

प्रकाशक

डॉ० दरबारीलाल कोठिया,
मन्त्री, वीरसेवामन्दिर-ट्रस्ट,
चमेली-कुटीर,
१/१२८, हुमराव कालौनी, अस्सी,
वाराणसी-५ (८० प्र०)

प्रथम संस्करण - एक हजार प्रतियाँ
जून १९६७

द्वितीय संस्करण ११०० प्रतियाँ
आषाढी अष्टाह्निका, वीर निर्वाण मंत्रत् २५०४
जुलाई १९७८

मूल्य : ५ रु०

मुद्रक

बाबूलाल जैन प्रागुल्ल
महावीर प्रेस, भेल्लपुर, वाराणसी

ग्रन्थानुक्रम

	पृष्ठ
१ समर्पण	५
२ प्रकाशकीय	७
३ धन्यवाद	८
४ अनुवादकीय वक्तव्य	९
५ प्रस्तावना	१-४७
६ विषय-सूची	४९
७ मूलग्रन्थ अनुवाद महित	१-१०७
८ कारिकानुक्रमणिका	१०८
९ प्रमुखशब्द-सूची	१११

मार्मानश्चरित तस्य कस्य नो विस्मयावहम् ।
देवागमेन सवज्ञो येनाऽर्घ्यापि प्रदश्यते ॥

—दादिराजसूरि

समन्तभद्रा भद्रार्थी भातु भागतभूषण ।
देवागमेन येनाऽत्र व्यवतो देवाऽऽगम कृत ॥

—शुभचन्दाचार्य, पाश्चिमायचरित

समर्पण

त्वदोय वस्तु भो स्वामिन् ।
तुभ्यमेव समर्पितम् ।

हे आराध्य गुरुदेव स्वामी-समन्तभद्र ! आपकी यह अपूर्व अनुपम कृति देवागम (आप्तमीमासा) मुझे आजसे कोई ७० वर्ष पहले प्राप्त हुई थी । उस वक्तसे बराबर यह मेरी पाठ्य वस्तु बनी हुई है और मैं इसके अध्ययन-मनन तथा मर्मको समझनेके प्रयत्न-द्वारा इसका समुचित परिचय प्राप्त करनेमें लगा रहा हूँ । वह परिचय मुझे कहीं तक प्राप्त हो सका है और मैं कितने अशोमें इस ग्रन्थके गूढ तथा गम्भीर पद-वाक्योंकी गहराई-में स्थित अर्थको मालूम करनेमें समर्थ हो सका हूँ, यह सब सक्षेपमें ग्रन्थके अनुवादसे, जो आपके अनन्यभक्त आचार्य श्रीविद्यानन्दजीकी अष्ट-सहस्रो-टीकाका बहुत कुछ आभारी है, जाना जा सकता है, और उसे पूरे तौरपर तो आप ही जान सकते हैं । मैं तो इतना ही समझता हूँ कि आपकी आराधना करते हुए, जिनका मैं बहुत ऋणो हूँ, मुझे जो दृष्टि-शक्ति प्राप्त हुई है और उस दृष्टि-शक्तिके द्वारा मैंने किसीका भी निमित्त पाकर जो कुछ अर्थका अवलोकन किया है, यह कृति उसीका प्रतिफल है । इसमें आपके ही विचारोंका प्रतिबिम्ब होनेसे वास्तवमें यह आपकी ही वस्तु है और इसलिये आपको ही सादर समर्पित है । आप लोकहितकी मूर्ति हैं, आपके प्रसादसे इस कृति-द्वारा यदि कुछ भी लोकहितका साधन हो सका तो मैं अपनेको आपके ऋणसे कुछ उऋण हुआ समझूँगा ।

विनम्र
जुगलकिशोर

प्रकाशकीय

मन् १९६४ में बीरसेवामन्दिर-ट्रस्ट-द्वारा 'समाधिमरणोत्साहदीपक' का प्रकाशन हुआ था और अब प्रस्तुत स्वामी समन्तभद्रकृत देवागम (आत्ममामा) का उसके हिन्दी-भाष्यके साथ मुद्रण हो रहा है। यह हिन्दी-भाष्य प्रसिद्ध साहित्य और इतिहासवेत्ता तथा स्वामी समन्तभद्रके अनन्यभक्त एव उनकी कृतियोंके मर्मज्ञ श्रेष्ठ पण्डित जुगलकिशोरजी मुन्तार अधिष्ठाता बीरसेवामन्दिर-ट्रस्टद्वारा रचा गया है। विश पाठकोसे यह अविदित नहीं है कि स्वामी समन्तभद्रकी प्रायः सभी उपलब्ध कृतियाँ अत्यन्त गम्भीर, दुरूह और दुर्गवाह हैं। एक 'रत्नरुण्डकश्रावणोच्चार' ही ऐसी कृति है जो अन्य कृतियोंसे अपेक्षाकृत सरल है। पर वह सैद्धान्तिक रचना है और इसलिए उसका सरल होना स्वाभाविक है। धर्मका उपदेश सरल भाषामें होना ही चाहिए। समन्तभद्रकी शेष कृतियोंमें 'स्तुति-विद्या' काव्य-शास्त्रकी उच्च कोटिकी रचना है जो समन्तभद्रके तत्सम्बन्धी वैदुष्यको प्रकट करती है। देवागम, युक्त्यनुशासन और स्वयम्भूस्तोत्र ये तीनों दार्शनिक रचनाएँ हैं, जो जैन दर्शनकी अप्रतिनिधि कृतियाँ हैं और जिनमें समग्र जैन वाट्म्य प्रदीप्त है।

प्रसन्नताकी बात है कि स्तुति-विद्याको छोड़कर शेष चारों कृतियोंका व्याख्याता होनेका सौभाग्य मुस्तारसाहबको प्राप्त है। उन्होंने इन कृतियोंका वर्षों तक स्वयं अध्ययन, मनन और अनुशीलन किया और तब उनपर व्याख्यान लिखे हैं। यद्यपि उन्होंने इन कृतियोंको गुरुमुखसे पढा नहीं, फिर भी उन्होंने इनके मर्मको जितनी अच्छी तरह समझा तथा अपने भाष्यमें उसे प्रस्तुत किया उतनी अच्छी तरह गुरु-मुखसे उन्हें पढ़नेवाला भी सम्भवत नहीं कर सकता। टीकाओं, कोषों और ग्रन्थान्तरोके आधारसे उन्होंने इन भाष्योंको लिखा है और इसमें उन्हें कठोर परिश्रम करना पडा है। फलत वे इन ग्रन्थोंके तलदृष्टा एव सफल व्याख्याता सिद्ध हुए हैं।

प्रस्तुत देवागम-भाष्य उसी क्रममें सन्नविष्ट है। स्वयम्भूस्तोत्र, युक्त्यनुशासन आदिकी तरह इसके भी प्रत्येक पद-वाक्यादिका उन्होंने अच्छा अर्थ-स्फोट किया है और ग्रन्थकारके हार्दको प्रस्तुत करनेमें सफल हुए हैं। इस महत्त्वपूर्ण रचनाको उपस्थित करनेके लिए वे समाजके विशेषतया विद्वानोंके धन्यवादाह हैं।

इसकी प्रस्तावना लिखनेका वायदा हमने किया था। परन्तु हमें अत्यन्त खेद है कि हम उसे शीघ्र न लिख सके और जिसके कारण डेढ़ वर्ष जितना विलम्ब इसके प्रकाशनमें हो गया। इसके लिए हम पाठकोंके क्षमा-प्रार्थी हैं। मुस्तार साहबका धैर्य और स्नेह ही प्रस्तावनाके लिखानेमें निमित्त हुए, अतः हम उनके भी कृतज्ञ हैं।

यहाँ इतना और हम प्रकट कर देना चाहते हैं कि यह ग्रन्थ कुछ कारणोंसे दो प्रेसोंमें छपाना पडा। मूल ग्रन्थ (पृ० १-११२) तो मनोहर प्रेसमें छपा और शेष सब महावीर प्रेसमें। महावीर प्रेसकी तत्परताके लिए हम उसे धन्यवाद देना नहीं भूल सकते।

आशा है पाठक इन महत्त्वपूर्ण कृतिको प्राप्तकर प्रसन्न होंगे और विलम्बजन्य कष्टको भूल जावेंगे।

११ अप्रैल १९६७,
चंद्र शुक्ला २, वि० स० २०२४।

—दरबारीलाल जैन कोठिया
मन्त्री, वीरसेवामन्दिर-ट्रस्ट



अनुवादकीय वक्तव्य

मूलके अनुकूल वाद—कथनको अनुवाद कहते हैं। जो अनुवाद मूलका ठीक-ठीक अनुमरण न करे, मूलकी भीमासे बाहर निकल जाय अथवा बीच-बीचमें इधर-उधरकी कुछ ऐसी दूसरी बातोंको अपनेमें समाविष्ट करे, जिनका प्रकृत विषयके साथ कोई सम्बन्ध न हो वह अनुवाद कहलानेके योग्य नहीं। अनुवाद्य-ग्रन्थ यहाँ 'देवागम' हैं, जो स्वामी जैसे उन अद्वितीय महान् आचार्यकी अपूर्व कृति हैं जिनके वचनोंको उत्तम पुरुषोंके कण्ठोंका आभूषण बननेवाली बड़े-बड़े गोल-मुडौल मौतियोंकी मालाओंकी प्राप्तिसे अधिक दुर्लभ बतलाया है। भव-भ्रमण करते हुए ससारी प्राणियोंको मनुष्य-भवके समान दुर्लभ दर्शाया है और भगवान् महावीर-चाणीके समकक्ष दैदीप्यमान घोषित किया है। देवागम यह नाम ग्रन्थके 'देवागम' शब्दसे प्रारम्भ होनेसे सम्बन्ध रखता है, जैसे भक्तामर, कल्याणमन्दिर, स्वयम्भूस्तोत्रादि ग्रन्थ प्रारम्भिक शब्दके अनुरूप अपने-अपने नामोंको लिए हुए हैं उसी प्रकार यह ग्रन्थ भी, जो वस्तुतः एक असाधारण कोटिका स्तोत्र-ग्रन्थ है, अपने प्रारम्भिक शब्दानुसार 'देवागम' कहा गया है। इसका दूसरा नाम 'आप्तभीमासा' है, जो आप्तों—सर्वज्ञ कहे जानेवालोंके वचनोंकी परीक्षाद्वारा उनके मतोंके सत्यासत्यनिर्णयकी दृष्टिको लिए हुए है। समन्तभद्रके सभी ग्रन्थ दो-दो नामोंको लिए हुए हैं, जैसे 'जिन-शतक' का दूसरा नाम 'स्तुतिविद्या' और युक्त्यनुशासनका दूसरा नाम 'वीरजिनस्तोत्र' है, जो देवागमके वाद—सब आप्तों-सर्वज्ञोंकी परीक्षा कर लेनेके अनन्तर—श्रीवीरजिनकी स्तुतिमें लिखा गया है। समन्तभद्रके किसी भी ग्रन्थका नाम केवल प्रारम्भिक शब्दके आधारपर ही नहीं है किन्तु साथमें गुणप्रत्यय भी है, देवागम भी ऐसा ही नाम है वह मूलकारिकानुसार देवोंके आगमनका वाचक ही नहीं बल्कि जिनेन्द्रदेवका आगमन जिनके द्वारा व्यक्त होता है उस अर्थका भी वाचक है।

देवागमकी मूल कारिकाएँ कुल १५४ हैं, देखनेमें प्रायः सरल जान

पडती है—सामान्य अर्थकी दृष्टिसे कोई खान कठिनाई मालूम नहीं पडती, परन्तु विशेषार्थ और फलितार्थकी दृष्टिसे जब विचार किया जाता है तो बहुत कुछ गहन-गम्भीर तथा अर्थगौ-गवको लिए हुए जान पडती है। सभी कारिकाएँ प्रायः सूत्ररूपमें हैं। अनेक कारिकाओंमें तो कितने ही सूत्र एकसाथ निबद्ध हो रहे हैं। सूत्रशैली प्रायः अनिमक्षिप्तरूपमें कथनकी शैली है और इनलिए सूत्रों अथवा सूत्ररूप कारिकाओंका अर्थ स्पष्ट करनेके लिए कितनी ही बातोंका ऊपरमें लेना—लगाना होता है, जिनमें यह मालूम हो सके कि सूत्रकारके नामने क्या परिस्थिति थी, कोई मत-विशेष अथवा प्रश्न-विशेष उपस्थित था, जिसे लेकर इसका अवतार हुआ है। श्री अकलकदेवने अपने अष्टशती (आठसौ श्लोकोंके परिमाण जितने)-भाष्यमें देवागमकी अर्थदृष्टिको सूत्ररूपमें ही खोला है। परन्तु विषयकी दृष्टिमें वे सूत्र इतने कठिन और दुर्गम हो गये हैं कि माधारण विद्वान्की तो बात ही क्या, अच्छे विद्वान् भी उमें सहजमें नहीं लगा सकते हैं। उक्त अष्टशती-भाष्यको अपनाकर श्रीविद्यानन्दाचार्यने देवागमपर जो अष्टमहली (आठ-हजार श्लोक परिमाण) नामकी अलङ्कृति लिखी है उससे अष्टशतीका सूत्रार्थ स्पष्ट अवभासित होता है और उसकी गम्भीरता एव जटिलताका पता चल जाता है। यह अष्ट-सहस्री-टीका भी विषयकी दृष्टिमें कठिन शब्दोंकी भरमारको लिए हुए है और इसलिए एक विद्वान् यशोविजय (श्वेताम्बराचार्य) को इसपर टिप्पण लिखना पडा है, जिसका परिमाण भी आठ हजार श्लोक जितना हो गया है। इससे मूलग्रन्थ कितना अधिक गहन, गम्भीर तथा अर्थ-गौरवको लिए हुए है, यह और भी स्पष्ट हो जाता है।

अष्टमहलीको स्वयं विद्यानन्दाचार्यने 'कण्टसहस्री' लिखा है अर्थात् उसका निर्माणकार्य सहस्रों कण्ट झेलकर हुआ है और यह बात उन विज्ञ पाठकोसे छिपी नहीं, जो एमें खोजपूर्ण महत्त्वके ग्रन्थोंका निर्माणकार्य करते हैं—उन्हें पद-पदपर उस कण्टका अवभासन होता है—साधारण विज्ञ पाठकोके वशकी वह बात नहीं। ठीक है, प्रश्नवमें जो भारी वेदना होती है उसे वाँझ क्या जाने ? आचार्य महोदयने एक बात इस अष्ट-

सहस्रीके विषयमें और भी लिखी है और वह यह कि 'हजार शास्त्रोके सुननेसे क्या, एक अष्टसहस्रीको सुनना चाहिए, जिस अकेलीसे ही स्वसमय और परसमय दोनोंका यथार्थ बोध होता है' । यह मात्र अपने ग्रन्थकी प्रशामें लिखा हुआ वाक्य नहीं है, बल्कि सच्ची वस्तुस्थितिका द्योतक है। एक बार खुर्जाके सेठ प० मेवारामजीने बतलाया था कि जर्मनीके एक विद्वान्ने उनसे कहा है कि 'जिसने अष्टसहस्री नहीं पढ़ी वह जैनी नहीं और जो अष्टसहस्रीको पढ़कर जैनी नहीं हुआ उसने अष्टसहस्रीको समझा नहीं।' कितने महत्त्वका यह वाक्य है और एक अनुभवी विद्वान्के मुखमें निकला हुआ अष्टसहस्रीके गौरवको कितना अधिक स्थापित करता है। मन्मथ अष्टसहस्री ऐसी ही एक अपूर्व कृति है और वह देवागमके मर्मका उद्घाटन करती है। खेद है कि आज तक ऐसी महत्त्वकी कृतिका कोई हिन्दी-अनुवाद ग्रन्थ-गौरवके अनुरूप होकर प्रकाशित नहीं हो सका।

जिन्होंने स्तुति-विद्याका अध्ययन किया है वे जानते हैं कि समन्त-भद्रको शब्दोंके ऊपर कितना अधिक एकाधिपत्य प्राप्त था। श्लोकके एक चरणको उलटकर दूसरा चरण, पूर्वार्धको उलटकर उत्तरार्ध और सारे श्लोकको उलटकर दूसरा श्लोक बना देना तो उनके बाएँ हाथका खेल था। वे एक ही श्लोकके अक्षरोंको ज्यो-श्वा-त्यो स्थिर रखते हुए उन्हें कुछ मिलाकर या अलगसे रखकर दो अर्थोंके वाचक दो श्लोक प्रस्तुत करते थे। श्रीवीर भगवान्की स्तुतिमें एक पद्यका उत्तरार्ध है 'श्रीमते बद्धमानाय नमो नमितविद्विपे।' यही उत्तरार्ध अगले दो पद्योंका भी उत्तरार्ध है। पञ्चु अर्थ तीनों पद्योंके उत्तरार्धोंका एक-दूसरेसे प्रायः भिन्न है। ये सब बातें रचनाके महत्त्व और उनकी कला-पूर्णताको व्यक्त करती हैं। प्रस्तुत देवागम भी ऐसे कलापूर्ण महत्त्वसे अछूता नहीं, उसमें एक कारिकाको एक जगह रखनेपर एक अर्थ, दूसरी जगह कुछ कारिकाओंके मध्य रखनेपर दूसरा अर्थ और तीसरी जगह

१ श्रीतन्व्याष्टसहस्री श्रुते किमन्यै सहस्रसंख्यानं ।
विज्ञायेत ययैव स्वसमय-परसमयसद्भाव ॥

रखनेपर तीसरा अर्थ हो जाता है। वह कारिका है 'विरोधान्नोभयैकात्म्य' नामकी, जिसे ग्रन्थमें ९ स्थानोंपर रखा गया है और ग्रन्थ-सन्दर्भकी दृष्टिमें अपने-अपने स्थानपर उसका अलग-अलग अर्थ होता है—एक स्थानपर जो अर्थ घटित होता है वह दूसरे स्थान पर घटित नहीं होता।

ऐसे महान् आचार्यके इतने गहन, गभीर तथा अर्थगौरवको लिए हुए कलापूर्ण ग्रन्थका अनुवाद मेरे जैसा व्यक्ति करे, जिमने न किमी विद्यालय-कालेजमें व्यवस्थित शिक्षा गृहण कर डिग्री प्राप्त की है और न माक्षात् गुरुमुखसे ही ग्रन्थका अध्ययन किया है, यह आश्चर्यकी ही बात है। फिर भी स्वामी समन्तभद्र और उनके वचनोके प्रति मेरी जो भक्ति है वही यह सब कुछ अद्भुत कार्य मुझने करा रही है— 'त्वद्भक्तिरेव मुखरीकुरुते वलान्माम्' मानतुङ्गाचार्यका यह वाक्य यहाँ ठीक घटित होता है। इसी भक्तिमें प्रेरित होकर मैंने इससे पहले स्वामीजीके तीन ग्रन्थों—स्वयम्भूस्तोत्र, युक्त्यनुशासन और समीचीन धर्मशास्त्रके अनुवादादि प्रस्तुत किये हैं जो विद्वानोंको रुचिकर जान पड़े हैं। इसके किए स्व० न्यायाचार्य प० महेंद्रकुमारजीका एक वाक्य यहाँ उद्धृत कर देना अनुचित न होगा, जो उन्होंने तत्त्वानुशामनके 'प्राक्कथन' में ग्रन्थके-अनुवाद-विषयमें लिखा है—

'युक्त्यनुशासन जैसे जटिल और सारगर्भ महान् ग्रन्थका सुन्दरतम अनुवाद समन्तभद्र स्वामीके अनन्यनिष्ठभक्त साहित्य-तपस्वी प० जुगलकिशोरजी मुस्तारने जिस अकल्पनीय सरलतासे प्रस्तुत किया है वह न्यायविद्याके अधिकारियोंके लिए आलोक देगा।'

इस प्रकारके विद्वद्वाक्योंसे मुझे प्रोत्साहन मिलता रहा और मैं बराबर अपने कार्यमें अग्रसर होता रहा हूँ।

