर्तत्वका अर्थ है रूपादिते रहित होना ।

इस प्रकार गुणोंकी व्युत्पत्ति हुई ।

१. उत्पादसूत्र ५१९ । २. तत्त्वार्थ ५३० । ३. अर्वाक् गोचरा ग० अ० । ४. दानाधिपो अ० । ५. स्यात् उत्क्रिया क० ख० ग० । ६. नैव हि अ० । ७. मूर्तत्वम् । मूर्तत्वं रूपा-अ० । ८. त्वम् । अमूर्तत्वं रूपा-अ० ।

स्वभावविभावस्वरूपता वाति पर्यन्ति परिणमनोति पर्याय इति पर्यायस्य द्युत्पत्तिः । स्वभावका-
माद्युत्पत्त्यादादस्तिस्वभावः । परस्वरूपेणमावाप्तास्तिस्वभावः । निजनिजनायापर्यायेषु तदेवेदमिति द्रव्य-
स्थोपलम्भाक्षिरपदस्वभावः । तस्याप्यनेकपर्याय परिणतत्वाद्गतिस्वभावः । स्वभावानामेकाकारत्वादेक-
स्वभावः । एकस्याप्यनेकस्वभावोपलम्भाद्नेकस्वभावः । गुणगुण्यादिसंज्ञाभेदाद् भेदस्वभावः, संज्ञासंज्ञा-
लक्षणवशोजनानि^१ । गुणगुणयाधेकस्वभावाद् अभेदस्वभावः । भाविकाले परस्वरूपाकारमवनाद् भव्य-
स्वभावः । कालत्रयेऽपि परस्वरूपाकारामवनाद् भव्यस्वभावः । उक्तं च—

अण्णोपि पविंसंता दिता ओग्गायमण्णमण्णस्स ।

मेसंता वि य णिअं सगससमावं य विजहति ॥१॥

[पञ्चास्ति०, गा० ०]

परिणामिकभावप्रधानत्वेन परमस्वभावः । इति सामान्यस्वभावानां व्युत्पत्तिः ।

प्रदेशादिगुणानां व्युत्पत्तिश्चेतनादिविशेषस्वभावानां च द्युत्पत्तिर्निगदिता ।

धर्मप्रेक्षया स्वभाव गुणा न भवन्ति । स्वचतुष्टयापेक्षया परस्परं गुणाः स्वभावः भवन्ति । द्रव्या-
ण्यपि भवन्ति । स्वभावादभ्युपगमं न विभावः । शुद्ध अवलभावमशुद्ध^२ तस्यापि विपरीतम् । स्वभाव-

स्वभाव और विभाव रूपसे जो परिणमन करे उसे पर्याय कहते हैं, यह पर्यायकी व्युत्पत्ति है । द्रव्य अपने स्वभावके लाभसे कभी व्युत्पत्ति नहीं होता, सदा अपने स्वभावमें स्थिर रहता है अतः अस्तिस्वभाव है । द्रव्य कभी भो पर स्वभाव नहीं होता अतः नास्तिस्वभाव है । अपनी-अपनी नाना पर्यायोमें 'यह वही है' इस प्रकार द्रव्यकी उपलब्धि होती है अर्थात् परिवर्तनशील होते हुए भी द्रव्यकी द्रव्यता कायम रहती है इसलिए वह नित्य स्वभाव है । किन्तु अनेक पर्यायरूप परिणमनशील होनेसे अनित्य स्वभाव है । नाना स्वभावोंका आधार एक होनेसे एक स्वभाव है और एकके भी अनेक स्वभाव पाये जानेसे अनेक स्वभाव है । गुण गुणी आदि नामभेद, स्वरूपाभेद, लक्षणभेद तथा प्रयोजनभेद होनेसे भेदस्वभाव है अर्थात् एक ही द्रव्यमें गुण, और गुणीका भेद पाया जाता है, अतः नामभेद हुआ । गुणको सख्या अनेक और गुणीको संख्या एक होनेसे संख्या-भेद हुआ । गुणका लक्षण पृथक् है और गुणीका लक्षण है पृथक् अतः लक्षणभेद हुआ । गुणका कार्य अलग है और गुणीका अलग है अतः इन भेदोंके कारण द्रव्यभेद स्वभाव है । भाविकालमें परस्वरूपाकार होनेसे भव्यस्वभाव है और दोनों कालोंमें भी द्रव्य परस्वरूपाकार नहीं होता इसलिए असम्य स्वभाव है । कहा भी है—सद्य द्रव्य लोकाकाशमें परस्परमें मिले-मिले हैं, एक दूसरेको स्थापन दिये हुए हैं जहाँ धर्मद्रव्य है वही शेषद्रव्य भी है । इस तरह सदा मिले हुए होने पर भी अपने-अपने स्वभावको नहीं छोड़ते हैं ।

परिणामिक भावकी प्रधानता होनेसे द्रव्य परमस्वभाववाला है । इस प्रकार द्रव्यके सामान्य स्वभावों की यह व्युत्पत्ति है । प्रदेश आदि गुणोंकी तथा चेतना आदि विशेष स्वभावोंकी व्युत्पत्ति पहले कही है ।

धर्मकी अपेक्षासे स्वभाव गुण नहीं होते हैं किन्तु अपने-अपने द्रव्य, भव, काल और भावकी अपेक्षासे गुण परस्परमें स्वभाव हो जाते हैं । द्रव्य भी स्वभाव हो जाते हैं । स्वभावासे अभ्युपगमन—अन्य रूप होने की विभाव कहते हैं । केवल भावकी शुद्ध कहते हैं उससे विपरीत भावकी अशुद्ध कहते हैं । स्वभावका भी

१ परिणामित्वा—ज० । २. नानि जीवद्रव्यस्य जीव इति संज्ञा, ज्ञानगुणस्य ज्ञानमिति संज्ञा । यत्तुभि. प्रार्णः जीवति जीव्यमिति अजीवतीति जीवद्रव्यलक्षणम् । ज्ञायते पदार्थोऽनेनेति ज्ञानमिति ज्ञानगुणलक्षणम् । जीव-द्रव्यस्य अभ्युपगमनविपर्ययादेरविनश्वररूपेण परिणमनं प्रयोजनम् । ज्ञानगुणस्य पुन. पदार्थपरिच्छेदतिमात्रमेव प्रयोजनमिति संक्षेपेण । गुण—६० पा० । इदं टिप्पणं मूले सम्मिलितमिति प्रतिभाति । ३. तस्मादपि च० । शुद्धस्यापि ।

स्वाध्यात्मजीवकारादुपचरितस्वभावः । स द्वेषा—कर्मबन्धनाधिकमेवात् । यथा जीवस्य मूलत्वमचेतनत्वं, यथा सिद्धात्मनो परस्मात् परदांकत्वं च । एवमितरेषां ब्रह्माण्डादुपचरितो यथासंभवो ज्ञेयः । इति विशेष-स्वभावानां व्युत्पत्तिः ।

उक्तम्—

‘दुर्गवैकान्तमारुढा मावा^३ न स्वार्थिको^४ हि ते ।

स्वार्थिकाश्च विपर्यस्ताः सकलंका नवा वतः ॥७॥

तरकयम् ? तथाहि—सर्ववैकान्तेन सद्रूपत्वं न निवृत्तार्थव्यवस्था संकरादिदोषैश्चात् । तथाऽसद्रूपत्वं सकलशून्यताप्रसंगात् । नित्यवस्थैकरूपत्वादेककवस्थाधिक्रियाकारित्वाभावात्, अर्धक्रियाकारित्वाभावे द्वयवस्थाप्यभावः । अनित्यवस्थेऽपि निरन्तरवत्त्वाद्यधिक्रियाकारित्वाभावात् । अर्धक्रियाकारित्वाभावे द्वयवस्थाप्यभावः । एकवस्वरूपवैकान्तेन विशेषाभावात्, विशेषाभावे सामान्यवस्थाप्यभावः ।

‘निर्विशेषो हि सामान्यं भवेत् सरविषाणवत् ।

सामान्यरहितत्वाच्च विशेषस्तद्वद्देव हि ॥८॥ इति ज्ञेयः ।

अन्यत्र उपचार करना उपचरित स्वभाव है । वह दो प्रकारका है, एक कर्मजन्य और दूसरा स्वाभाविक । जैसे जीवका मूर्तपना और अचेतनपना कर्मजन्य उपचरित स्वभाव है अर्थात् कर्मबन्धनके निमित्तसे कर्मोंके मूर्तत्व और अचेतनत्व स्वभावका उपचार जीवमें किया जाता है । और सिद्धोंको परका जाता द्रष्टा कहना स्वाभाविक उपचरित स्वभाव है (सिद्ध वस्तुतः स्वके जाता द्रष्टा है क्योंकि तन्मय होकर अपनेको जानते हैं किन्तु उस तरह परमय होकर परको नहीं जानते अतः उन्हें परका जाता द्रष्टा उपचारसे कहा जाता है) । इसी तरह अन्य द्रव्योंका भी यथासंभव उपचार जानना चाहिए ।

इस प्रकार विशेष स्वभावोंकी व्युत्पत्ति जानना । कहा भी है—

दुर्गमके विषयभूत एकान्तरूप पदार्थ वास्तविक नहीं है क्योंकि दुर्गम केवल स्वाधिक है—वे अन्य नयोंको अपेक्षा न करके केवल अपनी ही पुष्टि करते हैं । और जो स्वाधिक होनेसे विपरीत होते हैं वे नय छदोष होते हैं ।

इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—यदि वस्तुको सर्वथा एकान्तसे सद्रूप माना जायेगा तो संकर आदि दोषोंके जानेसे नियत अर्थकी व्यवस्था नहीं बनेगी । अर्थात् जब वस्तुको सर्वथा सद्रूप माना जायेगा तो वस्तु सब रूप होगी और ऐसी स्थितिमें जीव पुद्गल आदिके भी परस्परमे एकरूप होनेसे पुद्गल जीवरूप और जीव पुद्गलरूप ही जायेगा क्योंकि वस्तु सर्वथा सद्रूप है उसमें असत्पना है ही नहीं । इसी तरह वस्तुको सर्वथा असद्रूप—अभावरूप माननेसे समस्त संसारकी शून्यताका प्रसंग आता है । वस्तुको सर्वथा नित्य माननेसे वह सदा एकरूप रहेगी और सदा एकरूप रहनेसे वह अर्धक्रिया (कुछ कार्य) नहीं कर सकेगी तथा अर्धक्रिया न करनेसे वस्तुका अभाव हो जायेगा । वस्तुको सर्वथा अनित्य (क्षणिक) माननेपर भी दूसरे ही कारणसे वस्तुका सर्वथा विनाश हो जानेसे वह कोई कार्य नहीं कर सकेगी और कुछ भी कार्य न करनेसे वस्तुका ही अभाव हो जायेगा । वस्तुको सर्वथा एकरूप माननेपर उसमें विशेष-धर्मका अभाव हो जायेगा क्योंकि वह सर्वथा एकरूप है और विशेष धर्मका अभाव होनेसे सामान्य वस्तुका भी अभाव हो जायेगा, क्योंकि बिना विशेषका सामान्य गणके सीगकी तरह असत् है और बिना सामान्यके विशेष भी गणके सीगकी तरह असत् है । अर्थात् सामान्यके बिना विशेष नहीं होता और विशेषके बिना सामान्य नहीं होता । अतः दोनोंका ही अभाव होगा ।

१. सिद्धान्तं सु० । २. दुष्टो नमो दुर्गमः तस्यैकान्तम् । ३. भावानां सु० । ४. का इति क० ख० ग० ।

५. शेषप्रसङ्गात् च० । संकर-व्यतिकर-विरोध-वैयधिकरण-अवस्था-संशय-अप्रतिपत्ति-अभाव इति अष्टौ दोषाः । ६. -पि अनित्यरूपत्वाच्च-सु० । ७. विशेषरहितम् ।

अनेकपक्षेऽपि तथा द्रव्याभावा निराधारत्वात् आधाराधेवाभावात् । अल्पपक्षेऽपि विशेषस्वभावात् विशेषास्तत्पक्षेऽर्थक्रियाकारित्वाभावात्, अर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः । अल्पपक्षेऽपि सर्वथाशून्यत्वात्, सर्वथाशून्यत्वेऽर्थक्रियाकारित्वाभावात्, अर्थक्रियाकारित्वाभावे द्रव्यस्याप्यभावः । अर्थस्यैकान्तेन पारिणामिकत्वात् द्रव्यस्य द्रव्यान्तरप्रसङ्गात् संकरादिदोषसम्भवात् । संकर-व्यतिकर-विरोध-वैयधिकरणानवस्था-संज्ञाप्रतिपक्षमात्रादपेक्षितः । सर्वथाऽऽभावरूपस्यैकान्तेऽपि तथा शून्यताप्रसङ्गात् । स्वभावस्वरूपस्यैकान्तेन संसाराभावः । विभावपक्षेऽपि मोक्षस्याप्यभावः । सर्वथा चैतन्यमेवेत्युक्ते सर्वथा शुद्धज्ञानचैतन्यत्वावसिः स्यात्, तथा सति ध्यान-ध्वेय-ज्ञान-ज्ञेय-गुरु-शिष्याद्यभावः ।

सर्वथाशून्यः सर्वप्रकाशवाची अथवा सर्वकालवाची अथवा नियमवाची वा अनेकान्तसापेक्षी वा । यदि सर्वप्रकाशवाची सर्वकालवाची अनेकान्तवाची वा सर्वगणे षडन्तात् । सर्वशब्द पूर्वविधश्चेति हि सिद्धं नः समोदितम् । अथवा नियमवाची चेत्तर्हि सकलार्थानां तव प्रतीतिः कथं स्यात् ? नित्यः, अनित्यः, एकः, अनेकः, भेदः, अभेदः कथं प्रतीति स्यात् निवमितपक्षत्वात् ।

तथाऽचैतन्यपक्षेऽपि सकलवैतन्योच्छेदः स्यात् । मूर्तस्यैकान्तेनात्मनो^१ मोक्षस्यानवसिः स्यात् । सर्वथाऽऽभूतत्वापि तथाऽऽत्मन संसारविकल्पः स्यात् । एकप्रदेशस्यैकान्तेनालक्ष्यपरिपूर्णस्यात्मनोऽनेककार्य-

सर्वथा अनेक माननेपर भी द्रव्यका अभाव हो जायेगा क्योंकि उन अनेक रूपोंका कोई एक आधार सर्वथा अनेक पक्षमें नहीं बनता । तथा आधार और आधेयका अभाव होनेसे भी द्रव्यका अभाव हो जायेगा । सामान्य और विशेषमें सर्वथा भेद माननेपर निराधार होनेसे विशेष कुछ भी अर्थक्रिया नहीं कर सकेंगे और अर्थक्रिया नहीं करनेपर द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा । सर्वथा अभेदपक्षमें भी सब एक हो जायेंगे और सबके एक होनेपर अर्थक्रियाका अभाव हो जायेगा । तथा अर्थक्रियाके अभावमें द्रव्यका भी अभाव हो जायेगा । सर्वथा मध्य—होनेके योग्य—माननेपर वस्तु सर्वथा पारिणामिक हो जायेगी और ऐसा होनेपर एक द्रव्य दूसरे द्रव्यरूप हो जायेगा । तब संकर, व्यतिकर, विरोध, वैयधिकरण, अनवस्था, संशय, अप्रतिपत्ति और अभाव नामक आठ दोष आयेंगे । वस्तुको यदि सर्वथा अमध्य—होनेके अयोग्य—माना जायेगा तो शून्यताका प्रसंग जायेगा क्योंकि जो होनेके सर्वथा अयोग्य है वह वस्तुरूप कैसे हो सकती है । सर्वथा स्वभावस्वरूप मानने पर संसारका अभाव हो जायेगा क्योंकि संसारदथा तो विभावरूप है । सर्वथा विभावरूप माननेपर मोक्षका भी अभाव हो जायेगा क्योंकि मोक्ष तो स्वभावरूप है । सर्वथा चैतन्य ही है ऐसा माननेपर समीको शुद्धज्ञान और चैतन्यकी प्राप्ति हो जायेगी । और जब सभी शुद्धबुद्ध हो जायेंगे तो ध्यान ध्वेय, ज्ञान ज्ञेय, गुरु, शिष्य आदिका अभाव हो जायेगा ।

‘सर्वथा’ शब्द सर्वप्रकारका वाचक है अथवा सर्वकालका वाचक है अथवा नियमवाचक है अथवा अनेकान्त सापेक्षका वाचक है । चूंकि ‘सर्व’ शब्दका पाठ सर्वगणमें है इसलिए यदि वह सर्वकाल अथवा सर्व प्रकार अथवा अनेकान्तका वाचक है तो हमारा अभिमत सिद्ध होता है अर्थात् वस्तु एकरूप हो सिद्ध न होकर अनेकरूप भी सिद्ध होती है क्योंकि सर्वथाका अर्थ सबकाल, सबप्रकार अथवा अनेक धर्मत्विक होता है । यदि सर्वथा शब्द नियमवाची है कि वस्तु उस विवक्षित एक धर्मरूप ही है तो आपके मतमें नित्य अनित्य, एक-अनेक, भेद-अभेद आदि समस्त अपर्यायी प्रतीति कैसे समझ है ? क्योंकि आप तो केवल एक नियत पक्षको ही स्वीकार करते हैं ।

तथा सर्वथा अचैतन्य पक्षको स्वीकार करने पर भी समस्त चेतन पदार्थोंके विनाशका प्रसंग आता है । आत्माको सर्वथा भूतिक मानने पर उसे मोक्षकी प्राप्ति नहीं होगी । आत्माको सर्वथा अमूर्तिक मानने पर संसारका ही लोप हो जायेगा । सर्वथा एक प्रदेशो मानने पर अलक्ष्य परिपूर्ण आत्मा अनेक कार्य नहीं कर

१. स्वेन धर्म-क० ग० । २. -वः मेलापप्रसङ्गात् क० ग० । ३. भयस्यै-ग० । ४. ध्यान ध्वेयं ज्ञानं ज्ञेयं ज० आ० क० ल० अ० । ५. -नो न मोक्षस्यावसिः अ० ल० अ० । -नो न मोक्षस्य प्राप्तिः क० ग० ।

कारित्वं द्युव हासिः स्यात् । सर्वथाऽनेकप्रदेशस्तेऽपि तथा तैस्त्वानर्थकार्यकारित्वं स्वस्वभावशून्यताप्रसङ्गात् । शुद्धस्वैकान्तोपात्मनो न कर्ममलककङ्कायक्षेपः सर्वथा निरवयत्वात् । सर्वथाऽशुद्धैकान्तोऽपि तथात्मनो न कदाचिदपि शुद्धस्वभावप्रसङ्गः स्यात् सम्भवत्वात् । उपचरितैकात्म्यवशेऽपि नात्मज्ञता सम्भवति निवमिल-
पक्षत्वात् । तथात्मनोऽनुपचरितपक्षेऽपि परस्वतादीनां विरोधः स्यात् ।

मातृस्वभावसंयुक्तं ब्रह्म शास्त्रा प्रमाणतः ।

तत्त्वं सापेक्षसिद्धयर्थं स्वाभावमिति कुत ॥९॥

स्वब्रह्मादिप्राह्मकेणास्तिस्वभावः । परब्रह्मादिप्राह्मकेण नास्तिस्वभावः । उत्पादध्ययगौणत्वेन सत्ता-
प्राह्मकेण नित्यस्वभावः । केनचित् पर्यायार्थिकेनास्तिस्वभावः । भेदकल्पनानिरपेक्षेणैकस्वभावः । अभ्यव-
यव्यापिकेनैकस्याप्यनेकैस्वभावत्वम् । सद्भूतव्यवहारेण गुणगुण्यादिभिर्मैदस्वभावः । भेदकल्पनानिरपेक्षेण
गुणगुण्यादिभिर्भेदस्वभावः । परमभावप्राह्मकेण अव्यामध्यपारिणामिकस्वभावः । शुद्धाशुद्धपरमभावप्राह्म-
केण चेतनस्वभावो जीवस्य । असद्भूतव्यवहारेण कर्मनोकर्मणोऽपि चेतनस्वभावः । परमभावप्राह्मकेण कर्म-
नोकर्मणोरचेतनस्वभावः । जीवस्याप्यसद्भूतव्यवहारेणाचेतनस्वभावः । परमभावप्राह्मकेण कर्मनोकर्मणो-
मूर्तस्वभावः । जीवस्याप्यसद्भूतव्यवहारेण मूर्तस्वभावः । परमभावप्राह्मकेण पुद्गलं विहाय इतरेषाममूर्त-
स्वभावः । पुद्गलस्वोपचारादपि नास्त्यमूर्तत्वम् ।

सकेगा । तथा आत्माको सर्वथा अनेक प्रदेशी मानने पर भी वह अर्थक्रिया नहीं कर सकेगा और उसके
स्वभाव शून्यताका भी प्रसंग प्राप्त होता । आत्माको सर्वथा शुद्ध मानने पर कर्ममलरूपी कलंकसे वह लिप्त
नहीं हो सकेगा क्योंकि वह सर्वथा मलरहित है । आत्माको सर्वथा अशुद्ध मानने पर कभी भी वह शुद्ध-
स्वभाववाला नहीं हो सकेगा क्योंकि वह सर्वथा अशुद्ध स्वभाववाला है । सर्वथा उपचरित पक्षको स्वीकार
करनेपर आत्मा आत्मज्ञ नहीं हो सकेगा क्योंकि आपको उपचरितपक्ष ही इष्ट है और उपचरित पक्षमें अनु-
पचरित पक्ष सम्भव नहीं है । तथा सर्वथा अनुपचरित पक्षको ही स्वीकार करनेपर आत्मा परका जाता नहीं
हो सकेगा क्योंकि निश्चयनय (अनुपचरित पक्ष) से आत्मा केवल आत्माको जानता है और व्यवहारनयसे
(उपचरितपक्ष) परको जानता है ।

इस प्रकार प्रमाणके द्वारा माना स्वभावसे युक्त ब्रह्मको जानकर सापेक्ष सिद्धिके लिए उसमें नयकी
योजना करनी चाहिए ।

आगे वही नययोजना कहते हैं ।

स्वब्रह्म, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावको ग्रहण करनेवाले नयकी अपेक्षा ब्रह्म अस्तिस्वभाव है ।
परब्रह्म, परक्षेत्र, परकाल और परभावको ग्रहण करनेवाले नयकी अपेक्षा नास्तिस्वभाव है । उत्पाद और
व्ययको गौण करके सत्ताको मुख्यतासे ग्रहण करनेवाले नयकी अपेक्षा ब्रह्म नित्य है । किसी पर्यायको ग्रहण
करनेवाले नयकी अपेक्षा ब्रह्म अनित्य स्वभाव है । भेदकल्पना निरपेक्ष नयकी अपेक्षा ब्रह्म एक स्वभाव है ।
अव्यवभाही ब्रह्मार्थिक नयकी अपेक्षा एक होते हुए भी ब्रह्म अनेक स्वभाव है । सद्भूतव्यवहारनयसे गुण गुणी
आदिकी अपेक्षा ब्रह्म भेदस्वभाव है । भेद कल्पना निरपेक्ष नयकी अपेक्षा गुण गुणी आदि रूपसे अनेदस्वभाव
है । परमभावके ग्राहक नयकी अपेक्षा जीवब्रह्म भव्य या अभव्यरूप पारिणामिक स्वभाव है । शुद्ध या अशुद्ध
परमभाव ग्राहक नयकी अपेक्षा जीवब्रह्म चेतन स्वभाव है । असद्भूतव्यवहारनयसे कर्म और नोकर्म भी
चेतनस्वभाव है किन्तु परमभाव ग्राहक नयकी अपेक्षा कर्म और नोकर्म अचेतन स्वभाव है । असद्भूत-
व्यवहारनयसे जीव भी अचेतनस्वभाव है । परमभावग्राहक नयकी अपेक्षा कर्म नोकर्म मूर्तस्वभाव है । अस-
द्भूतव्यवहार नयसे जीव भी मूर्तस्वभाव है । परमभावग्राही नयकी अपेक्षा पुद्गलको छोड़कर शेष सब ब्रह्म
अमूर्त स्वभाव है तथा पुद्गल उपचारेसे भी अमूर्तिक नहीं है ।

१. —स्वमेव ज० । २. आत्मनः । ३. अशुद्धस्वभावमयत्वात् । ४. ब्रह्मम् । ५. कथञ्चित् प्रकारेण । ६.
सदैर्मि—क० ख० ग० । ७. —नेक ब्रह्मस्व—अ० आ० क० ख० ग० ज० । ८. जीववर्माधर्मासकालाभात् ।

परमभावप्राप्तिरेव कालपुद्गलकाणामेकप्रदेशस्वभावत्वम् । भेदकल्पनानिरपेक्षीणितरेषामसम्भवा-
देकप्रदेशत्वम् । भेदकल्पनासापेक्षेण चतुर्णामपि नानाप्रदेशस्वभावत्वम् । पुद्गलकाणोरुपचारयोः नानाप्रदेश-
त्वं न च कालाणो स्तिग्धरूपत्वाभावात् । अणोरमूर्तत्वाभावे पुद्गलस्यैकविधसत्तितमो भावो न स्यात् ।
परोक्षप्रमाणापेक्षयाऽसद्भूतव्यवहारेणाप्युपचारेणामूर्तत्वं पुद्गलस्य । शुद्धाशुद्धद्रव्यार्थिकेन विभावस्वभा-
वत्वम् । शुद्धद्रव्यार्थिकेन शुद्धस्वभावः । अशुद्धद्रव्यार्थिकेनाशुद्धस्वभावः । असद्भूतव्यवहारेणोपचरित-
स्वभावः ।

‘द्रव्याणां तु यथारूपं तल्लोकेऽपि व्यवस्थितम् ।

तथा ज्ञानेन संज्ञातं नयोऽपि हि तथाविधः ॥’

इति नययोजना ।

परमभावप्राप्ति नयको अपेक्षा कालाणु तथा पुद्गलका एक अणु एकप्रदेशी है । भेदकल्पनाकी अपेक्षा
न करने पर दोष धर्म, अधर्म, आकाश और जीवद्रव्य भी अलग-अलग होनेसे एकप्रदेशी है किन्तु भेदकल्पनाकी
अपेक्षासे चारो द्रव्य अनेक प्रदेशी है । पुद्गलका परमाणु उपचारसे अनेक प्रदेशी है क्योंकि वह अन्य परमा-
णुओंके साथ बंधने पर द्रुतप्रदेशी स्वरूप हो जाता है । किन्तु कालाणुमें स्तिग्ध रूप नहीं है अतः
वह अन्य कालाणुओंके साथ बन्धको प्राप्त नहीं होता इसलिए कालाणु उपचारसे भी अनेक प्रदेशी नहीं है ।
यदि पुद्गलका परमाणु उपचारसे भी अमूर्तक नहीं है तो पुद्गलमें इक्कीसवाँ भाव अमूर्तत्व नहीं रहेगा
(और पहले कह आये हैं कि पुद्गलमें इक्कीस स्वभाव होते हैं) तो उसका समाधान यह है कि पुद्गलका
परमाणु परोक्ष है अर्थात् माध्यवहारिक प्रत्यक्षका विषय नहीं है इसलिए उपचरित असद्भूत व्यवहारनयमें
उसमें अमूर्तत्वका आरोप करके पुद्गलके इक्कीस भाव कहे हैं ।

विशेषार्थः—पहले पुद्गलके इक्कीस भाव बतलाये हैं उनमें अमूर्तत्व भी है और यहाँ कहा है कि
पुद्गलका परमाणु उपचारसे भी अमूर्तक नहीं है । इसके साथ ही ऐसी आज्ञा भी होना स्वाभाविक है कि
जीव और पुद्गलका परस्परमें बन्ध होनेसे जैसे आत्मामें मूर्तताका उपचार किया जाता है वैसे पुद्गलमें
अमूर्तताका उपचार क्यों नहीं किया जाता । इसका समाधान यह है कि जहाँ पुद्गलका मूर्तस्वभाव अभिभूत
नहीं है किन्तु उद्भूत है वहाँ अमूर्तता स्वभाव संभव नहीं है क्योंकि अमूर्तता पुद्गलमें भिन्न द्रव्योका विशेष
धर्म है । आत्मामें बद्ध कर्मोंमें अमूर्तता अभिभूत नहीं है बल्कि कर्मोंके कारण आत्माकी अमूर्तता कथिच्
अभिभूत है इसीलिए आत्मामें जो मूर्तताका उपचार किया जाता है किन्तु कर्मोंमें अमूर्तताका उपचार नहीं
किया जाता । इस समाधानपरसे पुन यह जका होती है कि यदि उपचारसे भी पुद्गल अमूर्त स्वभाव नहीं
है तो पहले ऐसा क्यों कहा है कि जीव और पुद्गलमें इक्कीस-इक्कीस भाव होने हैं तो उसका समाधान यह
है कि पुद्गलका परमाणु परोक्ष है जैसे इन्द्रियोसे स्तब्धका प्रत्यक्ष होता है वैसा परमाणुका नहीं होता ।
अतः व्यावहारिक प्रत्यक्षका अविषय होनेसे परमाणुमें अमूर्तत्वका उपचार कर्मके पुद्गल द्रव्यके इक्कीस
भाव कहे हैं ।

शुद्धाशुद्धद्रव्यार्थिकनयसे जीव और पुद्गल विभाव स्वभाव है । शुद्धद्रव्यार्थिकनयमें शुद्ध स्वभाव है,
अशुद्ध द्रव्यार्थिकनयमें अशुद्ध स्वभाव है । और असद्भूत व्यवहारनयसे उपचरित स्वभाव है ।

द्रव्योंका जैसा स्वरूप है । वही लौकिक भी व्यवस्थित है । वैसा ही ज्ञानसे ज्ञात जाता है । नय भी
उसी प्रकार जानता है ।

इस प्रकार नययोजना हुई ।

१. न्या धर्मधर्मिकाशजीवाना च एकप्रदेशस्वभावत्वं अखण्डत्वाच्च अ० क० ख० ग० । न्या च । भेद अ० ।

२. धर्मधर्मिकाशजीवानाम् । ३. नो रूक्षत्वात् आ० । ४. अणोर्मूर्त-क० । अणोरमूर्तभावे ग० । ५. त्वं न
पु-क० ख० ग० । ६. तथाविध क० ख० ग० ।

सकलवस्तुग्राहकं प्रमाणम् । प्रतीयते परिच्छिद्यते वस्तुतत्त्वं येन ज्ञानेन तत्प्रमाणम् । तद् द्वेधा सवि कल्पेतरभेदात् । सविकल्पं मानसम् । तच्छतुर्विधं—मतिश्रुतावधि-मन-पर्यव रूपम् । निर्विकल्पं मनोरहितं केवलज्ञानम् ।

इति प्रमाणस्य व्युत्पत्तिः ।

प्रमाणेन वस्तुसंग्रहीतार्यैकांशो नया, ^१श्रुतविकल्पो वा, ^२ज्ञातुरभिप्रायो वा नयः । नानास्वभावभ्यो व्यावृत्त्य एकस्मिन् स्वभावे वस्तु नयति प्रापयतीति वा नयः । स द्वेधा सविकल्पनिर्विकल्पभेदात् ।

इति नयस्य व्युत्पत्तिः ।

प्रमाणनययोर्निक्षेपणं—आरोपणं निक्षेपः । स नामस्थापनादिभेदेन श्रुतविधः ।

इति निक्षेपस्य व्युत्पत्तिः ।

जो पूर्ण वस्तुको ग्रहण करता है वह प्रमाण है । जिसके द्वारा वस्तुतत्त्वको जाना जाता है उस ज्ञानको प्रमाण कहते हैं । वह दो प्रकारका है—एक सविकल्प और दूसरा निर्विकल्प । मनकी सहायतासे उत्पन्न होनेवाले ज्ञानको सविकल्प कहते हैं । उसके चार भेद हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान और मन-पर्यव-ज्ञान । जो ज्ञान मनकी सहायताके बिना केवल आत्मासे ही होता है वह निर्विकल्प केवलज्ञान है ।

इस प्रकार प्रमाणकी व्युत्पत्ति समाप्त हुई ।

प्रमाणके द्वारा गृहीत वस्तुके एक अंशको ग्रहण करनेका नाम नय है । अर्थात् प्रमाणसे वस्तुके सब धर्मोंको ग्रहण करके ज्ञाता पुरुष अपने प्रयोजनके अनुसार उनमेंसे किसी एक धर्मकी मुख्यतासे वस्तुका कथन करता है यही नय है । इसीसे ज्ञाताके अभिप्रायको नय कहा है । श्रुतज्ञानके भेद नय है । इस तरह जो नाना स्वभावोंसे वस्तुको पृथक् करके एक स्वभावमें स्थापित करता है वह नय है । नयके भी दो भेद हैं—सविकल्प और निर्विकल्प ।

इस प्रकार नयकी व्युत्पत्ति हुई ।

प्रमाण और नयके निक्षेपण या आरोपणको निक्षेप कहते हैं । वह नाम स्थापना द्रव्य और भावके भेदसे चार प्रकारका है ।

विशेषार्थ—निक्षेपका अर्थ है रखना । अर्थात् प्रयोजनवश नाम स्थापना द्रव्य और भावमें पदार्थके स्थापन करनेको निक्षेप कहते हैं । जिस पदार्थमें जो गुण नहीं हैं उसको उस नामसे कहना नामनिक्षेप है जैसे किसी दरिद्रे अपने लङ्केका नाम राजकुमार रखा है अतः वह नामसे राजकुमार है । साकार अथवा निराकार पदार्थमें 'वह यह है' इस प्रकारकी स्थापना करनेको स्थापनानिक्षेप कहते हैं । जैसे शतरंजके मोहरोंमें राजा आदि को स्थापना करना । आत्माभी परिणामकी योग्यता रखनेवाले पदार्थको द्रव्यनिक्षेप कहते हैं । जैसे राजाके पुत्रको राजा कहना । और वर्तमान पर्यायसे विनिष्ट द्रव्यको भावनिक्षेप कहते हैं । जैसे राज करते समय ही राजा कहना ।

इस प्रकार निक्षेपकी व्युत्पत्ति हुई

१. 'प्रमाणप्रकाशितार्थविशेषप्ररूपको नयः' ।—तत्त्वार्थबार्तिक १।३।१। 'प्रमाणपरिग्रहीतार्यैकांशो वस्तुव्यवसायो नयः । अवधयका मा० १, घृ० १९९ । २. 'श्रुत पुनः स्वार्थं भवति परार्थं च । ज्ञानात्मकं स्वार्थं वचनेन परार्थम् । तद्विकल्पा नया' । सवार्थं ० १।१ । ३. 'नयो ज्ञातुरभिप्रायः—लघ्वीयस्मय को० ५९, ३४, आ० भा० ७०, ६०, १० । ४. 'क्षेप आरो०—आ० सु० ।—योगिदापणं निक्षेप आ० क० ७०, ७०, ७०' । ५. नामस्थापना द्रव्यभावतस्तत्प्रासः ।—तत्त्वार्थसू० १।५ ।

द्रव्यमेवायं प्रयोजनमस्येति द्रव्याधिकः । शुद्धद्रव्यमेवायं प्रयोजनमस्येति शुद्धद्रव्याधिकः । अशुद्धद्रव्यमेव अर्थः प्रयोजनमस्येति शुद्धद्रव्याधिकः । सामान्यगुणादयोऽन्वयरूपेण इवति द्रव्यमिति व्यवस्थापयतां त्वन्वयद्रव्याधिकः । स्वद्रव्यादिग्रहणमर्थं प्रयोजनमस्येति स्वद्रव्यादिग्राहकः । परद्रव्यादिग्रहणमर्थः प्रयोजनमस्येति परद्रव्यादिग्राहकः । परमभावग्रहणमर्थं प्रयोजनमस्येति परमभावग्राहकः ।

इति द्रव्याधिकस्य व्युत्पत्तिः ।

पर्याय एवार्थं प्रयोजनमस्येति पर्यायाधिकः । अनादिनित्यपर्याय एवार्थं प्रयोजनमस्येति अनादिनित्यपर्यायाधिकः । सादिनित्यपर्याय एवार्थं प्रयोजनमस्येति सादिनित्यपर्यायाधिकः । शुद्धपर्याय एवार्थः प्रयोजनमस्येति शुद्धपर्यायाधिकः । अशुद्धपर्याय एवार्थः प्रयोजनमस्येति अशुद्धपर्यायाधिकः ।

इति पर्यायाधिकस्य व्युत्पत्तिः ।

नैकं गच्छतीति निगमः । निगमो विकल्परूपतः सन्नो नैगमः । अभेदरूपतया वस्तुजात सगृह्यतीति संग्रहः । संग्रहेण गृहीतार्थस्य भेदरूपतया वस्तु येन व्यवहितं इति व्यवहारः । ऋजु प्राञ्जलं सूक्ष्मतीति ऋजुसूत्रं । शब्दात् व्याकरणान् प्रकृतिप्रत्ययद्वारेण सिद्धं शब्दः शब्दनयः । परस्परानामिच्छः ।

द्रव्य ही जिसका अर्थ अर्थात् प्रयोजन है वह द्रव्याधिक नय है । शुद्ध द्रव्य ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह शुद्धद्रव्याधिक है । अशुद्ध द्रव्य ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह अशुद्धद्रव्याधिक है । सामान्य गुण आदि को अन्वयरूपसे 'द्रव्य' 'द्रव्य' ऐसी व्यवस्था जो करता है वह अन्वय द्रव्याधिक है अर्थात् अवच्छिन्न रूपसे चले आते गुणोंके प्रवाहमें जो द्रव्यको व्यवस्था करता है उसे ही द्रव्य मानता है वह अन्वय द्रव्याधिक है । जिसका अर्थ—प्रयोजन स्वद्रव्य आदिको ग्रहण करना है वह स्वद्रव्यादिग्राहक नय है । जिसका प्रयोजन परद्रव्य आदिको ग्रहण करना है वह परद्रव्यादिग्राहक नय है । और जिसका अर्थ—प्रयोजन परमभावको ग्रहण करना है वह परमभावग्राहक नय है ।

इस प्रकार द्रव्याधिकी व्युत्पत्ति है ।

पर्याय ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह पर्यायाधिक नय है । अनादिनित्यपर्याय ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह अनादिनित्यपर्यायाधिकनय है । सादिनित्यपर्याय ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह सादिनित्यपर्यायाधिकनय है । शुद्धपर्याय ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह शुद्धपर्यायाधिकनय है । अशुद्ध पर्याय ही जिसका अर्थ—प्रयोजन है वह अशुद्ध पर्यायाधिक है । इस प्रकार पर्यायाधिकी व्युत्पत्ति है ।

जो एकको नहीं जाता उसे निगम कहते हैं । निगमका अर्थ है विकल्प । उससे जो ही उसे नैगम कहते हैं अर्थात् जो वस्तु अभी निष्पन्न नहीं हुई है उसके सकल्पमात्रको जो वस्तुरूपसे ग्रहण करता है उसे नैगमनय कहते हैं । जो अभेदरूपसे समस्तवस्तुओंको संग्रह करके ग्रहण करता है उसे संग्रहनय कहते हैं । संग्रहनयके द्वारा गृहीत अर्थका भेदरूपसे व्यवहार करनेवाले नयको व्यवहारनय कहते हैं । जो सरल सीधा सूत्रपात करे अर्थात् केवल वर्तमान पर्यायको ही ग्रहण करता है वह ऋजुसूत्रनय है । शब्द अर्थात् व्याकरणसे प्रकृति प्रत्ययके द्वारा सिद्ध शब्दको (ग्रहण करनेवाले नयको) शब्द नय कहते हैं । परस्परमें अभिच्छको समभिच्छ

१ द्रव्यमर्थं प्रयोजनमस्येति द्रव्याधिकः ।—सर्वाथं ० ११६ । २. द्रव्यं द्रव्यमिति व्य-आ० ज० । ३ पर्याय अर्थं प्रयोजनमस्येति पर्यायाधिकः ।—सर्वाथं ० ११६ । ४ निगच्छत्यस्मिन्निति निगमनमात्रं वा निगम । निगमे कुसलो भवो वा नैगम —तत्त्वार्थवा० ११३३१२ । 'नैकं गम नैगम इति निर्वचनात्'—अप० सह० पृ० ३७५ । 'निगमो हि सकल्पस्तत्र भवस्तत्प्रयोजनो वा नैगमः' ।—प्रमेयकमक० पृ० १७६ । ५ 'स्वजाय-द्रव्यमपनीय पर्यायानाक्रान्तभेदानविशेषेण समस्तगृह्यता संग्रहः ।—सर्वाथं ० ११३३ तत्त्वार्थवा० पृ० १७६ । ६ 'संग्रहनयमिति नामधेयानि विधिपूर्वकमवहरणं व्यवहारः' ।—सर्वाथं ० ११३३ पृ० १७७, प्रमेयक० पृ० १७७ । ७ 'ऋजु प्रमाणं सूत्रयति तन्मते इति ऋजुसूत्रः' ।—सर्वाथं ० ११३३ 'ऋजु प्राञ्जल वर्तमानक्षणमार्थं सूत्रयतीत्यर्जुसूत्रः ।—प्रमेयकमक० पृ० १७८ ।

समभिरुद्धः । शब्दभेदेऽप्यर्थभेदोऽस्ति यथा शक्र इन्द्रः पुरन्दर इत्यादयः समभिरुद्धाः । एवं क्रियाप्रधानत्वेन भूयत इत्येवंभूतः^१ ।

शुद्धाशुद्धनिश्चयी द्रव्यार्थिकस्य भेदौ । अभेदावुपचारतया वस्तु निश्चीयत इति निश्चयः । भेदोपचारतया वस्तु व्यवहियत इति व्यवहारः । गुणगुणिनोः संज्ञादिभेदात् भेदकः सद्भूतव्यवहारः । अन्यत्र प्रसिद्धस्य धर्मस्यान्यत्र समारोपजन्यसद्भूतव्यवहारः । असद्भूतव्यवहार उपचोपचारः, उपचारादनुपचारः यः करोति स उपचरितासद्भूतव्यवहारः । गुणगुणिनोः पर्यायपर्यायिणोः स्वभावस्वभाविनोः कारककारकिणोर्भेदः सद्भूतव्यवहारस्यार्थः । द्रव्ये द्रव्योपचारः, पर्याये पर्यायोपचारः, गुणे गुणोपचारः, द्रव्ये गुणोपचारः, द्रव्ये पर्यायोपचारः, गुणे द्रव्यापचारः, गुणे पर्यायोपचारः, पर्याये द्रव्योपचारः, पर्याये गुणोपचारः इति नवविधोऽसद्भूतव्यवहारस्यार्थो द्रष्टव्यः ।

उपचार पृथक् नयो नास्तीति न पृथक्कृतः । मुख्यमात्रे सति प्रयोजने निमित्ते चोपचारः प्रवर्तते । सोऽपि सम्बन्धाविनाभावः, सख्येयः सम्बन्धः, परिणामपरिणतिसम्बन्धः, श्रद्धा-श्रद्धेयसम्बन्धः, ज्ञानज्ञेयसम्बन्धः, चारित्रचर्यासम्बन्धश्चेत्यादिः सत्यार्थः । असत्यार्थः सत्यासत्यार्थश्चेत्युपचरितासद्भूतव्यवहारनयस्यार्थः ।

कहते हैं जो शब्दभेदने अर्थभेद मानता है वह समभिरुद्धनय है जैसे शक्र, इन्द्र और पुरन्दर शब्द इन्द्रके वाचक हैं किन्तु इनका अर्थ भिन्न-भिन्न है अतः ये तीनों शब्द इन्द्रके तीन धर्मोंके वाचक हैं । जो क्रियाकी प्रधानतासे वस्तुको ग्रहण करता है वह एवंभूतनय है । (इन नवोंका विच्छेद विशेषार्थमें स्पष्ट किया है । वहाँ देखना चाहिए ।)

शुद्ध निश्चयनय और अशुद्ध निश्चयनय द्रव्यार्थिकनयके भेद हैं । अभेद और अनुपचाररूपसे वस्तुका निश्चय करना निश्चयनय है । और भेद तथा उपचाररूपसे वस्तुका व्यवहार करना व्यवहारनय है । गुण और गुणोंमें संज्ञा आदिके भेदसे जो भेद करता है वह सद्भूतव्यवहारनय है । अन्यत्र प्रसिद्ध धर्मका अन्यमें आरोप करनेको असद्भूत व्यवहार कहते हैं । असद्भूतव्यवहार ही उपचार है । उपचारका भी उपचार जो करता है वह उपचरित असद्भूतव्यवहारनय है । गुण-गुणोंमें, पर्याय-पर्यायोंमें, स्वभाव-स्वभावत्वान्में और कारक-कारकत्वान्में भेद करना अर्थात् वस्तुतः जो अभिन्न है उनमें भेदव्यवहार करना सद्भूतव्यवहारनयका अर्थ है । द्रव्यमें द्रव्यका उपचार, पर्यायमें पर्यायका उपचार, गुणमें गुणका उपचार, द्रव्यमें गुण का उपचार, द्रव्यमें पर्यायका उपचार, गुणमें द्रव्यका उपचार, गुणमें पर्यायका उपचार, पर्यायमें द्रव्यका उपचार, पर्यायमें गुणका उपचार, इस प्रकार असद्भूतव्यवहारका अर्थ नौ प्रकारका जानना चाहिए ।

उपचार नामका कोई अन्य नय नहीं है इसलिए उसे अलगसे नहीं कहा है । मुख्यके अभावमें और प्रयोजन तथा निमित्तके होनेपर उपचार किया जाता है । वह उपचार भी अविनाभाव सम्बन्ध, सख्येयसम्बन्ध, परिणाम-परिणामि सम्बन्ध, श्रद्धा-श्रद्धेय सम्बन्ध, ज्ञान-ज्ञेय सम्बन्ध, चारित्रचर्यासम्बन्ध इत्यादि सम्बन्धोंको लेकर होता है । इस तरह उपचरितासद्भूतव्यवहारनयका अर्थ सत्यार्थ, असत्यार्थ और सत्यासत्यार्थ होता है ।

१ 'शब्दभेदश्चेदस्ति अर्थभेदेनाप्यवश्य भवितव्यमिति नानार्थसमभिरुहणात् समभिरुद्धः । इन्द्रनादिन्द्रः, शक्रनाच्छक्रः, पुरंदरणात् पुरन्दर इत्येवं सर्वत्र ।—सर्वाथं, तत्त्वाथंवा० १।३३ । तत्त्वार्थश्लो० पृ० २०३ । प्रमेयकमल० पृ० ६०० । २ येनारमना भूतस्तेनैवाव्यवसायवीत्येवंभूतः । तत्क्रिया परिणतिक्षण एव स दग्धो युको नान्यदेति । यदेवेन्दति तदेवैवो नाभिषेचको न पूजक इति ।—सर्वाथं, तत्त्वाथंवा० १।३३ । तत्त्वार्थश्लो० पृ० २०४ । प्रमेयकमल० पृ० ६०० । 'कालकारकलिङ्गानां भेदाच्छब्दोऽर्थभेदकृत् । अभिरुद्धस्तु पर्याय इत्यंभूतः क्रियाश्रयः ॥४४॥—ऊर्ध्वोश्चक्षयः । ३. अभेदोपचारतया स्व. अभेदानुपचारितया ज० । ४. नव-विधोपचार अस-भा० ।

पुनरप्यव्याप्तमाध्या नया दृश्यन्ते ।

तावन्मुक्तनवी द्वौ निश्चयो व्यवहारश्च । तत्र निश्चयनयोऽभेदविषयो, व्यवहारो भेदविषयः । तत्र निश्चयो द्विविधः शुद्धनिश्चयोऽशुद्धनिश्चयश्च । तत्र निरुपाधिकगुणगुण्यभेदविषयकः शुद्धनिश्चयो यथा—केवलज्ञानादयो जीव इति । सोपाधिकगुणगुण्यभेदविषयोऽशुद्धनिश्चयो यथा—मतिज्ञानादयो जीव इति । व्यवहारो द्विविधः सज्जतव्यवहारोऽसज्जतव्यवहारश्च । तत्रैकवस्तुविषयः सज्जतव्यवहारः सिद्धवस्तुविषयोऽसज्जतव्यवहारः । तत्र सज्जतव्यवहारोऽपि द्विविध उपचरितानुपचरितभेदात् । तत्र सोपाधिगुणगुण्यभेदविषय उपचरितसज्जतव्यवहारो यथा जीवस्य मतिज्ञानादयो गुणाः । निरुपाधि गुणगुण्यभेदविषयोऽनुपचरितसज्जतव्यवहारो यथा—जीवस्य केवलज्ञानादयो गुणाः । असज्जतव्यवहारो द्विविध उपचरितानुपचरितभेदात् । तत्र संश्लेषरहितवस्तुसम्बन्धविषय उपचरितासज्जतव्यवहारो यथा देवदत्तस्य धनमिति । संश्लेषसहितवस्तु सम्बन्धविषयोऽनुपचरितसज्जतव्यवहारो यथा जीवस्य शरीरमिति ।

इति सुखबोधार्थमाकाशपण्डतिः श्रीदेवसेनपण्डितविरचितः

परिसमाप्ता ।



फिर भी अध्यात्म भाषाके द्वारा नयोका कथन करते हैं—

मूल नय दो है—निश्चय और व्यवहार । उनमेंसे निश्चयनय अभेदको विषय करता है और व्यवहारनय भेदको विषय करता है । उनमेंसे निश्चयनयके दो भेद हैं—शुद्धनिश्चयनय और अशुद्धनिश्चयनय । उनमेंसे जो उपाधि रहित गुण और गुणीमें अभेदको विषय करता है वह शुद्धनिश्चयनय है जैसे केवलज्ञान आदि जीव है । उपाधि सहित गुण और गुणीमें अभेदको विषय करनेवाला अशुद्धनिश्चयनय है जैसे मतिज्ञान आदि जीव है ।

व्यवहारनयके दो भेद हैं—सद्भूतव्यवहारनय और असद्भूतव्यवहारनय । उनमेंसे एक ही वस्तुमें भेद व्यवहार करनेवाला सद्भूतव्यवहारनय है और भिन्न वस्तुओंमें अभेदका व्यवहार करनेवाला असद्भूतव्यवहारनय है । उनमेंसे सद्भूतव्यवहारके भी दो भेद हैं—उपचरित सद्भूतव्यवहार और अनुपचरित सद्भूतव्यवहार । उपाधि सहित गुण और गुणीमें भेदव्यवहार करनेवाला उपचरितसद्भूतव्यवहारनय है जैसे, जीव के मतिज्ञानादिगुण है । निरुपाधि गुण-गुणीमें भेदको विषय करनेवाला अनुपचरितसद्भूतव्यवहार नय है जैसे, जीवके केवलज्ञानादि गुण हैं । असद्भूतव्यवहार दो प्रकारका है—उपचरित असद्भूतव्यवहार और अनुपचरित असद्भूतव्यवहार । मेलरहित वस्तुओंमें सम्बन्धको विषय करनेवाला उपचरित असद्भूतव्यवहारनय है जैसे, देवदत्तका धन । और मेलसहित वस्तुओंमें सम्बन्धको विषय करनेवाला अनुपचरित असद्भूतव्यवहारनय है जैसे जीवका शरीर ।

इस प्रकार सुखपूर्वक बोध करानेके लिए देवसेन पण्डित रचित

आलापण्डति समाप्त हुई ।



१. चिकविप-भा० अ० । २. चिकविप-भा० अ० । ३. -क वस्तुभेदवि-क० ख० ग० । ४. त्तुसम्बन्धवि-क० ख० ग० । ५-६. -णिनोर्मि-क० ख० ग० ।

परिशिष्ट २

श्रीमद्विद्यानन्दस्वामिविरचितम्
तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकान्तर्गतं

नयविवरणम्

सूत्रे नामादिनिक्षिप्ततत्त्वार्थाधिगमः स्थितः ।
कात्स्न्यतो देशतो वापि स प्रमाणनयैरिह ॥१॥
प्रमाणं च नयाश्चेति द्वन्द्वे पूर्वनिपातनम् ।
कृतं प्रमाणशब्दस्याभ्यहितत्वेन बह्वचः ॥२॥
प्रमाणं सकलादेशि नयादभ्यर्हितं मतम् ।
विकलादेशिनस्तस्य वाचकोऽपि तथोच्यते ॥३॥

तत्त्वार्थसूत्रमें नाम आदि निक्षेपोंके द्वारा निक्षिप्त जीवादि सात तत्त्वोंका ज्ञान दो प्रकारसे होता है—एकदेशसे और सर्वदेशसे । प्रमाणके द्वारा सर्वदेशसे ज्ञान होता है और नयोंके द्वारा एकदेशसे ज्ञान होता है ।

तत्त्वार्थसूत्रके प्रारम्भमें तत्त्वार्थके श्रद्धानको सम्यग्दर्शन बतलाकर सात तत्त्वोंका विवेचन नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव इन चार निक्षेपोंके द्वारा किया है । उसके बाद उनको जाननेके दो उपाय बतलाये हैं, एक प्रमाण और दूसरा नय । प्रमाण पूर्णवस्तुको जानता है और नय वस्तुके एकदेशको जानता है ।

प्रमाण और नयोंका द्वन्द्व समाप्त करके उसमें प्रमाण शब्दको पहले स्थान दिया है क्योंकि बहुत अधिकारी होनेपर भी प्रमाण नयकी अपेक्षा पूज्य है ।

‘प्रमाणनयैरधिगम’ यह तत्त्वार्थसूत्रके प्रथम अध्यायका छठा सूत्र है । इसीके व्याख्यानमें विद्यानन्द-स्वामीने यह विवेचन किया है । उक्त सूत्रमें प्रमाण शब्दको पहले स्थान दिया है और नय शब्दको पीछे स्थान दिया है । किन्तु व्याकरणशास्त्रके अनुसार जिसमें थोड़े अक्षर हों उसको पहले स्थान दिया जाता है अतः नयको पहले स्थान देना चाहिए था । किन्तु नयसे प्रमाण पूज्य है और जो पूज्य होता है उसे पूर्वस्थान दिया जाता है अतः प्रमाणको पहले स्थान उक्त सूत्रमें दिया गया है ।

नयसे प्रमाण बयो पूज्य है, यह बतलाते हैं—

प्रमाण सकलादेशी है अतः वह विकलादेशी नयसे पूज्य माना गया है । जब प्रमाणपूज्य है तो उसका वाचक प्रमाण शब्द भी पूज्य कहा जाता है ।

समस्त वस्तुका ग्रहण और कथन करनेवालेको सकलादेशी कहते हैं और वस्तुके एकदेशका ग्रहण या कथन करनेवालेको विकलादेशी कहते हैं । प्रमाण सकलादेशी है और नय विकलादेशी है । अतः नयसे प्रमाण पूज्य है ।

शंका—जो सकलादेशी हो वह पूज्य है और जो विकलादेशी हो वह पूज्य नहीं है ऐसा क्या कोई नियम है जिसके कारण आप नयसे प्रमाणको पूज्य बतलाते हैं ।

स्वार्थनिश्चायकत्वेन प्रमाणं नय इत्यसत् ।

स्वार्थकदेशनिर्णीतिलक्षणो हि नयः स्मृतः ॥४॥

नायं वस्तु न चावस्तु वस्त्वंशः कथ्यते यतः ।

नासमुद्रः समुद्रो वा समुद्राशो यथोच्यते ॥५॥

तन्मात्रस्य समुद्रत्वे शेषाशस्यासमुद्रता ।

समुद्रबहुता वा त्याक्तत्वे क्वाऽस्तु समुद्रवित् ॥६॥

समाधान—जो प्रकृष्ट विशुद्धिवाला होता है वह पूज्य होता है और जो प्रकृष्ट विशुद्धिवाला नहीं होता वह पूज्य नहीं होता । प्रकृष्ट विशुद्धिके बिना प्रमाण अनेकधर्मधर्मी स्वभावरूप सकलवस्तुका कथन नहीं कर सकता, और विशुद्धिकी कमीके बिना नय वस्तुके एकदेश मात्रका कथन नहीं कर सकता । यदि ऐसा होता तो प्रमाणकी तरह नय भी सकलादेशी हो जाता और नयकी तरह प्रमाण भी विकलादेशी हो जाता । अतः नयकी अपेक्षा प्रकृष्ट विशुद्धिसे युक्त होनेसे प्रमाण पूज्य माना गया है ।

शंका—ज्ञानरूप प्रमाण पूज्य हो सकता है । किन्तु विवाद तो प्रमाण शब्दको लेकर है कि उक्त सूत्रमें नय शब्दसे प्रमाण शब्दको पहले क्यों स्थान दिया गया ।

समाधान—ज्ञानरूप प्रमाणके पूज्य होनेसे उसका वाचक प्रमाणशब्द भी पूज्य माना जाता है ।

आगे कहते हैं कि नय प्रमाण नहीं है—

स्व और अर्थका निश्चायक होनेसे नय प्रमाण ही है, ऐसा कहना ठीक नहीं है क्योंकि स्व और अर्थके एक देशको जानना नयका लक्षण है ।

शंकाकारका कहना है कि अपने और बाह्य अर्थके निश्चायक ज्ञानको प्रमाण कहते हैं । नय भी अपनेको और बाह्य अर्थको जानता है, अतः वह प्रमाण ही है । और ऐसा होनेसे प्रमाण और नयमें कोई भेद नहीं है । तब उनको पूज्यता और अपूज्यताकी चर्चा करना ही व्यर्थ है । किन्तु ऐसा कहना ठीक नहीं है, क्योंकि यह कह आये है कि प्रमाण सकल वस्तुग्राही होता है और नय विकलवस्तुग्राही होता है । अतः प्रमाण स्वार्थ-निश्चायक है और नय स्वार्थके एक देशका निश्चायक है । यही दोनोंमें भेद है ।

शंका—स्व और अर्थका एकदेश यदि वस्तु है और उसे नय जानता है तो नय प्रमाण ही हुआ क्योंकि वस्तुको जानना ही प्रमाणका लक्षण है । और यदि स्व और अर्थका एकदेश वस्तु नहीं है, अवस्तु है तो उसको जाननेवाला नय मिथ्याज्ञान ही हुआ, क्योंकि अवस्तु के विषय करनेवाले ज्ञानको मिथ्याज्ञान कहते हैं ।

उक्त शंकाका परिहार करते हैं—

वस्तुका एकदेश न तो वस्तु है और न अवस्तु है । जैसे समुद्रके अंगको न तो समुद्र कहा जाता है और न असमुद्र कहा जाता है । यदि समुद्रका एक अंश समुद्र है तो शेष अंश असमुद्र हो जायेगा । और यदि समुद्रका प्रत्येक अंश समुद्र है तो बहुतमे समुद्र हो जायेंगे और ऐसी स्थितिमें समुद्रका ज्ञान कहाँ हो सकता है ?

जैसे समुद्रके एक अंशको समुद्र माननेपर या तो समुद्रके शेष अंशको असमुद्रता प्राप्त होती है या उनको भी समुद्र माननेपर बहुतसे समुद्र हो जाते हैं । यदि समुद्रके एक अंशको असमुद्र कहा जाता है तो समुद्रके शेष अंश भी असमुद्र हो जायेंगे और ऐसी स्थितिमें कहीं भी समुद्रका व्यवहार नहीं हो सकेगा । उसी तरह नयका विषयभूत वस्तुका एकदेश वस्तु नहीं है क्योंकि उसे वस्तु माननेपर वस्तुके शेष अंशोंमें अवस्तुत्वका प्रसंग आता है । या फिर वस्तुके एक-एक अंशको एक-एक वस्तु माननेपर वस्तुओंके बहुत्वका अनुसंग आता है । वस्तुका एकदेश अवस्तु भी नहीं है क्योंकि उसे अवस्तु माननेपर वस्तुके शेष अंशोंको भी अवस्तुत्व

१. 'समुद्रबहुत्वं वा त्याक्तत्वेत्वाऽस्तु समुद्रवित्' मुद्रितप्रती ।

यथांशिन प्रवृत्तस्य ज्ञानस्येष्टा प्रमाणता ।
 तथाशेष्वपि किन्तु स्यादिति मानात्मको नयः ॥७॥
 तन्नाशिन्यपि निःशेषधर्माणां गुणतामसौ ।
 द्रव्याधिकनयस्यैव व्यापारान्मुख्यरूपतः ॥८॥
 धर्मधर्मिसमूहस्य प्राधान्यार्पणया विदः ।
 प्रमाणत्वेन निर्णयः प्रमाणदपरो नयः ॥९॥
 'नाप्रमाणं प्रमाणं वा नयो ज्ञानारमको मतः ।
 स्यात्प्रमाणकदेशस्तु सर्वथाप्यविरोधतः ॥१०॥

का प्रसंग आता है । और ऐसी स्थितिमें कहो भी वस्तु की व्यवस्था नहीं बन सकती । अतः वस्तुका एकदेश वस्तु या अवस्तु न होकर वस्तु-अंश है । उसमें कोई बाधक नहीं है ।

पुनः शंकाकार कहता है—

जैसे अशी-वस्तुमें प्रवृत्ति करनेवाले ज्ञानको प्रमाण माना जाता है वैसे ही वस्तुके अशमें प्रवृत्ति करनेवाले अर्थात् जाननेवाले नयको प्रमाण क्यों नहीं माना जाता । अतः नय प्रमाणस्वरूप ही है ।

शंकाकारका कहना है कि जैसे वस्तुका एकदेश न वस्तु है और न अवस्तु है किन्तु वह वस्तुका अंश है । उसी तरह अशी न वस्तु है और न अवस्तु है वह केवल अशी है । वस्तु तो अश और अशके समूहका नाम है । अतः जैसे अशको जाननेवाला ज्ञान नय है वैसे ही अंशको भी जाननेवाला ज्ञान नय है । यदि ऐसा नहीं है तो जैसे अशको जाननेवाला ज्ञान प्रमाण है वैसे ही अंशको जाननेवाला ज्ञान भी प्रमाण होना चाहिए । और ऐसा माननेपर प्रमाणसे भिन्न नय सिद्ध नहीं होता ।

उक्त आशंकाका परिहार करते हैं—

उक्त आशंका ठीक नहीं है क्योंकि जिस अंशी या धर्ममें उसके सब अतः या धर्म गौण हो जाते हैं उस अंशीमें मुख्यरूपसे द्रव्यार्थिक नयकी ही प्रवृत्ति होती है अर्थात् ऐसा अंश द्रव्यार्थिक नयका विषय है अतः उसका ज्ञान नय है । और धर्म तथा धर्मके समूहरूप वस्तुके धर्मों और धर्मों दोनोंको प्रधानरूपसे जाननेवाले ज्ञानको प्रमाण कहने हैं । अतः नय प्रमाणसे भिन्न है ।

धर्म और धर्मके समूहका नाम वस्तु है । जो ज्ञान धर्म या केवल धर्मोंकी ही मुख्य रूपसे जानता है वह ज्ञान नय है और जो दोनोंको ही मुख्य रूपसे जानता है वह प्रमाण है । पहले कह आये हैं कि प्रमाण सकलादेशी है उसका विषय पूर्ण वस्तु है । और नय विकलादेशी है उसका विषय या तो मुख्यरूपसे मात्र धर्मों होता है या मात्र धर्म होता है । जो धर्मोंकी गौण करके मात्र धर्मोंकी मुख्यतासे वस्तुको जानता है वह द्रव्यार्थिक नय है और जो धर्मोंकी गौण करके मुख्य रूपसे धर्मोंकी ही जानता है वह पर्यायार्थिक नय है । तथा जो धर्म और धर्मों दोनोंको मुख्यता करके सम्पूर्ण वस्तुको जानता है वह प्रमाण है । अतः प्रमाणसे नय भिन्न है ।

इसपर शंकाकारका कहना है कि यदि नय प्रमाणसे भिन्न है तो वह अप्रमाण हुआ । और अप्रमाण होनेसे मिथ्यज्ञानकी तरह नय वस्तुको जाननेका साधन कैसे हो सकता है ? इसका समाधान करते हैं—

नय न तो अप्रमाण है और न प्रमाण है । किन्तु ज्ञानात्मक है अतः प्रमाणका एकदेश है । इसमें किसी प्रकारका कोई विरोध नहीं है ।

शंकाकार कहता है कि यदि नय प्रमाणसे भिन्न है तो वह अप्रमाण ही हुआ । क्योंकि प्रमाणसे भिन्न अप्रमाण ही होता है । एक ज्ञान प्रमाण भी न हो और अप्रमाण भी न हो, ऐसा तो सम्भव नहीं है, क्योंकि

१ स्यात् प्रमाणात्मकत्वेऽपि प्रमाणप्रभवो नयः । विचारो निर्णयोपायः परोक्षत्ववगम्यताम् ॥३॥ सिद्धिबिनि-
 श्चय, पृ० ६६६ ।

प्रमाणेन गृहीतस्य वस्तुनोऽपि विगानतः ।

सप्रत्ययनिमित्तत्वात्प्रमाणाच्चेन्नयोऽर्चितः ॥११॥

नाशेषवस्तुनिर्णतिः प्रमाणादेव कस्यचित् ।

तादृक्सामर्थ्यशून्यत्वात् सन्नयस्यापि सर्वदा ॥१२॥

किसीको प्रमाण न माननेपर अप्रमाणता अनिवार्य है और अप्रमाण न माननेपर प्रमाणता अनिवार्य है । दूसरी कोई गति नहीं है । इसका उत्तर देते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि प्रमाणता और अप्रमाणताके सिवाय भी एक तीसरी गति है वह है प्रमाणिकदेशता—प्रमाणका एकदेशापना । प्रमाणका एकदेश न तो प्रमाण ही है क्योंकि वह प्रमाणसे सर्वथा अभिन्न नहीं है और न अप्रमाण ही है क्योंकि प्रमाणका एकदेश प्रमाणसे सर्वथा भिन्न भी नहीं है । देश और देशीमें कथंचिद् भेद माना गया है ।

शंका—प्रमाणसे उसका एकदेश जिस रूपसे भिन्न है उस रूपसे तो वह अप्रमाण है और जिस रूपसे अभिन्न है उस रूपसे प्रमाण है ।

समाधान—इसमें हमें कोई आपत्ति नहीं है क्योंकि नयका एकदेशसे प्रमाणपना और एकदेशसे अप्रमाणपना इष्ट है । नय सम्पूर्ण रूपसे प्रमाण नहीं है । जैसे समुद्रका एकदेश न तो समुद्र ही है और न असमुद्र ही है ।

शंका—प्रमाणकी तरह नय भी प्रमाण ही है क्योंकि वह भी वस्तुके विषयमें पूरी तरह सवादक है ।

समाधान—नय वस्तुके विषयमें पूरी तरह सवादक नहीं है एकदेश सवादक है क्योंकि वस्तुके एक ही अंशको जानता है ।

शंका—तब तो प्रत्यक्ष वगैरहको भी प्रमाण नहीं कहा जा सकता क्योंकि वे भी वस्तुके एकदेशमें ही सवादक होते हैं ?

समाधान—प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोका विषय न केवल पर्याय है और न केवल द्रव्य है किन्तु कुछ पर्याय विशिष्ट द्रव्य है । अतः वह सकलादेशो होनेसे प्रमाण है । किन्तु इसका यह मतलब नहीं है कि जो सकलादेशो हो वही सच्चा है । ऐसा माननेपर तो विकलादेशो नयको असत्यताका प्रसंग आता है क्योंकि आगममें नयको विकलादेशी कहा है । किन्तु नय असत्य भी नहीं है, क्योंकि प्रमाणकी तरह नयसे जाने हुए वस्तु-स्वरूपमें भी कोई बाधा नहीं आती । अतः विकलादेशी नयसे सकलादेशो प्रमाण पूज्य है । इसमें कोई विरोध नहीं है ।

शंकाकार कहता है कि प्रमाणसे गृहीत वस्तुके एकदेशमें विवाद होनेपर उसके सम्बन्धानमें निमित्त होनेके कारण नय प्रमाणसे पूज्य है । किन्तु उसका ऐसा कहना ठीक नहीं है क्योंकि सम्पूर्ण रूपसे वस्तु का निर्णय प्रमाणसे ही होता है । किसी समीचीन नयमें भी इस प्रकारकी सामर्थ्य कमी भी सम्भव नहीं है ।

शंकाकारका कहना है कि प्रमाणसे जानी हुई वस्तुके एकदेशमें यदि कोई विवाद खड़ा हो जाता है तो नयके द्वारा उस एक अंशको सम्पूर्ण रीतिसे जान लेनेपर वह विवाद दूर हो जाता है अतः नय प्रमाणसे पूज्य है । इसके समाधानमें ग्रन्थकारका कहना है कि प्रमाणके द्वारा सम्पूर्ण वस्तुका निर्णय हो जानेपर उसके एक अंशमें विवाद नहीं हो सकता जिससे उसको दूर करनेके लिए नयकी आवश्यकता हो । प्रमाण सम्पूर्ण वस्तुके सम्बन्धमें उत्पन्न हुए विवादको दूर करनेमें समर्थ है और नय केवल उसके किसी एक देशके सम्बन्धमें उत्पन्न हुए विवादको ही दूर कर सकता है । अतः नय प्रमाणसे पूज्य नहीं हो सकता ।

मतेरवधितो वापि मनःपर्ययतोऽपि वा ।

ज्ञातस्यार्थस्य नाशोऽस्ति नयानां वर्तनं ननु ॥१३॥

निःशेषदेशकालाद्यागोचरत्वविनिश्चयात् ।

तस्येति भाषितं कैश्चिद्युक्तमेव तथेष्टितः ॥१४॥

त्रिकालगोचराशेषपदार्थेषु वृत्तितः ।

केवलज्ञानमूलत्वमपि तेषां न युज्यते ॥१५॥

परोक्षाकारतावृत्तेः स्पष्टत्वात् केवलस्य तु ।

श्रुतमूला नयाः सिद्धा वक्ष्यमाणाः प्रमाणवत् ॥१६॥

किन्हीका कहना है कि मतिज्ञान, अवधिज्ञान अथवा मनःपर्ययज्ञानसे भी जाने हुए पदार्थके एक अंशमें नयोंकी प्रवृत्ति नहीं होती क्योंकि ये तीनों ज्ञान सम्पूर्ण देश और सम्पूर्ण कालवर्ती अर्थोंको विषय नहीं करते यह सुनिश्चित है । उनका ऐसा कहना उचित ही है क्योंकि यह हमें इष्ट है ।

ऊपर कहा गया है कि प्रमाणसे जानी गयी वस्तुके एक देशमें नयोकी प्रवृत्ति होती है । और जैन सिद्धान्तमें प्रमाण ज्ञान पाँच है—मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय और केवल । इनमेंसे मति, अवधि और मन - पर्ययका विषय सीमित है । मतिज्ञान इन्द्रियों और मन आदिकी सहायतासे द्रव्योंकी कुछ ही पर्यायोंको जानता है । अवधिज्ञान उनको सहायताके बिना ही केवल रूपी पदार्थोंकी ही कुछ पर्यायोंको जानता है । मन पर्यय भी आत्माके द्वारा दूसरेके मनोगतरूपी पदार्थोंकी कुछ पर्यायोंको जानता है अतः ये तीनों ही ज्ञान सम्पूर्ण देश और सम्पूर्ण कालवर्ती पदार्थोंको जाननेमें असमर्थ हैं । इसलिए इन ज्ञानोंके विषयमें नयोकी प्रवृत्ति सम्भव नहीं है । ऐसा किसीके कहनेपर ग्रन्थकार कहते हैं कि उक्त कथन उचित ही है । हम भी ऐसा ही मानते हैं कि इन तीनों ज्ञानोंके विषयमें नयोंको प्रवृत्ति नहीं होती । क्योंकि नयोका विषय समस्त देश और समस्त कालवर्ती पदार्थ है ।

विकालवर्ती समस्त पदार्थोंके अंशोंमें प्रवृत्ति करनेके कारण केवलज्ञानको उन नयोंका मूल मानना भी उचित नहीं है क्योंकि नय तो अपने विषयको परोक्ष रूपसे जानते हैं और केवलज्ञान तो स्पष्ट है । अतः प्रमाणकी तरह आगे कहे जानेवाले नयोंका मूल श्रुतज्ञान सिद्ध होता है ।

जब नयोकी प्रवृत्ति समस्त देश और समस्त कालवर्ती सब पदार्थोंमें होती है और इसीलिए मतिज्ञान, अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान उनका मूल नहीं है तो यह बात स्वतः वा जाती है कि केवलज्ञान ही नयोंका मूल होना चाहिए क्योंकि वह समस्तदेश और समस्तकालवर्ती पदार्थोंको जानता है । किन्तु ऐसा भी नहीं है क्योंकि नय अपने विषयको अस्पष्ट रूपसे जानते हैं और केवलज्ञान स्पष्ट रूपसे सब पदार्थोंको प्रत्यक्ष जानता है । स्पष्ट केवलज्ञानके भेद अस्पष्ट राही नहीं हो सकते । इसलिए पाँच प्रमाणोंमें से शेष रहा श्रुत-ज्ञान ही नयोका मूल है । उसीके भेद नय है ।