देवागमकी प्राप्ति मुझे आजसे कोई ७० वर्ष पहले जयपुरके ८० जयचन्दजीकी जयपुरी भाषामें लिखी टीका-सहित हुई थी, जिसकी मैंने स्वाध्यायके अनन्तर निज पठनार्थ प्रेमपूर्वक प्रतिलिपि भी अच्छे पुष्ट कागजके शास्त्राकार खुले पत्रोंपर की थी, जिसकी पत्रसंख्या ९० है और जो मगसिर वदी सप्तमी सवत् १९५५ को लिखकर समाप्त हुई थी।

यह हस्तलिखित प्रति आज भी मेरे सग्रहमें सुरक्षित है। इस टीकासे मुझे ग्रन्थकी अधिकाधिक जानकारीके लिए और जो गुत्थियाँ इस टीकासे नहीं सुलझ सकी उन्हें सुलझानेके लिए दूसरी टीकाओंको देखनेकी प्रेरणा मिली और मैं बराबर उनकी तलाशमें रहा। सन् १९०५ में सनातन जैन ग्रन्थमालाका प्रथम गुच्छक बम्बईसे प्रकाशित हुआ, जिसमें वसुनन्दि आचार्यकी एक वृत्ति (संस्कृत-टीका) देखनेको मिली। यह वृत्ति शब्दार्थकी दृष्टिसे अच्छी उपयोगी जान पड़ी। इसके अन्तमें आचार्यने स्वामी मन्तभद्रको 'त्रिभुवनलब्धजयपताक', 'प्रमाणनयचक्षु' और 'स्याद्वादशरीर' जैसे विशेषणोंके साथ उल्लेखित किया है और अपनेको 'श्रुत-विस्मरणशोल' तथा 'जडमति' लिखा है और 'आत्मोपकार' के लिए इस टीकाका लिखा जाना सूचित किया है। इससे कोई १० वर्ष बाद सन् १९१५ में अष्टसहस्रीका प्रकाशन भी बम्बईसे हुआ। वह अष्टशतीको भी हृदयगम किये हुए है और अनेक टिप्पणाओंको भी साथमें लिए हुए है। तभीमें वे मेरे अध्ययनका विषय बनी रही हैं और उनमें प्रत्येक उलझने सुलझी हैं।

मेरा प्रस्तुत अनुवाद मुख्यतः अष्टसहस्रीके आधारपर अवलम्बित है, जिसके लिए मैं श्रीविद्यानन्दाचार्यका बहुत आभारी हूँ। मेरे अनुवादमें जो कुछ खूबी है उसका प्रमुख श्रेय स्वामी समन्तभद्र और उनके अनन्यभक्त उक्त आचार्य महोदयको प्राप्त है, जहाँ कहीं कोई त्रुटि है वहाँ मेरी अपनी ही है। मैंने सब टीका-टिप्पणोंके साथ अष्टसहस्रीका दोहरा कर जो मोटा नवनीत (मखन) निकाला है और जिसे मैंने अपने पाठकोंके लिए परम उपयोगी तथा हितकर समझा है उसीको अनुवादार्थके रूपमें निबद्ध किया गया है, जो पाठक विशेष सूक्ष्म बातोंको जाननेके इच्छुक हों वे अष्टसहस्रीमें अपना सीधा सम्बन्ध स्थापित करें। मूल कारिकाओंपरसे जो अर्थ सहज फलित तथा अनुभूत होता है उसे मूलानुगामी अनुवादके रूपमें ब्लैक-टाइपमें रखा गया है, उस अर्थका यथाशक्य स्पष्टीकरण डैश (—) के अनन्तर अथवा दो डैशोंके भीतर दिया गया है और जो बातें कथनका सम्बन्ध विठलानेके लिए ऊपरसे लेनी पड़ी हैं गोल ब्रैकटके भीतर रखा गया है—कही-कही

किन्तो अर्थका हूनरा पर्याय शब्द भी ब्रैक्टके नीतर रखा गया है। साथ ही किन्तो-किन्तो वाग्विके अर्थको और विगट करनेके लिए व्याख्याको भी अपनाया गया है। जैसे वाग्विका ८ की व्याख्या। ऐसी व्याख्याएँ और अधिक लिखी जाती तो अच्छा होता। परन्तु समय और शक्तिसे यथावसर इजाजत नहीं थी। इन्में मूलग्रन्थ और अनुवादकी भांगे स्थिति-को भेदे प्रकार नमना जा सकता है।

यहाँ एक बात और प्रकट कर देनेकी है और वह यह कि प्रस्तुत देवागममें जिन आप्तकी नीमाना की गई है वह आप्त वह है जो तत्त्वार्थविगनमूत्रकी आदिमें नगलाचरणत्वमें रचित न्युनिका विषयमत्त है, जैसा कि अष्टनन्दकी प्राग्भम करने हुए विद्यानन्दकी निम्न नगल-ज्योक्तवाक्यमें प्रकट है —

‘गान्धर्वतारंगरचितन्युगोचराप्तमीमानित कृतिरलङ्घित्यते नयाभ्य ।’

अर्थात् तत्त्वार्थगान्धर्वे अवतार समय रची गई जो न्युनि (‘नोझ-नारंग्र नेतारम्’ इत्यादि) उनका विषयमत्त जो आप्त है उस आप्तकी नीमानाको लिए हुए नमन्तमत्रकी कृति (आप्तनीमाना) को मैं अलङ्घन करूँगा है। इसी बातको विद्यानन्दने अपनी आमपरीक्षाके अन्तमें निम्न पद्य द्वारा और भी स्पष्ट कर दिया है :—

श्रीनत्त्वार्थगान्धर्वान्कृतमल्लिनिवेगिद्वरन्तोद्भवस्य,

प्रोस्थानारम्भकाले मल्लमलमिडे शास्कारै कृतं यत् ।

स्तोत्रं तीर्थोपमान स्तोत्र मत्रकाद्वारा रचा गया है उनकी म्वामी

विद्यानन्दं स्वगतया कथमपि कथित नत्यवाक्यार्थनिद्वयं ॥

इन्में जो कुछ दर्शाया है उनका मार इतना ही है कि तत्त्वार्थगान्धर्वानका जो अद्भुत मनुष्य है उनके निर्माणके प्राग्भमकालमें नगलाचरणके लिए जो तीर्थोपमान स्तोत्र मत्रकाद्वारा रचा गया है उनकी म्वामी नमन्तमत्रने मीमाना की है और मैंने यह परोक्षा नत्यवाक्यार्थकी निद्विके लिए लिखी है।

ऊपर जिन नगल-स्तोत्रकी चर्चा है वह पद्य इन प्रकार है —

मोक्षमार्गस्य नेतार भेत्तार कर्मभूभृताम् ।

ज्ञानार विश्वतत्त्वाना वन्दे तद्गुणलब्धये ॥

इसमें आप्तके तीन गुणोका उल्लेख है और उन गुणोकी प्राप्तिके लिए ही आप्तकी वन्दना की गई है । वे तीन गुण हैं मोक्षमार्गका नेतृत्व, मोहादिकर्मभूभृतोका भेतृत्व और विश्वतत्त्वोका ज्ञातृत्व । ये गुण आप्तमें जिस क्रममें विकासको प्राप्त होते हैं वह हैं पहले मोहादिकर्मभूभृतो (पर्वतो) का भेदन होकर राग-द्वेषादि दोषोका अभाव होना, दूसरे ज्ञानावरणादिका अभाव होकर विश्वतत्त्वोंका ज्ञाता होना और तीसरे आगमेशके रूपमें मोक्षमार्गका प्रणेता होना, जैसा कि स्वामीजीके समीचीनधर्मशास्त्र (रत्नकरण्ड) के निम्न वाक्यसे प्रकट है —

आप्तैर्नोत्सन्नदोषेण सर्वज्ञेनागमेशिना ।

भवितव्य नियोगेन नान्यथा ह्याप्तता भवेत् ॥

तब उक्त मगल-स्तोत्रमें आप्तके विशेषणोको क्रमभग करके ब्यो रखा गया है—तृतीय विशेषणको प्रथम स्थान ब्यो दिया गया है ? यह एक प्रश्न पैदा होता है । इसके उत्तरमें इतना ही निवेदन है कि तत्त्वार्थसूत्रको 'मोक्षशास्त्र' भी कहते हैं, जगह-जगह 'मोक्षशास्त्र' नामसे उसका उल्लेख है । मोक्षशास्त्रका मगलाचरण होनेसे ही इसमें 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' पदको प्रधानता दी गई है और यही बात विशेषणपदोको क्रमभग करके रखनेका कारण जान पडती है । तथा इस बातको स्पष्ट सूचित करती है कि यह मोक्षशास्त्रका मगल-पद्य है ।^१ अस्तु ।

इस अनुवादको न्यायाचार्य पण्डित दरवारीलालाजी जैन कोठियाने पूर्ण मनोयोगके साथ पढ जानेकी कृपा की है और कितना ही प्रूफरीडिंग आदि भी किया है । दो-एक जगह समुचित परामर्श शी दिया है । इस मय कृपाके लिए मैं उनका बहुत आभारी हूँ । साथ ही उन्होंने प्रस्तावना

१ इम मगलाचरण-विषयका विशेष ऊहापोह न्यायाचार्य पण्डित दरवागीलालजीकी प्रस्तावना तथा उन लेखोमें किया गया है जो अनेकान्त वर्ष ५ कि० ६-७ व कि० ११-१२ में प्रकाशित हुए हैं ।

प्रस्तावना

देवागम और समन्तभद्र

१. देवागम :

(क) नाम

प्रस्तुत कृतिका नाम 'देवागम' है। प्राचीन ग्रन्थकारोंने प्रायः इसी नामसे इसका उल्लेख किया है। अकलङ्कदेवने इसपर अपना विवरण (अष्ट-शती-भाष्य) लिखनेकी प्रतिज्ञा करते हुए उसके आरम्भमें इसका यही नाम दिया है और उसे 'भगवत्स्तव' (भगवान्का स्तोत्र) कहा है।^१ विद्यानन्द ने भी 'अष्टसहस्री' (पृ० २९४) में अकलङ्कदेवके अष्टशतीगत 'स्वोक्त-परिच्छेदे' पदकी व्याख्या 'देवागमाल्ये शास्त्रे' करके इसका 'देवागम' नाम स्वीकार किया है।^२ वादिराज,^३ हस्तिमल्ल^४ आदि ग्रन्थकारोंने भी अपने ग्रन्थोंमें समन्तभद्रकी उल्लेखनीय कृतिके रूपमें इसका इसी नामसे निर्देश किया है। आश्चर्य नहीं कि जिस प्रकार 'कल्याणमन्दिर',

१ कृत्वा विनियते स्तवो भगवता देवागमस्तत्कृतिः ।'

—अष्टश० प्रारम्भिक पद्य २ ।

२ 'इति देवागमाल्ये स्वोक्तपरिच्छेदे शास्त्रे....।'

—अष्टस० पृ० २९४ ।

३ 'स्वामिनश्चरित तस्य कस्य नो विस्मयावहम् ।

देवागमेन सर्वज्ञो येनाद्यापि प्रदर्शयते ॥'

—पार्श्व० च० ।

४ देवागमनसूत्रस्य श्रुत्या सदृशानान्वित ।'

—विक्रान्त की० प्र० ।

'भक्तामर', 'एकीभाव' आदि स्तोत्र 'कल्याणमन्दिर', 'भक्तामर', 'एकीभाव', जैसे आद्य पदोंमें आरम्भ होनेके कारण वे उन नामों से ख्यात हैं उन्हीं प्रकार यह स्तव भी 'देवागम पदमें आरम्भ होनेसे देवागम नाममें अधिक प्रसिद्ध रहा हो और इसीसे ग्रन्थकारों द्वारा वह इसी नामसे विशेष उल्लिखित हुआ हो। स्तवकारने इसका 'आप्तमीमासा' नाम दिया है, जिसे अकलङ्कदेवने 'मर्वजविशेषपरीक्षा' कहा है। विद्यान्न्दन^३ अपने ग्रन्थमें 'देवागम' नामके अनिश्चित इस 'आप्तमीमासा' नामका भी उपयोग किया है। इसने नाम पडता है कि यह कृति जहाँ देवागम नामसे जैन साहित्यमें विद्युत है वहाँ वह 'आप्तमीमासा' नामसे भी। और इन तरह यह अलङ्कार रचना दोनों नामोंसे प्रख्यात है।

(ख) परिचय

यह दृश्य परिच्छेदोंमें विभक्त है और ये परिच्छेद विषय-विभागकी दृष्टिमें स्वयं ग्रन्थकारोक्त हैं।^४ ग्रन्थकारकी यह दृग्-मह्यक परिच्छेदकी कल्पना हमें आचार्य गृद्धपिच्छके तत्त्वार्थमुत्रके दृग् अध्यायो और नृपि ऋणादके वैशेषिकमुत्रके दृग् अध्यायोका स्मरण दिलाती है। उन्मङ्क इतन ही है कि ये मुद्र-ग्रन्थ गद्यात्मक तथा सिद्धान्तशैलीमें रचित हैं और देवागम पद्यात्मक एवं कविक शैलीमें रचा गया है। उन समय दार्शनिक रचनाएँ प्रायः कविक शैलीमें तथा इष्टदेवकी स्तुतिरूपमें रची जाती थी। नागाजुन, वसुवन्धु आदि दार्शनिकोंकी रचनाएँ इसी प्रकारकी उपलब्ध होती हैं। मन्तमन्त्रने भी समयकी मार्गके अनुरूप अपने तीन (स्वप्नभू, युक्त्यनुगामन आँ देवागम) स्तोत्र दार्शनिक एवं कविक शैलीमें रचे हैं।

१ 'इतीप्रसाममीमासा विहिता हितमिच्छनाम् ।'

—देवागम का० ११४ ।

२ अष्टम० देवागम का० ११४ ।

३ अष्टम० पृ० १, आप्तपरीक्षा पृ० २३३, २६० वीरनेवमन्दिर, दरियागज, दिल्ली ।

४ 'स्वोक्तपरिच्छेदे'—अष्टम०, देवागम का० ११४ ।

प्रथम परिच्छेद

इसके दस परिच्छेदोंमें कुल ११४ कारिकाएँ हैं। प्रथम परिच्छेदमें १-२३ कारिकाएँ हैं। १-३ तक उन विशेषताओंका उल्लेख करके मोमासा की गई है जिनसे आप्त माननेकी बात कही जाती है। ४थीमें ऐसे व्यक्ति-विशेषकी सम्भावना की है जो निर्दोष हो सकता है। ५वींमें ऐमे हेतुमें सामान्य आप्त (सर्वज्ञ) का सस्थापन (अनुमान) किया है जो साध्यका अविनाभावी तथा निर्दोष है। ६ठीमें वह सामान्य आप्तत्व युक्ति-पूर्वक अर्हत्में पर्यवसित किया गया है और कहा गया है कि चूँकि उनका गामन (तत्त्वप्ररूपण) प्रमाणाविरुद्ध है, अतः वही आप्त प्रमाणित होते हैं। ७वींमें वर्णित है कि जो एकान्त तत्त्वके प्ररूपक हैं उनका वह एकान्त प्ररूपण प्रत्यक्ष-विरुद्ध है। ८वींमें यह बताया गया है कि एकान्तवादियोंका वह तत्त्व-प्ररूपण प्रत्यक्ष-विरुद्ध कैसे है। यतः एकान्तवादी स्वपरवैरी हैं, अतः उनका पुण्य-पापादि प्ररूपण उनके यहाँ सम्भव नहीं है। ९-११ तक तीन कारिकाओं द्वारा वस्तुको सर्वथा भाव (विधि) रूप स्वीकार करनेपर प्रागभाव आदि चारो अभावोंके अपह्नवका दोष दिया गया है। बताया गया है कि प्रागभावका अपलाप करने पर किसीका उत्पाद नहीं हो सकेगा—अर्थात् कार्य अनादि हो जायेगा, प्रध्वसाभावके न रहनेपर किसीका नाश नहीं होगा—अर्थात् कार्यद्रव्य अनन्त हो जायेगा, अन्योन्याभावके निषेध करनेपर 'गह्र अमुक है, अमुक नहीं' ऐसा निर्धारण नहीं हो सकेगा—अर्थात् सब स्वरूप हो जायेगा। और अत्यन्ताभावके लोप हो जानेपर वस्तुका अपना प्रतिनियत स्वरूप न रहेगा। इस तरह सारी वस्तुव्यवस्था चीपट (समाप्त) हो जायगी।

कारिका १२ द्वारा उन्हें दोष दिया गया है जो वस्तुको सर्वथा अभाव (शून्य) रूप मानते हैं। कहा गया है कि अभावरूप वस्तु स्वीकार करनेपर उमे स्वयं जाननेके लिए बोध (ज्ञान) और दूसरोको जनाने—बतानेके लिए वचनरूप माधन-प्रमाणो तथा अनभिमत भावरूप वस्तुको स्वयं दोषपूर्ण जानने और दूसरोको दोषपूर्ण बतानेके लिए उक्त दोनो

(त्रोध और वचनरूप) दूषण-प्रमाणोंको स्वीकार करना आवश्यक है, जो सर्वथा अभाववादमें सम्भव नहीं, क्योंकि वे दोनों भावरूप हैं ।

१३ में सर्वथा भाव और सर्वथा अभाव दोनोंरूप वस्तुको माननेपर विरोध तथा उसे सर्वथा अवाच्य (अनिर्वचनीय) स्वीकार करनेपर उसका 'अवाच्य' शब्दमें भी कथन न कर सकनेका दोष दिखाया गया है ।

१४-२२ तक ९ कारिकाओं द्वारा स्याद्वादनय (अपेक्षावाद) में वस्तुको अनेकान्तात्मक अर्थात् भाव (विवि) और अभाव (निषेध) रूप विरोधी युगलको लेकर उसे सप्तभङ्गात्मक (सप्तधर्मरूप) सिद्ध किया है । २३वीं कारिका द्वारा एक-अनेक, नित्य-अनित्य आदि विरोधी युगलको लेकर भी वस्तुमें सप्तभगी (सप्तभङ्गात्मकता) की योजना करनेकी सूचना की गई है ।

इस तरह इस प्रथम परिच्छेदमें भाव और अभावके सम्बन्धमें उन एकांत मान्यताओंकी मीमासा की गई है जो ग्रन्थकारके समयमें चर्चित एव बद्धमूल थी । साथ ही उनका नय-विवक्षासे समन्वय करके उनमें सप्तभङ्गी-अनेकान्तकी स्थापना की है ।

द्वितीय परिच्छेद

द्वितीय परिच्छेदमें २४-३६ तक १३ कारिकाएँ हैं । २४-२७ तक चार कारिकाओं द्वारा अद्वैतकान्त (सर्वथा एकवाद) की समीक्षा की गई है और कहा गया है कि वस्तुको सर्वथा एक माननेपर क्रिया-भेद, कारक-भेद, पुण्य-पापरूप कर्मद्वैत, सुख-दुःखरूप फलद्वैत, इहलोक-परलोक-रूप लोकद्वैत, विद्या-अविद्यारूप ज्ञानद्वैत और बन्ध-मोक्षरूप जीवकी श्रद्धाशुद्ध दो अवस्थाएँ ये सब अद्वैतमें सम्भव नहीं हैं । इसके सिवाय हेतुने अद्वैतकी सिद्धि करनेपर साधन और साध्यका द्वैत स्वीकार करना आवश्यक ही नहीं, अनिवार्य है । यदि बिना हेतुके ही अद्वैत माना जाय, तो द्वैतको भी बिना हेतुके मान लेना चाहिए । इसके अतिरिक्त अद्वैतवादमें यह भी विचारणीय है कि 'अद्वैत' पदमें जो 'द्वैत' शब्द पडा हुआ है उसका वाच्य द्वैत है या नहीं ? क्योंकि नामवाली वस्तुका

निषेध उसके अस्तित्वको स्वीकार किये बिना नहीं हो सकता और द्वैतको स्वीकार करनेपर सर्वथा अद्वैतकी मान्यता समाप्त हो जाती है। यथार्थमें अद्वैत द्वैतका निषेध है और द्वैत वस्तुभूत अद्वैतकान्तमें स्वीकृत न होनेसे उनका निषेधरूप सर्वथा अद्वैत कैसे माना जा सकता है ?

कारिका २८ के द्वारा सर्वथा द्वैत (अनेक) वादी वैशेषिकोंके अनेक-वादकी आलोचना करते हुए प्रतिपादन किया गया है कि जिस पृथक्त्व गुणसे द्रव्यादि पदार्थोंको पृथक् (अनेक) कहा जाता है वह उनसे अपृथक् है या पृथक् ? उसे उनसे अपृथक् तो कहा नहीं जा सकता, क्योंकि वैसा उनका निदान्त नहीं है। यदि उसे उनसे पृथक् कहा जाय तो वह पृथक्त्व गुण अपनी सत्ता कायम नहीं रख सकता, क्योंकि वह अनेकोंमें रहकर ही अपने अस्तित्वको स्थिर रखता है। इस प्रकार वैशेषिकोंके अनेकवादकी मान्यताका आधार-भूतम्भ (पृथक्त्वगुण) जब ढह जाता है तो उसपर आधारित अनेकवादका प्रसाद भी धरापायी हो जाता है।

बौद्ध भी अनेकवादी है। पर उनका अनेकवाद वैशेषिकोंके अनेकवादसे भिन्न है। वे अन्वयरूप एकत्व न मानकर सर्वथा पृथक्-पृथक् अनेक विमदृश क्षणोंको ही वस्तु स्वीकार करते हैं। उनकी इस मान्यताकी भी २९-३१ तक तीन कारिकाओं द्वारा समीक्षा की गई है। कहा गया है कि मालाके दानोंमें सूतकी तरह क्षणोंमें अन्वयरूप एकत्व न माननेपर उनमें सन्तान, मादृश्य, समुदाय और प्रेत्यभाव आदि नहीं बन सकते, क्योंकि क्षणोंका एक-दूसरेसे एकत्वरूप सम्बन्ध नहीं है। इसके अतिरिक्त ज्ञान और ज्ञेय इन दोनोंको 'सत्' की अपेक्षासे भी भिन्न माननेपर दोनों ही असत् हो जावेंगे। और उस हालतमें न ज्ञानकी स्थिति रहेगी और न बाह्य तथा अन्तःसत्त्वरूप आम्भन्तर ज्ञेय ही बन सकेगा। वचनोत्ते भी उनकी स्थिति नहीं रोपी जा सकती है, क्योंकि वचन सामान्य (अन्यापोह) मात्रको कहते हैं, जो अवस्तु है, विशेष (स्वलक्षात्मक वस्तु) को नहीं और ऐसी दशामें समस्त वचन यथार्थतः वस्तुके वाचक न होनेसे मिथ्या (असत्य) ही है।

कारिका ३२ के द्वारा वस्तुको सर्वथा एक और सर्वथा अनेक दोनों (उभय) रूप अङ्गीकार करनेपर विरोध तथा अवाच्य (अनुभय)

स्वीकार करनेपर 'अवाच्य' शब्द द्वाग भी उसका निर्वचन न हो मकनेका शेष प्रदर्शित किया गया है ।

३३-३६ तक ४ कारिकाओं द्वारा म्यात्रादनय (कथञ्चिद्वाद) के एक और अनेकके विरोधी युगलकी अपेक्षाने सप्तभङ्गीकी योजना कङ्के दम्भुमें क्यचिन् एक और क्यचिन् अनेकने अनेकान्तकी म्यापना की गई है ।

इन प्रमाण दूसरे परिच्छेदमें एक (अद्वैत) और अनेक (द्वैत) के शरमें सट एतान्न धारणाओंकी समालोचना कङ्के इन युगलकी अपेक्षा दम्भुकी सप्तभङ्गात्मक (अनेकान्तरूप) निश्च किया गया है ।

तृतीय परिच्छेद

तृतीय परिच्छेदमें ३७-६० तक २४ कारिकाएँ हैं । ३७-४० तक चार कारिकाओं द्वारा माह्यदर्शनके एतान्न नित्यवादकी आलोचनाने कहा गया है कि प्रधान एवं पुरुषको सर्वथा नित्य स्वीकार करने पर उनमें किमी भी प्रकारके विजागकी सम्भावना नहीं है क्योंकि उत्पत्तिसे पूर्व न किमीको कारक कहा जा सकता है और न जप्तिसे पूर्व किमीको प्रमाण कह सकते हैं । अकारकस्वभाव छोटक कारकस्वभाव ग्रहण करने रूप उत्पत्ति होनेके बाद कारक और अज्ञापकस्वभाव जाडकर ज्ञापकस्वभाव ग्रहण करनेरूप जप्ति होनेके अनन्तर ज्ञापक (प्रमाण) व्यवहार होता है । एकरूप रहनेके कारण एतान्न नित्य (प्रधान व पुरुष) ने किमीकी उत्पत्ति अथवा जप्ति आदिरूप कोई भी क्रिया सम्भव नहीं है और इसलिए उसे न कारक कहा जा सकता है और न प्रमाण । इन्द्रियोंमें जैसे घटादि अर्थकी अभिव्यक्ति होती है वैसे ही प्रधानरूप कारक या प्रमाणमें महदादिकी अभिव्यक्ति होती है, इन प्रकारकी मान्यता भी युक्त नहीं है, क्योंकि प्रमाण तथा कारक दोनोंरूप प्रधान सर्वथा नित्य होनेमें उनका अभिव्यक्तिके लिए भी व्यापार सम्भव नहीं है । अन्यथा अभिव्यक्तिसे पूर्व रहनेवाले अनभिव्यक्त स्वभावको छोटने तथा व्यञ्जक स्वभावको ग्रहण करनेरूप अवस्थान्तरको प्राप्त करनेमें उसे अनित्य मानना पडेगा । अत महदादि प्रधानमें अभिव्यय (विजाग्य)

भी नहीं हो सकते। इसी तरह एकान्त नित्य पक्षमें पुरुषकी तरह मत्कार्यकी न उत्पत्ति सम्भव है और न अभिव्यक्ति, क्योंकि सदा विद्यमान रहनेने उनमें किनी भी तरहका परिणमन (परिवर्तन), चाहे वह उत्पत्ति-रूप हो और चाहे अभिव्यक्तिरूप, नहीं बन सकता है। पुण्य, पाप, प्रेत्यभाव (पर्यायान्तर), बन्ध और मोक्ष ये सब परिणाम भी एकान्त नित्य (अपरिणामी पुरुषवाद) में असम्भव हैं। नित्य जब सदा एकस्य (कूटस्थ) रहेगा तो उनमें कोई विकृति नहीं हो सकती। तथा बिना विकृतिके पुण्यपापादि, जो भिन्न कालोंमें होनेवाली अवस्थाविशेष हैं, कैन सम्भव है, यह विचारणीय है।

४१-५४ तक चउदह कारिकाओं द्वारा एकान्त अनित्यपक्ष (क्षणिकवाद) में दोष दिये गये हैं। कहा गया है कि वस्तुको सर्वथा अनित्य (क्षणिक) स्वीकार करनेपर भी उक्त प्रेत्यभावादि नहीं बन सकते, क्योंकि पूर्वापर क्षणोंमें परस्पर अन्वय (ध्रौव्यात्मक बन्धन-कड़ी) न होनेके कारण प्रत्यभिज्ञा, स्मरण, अनुभव, अभिलाषा आदि ज्ञानधारा प्रवाहित नहीं हो सकती। ऐसी दशामें न पूर्व क्षणको कारण और न उत्तर क्षणको कार्य कहा जा सकता है। सर्वथा क्षणिकवादमें न असत्कार्यकी उत्पत्ति, न कार्यकारणभाव, न हिंस्यहिंसकभाव, न गुरुगिष्यभाव, न पति-पत्नीभाव, न मातृपुत्रभाव, न बद्धमुक्तभाव और न स्कन्धसन्ततियाँ ही बन सकती हैं।

५५ के द्वारा सर्वथा नित्य और सर्वथा अनित्य दोनों (उभयैकान्त) के स्वीकारमें विरोध और न सर्वथा नित्य तथा न सर्वथा अनित्य दोनोंके निषेधरूप (अनुभयैकान्त) में 'अवाच्य' शब्दसे उसका कथन न कर सकनेका दोष प्रदर्शित किया गया है।

५६-६० तक ५ कारिकाओं द्वारा रयाद्यादनयसे वस्तुको कथञ्चित् नित्य, कथञ्चित् अनित्य, कथञ्चित् उभय, कथञ्चित् अनुभव आदि सप्तभङ्गात्मक अनेकान्त सिद्ध किया है। इस प्रकार इस परिच्छेदमें नित्यानित्यके विरोधी युगलकी अपेक्षा पूर्ववत् सप्तभङ्गी दिखायी गई है। उल्लेखनीय है कि दो महत्त्वपूर्ण दृष्टान्तों (लौकिक एव लोकोत्तर)

ज्ञान भी धर्ममें निष्कृता (श्रेय) और अनिष्कृता (उत्पाद-अव्यय) दोनों प्रतीतिमित्त बननाय गया है ।

चतुर्थ परिच्छेद

चौथे परिच्छेद में ६१-६७ तक १२ श्लोकों हैं, जिनके द्वारा भेद और अभेदका विचार किया गया है । ६१-६६ तक ६ श्लोकोंमें भेद (अन्यता) का दो वैशिष्ट्यों की कारण भेद-आत्म्यताकी स्वीकारा की गई है । कहा गया है कि यदि कार्य और कारणमें गुण और गुणोंमें क्या सामान्य और सामान्यत्वान्ते (द्रव्य-गुण-सम्बन्ध) में सर्वथा अन्यत्वं (भेद) माना जाय तो एक (कार्य—अव्ययी आदि) का अनेको (कारणों—अव्ययी आदि) में रहना (वृत्ति) सम्भव नहीं है क्योंकि प्रश्न उठता है कि वह एक अनेकोंमें प्रत्येकमें अक्षरमें रहता है या सम्पूर्णमें ? प्रथम पक्ष तो ठीक नहीं माना कि उस एकके अंगोंकी नहीं माना है—उसे निरक्षर स्वीकार किया गया है । द्वितीय पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि जिनके कारण (अव्ययी) होते उतने ही कार्य (अव्ययी) मानना पड़ेगा । यदि उन एक (अव्ययी) में अक्षर-आत्म्यता रहे, जो यथायथे स्वकीय निष्कृत-विरुद्ध है तो फिर उमें एक जैसे कहा जा सकता है—उमें नाश (अनेक) ही प्रतिपादन करना चाहिए । इस तरह सर्वथा भेदवादमें यह धृति-दोष अनिवार्य है—जिसे दूर नहीं किया जा सकता है । इसी प्रकार इस भेद-वादमें सामान्य व सम्वायन-सम्बन्धी, जिन्हें मिल पदार्थ स्वीकार किया है, अपने आश्रयोंमें वृत्ति नहीं बनती । कारण यह है कि जिन नाशशील एक उत्पादशील व्यक्तियों (घट-पट-भौ आदि) में उन दोनोंकी स्थिति स्वीकार की गई है उनके नाश या उत्पाद होनेपर उन दोनोंका न नाश होता है और न उत्पाद । ऐसी स्थितिमें आश्रयके बिना आश्रयी (सामान्य तथा सम्वाय) कहाँ और कैसे रहेंगे ? जब कि उन्हें प्रत्येक व्यक्तियोंमें सम्पूर्ण रूपमें रहनेवाला तथा नित्य और निष्क्रिय माना गया है । निष्क्रिय होनेमें वे नाशशील व्यक्तिके नाश और उत्पादशील व्यक्तिके उत्पादके समय अन्यत्र (दूसरे व्यक्तियोंमें) जा नहीं सकते तथा नित्य होनेमें वे व्यक्तिके नाश न पट हो सकते हैं और न उत्तर । अतः

उनका विधान 'दुविधामें दोनों गये माया मिली न राम' कहावतको चरितार्थ करता है। अर्थात् सामान्य और समवाय दोनोंकी स्थिति भेदवादमें डवांडोल है। इसके अतिरिक्त सामान्य और समवायमें परस्पर सम्बन्ध सम्भव न होनेसे उनसे द्रव्य, गुण और कर्मका भी सम्बन्ध सम्भव नहीं है। सामान्य और समवायमें परस्पर सम्बन्ध क्यों सम्भव नहीं है? इसका कारण यह है कि वे द्रव्य न होनेसे उनमें संयोगसम्बन्ध तो स्वयं वैशेषिकोंकी भी इष्ट नहीं है। समवाय भी उनमें सम्भव नहीं है, क्योंकि उन्हें अवयव-अवयवी, गुण-गुणी आदि रूपमें स्वीकृत नहीं किया गया। 'सामान्य समवायि'—सामान्य समवायवाला है, इस प्रकारमें उनमें विशेषण-विशेष्य सम्बन्धकी भी सम्भावना नहीं है, क्योंकि एक समवायके सिवाय अन्य समवायान्तर वैशेषिकोंने नहीं माना। अन्यथा अनयस्या दोषसे वह मुक्त नहीं हो सकता है। हाँ, उनमें एकार्थसमवायकी कल्पना भी जा सकती थी, पर वह भी नहीं की जा सकती, क्योंकि घटत्वादि सामान्य घटादिमें समवायसे रह जानेपर भी समवाय उनमें समवेत नहीं है। स्पष्ट है कि वैशेषिकोंने समवायके नहनेके लिए अन्य समवाय नहीं स्वीकार किया—एक ही समवाय उन्होंने माना है। इस तरह जब सामान्य और समवाय दोनोंमें परस्पर सम्बन्ध सम्भव नहीं है तो ये अनम्बद्ध रहकर द्रव्यादिमें सम्बन्धित नहीं हो सकते। फलतः तीनों (सामान्य, समवाय और द्रव्यादि) बिना सम्बन्धके खपुष्य तुल्य टह्रते हैं।

वैशेषिकोंमें कोई परमाणुओंमें पाक (अग्निमयोग) होकर द्वघणुकादि अवयवीमें क्रमशः पाक मानते हैं और कोई परमाणुओंमें किसी भी प्रकारकी विकृति न होनेमें उनमें पाक (अग्निमयोग) न मानकर केवल द्वघणुकादि (अवयवी) में पाक स्वीकार करते हैं। जो परमाणुओंमें पाक नहीं मानते उनका कहना है कि परमाणु नित्य (अप्रच्युत-अनुत्पन्न-स्थिररूप) हैं और इसलिये वे द्वघणुकादि सभी अवस्थाओंमें एकरूप बने रहते हैं—उनमें किसी भी प्रकारकी अन्यता (भिन्नरूपतारूप परिणति) नहीं होती उनमें सर्वदा अनन्यता (एकरूपता) विद्यमान रहती है। इसी (किन्हीं वैशेषिकोंकी) मान्यताको आ० ममन्तभद्रने 'अणुओंका अनन्यतैकान्त'

७१-७२ द्वारा उन अवयव-अवयवो, गुण-गुणी आदिमें कथञ्चित् भेद, कथञ्चित् अभेद आदि सप्तभङ्गी-प्रक्रियाकी योजना करके उनमें अनेकान्त सिद्ध किया है और यह दिखाया है कि किस तरह उनमें अभेद (एकत्व) है और किस तरह उनमें भेद (नानात्व) आदि है ।

इस प्रकार इस परिच्छेदमें भेद और अभेदको लेकर विभिन्न वादियो द्वारा मान्य भेदैकान्त, अभेदैकान्त आदि एकान्तोंकी आलोचना और स्याद्वादनयसे उनमें अनेकान्तकी व्यवस्था की गई है ।

पञ्चम परिच्छेद

इम परिच्छेद में ७३-७५ तक तीन कारिकाओ द्वारा उन वादियो-की मोमासा करते हुए जैन दृष्टि प्रस्तुत की गई है जो सर्वथा अपेक्षासे या नर्वथा अनपेक्षा आदिमें वस्तुस्वरूपको मिद्ध मानते हैं । कारिका ७३ में कहा गया है कि यदि धर्म और धर्मोकी, विशेषण और विशेष्यकी, कार्य और कारणकी तथा प्रमाण और प्रमेय आदिकी मिद्धि सर्वथा अपेक्षासे मानी जाय तो उनकी कभी भी व्यवस्था नहीं हो सकती, क्योंकि वे उसी प्रकार अन्योन्याश्रित रहेंगे जिस प्रकार किसी नदीमें डूबते हुए दो तैराक एक दूसरेके आश्रय होते हैं और फलत दोनों ही डूब जाते हैं । यदि उनकी मिद्धि नर्वथा अनपेक्षासे (स्वत) ही स्वीकार की जाय तो अमुक कार्य-कारण हैं, अमुक धर्म-धर्मो हैं, अमुक विशेषण-विशेष्य हैं, अमुक प्रमाण-प्रमेय हैं और अमुक सामान्य-विशेष हैं, इम प्रकारका व्यवहार नहीं बन सकेगा, क्योंकि ये सब व्यवहार परस्परकी अपेक्षासे होते हैं ।

कारिका ७४ में सर्वथा उभयवादियोके उभयैकान्तमें विरोध और सर्वथा अनुभयवादियोके अनुभयैकान्तमें 'अनुभय' शब्द द्वारा भी कथन न हो नकनेका दोष दिया गया है ।

७५ द्वारा स्याद्वादनयसे वस्तुस्वरूपकी सिद्धि प्रदर्शित की गई है । कहा गया है कि धर्मधर्मिभाव, कार्यकारणभाव, विशेषणविशेष्यभाव और प्रमाणप्रमेयभावका व्यवहार तो अपेक्षासे सिद्ध होता है । परन्तु उनका स्वरूप स्वत सिद्ध है । यथार्थमें कार्यमें कार्यता, कारणमें कारणता, प्रमाणमें प्रमाणता, प्रमेयमें प्रमेयता आदि स्वय सिद्ध हैं वह परापेक्ष नहीं

है। अन्यथा किमी भी वस्तुका अपना स्वतंत्र स्वरूप नहीं बन सकेगा। जैसे कर्ताका स्वरूप कमपेक्ष और कर्मका स्वरूप कत्रपेक्ष नहीं है तथा बोधकका स्वरूप बोध्यापेक्ष और बोध्यका स्वरूप बोधकापेक्ष नहीं है। पर उनका व्यवहार अवश्य परस्पर-सापेक्ष है। उसी प्रकार धर्मधर्मी आदिका स्वरूप तो स्वयं सिद्ध है किन्तु उनका व्यवहार परस्पर सापेक्ष होता है। इस तरह हम परिच्छेदमें अपेक्षा और अनपेक्षाके विरोधी युगलमें भी सप्तभङ्गीकी योजना करके अनेकान्तकी व्यवस्था की गई है।

षष्ठ परिच्छेद

षष्ठ परिच्छेदमें ७६-७८ तक तीन कारिकाओं द्वारा हेतुवाद और अहेतुवादकी एकान्त मान्यताओंमें दोषोद्घाटन करते हुए उनमें सप्तभङ्गी-योजनापूर्वक समन्वय (अनेकान्तस्थापन) किया गया है।

कारिका ७६ में सर्वथा हेतुवादसे वस्तुसिद्धि मानने पर प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे वस्तुज्ञानके अभावका प्रसङ्ग तथा आगमसे सर्वसिद्धि स्वीकार करनेपर परस्पर विरुद्ध सिद्धान्तोंके प्रतिपादक वचनोंसे भी विरोधी तत्त्वोंकी सिद्धिका प्रसङ्ग दिया गया है।

कारिका ७७ में पूर्ववत् उभयैकान्तमें विरोध और आवाच्यतैकान्तमें 'आवाच्य' शब्दद्वारा भी उसका निर्वचन न कर सकनेका दोष प्रदर्शित है।

इस परिच्छेदकी अन्तिम ७८ वी कारिकामें हेतुवाद और अहेतुवाद दोनोंसे वस्तुसिद्धि होनेका निर्देश करते हुए सप्तभङ्गात्मक अनेकान्त प्रदर्शित किया गया है। कहा गया है कि जहाँ आस वक्ता न हो वहाँ हेतुसे साध्यकी सिद्धि की जाती है और उस सिद्धिको हेतु-साधित कहा जाता है तथा जहाँ आस वक्ता हो वहाँ उसके वचनसे वस्तुकी सिद्धि होती है और वह सिद्धि आगम-साधित कही जाती है। इस प्रकार वस्तु-सिद्धिका अङ्ग उपायतत्त्व (हेतुवाद और अहेतुवाद) भी अनेकान्तात्मक है।