पूज्यपाद स्वामीने अपनी सर्वार्थसिद्धिमें 'प्रमाणनयैरधिगमः' सूत्रकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि प्रमाणके दो भेद हैं—स्वार्थ और परार्थ । अर्थात् एक ऐसा प्रमाण है जिससे ज्ञाता स्वार्थ ही जान सकता है उसे स्वार्थ प्रमाण कहते हैं । और एक ऐसा प्रमाण है जिससे ज्ञाता दूसरोंको भी ज्ञान करा सकता है उसे परार्थ प्रमाण कहते हैं । श्रुतज्ञानकी छोड़कर शेष चारों ज्ञान केवल स्वार्थ हैं । किन्तु श्रुतज्ञान स्वार्थ भी है और परार्थ भी है । ज्ञानात्मक श्रुत स्वार्थ है और वचनात्मक श्रुत परार्थ है । उसी श्रुतज्ञानके भेद नय है ।

सामान्यादेशतस्तावदेक एव नयः स्थितः ।
 'स्याद्वादप्रविभक्तार्थविशेषव्यञ्जनात्मकः ॥ १७ ॥
 संक्षेपाद्द्वौ विशेषेण द्रव्यपर्यायगोचरी ।
 द्रव्यार्थो व्यवहारान्तः पर्यायार्थस्ततो परः ॥ १८ ॥

आगे नयके भेद कहते हैं—

सामान्यकी अपेक्षासे नय एक ही है । स्याद्वाद श्रुतज्ञानके द्वारा गृहीत अर्थके नित्यत्व आदि धर्मविशेषोंका कथन करनेवाला नय है ।

सामान्यकी अपेक्षासे नय एक है क्योंकि सामान्य अनेक नहीं होता । पहले स्व और अर्थके एक-देशना निर्णय करनेवाले ज्ञानको नय कहा है । यहाँ नयका स्वरूप स्वामी समन्तभद्रके शब्दोंमें बतलाया है । स्वामी समन्तभद्रने श्रुतज्ञानके लिए स्याद्वाद शब्दका प्रयोग किया है जैसे 'स्याद्वादकेवलज्ञाने' । चूँकि श्रुत-ज्ञान स्याद्वादमय होता है । 'स्याद्वाद' में दो शब्द हैं स्यात् और वाद । 'स्यात्' का अर्थ है कथञ्चित् या किसी अपेक्षा से । और वादका अर्थ है—कथन । अपेक्षा विशेषसे वस्तुके कहनेको स्याद्वाद कहते हैं । जैन सिद्धान्तके अनुसार प्रत्येक वस्तु अनेकान्तात्मक है । अनेकान्तात्मकका अर्थ है अनेकधर्मात्मक । एक वस्तुमें अनेक धर्मोंका होना स्वाभाविक है जैसे आग जलाती है, पकाती है आदि । किन्तु इस प्रकारके अनेक धर्मोंसे जैनधर्मका अनेकान्तपना कुछ भिन्न प्रकारका है । अनेकान्त एकान्तका प्रतिपक्षी है । वस्तु सत् ही है या असत् ही है, या नित्य ही है अथवा अनित्य हो है इस प्रकारकी मान्यताको एकान्त कहते हैं । और इस प्रकारके एकान्तका निषेध करनेको अनेकान्त कहते हैं । अनेकान्त मतके अनुसार प्रत्येक वस्तु न केवल सत् ही है, न केवल असत् ही है, न केवल नित्य ही है और न केवल अनित्य ही है, किन्तु स्वरूपकी अपेक्षासे सत् ही तो परस्परकी अपेक्षासे असत् ही । द्रव्यदृष्टिसे नित्य ही तो पर्यायदृष्टिसे अनित्य है । इस प्रकार परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले अनेक धर्मोंका समूह रूप होनेमें प्रत्येक वस्तु अनेकान्तात्मक है । इस अनेकान्तात्मक वस्तुको जानना तो सरल है किन्तु उसका कथन करना कठिन है क्योंकि ज्ञान एक साथ अनेकोंको जान सकता है परन्तु शब्द एक साथ अनेक धर्मोंको नहीं कह सकता । अतः वक्ता किसी एक धर्मकी मुख्यतासे ही वस्तुका कथन करता है । परन्तु वस्तुमें वह एक ही धर्म नहीं है । इसके अतिरिक्त भी अनेक धर्म हैं । उन धर्मोंका सूचक 'स्यात्' शब्द प्रत्येक दावयके साथ सम्बद्ध रहता है । यथा—वस्तु स्यात् अस्ति (किसी अपेक्षासे है) स्यात् नास्ति (किसी अपेक्षासे नहीं है) । अतः अनेकान्तात्मक वस्तुके कहनेको स्याद्वाद कहते हैं । चूँकि श्रुतज्ञानमें भी वस्तु स्वरूप अनेकान्त रूपसे प्रतिभासित होता है अतः श्रुतज्ञान स्याद्वादरूप है । स्याद्वादरूप श्रुतज्ञानके द्वारा अर्थके धर्मोंको पृथक्-पृथक् रूपसे या एक-एक करके प्रतिपादन जो करता है वह नय है । कहा भी है—

अर्थस्यानेकरूपस्य धीः प्रमाण तदंशधीः ।

नयो धर्मान्तरापेक्षी दुर्णयस्तन्निराकृतिः ॥

अनेक धर्मात्मक पदार्थके ज्ञानको प्रमाण कहते हैं । उसके धर्मान्तर सापेक्ष एक अंशके ज्ञानको नय कहते हैं । और धर्मान्तरोंका निराकरण करके वस्तुके एक ही धर्मका कथन करनेवालेको दुर्णय कहते हैं ।

संक्षेपमें नयके भेद बतलाते हैं—

विशेषकी अपेक्षासे संक्षेपसे नयके दो भेद हैं—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक । जो द्रव्यको विषय करता है उसे द्रव्यार्थिकनय कहते हैं और जो पर्यायका विषय करता है उसे पर्यायार्थिक नय कहते हैं ।

१. सधर्मणैव साध्यस्य साधर्म्यविशिष्टोक्तः । स्याद्वादप्रविभक्तार्थविशेषव्यञ्जको नयः ॥ १०६ ॥ —
 भासभोसाता । २. अष्टसहस्रो, पृ० २९० ।

विस्तरेणेति सप्तैते विज्ञेया नैगमादयः ।

तथातिविस्तरेणेतद्भेदाः संख्यातविग्रहाः ॥१९॥

द्रव्याधिकनयके तीन भेद हैं—नैगम, संग्रह, व्यवहार । और पर्यायाधिक नयके चार भेद हैं—ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरुद्ध और एवंबूत । इस प्रकार विस्तारसे ये नैगम आदि सात भेद नयके हैं । तथा अति-विस्तारसे नयके संख्यात भेद हैं ।

विशेषार्थः—पहले लिख आये हैं कि वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक या सामान्य विशेषात्मक है । द्रव्य, सामान्य, अभेद ये शब्द एकार्थवाची हैं और पर्याय, विशेष, भेद ये सब शब्द एकार्थवाची हैं । जगत् न तो सर्वथा अभेदसे रहित केवल भेदरूप ही है और न तो सर्वथा भेदसे रहित केवल अभेदरूप ही है । परन्तु भेदान्भेदरूप है । जब ज्ञाताकी दृष्टि वस्तुओंमें वर्तमान पारस्परिक भेदको छोड़कर केवल अभेदको विषय करती है तब उस अभेद या सामान्यप्राप्ति दृष्टिको द्रव्याधिकनय कहते हैं । और जब ज्ञाताकी दृष्टि भेदकी ओर मुक्त होती है और द्रव्याधिकनयके द्वारा ग्रहण किये गये सत् या द्रव्यरूप अखण्ड तत्त्वके जीव, अजीव आदि भेदोंका अवलम्बन लेती है तो उसे पर्यायाधिकनय कहते हैं । इस तरह संक्षेपमें मूलनयके दो भेद हैं । इन दोनों नयोंमें किसी भी एक नयके पक्षमें संसार और मोक्ष नहीं बनता, ऐसा 'सम्मतितर्क'में सिद्धसेनने कहा है । उनका कहना है कि यदि केवल द्रव्याधिकनयका पक्ष ले या केवल पर्यायाधिकनयका पक्ष लें तो संसार नहीं घटता क्योंकि द्रव्याधिकनयकी दृष्टिमें आत्मा सर्वथा नित्य होनेसे अपरिवर्तनशील है और पर्यायाधिकनयकी दृष्टिमें सर्वथा क्षण-भंगुर है । आत्माको सर्वथा नित्य माननेपर सुख-दुःखका सम्बन्ध नहीं बनता, क्योंकि आत्माकी मानसिक वाचनिक और क्रायिक प्रवृत्तिके कारण कर्मका बन्ध होता है और कर्मायके कारण बद्धकर्ममें स्थिति बँधती है । परन्तु केवल अपरिणामी आत्मामें यह सब संभव नहीं है । परिवर्तन माने बिना सुख-दुःखको प्राप्ति, दुःखसे छूटनेके लिए प्रयत्न आदि बनता नहीं । इसी तरह सर्वथा अनित्य पक्षमें आत्मा जब क्षण-क्षण में नष्ट होकर नया-नया पैदा होता है तो जो कर्म करता है वह आत्मा अन्य ठहरता है और जो कर्मफल भोगता है वह अन्य ठहरता है । अतः वैचता कोई अन्य है बन्धसे छूटनेका प्रयत्न कोई अन्य करता है और मुक्ति किसी तीसरे को होती है । अतः दोनों ही नय माननीय हैं । दोनोंकी सापेक्षतासे ही वस्तुका यथार्थ दर्शन होता है । क्योंकि 'पर्यायाधिककी दृष्टिमें सभी पदार्थ नियमसे उत्पन्न और नष्ट होते हैं और द्रव्याधिकनयकी दृष्टिमें सभी पदार्थ सर्वदा न उत्पन्न होते हैं और न नष्ट होते हैं । किन्तु कोई भी वस्तु उत्पाद विनाशसे रहित केवल ध्रुव नहीं है और न कोई वस्तु ध्रौव्यसे रहित मात्र उत्पाद विनाशशील ही है । उत्पाद भय और ध्रौव्य ये तीनों द्रव्यके लक्षण हैं । इनमेंसे द्रव्याधिकनय मात्र ध्रौव्यासका प्राहक है और पर्यायाधिकनय उत्पाद-भयरूप का । इसी बातको दूसरे रूपमें यों कहा जा सकता है कि वस्तु सामान्य विशेषात्मक है । न तो कोई वस्तु केवल सामान्यात्मक होती है और न कोई वस्तु केवल विशेषात्मक होती है । ऐसी वस्तु-स्थिति होनेपर जब विशेषरूपको गौण करके मुख्य रूपसे सामान्यरूपका ग्रहण किया जाता है तो वह द्रव्याधिकनय है । और जब सामान्य रूपको गौण करके प्रधान रूपसे विशेषको ग्रहण किया जाता है तो वह पर्यायाधिकनय है । द्रव्याधिकनय के तीन भेद हैं—नैगम, संग्रह और व्यवहार तथा पर्यायाधिकनयके चार भेद हैं—ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरुद्ध और एवंबूत । इस तरह विस्तारसे नयके सात भेद हैं । इन सातोंमेंसे शुरूके चार नयोंको अर्धनय भी कहते हैं क्योंकि वे अर्धका आश्रय लेकर प्रवृत्त होते हैं । शेष तीन नयोंको शब्दप्रधान होनेसे शब्दनय कहते हैं । साधारणतया जैन ग्रन्थोंमें नयोंके इन सात भेदोंकी ही परम्परा मिलती है । क्योंकि न तो ये भेद अतिसंक्षिप्त हैं और न अतिविस्तृत हैं । यदि अतिविस्तारसे नयके भेदोंका कथन किया जाये

१. सम्मति तर्क काण्ड १, गाथा १७-२१ । २. सम्मति०, का० १, गा० ११-१२ । ३. 'केशवार्जुनयाम् होते औवाधर्धव्यप्राप्रयात् । त्रयः शब्दनया सत्यपदविद्या समाश्रिता ॥'—लघुवैश्वस्य ।

‘निरुक्त्या लक्षणं लक्ष्यं तत्सामान्यविशेषतः ।

नीयते गम्यते येन श्रुतार्थांशो नयो हि सः ॥२०॥

तदंशो द्रव्यपर्यायलक्षणो सव्यपेक्षिणौ ।

नीयेते तु यकाभ्यां तौ नयाविति विनिश्चितौ ॥२१॥

गुणः पर्याय एवात्र सहभावी विभावितः ।

इति तद् गोचरो नान्यस्तृतीयोऽस्ति गुणाधिकः ॥२२॥

तो उनकी सख्या बहुत अधिक होगी; क्योंकि सम्मति तर्कमें ‘कहा है कि जितने वचनोंके मार्ग हैं उतने ही नयवाद हैं । आशय यह है कि वचनका आधार वक्ताका अभिप्राय है । अतः किसी भी एक वस्तुके विषयमें जितने वचन प्रकार सम्भव हो उतने ही उस वस्तुके विषयमें भिन्न-भिन्न अभिप्राय समझना चाहिए । वक्ताके अभिप्रायको ही नयवाद कहते हैं । अतः वचनके जितने प्रकार हैं उतने ही नयवाद हैं । अतः विस्तारसे नयोंकी सख्या संख्यात कही है ।

अब जिज्ञासुका प्रश्न है कि नयका सामान्य लक्षण उसके दोनों भेदोंमें कैसे घटित होता है । आगे उसीका समाधान करते हैं—

यहाँ निरुक्तिके द्वारा सामान्य और विशेषरूपसे नयोंका लक्षण दिखलाने योग्य है । त्रिमके द्वारा श्रुतज्ञानसे जाने हुए अर्थात् एकदेश जाना जाये वह नय है । श्रुतज्ञानमें जाने गये अर्थके दो अंश हैं, एक द्रव्य और एक पर्याय । जिनके द्वारा वे दोनों अंश स्वापेक्षरूपसे जाने जाते हैं वे दोनों नय हैं यह सुनिश्चित है ।

यहाँ नयका सामान्य लक्षण और विशेष लक्षण बतलाया है । ‘नीयेतेऽनेन’—जिसके द्वारा जाना जाये उसे नय कहते हैं । यह ‘नय’ शब्दकी व्युत्पत्ति है । क्या जाना जाये, यह तो जव्वकी सामर्थ्यसे ही ज्ञात हो जाता है । वह है श्रुतप्रमाणके द्वारा जाने गये विषयका एक अंश । यही नय सामान्यका विषय है । अतः उक्त लक्षण नय सामान्य का है । श्रुत प्रमाणके द्वारा जानी गयी वस्तुके दो अंश हैं—द्रव्य और पर्याय । अतः श्रुतप्रमाणसे जानी गयी वस्तुके द्रव्यरूप अंशको जो जानता है वह द्रव्याधिक नय है और पर्यायरूप अंशको जो जानता है वह पर्यायाधिक नय है । ये दोनों नय विशेषके लक्षण हैं इन दोनों लक्षणोंमें नय सामान्यका लक्षण सुसंगत होता है ।

अब शका यह होती है कि गुणको जाननेवाला एक तीसरा गुणाधिक नय भी कहना चाहिए । उसका समाधान करते हैं—

यहाँ गुणसे सहभावी पर्याय ही विवक्षित है । अतः उसका जाननेवाला तीसरा गुणाधिकनय नहीं है ।

पर्यायके दो प्रकार हैं—क्रमभावी और सहभावी । कालक्रमसे होनेवाली पर्यायोंको क्रमभावी कहते हैं जैसे मनुष्यमें होनेवाली बाल्य, कुमार, युवा आदि अवस्थाएँ । और वस्तुके साथ सदा रहनेवाली पर्यायोंको सहभावी कहते हैं । जैसे पृथ्वीमें रहनेवाले स्वर्ण, रूप, रस और गन्ध । इसी तरह द्रव्यके भी दो प्रकार हैं—शुद्ध और अशुद्ध । अतः पर्याय शब्दसे सब पर्यायें गृहीत होती हैं और द्रव्य शब्दसे अपनी सब शक्तियोंसे व्याप्त द्रव्यसामान्यका ग्रहण होता है । अतः सहभावी पर्यायरूप गुण इन दो से पृथक् नहीं है । गुण और

१ नयाना लक्षण—सु० । २ ‘स नो नय’ सु० । ३. साम्यपक्षिणौ—सु० १ अ० ब० । ४. ‘नीयेते तुर्यकाभ्यां तु तौ नयाविति निश्चितौ’—सु० २ । ५. ‘जावद्वा वयणवद्वा तावद्वा चैव ह्येति शयवाया । जावद्वा शयवाया तावद्वा चैव परतमया ॥’ —सम्मति० का० ३, गा० ४७ । ६. ‘नयो ज्ञानुरभिप्रायः’ —लघीयस्थ ।

प्रमाणगोचरायां नयान्ते यैरेतेषां ।
 ते नया इति विख्याता जाता मूलनयद्वयात् ॥२३॥
 द्रव्यपर्यायसामान्यविशेषपरिबोधकाः ।
 न मूलं नैगमादीनां नयाश्चत्वार एव तु ॥२४॥
 सामान्यस्य पृथक्त्वेन द्रव्यादनुपपत्तितः ।
 सादृश्यपरिणामस्य तथा व्यञ्जनपर्ययात् ॥२५॥
 वैयादृश्यविवर्तस्य विशेषस्य च पर्यये ।
 अन्तर्भावद्विभाज्येत द्वौ तन्मूलं^३ नयाविति ॥२६॥
 नामादयोऽपि चत्वारस्तन्मूलं नेत्यतो गतम् ।
 द्रव्यक्षेत्रादर्थैश्चैषा द्रव्यपर्यायगत्वतः ॥२७॥
 भवान्विता न पञ्चैते स्कन्धा वा परिकीर्तिताः ।
 रूपादयो त एवेह तेऽपि हि द्रव्यपर्यायो ॥२८॥
 तथा द्रव्यगुणादीनां पोढात्वं न व्यवस्थितम् ।
 पट् स्युर्मूलनया येन द्रव्यपर्यायिमां हि ते ॥२९॥

पर्यायके अभेदकी चर्चा सम्मति तर्कमे उठायी गयी है । उसमें कहा^१ है—‘द्रव्य और गुणका भेद तो दूर रहो, पहले गुण शब्दके विषयमें ही विचार करते हैं कि क्या गुण संज्ञा पर्यायसे भिन्न अर्थमें प्रयुक्त है या पर्यायिके अर्थमें ही प्रयुक्त है । भगवान् ने द्रव्यास्तिक और पर्यायस्तिक ये दो ही नय निश्चित किये हैं । यदि पर्यायसे गुण भिन्न होता तो गुणास्तिकनय भी उन्हे निश्चित करना चाहिए था । परन्तु बुद्धि अरिहन्तने उन उन सूत्रोंमें गौतम आदि गणधरोंके समक्ष पर्याय संज्ञा निश्चित करके उसीका विवेचन किया है अतः ऐसा मानना चाहिए कि पर्याय ही है और पर्यायसे गुण भिन्न नहीं है । पर्याय शब्दका अर्थ है वस्तुको अनेक रूपोंमें परिणत करने वाला और गुणका अर्थ है वस्तुको अनेकरूप करनेवाला । इस तरह ये दोनों शब्द समान अर्थवाले ही हैं । फिर भी उसे गुण शब्दसे नहीं कहा जाता; क्योंकि देशना पर्याय नयकी ही है गुणास्तिककी नहीं ।’

इस तरह सम्मतितर्कके तीसरे काण्डमें गुण और पर्यायके अभेदकी पुष्टि विस्तारसे की गयी है । उसीका अनुसरण करते हुए आचार्य विद्यानन्दने भी उक्त कारिकाके द्वारा गुण और पर्यायके अभेदका कवन करते हुए कहा है कि द्रव्यमात्र द्रव्यार्थिकका विषय है और पर्यायमात्र पर्यायार्थिकका विषय है इनके सिवाय कोई तीसरा मूलनय नहीं है ।

उक्त प्रकारसे जिनके द्वारा प्रमाणके विषयमत्त पदार्थके अनेक अंश जाने जाते हैं वे नयके नामसे विख्यात हैं और वे सब नय दो मूल नयोंसे ही उत्पन्न हुए हैं । द्रव्य पर्याय सामान्य और विशेषको जाननेवाले चार नय नैगम आदि सात नयोंके मूल नहीं हैं । क्योंकि सामान्य द्रव्यसे भिन्न नहीं है । इसी तरह सादृश्य परिणाम व्यञ्जन पर्यायसे भिन्न नहीं है । तथा विसदृशता परिणामरूप विशेषका पर्यायमें अन्तर्भाव हो जाता है इसलिये मूल नयसे दो ही हैं । इस उक्त कथनसे यह भी ज्ञात हो चुका कि नाम स्थापना द्रव्य और भाव भी उन नयोंके मूल नहीं हैं और न द्रव्य क्षेत्र काल तथा भाव ही हैं : क्योंकि ये सब द्रव्य और पर्यायमें ही अन्तर्गत हैं । तथा इन द्रव्यादि चारमें भवको मिला देनेपर ये पाँच भी नयोंके मूल नहीं हैं और न रूप वेदना विज्ञान संज्ञा और संस्कार रूप पाँच स्कन्ध ही उन नयोंके मूल हैं क्योंकि ये सब भी पुण्य पर्यायरूप ही हैं । तथा द्रव्य गुण आदि पदार्थोंका छह प्रकारपना भी नहीं बनता, जिससे मूलनय छह हो जायें; क्योंकि ये सब भी द्रव्य और पर्यायमें ही अन्तर्गत हैं ।

१. व्याख्याता मु० १ अ० ब० । २. ज्ञाता मु० २ । ३. तन्मूलनया—मु० २ । ४. दयस्तेषां मु० २ । ५. प्राहिते मु० । अ० ब० । ६. सम्मतितर्क, काण्ड ३, गाथा ८-२२ ।

ये प्रमाणादयो भावा प्रमानादय एव वा ।

ते नैगमादि भेदानामर्थानापरन्तोत्तयः ॥३०॥

तत्र सकल्पमात्रस्य ग्राहको नैगमो नयः ।

सोपाधिरित्यशुद्धस्य द्रव्यार्थस्याभिधानतः ॥३१॥

संकल्पो निगमस्तत्र भवोऽयं तत्प्रयोजनः ।

तथा प्रत्यादिसंकल्पः तदभिप्राय इव्यते ॥३२॥

नैयायिकने जो प्रमाण आदि सोलह पदार्थ माने हैं या सोलहमे प्रधान आदि पचीस तत्त्व माने हैं वे सब नैगम आदि नयोंके ही विषयमत्त हैं उनसे भिन्न नहीं हैं ।

जैन दर्शनमें वस्तुको द्रव्यपर्यायात्मक माना है अतः वस्तुके मूल अंश दो हैं द्रव्य और पर्याय । शेष सब इन्हींमें गभित है । अतः इन दोनों मूल अंशोंको जाननेवाले मूलनय भी दो हैं—द्रव्याधिक और पर्यायाधिक । किन्तु अन्य वादियोंने अनेक तत्त्व माने हैं । जैसे कोई वादी द्रव्य पर्याय सामान्य और विशेषको पृथक्-पृथक् मानते हैं । जैन वर्गमें ही नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव इन चार निधियोंके द्वारा वस्तुका न्याय किया जाता है या द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावसे वस्तुका विवेचन किया जाता है । अथवा उनमें भवको मिलाकर पाँच रूपमें भी वस्तुका विवेचन किया जाता है । बौद्धदर्शनमें पाँच स्कन्ध माने गये हैं वैशेषिकदर्शन—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय नामक छह पदार्थ मानता है । नैयायिक—प्रमाण, प्रमेय, सशय, प्रयोजन, दुष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्त्वान ये सोलह पदार्थ मानता है । साक्ष्य पचीस तत्त्व मानता है—प्रकृति, महान्, अहंकार, पाँच तन्मात्रा, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच कर्मेन्द्रियाँ, एक मन, पाँच भूत, और पुरुष । इस तरह विभिन्न दर्शनोंमें विभिन्न मूल तत्त्व माने गये हैं । और नयोंको व्यवस्था श्रेय तत्त्वोंके आधारपर स्थित है । अतः जैसे जैन दर्शनमें द्रव्य पर्यायके आधारपर दो मूल नय माने गये हैं वैसे ही नामादि तथा द्रव्यादिके आधारपर चार या पाँच मूल नय क्यों नहीं हैं या वैशेषिक नैयायिक और साक्ष्य मतके तत्त्वोंकी सख्याके आधारपर छह या सोलह या पचीस नय क्यों नहीं हैं ऐसीआशंका होनेपर श्रव्यकार कहते हैं कि उक्त सभी तत्त्व द्रव्य और पर्यायमें गभित हो जाते हैं । जैनदर्शनमें द्रव्य एक ऐसा पदार्थ माना है कि जिसके माननेपर उसे दूसरे पदार्थकी माननेकी आवश्यकता ही नहीं रहती । वैशेषिकके द्वारा माने गये द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवायका अन्तर्भाव द्रव्यमें ही हो जाता है । क्योंकि गुण और पर्यायके आधारकी द्रव्य कहते हैं । ये गुण और पर्याय द्रव्यके ही आत्म स्वरूप हैं । इसलिए ये किसी भी दशामें द्रव्यमें पृथक् नहीं होते । द्रव्यके परिणमनकी दशाको पर्याय कहते हैं । कर्म या क्रिया सक्रिय द्रव्योकी ही परिणति है उससे कोई पृथक् वस्तु नहीं है । गुणोंके कारण द्रव्य सजातीयसे मिलते हुए तथा विजातीयसे विभिन्न प्रतीत होते हैं इस सदृशता और विसदृशताकी ही सामान्य और विशेष कहते हैं । इसी तरह साक्ष्यके दो मूल तत्त्वोंमें से प्रधानका अन्तर्भाव पुद्गल द्रव्यमें और पुरुषका अन्तर्भाव जीव द्रव्यमें हो जाता है । प्रमाण, सशय आदि जीवके ज्ञानगुणकी ही दशाएँ हैं । अतः द्रव्य पर्यायात्मक वस्तुके दो ही मूल अंश हैं और उनको विषय करनेवाले दो ही मूल नय हैं ये दो नय ही सब नयोंके मूल हैं ।

आगे नैगमनयका स्वरूप बतलाते हैं—

नयके उक्त भेदोंमेंसे नैगमनय संकल्पमात्रका ग्राहक है । यह नय अशुद्ध द्रव्यस्वरूप अर्थका कथन करनेसे उपाधिसहित है । निगमका अर्थ संकल्प है । उससे जो उपपन्न हो अथवा वह संकल्प जिसका प्रयोजन हो उसे नैगमनय कहते हैं । प्रत्य आदिका संकल्प उसका अभिप्राय माना जाता है ।

निगम शब्दसे नैगम शब्दकी निष्पत्ति हुई है । निगमका अर्थ है संकल्प । संकल्प मात्रको जो वस्तु रूपसे ग्रहण करता है उसे नैगमनय कहते हैं । जैसे कोई आदमी इस संकल्पसे कि जंगलसे लकड़ी लाकर उसका प्रत्य (अनाज मापनेका एक भाण्ड) बनाऊँगा, कुठार लेकर जंगलकी ओर जाता है उससे कोई

नन्वयं भाविनीं संज्ञां समाश्रित्योपचर्यते ।
अप्रस्थादिषु तद्भावस्तण्डुलैश्चोदनादिवत् ॥३३॥
इत्यसद्वहिरर्थेषु तथानध्यवसानतः ।
स्ववेद्यमानसंकल्पे सत्येवास्य प्रवृत्तितः ॥३४॥

पूछता है कि कहाँ जाते हो । वह उत्तर देता है कि प्रस्थ लानेके लिए जाता हूँ । यहाँ वह लकड़ीमें प्रस्थ बनानेका जो संकल्प करता है उसमें ही प्रस्थका व्यवहार करता है । इसी तरह पानी बगैरहके भरनेमें लगे हुए किसी पुरुषसे कोई पूछता है—आप क्या करते हैं ? वह उत्तर देता है—भात पकाता हूँ । किन्तु उस समय वहाँ भात कहाँ ? भात पकानेके संकल्पसे वह जो उलम कर रहा है उसीमें वह भातका व्यवहार करता है । इस प्रकार अनिष्पन्न अर्थके संकल्प मात्रको विषय करनेवाला जो लोकव्यवहार है वह नैगमनयका विषय है । इसीसे नैगमनयका विषय अशुद्ध द्रव्य है । अकलंक देवने 'अष्टशतीमें' लिखा है कि दो मूल नयोकी शुद्धि और अशुद्धि की अपेक्षासे नैगमादि नयोंकी उत्पत्ति होती है । उसकी व्याख्या करते हुए स्वामी विद्यानन्दिने अष्ट-सहस्रोंमें लिखा है कि मूलनय द्रव्यार्थिककी शुद्धिसे संग्रहनय निष्पन्न होता है क्योंकि वह समस्त उपाधियोंसे रहित शुद्ध सम्मात्रको विषय करता है और सम्यक् एकत्व रूपसे सबका संग्रह करता है । उसीकी अशुद्धिसे व्यवहारनय निष्पन्न होता है क्योंकि वह संग्रहनयके द्वारा गृहीत अर्थोंका विधिपूर्वक भेद-प्रभेद करके उनको ग्रहण करता है । जैसे वह सत् द्रव्यरूप है या गुणरूप है । इसी तरह नैगम भी अशुद्धिसे निष्पन्न होता है क्योंकि वह सोपाधि वस्तुको विषय करता है । उस नैगमनयकी प्रवृत्ति तीन प्रकारसे होती है—द्रव्यमे, पर्यायमे और द्रव्यपर्यायमे । द्रव्यनैगमके दो भेद हैं—शुद्धद्रव्यनैगम, अशुद्धद्रव्यनैगम । पर्यायनैगमके तीन भेद हैं—अर्थपर्यायनैगम, व्यजनपर्यायनैगम, अर्थव्यजनपर्यायनैगम । अर्थपर्यायनैगमके तीन भेद हैं—ज्ञानार्थ-पर्यायनैगम, ज्ञेयार्थपर्यायनैगम, ज्ञानज्ञेयार्थपर्यायनैगम । व्यजनपर्यायनैगमके छह भेद हैं—शब्दव्यजनपर्यायनैगम, समभिरूढव्यजनपर्यायनैगम, एवभूतव्यजनपर्यायनैगम, शब्दसमभिरूढव्यजनपर्यायनैगम, शब्द-एवभूतव्यजन-पर्यायनैगम, समभिरूढ-एवभूतव्यजनपर्यायनैगम । अर्थव्यजनपर्यायनैगमके तीन भेद हैं—ऋजुसूत्र-शब्द-अर्थव्यजनपर्यायनैगम, ऋजुसूत्र-समभिरूढ-अर्थव्यजनपर्यायनैगम, ऋजुसूत्र-एवभूत-अर्थव्यजनपर्यायनैगम । द्रव्यपर्यायनैगमके आठ भेद हैं—शुद्धद्रव्यऋजुसूत्र द्रव्यपर्यायनैगम, शुद्धद्रव्य शब्द-द्रव्यपर्यायनैगम, शुद्धद्रव्य समभिरूढद्रव्यपर्यायनैगम, शुद्धद्रव्य-एवभूतद्रव्यपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्य-ऋजुसूत्रद्रव्यपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्य-शब्द-द्रव्यपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्य-समभिरूढद्रव्यपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्य-एवभूतद्रव्यपर्यायनैगम ।

नैगमनयके उक्त भेदोंको गिनाकर विद्यानन्द स्वामीने लिखा है कि, लोक और शास्त्रके अविरोधपूर्वक उदाहरण घटा लेना चाहिए । किन्तु इनके उदाहरणादि किसी अन्य ग्रन्थमें भेरे देखनेमें नहीं आये ।

नैगमनयके विषयमे आशका और उसका परिहार—

शांकाकारका कहना है कि यह नैगमनयका विषय तो यविषयमें होनेवाली संज्ञाका आश्रय लेकर वर्तमानमें मविष्यका उपचार करना मात्र है । जैसे तण्डुलको मात कहना या जो प्रस्थ महीं है उसे प्रस्थ कहना । आचार्यका कहना है कि शांकाकारका कथन असंगत है; क्योंकि बाह्य अर्थोंमें उस प्रकारका अध्यवसाय नहीं है । अपने जाने जा रहे संकल्पके होनेपर ही इस नयकी प्रवृत्ति होती है ।

शांकाकारका कहना है कि नैगमनय तो भावि संज्ञा व्यवहाररूप है जैसे राजकुमारको राजा कहना या चावलको भात कहना । आचार्यका कहना है कि ऐसा नहीं है अर्थात् नैगमनय केवल भावि संज्ञा व्यवहार नहीं है । भावि संज्ञा व्यवहारमें तो राजकुमार और चावल वस्तुभूत होते हैं । किन्तु नैगमनयमें तो कोई

१. 'भाविसंज्ञाव्यवहार इति चेत् न, भूतद्रव्यासंनिधात् ।—तत्त्वार्थकार्तिक १।३३।३। २. 'द्रव्यार्थिक-पर्यायार्थिक-प्रविभागवशात्संगमादयः सन्धान्यया बहुविकल्पा मूलनयद्वयशुद्धयशुद्धिभ्याम् ।—अष्टसहस्री पृ० २८७ ।

येद्वा नैकं गमो योऽत्र स सतां नैगमो मतः ।
 धर्मयोर्धर्मिणोर्वीपि विवक्षा धर्मधर्मिणोः ॥३५॥
 प्रमाणात्मक एवायमुभयग्राहकत्वतः ।
 इत्ययुक्तमिह ज्ञप्तेः प्रधानगुणभावतः ॥३६॥
 प्राधान्येनोभयात्प्रधानमर्थं गृह्णति वेदनम् ।
 प्रमाणं नान्यदित्येतत्प्रपञ्चैव निवेदितम् ॥३७॥
 संग्रहे व्यवहारे वा नान्तर्भावः समीक्ष्यते ।
 नैगमस्य तयोरेकवस्त्वशप्रवणत्वतः ॥३८॥

वस्तुभूत पदार्थ सामने नहीं है न तो वहाँ वह लकड़ी ही वर्तमान है जिसमें प्रस्थ बनानेका संकल्प है और न चावल ही वर्तमान है जिसमें भातका संकल्प है । वहाँ तो केवल संकल्पमात्र है उसीमें भावि वस्तुका व्यवहार किया जाता है । संकल्पका आधारभूत कोई पदार्थ वहाँ नहीं है अतः नैगमनयमें और भाविसंज्ञा व्यवहारमें अन्तर है ।

अथवा 'नैकं गमो नैगम' इमं व्युत्पत्तिके अनुसार जो दो धर्मोंमेंसे या दो धर्मियोंमेंसे या धर्म-धर्मोंमेंसे विवक्षाके अनुसार केवल एकको नहीं जानता उसे सज्जनपुरुष नैगमनय कहते हैं ।

नैगम शब्दकी एक व्युत्पत्तिके अनुसार तो ऊपर उसका लक्षण बतलाया था, वहाँ उसकी दूसरी व्युत्पत्तिके अनुसार अर्थ किया है । जो दो धर्मोंमेंसे या दो धर्मियोंमेंसे या दो धर्मधर्मियोंमेंसे केवल एकको न जानकर गौणता और मुख्यताकी विवक्षासे दोनोंको जानता है वह नैगमनय है । इसको उदाहरणोंके द्वारा आगे ग्रन्थकार स्वयं स्पष्ट करेंगे ।

शंकाकारकी शंका और उसका समाधान—

शंकाकारका कहना है कि नैगमनय प्रमाणस्वरूप हो है क्योंकि वह द्रव्य और पर्याय दोनोंका ग्राहक है । आचार्यका कहना है कि ऐसा कहना अयुक्त है नैगमनय धर्म और धर्मोंमेंसे एकको प्रधानरूपसे और दूसरेको गौणरूपसे जानता है । जो ज्ञान धर्म और धर्मी दोनोंको प्रधान रूपमें जानता है वह प्रमाण है, नय नहीं है, यह पहले विस्तारसे कहा है ।

प्रमाण और नैगमनयमें अन्तर है । प्रमाण द्रव्यपर्यायात्मक वस्तुको प्रधान रूपसे जानता है उसमें एक अंश गौण और दूसरा अंश मुख्य नहीं है । दोनों असात्मक वस्तु ही मुख्य है । किन्तु नैगमनयके विषयमें धर्म और धर्मोंमेंसे एक मुख्य और दूसरा गौण होता है । यही दोनोंमें अन्तर है । इसलिए नैगमनयका अन्तर्भाव प्रमाणमें नहीं होता ।

संग्रहनय और व्यवहारात्मक नैगमनयका अन्तर्भाव नहीं देखा जाता क्योंकि वे दोनों वस्तुके एक ही अंशको जाननेमें समर्थ हैं ।