सप्तम परिच्छेद

इस परिच्छेदमें ७९-८७ तक ९ कारिकाएँ हैं, जिनके द्वारा ज्ञानैकान्त और बाह्यार्थैकान्त आदि एक-एक एकान्तोंके स्वीकार करनेमें आनेवाले दोषोंको दिखलाते हुए निर्दोष अनेकान्तकी स्थापना की गई है।

कारिका ७९ के द्वारा बतलाया गया है कि यदि सर्वथा ज्ञानतत्त्व ही हो, बाह्य अर्थ न हो तो सभी बुद्धियाँ और सभी वचन मिथ्या हो जायेंगे, क्योंकि दोनोका प्रामाण्य बाह्य अर्थपर निर्भर है। जिनका ज्ञात बाह्यार्थ सत्य निकलता है उन्हें प्रमाण और जिनका सत्य नहीं निकलता उन्हें प्रमाणाभास कहा जाता है। परन्तु ज्ञानैकान्तवादमें बाह्यार्थको स्वीकार न करनेके कारण किसी भी बुद्धि और किसी भी वचनको प्रमाणताका निश्चय नहीं हो सकता और इसलिये उन्हें मिथ्या ही कहा जावेगा और जब वे मिथ्या हैं तो वे प्रमाणाभासकी कोटिमें प्रविष्ट हैं। किन्तु बिना प्रमाणके उन्हें प्रमाणाभास भी कैसे कहा जा सकता है। तात्पर्य यह कि सर्वथा ज्ञानतत्त्वके ही स्वीकार करनेपर प्रमाण और प्रमाणाभास दोनो ही नहीं बनते और उनके न बननेपर किस तरह ज्ञानमात्रको वास्तविक और बाह्यार्थको अवास्तविक सिद्ध किया जा सकता है।

८० के द्वारा साध्य और साधनकी विज्ञप्तिसे विज्ञप्तिमात्रतत्त्वकी मिद्धिके प्रयानको भी निरर्थक बतलाया गया है, क्योंकि उक्त प्रकारसे मिद्धि करने पर प्रतिज्ञादोष और हेतुदोष आते हैं। स्पष्ट है कि विज्ञप्ति-मात्रतत्त्वको मानने वालेके यहाँ न साध्य है और न हेतु। अन्यथा द्वैत-का प्रसङ्ग आयेगा।

८१ के द्वारा उन्हें दोष दिया गया है जो केवल बाह्यार्थ स्वीकार करते हैं, अन्तरङ्गार्थ (ज्ञान) को नहीं मानते। कहा गया है कि यदि सर्वथा बाह्यार्थ ही हो, ज्ञान न हो, तो न मंगय होगा, न विपर्यय और न अनध्यवनाय। इतना ही नहीं, सत्यासत्यका निर्णय भी नहीं किया जा सकेगा। फलतः जो विरोधी अर्थका प्रतिपादन करते हैं उनके भी मोक्षादि कार्योंकी मिद्धि हो जायगी। इसके अतिरिक्त स्वप्नबुद्धियोंका स्वाथिके साथ सम्बन्ध न होनेसे उन्हें असवादी नहीं कहा जा सकेगा।

कारिका ८२ के द्वारा सर्वथा समयवादमें विरोध और सर्वथा अनुभय-वादमें 'अनुभय' शब्दसे भी उसका कथन न हो सकनेका दोष पूर्ववत् दिखाया गया है।

कारिका ८३ द्वारा स्याद्वादसे वस्तुव्यवस्था करनेपर कोई दोष नहीं आता, यह दिखलाते हुए कहा गया है कि स्वरूपसवेदनकी अपेक्षा कोई

ज्ञान प्रमाणाभाम नहीं है। पर बाह्य प्रमेयकी अपेक्षा प्रमाण जीर प्रमाणाभाम दोनो है। जिम ज्ञानका बाह्य प्रमेय जात होनेके बाद वही उपलब्ध होता है वह प्रमाण है तथा जिसका बाह्य प्रमेय जात होनेके बाद वही उपलब्ध नहीं होता अपितु अन्य मिलता है वह प्रमाणाभाम है। इम तरह स्वप्नमवेदनकी अपेक्षा सभी ज्ञान प्रमाण है, कोई प्रमाणाभाम नहीं है। किन्तु बाह्य प्रमेयकी मत्यताने प्रमाण और अमत्यताने प्रमाणाभाम है। अतः प्रमाण और प्रमाणाभामकी व्यवस्था अन्तरङ्गाथ (ज्ञान) और बाह्यार्थ दोनोको म्वीकान करनेमे हाती है, किसी एम्ने नहीं। यही अनेकान्तरूप वस्तुतत्त्व है जिमकी स्याद्वादमे उक्त प्रकार व्यवस्था हाती है।

कािका ८४ के द्वारा उन (वीटो) का समाधान किया गया है जो बाह्यार्थ नहीं मानते, केन्द्र उसकी शाब्दिक (रूपनिक) प्रतीति स्वीकार करते हैं। उनके लिए कहा गया है कि कोई भी शब्द क्यों न हो, उनका वाच्य बाह्यार्थ अवश्य हाता है। उदाहरणार्थ जीवशब्दको ही लीजिए, उनका वाच्य बाह्यार्थ अवश्य है क्योंकि वह एक सजा है। जो सजा हाती है उनका वाच्य बाह्यार्थ अवश्य हाता है, जैसे हेतुशब्द अपने वाच्य हेतुरूप बाह्यार्थको लिए हुए है। यह भी उल्लेखनीय है कि जीवशब्दका प्रयोग शरीरमें या इन्द्रियो आदिके समूहमें नहीं हाता, क्योंकि ऐसी लोकरूढि नहीं है। 'जीव गया, जीव मौजूद है' इस प्रकारका जिसमें व्यवहार हाता है उसमें यह लोकरूढि नियत है। कोई भी व्यक्ति यह व्यवहार न शरीरमें करता है, क्योंकि वह अचेतन है, न इन्द्रियोमें करता है, क्योंकि वे मात्र उपभागकी सावन है और न शब्दादि विषयोमे करता है क्योंकि वे भोग्य रूपमे व्यवहृत हाते है। वड तो भोक्ता आत्माने 'जीव' यह व्यवहार करता है। अतः 'जीव' शब्द जीवरूप बाह्यार्थ सहित है। माया, अविद्या, अप्रमा आदि जो भ्रान्तिस्वरूप सजाये हैं वे भी माया, अविद्या, अप्रमा आदि अपने नावान्मक अर्थोने महित है। जैसे प्रमामज्ञा अपने प्रमारूप अर्थसे सहित है। इन सजाओंको मात्र वक्ताके अभिप्रायको सूचिका भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि श्रोताओंकी जो उन सजाओ (नामो) को सुनकर उस-उस अर्थक्रियामें प्रवृत्तिका नियम देखा जाता है वह अभिप्राय-

ने सम्भव नहीं है। अतः सज्ञायें (शब्दों) का अभिप्रायका सूचक नहीं मानना चाहिए, किन्तु उन्हें मत्वार्थ (वाच्यार्थ) का सूचक स्वीकार करना चाहिए।

अगली ८५-८७ तक तीन काण्डिकाओंके द्वारा ग्रन्थकार अपने उक्त कथनका सबल समर्थन करते हुए प्रतिपादन करते हैं कि प्रत्येक वस्तुकी तीन सज्ञायें होती हैं। बुद्धिमज्ञा, शब्दमज्ञा और अर्थमज्ञा। तथा ये तीनों सज्ञायें बुद्धि, शब्द और अर्थ इन तीनोंकी क्रमशः वाचिका हैं और तीनोंमें श्रोताको उनके प्रतिविम्बात्मक बुद्धि, शब्द और अर्थरूप तीन बोध होते हैं। अतः 'जीव' यह शब्द सबल जीवबुद्धि या जीवशब्दवाचक वाचक न होकर जीवअर्थ, जीवशब्द और जीवबुद्धि इन तीनोंका वाचक है। वास्तवमें उनके प्रतिविम्बात्मक तीन बोध होनेसे उन तीनों मज्ञाओंके वाच्यार्थ तीन हैं, यह ध्यान देनेपर स्पष्ट हो जाता है। तात्पर्य यह कि प्रत्येक पदार्थ तीन प्रकारका है—बुद्ध्यात्मक, शब्दात्मक और अर्थान्मक। और तीनोंकी वाचिका तीन सज्ञायें हैं, जिनका उल्लेख ऊपर किया जा चुका है और इस तरह ममस्त मज्ञायें (शब्द) अपने अर्थ सहित हैं।

यद्यपि विज्ञानवादीके लिए ऊपर दहा गया हेतु (मज्ञा होनेसे) अमिद्ध है, क्योंकि उमके यहा विज्ञानके अलावा मज्ञा (शब्द) नहीं है। उमके लिए ग्रन्थकार कहते हैं कि जम हम कुछ कहते या सुनते या जानते हैं तो हम वक्ता, श्रोता या प्रमाता कहे जाते हैं और ये तीनों भिन्न-भिन्न हैं, एक नहीं हैं। तथा इन तीनोंके तीन कार्य भी अलग-अलग होते हैं। वक्ता अभिधेयका ज्ञान करके वाक्य बोलता है, श्रोता उसको श्रवण कर उसका बोध करता है और प्रमाता शब्द और अथरूप प्रमेयकी परिच्छिन्ति (प्रमा) करता है। ये तीनों ही उन तीनोंके बिलकुल जुदे-जुदे कार्य हैं। विज्ञानवादी इन अनुभवसिद्ध पदार्थोंका अपह्वव करनेका साहस कैसे कर सकता है। ऐसी दशामें वह हेतुको असिद्धादि दोषोमे युक्त नहीं कह सकता। यदि वह इन अनुभवसिद्ध पदार्थों (अभिधेय, अभिधेयके ग्राहक वक्ता और श्रोता) को विभ्रम कहे तो उसका विज्ञानवाद और साधक प्रमाण भी विभ्रम कोटिमें आनेसे कैसे बच सकते हैं।

और प्रमाणके विभ्रम होनेपर उसे जो इष्ट अन्तर्ज्ञेय (ज्ञान) है वह और जो उसे इष्ट नहीं है ऐसा वहिर्ज्ञेय दोनों ही, जिन्हें तादृश (प्रमाणरूप) और इतर—अन्यादृश (अप्रमाणरूप) माना जाता है, विभ्रम ही सिद्ध होंगे । ऐसी हालतमें सर्वथा विज्ञानवादमें हेयोपादेयका तत्त्वज्ञान कैसे हो सकता है ?

यदि प्रमाणको अभ्रान्त कहें तो उसके लिए बाह्यार्थका स्वीकार आवश्यक है । उसके बिना प्रमाण और प्रमाणाभासकी व्यवस्था सम्भव नहीं है, क्योंकि उन्हीं ज्ञानो तथा शब्दोंमें प्रमाणता होती है जिनका बाह्यार्थ होता है और जिनका बाह्यार्थ नहीं होता उन्हें प्रमाणाभास माना जाता है । यथार्थमें जिस बुद्धिका ज्ञात अर्थ प्राप्त होता है उसे सत्य और जिसका ज्ञात अर्थ प्राप्त नहीं होता उसे असत्य कहा जाता है । इसी प्रकार जिस शब्दका अभिहित अर्थ मिलता है वह सत्य और जिसका अभिहित अर्थ नहीं मिलता उसे असत्य माना जाता है । इस प्रकार बाह्यार्थके सद्भाव और असद्भावमें ही बुद्धि और शब्द प्रमाण एव प्रमाणाभास कहे जाते हैं । सर्वथा ज्ञानैकान्तमें यह प्रमाण और प्रमाणाभासकी व्यवस्था सम्भव नहीं है । अत उक्त प्रकारसे बाह्यार्थ अवश्य सिद्ध होता है और उसके सिद्ध हो जानेपर वक्ता आदि तीन और उनके बोधादि तीन भी सिद्ध हो जाते हैं । अतएव उक्त 'सज्ञात्व' हेतु असिद्धादि दोष युक्त नहीं है ।

इस प्रकार इस परिच्छेदमें ज्ञापकोपायतत्त्वमें भी सप्तभङ्गीकी योजना करके उसे त्याग्वादनयसे अनेकान्तात्मक सिद्ध किया गया है ।

अष्टम परिच्छेद

इस परिच्छेदमें ८८-९१ तक चार कारिकायें हैं । ८८वीं कारिकाके द्वारा सर्वथा दैववादकी मान्यतामें दोष दिखलाते हुए कहा है कि यदि एकान्तत दैवसे ही इष्टानिष्ट वस्तुओंको निष्पत्ति स्वीकार की जाय तो उनका निष्पादक दैव किससे निष्पन्न होता है, यह प्रश्न उपस्थित होता है ? उसकी निष्पत्ति पौरुषसे तो मानी नहीं जा सकती, क्योंकि 'सब पदार्थोंकी सिद्धि दैवसे ही होती है' इस मान्यताकी समाप्ति हो जाती है ।

यदि उसकी निष्पत्ति अन्य दैवसे कही जाय तो मोक्ष कभी किसीको ही नहीं सकेगा, क्योंकि वह अन्य दैव पूर्व दैवसे उत्पन्न होगा और वह पूर्व दैव भी और पूर्ववर्ती दैवसे होगा और इस तरह पूर्व-पूर्व दैवोका जहाँ ताता बना रहेगा वहाँ पौरुष निष्फल मिद्ध होगा ।

८९ वी कारिकाके द्वारा सर्वथा पौरुषवादको भी दोषपूर्ण बतलाते हुए कहा गया है कि यदि सर्वथा पौरुषसे ही सभी इष्टानिष्ट वस्तुओंकी निष्पत्ति हो तो पौरुष किससे उत्पन्न होता है, यह बताया जाय ? दैवसे तो उसकी उत्पत्ति कही नहीं जा सकती, क्योंकि 'पौरुषसे ही सब पदार्थोंकी सिद्धि होती है' यह प्रतिज्ञा टूट जाती है । अगर अन्य पौरुषसे उसकी निष्पत्ति कही जाय तो किसी भी प्राणीका पौरुष (प्रयत्न) निष्फल नहीं होना चाहिए—सभीका पौरुष सफल होना चाहिए । पर ऐसा दृष्टिगोचर नहीं होता । अत दैवैकान्तकी तरह पौरुषैकान्त भी सदोष है और इसलिए वह भी ग्राह्य नहीं है ।

कारिका ९० के द्वारा उभयैकान्तमें विरोध और अनुभयैकान्तमें 'अनुभय' शब्दसे भी उसका प्रतिपादन न हो सकनेका दोष पूर्ववत् बताया गया है ।

कारिका ९१ के द्वारा स्याद्वादसे पदार्थोंकी सिद्धि की गई है । जहाँ इष्टानिष्ट वस्तुओंका समागम बुद्धिव्यापारके बिना मिलता है वहाँ उनकी प्राप्ति दैवसे है और जहाँ उनका गमागम बुद्धिव्यापारपूर्वक होता है वहाँ पौरुषकृत है ।

इस प्रकार इस परिच्छेदमें दैवैकान्त, पौरुषैकान्त आदि एकान्तोंको श्रुतिपूर्ण बतलाते हुए उनमें स्याद्वादसे वस्तुसिद्धिकी व्यवस्था की गई है और यहाँ भी पूर्ववत् सप्तभङ्गीकी योजना दिखलाई है ।

नवम परिच्छेद •

इम परिच्छेदमें पिछले परिच्छेदमें वर्णित दैवकारकोपायतत्त्वके पुण्य और पाप ये दो भेद करके उनकी स्थितिपर विचार किया गया है । पुण्य

किन कारणोंसे होता है और पाप किन बातोंसे, यही इस परिच्छेदका विषय है, क्योंकि पुण्य और पापके सम्बन्धमें भी ऐकान्तिक मान्यताएँ हैं ।

इसमें चार कारिकाएँ हैं । ९२ वी कारिकाके द्वारा उस मान्यताकी समीक्षा की है जिसमें दूसरोंमें दुःख उत्पन्न करनेसे पाप बन्ध और सुख उत्पन्न करनेसे पुण्य बन्ध स्वीकृत है । पर यह मान्यता युक्त नहीं है, क्योंकि ऐसा माननेपर दूष आदि दूसरोंमें सुख तथा कण्टकादि दुःख उत्पन्न करनेके कारण उनके भी पुण्यबन्ध और पापबन्ध मानना पड़ेगा । यदि कहा जाय कि चेतन ही बन्धयोग्य है, अचेतन दुःखादि एव कण्टकादि नहीं, तो वीतराग (कषाय रहित) भी पुण्य और पापसे बँधेंगे, क्योंकि वे अपने भक्तोंमें सुख और अभक्तोंमें दुःख उत्पन्न करनेमें निमित्त पड़ते हैं । यदि कहा जाय कि उनका उन्हें सुख-दुःख उत्पन्न करनेका अभिप्राय न होनेसे उन्हें पुण्य-पापबन्ध नहीं होता तो 'परमें सुख उत्पन्न करनेसे पुण्य और दुःख उत्पन्न करनेसे पाप बन्ध होता है' यह एकान्त मान्यता नहीं रहती ।

९३वी कारिकाके द्वारा उन वादियोंकी भी मीमासा की है जो कहते हैं कि अपनेमें दुःख उत्पन्न करनेसे तो पुण्य और सुख उत्पन्न करनेसे पापका बन्ध होता है । कहा गया है कि ऐसा सिद्धान्त माननेपर वीतराग मुनि और विद्वान् मुनि भी क्रमशः कायक्लेशादि दुःख तथा तत्त्वज्ञानादि सुख अपनेमें उत्पन्न करनेके कारण पुण्य-पापसे बँधेंगे । फलतः वे कभी भी ससार-बन्धनसे छुटकारा न पा सकेंगे । अतः यह एकान्त भी सगत प्रतीत नहीं होता ।

९४ के द्वारा उभयैकान्तमें विरोध और अनुभयैकान्तमें 'अनुभय' शब्दसे भी उसका निर्वचन न हो सकनेका दोष पूर्ववत् प्रदर्शित किया गया है ।

कारिका ९५ के द्वारा स्याद्वादसे पुण्य और पापकी व्यवस्था की गई है । युक्तिपूर्वक कहा गया है कि सुख-दुःख, चाहे अपनेमें उत्पन्न किये जायें और चाहे परमें । यदि वे विशुद्धि (शुभ परिणामो) अथवा सक्लेश (अशुभ परिणामो) से पैदा होते हैं या उन परिणामोंके जनक हैं तो

क्रमशः उनसे पुण्यास्रव और पापास्रव होता है । यदि ऐसा नहीं है तो जो दोष ऊपर दिया गया है उसका होना दुर्निवार है । यथार्थमें पुण्य और पाप अपनेको या परको सुख-दुःख पहुँचाने मात्रसे नहीं होते हैं, अपितु अपने शुभाशुभ परिणामोंपर उनका होना निर्भर है । जो सुख-दुःख शुभ परिणामोंसे जन्य हैं या उनके जनक हैं उनसे तो पुण्यका आस्रव होता है और जो अशुभपरिणामोंसे जन्य या उनके जनक हैं वे नियमसे पापास्रवके और कारण या कार्य हैं । यह वस्तुव्यवस्था है । इस प्रकार स्याद्वादमें ही पुण्य पापकी व्यवस्था बनती है, एकान्तवादमें नहीं ।

दशम परिच्छेद

इस अन्तिम परिच्छेदमें ९६-११४ तक बीस कारिकायें हैं । कारिका ९६ के द्वारा माख्यदर्शनके उस सिद्धान्तकी समीक्षा की गई है जिसमें कहा गया है कि 'अज्ञानसे बन्ध होता है और ज्ञानसे मोक्ष' । परन्तु यह सिद्धान्त युक्त नहीं है, क्योंकि ज्ञेय अनन्त है और इसलिए किसी-न-किसी ज्ञेयका अज्ञान बना रहेगा । ऐसी स्थितिमें कभी भी कोई पुरुष केवली नहीं हो सकता । इसी प्रकार अल्पज्ञान (प्रकृति-पुरुषका विवेक मात्र) से मोक्ष मानना भी युक्त नहीं है, क्योंकि अल्पज्ञानके साथ बहुत-सा अज्ञान भी रहेगा । ऐसी दशामें बन्ध ही होगा, मोक्ष कभी न हो सकेगा । इस प्रकार विचार करनेपर ये दोनों ही एकान्त दोषपूर्ण हैं और इसलिए वे ग्राह्य नहीं हैं ।