प्रमाणसे नैगमनयमें भेद बतलाकर अब संग्रह और व्यवहारनय से उसकी भिन्नता बतलाते हैं । संग्रह और व्यवहार नय भी वस्तुके एक-एक अंशको ही जानते हैं । जबकि नैगमनय दोनों अंशोंको गौण मुख्य करके जानता है । अतः उसका अन्तर्भाव संग्रह और व्यवहार नयमें नहीं होता ।

१. 'स हि त्रेधा प्रवर्तते, द्रव्ययो पर्यायोर्द्रव्यपर्याययोर्वा गुणप्रधानभावेन विवक्षायां नैगमत्वात् नैकं गमो नैगम इति निर्बन्धात् ॥'—अष्टसहस्री पृ० २८७ । 'गुणप्रधानभावेन धर्मयोरेकधर्मिणि । विवक्षा नैगमोऽन्यन्त-ज्येदोति. स्वात्तदाकृतिः ॥'—लघीयसूत्रय । २. भावसौदय—अ० ३०, भावनमीक्ष्य—सू० २ ।

नर्जसूत्रादिषु प्रोक्त^१ हेतोरेवेति षण्णयाः ।
 संग्रहादय एवेह न वाच्याः प्रपरीक्षकैः ॥३९॥
 सप्तेते^२ नियतं युक्ता नैगमस्य नयत्वतः ।
 तस्य त्रिभेद^३ व्याख्यानात् केचिच्चतुका नया नव ॥४०॥
 तत्र पर्यायमस्त्रेधा नैगमो द्रव्यगो द्विधा ।
 द्रव्यपर्यायगः प्रोक्तश्चतुर्भेदो ध्रुवं ध्रुवैः ॥४१॥
 अर्थपर्याययोस्तावद् गुणमुख्यस्वभावतः ।
 क्वचिद्वस्तुन्यभिप्रायः प्रतिपत्तुः प्रजायते ॥४२॥
 यथा^४ प्रतिक्षण ध्वनि मुखसविच्छरीरिणः^५ ।
 इति^६ सातार्थपर्यायो विशेषणतया गुणः ॥४३॥
 सवेदनार्थपर्यायो विशेषणत्वेन मुख्यताम् ।
 प्रतिगच्छन्निभिप्रेतो नान्यथैवं तत्रोगति ॥४४॥

उक्त कारणसे ही कजसूत्र आदिमें भी नैगमनय का अन्तर्भाव नहीं होता । इसलिये परीक्षागचानी आचार्यों को यग्रह आदि उह ही नय नहीं कहने चाहिए ।

कजसूत्र आदि नय भी वस्तुके केवल एक ही अशको ग्रहण करने है । इसलिये सग्रह आदि छह नयो से अनिश्चित एक नैगमनय भी मानना चाहिए । तार्किक सिद्धयेन दिवाकरने अपने सन्मतनिकर्म नैगमनयको छोड़कर सग्रहादि छह ही नय बतलाये हैं । उसीको लक्ष्य करके विद्यानन्दिस्वामीने नैगमनयको स्थापना की है और उसे एक पदक नय माना है ।

अब नैगमके नय होनेसे नियमसे ये सात नय उचित हैं । उसके तीन भेदोंका विस्तार करनेसे किन्हीं आचार्यों को भी नय कह दें ।

आचार्य विद्यानन्दिने अपने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकके व्याख्यानमें नैगमनय के तीन भेद कहें हैं—
 पर्यायनैगम, द्रव्यनैगम और द्रव्यपर्यायनैगम । उनमेंसे पर्यायनैगमके तीन भेद हैं—अर्थपर्यायनैगम, व्यजनपर्याय-
 नैगम और अर्थव्यजनपर्यायनैगम । द्रव्यनैगमके दो भेद हैं—शुद्धद्रव्यनैगम और अशुद्धद्रव्यनैगम । द्रव्यपर्याय-
 नैगमके चार भेद हैं—शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगम, शुद्धद्रव्यव्यजनपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्य-
 व्यजनपर्यायनैगम । इस प्रकार नैगमनयके नौ भेद हैं ।

उनमेंसे पर्यायनैगमके तीन भेद, द्रव्यनैगमके दो भेद और द्रव्यपर्यायनैगमके चार भेद, स्थिर ज्ञानियोंने निश्चित रूपसे कहें हैं ।

आगे अन्यकार नैगमनयके उक्त भेदोंमेंसे पर्यायनैगमनयका कथन करते हैं—

किंवा एक वस्तुमें दो अर्थपर्यायोंको गीण मुख्यरूपसे जाननेका ज्ञानका अमिप्राप्य होता है । जैसे प्राणीका मुख सवेदन प्रतिक्षण नाशको प्राप्त हो रहा है । यहाँ मुख्यरूप अर्थपर्याय तो विशेष रूप होनेसे गीण है और सवेदनरूप अर्थपर्याय विशेषणरूप होनेसे मुख्यताको प्राप्त हो रहा है । अन्वया इस प्रकार से उसका कथन नहीं किया जा सकता ।

आत्माका मुख्यसवेदन—मुखानुभूति क्षण-क्षणमें उत्पन्न और नष्ट हो रहा है । यह नैगमनयका एक उदाहरण है । इसमें मुख और सवेदन ये दोनो अर्थपर्याय नैगमनयके विषय हैं । किन्तु इनमेंसे सवेदन नामक

१. हेतवा वेति अ० सु० १. हेतो वो वेति—अ० । २. नर्वेते तु मुख्यन्ते—सु० २ । ३. भेदनाख्या—अ० । भेद-
 ताख्या—सु० २ । ४. क्षणध्वं—सु० २ । ५. —रीरिणि—सु० २ । ६. सताय—अ० अ० सु० १ । ७. प० २७० ।

सर्वथा सुखसंवित्पयोर्नात्वेऽभिमतः पुनः ।
 स्वाश्रयाच्चार्थपर्यायनैगमाभोऽप्रतीतितः ॥४५॥
 कश्चिद् व्यञ्जनपर्यायो विषयो कुरुतेऽञ्जसा ।
 गुणप्रधानभावेन धर्मिण्येकत्र नेगमः ॥४६॥
 सञ्चेतन्य नरीत्येव सत्त्वस्य गुणभावतः ।
 प्रधानभावतश्चापि चैतन्यस्याभिसिद्धितः ॥४७॥
 तथोरत्यन्तभेदोक्तिरन्योन्य स्वाश्रयादपि ।
 ज्ञेयो व्यञ्जनपर्यायनैगमाभो विरोधतः ॥४८॥
 अर्थव्यजनपर्यायो गोचरीकुरुते परः ।
 धार्मिके सुखजीवेत्वमित्येवमनुरोधतः ॥४९॥

अर्थपर्याय तो विशेषरूप होनेसे मुख्यरूपमें नैगमनयका विषय है और सुख रूप अर्थ पर्याय सवेदनका विशेषण होनेसे गौणरूपमें नैगमनयका विषय है । इस प्रकार दो अर्थपर्यायोमेंसे एकको मुख्य और एकको गौण करके जानना पर्यायनैगमनय है ।

आगे अर्थपर्याय नैगमाभासका उदाहरण देने हैं—

सुख और सवेदनको परस्परमें तथा अपने आश्रयमूल आत्मासे सर्वथा भिन्न मानना अर्थपर्याय-नैगमाभास है, क्योंकि इस प्रकारकी प्रतीति नहीं होती ।

जो नैगमनय न होकर उसकी तरह प्रतीत हो उसे नैगमाभास या मिथ्या नैगमनय कहते हैं । आत्मासे उसकी अर्थपर्याय सुख और सवेदन सर्वथा भिन्न नहीं है और न परस्पर में ही सर्वथा भिन्न प्रतीत होते हैं । किन्तु उनको परस्परमें तथा आत्मासे सर्वथा भिन्नरूपसे जानना अर्थपर्याय नैगमाभास है, क्योंकि सुख और ज्ञान परस्परमें कथंचित् भिन्न है उसी तरह आत्मासे भी कथंचित् भिन्न है । घट-पटकी तरह सर्वथा भिन्न नहीं है । किसी भी द्रव्यसे उसके गुणोंकी पर्याय सर्वथा भिन्न नहीं होती है क्योंकि द्रव्य गुणपर्यायात्मक होता है उसी तरह एक द्रव्यकी ही गुणपर्याय होनेसे वे गुणपर्याय भी परस्परमें सर्वथा भिन्न नहीं होती ।

आगे व्यञ्जन पर्याय नैगमनयका स्वरूप उदाहरण करने हैं—

कोई नैगमनय एक धर्ममें गौणता और प्रधानतामें दो व्यञ्जन पर्यायोंकी ठीक-ठीक विषय करता है । जैसे आत्मामें सञ्चेतन्य है । यहाँ 'मत्' तो चैतन्यका विशेषण होनेसे गौणरूपसे नैगमनयका विषय है । और चैतन्य विशेष होनेसे मुख्यरूपसे नैगमनयका विषय है । वर्तमान क्षणप्रतीति सूक्ष्मपर्यायको अर्थ-पर्याय कहते हैं और स्थूलपर्यायको जो लघन गोचर हो व्यञ्जनपर्याय कहते हैं ।

आगे व्यञ्जनपर्यायनैगमाभासका स्वरूप कहने हैं—

उन सत् और चैतन्यमें परस्परमें तथा उनके आधारभूत आत्मासे अत्यन्त भेद कहना व्यञ्जन पर्यायनैगमाभास है क्योंकि इस प्रकारका कथनमें विरोध दाप प्राप्त होता है ।

यदि सत् और चैतन्य सर्वथा भिन्न होते तो 'सञ्चेतन्य' इस प्रकारका विशेषण विशेष्य भाव नहीं बन सकता । तथा चैतन्यको सत्से सर्वथा भिन्न माननेपर चैतन्य असत् हो जायेगा । इसी तरह आत्माको सत् और चैतन्यमें सर्वथा भिन्न माननेपर आत्मा असत् और अचेतन हो जायेगा । किन्तु न तो चैतन्य असत् है और न आत्मा ही असत् और अचेतन है । अतः उन कथनमें विरोध दोष आता है ।

अर्थ व्यञ्जन पर्याय नैगमनयका स्वरूप कहते हैं—

अर्थ व्यञ्जनपर्याय नैगमनय अर्थपर्याय और व्यञ्जनपर्यायको गौण मुख्यरूपसे विषय करता है । जैसे धार्मिक पुरुषमें सुखपूर्वक जीवन पाया जाता है ।

भिन्ने तु सुखजीवत्वे योऽभिमन्येत सर्वथा ।
 सोऽर्थव्यञ्जनपर्यायनैगमाभास एव तः ॥५०॥
 शुद्धद्रव्यमशुद्धं च तथाभिप्रेति यो नयः ।
 स तु नैगम एवेह सग्रहव्यवहारजः ॥५१॥
 सद्द्रव्यं सकल वस्तु तथान्वयविनिश्चयात् ।
 इत्येवमवगन्तव्यस्तद्धेदोर्विस्तु दुर्नयः ॥५२॥
 यस्तु पर्यायवद् द्रव्यं गुणवद्वेति निर्णयः ।
 व्यवहारनयाज्जातः सोऽशुद्धद्रव्यनैगमः ॥५३॥
 तद्भेदैकान्तवादस्तु तदाभासोऽनुमन्यते ।
 तथोक्तेर्बहिरन्तश्च प्रत्यक्षादिविरोधतः ॥५४॥

उक्त श्रुतान्तर्मे सुख अर्थपर्याय है और जीवन अर्थजनपर्याय है 'गुण' विशेषण है और जीवन विशेष्य है । विशेषण गौण होता है और विशेष्य प्रधान होता है ।

अर्थ व्यञ्जन पर्याय नैगमाभासका स्वरूप कहते हैं—

जो सुख और जीवनको सर्वथा भिन्न मानता है वह हमारा अर्थव्यञ्जन पर्याय नैगमाभास है ।

पर्याय नैगमके तीन भेदोंका स्वरूप बतलाकर आगे द्रव्यनैगमके भेदोंका स्वरूप उदाहरणपूर्वक कहते हैं—

जो नय शुद्ध द्रव्य और अशुद्ध द्रव्यको गौण मुख्य रूपसे जानता है वह तो वहाँ सग्रह और व्यवहारजन्य नैगमनय ही है ।

समस्त वस्तु सत् द्रव्य है क्योंकि सभी वस्तुओंमें सत्त्व और द्रव्यत्वके अन्वयका निश्चय है । इस प्रकारसे जाननेवाला शुद्धद्रव्यनैगम है और सत्त्व तथा द्रव्यत्वके सर्वथा भेदको कथन करना दुर्नय है ।

सग्रहनयका विषय शुद्धद्रव्य है और व्यवहारनयका विषय अशुद्धद्रव्य है । नैगमनय धर्म और धर्मभिसे एकको गौण एकको मुख्य करके विषय करता है यह पहले लिख आये हैं । समस्त वस्तु सद्द्रव्य रूप है । यह शुद्ध नैगमनयका उदाहरण है । इस उदाहरणमें द्रव्यपना मुख्य है क्योंकि वह विशेष्य है और उसका विशेषण सत्त्व गौण है । सत्त्व और द्रव्यत्वको सर्वथा भिन्न मानना जैसा कि वैशेषिक दर्शन मानता है, शुद्धद्रव्य नैगमाभास है ।

आगे अशुद्ध द्रव्य नैगमका उदाहरण देते हैं—

जो नय 'पर्यायवाला द्रव्य' है या 'गुणवान् द्रव्य' है ऐसा निर्णय करता है वह व्यवहारनयसे सम्बन्ध हुआ अशुद्धद्रव्यनैगम है ।

संग्रहनयके विषयमें भेद-प्रभेद करनेवाले नयको व्यवहारनय कहते हैं । अतः द्रव्य पर्यायवाला है या गुणवाला है, यह उदाहरण अशुद्धद्रव्यनैगमनयका है । चूंकि भेदग्राही होनेसे व्यवहारनयका विषय अशुद्ध द्रव्य है अतः नैगमके इस भेदको व्यवहार जन्य बतलाया है ।

अशुद्ध द्रव्य नैगमाभासका स्वरूप—

पर्याय और द्रव्यमें या गुण और द्रव्यमें सर्वथा भेद मानना अशुद्धद्रव्य नैगमाभास माना जाता है ; क्योंकि बाह्य और अन्तरंग पदार्थोंमें उक्त प्रकारसे भेदका कथन करनेमें प्रत्यक्षादि प्रमाणीसे विरोध आता है ।

शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमोऽस्ति परो यथा ।
सत्सुख क्षणिक 'सिद्ध' ससारेऽस्मिन्तीरणम् ॥५५॥

सत्त्वं सुखार्थपर्यायाद्भिन्नमेवेति समतिः ।
दुर्नोति स्यात्सबाधत्वादिति नीतिविदो विदुः ॥५६॥

क्षणमेक सुखो जीवो विषयोति विनिश्चयः ।
विनिदिष्टोऽर्थपर्यायाशुद्धद्रव्यनैगमः ॥५७॥

सुखजीवभेदोक्तिस्तु सर्वथा मानबाधिता ।
दुर्नीतिरेव बोद्धव्या शुद्धबोधेरसशयम् ॥५८॥

गाचरो कुरुते शुद्धद्रव्यव्यञ्जनपर्यायी ।
नैगमाज्यो यथा सच्चित्सामान्यमिति निर्णयः ॥५९॥

द्रव्यका लक्षण गुणपर्यायवत्त्व है । मगर वे गुण और पर्याय द्रव्यसे सर्वथा भिन्न नहीं है । यदि उन्हें सर्वथा भिन्न माना जायेगा तो दोनोका हो सत्त्व नहीं बनेगा, क्योंकि गुणोंके बिना द्रव्य नहीं बनता और द्रव्य के बिना निराधार होनेसे गुणोंका अभाव प्राप्त होता है, जैसे अग्निके बिना औष्ण्य नहीं रहता और औष्ण्यके बिना अग्नि नहीं रहती । इसी तरह आत्माके बिना ज्ञानादि गुण नहीं रहते और ज्ञानादि गुणोंके बिना आत्मा नहीं रहता । अतः जो नय उनके भेदका मानना है वह नयाभास है ।

आगे शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमनयका उदाहरण देते हैं—

इस समानमें सत्त्वरूप सुख क्षणिक सिद्ध है ऐसा कहना शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमनय है ।

उपरके दृष्टान्तमें सुख अर्थपर्याय है । और उसका विशेषण 'सत्' द्रव्य है अतः यह नय द्रव्यको गौण रूपसे और विशेष्य अर्थपर्याय सुखको प्रधान रूपमें विषय करता है ।

आगे शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमाभासको कहते हैं—

सुखस्वरूप अर्थपर्यायमें सब सर्वथा भिन्न हा है इस प्रकारका अभिप्राय दुर्नय है । क्योंकि सुख और सबको सर्वथा भिन्न माननेसे अनेक भाषाएं आती हैं, ऐसा नवींको जाननेवाले विद्वान् समझते हैं । अतः सुख और सबको सर्वथा भिन्न मानना शुद्धद्रव्य-अर्थपर्याय नैगमाभास है ।

आगे अशुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमका स्वरूप कहते हैं—

विषयी जीव एक क्षण तक सुखों है इस प्रकारका निश्चय करनेवाला अशुद्ध द्रव्य अर्थपर्याय नैगमनय कहा है ।

यहाँ सुख तो अर्थपर्याय है । और विषयी जीव अशुद्धद्रव्य है । यह नय अर्थपर्यायको गौण रूपसे और अशुद्धद्रव्यको मुख्यरूपसे विषय करता है ।

अशुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमाभासका स्वरूप कहते हैं—

सुख और जीवको सर्वथा भिन्न कहना तो प्रमाणमें याचित है । अतः शुद्ध ज्ञानियोंके द्वारा उसे बिना किसी प्रकारके मशयके दुर्नय हा जानना चाहिये । अर्थात् सुख और जीवको सर्वथा भिन्न कहना अशुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगमाभास है ।

आगे शुद्ध द्रव्य व्यञ्जन पर्याय नैगमनयका उदाहरण देते हैं—

तीसरा शुद्धद्रव्यव्यञ्जनपर्यायनैगमनय शुद्धद्रव्य और व्यञ्जनपर्यायको विषय करता है । जैसे चित्ता-मान्ध सत्त्वरूप है यः निगम शुद्धद्रव्यव्यञ्जनपर्यायनैगमनय है । यहाँ सत्त्वा शुद्ध द्रव्य है और चैतन्य-पना व्यञ्जन पर्याय है । यह नय योग-प्रधानरूपमें गौणोंका जानना है ।

विद्यते चापरोऽशुद्धद्रव्यव्यजनपर्यायो ।
 अर्थीकरोति यः सोऽत्र ना गुणोति निगद्यते ॥६०॥
 भेदाभिदाभिरत्यन्तं प्रतीतेरपलापतः ।
 पूर्ववन्नेगमाभासो प्रत्येतव्यो तयोरपि ॥६१॥
 नवधा नैगमस्यैवं ख्यातिः पञ्चदशोद्विताः ।
 नया प्रतीतिमाकृष्टाः संप्रहादिनयेः सह ॥६२॥
 'तेरुध्येन विशेषाणां ग्रहणं संप्रहो नयः ।
 स्वैजातेरविरोधेन दृष्टेष्टाभ्यां कथंचन ॥६३॥
 समेकीभावसम्यक्त्वे वर्तमानो हि गृह्यते ।
 निरुक्त्या लक्षणं तस्य तथा सति विभाव्यते ॥६४॥
 'शुद्धद्रव्यमभिप्रेति सन्मात्रं संप्रहः परः ।
 स चाक्षेपविशेषेषु सदौदासीन्यमागिह ॥६५॥

आगे अशुद्धद्रव्यव्यजन पर्याय नैगमनयका स्वरूप कहते हैं—

जो अशुद्धद्रव्य और व्यजन पर्यायको विषय करता है वह चौथा अशुद्धद्रव्यव्यजनपर्याय नैगमनय है । ऐसे 'गुणः मनुष्यः' यहाँ गुणो तो अशुद्धद्रव्य है और मनुष्य व्यजनपर्याय है । उक्त दोनों नयोके द्वारा विषय किये गये द्रव्य और पर्यायका परस्परमें सर्वथा भेद या सर्वथा अभेदके द्वारा जो कथन किया जाता है, वह परछेरी तरह दोनों नयोका नैगमाभास जानना चाहिये, क्योंकि द्रव्य और पर्यायमें सर्वथा भेद या सर्वथा अभेद माननेमें प्रतीतिका अपलाप होता है । द्रव्य और पर्यायमें न तो सर्वथा भेदकी प्रतीति होती है और न सर्वथा अभेदकी प्रतीति होती है । अतः सत् और चैतन्यमें सर्वथा भेद या सर्वथा अभेद मानना शुद्धद्रव्यव्यजनपर्यायनैगमाभास है । और मनुष्य तथा गुणवान्पनेमें सर्वथा भेद या सर्वथा अभेद मानना अशुद्धद्रव्यव्यजनपर्याय नैगमाभास है ।

आगे नैगमनयके भेदोका उपगृह्यण करते हैं—

इस प्रकार नैगमनयके नौ प्रकार कहनेसे संप्रहनय आदि छह नयोके साथ प्रतीति सिद्ध नयोकी संख्या पन्द्रह कही है ॥

नैगमनयके नौ भेद ऊपर इस प्रकार कहे हैं—नैगमनयके तीन भेद—पर्यायनैगम, द्रव्यनैगम और द्रव्यपर्यायनैगम । पर्यायनैगमके तीन भेद हैं—अर्थपर्यायनैगम, व्यजनपर्यायनैगम और अर्थव्यजनपर्यायनैगम । द्रव्यनैगमके दो भेद हैं—शुद्धद्रव्यनैगम और अशुद्धद्रव्यनैगम । द्रव्यपर्यायनैगमके चार भेद हैं—शुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगम, शुद्धद्रव्यव्यजनपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्यार्थपर्यायनैगम, अशुद्धद्रव्यव्यजनपर्यायनैगम । इनमें संप्रह आदि दोष छह नयोकी मिलानेसे संक्षेपसे पन्द्रह नय होते हैं ॥

आगे संप्रहनयका स्वरूप कहते हैं—

प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमात्रोंके द्वारा अपनी जातिका विशेष न करते हुए सभी विशेषोंका कथचित् एकरूपसे ग्रहण करना संप्रहनय है । 'संप्रह' में 'सम्' शब्दका अर्थ 'एकीभाव' और 'समीचीनपना' निश्चा जाता है । और ऐसा होनेपर संप्रहनयका लक्षण उसकी निरुक्तिके द्वारा किया जाता है । पर संप्रह-

१ 'भेदाभिसन्धिरत्यन्तं प्रतीतेरपलापक'—मु० २ । भिदाभिदा—मु० १ । २ एकत्वेन मु० । ३ सजाते—अ०, मु०, मुजाने—व० । 'स्वजात्याविरोधेनैक्यमुपनीय पर्यायानाकागतभेदानविशेषेण समस्तग्रहणात् संप्रहः । —संवाधमिच्छि १।३ । ४ शुद्धद्रव्यमभिप्रेति संप्रहस्तदभेद । भेदानां नासदात्यक्तोऽप्यस्ति भेदो विशेषतः ॥

—लघीवरत्रय ।

निराकृतविशेषस्तु सत्ताद्वैतपरामर्शः ।
 तदाभासः समाख्यातः सद्भिर्दृष्टेष्टवाचनम् ॥६६॥
 अभिन्नं व्यक्तभेदेभ्यः सर्वथा बहुधातकम् ।
 महासामान्यमित्युक्तिः केषाञ्चिद् दुर्नयस्तथा ॥६७॥
 शब्दब्रह्मेति चान्येषा पुरुषाद्वैतमित्यपि ।
 मवेदनाद्वय चेति प्रायशोऽन्यत्र दक्षितम् ॥६८॥

नय सत्तामात्र शुद्धद्रव्यको मानता है । और वह यहाँ सदा सम्पूर्ण विशेष पदार्थोंमें उदासीनताको धारण करता है ।

‘सग्रह’ शब्द दो शब्दोंके मेलसे बना है । उनमें से ‘सम्’ का अर्थ है एकीभाज या एकत्व तथा सम्यक्त्व या समीचीनपना । और ‘ग्रह’ का अर्थ है ग्रहण करना । दोनोंको मिला देनेसे सग्रहका अर्थ होता है—समीचीन एकत्वरूपसे ग्रहण करना । ‘संग्रह’ शब्दको इस व्युत्पत्तिसे ही उसका लक्षण स्पष्ट हो जाता है । अर्थात् समस्त भेद-प्रभेदोंका—उनको जो-जो जाति है उसके अनुसार उनमें एकत्वके ग्रहण करनेवाले नयको संग्रहनय कहते हैं जैसे ‘सत्’ कहनेपर सत्ताके आधारभूत सभी पदार्थोंका संग्रह हो जाता है । ‘द्रव्य’ कहनेपर जीव, अजीव और उनके भेद-प्रभेदोंका संग्रह होता है । ‘घट’ कहनेपर ‘घट’ रूपसे कहे जानेवाले समस्त घटोंका संग्रह हो जाता है ।

संग्रहनयके दो भेद हैं—परसंग्रह और अपरसंग्रह । परसंग्रहनयका विषय सत्तामात्र शुद्धद्रव्य है । यह नय सत्ताके सम्पूर्ण भेद-प्रभेदोंमें सदा उदासीन रहता है । अर्थात् न तो उनका निषेध ही करता है और न उनको विधि ही करता है ।

परसंग्रहनयाभासका स्वरूप कहते हैं—

जो नय सम्पूर्ण विशेषोंका निराकरण करके केवल सत्ताद्वैतको ही मानता है वह विद्वानोंके द्वारा परसंग्रहाभास कहा गया है क्योंकि सत्ताद्वैतमें प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणोंके द्वारा वाधा आती है । सांख्यिकोंके द्वारा माना गया प्रधान तत्त्व महान् अहंकार आदि तैर्हैस प्रकारके व्यक्त भेदोंमें सर्वथा अभिन्न है अतः महासामान्यस्वरूप है । इसा तरह शब्दाद्वैतवादी शब्दब्रह्मका अद्वैतरूप मानते हैं । ब्रह्माद्वैतवादी पुरुषाद्वैत मानते हैं । बौद्धोंका एक भेद योगाचार ज्ञानाद्वैत मानता है । ये मय परसंग्रहाभास हैं । यह बात अन्य ग्रन्थोंमें दिसलायी गयी है ।

भारतीय दर्शनमें कई दर्शन अद्वैतवादी हैं । अद्वैतका मतलब है—एकात्म्य—केवल एक ही तत्त्वकी साम्यता और भेदका सर्वथा अभाव । यथा—ब्रह्माद्वैतवादी केवल एक ब्रह्मका ही मानता है—जड़ और चेतन सब उसीके विकार हैं । शब्दाद्वैतवादी वैयाकरण शब्दब्रह्म नामक अद्वैततत्त्वकी स्वीकार करते हैं । उनका कहना है कि जगत् शब्दात्मक है । शब्दके बिना न तो कोई ज्ञान होता है और न कोई ऐसी वस्तु है जो शब्दके बिना प्रतिभासित होती हो । बौद्धमतानुसार ज्ञानाद्वैतवादी योगाचार एक ज्ञानमात्र तत्त्व मानता है क्योंकि ज्ञानके बिना किसीकी भी प्रतीति नहीं होती । सांख्य अद्वैतवादी तो नहीं हैं किन्तु वह जो एक प्रधान नामक तत्त्व मानता है उस प्रधानको अपने विकारोंमें, जिनकी संख्या २३ है सर्वथा अभिन्न मानता है । अतः एक तरहसे वह भी सत्ताद्वैतरूप हो जाता है । इस प्रकारका अद्वैत संग्रहनयका विषय नहीं है । संग्रहनय यद्यपि एकत्वको विषय करता है किन्तु अनेकत्वका निरास नहीं करता । यदि ऐसा करे तो वह संग्रहनय न होकर संग्रहनयाभास कहा जायेगा । अतः सापेक्ष एकत्व संग्रहनयका विषय है । और सर्वथा अद्वैतवाद संग्रहनयाभासका विषय है । क्योंकि सर्वथा अद्वैत प्रतीतिविरुद्ध है । सर्वथा अद्वैतवादमें पुष्प-माष कर्मोंका द्वैत, अच्छे-बुरे फलका द्वैत, इसलोक-परलोकका द्वैत, विद्या-अविद्याका द्वैत और बन्ध-मोक्षका द्वैत नहीं बनता । और इनके बिना संसार और मोक्ष भी नहीं बनता । द्वैतके बिना तो अद्वैतकी सिद्धि भी नहीं

द्रव्यत्वं सकलद्रव्यव्याप्यमिति चापरः ।

पर्यायित्वं च निःशेषपर्यायव्यापि संग्रहः ॥६९॥

तथैवावान्तरान् भेदान् संगृहीतत्वं बहु ।

वर्ततेऽयं नयः सम्यक् प्रतिपक्षानिराकृतेः ॥७०॥

स्वव्यक्त्यात्मकतैकान्तस्तदाभासोऽप्यनेकधा ।

प्रतीतिबाधितो बोध्यो निःशेषोऽप्यनया दिशा ॥७१॥

संग्रहेण गृहीतानामर्थानां विधिपूर्वकैः ।

योऽवहारो विभागः स्याद् व्यवहारो नयः स्मृतः ॥७२॥

स चानेकप्रकारः स्यादुत्तरः परसंग्रहात् ।

यत्सत्तद्द्रव्यपर्यायविति प्राग्जुसूत्रतः ॥७३॥

हो सकती । क्योंकि अद्वैतको सिद्धिके लिए कोई प्रमाण मानना ही होगा, और प्रमाणके माननेपर प्रमाण और उसका विषय प्रमेय अद्वैत दो हो जायेंगे । इसका कथन अष्टसहस्रीके दूसरे अध्यायमें किया गया है । वहहिंसे देख लेना चाहिए ।

आगे अपरसंग्रहनयका स्वरूप कहते हैं—

अपर संग्रहनय सम्पूर्ण द्रव्योंमें व्यापी द्रव्यत्वको और सम्पूर्ण पर्यायोंमें व्यापी पर्यायत्वको विषय करता है । इसी प्रकार बहुतसे अवाप्तर भेदोंका एकवनेसे संग्रह करके यह नय प्रवृत्ति करता है । अपने प्रतिपक्षका निराकरण नहीं करनेमें यह नय सम्यक् है ।

पर संग्रहनय तो केवल समस्त पदार्थव्यापी सत्तासामान्यको विषय करता है । और उसके भेद-प्रभेदोंको एकत्वरूपसे संग्रह करके अपर संग्रहनय जानता है । जैसे, सम्पूर्ण द्रव्योंमें व्यापी द्रव्यत्व सम्पूर्ण और पर्यायोंमें व्यापी पर्यायत्व अपर संग्रहनयका विषय है ।

आगे संग्रहाभासका स्वरूप कहते हैं—

अपनी व्यक्ति और जातिके सर्वथा एकात्मकपनेका एकान्त अपरसंग्रहाभास है वह अनेक प्रकारका है तथा प्रतीतिसे बाधित है । इसी प्रकार समस्त संग्रहामासोंको जान खेना चाहिए ।

द्रव्यत्व द्रव्यात्मक ही है, द्रव्यत्वसे भिन्न द्रव्योका अभाव है । ऐसा मानना अपरसंग्रहाभास है । तथा पर्यायत्व पर्यायात्मक ही है, पर्यायत्वसे भिन्न पर्यायोका अभाव है यह भी अपरसंग्रहाभास है । इसी तरह जीवत्व जीवात्मक ही है, पुद्गलत्व पुद्गलात्मक ही है, धर्मत्व धर्मात्मक ही है, अधर्मत्व अधर्मात्मक ही है, आकाशत्व आकाशात्मक ही है, कालत्व कालात्मक ही है—ये सब अपरसंग्रहाभास हैं । क्योंकि जीवत्व आदि सामान्य अपनी व्यक्तियोंमें कथञ्चित् भिन्न प्रतीत होता है । यदि सामान्यका अपने विशेषोंसे सर्वथा अभेद माना जायेगा तो दोनोंमेंसे एकका भी अभाव होनेपर सबका अभाव हो जायेगा । सारांश यह है कि संग्रहनय सामान्यप्राप्ति है मगर वह विशेषोका निराकरण नहीं करता । वैसे करनेसे संग्रहाभासत्वका प्रसंग आता है । क्योंकि व्यक्तियोंसे सर्वथा भिन्न या सर्वथा अभिन्न सामान्यकी प्रतीति नहीं होती । किन्तु कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्नकी ही प्रतीति होती है । वत अपर सामान्य या परसामान्य व्यक्तिरूप ही है इस प्रकारके सभी अभिप्रायोंको अपर संग्रहाभास जानना चाहिए, क्योंकि वे प्रमाणसे बाधित हैं ।

अब व्यवहारनयका प्ररूपण करते हैं—

संग्रहनयके द्वारा गृहीत पदार्थोंका विधिपूर्वक जो विभाग होता है उसे व्यवहारनय कहते हैं ।

१. 'संग्रहेण गृहीतानामर्थानां विधिपूर्वकमवहरणं व्यवहारः ।'—सर्वाथसिद्धि १।१३ । विधिपूर्वकम् सु० २ । २ नयः स न सु० २ ।

कल्पनारोपितद्रव्यपर्यायप्रविभागभाक् ।
प्रमाणबाधितोऽन्यस्तु तदाभासोऽवसीयताम् ॥१४॥

ऋजुसूत्रं क्षणध्वंसि वस्तु सत् सूत्रयेद ऋजु ।
प्राधान्येन गुणीभावाद् द्रव्यस्थानपणात् सत् ॥१५॥

और वह व्यवहारनय परसंग्रहनयमे उत्तरवर्ती तथा ऋजुसूत्रनयसे पहले अनेक प्रकारका है । जैसे जो सत् है वह द्रव्य और पर्यायके भेदसे दो प्रकारका है ।

परसंग्रहनय सत् रूपसे सबका ग्रहण करता है । व्यवहारनय उसका विभाग करता है जो सत् है वह द्रव्य और पर्यायरूप है । इसी तरह अपरसंग्रह द्रव्यरूपसे सब द्रव्योंको ग्रहण करता है और पर्यायरूपसे सब पर्यायोंको ग्रहण करता है । व्यवहारनय उसका विभाग करता है कि द्रव्य जीवादिके भेदमें छह प्रकारका है और पर्याय क्रमभावी और सहभावीके भेदसे दो प्रकारकी है । फिर संग्रहनय सब जीवादिक द्रव्योंका जीव पुद्गल धर्म, अपर्म, आकाश और कालके रूपमें संग्रह करता है तथा क्रमभावी पर्यायोंका क्रमभावी पर्यायरूपसे और सहभावी पर्यायोंका सहभावी पर्यायरूपसे संग्रह करता है । व्यवहारनय उन सबका विभाग करता है—जो जीव है वह भुक्त और ससारोके भेदसे दो प्रकारका है । पुद्गलद्रव्य अणु और स्कन्धके भेदसे दो प्रकारका है । धर्मद्रव्य जीवकी गतिमें निमित्त और पुद्गलकी गतिमें निमित्त है । अधर्म द्रव्य भी जीवकी स्थितिमें निमित्त और पुद्गलकी स्थितिमें निमित्त है । अतः पर्यायकी अपेक्षा ये दोनों भी अनेकरूप हैं किन्तु द्रव्योंकी अपेक्षा एक है । आकाशद्रव्यके लोकाकाश और अलोकाकाशकी अपेक्षा दो भेद है । काल-द्रव्य मुख्य और व्यावहारिककी अपेक्षा दो प्रकारका है । क्रमभावी पर्याय किराकरूप और अक्रियाकरूप होती है । सहभावी पर्याय गुणरूप तथा सद्वाचपरिणामरूप होती है । इस प्रकार अपरसंग्रह और व्यवहारनयका विस्तार ऋजुसूत्रनयसे पहले तक और परसंग्रहके बादमें जानना चाहिए । अर्थात् परसंग्रहके परवान् और ऋजुसूत्रनयसे पहले तक अपरसंग्रह और व्यवहारनयका विस्तार है । आशय यह है कि परसंग्रहके परवान् यदि अभिप्राय संग्रहका है तो वह अपर संग्रहनयका विषय है और यदि भेदका अभिप्राय है तो वह व्यवहारनयका विषय है ।

व्यवहाराभासका स्वरूप कहते हैं—

कल्पनाके द्वारा आरोपित अर्थात् कल्पित द्रव्य और पर्यायोंके विभागमें प्रवृत्त करनेवाले नयका व्यवहाराभास जानना चाहिए, क्योंकि वह प्रमाणसे बाधित है ।

द्रव्य पर्यायका भेद काल्पनिक नहीं है, वास्तविक है । जो नय उन्हें कल्पित मानता है वह व्यवहारानास है ।

अब ऋजुसूत्रनयको कहते हैं—

ऋजुसूत्रनय प्रधानरूपसे क्षण-क्षणमें ध्वंस होनेवाला पर्यायको वस्तुरूपसे विषय करता है । और विद्यमान होने हुए भी विवेका नहीं होनेसे द्रव्यका गौणता है ।

ऋजुसूत्रनय केवल वर्तमान क्षणवर्ती पर्यायको ही वस्तुरूपसे विषय करता है क्योंकि भूतपर्याय तो नष्ट हो चुकी है और भविष्य पर्याय अभी उत्पन्न ही नहीं हुई है । अतः उनसे व्यवहार नहीं चल सकता । यह इस नयकी दृष्टि है । यद्यपि यह नय द्रव्यका निरास नहीं करता है किन्तु उसकी ओरसे इसकी दृष्टि उदासीन है । इसीसे इस नयको पर्यायाधिक नयका भेद माना जाता है । इसकी दृष्टिमें सभी पदार्थ नियमसे उत्पन्न होते हैं और नष्ट होते हैं । जबकि द्रव्याधिक नयकी दृष्टिमें सभी पदार्थ सर्वदा उत्पत्ति और विनाशसे रहित हैं ।

निराकरोति^१ यो द्रव्य बहिरन्तश्च सर्वथा ।
 स^२ तदाभोऽभिमन्तव्यः प्रतीतेरपकापतः ॥७६॥
 कार्यकारणता^३ नास्ति ग्राह्यग्राहकतापि वा ।
 वाच्यवाचकता चेति क्वार्थमाधनदूषणम् ॥७७॥
 लोकसंवृति सत्यं च सत्यं च परमार्थतः ।
 नवैवं सिद्धयेद्यदाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ॥७८॥
 सामानाधिकरण्यं क्व विशेषणविशेष्यता ।
 साध्यसाधनभावो वा क्वाधाराधेयताऽपि च ॥७९॥
 संयोगो विप्रयोगो वा क्रियाकारकसंस्थितिः ।
 सादृश्य वेसादृश्य वा स्वसन्तानेतरस्थितिः ॥८०॥
 समुदायः क्व च प्रेत्यभावादि द्रव्यनिह्वये ।
 बन्धमोक्षव्यवस्था वा^४ सर्वधेष्टाऽप्रसिद्धितः ॥८१॥

ऋजुसूत्रनयाभासका स्वरूप कहते हैं—

आ तथ बाह्य और अन्तरंग द्रव्योंका सर्वथा निराकरण करता है, इसे ऋजुसूत्रनयानास मानना चाहिए क्योंकि वह प्रतीतिका अपेक्षा करता है ।

आगे उसी प्रतीतिके अपेक्षाकी स्पष्ट करते हैं—

अन्वयों द्रव्यका सर्वथा निषेध करनेपर कार्यकारणपना, ग्राह्यग्राहकपना, और वाच्यवाचकपना नहीं बनता । तब ऐसी दशामें अपने दृष्ट तत्त्वका साधन और पर पक्षका दूषण कैसे बन सकेगा । तथा लोकव्यवहारस्य और परमार्थस्य कैसे सिद्ध हो सकेंगे जिसका अवलम्बन लेकर बुद्धोंका धर्मोपदेश होता है । सामानाधिकरण्य, विशेषणविशेष्य भाव, साध्यसाधनभाव, आधाराधेयभाव, ये सब कहाँसे बन सकेंगे । संयोग, विप्रयोग, क्रियाकारककी स्थिति, सादृश्य, विषदृशता, स्वसन्तान और परसन्तानकी स्थिति, समुदाय, भरणपना धर्मरह और बन्धमोक्षकी व्यवस्था कैसे बन सकेंगी ।

क्षणिकवादी बौद्धका मत है कि सभी पदार्थ एकक्षणवर्ती हैं दूसरे क्षणमें उनका सर्वथा विनाश हो जाता है । यदि पदार्थोंको एक क्षणसे अधिक दो क्षणवर्ती मान लिया जायेगा तो उनका कभी भी नाश न हो सकनेसे कूटस्थताका प्रसंग आ जायेगा, और तब कूटस्थ पदार्थमें क्रम या अक्रममें अर्थक्रिया न होनेसे अवस्तुपना प्राप्त होगा । इस प्रकारसे बौद्ध स्थायी द्रव्यको नहीं मानते । उनकी ऐसी मान्यता ऋजुसूत्र नयाभास है, क्योंकि उक्त मान्यता प्रतीतिविरुद्ध है । प्रत्यभिज्ञान प्रमाणसे प्रत्येक बाह्य और अन्तरंग द्रव्य पूर्वपर्याय और उत्तरपर्यायमें अनुस्यूत ही सिद्ध होता है । जैसे मिट्टी के पिण्डसे घड़ा बन जानेपर भी मिट्टी-पनेका नाश नहीं होता । फिर भी द्रव्यको पर्याय प्रतिक्षण उत्पन्न और नष्ट होती रहती है । अतः वस्तुको द्रव्यरूपसे नित्य और पर्यायरूपसे अनित्य माननेपर कूटस्थताका प्रसंग नहीं आता और ऐसा होनेपर उसमें सर्वथा अर्थक्रियाका भी विरोध नहीं होता जिसमें उसे अवस्तुपना प्राप्त हो ।

बौद्धोका ही एक भेद योगाचार है वह विज्ञानईतबादी है, बाह्य पदार्थोंको नहीं मानता । उसका कहना है कि वास्तविक दृष्टिसे विचार करनेपर न कोई किसीका कारण है और न कोई किसीका कार्य है और कार्यकारण भावका अभाव होनेसे न कोई किसीका ग्राहक है न कोई किसीसे ग्राह्य है, न कोई किसीका वाचक है, न कोई किसीका वाच्य है । और जब कार्यकारणभावकी तरह ग्राह्यग्राहकभाव, वाच्यवाचकभाव भी नहीं है तो बाह्य पदार्थ कैसे सिद्ध हो सकता है । योगाचारकी यह मान्यता भी ऋजुसूत्रनयाभास है । क्योंकि कार्यकारणभाव आदिको वास्तविक माने बिना योगाचार अपने पक्षका समर्थन और दूसरेके पक्षका

१. यद् अ०, मु० १ । २. तदा भासोऽभि-मु० २ । ३. ता चेति मु० १ । ४. —कारण अ०, ब०, मु० १ ।
 ५. क्व प्रेत्यभावादिद्रव्यस्य निह्वयो मु० २ । ६. सर्वधेष्टा मु० २ ।

कालादि भेदतोऽर्थस्य भेदः यः प्रतिपादयते ।
 सोऽत्र शब्दनयः शब्दप्रधानत्वादुदाहृतः ॥८२॥
 विश्वदृष्ट्यास्य जनिता सूनुरित्येकमादृता ।
 पदार्थः कालभेदेऽपि व्यवहारानुरोधतः ॥८३॥
 करोति क्रियते पुष्पस्तारकापोऽम् इत्यपि ।
 कारकव्यक्तिसरूपानां भेदेऽपि न परे जना ॥८४॥
 एहि मन्ये रथेनेत्यादिकसाधनभिन्नपि ।
 सतिष्ठेतावतिष्ठेतेत्याद्युपग्रहभेदेन ॥८५॥
 तत्र श्रेयः परीक्षत्यामिति शब्दः प्रकाशयेत् ।
 कालादिभेदनेऽप्यर्थभेदेनेति प्रसङ्गः ॥८६॥

खण्डन करने कर मकेगा। अपने पक्षके समर्थनमें वह जो कुछ बोलेंगा, वह वाचक कहा जायेगा और उसका जो अभिप्राय होगा वह वाच्य कहा जायेगा। तभी वह स्वपक्षका समर्थन कर सकता है। और ऐसा होनेपर वाच्यवाचकभावकी निजि होती है। इसपरमे विज्ञानार्थित्वासे योगान्वारका कहा है कि वास्तवमें तो वाच्यवाचकभाव आदि नहीं है, किन्तु लोकव्यवहारमें उन्हें माना जाना है अतः कल्पित लोकव्यवहारसे हम स्वपक्षका साधन और विरोधीपक्षका दूषण करेंगे। तो जैनवाच्यका कहना है कि एक लोकव्यवहार सत्य और एक परमार्थ सत्य ये दो प्रकारके सत्य भी प्रमाणमें सिद्ध नहीं होते। तब ब्रह्मका प्रमोपदेश भी वाच्य-वाचकके अभावमें कैसे बन सकता है। तथा आधारभूत द्रव्यको न माननेसे सामानाधिकरण्याभावका भी अभाव हो जायेगा। दो पदार्थोंका समान अधिकरणमें अर्थात् एक वस्तुमें ठहरनेपर ही समान अधिकरणपता बनता है क्षणिकत्वासे ऐसा होना सम्भव नहीं है। और सामानाधिकरण्यके अभावमें विशेषण-विशेष्यभाव भी नहीं बनता। जैसे 'सब क्षणिक है सत् होनेमें' यहाँ 'सब' विशेष्य है, क्षणिक आदि उसके विशेषण है। सामानाधिकरण्यके अभावमें यह विशेषण-विशेष्यभाव कैसे बन सकता है और विशेषण-विशेष्यके अभावमें साध्यसाधनभाव भी नहीं बन सकता। तथा द्रव्यके अभावमें सयोग और विभाग भी नहीं बन सकता, न क्रिया ही बन सकती है। क्रियाके अभावमें कारकोकी व्यवस्था नहीं बन सकती। और तब कोई भी वस्तु वास्तवमें अर्थक्रियाकारी नहीं हो सकती। सद्भाव और विसद्भाव परिणाम भी नहीं बन सकते क्योंकि परिणामी द्रव्यको आप मानते नहीं। परिणामीके अभावमें परिणाम कैसे हो सकता है। और सद्भाव तथा विसद्भाव परिणामके अभावमें स्वस्तान और परस्तानकी स्थिति नहीं बनती, क्योंकि समानता और असमानताके आधारपर ही स्वस्तान और परस्तान सिद्ध होती है। समुदाय भी नहीं बनता क्योंकि समुदायी अनेक द्रव्योंके असमुदायरूप अवस्थाको त्यागकर समुदायरूप अवस्थाको स्वीकार करनेपर ही समुदाय बन सकता है। सो आप मानते नहीं हैं। दुर्मासे जीवन-मरण, शुभ-अशुभकर्मोंका अनुष्ठान, उनका फल पुष्प-पापका, बन्ध आदि भी नहीं बनता। तब मरार और मोक्षकी व्यवस्था कैसे रह सकती है। अतः बौद्धोंका क्षणिकवाद उचित नहीं है।

अर्थनयोका वर्णन करके अब शब्दनयको कहते हैं—

काल, कारक, लिंग, संख्या, साधन और उपग्रहके भेदमें जो नय अर्थके भेदका कथन करता है, उसे यहाँ शब्दप्रधान होनेसे शब्दनय कहते हैं। व्यवहारनयके आग्रहसे 'हमके विश्वको जिसने देखा लिया है ऐसा पुत्र पैदा होगा' इस प्रकार कालभेदके होनेपर मा पदार्थका एकरूप ही अंगीकार करते हैं। देवदत्त करता है और देवदत्तके द्वारा किया जाता है इस प्रकार कारकभेद होनेपर भी अन्य लोग पदार्थको एक-रूप ही मानते हैं। 'पुष्ट्य' एक व्यंक्ति है और 'तारका' बहुव्यक्तिका सूचक है। इस प्रकार व्याक्तिभेद होनेपर भी पदार्थभेद नहीं मानते। 'आप' बहुवचनान्त है और 'अम्' एकवचनान्त है। इस प्रकार वचन-

भेद होनेपर भी अर्थभेद नहीं मानते । 'तुम जाओ, तुम समझते हो कि मैं स्थल जाऊँगा ।' यहाँ साधन-भेद होनेपर भी तथा मन्त्रिष्ठेन, और अवशिष्टेनमें उपग्रहभेद होनेपर भी अर्थभेद नहीं मानते । किन्तु उनका ऐसा मानना परीक्षा करनेपर रचित प्रतीत नहीं होता, यह शब्दनय कहता है क्योंकि कालादिका भेद होनेपर भी अर्थका भेद न माननेमें अतिप्रसंग दोष आता है ।

व्यवहारनय कालादिका भेद होनेपर भी अर्थभेद नहीं मानता । किन्तु शब्दनय काल, मारक, लिंग, सख्या, साधन और उपग्रहके भेदसे अर्थभेद मानता है । आशय यह है कि जैसे प्रमाण अनन्त धर्मात्मक वस्तु-का बोधक है वैसे ही शब्द भी अनन्तधर्मात्मक वस्तुका वाचक है । अन्य वैयाकरण वाचक शब्दके रूपमें परिवर्तन होनेपर भी वाच्य पदार्थके रूपमें कोई परिवर्तन नहीं मानते । किन्तु जैन वाच्यबोधका मत है कि वाचकमें जो लिंग, सख्या आदिका परिवर्तन होना है वह यो ही नहीं होता । जिन धर्मोंमें विशिष्ट वाचकका प्रयोग किया जाता है वे सब धर्म वाच्यमें रहते हैं । जैसे यदि गंगाके किनारेकी संस्कृतके तट, तटी और तटम्, इन तीन शब्दोंसे कहा जाये—इन तीनों शब्दोंका मूल एक तट शब्द हो है इसमें जो परिवर्तन हम देखते हैं वह लिंगभेदसे है—तो भूँकि ये तीनों शब्द क्रमशः पुल्लिङ्ग, स्त्रीलिङ्ग और नपुंसकात्मके निर्देश किये गये हैं अतः उनके वाच्यमें भी ये तीनों धर्म वर्तमान हैं । इसी तरह कालभेदसे एक ही वस्तु तीन रूपसे पुकारा जाती है । अब तक कोई वस्तु नहीं उत्पन्न हुई तब तक उसे 'होगी' कहते हैं । उत्पन्न होनेपर 'होती है' कहते हैं । वृक्ष समग्र वीतनेपर 'हुई' वही जाती है । यह तीनों 'होना' धातुके रूप हैं । और तीनों वस्तुकी तीन अवस्थाओंको बतलाने हैं । उसी तरह भिन्न कारकोंकी विवक्षासे एक ही वृक्ष 'वृक्षको' 'वृक्षसे' 'वृक्षके लिये' 'वृक्षमें' आदि अनेक रूपोंसे कहा जाता है । अतः ये शब्द वृक्षके भिन्न-भिन्न धर्मोंको ओर संकेत करते हैं । एक वृक्षका पुरुष होनेके कारण 'देवदत्त' बड़ा जाता है । वह यदि लड़कीका वेश धारण कर ले तो लोग उसे 'देवदत्ता' कहने लगते हैं । आ लिंगभेदमें भी अर्थभेदका सम्बन्ध है । यह शब्दनयकी दृष्टिका तात्पर्य है । अतः वैयाकरण व्यवहारनयके अनुरोधसे 'इसके विश्वको देख चुकनेवाला पुत्र पैदा होगा' 'होनेवाला काम हो गया' इत्यादि प्रयोगोंमें कालभेद होनेपर भी एक ही वाच्यार्थ मानने है । 'जो विश्वको देख चुका वह पुत्र पैदा होगा' यहाँ भविष्यकालके साथ अतीत कालका भेद मान लिया गया है क्योंकि इस प्रकारका व्यवहार देखा जाता है, किन्तु वह ठीक नहीं है क्योंकि कालभेद होनेपर भी अर्थमें भेद न माननेपर अति प्रसंग दोष आता है । जैसे, रावण ही चुका और राम चक्रवर्ती आगे होगा । इन दोनोंको भी एक कहा जा सकेगा । यदि कहो कि रावण तो पहले ही चुका और राम चक्रवर्ती आगे होगा, अतः इन दोनों शब्दोंका भिन्न विषय होनेसे एक अर्थ नहीं हो सकता तो 'जिसने विश्वको देख लिया है' और 'वह उत्पन्न होगा' इन दोनोंका भी एक अर्थ नहीं हो सकता, क्योंकि 'जिसने विश्वको देख लिया है' इस वाच्यका अर्थ अतीतकाल है और 'उत्पन्न होगा' इस वाच्यका अनागतकाल है अतः आगे होनेवाला पुत्र अतीतकालीन कैसे हो सकता है ? यदि कहा जाता है कि अतीतकालमें अनागतकालका आरंभ करनेसे एकार्थता बन जायेगी तो परमाप्ति कालभेद होनेपर भी एकार्थव्यवस्था नहीं बन सकती ।

तथा 'करता है' यह कर्तृकारक है और 'किया जाता है' यह कर्मकारक है । इनमें कर्ता-कर्मका भेद होनेपर भी वैयाकरण अर्थभेद नहीं मानते । क्योंकि 'वही कुछ करता है' और 'वही किसीके द्वारा किया जाता है' ऐसी प्रतीति होती है । किन्तु परीक्षा करनेपर उनका यह कथन भी ठीक प्रतीत नहीं होता । क्योंकि ऐसा माननेपर 'देवदत्त घट बनाता है' इस वाच्यमें घटा देवदत्तके और कर्म घटके भी अभेदका प्रमत्त भासता है । तथा 'पुष्प' पुल्लिङ्ग शब्द है और 'मारका' स्त्रीलिङ्ग शब्द । इस प्रकार लिंगभेद होनेपर भी दोनोंका अर्थ नक्षत्र (तारे) किया जाता है । यह भी ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा माननेपर 'घट' और 'कुटी' में घट और कुटीके भी एकत्वका प्रसंग आता है, क्योंकि दोनोंका लिंग भिन्न है ।

तथा 'आप' शब्द नित्य बहुवचनान्त है और 'अम्भ' शब्द एकवचनान्त है इस प्रकार वचनभेद

तथा कालादिनात्वात्कल्पनं निःप्रयोजनम् ।

सिद्धं कालादिनेकेन कार्यस्येष्टस्य तत्त्वतः ॥८७॥

कालाद्यन्यतमस्यैव कल्पनं तेष्विष्यताम् ।

येषां कालादिभेदेऽपि पदार्थैकत्वनिश्चयः ॥८८॥

शब्दः कालादिभिर्भिन्नो भिन्नार्थप्रतिपादकः ।

कालादिभिन्नशब्दत्वात्तादृक् सिद्धान्यशब्दवत् ॥८९॥

पर्यायशब्दभेदेन भिन्नार्थस्याधिरोहणात् ।

नयः समभिरूढः स्यात् पूर्ववत्त्वास्य निश्चयः ॥९०॥

होनेपर भी दोनोंका अर्थ जल किया जाता है ; किन्तु यह भी ठीक नहीं है क्योंकि यदि वचनभेद होनेपर अर्थभेद नहीं माना जायेगा तो 'घट' और 'तन्त्रव' (धागे) का अर्थ भी एक हो जायेगा क्योंकि इन दोनोंमें वचनभेद है ।

संस्कृत भाषामें परिहासमें उत्तम पुरुषके स्थानमें मध्यमपुरुषका और मध्यमपुरुषके स्थानमें उत्तमपुरुषका प्रयोग ठीक माना जाता है । किन्तु यह भी ठीक नहीं है क्योंकि इस तरह साधन भेद होनेपर भी अर्थमें भेद न माननेपर 'मैं' पकाता हूँ 'तू' पकाता है' यहाँ भी दोनोंका एक अर्थ मानना होगा । तथा संस्कृतमें स्था धातुसे पूर्व 'सम्' उपसर्ग लगानेपर संतिष्ठते रूप बनता है, और 'अव' उपसर्ग लगानेपर 'अवतिष्ठते' रूप बनता है, इस तरह उपसर्ग भेद होनेपर भी दोनोंका अर्थ एक माना जाता है, किन्तु यह भी ठीक नहीं है क्योंकि उपसर्गभेद होनेपर भी अर्थभेद न माननेपर 'तिष्ठति' और 'प्रतिष्ठति' इन दोनों शब्दोंके अर्थ ठहरने और चलनेमें भी अन्तरका प्रसंग आता है । अतः शब्दनयका कथन है कि कालादिके भेदसे शब्दका भिन्न ही अर्थ होता है ।

कालादिका भेद होनेपर भी अर्थका अन्तर माननेपर अन्य दोष देते हैं—

काल आदिके भेदसे अर्थका भेद माननेपर ही काल, कारक आदिकी भेदकल्पना उचित है अन्यथा तो काल आदिका भेद मानना ही निष्प्रयोजन है क्योंकि काल आदिमेंसे किसी एकके माननेसे ही इष्टकी सिद्धि हो जाती है ।

आशय यह है कि काल, कारक, लिंग, सख्या साधन आदिकी मान्यता तभी उचित है जब इनके भेदसे अर्थमें भी भेद माना जाये । यदि ऐसा नहीं माना जाता तो इनमेंसे किसी एकसे ही काम चल सकता है सबके माननेकी आवश्यकता ही क्या है ।

यही बात आगे कहते हैं—

जो ब्रह्माकरण काल आदिका भेद होनेपर भी पदार्थके एकत्वका ही निश्चय मानते हैं अर्थात् अर्थभेद नहीं मानते, उन्हें कालादिमेंसे किसी एकको ही मानना चाहिए—सबके माननेकी आवश्यकता ही क्या है ।

काल आदिके भेदसे अर्थभेदमें युक्ति देते हैं—

काल कारक आदिके द्वारा भिन्न शब्द भिन्न अर्थका प्रतिपादक होता है, काल आदिके भिन्नशब्द होनेसे । जैसे काल आदिके भेदसे सिद्ध हुए अन्य शब्द भिन्न-भिन्न अर्थके प्रतिपादक होते हैं ।

अब समभिरूढनयको कहते हैं—

पर्यायवाची शब्दोंके भेदसे भिन्न अर्थका अधिरोहण करनेसे समभिरूढ नय होता है । पूर्वके समग्र इसका निश्चय कर लेना चाहिए ।

इन्द्रः पुरन्दरः शक्र इत्याद्या भिन्नगोचराः ।
शब्दा विभिन्नशब्दत्वाद् वाजिवारणशब्दवत् ॥९१॥
तत्क्रियापरिणामोऽर्थस्तथैवेति विनिश्चयात् ।
एवंभूतेन नीयेत क्रियान्तरपराङ्मुखः ॥९२॥
यो यं क्रियार्थमाचष्टे नासावन्यत्क्रियं ध्वनिः ।
पठतीत्यादिशब्दाना पाठाद्यर्थत्वसंजनौत् ॥९३॥

सर्वदृष्टा (जिसने सबको देख लिया है) और विश्वदृष्टा (जिसने विश्वको देख लिया है) ये दोनों पर्यायवाची शब्द हैं, किन्तु शब्दनय इनका एक ही अर्थ मानता है भिन्न-भिन्न अर्थ नहीं मानता । इसी तरह भविषा (सं० लुटलकार), भविष्यति (सं० लुटलकार) का भी एक ही अर्थ मानता है । तथा 'क्रियते' 'विधीयते', 'करोति', 'विदधाति' इन सब धातु शब्दोंका भी एक ही अर्थ मानता है । इसी तरह पुण्य और तिष्मका, तारक और उडूका आप और बाका, अम्म. और जलका भी एक ही अर्थ मानता है, क्योंकि इन पर्यायवाची शब्दोंमें काल, कारक, लिंग आदिका भेद नहीं है । किन्तु समभिरूढनय पर्यायभेदसे भी भिन्न अर्थ मानता है । जैसे—

इन्द्र, शक्र और पुरन्दर आदि शब्दोंका अर्थ भिन्न है क्योंकि ये सब शब्द भिन्न-भिन्न हैं, जैसे बाजि (घोड़ा) और वारण (हाथी) शब्द हैं ।

इन्द्र, शक्र और पुरन्दर ये तीनों शब्दोंका सामान्य अर्थ इन्द्र ही है । शब्दनय भी ऐसा ही मानता है क्योंकि इन तीनों शब्दोंमें लिंग, संख्या आदिका भेद नहीं है । किन्तु समभिरूढनय शब्दभेदसे अर्थभेद मानता है । अतः उसके मतसे प्रत्येक पर्याय शब्दका भी अर्थ भिन्न है । जैसे इन्द्र शब्दका व्युत्पत्त्यर्थ है आनन्द करने-वाला, शक्रका है शक्तिशाली और पुरन्दरका है नगरोको उजाड़नेवाला । अतः इस नयका मन्तव्य है कि स्वर्गके अधिपतिको इन्द्र इसलिए कहते हैं कि वह आनन्द करता है, शक्तिशाली होनेसे उसे शक्र कहते हैं और नगरोको उजाड़नेवाला होनेसे (इसका सम्बन्ध हिन्दूधर्मके एक पौराणिक कथानकसे है) पुरन्दर कहते हैं । अतः यह नय निश्चितिके भेदसे प्रत्येक शब्दका भिन्न-भिन्न अर्थ मानता है ।

अब एवंभूत नयको कहते हैं—

अन्य क्रियाओंमें विमुख और उसी क्रियारूप परिणत हुए अर्थको उसी रूपसे निश्चय करनेवाला नय एवंभूत है ।

देवताओंका राजा इन्द्र आनन्दरूप क्रिया करता हो या न करता हो समभिरूढ नय उसे इन्द्र शब्दसे कहना पसन्द करता है, जैसे गाय चलती हो या न चलती हो उसे गौ कहा जा सकता है । किन्तु एवंभूत नय देवराजको उसी समय इन्द्र कहना पसन्द करता है जब वह आनन्द करता हो । गाय को उस समय गौ कहा जा सकता है जब वह चलती हो, क्योंकि यह नय जिस शब्दका जो व्युत्पत्ति सिद्ध अर्थ है तदनुसार क्रिया करते हुए ही उस शब्दके प्रयोगको उचित मानता है । क्योंकि—

जो शब्द निज क्रिया रूप अर्थको कहता है वह अन्य क्रियारूप अर्थको नहीं कहता । क्योंकि पठति इत्यादि शब्दोंका पढ़ना आदि अर्थ पाया जाता है ।

एवंभूतनयका मत है कि सब शब्द क्रियापरक हैं । गौ, अश्व आदि जो जातिवाचक शब्द माने जाते हैं वे भी क्रियाशब्द ही हैं जो आशु (शोध) गामी होता है उसे अश्व कहते हैं । शुक्ल, नील आदि गुणवाचक माने जानेवाले शब्द भी क्रिया शब्द ही हैं । शुभ्र होनेसे शुक्ल और नीला होनेसे नील कहा जाता है । देवदत्त आदि ऐच्छिक शब्द भी क्रिया शब्द हैं । देव जिसे देवें उसे देवदत्त कहते हैं । इसी तरह जो दण्ड लिये

इत्यन्योन्यमपेक्षायां सन्तः शब्दादयो नवाः ।

निरपेक्षा. पुनस्ते स्युस्तदाभासाविरोधतः ॥९४॥

तत्रार्जसूत्रपर्यन्ताश्चत्वारोऽर्थनया मताः ।

त्रयः शब्दनया शेषा शब्दवाच्यार्थगोचराः ॥९५॥

पूर्वो पूर्वो नयो भूमविषय. वारणात्मकः ।

पर. पर. पुन. सुक्ष्मगोचरो हेतुमानिह ॥९६॥

सन्मात्रविषयत्वेन संग्रहस्य न युज्यते ।

महाविषयता भावाभावाद्यन्निगमाश्रयात् ॥९७॥

यथा हि मति संकल्पस्तथैवासतिवेधते ।

तत्र प्रवर्तमानस्य नैगमस्य महार्थता ॥९८॥

हुए हो उसे दण्डी और जो सींगवाला हो उसे विषाणी कहते हैं, लोकमें जो द्रव्य, गुण, क्रिया आदिके निमित्त-
में शब्दोंकी प्रवृत्ति पायी जाती है वह व्यवहार मात्रसे है, निश्चयसे नहीं, ऐसा यह नय मानता है ।

आगे कहते हैं कि ये शब्द समभिरूढ और एवंभूत नय सापेक्ष अवस्थामें सम्बन्ध और निरपेक्ष
अवस्थामें मिथ्या होते हैं—

इस प्रकार परस्परमें सापेक्ष होनेपर शब्द समभिरूढ एवंभूत नय समीचीन होते हैं और निरपेक्ष
होनेपर नयामात्र होते हैं क्योंकि तब उभयमें परस्परमें विरोध प्रतीत होता है ।

उक्त दोनों शब्द नय परस्परमें यदि एक दूसरेकी अपेक्षा न करके अपनी ही बात कर एकान्त रूपमें
आग्रह करने लगते हैं तो वे मिथ्यामय हैं अर्थात् यदि शब्दनय समभिरूढ एवंभूतनयकी अपेक्षा नहीं रखता
उन दोनों नयोंके विषयोंकी मिथ्या बतलाता है तो वह शब्दामात्र है । तथा समभिरूढनय यदि शब्द और
एवंभूतनयोंका निराकरण करके केवल अपने ही विषयकी सत्यताका दावा करता है तो वह समभिरूढनयामात्र
है । इसी प्रकार एवंभूतनयके सम्बन्धमें भी जानना चाहिए ।

उक्त सात नयोंमें अर्थनय और शब्दनयका भेद बतलाने हैं—

इस सात नयोंमेंसे ऋजुसूत्र पर्यन्त चार अर्थ नय माने गये हैं, और शेष तीन शब्दनय हैं, क्योंकि
वे शब्दवाच्य अर्थोंको विषय करते हैं ।

नैगम, संग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र नयोंको अर्थनय कहने हैं क्योंकि ये चारो नय अर्थप्रधान हैं,
प्रधान रूपसे अर्थोंको ही विषय करते हैं । शेष तीन नय शब्दनय हैं क्योंकि शब्दकी प्रधानतासे अर्थोंको विषय
करते हैं, उनका विषय शब्दके द्वारा वाच्य अर्थ है । सातों नयोंके जो लक्षण ऊपर कहे हैं उनसे उनकी अर्थ-
प्रधानता तथा शब्दप्रधानता स्पष्ट हो जाती है ।

उक्त नयोंमें कौन नय बहुविषयवाला है और कौन नय अल्पविषयवाला है, आगे यह बतलाते हैं—

पहला-पहला नय बहुत विषयवाला है क्योंकि वह कारणरूप है । और आगे-आगेका नय सूक्ष्म
विषयवाला है क्योंकि वह कार्यरूप है ।

आगे उक्त कथनको स्पष्ट करते हुए संग्रहनयसे नैगमनयको बहुत विषयवाला बतलाते हैं—

संग्रहनयका विषय केवल सत्तामात्र है अतः भाव और अभाव रूप अर्थोंका विषय करने वाले
नैगमनयसे संग्रहनय बहुत विषयवाला नहीं हो सकता । क्योंकि जैसे सपदार्थमें संकल्प होता है वैसे ही
असत् पदार्थमें भी संकल्पका बोध होता है । अतः सत् और असत्में प्रवर्तमान नैगमनयका महान्
विषय है ।

यहसे यह बतला रहे हैं कि पूर्व-पूर्वके नयोंका विषय बहुत है और उत्तर-उत्तरके नयोंका विषय

संग्रहाद् व्यवहारोऽपि सद्विशेषावबोधकः ।
 न भ्रमविषयोऽशेषसत्समूहोपदर्शिनः ॥१९॥
 नर्जुसूत्रः प्रभूतार्थो वर्तमानार्थगोचरः ।
 कालत्रितयवृत्त्यर्थगोचराद् व्यवहारतः ॥१००॥
 कालादिभेदतोऽप्यर्थमभिन्नमुपगच्छतः ।
 नर्जुसूत्रान्महार्थोऽत्र शब्दस्तद्विपरीतवित् ॥१०१॥
 शब्दात् पर्यायभेदेनाभिन्नमर्थमभोप्सिनः ।
 न स्यात् समभिरुद्धोऽपि महार्थस्तद्विपर्ययः ॥१०२॥

घोडा है। सातों नयोंमें सबसे प्रथम नाम नैगमनयका है उसके बाद संग्रहनय आता है। नैगमनयका विषय महान् है और संग्रहनयका विषय उससे छोडा है क्योंकि संग्रहनय केवल सत् को ग्रहण करता है और नैगमनय सत् और असत् दोनोंको ग्रहण करता है। यह बात दोनों नयोंके गत उदाहरणोंसे स्पष्ट है। नैगमनय वस्तुके अभावमें भी उसके सकल्पमात्रको ही ग्रहण करता है। जैसे पानी बगैरह भरनेमें लगे हुए व्यक्तिसे यदि कोई पूछता है कि आप क्या करते हैं तो वह उत्तर देता है रोटी बना रहा हूँ। किन्तु अभी तो वहाँ आटा तक भी मौजूद नहीं है। फिर भी उसका संकल्प रोटी बनानेका है अतः उसके अभावमें भी वह कहता है कि मैं रोटी बना रहा हूँ। परन्तु संग्रहनय तो केवल सत्को ही ग्रहण करता है। जैसे 'घट' कहनेसे सब घटोंका ग्रहण होता है।

आगे कहने है कि संग्रहनयसे व्यवहारनयका विषय अल्प है—

समस्त सत्पदार्थोंके समूहको विषय करनेवाले संग्रहनयमें सत्के किसी एक भेदका ज्ञान कराने-
 वाला व्यवहारनय भी अधिक विषयवाला नहीं है।

संग्रहनयसे ग्रहण किये गये पदार्थोंके भेद-प्रभेदको ग्रहण करनेवाला व्यवहारनय है। अतः संग्रहनय बहुविषयवाला है और व्यवहारनय अल्प विषयवाला है। जैसे संग्रहनय 'सत्' से समस्त सत्पदार्थोंको ग्रहण करता है। किन्तु व्यवहारनय उसके भेदोंमेंसे जीव या अजीव आदिको ग्रहण करता है।

आगे व्यवहारनयसे ऋजुसूत्रको अल्प विषयवाला बतलाते हैं—

भूत, भविष्यत् और वर्तमान तीनों कालोंमें रहनेवाले अर्थोंको विषय करनेवाले व्यवहारनयसे केवल वर्तमान अर्थोंका विषय करनेवाला ऋजुसूत्र बहुविषयवाला नहीं है।

व्यवहारनय तो त्रिकालवर्ती पदार्थोंको विषय करता है और ऋजुसूत्रनय केवल वर्तमानकालकी पर्याय-
 को ही विषय करता है अतः व्यवहारनयसे ऋजुसूत्रका विषय अल्प है।

आगे ऋजुसूत्रनयसे शब्दनयको अल्पविषयवाला बतलाते हैं—

काल कारक आदिका भेद होते हुए भी अभिन्न अर्थका स्वीकार करनेवाले ऋजुसूत्रनयसे उससे विपरीत अर्थको जाननेवाला शब्दनय महाविषयवाला नहीं है।

ऋजुसूत्रनय काल कारक आदिके भेदसे अर्थको भेदरूप नहीं मानता किन्तु शब्दनय मानता है। अतः शब्दनयसे ऋजुसूत्रनयका विषय महान् है और ऋजुसूत्रसे शब्दनयका विषय अल्प है।

आगे कहते हैं कि शब्दनयसे समभिरुद्धनयका विषय अल्प है—

पर्यायभेदसे अभिन्न अर्थोंका स्वीकार करनेवाले शब्दनयसे उससे विपरीत समभिरुद्ध नय भी महाविषयवाला नहीं है।

शब्दनय शब्दभेदसे अर्थभेद नहीं मानता। इन्द्र, शक्र, पुरन्दर आदि पर्यायवाची शब्दोंका अभिन्न अर्थ मानता है। किन्तु समभिरुद्धनय प्रत्येक शब्दका अर्थ भिन्न-भिन्न मानता है। अतः शब्दभेदसे अर्थभेद न मानने-
 वाले शब्दनयसे शब्दभेदसे अर्थभेद माननेवाला समभिरुद्धनय अल्पविषयवाला है।

क्रियाभेदेऽपि चाभिन्नमर्थमभ्युपगच्छतः ।
 नैवंभूतः प्रभूतार्थो नयः समभिरूढतः ॥१०३॥
 नैगमा प्रातिकूल्येन न संग्रहः प्रवर्तते ।
 ताभ्या वाच्यमिहाभीष्टा सप्तभङ्गी विभागतः ॥१०४॥
 नैगमव्यवहारार्थ्या विरुद्धाभ्यां तथैव सा ।
 सौ नैगमजसुत्राभ्या तादृग्भ्यामविगानतः ॥१०५॥
 सौ शब्दान्निगमादन्याद्युक्तात् समभिरूढतः ।
 सेवभूताच्च सा ज्ञेया विधानप्रतिषेधगा ॥१०६॥
 संग्रहादेश्च शेषेण प्रतिपक्षेण गम्यताम् ।
 तथैव व्यापिनो सप्तभङ्गी नयविदा मता ॥१०७॥
 विशेष्यरुतरे सर्वनैयानामुदितात्मनाम् ।
 परस्परविरुद्धार्थेऽद्वैतैतयथायथम् ॥१०८॥
 प्रत्येया प्रतिपययिमविरुद्धा तथैव सा ।
 प्रमाणसप्तभङ्गीव ता विना नाभिवाग्गतिः ॥१०९॥