९७ के द्वारा उभयैकान्तमें विरोध और आवाच्यतैकान्तमें 'अवाच्य' शब्दके द्वारा भी उसका निर्देश न हो सकनेका दोष दिया गया है ।

९८ के द्वारा स्याद्वादमें बन्ध और मोक्षकी व्यवस्था बतलाते हुए कहा है कि मोहसहित अज्ञानसे बन्ध होता है, मोहरहित अज्ञानसे नहीं । इसी तरह मोहरहित अल्पज्ञानसे मोक्ष सम्भव है और मोहसहित अल्पज्ञानसे नहीं । अतः बन्धका कारण केवल अज्ञान नहीं है और न मोक्षका कारण केवल अल्पज्ञान है । यथार्थमें मोहके सद्भावमें बन्ध और मोहके अभावमें मोक्ष अन्वय-व्यतिरेकसे सिद्ध होते हैं । अज्ञानका बन्धके साथ और ज्ञानका

मोक्षके साथ अन्वयव्यभिचार तथा व्यतिरेकव्यभिचार होनेसे उनका उनके साथ न अन्वय है और न व्यतिरेक । और जब उनका उनके साथ अन्वय-व्यतिरेक नहीं है तो उनमें कार्यकारणभाव भी नहीं बन सकता । अत मोहसहित अज्ञानसे बन्ध और मोहरहित थोड़ेसे भी ज्ञानसे मोक्षकी व्यवस्था मानी जानी चाहिए ।

कारिका ९९ में उनकी समीक्षा अन्तर्निहित है जो प्राणियोंकी अनेक प्रकारकी इच्छादि सृष्टिको ईश्वरकृत मानते हैं—उसे उनके शुभाशुभ-कर्मजन्य स्वीकार नहीं करते । ग्रन्थकार कहते हैं कि प्राणियोंकी इच्छादि विचित्र सृष्टि उनके स्वकर्मनुसार होती है, ईश्वर उसका कर्त्ता नहीं है । और उनका वह कर्म उनके शुभाशुभ परिणामोसे अर्जित होता है, क्योंकि समस्त ससारी जीव शुद्धि (शुभ परिणाम) और अशुद्धि (अशुभ परिणाम) की अपेक्षासे दो भागोंमें विभक्त हैं ।

उल्लिखित शुद्धि और अशुद्धि ये दोनों जीवोंकी एक प्रकारकी शक्तियाँ हैं जो उनमें पाक्य और अपाक्य शक्तियोंकी तरह नैसर्गिक होती हैं, यह कारिका १०० में प्रतिपादन है ।

कारिका १०१ में जैन प्रमाणका स्वरूप और उसके अक्रमभावि तथा क्रमभावि ये दो भेद निर्दिष्ट हैं ।

कारिका १०२ में प्रमाणफलका निर्देश करते हुए उसे दो प्रकारका बतलाया है—एक साक्षात्फल और दूसरा परम्पराफल । अक्रमभावि (केवल) प्रमाणका साक्षात्फल अज्ञाननिवृत्ति और परम्पराफल उपेक्षा (वस्तुओंमें रागद्वेषका अभाव) है । क्रमभावि प्रमाणका भी साक्षात्फल अज्ञाननाश है और परम्पराफल हानबुद्धि, उपादानबुद्धि तथा उपेक्षा-बुद्धि है ।

कारिका १०३ में सूचित किया है कि वक्ताके प्रत्येक वाक्यमें उसके आशयका बोधक 'स्यात्' निपातपद प्रकट या अप्रकट रूपमें अवश्य विद्यमान रहता है जो एक धर्म (बोध्य) का बोधक (वाचक) होता हुआ अन्य अनेक धर्मों (अनेकान्त) का द्योतक होता है । यह बात सामान्य वक्ताके

वाक्योंके विषयमें ही नहीं है, केवलियोंके भी वाक्योंमें 'स्यात्' निपातपद निहित रहता है और वह एक (विवक्षित) धर्मका प्ररूपक होता हुआ अन्य सभी (अविवक्षित) धर्मोंका अस्तित्वप्रकाशक होता है ।

कारिका १०४ में उसी 'स्यात्' के वाद (मान्यता) अर्थात् स्याद्वाद को स्पष्ट किया गया है । कहा गया है कि किञ्चित्, कथञ्चित् शब्दोंसे जिसका विधान होता है और जिसमें एकान्तकी गन्ध नहीं है तथा जो समभङ्गीनयसे विवक्षित (उपादेय) का विधायक एव अविवक्षितो (हेयो—शेष धर्मों) का निषेधक (सन्मात्रसूचक) है वह स्याद्वाद है । कथञ्चिद्वाद, किञ्चिद्वाद इसीके पर्याय हैं ।

कारिका १०५ में स्याद्वादका महत्त्व घोषित करते हुए कहा गया है कि तत्त्वप्रकाशनमें स्याद्वादका वही महत्त्व है जो केवलज्ञानका है । दोनों ही समस्त तत्त्वोंके प्रकाशक हैं । उनमें यदि अन्तर है तो इतना ही कि केवलज्ञान साक्षात् समस्त तत्त्वोंका प्रकाशक है और स्याद्वाद असाक्षात् (परोक्ष) उनका प्रकाशक है ।

कारिका १०६ में प्रतिपादन है कि उल्लिखित तत्त्वप्रकाशन स्याद्वाद (श्रुत—अहेतुवाद—भागम) के अतिरिक्त नयसे भी होता है और नयसे वहाँ हेतु विवक्षित है । जो स्याद्वादके द्वारा जाने गये अर्थके विशेष (धर्म) का गमक है तथा मपक्षके साधर्म्य एव विपक्षके वैधर्म्य (अन्यथानुपपन्नत्व) को लिए हुए है अर्थात् साध्यका अविनाभावी होता हुआ साध्यका साधक है वह हेतु है । व्याख्याकारोंने इस कारिकामें ग्रन्थकार द्वारा नयलक्षणके भी कहे जानेका व्याख्यान किया है । उनके व्याख्यानके अनुसार नय तत्त्वज्ञानका वह महत्त्वपूर्ण उपाय है जो स्याद्वादद्वारा प्रमित अनेकान्तके एक-एक धर्मका बोध कराता है । समग्रका ग्राहक ज्ञान तो प्रमाण है और असमग्रका ग्राहक नय है । यही इन दोनोंमें भेद है ।

कारिका १०७ में जैन सम्मत वस्तु (प्रमेय) का भी स्वरूप निरूपित है । ऊपर नयका निर्देश किया जा चुका है । उसके तथा उसके भेदो-उपभेदों (उपनयों) के विषयभूत त्रिकालवर्ती धर्मों (गुण-पर्यायों) के समुच्चय (समष्टि) का नाम द्रव्य (वस्तु—प्रमेय) है । यह ममुच्चय

सयोगादि सम्बन्धरूप न होकर कथञ्चित् अविभ्राड्भावसम्बन्ध (तादात्म्य) रूप है। वस्तुका कोई भी धर्म उसके शेष धर्मों से न सर्वथा भिन्न है और न सर्वथा अभिन्न। सभी धर्म परस्पर मैत्रीभावके साथ वस्तुमें वर्तमान है और वे सभी वस्तुको आत्मा (स्वरूप) हैं। इस प्रकारके सह अस्तित्वात्मक सम्बन्धको अविष्वग्भावसम्बन्ध कहते हैं। वस्तु सत्सामान्यकी अपेक्षासे एक होती हुई भी धर्म-धर्मोंके भेदसे अनेकरूप भी है। अथवा यो कहे कि वह न सर्वथा एक है और न सर्वथा अनेक है, अपितु एकानेकात्मक जात्यन्तररूप है।

कारिका १०८ में उस शङ्काका समाधान प्रस्तुत है जिसमें कहा गया है कि जैनदर्शनमें एकान्तोंके समूहका नाम अनेकान्त है और एकान्तको मिथ्या (असत्य) माना गया है। अतः उनका समूह (अनेकान्त) भी मिथ्या कहा जायेगा। अनेक असत्य मिलकर एक सत्य नहीं बन सकता। इस लिए उक्त एकान्तसमुच्चयरूप अनेकान्तको जो ऊपर वस्तु कहा गया है वह सम्यक् नहीं है? इस शङ्काका समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि निरपेक्ष एकान्तोंके समूहको यदि मिथ्या कहा जाता है तो वह हमें इष्ट है, क्योंकि स्याद्वादियोंके यहाँ वस्तुमें निरपेक्ष एकान्तता नहीं है। स्याद्वादी सापेक्ष एकान्तको स्वीकार करते तथा उनके ही समूहको अनेकान्त मानते हैं, निरपेक्ष एकान्तोंके समूहको नहीं। उन्होंने स्पष्टतया निरपेक्ष नयो (एकान्तो) को मिथ्या (असत्य) और सापेक्षोको वस्तु (सम्यक्—सत्य) कहा है, क्योंकि वे ही अर्थक्रियाकारी हैं।

कारिका १०९ में वाचकके स्वरूपकी भी स्याद्वाददृष्टिसे व्यवस्था की गई है। जो विधिवाक्यको केवल विधिका और निषेधवाक्यको केवल निषेधका नियामक मानते हैं उनकी समीक्षा करते हुए कहा गया है कि चाहे विधिवाक्य हो, चाहे निषेधवाक्य, दोनों ही विधि और निषेधरूप अनेकान्तात्मक वस्तुका बोध कराते हैं। जब विधिवाक्य बोला जाता है तो उसके द्वारा अपने विवक्षित विधि धर्मका प्रतिपादन होनेके साथ प्रतिषेध धर्मका भी मौन अस्तित्व स्वीकार किया जाता है—उसका निराकरण या लोप करके वह मात्र विधिका ही बोध नहीं कराता। इसी

प्रकार प्रतिषेधवाक्य भी अपने विवक्षित प्रतिषेध धर्मका कथन करनेके साथ अविनाभावी विधि धर्मका भी मौन जापन करता है—उसका निराम या उपेक्षा करके केवल निषेधको ही सूचित नहीं करता । इसका कारण यह है कि प्रत्येक वस्तु अनन्तधर्मा है—तद् और अतद् इन विरोधी धर्मोंको अपनेमें समाये हुए है । अतः कोई भी वाक्य उसके इस स्वरूपका लोप करके मनमानी नहीं कर सकता । हाँ, वह अपने विवक्षित वाच्यका मुख्यतया और शेषका गौणरूपसे अवगम कराता है । इसी तथ्यको प्रस्तुत करनेके लिए स्याद्वाददर्शनमें वक्ता द्वारा बोले गये प्रत्येक वाक्यमें 'स्यात्' निपात-पद कही प्रकट और कही अप्रकट रूपसे अवश्य रहता है । यदि विधिवाक्य या निषेधवाक्य केवल विधि या केवल निषेधके ही नियामक हो तो अन्य विरोधी धर्मका लोप होनेसे उसका अविनाभावी अभिधेय धर्मका भी अभाव हो जायेगा और तब वस्तुमें कोई भी धर्म (विशेषण) न रहने पर वह अविशेष्य (शून्य) हो जायेगी ।

११०-११३ तक चार कारिकाओंके द्वारा वाच्यके स्वरूपमें अङ्गीकृत एकान्तवादियोंके अभिनिवेशोकी समीक्षा करते हुए स्याद्वादसे वाच्यके भी स्वरूपकी स्थापना की है । ग्रन्थकार कहते हैं कि प्रत्येक वचन (वाक्य) तद् और अतद् रूप वस्तुको कहता है, यह हम ऊपर देख चुके हैं, तो 'तद्रूप ही वस्तु है' ऐसा कथन करने वाला वचन सत्य नहीं है और जब वह सत्य नहीं तब असत्य वाक्योंके द्वारा तत्त्वार्थ (यथार्थ वस्तु) का उपदेश कैसे हो सकता है ? विधिवादियोंको इसपर गम्भीरतासे विचार करना चाहिए ।

'अन्य नहीं' इतना ही प्रत्येक वचन सूचन करते हैं, यह एकान्त मान्यता भी युक्त नहीं है, क्योंकि वाणीका स्वभाव है कि वह अन्य वचन द्वारा प्रतिपाद्य अर्थका निषेध करती हुई अपने अर्थ सामान्यका भी प्रतिपादन करती है । जो वाणी ऐसी नहीं है वह खपुष्पके समान मिथ्या है ।

के परहितसम्पादनप्रवण हृदयका और उनको दर्शनविशुद्धि, प्रचनवात्नत्य तथा मार्गप्रभावना जैसी उच्च भावनाओंका परिचय मिलता है ।

(ग) देवागमकी व्याख्याएँ

ऊपर देवागम और उसके प्रतिपाद्य विषयका कुछ परिचय दिया गया है । अब उसकी व्याख्याओंका भी परिचय देनेका प्रयत्न किया जाता है ।

देवागमपर तीन व्याख्याएँ उपलब्ध हैं—१ देवागम-विवृति (अष्ट-शती-भाष्य), २ देवागमालङ्कार (आप्तमीमामालङ्कार-अष्टमहस्त्री) और ३ देवागमवृत्ति ।

१ देवागम-विवृति

इसके रचयिता आ० अकलङ्कदेव हैं । यह देवागमकी उपलब्ध व्याख्याओंमें सबसे प्राचीन और अन्यन्त दुरूह व्याख्या है । परिच्छेदोंके अन्तमें जो समाप्ति-पुष्पिकावाक्य पाये जाते हैं उनमें इसका आप्तमीमासा-

१ आ० विद्यानन्दने अष्टमहस्त्रीके अन्तमें आ० अकलङ्कदेवके नमासि-मङ्गलसे पूर्व 'केचित्' शब्दोंके माथ देवागमके किमी व्याख्याकारका 'जयति जगति' आदि समाप्ति-मङ्गल पद्य दिया है । उसने प्रतीत होता है कि अकलङ्कदेवसे पूर्व भी देवागमपर किमी आचार्यकी व्याख्या रही है, जो विद्यानन्दको प्राप्त थी या उसकी उन्हें जानकारी थी और उनपरसे ही उन्होंने उल्लिखित समाप्ति-मङ्गलपद्य दिया है । लघुमन्तभद्र (वि० स० १३वीं शती) ने वादीभसिंहद्वारा देवागम (आप्तमीमाना) के उपलालन—व्याख्यान करनेका उल्लेख अष्टमहस्त्री-टिप्पण (१० १) में किया है । पर वह भी आज अनुपलब्ध है । देवागमके महत्त्व और विश्रुतिको देखते हुए आश्चर्य नहीं कि उसपर विभिन्न कालोंमें विविध टीका-टिप्पणादि लिखे गये हों । अकलङ्कदेवने अष्टशती (का० ३३ की विवृति) में एक स्थानपर 'पाठान्तरमिदं बहु सगृहीतं भवति' शब्दोंका प्रयोग करके देवागमके पाठभेदों और उसकी अनेक व्याख्याओंकी ओर स्पष्ट संकेत किया है ।

नाप्य (देवागम-भाष्य) के नामसे उल्लेख हुआ है।^१ आ० विद्यानन्दने अष्टहत्नीके तृतीय परिच्छेदके आरम्भमें जो ग्रन्थ-प्रशंसामें पद्य दिया है उनमें उन्होंने इसका 'अष्टशती' नाम भी निर्दिष्ट किया है।^२ सम्भवत आठवीं श्लोकप्रमाण रचना होनेसे इसे उन्होंने 'अष्टशती' कहा है। ज्ञाता है कि इन अष्टशतीको ध्यानमें रखकर ही अपनी 'देवागमालकृति' व्याख्याको उन्होंने आठ हजार श्लोकप्रमित बनाया और 'अष्टसहस्री' नाम रखा। जो हो, इन तरह यह अकलङ्कदेवकी व्याख्या देवागम-विवृति, आप्तमीमाना-भाष्य (देवागम-भाष्य) और अष्टशती इन तीनों नामोंमें जैत वाङ्मयमें विश्रुत है। इनका प्रायः प्रत्येक स्थल इतना जटिल एवं दुरवगाह है कि नाषाण विद्वानोंका उसमें प्रवेश सम्भव नहीं है। उनके मर्म एवं रहस्यको अष्टसहस्रीके महारे ही ज्ञात किया जा सकता है। भारतीय दर्शन-साहित्यमें इसको जोड़की रचना मिलना दुर्लभ है। अष्ट-हत्नीके अध्ययनमें जिन प्रकार कण्टनहत्नीका अनुभव होता है उसी प्रकार इन अष्टशतीके अन्यायमें भी कष्टशतीका अनुभव उनके अन्यायीको पद-पदपर होता है।

२ देवागमालकृति

यह आ० विद्यानन्दकी अपूर्व एवं महत्त्वपूर्ण रचना है। इने आप्त-मीमानालकृति, आप्तमीमानालङ्कार और देवागमालङ्कार इन नामोंसे भी साहित्यमें उल्लिखित किया गया है। आठ हजार श्लोक प्रमाण होनेसे इने लेखकने स्वयं 'अष्टसहस्री' भी कहा है।^३ देवागमकी जितनी व्याख्याएँ उपलब्ध हैं उनमें यह विन्तृत और प्रमेयबहुल व्याख्या है। इनमें देवा-

१ 'इत्याप्तमीमानाभाष्ये दशम परिच्छेद ॥ छ ॥'

२ अष्टशती प्रथितार्था नाष्टसहस्री कृतापि सप्तोपात् ।

विलनदकलङ्कषिषणै प्रपञ्चनिचितावबोद्धव्या ॥

—अष्टस पृ १७८ ।

३ श्रोतव्याष्टसहस्री श्रुतै किमन्यै सहस्रसह्यानै ।

विजायेत ययैव स्वसमय-परसमयसङ्गावः ॥

—अष्टस० पृ० १५७ ।

गमकी कारिकाओं और उनके प्रत्येक पद-वाक्यादिका विस्तारपूर्वक अर्थोद्घाटन किया है। साथ ही उपर्युक्त अष्टशतीके प्रत्येक पदवाक्यादिका भी विशद अर्थ एवं मर्म प्रस्तुत किया है। अष्टशतीको अष्टसहस्रीमें इस तरह आत्मसात् कर लिया गया है कि यदि दोनोंको भेद-सूचक पृथक्-पृथक् टाइपोमें न रखा जाय तो पाठकको यह जानना कठिन है कि यह अष्टशतीका अंग है और यह अष्टसहस्रीका। विद्यानन्दने अष्टशतीके आगे, पीछे और मध्यकी आवश्यक एवं अर्थोपयोगी गान्दभिक वाक्यरचना करके अष्टशतीको अष्टसहस्रीमें मणि-प्रवाल न्यायमे अनुस्यूत किया है और अपनी तल्लक्षिणी अद्भुत प्रतिभाका चमत्कार दिखाया है। वस्तुतः यदि विद्यानन्द यह देवागमालकृति न रचते तो अष्टशतीका गूढ रहस्य अष्टशतीमें ही छिपा रहता और मेधावियोंके लिए वह रहस्यपूर्ण बनी रहती। देवागम और अष्टशतीके व्याख्यानोंके अतिरिक्त इसमें विद्यानन्दने कितना ही नया विचारपूर्ण प्रमेय और अपूर्व चर्चाएँ भी प्रस्तुत की हैं। व्याख्याकारने अपनी इस व्याख्याके महत्त्वको उद्घोषणा करते हुए लिखा है— 'हजार शास्त्रोंका पठना-सुनना एक तरफ है और एकमात्र इस कृतिका अध्ययन एक ओर है, क्योंकि इस एकके अभ्याससे ही स्वसमय और परसमय दोनोंका ज्ञान हो जाता है।' व्याख्याकारकी यह घोषणा न मदीनित है और न अतिशयोक्ति। अष्टसहस्री स्वयं इसकी निर्णायिका है। देवागममें यत दश परिच्छेद हैं अतः उसके व्याख्यानस्वरूप अष्टसहस्रीमें भी दश परिच्छेद हैं। प्रत्येक परिच्छेदका आरम्भ और समाप्ति दोनों एक-एक गम्भीर पद्य द्वारा किये गये हैं। इनपर लघुसमन्तभद्र (१३वीं शती) ने 'अष्टसहस्री-विषमपदतात्पर्यटीका' और श्वेताम्बर विद्वान् यशोविजय (१७वीं शती) ने 'अष्टसहस्रीतात्पर्यचिचरण' नामकी व्याख्याएँ लिखी हैं, जो अष्टसहस्रीके विषमपदों, वाक्यों और स्थल्लोका स्पष्टीकरण करती हैं। यह देवागमालकृति कोई ५२ वर्ष पूर्व सन् १९१५ में सेठ नाथारङ्गजी गाधी द्वारा एक बार प्रकाशित हो चुकी है। पर वह अब अप्राप्य है। अब आधुनिक सम्पादनके साथ इसका दूसरा शुद्ध सस्करण प्रकट होना चाहिये।