आगे कहते हैं कि समभिरूढ नयसे एवंभूत अल्पविषयवाला है—

क्रियाभेद होनेपर भी अभिन्न अर्थको स्वीकार करनेवाले समभिरूढनयसे एवंभूतनय बहुविषय-
 वाला नहीं है ।

सारांश यह है कि एवंभूतनय स्वयंके स्वामीको उसी समय इन्द्र मानता है जब वह आनन्द करता
 होता है । क्योंकि इन्द्रका अर्थ आनन्द करनेवाला है । किन्तु समभिरूढनय यद्यपि इन्द्रका अर्थ आनन्द करनेवाला
 ही मानता है किन्तु उसने कभी भी आनन्द किया हो और वर्तमानमें वह कुछ अन्य कार्य करता हो तब भी उसे
 इन्द्र ही मानता है । अतः समभिरूढनयसे एवंभूतनयका विषय कम है ।

आगे नयवाक्यकी प्रवृत्तिको बतलाते हैं—

संग्रहनय नैगमनयके अनुकूल होकर प्रवृत्ति नहीं करता अर्थात् प्रतिकूल होकर प्रवृत्ति करता है ।
 अतः उन दोनों नयोंके द्वारा यह भेद करके अभीष्ट सप्तभगा कह लेना चाहिए । उसी प्रकार परस्परमें
 विरुद्ध नैगम और व्यवहारनयके द्वारा सप्तभंगीका कथन कर लेना चाहिए तथा परस्परमें विरुद्ध नैगम और
 ऋजुसूत्र नयोंके द्वारा सप्तभंगीका कथन कर लेना चाहिए । तथा विधि निषेधरूप बह सप्तभगी नैगमनय
 और शब्दनयसे, नैगमनय और समभिरूढनयसे, और नैगमनय तथा एवंभूतनयसे जान लेनी चाहिए ।
 नैगमनयको ही तरह संग्रहादि शेष नयों के भी उनके प्रतिपक्षा शेषनयोंके साथ सप्तभंगी जानलेना चाहिए ।
 इस प्रकार नयवेत्ताओंके द्वारा मान्य सप्तभंगी सर्वनयोंमें व्याप्त है । परस्परमें विरुद्ध अर्थका कथन करनेवाले
 उपर कहे गये नयोंके समस्त उत्तर भेदोंके साथ भी यथायोग्य मेल करके सप्तभंगीका कथन कर लेना
 चाहिए । इस प्रकार प्रमाण सप्तभगी ही तरह प्रत्येक पक्षोंमें विरोध रहित सप्तभगीको जानना चाहिए ।
 उसके बिना कथनकी गति सम्भव नहीं है ।

नैगमनयको संग्रह आदि शेष छह नयोंके साथ मिलानेसे छह सप्तभंगियाँ बनती हैं । संग्रहनयको व्यवहार
 आदि पाँच नयोंके साथ मिलानेसे पाँच सप्तभंगियाँ बनती हैं । व्यवहारनयको ऋजुसूत्र आदि चार नयोंके साथ
 मिलानेसे चार सप्तभंगियाँ बनती हैं । ऋजुसूत्रनयको शब्द आदि तीन नयोंके साथ मिलानेसे तीन सप्तभंगियाँ

१. नैगमप्रातिकूल्येन सयह सप्रवर्तते यु० । २. स्थानेन — यु० २ । ३. स शब्दान्निगमादन्या यु—यु० । ४
 ईन्द्रवृत्ति यु० २ ।

बनती है। शब्दनयकी समभिरुद्ध आदि दो नयोंके साथ मिलानेसे दो सप्तभंगियाँ बनती हैं। और समभिरुद्धनयकी एवंभूतनयके साथ मिलानेसे एक सप्तभंगी बनती है। इस प्रकार पक्ष और प्रतिपक्षरूपसे विधि-निषेधके द्वारा सात मूलनयोंको ($६ + ५ + ४ + ३ + २ + १ = २१$) इक्कीस सप्तभंगियाँ जानना चाहिए।

तथा नैगमनयके नौ भेदोंका परसंग्रह और अपरसंग्रहके साथ कथन करनेसे अठारह सप्तभंगियाँ होती हैं। नैगमनयके नौ भेदोंका परव्यवहारनय और अपरव्यवहारनयके साथ कथन करनेसे भी अठारह सप्तभंगियाँ होती हैं। नैगमनयके नौ भेदोंका ऋजुसूत्रके साथ कथन करनेसे नौ सप्तभंगियाँ होती हैं। नैगमनयके नौ भेदोंका शब्दनयके छह भेदोंके साथ कथन करनेसे ५४ सप्तभंगियाँ होती हैं। नैगमनयके नौ भेदोंका समभिरुद्धनयके साथ कथन करनेसे नौ और एवंभूतनयके साथ कथन करनेसे नौ, इस तरह सब ११७ सप्तभंगियाँ होती हैं।

इसी तरह संग्रह आदि नय भेदोंकी शेष नयोंके भेदोंके साथ मिलाकर कथन करनेसे सप्तभंगियाँ होती हैं। इस प्रकार उत्तरनयोंकी १७५ सप्तभंगियाँ जानना चाहिए। अर्थात् नैगमनयकी ११७, संग्रहनयकी २२, व्यवहारनयकी १८, ऋजुसूत्रनयकी ६ और शब्दनयकी १२। प्रत्येक वस्तुके प्रत्येक धर्ममें उसकी प्रतिपक्षी धर्मकी योजना करके विधि-निषेधकी कल्पना करनेसे सप्तभंगीकी निष्पत्ति होती है। उसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—सकलपमात्रको ग्रहण करनेवाले नैगमनयका आश्रय लेकर विधि कल्पना होती है और उसके प्रतिपक्षी संग्रहनयके आश्रयसे निषेध कल्पना होती है। क्योंकि प्रस्य आदिका संकल्प मात्र ही तो प्रस्य आदि नहीं है। विद्यमान प्रस्यको ही प्रस्य कहा जाता है। इसी तरह नैगमनयके प्रतिपक्षी व्यवहारनयके आश्रयसे भी निषेधकी कल्पना की जाती है क्योंकि व्यवहारनयकी दृष्टिसे प्रस्यपर्याय द्रव्यसे भिन्न नहीं है। अतः वह द्रव्यरूप ही है जो द्रव्य नहीं है उसे जान नहीं सकते। नैगमनयके साथ उसके प्रतिपक्षी ऋजुसूत्र नयका आश्रय लेनेसे भी निषेध कल्पना होती है क्योंकि ऋजुसूत्र दृष्टिसे प्रत्यादि पर्यायमात्र है अन्यथा उसकी प्रतीति नहीं हो सकती। शब्दनयका कथन है कि काल आदिके भेदसे भिन्न अर्थ प्रस्य आदि रूप होता है। समभिरुद्धनयको दृष्टिसे पर्यायभेदसे भिन्न अर्थ प्रत्यादिरूप होता है। एवंभूतनयकी दृष्टिमें प्रत्यादि क्रियारूप परिणत अर्थ ही प्रत्यादि रूप होता है। इस तरह नैगमनयके साथ इन प्रतिपक्षी नयोंकी योजना करनेसे विधि और निषेधकी कल्पना होती है क्योंकि नैगमनयका विषय इन नयोंको मान्य नहीं है। इन्हीं विधि और निषेधकी योजनासे सप्तभंग बनते हैं, हैं, नहीं, क्रमसे हैं नहीं, अवक्तव्य। हैं और अवक्तव्य, नहीं और अवक्तव्य, हैं, नहीं और अवक्तव्य। इस तरह नैगमनयके साथ उसके प्रतिपक्षी छह नयोंकी योजनासे छह सप्तभंगियाँ बनती हैं।

इसी तरह संग्रहनयका आश्रय करनेसे विधि कल्पना की जाती है कि सब केवल सत् ही है गंधके सोयको तरह असत्की प्रतीति नहीं होती। उसके प्रतिपक्षी व्यवहारनयके आश्रयसे निषेधकी कल्पना की जाती है कि सब केवल सत् ही नहीं है क्योंकि वस्तुकी प्रतीति केवल सत् रूपसे नहीं होती बल्कि द्रव्यादि रूपसे होती है। संग्रहके प्रतिपक्षी ऋजुसूत्रनयके आश्रयसे भी प्रतिषेध कल्पना होती है। ऋजुसूत्र नय कहता है कि सब सत्स्वरूप नहीं है क्योंकि वस्तुकी प्रतीति केवल वर्तमान रूपसे ही होती है अतः वस्तु अतीत और अनागत रूपसे असत् है। इसी तरह शब्दनय कहता है कि सब सत्स्वरूप नहीं है क्योंकि काल आदिके भेदके द्वारा भिन्न अर्थको उपलब्धि होती है। एवंभूतनय कहता है कि सब सत्स्वरूप नहीं है जो अर्थ उस क्रियारूप परिणत हो रहा है वही अर्थ उस शब्दवाच्य होता है। इस प्रकार संग्रहनयके साथ उसके प्रतिपक्षी पाँच नयोंकी योजनाके द्वारा विधিনিषेधकी कल्पना करनेसे पाँच सप्तभंगियाँ होती हैं। सात भंग उक्त प्रकारसे ही जानना चाहिए।

इसी प्रकार व्यवहारनयके द्वारा विधि की जाती है कि सब द्रव्यादिस्वरूप हैं। उसका प्रतिपक्षी ऋजुसूत्रनय प्रतिषेध करता है कि सब द्रव्यादिस्वरूप नहीं है केवल पर्यायमात्रकी ही उपलब्धि होती है। शब्दनय समभिरुद्ध और एवंभूतनय भी व्यवहारनयके वक्तव्यका निषेध करते हुए कहते हैं कि सब द्रव्यादि

[तत्र प्रधानवशात्कश्चिद्विषयी शब्द प्रवर्तते :
 स्यादस्त्येवाखिलं यद्वत् स्वरूपादिचतुष्टयात् ॥४२॥
 स्यान्नास्त्येव विपर्ययादिति कश्चिन्निषेधेन ।
 स्याद्द्वैतमेव तद्द्वैतादित्यस्तित्वनिषेधयोः ॥५०॥
 क्रमेण योगपद्याद्वा स्यादवकथ्यमेव तत् ।
 स्यादस्त्यवाच्यमेवेति यथोचितनयार्पणात् ॥५१॥
 स्यान्नास्त्यवाच्यमेवेति तत् एव निगद्यते ।
 स्याद्द्वैतावाच्यमेवेति सप्तमंग्यविरोधतः ॥५२॥

स्वरूप नहीं है क्योंकि कालादिके भेदने, पर्यायभेदने और क्रियाभेदने भिन्न अर्थको उपलब्धि होती है। इस तरह व्यवहारनयके साथ उसके प्रतिपक्षी चार नयोकी योजनाके द्वारा विधिनियंत्रण कल्पना करनेसे चार सप्तमंगी होती हैं।

ऋजुसूत्रनय विधि करना है कि सब पर्याय मात्र ही है। उसके प्रतिपक्षी शब्दनय, समभिरुद्धनय और एवंभूतनय उसका प्रतिपक्ष करते हैं कि सब पर्यायमात्र नहीं है, काल आदिके भेदने, पर्यायभेदने या क्रिया भेदने भिन्न पर्यायको उपलब्धि देखो जानी है। ऋजुसूत्रनयके साथ उनके प्रतिपक्षी इन तीन नयोकी योजनाके द्वारा विधिनियंत्रणकी कल्पना करनेसे तीन सप्तमंगियाँ बनती हैं।

शब्दनय विधि करता है कि सब कालादिभेदने भिन्न है। उसके प्रतिपक्षी समभिरुद्धनय और एवंभूत निषेध करते हैं कि सब कालादिके भेदने ही भिन्न नहीं है किन्तु पर्यायभेद और क्रियाभेदने भी भिन्न अर्थकी प्रतीति होती है। इस प्रकार शब्दनयके साथ उसके प्रतिपक्षी दो नयोकी योजना करके विधिनियंत्रणका कल्पना करनेसे दो सप्तमंगियाँ होती हैं सप्तमंग पूर्ववत् जलना चाहिए।

समभिरुद्धनय विधि करता है कि सब पर्यायभेदने भिन्न हैं। उसका प्रतिपक्षी एवंभूतनय निषेध करता है कि सब पर्यायभेदने ही भिन्न नहीं है, क्रिया भेदने पर्यायका भेद पाया जाता है। इन दोनों नयोकी विधिनियंत्रण कल्पनासे केवल एक ही सप्तमंगी होती है। इस तरह मूलनय सम्बन्धी २१ सप्तमंगियाँ जानना चाहिए। तथा मूल नयोके उतर भेदोंके साथ भी उनके प्रतिपक्षी नयोका अवलम्बन लेकर उनके प्रकारसे सप्तमंगियोंकी योजना कर लेनी चाहिए।

आगे सप्तमंगीका कथन करते हैं—

प्रत्येक अनुसार कोई शब्द तो केवल विधिमै ही प्रयुक्त होता है जैसे—स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावसे सम्पूर्ण पदार्थ कथञ्चित् सगन्धरूप ही हैं। कोई शब्द विधिमै प्रयुक्ति करता है। जैन, परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावसे सम्पूर्ण पदार्थ कथञ्चित् नास्तिस्वरूप ही हैं। कोई शब्द कर्मसे अस्तित्व और नास्तिस्वमै प्रयुक्ति करता है जैसे, सम्पूर्णपदार्थ स्वद्रव्यादि चतुष्टयकी अपेक्षा कथञ्चित् सत्स्वरूप ही है और परद्रव्यादि चतुष्टयकी अपेक्षा कथञ्चित् अस्वत्स्वरूप ही है। कोई शब्द युगपद् अस्तित्व-नास्तिस्वमै प्रयुक्ति करता है जैसे, सम्पूर्ण पदार्थ कथञ्चित् अवकथ्य ही हैं। इसी तरह यथायोग्य नयविश्लेषसे सम्पूर्णपदार्थ कथञ्चित् सत् अवकथ्यरूप ही हैं, कथञ्चित् असदवकथ्य रूप ही हैं तथा कथञ्चित् सद-मदवकथ्य रूप ही हैं। इस प्रकार अविरोधपूर्वक सप्तमंगी होती है।

शंका समाधान पूर्वक सप्तमंगीके सम्बन्धमें प्रकाश डाला जाता है।

शंका—एक वस्तुमें स्यादादी जैन कथन करनेके योग्य अनन्तधर्म मानते हैं। अतः कथनके मार्ग भी अनन्त हो होना चाहिए, सात नहीं। अतः सप्तमंगीकी बात ठीक नहीं है।

समाधान—प्रत्येक धर्मके विधि और निषेधकी अपेक्षासे सप्तमंग होते हैं। इस प्रकारसे एक वस्तुमें वर्तमान अनन्तधर्मोंके विधिनियंत्रणकी लेकर अनन्त सप्तमंगियाँ भी हो सकती हैं। इसमें कोई विरोधकी बात नहीं है।

शंका—एक धर्मको लेकर तो वचनका एक ही भंग होना चाहिए, सात भंग नहीं, क्योंकि एक धर्मको सात प्रकारसे नहीं कहा जा सकता ।

समाधान—प्रश्नके वशसे सात भंग होते हैं । जब प्रश्नके सात प्रकार हो सकते हैं तो उसके उत्तर रूप वचनोंके भी सात प्रकार होने चाहिए । प्रश्नके सात प्रकार होनेका कारण यह है कि वस्तुमें एक धर्मका कथन करनेपर अन्य धर्मोंका आक्षेप करना होता है ।

शंका—वस्तुके एक धर्मका कथन करनेपर अन्य धर्मोंका आक्षेप क्यों करना होता है ।

समाधान—क्योंकि वह धर्म उन अन्य धर्मोंके बिना नहीं हो सकता । जैसे किसी वस्तुमें अस्तित्व धर्मकी जिज्ञासा होनेपर प्रश्नकी प्रवृत्ति होती है वैसे ही उस अस्तित्व धर्मके अविनाभावो नास्तित्व आदि धर्मोंकी जिज्ञासा होनेपर भी प्रश्नकी प्रवृत्ति होती है । इस प्रकार जिज्ञासाके सात प्रकार होनेसे प्रश्नके सात प्रकार होते हैं और प्रश्नके सात प्रकार होनेसे वचनके सात प्रकार होते हैं ।

शंका—किसी वस्तुमें अस्तित्वधर्मका नास्तित्व आदि छह धर्मोंका अविनाभावो होना असिद्ध है अतः जिज्ञासाके सात प्रकार मानना भी अयुक्त है ?

समाधान—नहीं, वह तो युक्तियुक्त सिद्ध है । और युक्ति इस प्रकार है—एक धर्ममें अस्तित्वधर्म प्रतिषेध करने योग्य नास्तित्व आदि धर्मोंके साथ अविनाभावो है, धर्म होनेसे । जैसे कि हेतुका अस्तित्वधर्म नास्तित्वधर्मका अविनाभावो है । आशय यह है कि प्रत्येक वादी अनुमान प्रमाणके द्वारा अपने छह तत्त्वकी सिद्धि करता है । अनुमानके तीन अंग होते हैं—पक्ष हेतु और दृष्टान्त । जैसे यह पर्वत अग्निवाला है धूमवाला होने से । जहाँ-जहाँ धुआँ होता है वहाँ-वहाँ आग होती है जैसे, रसोईघर । और जहाँ-जहाँ आग नहीं होती वहाँ धुआँ भी नहीं होना जैसे, नदी । इस अनुमानमें हेतु 'धूमवान्ना होनेसे' पर्वतमें भी रहना है, रसोईघरमें भी रहना है किन्तु नदीमें नहीं रहता । अतः यह हेतु सच्चा हेतु माना जाता है क्योंकि जो हेतु पक्ष पर्वतके समान सफल रसोईघरमें तो रहता है किन्तु विपक्ष नदीमें नहीं रहता वही हेतु सच्चा होता है । अतः हेतुमें जैसे अस्तित्वधर्म नास्तित्वधर्मका अविनाभावो है वैसे ही सर्वत्र जानना चाहिए ।

शंका—साध्यके न होनेपर साधनका नियम रूपसे न होना (नास्तित्व) ही तो साध्यके होनेपर साधनका होना (अस्तित्व) है । अतः अस्तित्व और नास्तित्व ये दो धर्म नहीं हैं । तब आर नास्तित्वको अस्तित्व धर्मका प्रतिषेध्य (निषेध करनेके योग्य) धर्म कैसे कहते हैं । इस प्रकार पररूपसे नास्तित्व तो स्वरूपसे अस्तित्व ही हुआ । अब यदि नास्तित्वको निषेध्य कहा जाता है तो उसका अविनाभावो होनेसे स्वरूपान्तित्वमे बाधा आती है । वस्तु उसी रूपसे अस्ति है और उसी रूपसे नास्ति है ऐसी प्रतीति तो नहीं होती ।

समाधान—तब तो हेतुको जो बौद्धने श्रुत्पात्यक (पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व और विपक्षमे असत्त्व) माना है वह नहीं बनेगा । क्योंकि उक्तकथनके अनुसार हेतुका पक्ष सपक्षमें सत्त्व ही विपक्षमे असत्त्व है । यदि दोनोंको भिन्न मानते हों तो एक वस्तुमें भी स्वरूपसे अस्तित्व और पररूपसे नास्तित्वको भिन्न-भिन्न मानना चाहिए ।

शंका—किसी एकमे अस्तित्वकी सिद्धि होनेपर उसकी अन्यत्र नास्तित्व सिद्धि हो जाती है अतः अस्तित्व और नास्तित्व ये दोनों भिन्न नहीं हैं ।

समाधान—एकके अस्तित्वकी सिद्धिके सामर्थ्यसे अन्यत्र उसके नास्तित्वकी सिद्धि हो जानेपर उसे सामर्थ्यसिद्धि मानकर भी भिन्न नहीं मानना तो बड़ी विचित्र बात है । तब तो कहींपर किसीकी नास्तित्व-सिद्धिके सामर्थ्यसे अस्तित्वकी सिद्धि होनेसे दोनोंमें भिन्नताके अभावका रसंग आता है । जो इस प्रकार भाव (अस्तित्व) और अभाव (नास्तित्व) को एक कहता है वह न तो कहीं प्रवृत्ति कर सकता है और न कहीं निवृत्ति कर सकता है क्योंकि उसकी निवृत्तिका विषय जो भाव है वह अभावमे भिन्न नहीं है अभाव भावसे भिन्न नहीं है । अतः द्वाधर्ममें अस्तित्व और नास्तित्वमे कहीं भेद मानना ही चाहिए । और जहाँ कहीं अस्तित्व

प्रतिषेध नास्तित्वके साथ अविनाभावी सिद्ध हो उसे ही हमारे उक्त अनुमानमें दृष्टान्त रूपसे समझ लेना चाहिए। अस्तु,

स्वरूपकी अपेक्षा अस्तित्व और पररूपकी अपेक्षा नास्तित्वमें कोई विरोध नहीं है। जैसे स्वरूपके ग्रहणसे, वस्तुका अस्तित्व कायम है वैसे ही पररूपके त्यागपर भी वस्तुका अस्तित्व कायम है। यदि वस्तु स्वरूपके ग्रहणकी तरह पररूपकी भी ग्रहण करने लगे तो अपने और परायेके भेदका सर्वथा अभाव हो जाये। इसी तरह यदि वस्तु पररूपके त्यागकी तरह स्वरूपकी भी त्याग दे तो शून्यताका ही प्रसंग उपस्थित हो जाये। अतः सम्पूर्ण वस्तुएँ स्वद्रव्यमें हैं, परद्रव्यमें नहीं। स्वद्रव्यकी स्वीकार और परद्रव्यकी तिरस्कारकी व्यवस्थामें वस्तुका स्वरूप बनता है। स्वद्रव्यकी तरह परद्रव्यकी भी स्वीकार करनेपर स्वद्रव्य और परद्रव्यके भेदका ही अभाव हो जायेगा। अतः जैसे जीवादि वस्तु स्वद्रव्य जीवत्व रूपसे हैं, परद्रव्य पुद्गलादि रूपसे नहीं हैं, स्वभाव आनादि रूपसे हैं, परभाव रूपादि रूपसे नहीं हैं। वैसे ही सब वस्तुओंके सम्बन्धमें जानना चाहिए।

इसी तरह प्रत्येक वस्तु स्वक्षेत्रमें है और परक्षेत्रमें नहीं है इसमें भी कोई विरोध नहीं है। क्योंकि स्वक्षेत्रके ग्रहण और परक्षेत्रके त्यागपर ही वस्तुका वस्तुत्व कायम है। अन्यथा क्षत्रोंके संकरका प्रसंग आता है। निश्चयनयसे प्रत्येक वस्तुकी स्वात्मा ही उसका क्षेत्र है और व्यवहारनयसे आकाश आदि है। स्वद्रव्य और स्वक्षेत्रकी तरह प्रत्येकवस्तु स्वकालमें है, परकालमें नहीं है, इसमें भी कोई विरोध नहीं है। क्योंकि स्वकालके ग्रहण और परकालके त्यागसे ही वस्तुका वस्तुत्व कायम है अन्यथा कालोंके साकारका प्रसंग आता है।

शंका—इस प्रकारसे तो एक वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्व दोनों सिद्ध हुए तब तो केवल अस्तित्व या केवल नास्तित्वकी सिद्धिकी बात तो नहीं रहती क्योंकि किसी वस्तुमें केवल अस्तित्व या केवल नास्तित्व नहीं रहता।

समाधान—नयविवक्षासे केवल अस्तित्व आदि भी सम्भव है। एक वस्तुमें अस्तित्व आदि नाना धर्मोंके सिद्ध होनेपर भी यदि वादि-प्रतिवादी उसमेंसे एक धर्मको मानता है तो जिस धर्मको वह नहीं मानता उसे उसका अविनाभावी मानकर सिद्ध किया जाता है। इस प्रकार एक वस्तुमें युक्तिपूर्वक सिद्ध किये गये अस्तित्व आदि सात-धर्म किसी-किसी ज्ञाताके हृदयमें सात प्रकारकी चकाएँ उत्पन्न करते हैं अतः सात प्रकारकी जिज्ञासा होती है। सात प्रकारकी जिज्ञासासे सात प्रकारके प्रश्न होते हैं और सात प्रकारके प्रश्नोंके उत्तर रूपमें सात प्रकारके वचन प्रयोग होते हैं अतः प्रश्नके वचनसे एक वस्तुमें मसभगी होती है यह कथन उचित है। क्योंकि सातके अतिरिक्त आठवाँ भंगकी उत्पत्तिमें निमित्त प्रक्षान्तर सम्भव नहीं है और प्रक्षान्तर सम्भव न होनेका कारण यह है कि जिज्ञासान्तर सम्भव नहीं है। और जिज्ञासान्तर सम्भव न होनेका कारण यह है कि सातके अतिरिक्त कोई आठवीं शंका नहीं है। और नवीं शंका उत्पन्न न होनेका कारण यह है कि विधिलिपेक्षकी कल्पनाके द्वारा वस्तुमें कोई आठवाँ अविरोध अन्यधर्म नहीं बनता।

यदि कोई उक्त सात प्रकारके प्रश्नोंके अतिरिक्त नया प्रश्न उठाना चाहता है तो वह प्रश्न पृथक्-पृथक् अस्तित्व-नास्तित्वके सम्बन्धमें है या समस्त अस्तित्व-नास्तित्वके सम्बन्धमें है। यदि पृथक् अस्तित्व-नास्तित्वके सम्बन्धमें नया प्रश्न है तो प्रधानरूपसे अस्तित्व या नास्तित्व सम्बन्धी प्रश्न प्रथम और दूसरे नम्बरके प्रश्नोंमें ही गणित हो जाते हैं। यदि सत्त्वको गणन करके और नास्तित्वको प्रधान करके प्रश्न है तो दूसरे प्रश्नमें गणित हो जायेगा और यदि नास्तित्वको गणन करके और अस्तित्वको प्रधान करके प्रश्न है तो प्रथम प्रश्नमें गणित हो जायेगा।

यदि समस्त अस्तित्व-नास्तित्वके विषयमें नया प्रश्न है तो क्रमसे होनेपर तीसरे और युगपत् होनेपर चतुर्थमें गणित हो जाता है। इसी तरह पहले और चौथेको मिलाकर किये गये प्रश्न पाँचवेंमें, दूसरे और चौथेको मिलाकर किया गया प्रश्न छठेमें और तीसरे-चौथेको मिलाकर किया गया प्रश्न सातवेंमें गणित हो जाता है।

बाधयेऽवधारणं तावदनिष्ठार्थनिवृत्तये ।

कर्तव्यमन्यथानुक्तसमत्वात्तस्य कुत्रचित् ॥५२॥

सर्वथा तत्प्रयोगेऽपि सत्त्वादिप्राप्तिविच्छेदे ।

स्यात्कारः संप्रयुज्येताने ऽन्तर्द्योतकत्वात् ॥५४॥

इस तरह सभी अन्य नये प्रश्नोका अन्तर्भाव सात ही प्रश्नोंमें हो जाता है ।

पहले अस्तित्व और तीसरे अस्तित्व-नास्तित्वको मिलाकर नया प्रश्न उत्पन्न करना तो पुनरुक्त है क्योंकि पहला अस्तित्व भंग तो तीसरे भंगका ही अवयव होनेसे पूछा जा चुका है । इसी तरह प्रथम भंगको चतुर्थ आदि भंगोंके साथ, द्वितीय भंगको तीसरे आदि भंगोंके साथ, तीसरेको चौथे आदि भंगोंके साथ, चौथे-को पाँचवे आदि भंगोंके साथ, पाँचवेंको छठेके साथ और छठेको सातवेंके साथ मिलाकर उत्पन्न हुए भंग भी पुनरुक्त जानने चाहिए । अतः तीसरे, चौथे, पाँचवें, छठे और सातवें भंगोंके योगसे भी नया भंग नहीं बन सकता ।

शंका—तब तो तीसरे आदि भंग भी पुनरुक्त कहे जायेंगे ?

समाधान—नहीं, क्योंकि तीसरे अस्ति नास्ति भगमें दोनों धर्मोंको क्रमसे प्रधानरूपसे कहा गया है, पहले और दूसरे भगमें दोनोंको उस रूपसे नहीं कहा गया । पहलेमें केवल अस्तित्व धर्म प्रधान है और दूसरे-में केवल नास्तित्व धर्म प्रधान है, और चतुर्थ भगमें दोनों धर्म भूयपद् प्रधान है अतः वह भी पुनरुक्त नहीं है । पाँचवे भगमें अस्तित्व और अवक्तव्यधर्म प्रधान है । छठेमें नास्तित्व और अवक्तव्यधर्म प्रधान है तथा सातवेंमें क्रम और अक्रममें विवक्षित अस्तित्व और नास्तित्वधर्म प्रधान है, अतः पुनरुक्तिपना नहीं है ।

शंका—इस तरह तो तृतीयको प्रथम भगके साथ मिलानेपर दो अस्तित्व और एक नास्तित्वका प्राधान्य होनेसे तथा तीसरेको दूसरेके साथ मिलानेसे दो नास्तित्व और एक अस्तित्वकी प्रधानतासे अपुनरुक्त भंग बन सकते हैं क्योंकि उक्त सात भंगोंमें इस रूपसे कथन नहीं किया गया है ?

समाधान—यह ठीक नहीं है क्योंकि एक वस्तुमें अनेक अस्तित्व या अनेक नास्तित्व या अनेक अवक्तव्यधर्म नहीं रह सकते । तथा सप्तभंगी एक ही वस्तुके धर्मोंको लेकर होती है, अनेक वस्तुओंके धर्मोंको लेकर नहीं होती । किन्तु एक ही वस्तुके अनेक धर्मोंको लेकर अनेक सप्तभंगियाँ हो सकती हैं । जैसे, जीव-वस्तुमें जीवत्वकी अपेक्षा अस्तित्व अजीवत्वकी अपेक्षा नास्तित्व, या मृतत्वकी अपेक्षा अस्तित्व अमृतत्वकी अपेक्षा नास्तित्व, इस तरह एक ही वस्तुके अनन्तधर्मोंको लेकर एक ही वस्तुमें अनन्त सप्तभंगियाँ पुनरुक्त हो सकती हैं ।

शंका—सात प्रकारके उक्त वचनोंमेंसे किसी एक भगवचनसे भी अनन्तधर्मात्मक वस्तुका कथन हो जाता है अतः शेष वचन विकल्प व्यर्थ क्यों नहीं हैं ?

समाधान—नहीं, क्योंकि उन शेष वचनोंमें अन्य-अन्य धर्मोंकी प्रधानतासे तथा शेषधर्मोंकी गौणतासे वस्तुको प्रतिपत्ति होती है अतः वे सभी वचन उपयोगी हैं ।

आगे 'सब सत् ही है' इस वाक्यमें 'ही' के प्रयोगकी सार्थकता बतलाते हैं—

अनिष्ट अर्थका निवृत्तिके लिए वाक्यमें अवधारण (हीका प्रयोग) करना चाहिए । हीका प्रयोग नहीं करमेपर, कहीं-कहीं वाक्य न कहे गयेके समान समझा जाता है ।

आगे 'स्यात्' पदके प्रयोगका समर्थन करते हैं—

उस 'हां' का प्रयोग करनेपर भी सर्वथा सत्य आदिकी प्राप्तिका निषेध करनेके लिए, 'स्यात्' शब्दका प्रयोग करना चाहिए; क्योंकि वह 'स्यात्' शब्द अनेकान्तका द्योतक है ।

'स्यात् अस्ति एव जीवः' कर्णचित् जीव है ही, इस पहले वाक्यमें 'स्यात्' पदका प्रयोग करना योग्य है । यदि उसका प्रयोग नहीं किया जायेगा और 'जीव है ही' इतना ही कहा जायेगा तो सभी प्रकारसे

स्याच्छब्दादप्यनेकान्तसामान्यस्यावबोधने ।

शब्दान्तरप्रयोगोऽत्र विशेषप्राप्तपत्तये ॥५५॥

जीवके अस्तित्वका प्रसंग आयेगा अर्थात् जैसे जीव जीवत्व रूपसे है वैसे ही पुद्गलादिके अस्तित्व रूपसे भी उसके अस्तित्वका प्रसंग आयेगा क्योंकि 'जीव है ही' इस वाक्यसे ऐसा ही अर्थ निकलता है । यदि तुम कहोगे कि हम प्रकरण आदिसे जीवमे पुद्गल आदिके अस्तित्वकी व्याप्ति कर देंगे तो उसे 'जीव है ही' इस वाक्यका शब्दार्थ तो नहीं मान सकते क्योंकि इस वाक्यसे सुननेवालेको ऐसा बोध नहीं होता कि जीव अमृक रूपसे तो है और अमृक रूपसे नहीं है ।

शंका—जीवमें अस्तित्व सामान्य पाया जाता है पुद्गल आदिका अस्तित्व तो सामान्य नहीं है विशेष है, अतः पुद्गल आदिके अस्तित्व विशेषकी जीवमे प्राप्ति ही नहीं है । तब उसकी निवृत्तिके लिए 'स्यात्' पदका प्रयोग करना व्यर्थ है ।

समाधान—तब तो 'जीव है ही' इस वाक्यमें 'ही' लगाना व्यर्थ है ।

शंका—'ही' यह बतलानेके लिए लगाया गया है कि जीव स्वगत अस्तित्व विशेषसे ही 'अस्ति' है ।

समाधान—स्वगत अस्तित्व विशेषसे ही यदि जीव 'अस्ति' है तो इसका मतलब हुआ कि परगत अस्तित्वसे जीव 'अस्ति' नहीं है । और तब 'जीव है ही' में ही लगाना व्यर्थ हो जाता है । और बिना 'ही' का वाक्य उचित नहीं है क्योंकि केवल 'जीव है' कहनेसे तो उसके अस्तित्वकी तरह नास्तित्वका भी अनुपपन्न होता है । 'ही' का लगाना तो तभी सार्थक हो सकता है जब सभी प्रकारसे जीवका अस्तित्व स्वीकार करके उसके नास्तित्वका निरास किया जाये, अन्यथा नहीं । किन्तु 'ही' के साथ जीव अस्तित्व सामान्यमें है, पुद्गलादिगत अस्तित्वविशेषसे नहीं है इस प्रकारका बोध करानेके लिए तो 'स्यात्' पदका प्रयोग करना आवश्यक है क्योंकि उसीसे उक्त प्रकारके अर्थका शोथन होता है ।

शंका—जो भी वस्तु 'सत्' है वह स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावसे ही सत् है अन्यसे नहीं । क्योंकि दूसरोंका कोई प्रकरण ही नहीं है ।

समाधान—आपका उक्त कथन सत्य है किन्तु विचारणीय यही है कि किस प्रकारके शब्दसे ऐसा अर्थबोध हो सकता है । विचार करनेपर 'स्यात्' पदका प्रयोग ही आवश्यक प्रतीत होता है उसके बिना उक्त प्रकारका अर्थबोध नहीं हो सकता ।

अतः प्रत्येक वाक्यके साथ 'ही' की तरह 'स्यात्' पदका भी प्रयोग करना चाहिए ।

यद्यपि केवल एक 'स्यात्' शब्दमें ही अनेकान्त सामान्यका ज्ञान हो जाता है फिर भी यहाँ विशेषधर्मोंका ज्ञान करानेके लिए अन्य शब्दोंका प्रयोग करना आवश्यक है ।

स्यात् शब्दके अनेकान्त आदि अनेक अर्थ हैं । इसपरसे किन्हींका कहना है कि स्यात् शब्दसे ही जब अनेकान्तात्मक वस्तुका कथन हो जाता है तो उसके साथमें 'जीव अस्ति एव' आदि शब्दोंका प्रयोग करना व्यर्थ है किन्तु यदि ऐसा कहनेवाले 'स्यात्' शब्दको अनेकान्त विशेषका वाचक मानकर प्रयोग करते हैं तब तो उसके साथ अन्य शब्दोंका प्रयोग न करनेपर कोई आपत्ति नहीं है क्योंकि 'स्यात्' शब्दसे ही अन्य शब्दोंका बोध हो जाता है । किन्तु यदि अनेकान्त सामान्यके वाचक 'स्यात्' शब्दका वे प्रयोग करते हैं तो 'जीव अस्ति एव' आदि शब्दोंका प्रयोग निरर्थक नहीं है । क्योंकि 'स्यात्' शब्दसे अनेकान्त सामान्यका बोध होनेपर भी विशेषका ज्ञान करानेके लिए विशेष शब्दोंका प्रयोग आवश्यक होता है । जैसे वृक्ष शब्दसे वृक्ष सामान्यका बोध होनेपर भी विशेषार्थोंको आमका पेड़ या नीमका पेड़ आदि कहना होता है ।

सोऽप्रयुक्तोऽपि वा सज्जे सर्वत्रार्थात्प्रतीयते ।

यथैवकारोऽयोगादिव्यवच्छेदप्रयोजनः ॥५६॥] त० दली० वा० ११६

स्यात् शब्द अनेकान्तका वाचक या द्योतक रहे, किन्तु प्रत्येक वाक्यके साथ उसका प्रयोग तो नहीं देखा जाता, तब कैसे अनेकान्तकी प्रतीति हो सकती है, इसका उत्तर ग्रन्थकार देते हैं—

प्रत्येक पद या वाक्यके साथ प्रयोग नहीं किये जानेपर भी स्याद्वाचको जाननेवाले पुरुष उस स्याद् शब्दकी सार्थ प्रतीति कर लेते हैं । जैसे अयोग, अन्वययोग और आद्यस्ताधोगका व्यवच्छेद कारक एवकार (ही) का प्रयोग नहीं किये पर भी जाननेवाले उसे समझ ही लेते हैं ।

जैसे 'चैत्रनामक व्यक्ति धनुषधारी है' इस वाक्यमें एवकार (ही) नहीं है फिर भी इससे यही समझा जाता है कि चैत्र धनुषधारी ही है वह तलवार आदि धारण नहीं करता । यहाँ जो एवकार (ही) है उसका अर्थ अयोग व्यवच्छेद होता है । 'तथा अर्जुन धनुषधारी था' इस वाक्यमें भी एवकार (ही) नहीं है फिर भी धनुषधायि अर्जुनकी स्थािति होनेसे जाननेवाले इसका यही अर्थ करते हैं कि अर्जुन ही धनुषधारी था । इससे यह ध्वनित होता है कि अर्जुनके समान धनुषधारी अन्य कोई व्यक्ति नहीं था । इसे अन्वययोग व्यवच्छेद कहते हैं । 'नील कमल होना है' इस वाक्यमें भी एवकार (ही) नहीं है । फिर भी जाननेवाले इसका अर्थ यही लेते हैं कि नीलकमल होता ही है यहाँ 'ही' को कमलमें नीलपनेका अत्यन्त अयोगका व्यवच्छेद करनेवाला होनेसे अत्यन्तप्रयोग व्यवच्छेद कहते हैं । इस तरह एवकारका प्रयोग उक्तवाक्योंके साथ नहीं होनेपर भी प्रकरणके अनुसार जानकार लोग स्वयं समझ लेते हैं कि इस वाक्यमें अमुक अर्थवाले एवकारका प्रयोजन है । उसी तरह सभी स्थलोपर स्यात्पदका प्रयोग नहीं होनेपर भी 'सब अनेकान्तात्मक है' इस प्रकारकी व्यवस्थाके होनेसे एकान्तका व्यवच्छेद करनेके लिए स्यात्पदकी प्रतीति जानकारोंको स्वयं हो जाती है । कोई पदार्थ-पदका अर्थ अथवा वाक्यार्थ सर्वथा एकान्तात्मक नहीं है । हाँ, कथंचित् एकान्तात्मकपत्ता तो गुनयको अपेक्षासे अनेकान्तात्मकरूप ही है । अतः सात प्रकारके प्रमाणवाक्योंमें और सात प्रकारके नयवाक्योंमें एवकारकी तरह स्यात्पदका प्रयोग नहीं होनेपर भी उसे समझकर जोड़ लेना चाहिए ।

अंका—प्रमाणवाक्य कौन है और नयवाक्य कौन है ?