३ देवागम-वृत्ति—यह देवागमकी लघुपरिमाणकी व्याख्या है। यह न अष्टशतीकी तरह दुरुह है और न अष्टमहत्तीके समान विस्तृत एव गम्भीर है। कागिकाओका व्याख्यान भी लम्बा नहीं है और न दार्शनिक विस्तृत ऊहापोह है। मात्र कागिकाओ और उनके पद-वाक्योका शब्दार्थ और वही-वही फलितार्थ अतिमधेपमें प्रस्तुत किया गया है। पं हाँ, कागिकाओका अर्थ समझनेके लिये यह वृत्ति पर्याप्त उपयोगी है। इनके ग्रन्थिना आ० वसुनन्दि हैं, जिन्होंने वृत्तिके अन्तमें स्वयं लिखा है कि 'मैं मन्दबुद्धि और विस्मरणशील व्यक्ति हूँ। मैंने अपने उपकारके लिए ही इन देवागमका नमिप्त विवरण किया है।' वृत्तिकारके इन स्पष्ट आत्म-निवेदनमें इन वृत्तिकी स्वरूपता और उनका प्रयोजन अवगत हो जाता है। उल्लेखनीय है कि वसुनन्दिके नमज देवागमकी ११४ कारिकाओपर ही अष्टशती और अष्टमहत्ती उपलब्ध होते हुए तथा 'जयति जगति' आदि कारिकाको विद्यानन्दके उल्लेखानुसार किमी पूर्ववर्ती आचार्यकी देवागम-व्याख्याका नमाप्ति-मङ्गल-पद्य जानते हुए भी उन्होंने उसे देवागमकी ११५वीं कारिका किन आधारपर माना और उन्का विवरण किया ? यह चिन्तनीय है। हमारा विचार है कि प्राचीन कालमें साधुओमें देवागमका पाठ करने और उसे कण्ठस्थ रखनेकी परम्परा रही है। वसुनन्दिने देवागमको ऐसी प्रतिपरने कण्ठस्थ किया होगा, जिनमें मूलमात्र देवागमकी ११४ कारिकाओंके साथ उक्त अज्ञान देवागम-व्याख्याका नमाप्तिमङ्गल-पद्य भी अङ्कित कर दिया गया होगा और उनपर ११५ का अङ्क डाल दिया होगा। वसुनन्दिने अष्टशती और अष्टमहत्ती टीकाओपरने जानकारी एव अनुसन्धान किये बिना देवागमका अर्थ हृदयङ्गम रखनेके लिये यह देवागम-वृत्ति लिखी होगी और उसमें कण्ठस्थ सभी (११५) कारिकाओका विवरण लिखा होगा। यही कारण

१ 'श्रीमत्समन्तभद्राचार्यस्य देवागमास्या कृते सक्षेपभूत विवरण कृत श्रुतविस्मरणशीलेन वसुनन्दिना जडमतिनाऽऽत्मोपकाराय ।'

—वसुनन्दि, देवागमवृत्ति पृ० ५०, सनातन, जैन ग्रन्थमा०

है कि प्रस्तुत वृत्तिमें न कहीं अष्टशतीके पदवाक्यादिका निर्देश मिलता है और न कहीं अष्टसहस्रीके । अस्तु । यह देवागमवृत्ति कलकत्ताकी सनातन जैन ग्रन्थमाला द्वारा सन् १९१४ में एक बार प्रकाशित हो चुकी है । यह अब अच्छे सस्करणके रूपमें पुन मुद्रित होना चाहिए ।

(घ) देवागम-रचनाका मूलाधार

ऊपर देवागम और उसकी व्याख्याओंका परिचय देनेके बाद उसकी रचनाके मूलाधारपर भी यहाँ विचार किया जाता है ।

आ विद्यानन्दका जैन वाङ्मयमें सम्मानपूर्ण स्थान है और उनकी कृतियोंको आप्त-वचन जैसा माना जाता है । इन विद्यानन्दके उल्लेखानुमार स्वामी समन्तभद्रने देवागमकी रचना तत्त्वार्थसूत्रके आरम्भमें स्तुत आप्तकी मीमासाके लिये की थी । उनके वे उल्लेख निम्न प्रकार हैं —

(१) 'शास्त्रावताररचितस्तुतिगोचराप्तमीमांसित कृति '

अष्टस आदिमङ्गलश्लो १, पृ. १ ।

(२) 'शास्त्रारम्भेऽभिष्टुतस्याप्तस्य मोक्षमार्गप्रणेतृतया कर्मभूभृद्भे-
तृतया विश्वतत्त्वाना ज्ञातृतया च भगवदहंत्सर्वज्ञस्यैवान्ययोग-
व्यवच्छेदेन व्यवस्थापनपरा परीक्षेय विहिता ।'

अष्टस पृ० २९४ ।

(३) श्रीमत्तत्त्वार्थशास्त्राद्भुतसलिलनिघेरिद्धरत्नोद्भवस्य,
प्रोत्थानारम्भकाले सकलमलभिदे शास्त्रकारै कृत यत् ।
स्तोत्र तीर्थोपमान प्रथित-पृथु-पथ स्वामि-मीमांसित तत्
विद्यानन्दै स्वशक्त्या ॥

आप्तप० का १२३, पृ० २६५ ।

(४) ' "इति सक्षेपत शास्त्रादौ परमेष्ठिगुणस्तोत्रस्य मुनिपुङ्गवै-
र्विधीयमानस्यान्वय सम्प्रदायाव्यवच्छेदलक्षण पदार्थघटना-
लक्षणो वा लक्षणीय, प्रपञ्चतस्तदन्वयस्यांक्षेपसमाधान-
लक्षणस्य श्रीमत्समन्तभद्रस्वामिभिर्निर्देवागमाख्याप्तमीमांसायां
प्रकाशनात् ।' —आप्तप० का० १२०, पृ० २६१-२६२ ।

इन उल्लेखोमे स्पष्ट है कि तत्त्वार्थशास्त्र (तत्त्वार्थ, तत्त्वार्थसूत्र, निश्रेयशास्त्र या मोक्षशास्त्र) के आरम्भमें जिन 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' आदि तीन अमाचारण विशेषणोमे आप्तकी वन्दना शास्त्रकार आ० उमास्वामीने की है उन्ही विशेषणोकी मीमामा (सोपपत्ति विचारणा) स्वामी ममन्तभद्रने आप्तमीमामामें की है । तात्पर्य यह कि तत्त्वार्थसूत्रका 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' आदि मङ्गलस्तोत्र आप्तमीमामाकी रचनाका मूलाधार है । विद्यानन्दके उक्त उल्लेखोंमें आये हुए 'शास्त्रावतार-रचितस्तुतिगोचराप्तमीमासित', 'शास्त्रकारै कृत यत् स्तोत्र स्वामि-मीमासित तत्', शास्त्रादौ परमेष्ठिगुणस्तोत्रस्य मुनिपुङ्गवैर्विधीयमानस्य तदन्वयस्याक्षेप-समाधानलक्षणस्य श्रीमत्समन्तभद्रस्वामिभिर्देवा-गमास्थाप्तमीमायाया प्रकाशनात्' जैसे स्पष्ट और अर्थगर्भ शब्द विधेय ध्यान देने योग्य हैं जो आप्तमीमासाको तत्त्वार्थसूत्रके मङ्गलस्तोत्रका व्याख्यान अमन्दिग्ध घोषित कर रहे हैं । विद्यानन्दने अपने इस कथनको माधार और परम्परागत वतलानेके लिए उसे अकलङ्कदेवके अष्टशतीगत उम प्रतिपादनसे भी प्रमाणित किया है जिसमें अकलङ्कदेवने आप्तकी मीमासा (परीक्षा) करनेके कारण समन्तभद्रपर किये जाने वाले अश्रद्धालुता और अगुणज्ञताके आक्षेपोका उत्तर देते हुए कहा है कि ग्रन्थकारने देवागमादि मङ्गलपूर्वक की गई 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' आदि स्तवके विषयभूत परमात्माके गुणविशेषोकी परीक्षाको स्वीकार किया है, इससे उनमें श्रद्धा और गुणज्ञता दोनो बातें स्वयं आपन्न हो जाती हैं, क्योंकि उनमें एककी भी कमी रहने पर परीक्षा सम्भव नहीं है । निश्चय ही ग्रन्थकारने शास्त्रन्याय (तत्त्वार्थशास्त्रकी पद्धति—मङ्गल-विधानपूर्वक शास्त्रकरण) का अनुसरण करके ही आप्तमीमासाकी रचनाका उपक्रम किया है और इससे महज ही जाना जा सकता है कि ग्रन्थ-कारमें श्रद्धा और गुणज्ञता दोनो हैं । अकलङ्कका वह प्रतिपादन इस प्रकार है —

'देवागमत्यादिमगलपुरस्सरस्तवविषयपरमात्मगुणातिशयपरीक्षामुपक्षि-पतैव स्वयं श्रद्धागुणज्ञतालक्षण प्रयोजनमाक्षिप्त लक्ष्यते । तदन्यतरापायेऽर्थ-

स्यानुपपत्ते । शास्त्रन्यायानुसारितया तर्कबोधन्यानात् ।'

अष्टम० अष्टम० पृ० २ ।

विद्यानन्दने अकलङ्कदेवके इस प्रतिपादन और अपने उक्त कथनका इनी अष्टसहस्री (पृ० ३) में समन्वय भी किया है और इस तरह अपने निरूपणको उन्होंने परम्परागत सिद्ध कर्कके उममें प्रामाण्य म्यापित किया है ।

(ड) 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' स्तोत्र तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण

जहाँ विद्यानन्द और अकलङ्कदेवके उपर्युक्त उल्लेखोते मित्र है कि म्यामी समन्तभद्रको आप्तमोगाना 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' आदि स्तोत्रके व्याख्यानमें लिखी गई है यहाँ विद्यानन्दके ही उक्त उल्लेखोपरमे यह भी स्पष्ट है कि वे उक्त स्तोत्रको तत्त्वार्थ अथवा तत्त्वार्थशास्त्रका मंगलाचरण मानते हैं । तथा तत्त्वार्थ अथवा तत्त्वार्थशास्त्रमे उन्हें आचार्य गृहपिच्छरचित दशाध्यायी तत्त्वार्थसूत्र ही विनक्षित है ।^१ इस नभ्रन्धमें पर्याप्त ऊहापोह एवं विस्तारपूर्वक विचार अन्यत्र किया जा चुका है ।^२ परन्तु कुछ विद्वान विद्यानन्दके उक्त उल्लेखोका साभिप्राय अर्थविपर्ययित करके उमे मर्वाचमिद्विकान पूज्यपाद-देवनन्दिनी रचना प्रतलाते हैं ।^३

१ (क) कथ पुनन्तत्त्वार्थ शास्त्र येन तदारम्भे परमेष्ठिनामाध्यान विधीयत इति चेत् तल्लक्षणयोगत्वात् ।' तच्च तत्त्वार्थस्य दशाध्यायीरूपस्यास्तौति शास्त्र तत्त्वार्थ ।' —त० श्लो० पृ० २ ।

(ख) 'इति तत्त्वार्थशास्त्रादी मुनीन्द्रस्तोत्रगोचरा ।'—आप्त० १२४ ।

(ग) दशाध्याये परिच्छिन्ने तत्त्वार्थे पठिते सति ।

फल स्यादुपवामन्य भाषित मुनिपुङ्गवै ॥

२ 'तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण' शीर्षक लेखकके दो लेख, अनेकान्त वर्ष ५, किरण ६-७, १०-११ ।

३ 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्, के कर्ता पूज्यपाद देवनन्दि', शीर्षक लेख, मुनि हजारीमल स्मृतिग्रन्थ पृ० ५६३ ।

उनका प्रयान है कि प्रसिद्ध इतिहासवेत्ता पं० जुगलकिशोरजी नुत्तार द्वारा खोजपूर्ण अनेकविध प्रमाणोंसे निर्णीत स्वामी सनन्तमद्रके विक्रम सं० इमरी-सौमरी गताब्दीके मनमको वि० सं० पातर्वी-आठवीं गताब्दी सिद्ध किया जाय ।

यहाँ उनकी स्थापनाओंको देकर उनपर सूक्ष्म और गहराईसे विचार किया जाता है -

(१) आप्तपरीक्षागत प्रयोगोंसे सिद्ध है कि 'सूत्रकार' शब्द केवल आ० उनाम्बामीके लिए ही प्रयुक्त नहीं होता था, इमरे आचार्योंके लिए भी उनका प्रयोग किया जाता था ।

(२) तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकगत तत्त्वार्थसूत्रके प्रथम सूत्रकी अनुपपत्ति-उपस्थापन और उनके परिहारकी वचने स्पष्ट फलित होता है कि विद्यानन्दके सानने तत्त्वार्थसूत्रके प्रारम्भमें 'नोक्षमार्गस्य नेतारन्' श्लोक नहीं था ।

(३) अप्ठनहत्ती तथा आप्तपरीक्षाके कुछ विशेष उल्लेखोंसे सिद्ध होता है कि इमी श्लोकके विषयमूल आप्तकी नीनासा सनन्तमद्रने अपनी आप्तमीमानने की ।

समीक्षा :

इन तीनों स्थापनाओंकी यहाँ समीक्षा की जाती है । प्रथम स्थापनाके मनर्थनने विद्यानन्दके ग्रन्थोंमें कोई ऐसा उल्लेख-प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया, जिनमें उन्होंने उनाम्बामीके अतिरिक्त अन्य किसी आचार्योंको सूत्रकार या शान्द्रकार कहा हो । तथ्य तो यह है कि विद्यानन्दने अपने किमी भी ग्रन्थमें उनाम्बामीके निवाय अन्य किमी ग्रन्थकर्ताओंको सूत्रकार या शान्द्रकार नहीं लिखा । जहाँ कहीं अन्य ग्रन्थकर्ताओंके उन्होंने अवतरण दिये हैं उन्हें उन्होंने उनके नामने या ग्रन्थ नामसे या केवल 'तदुक्तम्' कहकर उल्लेखित किया है, सूत्रकार या शान्द्रकारके नामसे नहीं । सूत्रकार या शान्द्रकार शब्दका प्रयोग केवल उनाम्बामीके लिए किया है । इस सम्बन्धमें हमने विद्यानन्दके ग्रन्थोंपरसे खोजकर ३३ अवतरण उदाहरणार्थ

इन न्यायनिके मनर्थने एक बात यह भी कही गई है कि विद्यानन्द-
को यदि उक्त नङ्गल-तंत्र उन्मादानी प्रणत अभिप्रेत होता तो वे
'अद्भुतशेषतत्त्वार्थे' आदि नोत्थानिका वाक्य द्वारा अनुपपत्ति-स्थापन
और उनका परिहार न कर उनीका यहाँ निर्देश करते। इन मन्त्रच्छने
हम इतना ही सूचना चाहते हैं कि न्यायनिकारने उक्त उत्थानिकावाक्य
नहित पद्योपि उक्त अर्थ कैसे निकाला? क्योंकि विद्यानन्दने यहाँ केवल
उन प्रनङ्गोपात्त अनुपपत्तिको प्रस्तुत करके उनका परिहार किया है
जिनमे अनुपपत्तिकारने कहा है कि जब न कोई नोक्षनार्गका प्रवक्ताविशेष
है और न कोई प्रतिपाद्यविशेष, तब प्रथम सूत्रको रचना अनगत है? इन
अनुपपत्तिका परिहार करते हुए वे कहते हैं कि मुनीन्द्र (सूत्रकार) ने
'नोक्षनार्थे च नैतान्' आदि नङ्गल-तंत्र द्वारा नर्वज, वीतराग और
नोक्षनार्थके नेताको स्तुति करके निश्च कर दिया है कि नोक्षनार्गका
प्रवक्ताविशेष है और प्रतिपाद्यविशेष भी। और इसलिए भावो श्रेयमे
युक्त होनेवाले जान-दर्शन-स्वरूप आत्माको नोक्षनार्गको जाननेकी अभि-
लाषा होनेपर सूत्रकारद्वारा प्रथम सूत्रका रचा जाना नंगत है। विद्यानन्द-
का वह पूरा न्यूल इन प्रकार है :-

'ननु च तत्त्वार्थज्ञानाद्विदूषं नाक्षत्रशेषकल्पं प्रवक्ताविशेष-
शेषे प्रतिपाद्यविशेषस्य च कस्यचित्प्रतिपत्त्यात्तदेव अद्वैतत्वादित्यनुपपत्ति-
चोदनायानुत्तराह—

अद्भुतशेषतत्त्वार्थे नाक्षत्रशेषकल्पे ।
निन्दे मुनीन्द्रमनुत्पत्ते नोक्षनार्गस्य नेतरि ॥
नतथा तत्प्रतिपत्त्यायानुपयोगात्कल्पान्न ।
छेदना योक्ष्यमाणस्य अद्वैतं सूत्रनादिन् ॥

तेनोपपन्नमेवेति तात्पर्यम् ।'

त० श्लोक० पृ० ४ ।

विद्यानन्दने यहाँ 'अद्भुतशेषतत्त्वार्थे', 'नाक्षत्रशेषकल्पे' और
'नोक्षनार्गस्य नेतरि' पदोंके द्वारा आतके जिन गुणोंका उल्लेख किया है

वे वही हैं जो 'मोक्षमार्गस्य नेतारम् आदि स्तोत्रमें अभिहित हैं—उमीका यहाँ उन्होंने अनुवाद (दोहराना) किया है । 'सिद्धे मुनीन्द्रसस्तुत्ये' पदके द्वारा तो उन्होंने स्पष्ट कर दिया है कि मुनीन्द्र (सूत्रकार) ने उक्त विमोषणोत्ते आसकी स्तुति करनेके बाद ही आदिसूत्र रचा । हमें आश्चर्य है कि विद्यानन्दके जो उल्लेख स्थापनाकारके रचनाग्र भी साधक न होकर उनके लिए 'स्ववधाय कृत्योत्थापन' रूप है उन्हें प्रस्तुत करनेका नाहस क्यो किया जाता है ।

तीसरी स्थापनामें जो उक्त स्तोत्रके व्याख्यानस्वरूप आसमीभासाके त्रिजे जानेकी बात कही गई है उसमें कोई विवाद नहीं है । पर जब उस स्तोत्रको विद्यानन्दके उल्लेखों द्वारा, जो स्थापनाकारके अभिप्रायके लेश-मात्र भी साधक नहीं है, पूज्यपाद-देवनन्दिका निन्द करनेकी असफल चेष्टा की जाती है तब भारी आश्चर्य होता है । 'प्रोत्थानारम्भकाले' इन आप्तपरीक्षागत पदका मीघा और प्रकरणगत अर्थ है—प्रयत्नारम्भसमयमें अथवा अवतरणारम्भसमयमें । परन्तु इस सीधे अर्थको अङ्गीकार न कर उनका अर्थ किया गया है कि 'उत्थान शब्दका अर्थ है पुस्तक, अतएव प्रोत्थान शब्दका अर्थ हुआ प्रकृष्ट उत्थान अर्थात् वृत्ति या व्याख्यान, अतएव 'प्रोत्थानारम्भकाले' का अर्थ हुआ व्याख्यानारम्भकाले' । प्रश्न है कि प्रकृष्टज्ञानमें वृत्ति या व्याख्यानका ग्रहण कैसे कर लिया गया ? क्योंकि उमका समर्थन न किसी कोपसे होता है और न परम्परागत किसी स्रोत-में । यदि विद्यानन्दको उक्त स्तोत्र पूज्यपाद-देवनन्दिकी वृत्ति (सर्वार्थसिद्धि) का वताना इष्ट होता तो वे इतना बुद्धिव्यायाम न कर पाठकोंको उलझन-में न डालते और 'प्रोत्थानारम्भकाले' न लिखकर 'व्याख्यानारम्भकाले' लिख सकते थे । इसी तरह 'शास्त्रकारै कृत' के स्थानपर 'वृत्तिकारै कृत' दे सकते थे । इसमें श्लोककी रचनामें कोई क्षति भी नहीं होती । किन्तु विद्यानन्दको यह सब इष्ट ही नहीं था । वे असन्दिग्ध रूपमें उक्त स्तोत्रको तत्त्वार्थशास्त्रका मानते थे और उसे शास्त्रकार—न कि वृत्तिकार रचित स्वीकार करते थे और शास्त्रकार या सूत्रकारसे उन्हें आ० गृहपिच्छ (उमास्वामी) ही अभिप्रेत थे ।