समाधान—सकलादेशको प्रमाणवाक्य और विकलादेशको नयवाक्य कहते हैं ।

अंका—सकलादेश कौन है और विकलादेश कौन है ?

किन्हीका मत है कि अनेकान्तात्मक वस्तुका कथन करना सकलादेश है और एकधर्मात्मक वस्तुका कथन करना विकलादेश है । किन्तु ऐसा माननेपर प्रमाण और नयवाक्य सात-सात प्रकारके नहीं हो सकते क्योंकि स्यादस्ति, स्याद्भास्ति और स्यादवक्तव्य ये तीन वाक्य एक-एक धर्मका ही कथन करते हैं अतः विकलादेशों होनेसे ये तीनों सर्वथा नयवाक्य ही कहे जायेंगे । और शेष चार वाक्य (स्यादस्ति नास्ति, स्यादस्ति अवक्तव्य, स्याद्भास्ति अवक्तव्य और स्यादस्ति नास्ति अवक्तव्य) अनेकधर्मोंका कथन करनेसे सर्वदा प्रमाणवाक्य कहे जायेंगे । किन्तु तीन नयवाक्य और चार प्रमाणवाक्य तो सिद्धान्त सम्मत नहीं हैं ।

किन्हीका कहना है कि धर्मोमात्रका कथन सकलादेश है और धर्ममात्रका कथन विकलादेश है । किन्तु यह भी ठीक नहीं है क्योंकि केवल धर्मोंका या केवलधर्मोंका कथन कर सकना सम्भव नहीं है ।

अंका—स्यात् जीव ही है और स्यात् अस्ति एव, इस प्रकार धर्मोमात्रका तथा धर्ममात्रका कथन तो सम्भव है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि जीवशब्दसे जीवत्व धर्मात्मक जीववस्तुका कथन होता है और 'अस्ति' शब्दसे अस्तित्व धर्मसे विशिष्ट किसी वस्तुका कथन होता है ।

किन्हीका कहना है कि अस्ति आदि सातों वचनोंमेंसे प्रत्येक वाक्य तो विकलादेश है और सातों मिलकर सकलादेश है । किन्तु ऐसा कहनेवाले भी युक्ति और आगममें कुशल नहीं हैं, क्योंकि इस प्रकारकी न तो

युक्ति हो है और न आगम ही है। प्रत्येक स्यादस्ति आदि वाक्य सकलाका प्रतिपादन न होनेसे विकलादेश है यह युक्ति समीचीन नहीं है क्योंकि ऐसी स्थितिमें तो उन वाक्योंके समुदायको भी विकलादेशत्व का प्रसंग आता है। तथा सातो वाक्य मिलकर भी समस्त अर्थका प्रतिपादन नहीं कर सकते। समस्त श्रुत हो समस्त अर्थोंका कथन कर सकता है।

शंका—उक्त सात वाक्योंका समुदाय ही तो सम्पूर्ण श्रुत है उनसे भिन्न कोई अन्य श्रुत नहीं है।

समाधान—तब तो एक अनेक आदि सप्तभगवत्क वाक्योंको अधृतपनेका प्रसंग आता है क्योंकि सम्पूर्णश्रुतके अर्थका 'स्यादस्ति' आदि सात प्रकारके वाक्यमें प्रकाशन हो जाता है अतः प्रकाशितको प्रकाशित करना अर्थ है।

शंका—उसके द्वारा तो अस्तित्व आदि सात धर्मोंका हो कथन होता है और एक अनेक आदि सात धर्मोंका कथन एक अनेक आदि विरोधधर्मरूप सात वाक्योंके द्वारा होता है अतः व्यर्थ होनेसे उसे अधृतपनेका प्रसंग नहीं आता है ?

समाधान—तब तो अनन्त धर्मात्मक वस्तुका कथन न करनेके कारण 'स्यादस्ति' आदि वाक्योंको सकलादेशोपना नहीं बन सकेगा।

यदि अस्तित्व आदि सात धर्मोंको मुख्यतासे, शेष अनन्त सप्तभगवत्क विषयभूत अनन्त सात धर्म-स्वरूप वस्तुका अभेदवृत्ति या अभेदोपचारके द्वारा कथन करनेसे अस्तित्व आदि सप्तभेदरूप वाक्योंको सकलादेशी मानने हो तो 'कथंचित् जीवादि वस्तु सत्त्वरूप ही है' यह वाक्य भी सकलादेशी है क्योंकि यह एक वाक्य अस्तित्वधर्मकी मुख्यतासे शेष अनन्तधर्मात्मक वस्तुका कथन करता है। कथंचित् जीवादि वस्तु नास्ति स्वरूप ही है, यह दूसरा वाक्य नास्तित्वधर्मकी मुख्यतासे शेष अनन्त धर्मात्मक वस्तुका कथन करता है। कथंचित् जीवादि वस्तु अवकव्य ही है, यह वाक्य अवकव्य धर्मकी मुख्यतासे शेष अनन्तधर्मात्मक वस्तुका कथन करता है। जीवादि वस्तु कथंचित् अस्ति नास्तिरूप ही है, यह वाक्य क्रमसे विवशित दोनों धर्मोंकी मुख्यतामें शेष अनन्त धर्मात्मक वस्तुका कथन करता है। इसी तरह कथंचित् अग्नि अवनव्यकी मुख्यतासे पाचवौं वाक्य, कथंचित् नास्ति अवकव्य धर्मकी मुख्यतासे छठा वाक्य तथा कथंचित् अस्ति नास्ति अवकव्य धर्मकी मुख्यतासे सातवौं वाक्य शेष अनन्त धर्मात्मक वस्तुका कथन करता है। अतः उक्त सातों वाक्योंमेंसे प्रत्येक वाक्य सकलादेशी है।

शंका—किन्तु तो प्रथम वाक्यसे ही सम्पूर्ण वस्तुका कथन हो जानेके कारण दूसरे आदि वाक्य निष्फल हैं ?

समाधान—तब तो एक ही सप्तभगीके द्वारा सम्पूर्ण वस्तुका कथन होनेसे अन्य सप्तभगवत्क क्यों नहीं निष्फल कही जायेंगी ?

शंका—एक सप्तभगीके द्वारा प्रधानरूपसे अपने विषयभूत सात धर्मस्वरूप अर्थका ही कथन होता है, अन्य सप्तभगवत्क भी अपने-अपने विषयभूत अन्य-अन्य सात धर्मोंका कथन करती हैं अतः वे निष्फल नहीं हैं।

समाधान—तो प्रथम वाक्यके द्वारा अपने विषयभूत एक धर्मात्मक वस्तुका प्रधानरूपसे कथन किया जाता है। इसी तरह दूसरे आदि वाक्य भी अपने-अपने विषयभूत एक-एक धर्मात्मक वस्तुका कथन करते हैं तब वे निष्फल क्यों हैं ?

शंका—वस्तुका एक धर्मात्मकपना प्रधान कैसे हुआ ?

समाधान—चूँकि शब्दके द्वारा वंसा ही कहा जाता है।

अनेकान्तोऽप्यनेकान्तः प्रमाणनयसाधनः ।

अनेकान्तः प्रमाणास्ते तदेकान्तोऽपि तात्पर्यात् ॥ वृ० स्व० स्तो०

शंका—इसी तरह शेष अनन्तधर्मात्मकपना प्रधान क्यों नहीं है ?

समाधान—भूँकि एक वाक्यसे अनन्तधर्मात्मकपना नहीं सुना जाता ।

शंका—तब एक ही वाक्यसे अनन्तधर्मात्मक वस्तुका बोध कैसे होता है ?

समाधान—अभेदवृत्ति या अभेदोपचारके द्वारा एके धर्मसे शेष अण्ड धर्मोंका बोध कर लिया जाता है ।

शंका—तब तो सुने हुए के समान ही उसके द्वारा गम्यमान अनन्तधर्मोंको भी उस एक वाक्यका अर्थ मानकर उन्हें भी प्रधान मानना चाहिए अन्यथा श्रुतकी तरह ही सुने हुए वाक्यार्थको भी गौण मानना चाहिए ।

समाधान—तब गौण वाक्यार्थ और मुख्य वाक्यार्थका भेद कैसे करने, सभी शब्द व्यवहारवादी गौण और मुख्य वाक्यार्थोंको मानते हैं ।

शंका—शब्दके द्वारा जिसका निश्चल रूपसे बोध होता है वह मुख्यवाक्यार्थ है बाहे वह सूत्रमात्र हो अथवा गम्यमान हो और जिसका संचल बोध होता वह गौण वाक्यार्थ है । अतः शब्दके द्वारा गृहीत धर्म ही मुख्य होता है और अन्य गौण होता है । ऐसा कहना ठीक नहीं है ।

समाधान—जो निश्चल बोध होता है वही मुख्य वाक्यार्थ होता है ऐसा कोई नियम नहीं है । जाननेवालेके द्वारा जाननेके लिए दृष्ट वस्तु जब मुख्यार्थ होती है तो उसके प्रति कहे गये शब्दके द्वारा गृहीत धर्म प्रधान होता है और शेष अनन्त धर्म गौण होते हैं ।

शंका—‘अस्ति जीव’ इस वाक्यमें ‘अस्ति’ शब्दके वाच्य अर्थसे जीव शब्दका वाच्य अर्थ भिन्न है या अभिन्न है । यदि दोनों शब्दोंका अर्थ एक ही है तो दोनों शब्दोंके प्रयोगकी आवश्यकता नहीं है । यदि दोनोंका अर्थ भिन्न है तो ‘अस्ति’ शब्दके वाच्यार्थ अस्तित्वसे भिन्न होनेके कारण जीवके वास्तव्यका प्रसंग अस्ता है । क्योंकि जो सत्से भिन्न होता है वह असत् होता है ।

समाधान—यह दोष सर्वथा एकान्तवादियोंके ही योग्य है, स्याद्वादी जैनोके योग्य नहीं है क्योंकि स्याद्वादी जैन ‘अस्ति’ शब्दके वाच्य अर्थसे जीव शब्दका वाच्य अर्थ कर्षित् भिन्न मानते हैं । पर्यायिककी दृष्टिसे ‘अस्ति’ सम्बन्धका अर्थ ‘सत्’ है और जीव शब्दका अर्थ है जीवनक्रिया विनिष्ठ वस्तु । किन्तु इव्याधिकनयसे दोनोंके अर्थमें भेद नहीं है । इसमें कोई दोष नहीं है । हम जैन जिस रूपसे वस्तुको सत् मानते हैं उसी रूपसे असत् नहीं मानते । और जिस रूपसे असत् मानते हैं उसी रूपसे सत् नहीं मानते ।

शंका—ऐसा माननेमें तो एकान्तवादका दोष जाता है क्योंकि स्वरूपकी अपेक्षा वस्तु सत् ही है और पररूपकी अपेक्षा असत् ही है ।

समाधान—सुनयकी अपेक्षासे एकान्तको मानना समीचीन है और प्रमाणकी अपेक्षासे अनेकान्तका मानना समीचीन है । जिस अपेक्षासे अनेकान्त है उस अपेक्षासे अनेकान्त ही है, इस प्रकारका एकान्त अणिष्ट नहीं है । कहा भी है—

प्रमाण और नयके द्वारा अनेकान्त भी अनेकान्तक्य है । प्रमाणकी अपेक्षासे अनेकान्त है और नयके अपेक्षासे एकान्त है ।

किन्तु अनेकान्तमें अनेकान्तके माननेसे अवस्था दोष नहीं जाता है क्योंकि एकान्तको सापेक्षतासे ही अनेकान्तकी व्यवस्था बनती है और अनेकान्तकी सापेक्षतासे एकान्तकी व्यवस्था बनती है । परन्तु एकान्तके

[धर्मधर्म्यविनाभावः सिद्धत्यन्योन्यबोध्यः ।
न स्वरूपं स्वतो ह्येतत्कारकज्ञापकाद्भवत् ॥
सदेव सर्वं को नेच्छेत् स्वरूपादिवस्तुष्टयात् ।
असदेव विपर्ययाच्च चेन्न व्यवतिष्ठते ॥]—आ० मी०

अनेकान्तसमेय होनेसे और अनेकान्तके एकान्त सापेक्ष होनेसे अन्योन्याभय नामक दोष नहीं आता है क्योंकि स्वरूपसे वस्तु अनेकान्तात्मक ही प्रसिद्ध है उसमें एकान्तकी अपेक्षाकी आवश्यकता नहीं है । और एकान्तको भी वस्तुरूपसे अनेकान्तकी अपेक्षा नहीं है । हाँ, उन दोनोंका अविनाभाव—एकके बिना दूसरेका न होना—परस्परकी अपेक्षासे सिद्ध होता है ।

यही बात आत्ममीमांसामें स्वामी समन्तभद्रने कही है—

धर्म और धर्मिका अविनाभाव तो परस्परकी अपेक्षासे सिद्ध होता है किन्तु उनका स्वरूप परस्परकी अपेक्षासे सिद्ध नहीं होता । वह तो स्वयं अपने कारणोंसे बन जाता है जैसे कर्तापत्ता कर्मपत्तेकी अपेक्षा से है और कर्मपत्ता कर्तापत्तेकी अपेक्षासे है । इस तरह कर्तापत्ते और कर्मपत्ते का व्यवहार ही परस्पर सापेक्ष है, कर्ता और कर्मका स्वरूप परस्पर सापेक्ष नहीं है । वह तो अपने-अपने अर्थोंसे स्वतः उत्पन्न होता है । ऐसे ही प्रमाण और प्रमेयका स्वरूप तो अपने-अपने कारणोंसे स्वतः सिद्ध है किन्तु उनमें जो ज्ञाप्य ज्ञापक व्यवहार है वह परस्परकी अपेक्षासे है । इसी प्रकार अस्ति और जीवमें धर्म-धर्मपत्तेका अविनाभाव एक-दूसरेकी अपेक्षासे है किन्तु दोनोंका स्वरूप स्वतः सिद्ध है । यही बात एकान्त और अनेकान्तके सम्बन्धमें भी जानना चाहिए ।

अतः स्वरूपकी अपेक्षा जीवादि कथञ्चित् सत्त्वरूप ही है, और पररूपकी अपेक्षा कथञ्चित् नास्ति-स्वरूप ही है । ये दो रंग सभी वादियोंके लिए मान्य हैं, इनको माने बिना अपने-अपने दृष्ट तत्त्वकी व्यवस्था नहीं बन सकती इसीसे स्वामी समन्तभद्रने आत्ममीमांसामें कहा है—

ऐसा कौन लौकिक या परीक्षक है जो सभी चेतन-अचेतन पदार्थोंकी स्वरूप आदि चारका अपेक्षासे सत्त्वरूप ही और पररूप आदि चारकी अपेक्षासे अस्तस्वरूप ही नहीं मानना चाहेगा । यदि वह ऐसा मानेगा तो उसके दृष्ट तत्त्वकी व्यवस्था ही नहीं बन सकती ।

अब आगे जीव आदि अवकाश कैसे हैं यह बतलाते हैं—

उक्त प्रकारसे पहले कहे गये तथा परस्परमें एक-दूसरेके विरोधी और एक साथ प्रधान रूपसे विवक्षित अस्ति, नास्ति दोनों धर्मोंकी एक वस्तुमें कथन करने की इच्छा होनेपर उस प्रकारके किसी शब्दके न होनेसे जीवादि अवकाश हैं ।

आशय यह है कि एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्व गुणोंके एक साथ विद्यमान होते हुए भी केवल सत्त्व शब्दके द्वारा उन दोनोंको एक साथ नहीं कहा जा सकता क्योंकि सत्त्व शब्द असत्त्व धर्मको कहनेमें असमर्थ है । इसी तरह केवल असत्त्व शब्दसे भी उन दोनों धर्मोंकी नहीं कहा जा सकता क्योंकि असत्त्व शब्द सत्त्वधर्मको नहीं कह सकता । शायद कहा जाये कि कोई एक ऐसे पदका संकेत कर लिया जायेगा जो दोनों धर्मोंको एक साथ कह सकता हो, किन्तु ऐसा कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि वह सांकेतिक पद भी क्रमसे ही दोनों धर्मोंका ज्ञान करानेमें समर्थ है, युगपत् नहीं । अतः एक साथ प्रधानरूपसे विवक्षित सत्त्व और असत्त्वधर्मोंसे युक्त वस्तु वाचकोके न होनेसे अवगतव्य है । किन्तु वह सर्वथा वक्तव्य नहीं है क्योंकि अवकाश शब्दसे तथा अन्य छह वाक्योंके द्वारा वक्तव्य भी है अतः कथञ्चित् अवकाश है यह निर्णीत होता है । इसी तरह शेष तीन भंगोंकी भी योजना कर लेनी चाहिए । ये सारांश ही रंग बूँक अस्तित्व आदि धर्मकी मुख्यतासे अनेक धर्मात्मक वस्तुका कथन करते हैं अतः इनके समुदायको प्रमाण सप्तमंभी कहते हैं ।

सर्वं शब्दनयास्तेन परार्थप्रतिपादने ।
स्वार्थप्रकाशने मातुरित्ते ज्ञाननयाः स्थिताः ॥११०॥
तेनोपमानवस्त्वक्षाः कथ्यन्तेऽर्धनवाद्य च ।
त्रेविध्यं व्यवतिष्ठन्ते प्रधानगुणमावतः ॥१११॥
यत्र प्रवर्तते स्वार्थे नियमादुत्तरो नयः ।
पूर्वपूर्वो नयस्तत्र वर्तमानो न वार्यते ॥११२॥
सहस्रेऽष्टशती यद्वत्तस्यां पञ्चशती मता ।
पूर्वसंख्योत्तरस्यां च संख्यायामविरोधतः ॥११३॥
पूर्वत्र नोत्तरा संख्या यथायातानुवर्त्यते ।
तथोत्तरनयः पूर्वनयार्थे सकले सदा ॥११४॥

नय के अन्व भेद—

अत उक्त सभी नय दूसरोंके लिए अर्थका कथन करनेपर शब्दनय हैं और ज्ञानके लिए अर्थका प्रकाशन करनेपर ज्ञाननय हैं । तथा उनके द्वारा ज्ञात किये गये वस्तुके धर्म कहे जाते हैं इसलिये वे अर्थनय हैं । अतः प्रधानता और गौणतासे नयोंके तीन भेद होते हैं ।

जगतमें पदार्थके तीन रूप पाये जाते हैं—ज्ञानरूप, शब्दरूप और अर्थरूप । जैसे घट पदार्थ अर्थ रूप है, उसका ज्ञान ज्ञानरूप घट है, और उसका वाचक घट शब्द शब्दरूप घट है । इसी तरह नयके भी तीन रूप हैं—ज्ञाननय, शब्दनय और अर्थनय । ज्ञानरूप नयके द्वारा ज्ञाता स्वयं जाग्रता है और जब वह अपने ज्ञात वस्तुधर्मोंको शब्दके द्वारा दूसरोंको बतलाता है तो वे शब्द शब्दनय कहे जाते हैं । और उस ज्ञाननयका विषयभूत अर्थ या शब्दनयका वाच्यरूप अर्थ अर्थनय कहा जाता है । अतः उक्त सातों ही नय ज्ञानरूप भी हैं, शब्दरूप भी हैं और अर्थ रूप भी हैं । अतः सभी नय ज्ञाननय, शब्दनय और अर्थनयके भेदसे तीन प्रकारके जानने चाहिए । इनमेंसे ज्ञान स्वरूप नय प्रधान है और शब्दरूप तथा अर्थरूपनय गौण हैं । अथवा इन तीनों भेदोंमेंसे जहाँ जिसकी विवक्षा हो वह प्रधान और शेष गौण जानने चाहिए ।

आगे बतलाते हैं कि इन नयोंकी प्रवृत्ति वस्तुमें किस प्रकारसे होती है—

जिस अपने विषयमें उत्तरनय नियमसे प्रवृत्त होता है उसमें पूर्व-पूर्व नयको प्रवृत्ति करनेसे नहीं रोका जा सकता । जैसे हजारमें आठ सौ और आठसौ में पाँच सौ गमित हो जाते हैं, उत्तर संख्यामें पूर्व संख्याके समा जानेमें कोई विरोध नहीं है ।

और जैसे उत्तरवर्तिनी संख्या पूर्वकी संख्यामें गमित नहीं होती है वैसे ही उत्तरनय समस्त पूर्व नयके विषयमें प्रवृत्ति नहीं करता है ।

यदि एवंभूतनयसे नैगमनयकी ओर तक क्रमसे देखा जाये तो नयोंका विषय अधिक-अधिक होता जाता है और नैगमनयसे एवंभूतनय तक नयोंका विषय उत्तरोत्तर अल्प होता जाता है । अतः उत्तरके नय पूर्वपूर्व नयोंके विषयमें प्रवृत्ति नहीं कर सकते हैं किन्तु पूर्व-पूर्वके नय उत्तर-उत्तर नयके विषयको जान सकते हैं । जैसे हजारमें आठ सौ संख्याका समानेष्ट हो जाता है कि आठ सौ में हजार संख्याका समानेष्ट नहीं हो सकता । वैसे ही नैगमनय तो उत्तरके संग्रह आवि नयोंके विषयोंमें प्रवृत्ति कर सकता है किन्तु संग्रह आवि नय नैगमनयके विषयमें प्रवृत्ति नहीं कर सकते हैं ।

१. वै नो—अ० सु० १ । २. —ने च शती—आ० व० सु० १ । ३. —सप्तशतानां अ० व० सु० १ । —तत्र न स्यात् सं०—सु० २ ।

[नयार्थेषु प्रमाणस्य वृत्तिः सकलदेशिनः ।
 भवेन्न तु प्रमाणकर्म नयान्नमोक्षिकोऽऽज्ज्ञता ॥११५॥
 संक्षेपेण नयास्तत्रैवद् व्याख्यातः सूत्रसूचिस्तः ।
 तद्विशेषाः प्रपञ्चेन संक्षिप्तं नयचक्रकथः ॥ ११६॥

•

इसी तरह—

नवोंके विषयोंमें सकलदेशी प्रमाणकी प्रवृत्ति होती है किन्तु समस्त प्रमाणके विषयमें नवोंकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती ।

प्रमाण तो सकलवस्तुग्राही है और नय उसके एक देशको ही जानता है अतः नयके विषयको तो प्रमाण जान सकता है किन्तु प्रमाणका विषय जो पूर्ण वस्तु है उसे एकाग्रग्राही नय कैसे जान सकता है ।

आगे ग्रन्थकार नयकी चर्चाका उपसंहार करते हैं—

उपसंहारके प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्रमें सूचित किये गये नवोंका संक्षेपसे व्याख्यान किया गया । विस्तारसे उसके भेद-प्रभेद नयचक्र नामक ग्रन्थसे जानने चाहिये ।

•

परिशिष्ट ३

द्र० स्व० प्र० नयचक्रमे उद्धृत पद्यानुक्रमणी

[अ]	[न]
अणुगुरुदेहवर्माणो ११६* [द्रव्यसं० गा० १०]	नानास्वभावसंयुक्तं ३८ [आलापप०]
अप्यपेसा मुक्ता ८८	नित्यैकान्तमर्तं यस्य ३०
[ऊ]	निश्चयो दर्शनं पुंसि २०३ [एक० स० १४]
ऊर्ध्वचोगमनं नास्ति ६०	[प]
[ए]	पञ्चवर्णात्मकं चित्र १०२
एयम्नि पएसे खलु ८१	योगलदम्बे ओ पुण १२
एवं मिच्छादृष्टो १९३	प्रत्यभिज्ञा पुनर्दान २३
एवमेव हि नीत्यं २०३ [एक० सस० १५ बलो०]	प्रमाणनयनिसोप- १०२
[क]	[म]
कालस्तयसंयुक्तं ९९	मरहे दुस्समकाले १७५ [मोक्षपा० मा० ७६]
केवलज्ञानसम्पन्नो १२८	भावः स्यादस्ति नास्त्येति ३८
[ख]	[म]
क्षय उच्यते विद्यो १८६ [लब्धिसा० गा० ३]	मणसहितं सवियप्यं ९९
[च]	मोहावरणयोर्हाने १८७
चरितं चरति संगं यो २०१ [पञ्चास्ति० गा० १५९]	[य]
[ज]	य एव नित्यज्जिनादयो नयाः १४५
जीवो सहावगियदो २०० [,, गा० १५५]	[वु० स्व० स्तो० ६१]
जं लोकोत्तमं पाणं १३५	[व]
जिण सत्तादो जत्थे १५८ [प्रब० सा० गा० ८६]	ववहारैणुवदिस्सवि १४२ [समयप्रा० गा० ७]
जो इह सुदेण भिण्णो १४१ [समय प्रा० गा० ९]	व्यवहाराध्यायद्वय ११६
[ण]	[ख]
जिण्णयदो खलु भोक्को १७४	सर्वसंक्रान्तकमेण १०२
जिय दम्ब आणण्डं १४१	सवियप्यं निवियप्यं ९९ [सम्पत्ति० १:३५]
[त]	ससयविमोहविमम १६२ [द्रव्यसं० गा० ४२]
विचिन्तितोऽयं स्याच्छब्दो १२७	सा खलु दुविहा भगिया १७३
[व]	सिद्धमन्त्रो यथा लोके १२८
वत्थुसायो भावं १४६, १७९	खो इह भगिय सहावो १९८
	स्वभावतो यथा लोके ६०

* सचञ्ज संकेत प्रह संख्याके हैं ।

परिशिष्ट ४ नयचक्रगत गायानुक्रमणी

[अ]

अकिङ्किमा अणिहणा १९९*
अगुल्लहणा अर्णता २१
अञ्जीव पुष्पपावे १६२
अट्टचहुणाणदंसण १४
अणुहवभावो चेयण ६३
अणोसि अणुमुणा २२२
अत्थि त णो मण्णादि ३०४
अत्थित वत्थुत १२
अत्थिताइ सहावा २५८
अत्थिताइ सहावा ७०
अत्थेव गत्थि उहयं २५८
अत्थित्ति गत्थि गिच्च ५८
अत्थित्ति गत्थि दो वि य २५५
अत्थिसहाव दव्व २५६
अत्थिसहावे सत्ता ६०
अप्पा गाणपमाण ३८८
अवरोप्परमविरोहे २०८
अवरोप्पर सावेक्ख २५२
अवरोप्पर सुविऽद्धा २९४
अवरोप्परं विमिस्सा ७
अमुद्धसवेयणेण य ३६७
अमुहुमुहु वि य वम्म २९९
अमुहुमुहाण भेया ८५
अमुहेण रायरहिओ ३३१
अहमेक्को खलु परमो ३९६
अहवा वासणदो वं ४४
अहवा कारभूदा १६१
अहवा सिद्धे सहे २१३
अह उद्धे लोयंता १४४

अह गुणपञ्जयवन्त २७९
अत मुहुत्त अवरा ८७

[आ]

आगम णोआगमदो २७७
आदा जेदा भणिओ ११६
आदा तणुपमाणो ३८६
आणा तह अहिगमदो ३२२
आदे तिदयसहावे ३२३
आलोयणादि किरिया ३४६
आसणभञ्जजीयो ३१७
आहरणहेमरयण २४५

[इ]

इगवीसं तु सहावा जीवे ६९
इगवीसं तु सहावा होण्हं ६८
इदि त पमाणविसयं २४९
इय पुत्तुत्ता वम्म ७३
इह एव मिच्छादिट्ठी १३२
इदिय मणस्स पसमज ४००
इंदिय मोक्खणिमित्त ३३३

[उ]

उदयादिसु पंचह्णं ३६४
उपपज्जतो कज्ज ३६६
उपादवय गउण १९१
उपादवयविमिस्सा १९४
उपादो य विणामो ४१२
उवओगमआ जीवा ११८
उवयारा उवयार २४२
उवयारेण त्रिआणइ २९१

उवसमखय मिस्साणं २९२
उहयं उहयणएण २५७

[ए]

एहंदिधाइ देहा २२५
एहंदिमादिदेहा २३६
एकणिक्खे इयरो २५९
एककवएसे दव्वं २२१
एक्केक्के अट्टुटा १५
एक्को अजुदसहावो ६१
एक्कोवि सेयक्को २६५
एदेहि तिविहलोग ५
एदम्हि रवो णिच्चं ४१४
एदेण सयलदोसा ४१५
एद पिय परमवद ४१३
एयंतं गिरवेक्खे २६९
एयंतो एयणयो १८०
एयपएत्ति अमुत्तो १३५
एवं उवसममिस्सं ३१८
एवं दसणजुत्तो ३२४
एव तियपरिणामी ९४

[ओ]

ओदइओ उवसमिओ ७५
ओदइय उवसमिय ३७०

[क]

कज्जं पट्ठि जह पुरिसो ३१०
कज्जं सयलसमरयं १६८
कम्मकलंकालीणा १०८
कम्मसय्पादुपण्णो २००

कम्मवसयो सुदो ६५
कम्मजमावासीत्थं ३७५
कम्मं कारणमूढं १३०
कम्मं तियालविसयं ३४७
कम्मं दुविहवियप्पं १२४
कम्माणं मणसगदं १९०
कम्मापपदेसाणं १५३
काकण करणल्लो ३१५
कारणकजसहावं ३६१
कारणदो इह भग्गे १२६
किरियात्तीदो सत्थो ३६३
कीहो य भाण माया ३०८

[ख]

लंघा जे पुव्वुत्ता १२७
लंघा बादरसुद्धमा १०३
ल्लेतं पएसणाण ६४

[ग]

गदिट्ठिदियाहणवट्ठण ३४
गयणं दुविहायारं १४१
गयणं पोयगलजीवा ९६
गहिओ सो सुदणाणे ३४९
गुण-गुणियाइ चउक्के १९२
गुण-पणजयथो दव्वं ४१
गुण-पणजयथो दव्वे २१९
गुण-पणजाया दवियं ८
गुणपणजयाण लक्खण २८३
गुणपणजाय सहावा ६७
गुहल्लपुवेहपमाणो २२१
गेण्हइ वत्थसहावं १९८
गेण्हइ वत्थुसहावं १६९

[घ]

भाई-कम्मसयादो १०७
भाइ-चउक्कं चत्ता ४१०

[च]

चउगइ इह संसारो २३५
चारि वि कम्मे जणिया ७४

चिरवद्ध कम्मणिवहं १५९
चेवणमचेदणं पि हु ५९
चेदणमचेदणा तह १६
चेयणरहिमममुत्तं ९७

[ज]

जइ इच्छह उत्तरिटुं ४१९
जइया तम्बिबरीये ३७८
जइवि चउट्टयलाहो ३८३
जइ सव्व बंभयं ५२
जइसम्भावं गहू मे ४०८
जत्थ ण अविनाभावो ३९
जम्हा एकसहावं ३७
जम्हा णएण विणा १७४
जस्स ण तिबग्गकरणं १६६
जह इह विहावहेइ ३६५
जहू जीवत्तमणार्ई ७९
जह मणए तह तिरिए ८८
जह व गिरुदं असुह ३४८
जह सराणं भाई १७५
जह सम्भओ मणिओ २९०
जह सुहू नासइ असुहं ३४५

जं अप्सहावादो १५८
जं कपि सयल्लुक्कं ३१३
जं ज करेइ कम्मं २१५
ज चउमखिवेहीणं २२
जं विय सराय काले ४०४
ज चिय जीवसहावं २८८
जं जस्स मणिय भाव २६७
जं जं मणदि सविट्ठो २९५
जं जह जिणेहि विट्ठ २
जं गाणीण वियप्पं १७३
जं सारं सारमज्जे ४१८
जं संगहेण गहियं २०९
जाणगमावो जाणवि ३८०
जाणं दो वि य मण्ण ४८
जीवाइ सत्तत्तच्चं १५९
जीवाजीव सहासव १४९
जीवादिदम्भणिक्कहा २४७
जीवा पुग्गलकालो ३

जीवा हु ते वि दुविहा १०४
जीवेहि पुग्गल्लेहि य ९८
जीवे कम्मावम्मे १४८
जीवो भावाभावो ११०
जीवो सहावमज्जे ४०२
जुत्ति सुजुत्तमम्मे २७०
जे णयविट्ठिविहीणा १८१
जेत्तियमेत्तं ल्लेतं १४०
जे संखाई लंघा ३२
जे सामण्णेणुसा ९५
जो एससमयवट्ठो २१०
जो ल्लु अणाइणिहणी २९
जो गहइ एससमये २०२
जोगा पयडि-पएस १५४
जो ल्लु जीवसहावो ११५
जो चिय जीवसहावो २३८
जो ओक्कि जीविस्सदि १०९
जो णिचक्खेव मण्णदि ४५
जो वट्ठणं य मण्णदि २१२
जो हु अमूत्तो मणिओ १२०
जो सिय भेडुववारं २६४

[झ]

झाणं झानज्जायं १७७
झाणस्स भावणे वि य १७८
झेओ जीवसहावो २८९

[ण]

णइगय संगह १८४
णच्चा दम्भसहाव १६४
णट्ठुक्कम्मसुद्धा १०६
ण सु णयपवत्तं मिच्छा २९३
ण मुणइ वत्थुसहाव २४०
णव पण दो अडवीसा ८४
ण विणासियं ण णिच्च ४२
ण समुक्कमवइ ण जस्सइ ४०
णह एयपएसत्थो १३९
णाण दंसण चरण ३७३
णाणं दंसण सुह वीरियं २४

गाणं दंशणं सुहं सति १३
 गाणं पि हि पञ्चायं २३१
 गादागुभूहं सम्मं ३७९
 गादूणं समयसारं ४१६
 गामं हृवणां दम्बं २७२
 गायम्बं दवियाणं १०
 गासतो वि ण णट्ठो ३६०
 गागामहावभरिय १७२
 गिक्खेव णयं यमाणं १६७, २८२
 गिक्खं गुणगुणि भेदे ४७
 गिक्खे दम्बे च गमयट्ठाण ४६
 गिक्खदो जलुं भोक्खो ३८२
 गिक्खयं दवहारणया १८२
 गिक्खयं सज्जसकम् ३२९
 गिक्खित्थो बत्थूणं १७९
 गिज्जियसाखो ३८९
 गिद्धादो गिद्धेण २७
 गिप्पणमिक्खं पमपदि २०५
 गियससयं पियं मिक्ख २८७
 गियमगिसेहणखोलो २५३
 गिम्बत्तं वरत्थकिरिया २०६
 गिरदेक्खे एयंते ६६
 गिस्सेसं सहावाणं १९६
 गेयं सु जत्थं णाण ३२०
 गेयं जीवमजीव २२८
 गेमं गाणं उहयं ५१
 गोत्रागमं पि तिविह २७६
 गो हट्ठं भणियम्ब २८०
 गो उवयारं कीरह २४१
 गो ववहारेण विणा २९६
 गो ववहारे भगो २८६

[त]

तग्गुणरायपरिणदो २७८
 तच्च तह परमट्ठं ४
 तच्चं पि हेममियरं २६२
 तच्चं विस्सजियणं १७६
 तच्चवाणेसणकाले २६८
 तवपरिसङ्गाभेया ३३६
 ता सुयसायरमहण ३२८

तिककाले जं सत्तं ३६
 तिणिणं यथा भूयत्था २६६
 तित्थयरकेवलिसमय ३१६
 ते चेष भावक्खवा ११३
 तेण चउरयदेहं १३१
 ते पुण कारणमूढा ६
 ते हूति चवुवियप्पा १११

[य]

यावरं कलेमु चेदा ११७

[द]

दट्ठणं पडिबिक्ख २२७
 दट्ठणं धूलखं २३२
 दट्ठणं वेहटाणं २३३
 दवदि दविस्सदि दम्बं ३५
 दव्वगुणपञ्चजयाणं २२३
 दव्वगुणाणं सहायं १९
 दव्वसहावपयासं ४२४
 दव्वसुयादो सम्मं २९७
 दम्बाणं सु पएसा २०, २२०
 दम्बाणं च पएसे १०२
 दम्बाणं सहभूया ११
 दम्बाणं सहावाण २४८
 दम्बत्थो दहभेयं १८५
 दम्बत्थिएसु दम्बं १८८
 दम्बा विस्ससहावा १
 दम्बे खेत्ते काले १४६
 दम्बं सु होइ वुविह २७५
 दम्बं विविहसहाव २७१
 दम्बं विस्ससहाव ५६
 दंसणगागाचरणं ८३
 दंसणगागचरित्ते ९, २८४, २८५
 दंसणकारणमूढ ३२५
 दंसणमुट्ठिविसुद्धो ३३०
 दंसणं चरित्तमोह ३००
 दारियदुण्णवदणायं ४२१
 दिक्खगागहणानुसकम ३३९
 दुक्खं गिदा विता ३५३
 दुविहं जासवमगा १५१

देवमुक्कयत्थभत्तो ३११
 देहीणं पञ्चाया २०३
 देसवई देसत्थो २४३
 देसं व उज्जुवुग २४६
 देहजुवो सो भोत्ता १२३
 देहा व हूति वुविह १२२
 देहायारपएसा २४
 देहीणं पञ्चाया २०३
 दो चेष व मूलणया १८३
 दो सज्जार्थं जम्हा ३८

[ध]

धम्मो धम्मसहावो २६०

[प]

पच्चवयंते रागा ३०१
 पञ्चय गउणं किक्खा १८९
 पञ्चाए दव्वगुणा २२४
 पढमत्तिया दम्बरवी २१६
 पढमं मुणसरुव ३६८
 पण्णवणमाविभूदे २१७, २१८
 परदो इह सुहमसुह ३१२
 परमत्थो जी काली १३६
 परमाणु एयदेखी २२९
 परमावादो सुण्णो ४०७
 पस्सदि तेण सक्खं ३८७
 पट्ठं जीवत्तं चेषण १०५
 पंचावत्थजुखो सो ९०
 पंचावत्था देहो ९१
 पारट्ठा जा किरिया २०७
 पुग्गालमज्झारथोयं १३७
 पुडयो जलं च छाया ३१
 पुत्ताहं बंधुवर्गं २७४

[ब]

बंधेव भोक्खहेह २३७
 बंधो अणादियहणो १२५
 बंसहावे विग्गणा ५३
 बहिरन्तं परमत्थं ३२७

[अ]

मण्डल अणिष्ठासुद्धा २०४
मणिया जीवाजीवा १५०
मणिया जे विष्ठाभा ७७
मन्वगुणावो भव्या ६२
भाषा गेयसहाया ५७
भावे सरायमादी १९३
भाबो दम्बणिमित्तं ८२
मेए सवि संबंधं १९५
मेदुवयार निष्कण्य २३९
मेदुवयारे जह्या ३७७
भोता हु होइ जह्या १२८

[म]

मइसुद्ध परोक्खणानं १७०
मज्झसह्याव गार्ण ४०९
मज्झिमज्झङ्गुलकत्ता ३४६
मणवयणकाय इदिय ११२
मणुवाइअ पज्जाओ २११
महिसुद्धओहोमणपञ्चयं २३
माणो य भाय लोहो ३९७
मिच्छत्तं अण्णानं ३०२
मिच्छत्तं पुण दुविहं ३०३
मिच्छत्तं अविरमण ८१
मिच्छे मिच्छाभावो १२९
मिच्छतिअं चउसम्मम ३७२
मिच्छा सरागभूयो २६३, २९८
मुत्ते खंधविहावो ७८
मुत्तं इह मज्झणं २२६
मुत्ते परिणामावो २६
मुत्तो एयपदेसी १००
मुत्तो विय मुदहेत्तं ३०५
मुत्तुत्तर तह इयरा ८०
मुत्तुत्तर समणगुणा ३३४
मुक्कलं तु परमसोक्कलं ४०५
मुत्तुत्तं बहिस्सिता ३५०
मुत्तुत्तं बहिस्सियं ३८४
मुत्तुत्तं मिच्छतिअं ३४१
मोहरजअंतराय २७३
मोहो व बोसमावो ३०९

[र]

रागादिभावकम्मा ४०६
रत्तकलजिदकत्ताओ ३८५
रंधिय लिइसहुत्ते १५५
रत्तं वि मणइ सत्तं २३०
रत्तसगघफासा ३०, ११९
रत्ताइया य उत्ता ३३

[ल]

लक्खणयो गियलक्कलं ३५१, ३९९
लक्खणयो त येण्हसु ३९२-३९५
लक्खमिह भणियमावा ३९१
लद्धूण सणिमित्तं १५२
लद्धूण दुविहहेत्तं ३१४
लक्खं व इणं भणियं ४१७
लेस्साकत्तायवेया ३७१
लोयमणाइअणिहणं ९९
लोयिसद्वारहिओ ३३८
लोयपमाणममुत्तं १३३
लोयालोयविअेयं १३४

[व]

वण्णरसगघएक्कं १०१
वत्तूण अंसगहणं ३९८
वत्तू पमाणविसयं १७१
वत्तूण जं सहायं ३२६
वत्तू हवेइ तच्चं ५४
वद समिधियरोहो ३३५
ववहारं रिउभुत्तं १८६
ववहारावो ववो ३४२
विगयसिरो कडिहत्तयो १४५
विज्जावच्चं संवे ३३७
विचरोये कुडंबवो ३४३
विष्ठाभावो वंधो ९३
वीरं विसयविरत्तं १६५

[स]

सण्णाइमेयभिण्णं ३१९
सत्ता वमुक्कलक्के २०१
सत्तेव हति भंगा २५४

सहंभावि चउक्के १९७
सहेसु जाय गार्म २८१
सहोणणाणवरण ३७४, ३८१
सहो तच्चे दंसण ३२१
सहाक्को अत्थो २१४
सहंभावं खु विहावं १८
सम्भूदमसम्भूवं १८७
समणा सराम इयरा ३५२
समया तह मज्झत्तं ३५७
सम्भावि य मिच्छावि य ३३२
समयावलि उत्तासो १३८
सम्मगु पेच्छइ अम्हो ४०१
सयमेव कम्मगलणं १५७
सत्तं जइ सत्त्वयं ५०
सत्त्वत्ता अत्ति लंघा १४३
सत्त्वत्ता पज्जमावो २३४
सत्ते वि य एयत्ते ५५
सत्तेवि अत्तिवत्तं १४७
सत्तेवि पज्जाया १४२
सत्तेवि अत्तिवत्तं १४७
सत्ते वि य एयंते ५५
सत्तेवि सत्तावो ३७६
सहजं सुधाइजावं ९२
सहसवस सुर गिरमे ८९
संखासंखानता २८
सत्तं इह जइ णसइ ४३
सत्तं जो व हु मण्णइ ४९
संवेयणेण गहिओ ३९०
संसयविमोह विवभम ३०६
सामण्य जइ विसेसे २५०
सामण्यं परिणामी ३५६
सामण्यणाण भाणे ४११
सामण्यं विसेसा वि य १७
सामण्ये गियमोहो ३५५
सामी सम्माविट्ठी १६३
सायार इयर ठवणा २७४
सियजुत्तो गयणिवहो २६१
सिय सहेंण य पुट्ठा ७२
सिय सहेंण विणा इह ७१
सिय सह सुणय पुण्यय ४२३

सिय सावेवळा सम्मा २५१
 सुणिऊण दोहसत्प ४२०
 सुढो कम्मलयादो ३६२
 सुढो ओव सहावो ११४
 सुयकेवलीहि कहियं ४२२

सुरणरणात्तसिदिवा ८६
 सुसमीरणेण पोयं ४२५
 सुह असुह भावरहिओ ४०३
 सुहमसुहं चिय कम्मं ३४०
 सुहवेदं सुहपोदं १९०

[ह]

हिवा असक्कमोसो ३०७
 हेऊ सुढे सिज्जह ३६९
 हेया कम्मे जणिया ७६
 हेयोपादेयविओ ३५४
 होऊण जत्थ णट्ठा ३५९

नयविवरण-दलोकानुक्रमणी

[अ]
अभिन्नं व्यक्तमेदेम्यः ६७
गर्थपर्याययोस्तावद् ४२
अर्थव्यञ्जनपर्यायो ४९

[इ]
इत्यन्वोऽन्यमपेक्षायां ९४
इत्यसद् बहिरर्थेषु ३४
इन्द्रं पुरन्दरः शक ६१

[ऋ]
ऋजुसूत्रं क्षणध्वसि ७५

[ए]
एहि मय्ये रथेनेत्यादि ८५

[ऐ]
ऐकध्वेन विशेषाणां ६३

[क]
करोति क्रियते पुण्य- ८४
कल्पनारोपितद्रव्य- ७४
कश्चिद् व्यञ्जनपर्यायो ४६

कार्यकारणता नास्ति ७७
कालादि भेषतोऽर्थस्य ८२
कालाद्यान्यतमस्यैव ८८
क्रियामेदेऽपि चाभिन्न- १०३
कालादिभेदतोऽन्यार्थ-१०१
क्षणमेकं सुखी जीवो ५७

[ग]
गुणः पर्याय एषान् २२
गोचरोक्तेरुक्तं शुद्ध- ५९

[त]
तत्क्रिया परिणामोऽर्थ- ९२
तथा कालादि नामात्त्व- ८७
तथा द्रव्यगुणादीनां २९

तथैवावास्तवान् भवान् ७०
तदंशौ द्रव्यपर्याय- २१
तद्भेदेकान्तवावस्तु ५४
तत्र पर्यायगस्त्रेष्वा ४१
तत्रजुसूत्रपर्यन्ता ९५
तत्र संकल्पमात्रस्य ३१
तन्न श्रेयः परीक्षाया- ८६
तत्राशिन्यपि निःशेष- ८
तन्मात्रस्य समुद्रत्वे ६
तयोरस्त्यन्तभेदोक्ति- ४८
तेनोपमानवस्त्वन्वाः १११
त्रिकालगोचराशेष- १५

[द]
द्रव्यत्वं सकल द्रव्य- ६९
द्रव्यपर्यायसामान्य- २४

[ध]
धर्म-धर्मिसमूहस्य ९

[न]
नन्वयं भाविनी संज्ञा ३३
नयार्थेषु प्रमाणस्य ११५
नर्जुसूत्रः प्रभूतार्थो १००
नर्जुसूत्रादिषु प्रोक्त- ३९
नवधा नैगमस्यैवं ६२
नाप्रमाणं प्रमाणं वा १०
नामाद्यमोऽपि चत्वार २७
नार्यं वस्तु न चावस्तु ५
माशेषवस्तुनिर्णीतेः १२
निराकरोति यो द्रव्यं ७६
निराकृतविशेषस्तु ६६
मिथस्तथा लक्षणं लब्धं २०
निःशेषवेषकालार्था- १४

नैगम-व्यवहारान्मां १०५
नैगमाप्राप्तिकृत्येन १०४

[प]
परोक्षाकारता वृत्तेः १६
पर्यायशब्दभेदेन ९०

पूर्वत्र नोत्तरा सख्या ११४
पूर्वो पूर्वो नवो भूम- ९६
प्रत्येयां प्रतिपर्याय- १०९
प्रमाणगोचराभावा- २३
प्रमाणं च नयाश्चेति २
प्रमाणं सकलादेशि ३
प्रमाणात्मक एवाय- ३६
प्रमाणेन गृहीतस्य ११
प्राधान्येनोभयमात्मान- ३७

[भ]
भवान्विता न पञ्चते २८
भिन्ने तु सुखजीवत्वे ५०
भेदाभिधायिभिरत्यन्तं ६१

[म]
मतेरवधितो वापि १३

[य]
यत्र प्रवर्तते स्वार्थे ११२
यदा नैकं गमो योऽत्र ३५
यथाविनि प्रवृत्तस्य ७
यथा प्रतिक्षणं चसि ४३
यथा हि सति संकल्प- ९८
यस्तु पर्यायवद् द्रव्यं ५३
ये प्रमाणावयो भावा ३०
यो यं क्रियार्थमाचष्टे ९३

[ल]
लोकसंवृत्तित्वं च ७८

[ब]

विद्यते वापरोऽशुद्ध- ६०
विशेषकृतः सर्वः १०८
विश्वदृश्यास्य जनिता ८३
विस्तरेणेति सत्ते १९
वैसादृश्यविवर्तस्य २६

[श]

शब्दः कालादिभिर्मन्त्रो ८९
शब्दब्रह्मेति चान्येषा ६८
शब्दात्पर्यायभेदेना- १०२
शुद्धब्रह्मपरिमिति ६५
शुद्धब्रह्ममशुद्ध च ५१
शुद्धब्रह्मपर्याय- ५५

[स]

संकल्पो निगमस्तत्र ३२

संक्षेपेण नयास्तावद् ११६
संक्षेपावृत्ती विशेषेण १८
संग्रहाद् व्यवहारोऽपि ९९
संग्रहादेश्च क्षेपेण १०७
संग्रहेण गृहीताना- ७२
संग्रहे व्यवहारे वा ३८
संयोगो विप्रयोगो वा ८०
सवेदनार्थपर्यायो ४४
स चानेकप्रकारः स्या- ७३
सच्चैतन्यं मरीत्येवं ४७
सत्त्वं सुखार्थपर्याया ५६
सद्द्रव्यं सकलं वस्तु ५२
सन्मात्रविषयत्वेन ९७

सत्तेति नियतं युक्ता ४०
समुदायः क्व च प्रेत्य- ८१
समेकीभावसम्प्रत्यये ६४
सर्वथा सुखसंश्लेषो ४५
सर्वे शब्देनयास्तेन ११०
सहस्रेष्टशती यदस- ११३
सामानाधिकरण्य क्व ७९
सामान्यस्य पृथक्त्वेन २५
सामान्यादेशतस्तावदेक- १७
सा शब्दाभिनयमाहव्या- १०६
सुखजीवमिदोक्तिस्तु ५८
सूत्रे नामादिनिमित्त- १
स्वव्यक्त्यात्मकतैकार्थ- ७१
स्वार्थमिदवायकत्वेन ४

BHĀRATĪYA JÑĀNAPĪṬHA

MŪRTIDEVĪ JAINA GRANTHAMĀLĀ

General Editors :

Dr. H. L. JAIN, Jabalpur : Dr. A. N. UPADHYE, Kolhapur.

The Bhāratīya Jñānapīṭha, is an Academy of Letters for the advancement of Indological Learning. In pursuance of one of its objects to bring out the forgotten, rare unpublished works of knowledge, the following works are critically or authentically edited by learned scholars who have, in most of the cases, equipped them with learned Introductions etc. and published by the Jñānapīṭha.

Mahābandha or the Mahādhavalā :

This is the 6th Khaṇḍa of the great Siddhānta work *Śaṭkhaṇḍāgama* of Bhūtabali. The subject matter of this work is of a highly technical nature which could be interesting only to those adepts in Jaina Philosophy who desire to probe into the minutest details of the Karma Siddhānta. The entire work is published in 7 volumes. The Prakrit Text which is based on a single Ms. is edited along with the Hindi Translation. Vol. I is edited by Pt. S.C. DIWAKAR and Vols. 2 to 7 by Pt. PHOOLACHANDRA. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Prakrit Grantha Nos 1, 4 to 9. Super Royal Vol. I : pp. 20+80+350 ; Vol. II : pp. 4+40+440, Vol. III : pp. 10+496 ; Vol. IV : pp. 16+428 ; Vol. V : pp. 4+460 ; Vol. VI : pp. 22+370 ; Vol. VII : pp. 8+320. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1947 to 1958. Price Rs. 15/- for each vol.

Karalakkhaṇa :

This is a small Prakrit Grantha dealing with palmistry just in 61 gāthās. The Text is edited along with a Sanskrit Chāyā and Hindi Translation by Prof. P. K. MODI. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Prakrit Grantha No. 2. Third edition, Crown pp. 48 Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1964. Price Rs. 1/50/-.

Madanaparājaya :

An allegorical Sanskrit Campū by Nāgadeva (of the Sarhvat 14th century or so) depicting the subjugation of Cupid. Edited critically by Pt. RAJKUMAR JAIN with a Hindi Introduction, Translation etc., Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No 1. Second edition. Super Royal pp. 14+58+144. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1964. Price Rs. 8/-.

Kannaḍa Prāntīya Tūḍapatriya Grantha-sūci :

A descriptive catalogue of Palmleaf Mss. in the Jaina Bhaṇḍāras of Moodbidri, Karkal, Aliyoor etc. Edited with a Hindi Introduction etc. by Pt. K. BHUJABALI

SHASTRI Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 2. Super Royal pp. 32+324. Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1948. Price Rs. 13/-.

***Tattvārtha-vṛtti :**

This is a critical edition of the exhaustive Sanskrit commentary of Śrutasaṅgāra (c. 16th century Vikrama Saṁvat) on the Tattvārthasūtra of Umāsvatī which is a systematic exposition in Sūtras of the fundamentals of Jainism. The Sanskrit commentary is based on earlier commentaries and is quite elaborate and thorough. Edited by Pts. MAHENDRAKUMAR and UDAYACHANDRA JAIN. Prof. MAHENDRAKUMAR has added a learned Hindi Introduction on the exposition of the important topics of Jainism. The edition contains a Hindi Translation and important Appendices of referential value. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 4. Super Royal pp. 108+548 Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1949, Price Rs. 16/-.

Ratna-Manjūṣā with Bhāṣya :

An anonymous treatise on Sanskrit prosody. Edited with a critical Introduction and Notes by Prof. H. D. VELANKAR. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 5. Super Royal pp. 8+4+72 Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1949. Price Rs. 3/-.

Nyāyavinīścaya-vivaraṇa :

The Nyāyavinīścaya of Akalanka (about 8th century A. D.) with an elaborate Sanskrit commentary of Vādirāja (c. 11th century A. D.) is a repository of traditional knowledge of Indian Nyāya in general and of Jaina Nyāya in particular. Edited with Appendices etc. by Pt. MAHENDRAKUMAR JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos 3 and 12. Super Royal Vol. I. pp. 68+546, Vol II. pp. 66+468. Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1949 and 1954. Price Rs. 18/- each.

Kevalajñāna-praśna-cūḍāmaṇi :

A treatise on astrology etc. Edited with Hindi Translation, Introduction, Appendices, Comparative Notes etc. by Pt. NEMICHANDRA JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No 7. Super Royal pp. 16+128. Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1950. Price Rs. 5/-.

Nāmamālā :

This is an authentic edition of the Nāmamālā, a concise Sanskrit Lexicon of Dhananjaya (c. 8th century A.D.) with an unpublished Sanskrit commentary of Amarakīrti (c. 15th century A. D.). The Editor has added almost a critical Sanskrit commentary in the form of his learned and intelligent foot-notes. Edited by Pt. SHAMBHUNATH TRIPATHI, with a Foreword by Dr. P. L. VAIDYA

* Books marked with asterisk are out of print.

and a Hindi Prastāvanā by Pt. MAHENDRAKUMAR. The Appendix gives Anekārtha nighaṭṭu and Ekakṣari-kośa. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 6. Super Royāl pp. 16+140. Bhāratiya Jñānapīṭha Kāshi, 1950. Price Rs. 4 50.

Samayasāra :

An authoritative work of Kundakunda on Jaina spiritualism. Prakrit Text, Sanskrit Chāyā. Edited with an Introduction, Translation and Commentary in English by Prof. A. CHAKRAVARTI. The Introduction is a masterly dissertation and brings out the essential features of the Indian and Western thought on the all-important topic of the Self. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, English Grantha No. 1. Super Royal pp. 10+162+244. Bhāratiya Jñānapīṭha Kāshi, 1950. Price Rs. 12/-.

Jātakaṭṭhakathā :

This is the first Devanāgarī edition of the Pāli Jātaka Tales which are a store-house of information on the cultural and social aspects of ancient India. Edited by Bhikṣu DHARMARAKSHITA. Jñānapīṭha Mūrtidevī Pāli Granthamālā No. 1, Vol. 1. Super Royal pp. 16+384. Bhāratiya Jñānapīṭha Kāshi, 1951. Price Rs. 9/-.

Kural or Thirukkural :

An ancient Tamil Poem of Thevar. It preaches the principles of Truth and Non-violence. The Tamil Text and the commentary of Kavirājaapaṇḍita. Edited by Prof. A. CHAKRAVARTI with a learned Introduction in English. Bhāratiya Jñānapīṭha Tamil Series No. 1. Demy pp. 8+36+440. Bhāratiya Jñānapīṭha Kāshi, 1951. Price Rs. 12/-.

Mahāpurāṇa :

It is an important Sanskrit work of Jināsena-Guṇabhadra, full of encyclopaedic information about the 63 great personalities of Jainism and about Jain lore in general and composed in a literary style. Jināsena (837 A. D.) is an outstanding scholar, poet and teacher ; and he occupies a unique place in Sanskrit Literature. This work was completed by his pupil Guṇabhadra. Critically edited with Hindi Translation, Introduction, Verse Index etc. by Pt. PANNALAL JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos. 8, 9 and 14. Super Royal : Second edition, Vol. I : pp. 8+68+746, Vol. II : pp. 8+556 ; Vol. III : pp. 24+708, Bhāratiya Jñānapīṭha Kāshi, 1951 to 1954. Price Rs. 20/- each.

Vasunandī Śrāvakkāra :

A Prakrit Text of Vasunandī (c. Samvat first half of 12th century) in 546 gāthās dealing with the duties of a householder, critically edited along with a Hindi

Translation by Pt. HIRALAL JAIN. The Introduction deals with a number of important topics about the author and the pattern and the sources of the contents of this Śrāvākācāra. There is a table of contents. There are some Appendices giving important explanations, extracts about Pratiṣṭhāvidhāna, Sallekhanā and Vratas. There are 2 Indices giving the Prakrit roots and words with their Sanskrit equivalents and an Index of the gāthās as well. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Prakrit Grantha No. 3. Super Royal pp. 230. Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1952. Price Rs. 6/-.

Tattvārthavārttikam or Rājavārttikam :

This is an important commentary composed by the great logician Akalaṅka on the Tattvārthasūtra of Umāsvāti. The text of the commentary is critically edited giving variant readings from different Mss. by Prof. MAHENDRAKUMAR JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos. 10 and 20 Super Royal Vol. I : pp. 16+430, Vol. II : pp. 18+436. Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1953 and 1957. Price Rs. 12/- for each Vol

Jinasahasranāma :

It has the Svopajña commentary of Paṇḍita Āśādhara (V. S. 13th century). In this edition brought out by Pt HIRALAL a number of texts of the type of Jinasahasranāma composed by Āśādhara, Jinasena, Sakalakīrti and Hemacandra are given. Āśādhara's text is accompanied by Hindi Translation. Śrutasaṅgāra's commentary of the same is also given here. There is a Hindi Introduction giving information about Āśādhara etc. There are some useful Indices. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No 11. Super Royal pp. 288 Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1954. Price Rs 6/-.

Purāṇasāra-Saṁgraha :

This is a Purāṇa in Sanskrit by Dāmanandī giving in a nutshell the lives of Tīrthamkaras and other great persons. The Sanskrit text is edited with a Hindi Translation and a short Introduction by Dr. G C JAIN Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos 15 and 16. Crown Part I : pp 20+198; Part II : pp. 16+206 Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1954, 1955. Price Rs. 5/- each.

Sarvārtha-Siddhi :

The Sarvārtha-Siddhi of Pūjyapāda is a lucid commentary on the Tattvārthasūtra of Umāsvāti called here by the name Gṛdhrapiccha. It is edited here by Pt. PHOOLCHANDRA with a Hindi Translation, Introduction, a table of contents and three Appendices giving the Sūtras, quotations in the commentary and a list of technical terms. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 13. Double Crown pp. 116+506. Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1955. Price Rs. 18/-.

Jainendra Mahāvṛtti :

This is an exhaustive commentary of Abhayānandī on the *Jainendra Vyākaraṇa*, a Sanskrit Grammar of Devānandī alias Pūjyapāda of circa 5th-6th century A. D. Edited by Pts. S. N. TRIPATHI and M. CHATURVEDI. There are a Bhūmikā by Dr V. S. AGRAWALA, *Devānandikā Jainendra Vyākaraṇa* by PREMI and *Khilapāṭha* by MIMĀNSAKA and some useful Indices at the end. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 17. Super Royal pp. 56+506. Bhāratiya Jñānapīṭha Kāshī, 1956. Price Rs. 18/-.

Vratatīthi Nirṇaya :

The Sanskrit Text of Sinhanandī edited with a Hindi Translation and detailed exposition and also an exhaustive Introduction dealing with various Vratas and rituals by Pt. NEMICHANDRA SHASTRI Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No 19. Crown pp. 80+200. Bhāratiya Jñānapīṭha Kāshī, 1956. Price Rs. 5/-.

Pauma-carīu :

An Apabhraṃśa work of the great poet Svayambhū (677 A. D.). It deals with the story of Rāma. The Apabhraṃśa text up to 56th Sandhi with Hindi Translation and Introduction of Dr. DEVENDRAKUMAR JAIN, is published in 3 Volumes Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Apabhraṃśa Grantha Nos. 1, 2 & 3. Crown size, Vol. I pp. 28+333, Vol. II pp. 12+377; Vol. III : pp. 6+253, Vol. IV, Bhāratiya Jñānapīṭha Kāshī, 1957, 1958. Price Rs. 5/- for each Vol.

Jivāmdhara-Campā :

This is an elaborate prose Romance by Haricandra written in Kāvya style dealing with the story of Jivāmdhara and his romantic adventures. It has both the features of a folk-tale and a religious romance and is intended to serve also as a medium of preaching the doctrines of Jainism. The Sanskrit Text is edited by Pt. PANNALAL JAIN along with his Sanskrit Commentary, Hindi Translation and Prastāvanā. There is a Foreword by Prof. K. K. HANDIQUI and a detailed English Introduction covering important aspects of Jivāmdhara tale by Drs. A. N. UPADHYE and H. L. JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jain Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 18. Super Royal pp. 4+24+20+344. Bhāratiya Jñānapīṭha Kāshī, 1958. Price Rs. 15/-.

Padma-purāṇa :

This is an elaborate Purāṇa composed by Raviśeṇa (V. S. 734) in stylistic Sanskrit dealing with the Rāma tale. It is edited by Pt. PANNALAL JAIN with Hindi Translation, Table of contents, Index of verses and Introduction in Hindi dealing with the author and some aspects of this Purāṇa. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos. 21, 24, 26. Super Royal

Vol I : pp 44+548 ; Vol. II : pp. 16+460 , Vol III : pp. 16+472. Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1958-1959. Price Vol. I & 2 Rs. 16/- each; Vol. 3 Rs. 13/-.

Siddhi-viniścaya :

This work of Akalaṅkādeva with Svopajñavrtti along with the commentary of Anantavīrya is edited by Dr. MAHENDRAKUMAR JAIN. This is a new find and has great importance in the history of Indian Nyāya literature. It is a feat of editorial ingenuity and scholarship. The edition is equipped with exhaustive, learned Introduction both in English and in Hindi, and they shed abundant light on doctrinal and chronological problems connected with this work and its author. There are some 12 useful Indices. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha Nos 22, 23. Super Royal Vol. I pp. 16+174+370 , Vol II : pp 8+808 Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1959 Price Rs 20/- and Rs 16/-

Bhadrabāhu Samhitā :

A Sanskrit text by Bhadrabāhu dealing with astrology, omens, portents etc Edited with a Hindi Translation and occasional Vivecana by Pt NEMICHANDRA SHASTRI. There is an exhaustive Introduction in Hindi dealing with Jain Jyotiṣa and the contents, authorship and age of the present work. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 25. Super Royal pp. 72+416. Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1959 Price Rs. 14/-.

Pañcasamgraha :

This is a collective name of 5 Treatises in Prakṛit dealing with the Karma doctrine the topics of discussion being quite alike with those in the Gommatasāra etc. The Text is edited with a Sanskrit commentary, Prakṛit Vṛtti by Pt. HIRALAL who has added a Hindi Translation as well. A Sanskrit Text of the same name by one Śrīpāla is included in this volume. There are a Hindi Introduction discussing some aspects of this work, a Table of contents and some useful Indices. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Prakṛit Grantha No. 10. Super Royal pp. 60+804 Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1960. Price Rs. 21/-.

Mayapa-parājaya-carita :

This Apabhraṁśa Text of Harideva is critically edited along with a Hindi Translation by Prof. Dr. HIRALAL JAIN. It is an allegorical poem dealing with the defeat of the god of love by Jina. This edition is equipped with a learned Introduction both in English and Hindi. The Appendices give important passages from Vedic, Pālī and Sanskrit Texts. There are a few explanatory Notes, and there is an Index of difficult words. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Apabhraṁśa Grantha No. 5. Super Royal pp. 88+90. Bhāratiya Jñānapīṭha Kashi, 1962 Price Rs. 8/-.

Harivamśa Parāṇa :

This is an elaborate Purāṇa by Jinasena (Śāka 705) in stylistic Sanskrit dealing with the Harivamśa in which are included the cycle of legends about Kṛṣṇa and Pāṇḍavas. The text is edited along with the Hindi Translation and Introduction giving information about the author and this work, a detailed Table of contents and Appendices giving the verse Index and an Index of significant words by Pt. PANNALAL JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 27 Super Royal pp 12+16+812+160. Bhāratiya Jñānapīṭha Kāśhī, 1962. Price Rs. 25/-

Karmaprakṛti :

A Prakṛit text by Nemicaṇḍra dealing with Karma doctrine, its contents being allied with those of Gommatasāra Edited by Pt HIRALAL JAIN with the Sanskrit commentary of Sumatīkīrti and Hindi Tikā of Paṇḍita Hemarāja, as well as translation into Hindi with Viśeśārtha Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Prakṛit Grantha No 11. Super Royal pp. 32+160 Bhāratiya Jñānapīṭha Kāśhī, 1964 Price Rs. 8/-.

Upāśkādhyaṇa :

It is a portion of the Yaśastilaka-campū of Somadeva Śūri. It deals with the duties of a householder Edited with Hindi Translation, Introduction and Appendices etc by Pt KAILASHGHANDRA SHASTRI. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Granth No 28 Super Royal pp. 116+539, Bhāratiya Jñānapīṭha, Kāśhī 1964 Price Rs 16/-

Bhojcaritra :

A Sanskrit work presenting the traditional biography of the Paramāra Bhoja by Rājavallabha (15th century A. D.) Critically edited by Dr. B Ch. CHHABRA, Jt. Director General of Archaeology in India and S. SANKARNARAYANA with a Historical Introduction and Explanatory Notes in English and Indices of Proper names Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 29 Super Royal pp 24+192 Bhāratiya Jñānapīṭha Kāśhī, 1964. Price Rs 8/-

Satyāsana-parīkṣā :

A Sanskrit text on Jain logic by Ācārya Vidyānandi critically edited for the first time by Dr. GOKULGHANDRA JAIN. It is a critique of selected issues upheld by a number of philosophical schools of Indian Philosophy. There is an English compendium of the text, by Dr. NATHMAL TATIA. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No. 30. Super Royal pp. 56+34+62, Bhāratiya Jñānapīṭha, Kāśhī, 1964. Price Rs. 5/-.

Karakaṇḍa-chriyū :

An Apabhramśa text dealing with the life story of king Karakaṇḍa, famous as

'Pratyeka Buddha' in Jaina & Buddhist literature Critically edited with Hindi & English Translations, Introductions, Explanatory Notes and Appendices etc. by Dr. HIRALAL JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Apabhramśa Grantha No 4. Super Royal pp 64+278. Bhāratīya Jñānapīṭha Kashi, 1964. Price Rs. 15/-.

Sugandha-daśamī-kathā :

This edition contains Sugandha-daśamī kathā in five languages viz. Apabhramśa, Sanskrit, Gujarātī, Marāṭhī and Hindī, critically edited by Dr. HIRALAL JAIN. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā Apabhramśa Grantha No. 6. Super Royal pp. 20+26+100+16 and 48 Plates. Bhāratīya Jñānapīṭha Publication Varanasi, 1966 Price Rs. 11/-.

Kalyāṇakalpadruma :

It is a Stotra in twenty five Sanskrit verses Edited with Hindī Bhāṣya and Prastāvanā etc. by Pt JUGALKISHORE MUKHTAR Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā Sanskrit Grantha No. 32 Crown pp. 76 Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, Varanasi, 1967. Price Rs. 1/50.

Jambū sāmi carit :

This Apabhramśa text of Vīra Kavi deals with the life story of Jambū Swāmī, a historical Jain Ācārya who passed in 463 A.D. The text is critically edited by Dr. Vimal Prakash Jain with Hindī translation, exhaustive introduction and indices etc. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā Apabhramśa Grantha No. 7. Super Royal pp 16+152+402, Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, Varanasi, 1968 Price Rs 15/-

Gadyacintāmaṇi :

This is an elaborate prose romance by Vādībha Singh Sūri, written in Kāvya style dealing with the story of Jivāndhara and his romantic adventures. The Sanskrit text is edited by Pt Pannalal Jain along with his Sanskrit Commentary, Hindī Translation, Prastāvanā and indices etc Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha No 31. Super Royal pp 8+40+258 Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, Varanasi 1968. Price Rs. 12/-.

Yogasūtra Prābhāṣa :

A Sanskrit text Amitgati Ācārya dealing with Jaina Yoga vidyā. Critically edited by Pt Jugalkishore Mukhtār with Hindī Bhāṣya, Prastāvanā etc. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Grantha No. 33. Super Royal pp. 44+236 Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, Varanasi, 1968. Price Rs. 8/-.

For copies please write to :

Bhāratīya Jñānapīṭha, 3620/21, Netaji Subhash Marg, Dariyaganj, Delhi (India).

घोर सेवा मन्दिर

पुस्तकालय

काल नं० २३२.९

लेखक माइल्लायल

शीर्षक जयचक्र

खण्ड ५०४३

क्रम संख्या