देवागम और उसकी व्याख्याओंके प्रसङ्गसे इतनी चर्चा करनेके उपरान्त अब उसके कर्त्तके सम्बन्धमें भी विचार किया जाता है ।

२ समन्तभद्र :

इस मूल्यवान् और महत्त्वपूर्ण कृतिके उपस्थापक आचार्य समन्तभद्र हैं, जो साहित्य और शिलालेखोंमें विशिष्ट सम्मानके प्रदर्शक 'स्वामी' पदसे विभूषित मिलते हैं । आ० कुन्दकुन्द और गृद्धपिच्छके पश्चात् जैन वाङ्मयको जिस मनीषीने सर्वाधिक प्रभावित किया और यशोभाजन हुआ वह यही स्वामी समन्तभद्र हैं । इनका यशोगान शिलालेखों तथा वाङ्मयके मूर्धन्य ग्रन्थकारोंके ग्रन्थोंमें बहुलतया उपलब्ध है । अकलङ्कदेवने स्याद्वादतीर्थका प्रभावक और स्याद्वादमार्गका परिपालक, विद्यानन्दने स्याद्वादमार्गगुणी, वादिराजने सर्वज्ञका प्रदर्शक, मलयगिरिने आद्यस्तुतिकार तथा शिलालेखकोने वीरशासनकी सहस्रगुणी वृद्धि करनेवाला, श्रुतकेवलिसन्तानोन्मायक, समस्तविद्यानिधि, शास्त्रकर्त्ता एव कालकालगणधर कहकर उनका कीर्तिगान किया है । यथार्थमें जब तत्त्वनिर्णय ऐकान्तिक होने लगा और उसे उतना ही माना जाने लगा तथा आर्हत-परम्परा ऋषभादि तीर्थकरों द्वारा प्रतिपादित तत्त्व-व्यवस्थापक स्याद्वादन्यायको भूलने लगी, तो इसी महान् आचार्यने उसे उज्जीवित एव प्रभावित किया । अतः ऐसे शासन-प्रभावक और तत्त्वज्ञानप्रसारक मूर्धन्य मनीषीका विद्वानो द्वारा गुणगान हो तो कोई आश्चर्य नहीं ।

इनका विस्तृत परिचय और समयादिका निर्णय श्रद्धेय प० जुगल-किशोरजी मुख्तारने अपने 'स्वामी समन्तभद्र' नामक इतिहास-ग्रन्थ में दिया है । वह इतना प्रमाणपूर्ण, अविकल और शोधात्मक है कि ४२ वर्ष बाद भी उसमें सशोधन, परिवर्तन या परिवर्धनकी गुणाद्दश प्रतीत नहीं होती । वह आज भी विल्कुल नया और चिन्तनपूर्ण है । उसमें इतनी सामग्री है कि उसपर शोधार्थी अनेक शोध-प्रबन्ध लिख सकते हैं । अतएव यहाँ समन्तभद्रके परिचयादिकी पुनरावृत्ति न करके केवल उनकी उपलब्धियों पर प्रकाश डालनेका प्रयास करेंगे ।

पद्लण्हागममें यद्यपि स्याद्वादकी स्वतंत्र चर्चा नहीं मिलती, फिर भी सिद्धान्त-प्रतिपादन 'स्यात्' (सिया) शब्दको लिये हुए अवश्य मिलता है। उदाहरणार्थ मनुष्योको पर्याप्तक तथा अपर्याप्तक दोनो बतलाते हुए कहा गया है कि 'सिया पञ्जता, सिया अपञ्जता' अर्थात् मनुष्य स्यात् पर्याप्तक है, स्यात् अपर्याप्तक है। इसी प्रकारसे आगमके कुछ दूसरे विषयोका भी प्रतिपादन उपलब्ध होता है। आ० कुन्दकुन्दने उक्त दो (विधि और निषेध) वचन-प्रकारोंमें पाँच वचन-प्रकार और मिलाकर सात वचन-प्रकारोंसे वस्तु (द्रव्य) निरूपणका स्पष्ट उल्लेख किया है। यथा—

सिय अत्थि णत्थि उह्य अव्वत्तव्वं पुणो य तत्तिवय ।

व्व खू सत्तभग आदेसवसेण सभवदि ॥

पचास्तिकाय गा० १४ ।

'स्यादस्ति द्रव्य स्यान्नास्ति द्रव्य स्यादुभय स्यादवक्तव्यं स्याद-
स्त्यवक्तव्य स्यान्नास्त्यवक्तव्य स्यादस्तिनास्त्यवक्तव्यं।' इन सात
भङ्गोका यहाँ उल्लेख हुआ है और उनको लेकर आदेशवशात् (नय-
विवक्षानुसार) द्रव्य-निरूपण करनेकी सूचना की है। कुन्दकुन्दने यह भी
प्रतिपादन किया है^१ कि यदि मद् रूप ही द्रव्य हो तो उसका विनाश नहीं
हो सकता और यदि असद् रूप ही हो तो उसका उत्पाद सम्भव नहीं है
और चूँकि यह देखा जाता है कि जीव मनुष्यपर्यायसे नष्ट, देवपर्यायसे
उत्पन्न और जीवसामान्यसे ध्रुव रहनेमें वह उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यस्वरूप है।

(ख) श्रीमत्परमगम्भीरस्याद्वादादामोघलाछनम् ।

जीयात् त्रैलोक्यनाथस्य शासनं जिनशासनम् ॥

प्रमाणस० १-१ ।

(ग) वन्दित्वा परमार्हतां समुदयं गा सप्तभङ्गोर्विधिं

स्याद्वादादामृतगर्भिणीं प्रतिहृतैकान्तान्धकारोदयाम् ॥

अष्टश० भङ्गलश्लो० १ ।

१ पचास्तिकाय गा० १५, १७ ।

इसमें प्रतीत होता है कि कुन्दकुन्दके समयमें जैनवाङ्मयमें दर्शनका रूप तो आने लगा था, पर उसका अभी विकास नहीं हो सका था। आ० गृह-पिच्छके तत्त्वार्थमूत्रमें कुन्दकुन्दद्वारा प्रदर्शित दर्शनके रूपमें कुछ वृद्धि मिलती है। एक तो उन्होंने प्राकृतमें सिद्धान्त-प्रतिपादनकी पद्धतिको संस्कृत-गद्य सूत्रोंमें बदल दिया। दूसरे उपपत्तिपूर्वक सिद्धान्तोंका निरूपण आरम्भ किया। तीसरे, आगम-प्रतिपादित ज्ञानमार्गाणागत मत्यादि ज्ञानोंको प्रमाण-मजा देना, उसके प्रत्यक्ष और परोक्ष दो भेद करना, दर्शनान्तरो-में पृथक् प्रमाणरूपमें स्वीकृत स्मृति, प्रत्यभिज्ञान और अनुमानको मतिज्ञान कहकर उनका 'आद्ये परोक्षम्' (त० मू० १-११) मूत्रद्वारा परोक्षप्रमाण-में ही अन्तर्भाव करना और नैगमादि नयोंको अर्थविगमका उपाय बताना आदि नया चिन्तन प्रारम्भ किया। इतना होनेपर भी दर्शनमें उन एकान्तवादो, मधुपों और अनिश्चयोंका तार्किक समाधान नहीं आ पाया था, जो उस समयकी चर्चाके विषय थे।

(ख) तत्कालीन स्थिति

विक्रमकी दूसरी-तीसरी शताब्दीका समय भारतवर्षके इतिहासमें दार्शनिक क्रान्तिका समय रहा है। इस समय विभिन्न दर्शनोंमें अनेक क्रान्तिकारी विद्वान् हुए हैं। श्रमण और वैदिक दोनों परम्पराओंमें अश्वघोष, मातृचेत, नागार्जुन, कणाद, गौतम, जैमिनि जैसे प्रातद्वन्द्वी विद्वानोंका आविर्भाव हुआ और ये सभी अपने महान और दूसरेके खडनमें लग गये। शास्त्रार्थोंकी वाढ-सी आ गई। सद्वाद-असद्वाद, शाश्वतवाद-उच्छेदवाद, अद्वैतवाद-द्वैतवाद और अवक्तव्यवाद-वक्तव्यवाद इन चार^१ विरोधी युगलकोंके लेकर तत्त्वकी मुख्यतया चर्चा होती थी और उनका चार कोटियोंमें विचार किया जाता था। तथा वादियोंका अपनी दृष्ट एक-एक कोटि (पक्ष) को ही माननेका आग्रह रहता था। इस खीचतानके कारण अनिश्चय (अज्ञान)

१ 'सदेकनित्यवक्तव्यास्तद्विपक्षाश्च ये नया।

सर्वथेति प्रदृष्यन्ति पुष्यन्ति स्यादितिह ते ॥

म्वयम्भू० श्लो० १०१ ।

वादी सजयके अनुयायी तत्त्वको अनिश्चित ही बतलाते थे।^१ उपर्युक्त युगलोंमें लगनेवाली चार कोटियाँ इस प्रकार होती थी—

१ सदसद्वाद

- (१) तत्त्व सत् है ।
- (२) तत्त्व असत् है ।
- (३) तत्त्व उभय है ।
- (४) तत्त्व अनुभय है ।

२ शाश्वत-अशाश्वतवाद

- (१) तत्त्व शाश्वत है ।
- (२) तत्त्व अशाश्वत है ।
- (३) तत्त्व उभय है ।
- (४) तत्त्व अनुभय है ।

३ द्वैत-अद्वैतवाद

- (१) तत्त्व द्वैत है ।
- (२) तत्त्व अद्वैत है ।
- (३) तत्त्व उभय है ।
- (४) तत्त्व अनुभय है ।

४ वक्तव्यावक्तव्यवाद

- (१) तत्त्व वक्तव्य है ।
- (२) तत्त्व अवक्तव्य है ।
- (३) तत्त्व उभय है ।
- (४) तत्त्व अनुभय है ।

१ दीघनिकाय सामञ्जस्यसुत्तमें सजयका मत 'अमराविक्षेपवाद' के रूपमें मिलता है। अमरा एक प्रकारकी मछलीका नाम है। उसके समान विक्षेप (चञ्चलता-अस्थिरता) का होना—मानना अमराविक्षेपवाद है।

(ग) समन्तभद्रकी देन

समन्तभद्रने प्रतिपादन किया कि तत्त्व उक्त चार ही कोटियोमें समाप्त नहीं हैं, अपितु सात कोटियोमें वह पूर्ण होता है।' उन्होंने स्पष्ट किया कि तत्त्व तो अनेकान्तरूप हैं—एकान्तरूप नहीं और अनेकान्त विरोधी दो धर्मों (सत्-असत् शाश्वत-अशाश्वत, एक-अनेक आदि) के युगलके आश्रयसे प्रकाशमें आनेवाले वस्तुगत मात धर्मोंका समुच्चय है^३ और ऐसे-ऐसे अनन्त सप्तधर्म-समुच्चय विराट् अनेकान्तात्मक तत्त्व-सागरमें अनन्त लहरोंकी तरह लहरा रहे हैं और इसीसे उसमें अनन्त सप्तकोटियाँ (सप्तभङ्गियाँ) भरी पडी हैं। हाँ, द्रष्टाको सजग और समदृष्टि होना चाहिए। उसे यह ध्यान रहे कि वक्ता या ज्ञाता तत्त्वको जब अमुक एक कोटिसे कहता या जानता है तो तत्त्वमें वह धर्म अमुक अपेक्षा से रहता हुआ भी अन्य धर्मोंका निषेधक नहीं है। केवल वह विवक्षावश

१ न्यायाद् मर्वथैकान्तत्यागात् किंवृत्तचिद्विधि ।

सप्तभङ्गनयापेक्षो हेयादेयविशेषक ॥ आप्तमी० का० १०४ ।

२ (अ) 'तत्त्व त्वनेकान्तमशेषरूपम्'—युक्त्यनु० ४६ ।

(आ) एकान्तदृष्टिप्रतिषेधि तत्त्व प्रमाणसिद्ध तदतत्त्वभावम् ।

स्वयम्भू० ४१ ।

(इ) न सत्त्वं नासत्त्वं न दृष्टमेकमात्मान्तर सर्वनिषेधगम्यम् ।

दृष्ट विमिश्र तदुपाधिभेदात् स्वप्नेऽपि नैतत्त्वदृषे परेषाम् ॥

—युक्त्यनु० ३२ ।

३ (क) विधिनिषेधोऽनभिलाष्यता च त्रिकशस्त्रद्विश एक एव ।

त्रयो विकल्पास्तत्र सप्तधाऽमी स्याच्छब्दनेया सकलेऽर्थभेदे ॥

—युक्त्यनु० ४५ ।

(ख) विषेय वार्यं चानुभयमुभय मिश्रमपि तत्

विशेषं प्रत्येक नियमविषयैश्चापरिमितै ।

सदन्योन्यापेक्षं सकलभुवनज्येष्ठगुरुणा

त्वया गीत तत्त्व बहुनयविवक्षेतरवशात् ॥

स्वयम्भू० ११८ ।

मुख्य और अन्य घर्म गौण है ।^१ इसे समझनेके लिये उन्होंने प्रत्येक कोटि (भङ्ग—वचनप्रकार) के साथ 'स्यात्' निपात-पद लगानेकी सिफारिश की^२ और 'स्यात्' का अर्थ 'कथञ्चित्'—किसी एक दृष्टि—किसी एक अपेक्षा बतलाया ।^३ साथ ही उन्होंने प्रत्येक कोटिकी निर्णयात्मकताको प्रकट करनेके लिए प्रत्येक वाक्यके साथ एवकार पदका प्रयोग भी निर्दिष्ट किया^४, जिससे उस कोटिकी वास्तविकता प्रमाणित हो, काल्पनिकता या सावृतिकता नहीं । तत्त्वप्रतिपादनकी इन सात कोटियोंको उन्होंने एक नया नाम भी दिया । वह नाम है भङ्गिनी प्रक्रिया—सप्तभङ्गी^५ अथवा सप्त-भङ्गनय ।^६ समन्तभद्रकी वह परिष्कृत सप्तभङ्गी इस प्रकार प्रस्तुत हुई—

१ (क) विधिनिषेधश्च कथञ्चिद्विष्टी

विवक्षया मुख्यगुणव्यवस्था ।

स्वयम्भू० २५ ।

(ख) विवक्षितो मुख्य इतीष्यतेऽन्यो गुणोऽविवक्षो न निरात्मकस्ते ।

स्वयम्भू० ५३ ।

२ (अ) वाक्येष्वनेकान्तद्योती गम्य प्रति विशेषणम् ।

स्यान्निपातोऽर्थयोगित्वात्तव केवलिनामपि ॥

आप्तमी० का० १०३ ।

(आ) तद्द्योतन स्याद् गुणतो निपात

युक्त्य० ४३ ।

३ स्याद्वाद सर्वथैकान्तत्यागात् किवृत्तचिद्विधि ।

आप्तमी० १०४ ।

४ (क) यदेवकारोपहित पद तदस्वार्थत स्वार्थमवच्छिनत्ति ।

युक्त्य० ४१ ।

(ख) अनुक्ततुल्य यदनेवकार व्यावृत्त्यभावान्नियमद्वयेऽपि ।

युक्त्य० ४२ ।

५ प्रक्रिया भङ्गिनीमेना नयैर्नयविशारद ।

आप्तमी० २३ ।

६ 'सप्तभङ्गनयापेक्ष . . .' आप्तमी० १०४ ।

सदसद्वाद

- (१) न्यात् नद्रूप ही तत्त्व है । १
- (२) न्यात् अनद्रूप ही तत्त्व है ।
- (३) न्यात् उभयरूप ही तत्त्व है ।
- (४) स्यात् अनुभय (अवक्तव्य) रूप ही तत्त्व है ।
- (५) न्यात् नद् और अवक्तव्यरूप ही तत्त्व है ।^२
- (६) स्यात् अमद् और अवक्तव्यरूप ही तत्त्व है ।
- (७) न्यात् नद् और अमद् तथा अवक्तव्य रूप ही तत्त्व है ।

इन सप्तभङ्गोमे प्रथम नद् स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षाने, द्वितीय परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षाने, तृतीय दोनोंकी नम्मिलित अपेक्षाओंने, चतुर्थ दोनों (सत्त्व-अनत्त्व) को एक नाथ कह न नकनेने, पंचम प्रथम-चतुर्थके नयोगसे षष्ठ द्वितीय-चतुर्थके मेलसे और सप्तम तृतीय-चतुर्थके मिश्ररूपने विवक्षित है और प्रत्येक भङ्गका प्रयोजन पृथक्-पृथक् है । जैसा कि नमन्तभङ्गके निम्न प्रतिपादनने प्रकट है

मदेष सर्वं को नेच्छेत्स्वरूपादिचतुष्टयात् ।

अमदेव विपर्यासान् चैन्न व्यवतिष्ठते ॥

क्रमापितद्वयात् द्वैतं सहावाच्यमशक्तितः ।

अवक्तव्योत्तरा शेषास्त्रयो भङ्गा स्वहेतुत ॥

धर्मं धर्मोऽन्य एवार्थो धर्मिणोऽनन्तधर्मिणः ।

अङ्गित्वेऽन्यतमान्तस्य शेषान्तानां तदङ्गता ॥

आप्तमी० का० १५, १६, २१ ।

१ कथञ्चित्ते नदेव्रेष्ट कथञ्चिदमदेव तत् ।

तथोभयमवाच्य च तययोगान् नर्वथा ॥

आप्तमी० १४ ।

२ अवक्तव्योत्तरा शेषास्त्रयो भङ्गा स्वहेतुत ॥

आप्तमी० १६ ।

समन्तभद्रने सदसद्वादकी तरह अद्वैत-द्वैतवाद, शाश्वत-अशाश्वतवाद, वक्तव्य-अवक्तव्यवाद, अन्यता-अनन्यतावाद, अपेक्षा-अनपेक्षावाद, हेतु-अहेतुवाद, विज्ञान-अहिरर्थवाद, दैव-पुरुषार्थवाद, पाप-पुण्यवाद और बन्ध-मोक्षकारणवाद इन एकान्त वादोपर भी विचार प्रकट किया तथा उक्त प्रकारमे उनमें भी सप्तभन्दी (सप्तकोटियो) की योजना करके स्याद्वादकी स्थापना की ।^१ इस तरह विचारकोको उन्होने स्याद्वाद-दृष्टि (तत्त्व-विचारकी पद्धति) देकर तत्कालीन विचार-सघर्षको मिटानेमें महत्त्वपूर्ण योगदान किया । साथ ही दर्शनके लिए जिन उपादानोकी आवश्यकता होती है उनका भी उन्होने सृजन किया तथा आर्हत दर्शनको अन्य दर्शनो-के समकक्ष ही नहीं, उसे गौरवपूर्ण भी बनाया ।

जिन उपादानोकी उन्होने सृष्टि करके उन्हें जैन दर्शनको प्रदान किया वे इस प्रकार हैं

- १ प्रमाणका स्वपरावभासि लक्षण^२ ।
- २ प्रमाणके अक्रमभावि और क्रमभावि भेदोकी परिकल्पना^३ ।
- ३ प्रमाणके साक्षात् और परम्परा फलोका निरूपण^४ ।
- ४ प्रमाणका विषय^५
- ५ नयका स्वरूप^६
- ६ हेतुका स्वरूप^७
- ७ स्याद्वादका स्वरूप^८
- ८ वाच्यका स्वरूप^९
- ९ वाचकका स्वरूप^{१०}

-
- १ आप्तमी० का० २३, ११३ ।
 - २ स्वयम्भूस्तोत्र का० ६३ ।
 - ३ आप्तमीमासा का० १०१ ।
 - ४ उपेक्षा फलमाद्यस्य शेषस्यादान-ज्ञान-धी ।
पूर्वाज्वाज्ज्ञाननाशो वा सर्वस्यास्य स्वगोचरे ॥ —आप्तमी० १०२ ।
 - ५ आप्तमी० १०७ । ६, ७ आप्तमी० १०६ । ८ आप्तमी० १०४ ।
 - ९ आप्तमी० १११, ११२ ।
 - १० आप्तमी० १०९ ।

- १० अभावका वस्तुधर्म-निरूपण एव भावान्तर-कथन^१
- ११ तत्त्वका अनेकान्तरूप प्रतिपादन^२
- १२ अनेकान्तरका स्वरूप^३
- १३ अनेकान्तरमें भी अनेकान्तरकी योजना^४
- १४ जैनदर्शनमें अवस्तुका स्वरूप^५
- १५ स्यात् निपातका स्वरूप^६
- १६ अनुमानसे सर्वज्ञकी सिद्धि^७
- १७ युक्तियोसे स्याद्वादकी व्यवस्था^८
- १८ आप्तका तार्किक स्वरूप^९
- १९ वस्तु (द्रव्य-प्रमेय) का स्वरूप^{१०} ।

जैन न्यायक इन उपादानोका उपस्थापन अथवा विकास करनेके कारण ही समन्तभद्रको जैन न्यायका आद्य-प्रवर्तक कहा गया है ।^{११}

(घ) कृतियाँ

समन्तभद्रकी ५ कृतियाँ उपलब्ध हैं

१ देवागम—प्रस्तुत कृति है ।

२ स्वयम्भूस्तोत्र—इसमें चौबीस तीर्थकरोका दार्शनिकशैलीमें गुण-स्तवन है । इसमें १४३ पद्य हैं ।

३ युक्त्यनुशासन—इसमें भी वीरकी स्तुतिके बहाने दार्शनिक निरूपण है । यह ६४ पद्योंमें समाप्त है ।

१ 'भवत्यभावोऽपि च वस्तुधर्म ,

भावान्तर भाववदहृतस्ते । —युक्त्यनु० ५९ ।

२ युक्त्यनु० २३ ।

३ आप्तमी० १०७, १०८ ।

४ स्वयम्भूस्तो० १०३ ।

५ आप्तमी० ४८, १०५ ।

६ स्वयम्भू० १०२ । ७ आप्तमी० ५ । ८ आप्तमी० ११३ ।

९ जैन दर्शन, स्याद्वादान्तर, वर्ष २, अङ्क ४-५, पृ० १७० ।

१० आप्तमी० का० ४, ५, ६ ।

११ आप्तमी० १०७ ।

४ जिन-शतक (स्तुति-विद्या)—यह ११६ पद्योंकी आलंकारिक अपूर्व काव्य-रचना है । चौबीस तीर्थकरोकी इसमें स्तुति की गई है ।

५ रत्नकरण्डकश्रावकाचार—यह उपासकाचार विषयक १५० पद्योंकी अत्यन्त प्राचीन और महत्त्वपूर्ण सैद्धान्तिक कृति है ।

इनमें आदिकी तीन दार्शनिक, चौथी काव्य और पाँचवी धार्मिक कृतियाँ हैं ।

इनके अतिरिक्त भी इनकी जीवसिद्धि जैसी कुछ कृतियोंके उल्लेख मिलते हैं पर वे अनुपलब्ध हैं ।

उपसंहार

प्रस्तुत प्रस्तावनामें देवागम और स्वामी समन्तभद्रके सम्बन्धमें प्रकाश डाला गया है । इसी सन्दर्भमें देवागमकी व्याख्याओं और उसकी रचनाके प्रेरणास्रोतपर भी अनुचिन्तन प्रस्तुत किया गया है । प्रस्तावना यद्यपि अधिक लम्बी हो गई है तथापि उसमें किया गया विचार पाठकोको लाभप्रद होगा ।

अन्तमें प्रस्तुत ग्रन्थके अनुवादक एव सम्पादक तथा जैन साहित्य व इतिहासके वेत्ता श्रद्धेय प० जुगलकिशोरजी मुख्तारके इस देवागम-अनुवादकी सराहना करूँगा । देवागम जैसे दुरवगाह दर्शन-ग्रन्थका बड़े परिश्रमके साथ ग्रन्थानुरूप हिन्दी रूपान्तर प्रस्तुत करके समन्तभद्रभारतीके उपासकोंको उन्हींने बड़ा लाभ पहुँचाया है । परम प्रमोदका विषय है कि वे ९० वर्षकी वयमें भी शासन-सेवामें सलग्न हैं । हम उनके शतवर्षी होनेकी हृदयसे कामना करते हैं^१ ।

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

दरबारीलाल कोठिया

२९ मार्च, १९६७

१ खेद है कि इस महान् साहित्यकारका २२ दिसम्बर १९६८ को निधन हो गया । —प्रकाशक, द्वितीय संस्करण ।

विषय-सूची

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
अनुवादकीय-मगल-प्रतिज्ञा	२	उक्त एकान्तोकी निर्दोष-विधि-व्यवस्था	१८
देवागमादि विभूतियाँ आप्त-गुरुत्वकी हेतु नहीं	३	सत्-असत्-मान्यताकी निर्दोष विधि	१९
वहिरन्तविग्रहादिमहोदय आप्त-गुरुत्वका हेतु नहीं	४	उभय तथा अवक्तव्यकी निर्दोष-मान्यतामे हेतु	२०
तीर्थकरत्व भी आप्त-गुरुत्वका हेतु नहीं, तब गुरु कौन ?	५	अस्तित्वधर्म नास्तित्वके साथ अविनाभावी	२०
दोषो तथा आवरणोकी पूर्णत हानि सभव	६	नास्तित्वधर्म अस्तित्वके साथ अविनाभावी	२१
सर्वज्ञ-सस्थिति	७	शब्दगोचर-विशेष्य विधि निषेधात्मक	२१
निर्दोष सर्वज्ञ कौन और किस हेतुसे ?	८	शेष भग भी नय-योगसे अविरोधरूप	२२
सर्वथैकान्तवादो आप्तोका स्वेष्ट प्रमाण-वाधित	९	वस्तुका अर्थक्रियाकारित्व कव वनता है	२२
सर्वथैकान्त-रक्तोके शुभाऽशुभ कर्मादिक नहीं वनते	९	धर्म-धर्ममे अर्थभिन्नता और धर्मोंकी मुख्य-गौणता	२३
भावैकान्तकी सदोषता	१५	उक्त भगवती प्रक्रियाकी एका-ऽनेकादि विकल्पोमे भी योजना	२३
प्रागभाव-प्रध्वसाभावके विलोप-मे दोष	१६	अद्वैत-एकान्तकी सदोषता	२४
अन्योऽन्याभाव-अत्यन्ताभावके विलोपमे दोष	१६	कर्मफलादिका कोई भी द्वैत नहीं वनता	२५
अभावैकान्तकी सदोषता	१७	हेतु आदिसे अद्वैत-सिद्धिमे	
उक्त उभय और अवक्तव्य एकान्तोकी सदोषता	१७		

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
द्वैतापत्ति	२५	क्षणिकैकान्तमे हेतु-फलभावादि	
द्वैतके बिना अद्वैत नहीं होता	२६	नहीं बनते	३७
पृथक्त्व-एकान्तकी सदोषता	२७	सवृत्ति और मुख्यार्थकी	
एकत्वके लोपमे सन्तानादिक		स्थिति	३८
नहीं बनते	२७	चतुष्कोटि-विकल्पके अवक्तव्य	
ज्ञानको ज्ञेयसे सर्वथा भिन्न		की बौद्ध-मान्यता	३८
माननेमे दोष	२८	अवक्तव्यकी उक्त मान्यतामे	
वचनको सामान्यार्थक		दोष	३९
माननेमे दोष	२८	निषेध सत्का होता है असत्का	
उक्त उभय तथा अवक्तव्य		नहीं	४०
एकान्तोकी सदोषता	२९	अवस्तुकी अवक्तव्यता और	
पृथक्त्व-एकत्व एकान्तोका		वस्तुकी अवस्तुता	४१
अवस्तुत्व-वस्तुत्व	३०	सर्वधर्मोंके अवक्तव्य होनेपर	
एकत्व-पृथक्त्व एकान्तोकी		उनका कथन नहीं बनता	४२
निर्दोष व्यवस्था	३०	अवाच्यका हेतु अगवित, अभाव	
विवक्षा तथा अविवक्षा सत्की		या अबोध ?	४३
ही होती है	३१	क्षणिकैकान्तमे हिंसा हिंसकादि	
एक वस्तुमे भेद और अभेदकी		की विडम्बना	४४
अविरोध विधि	३१	नाशको निहेतुक माननेपर	
नित्यत्व-एकान्तकी सदोषता	३३	दोषापत्ति	४५
प्रमाण और कारकोंके नित्य		विरूपकार्यारम्भके लिए हेतुकी	
होनेपर विक्रिया कैसी ?	३४	मान्यतामे दोष	४६
कार्यके सर्वथा सत् होने पर		स्कन्धादिके स्थित्युत्पत्तिव्यय	
उत्पत्ति आदि नहीं बनती	३४	नहीं बनता	४७
नित्यत्वैकान्तमे पुण्य-पापादि		उक्त उभय तथा अवक्तव्य	
नहीं बनते	३६	एकान्तोकी सदोषता	४९
क्षणिक-एकान्तकी सदोषता	३६	नित्य-क्षणिक-एकान्तोकी	
कार्यके सर्वथा असत् होनेपर		निर्दोष व्यवस्थाविधि	४९
दोषापत्ति	३७		

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
उत्पाद-व्यय सामान्यका नहीं, विशेषका होता है	५०	हेतु तथा आगमसे निर्दोष सिद्धिकी दृष्टि	७१
उत्पादादिकी भिन्नता और निरपेक्ष होनेपर अवस्तुता	५१	अन्तरगार्थता-एकान्तकी बौद्ध-मान्यता सदोष	७२
एक द्रव्यकी नाशोत्पादस्थिति-मे भिन्न शक्तिकी उत्पत्ति	५२	विज्ञप्ति-मात्रताके एकान्तमे साध्य-साधनादि नहीं बनते	७३
वस्तुत्वकी त्रयात्मकता	५३	वरिर्गार्थता-एकान्तकी सदोषता	७४
कार्य-कारणकी सर्वथा भिन्नताका एकान्त	५४	उक्त उभय तथा अवक्तव्य एकान्तकी सदोषता	७५
उक्त भिन्नतैकान्तमे दोष	५६	उक्त दोनो एकान्तोमे अपेक्षा-भेदसे सामजस्य	७५
अनन्यता-एकातकी सदोषता	६०	जीवशब्द सज्ञा होनेसे सवाह्यार्थ है	७६
कार्यकी भ्रान्तिसे कारणकी भ्रान्ति तथा उभयाभावादिक	६१	सज्ञात्व-हेतुमे व्यभिचार-दोषका निराकरण	७७
कार्य कारणादिका एकत्व माननेपर दोष	६१	सज्ञात्व-हेतुमे विज्ञानादैतवादी की शकाका निरसन	७८
उक्त उभय तथा अवक्तव्य एकान्तकी सदोषता	६३	बुद्धि तथा शब्दकी प्रमाणता और सत्याऽनृतकी व्यवस्था वाह्यार्थके होने न होने पर निर्भर	८०
एकता और अनेकताकी निर्दोष व्यवस्था	३३	दैवसे सिद्धिके एकान्तकी सदोषता	८१
सिद्धिके आपेक्षिक-अनापेक्षिक एकान्तकी सदोषता	६६	पौरुषसे सिद्धिके एकान्तकी सदोषता	८२
उक्त उभय तथा अवक्तव्य एकान्तकी सदोषता	६८	उक्त उभय तथा अवक्तव्य-एकान्तकी सदोषता	८४
उक्त आपेक्षिकादि एकान्तकी निर्दोष-व्यवस्था	६८	दैव-पुरुषार्थ-एकान्तकी निर्दोष-विधि	८५
सर्वथा हेतुसिद्ध तथा आगम-सिद्ध एकान्तकी सदोषता	६९		
उक्त उभय तथा अवक्तव्य एकान्तकी सदोषता	७०		

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
परमे दु ख-सुखसे पाप-पुण्यके एकान्तकी सदोषता	८५	स्यात्निपातकी अर्थ-व्यवस्था	९७
स्वमे दु ख-सुखसे पुण्य-पापके एकान्तकी सदोषता	८८	स्याद्वादका स्वरूप	९८
उक्त उभय तथा अवक्तव्य एकान्तकी सदोषता	९०	स्याद्वाद और केवलज्ञानमे भेद-निर्देश	९९
पुण्य-पापकी निर्दोष व्यवस्था	९०	नय-हेतुका लक्षण	९९
अज्ञानसे बन्धका और अल्प-ज्ञानसे मोक्षका एकान्त	९३	द्रव्यका स्वरूप और भेदोकी सूचना	१००
उक्त उभय और अवक्तव्य एकान्तकी सदोषता	९४	निरपेक्ष और सापेक्ष नयोकी स्थिति	१००
अज्ञान-अल्पज्ञानसे बन्ध-मोक्षकी निर्दोष-विधि	९४	वस्तुको विधि-वाक्यादि-द्वारा नियमित किया जाता है	१०४
कर्मबन्धानुसार ससार विविधरूप और बद्ध जीव शुद्धि-अशुद्धिके भेदसे दो भेदरूप	९४	तदतद्रूप वस्तुको तद्रूप ही कहने-वाली वाणी सत्य नहीं	१००
शुद्धि-अशुद्धि दो शक्तियोकी सादि-अनादि व्यक्ति	९५	वाक्-स्वभाव-निर्देश, तद्भिन्न-वाक्य अवस्तु	१०३
प्रमाणका लक्षण और उसके भेद	९६	अभिप्रेत-विशेषकी प्राप्तिका सच्चा साधन	१०४
प्रमाणोका फल	९६	स्याद्वाद-संस्थिति	१०५
		आप्त-मामासाका उद्देश्य	१०६
		अनुवादकीय-अन्त्य-भगल	११

श्रीमत्त्वामि-समन्तभद्राचार्य-विरचित

देवागम

[जिनदेवागम-ज्ञापक-स्तोत्र]

अपरनाम

आप्त-मीमांसा

[सम्यग्मिथ्योपदेशार्थविशेष-प्रतिपत्तिरूपा]

स्पष्टार्थादियुक्त-मूलानुगामी अनुवादसे भूषित

श्री-समन्तभद्र-महर्षये नमः ।
 अनुवादकीय-मंगल-प्रतिज्ञा
 श्रीवृद्धेमानसमितस्य समन्तभद्रं
 मद्बोध-शालचरिता-जनधराकृष्णरूपम् ।
 देवागमं तदनुपमं वर-बोध-शास्त्रं
 व्याख्यामि लोक-हित-शान्ति-विवेक-वृद्धये ॥

'जो मन्यज्ञानमय है, सञ्चारित्ररूप है और जिनके वचन निर्दोष हैं उन समन्तभद्र (सब योग्ये भद्ररूप-मंगलमय) श्रीवृद्धेमान (भगवान् महावीर) को तथा श्रीवृद्धेमान (विद्या-विभूति, कीर्ति आदि लक्ष्मीसे वृद्धिको प्राप्त हुए) समन्तभद्र- (श्रीश्री समन्तभद्राचार्य) को (अलग-अलग तथा एक साथ) नमस्कार करके, मैं (उनका त्रिनम्र सेवक जुगलकिशोर) लौकिक-जनको हित-वृद्धि, शान्ति-वृद्धि और विवेक-वृद्धिके लिये उन 'देवागम' को (स्पष्टार्थ आदिमें युक्त हिन्दी अनुवादरूप) व्याख्या करता हूँ, जो कि उत्तम ज्ञानको शान्ति-विज्ञानको लिये हुए—सम्यक् तथा मिथ्या उपदेशके अर्थविशेषको प्रतिपत्ति-ज्ञानकारी करानेवाला—अनुपम शास्त्र है और श्रीश्री समन्तभद्रको एक अद्वितीय कृति है ।'

प्रथम परिच्छेद

देवागमादि विभूतियों आम-नग्न्यती हेतु की

दवागम-नभोयान-चामरादि-विभूतयः ।

मायाविष्वपि दृश्यन्ते नातस्त्वममि नो महान् ॥१॥

(हे वीरजिन !) देवोंके आगमनके कारण—स्वर्गादिके देव आपके जन्मादिक कल्याणकोंके अवसरपर आपके पास आते हैं इसलिए—आकाशमें गमनके कारण—गगनमें बिना किसी विमानादिकी सहायताके आपका महज-स्वभावमें चित्रण होता है इन हेतु—और चामरादि-विभूतियोंके कारण—त्रंघर, छद्र, सिंहासन, देवदुन्दुभि, पुष्पवृष्टि, अशोकवृक्ष, भामण्डल और दिव्य-ध्वनि—जैसे अष्ट प्रातिहार्योंका तथा समवसरणकी दूसरी विभूतियोंका आपके अथवा आपके निमित्त प्रादुर्भाव होता है इसकी वजहसे—आप हमारे—मुझ—जैसे परीक्षा-प्रधानियोंके—गुरु-पूज्य अथवा आप्तपुरुष नहीं हैं मन्ने ही समाजके दूसरे लोग या अन्य लौकिक जन इन देवागमनादि अतिशयोंके कारण आपको गुरु, पूज्य अथवा आप्त मानते हैं । क्योंकि ये अतिशय मायाविद्योमें—मस्करि-पूरणादि इन्द्रजालियोंमें भी देखे जाते हैं । इनके कारण ही यदि आप गुरु, पूज्य अथवा आप्त ही तो वे मायावी इन्द्रजालिये भी गुरु, पूज्य तथा आप्त ठहरते हैं; जब कि वे वैसे नहीं हैं । अत उक्त कारण-श्रलाप व्यभिचार-दोषमें दूषित होनेके कारण अनैकान्तिक हेतु है, उससे आपकी गुरुता एव विशिष्टताको पृथक्

द्वेष-काम-क्रोध-मान-माया-लोभादि कषायोसे अभिभूत—स्वर्गके देवीमे भी पाया जाता है—वही यदि महानता एव आसताका हेतु हो तो स्वर्गोके रागी, द्वेषी, कामी तथा क्रोधादि-कषाय-दोषोसे दूषित देव भी महान् पूज्य एव आप्त ठहरें; परन्तु वे वैसे नहीं हैं, अत इस 'अन्तर्बाह्य-विग्रहादि-महोदय' विशेषणके मायावियोमे न पाये जानेपर भी रागादिमान् देवोमे उसका सत्त्व होनेके कारण वह व्यावृत्ति-हेतुक नहीं रहता और इसलिए उससे भी आप-जैसे आप्त-पुरुषोका कोई पृथक् बोध नहीं हो सकता ।'

(यदि यह कहा जाय कि घातिया कर्मोंका अभाव होनेपर जिस प्रकारका विग्रहादि-महोदय आपके प्रकट होता है उस प्रकारका विग्रहादि महोदय रागादियुक्त देवोमे नहीं होता तो इसका क्या प्रमाण ? दोनोका विग्रहादि-महोदय अपने प्रत्यक्ष नहीं है, जिससे तुलना की जा सके । यदि अपने ही आगमको इस विषयमे प्रमाण माना जाय तो यह हेतु भी आगमाश्रित ठहरता है और एक मात्र इसीसे दूसरोको यथार्थ वस्तु-स्थितिका प्रत्यय एव विश्वास नहीं कराया जा सकता । अत यह विग्रहादि-महोदय हेतु भी आपकी महानता व्यक्त करनेमे असमर्थ होनेसे मेरे जैसेके लिए उपेक्षणीय है ।)

तीर्थकरत्व भी आप्त-गुणत्वका हेतु नहीं, तव गुरु कोन ?

तीर्थकृत्समयानां च परस्पर-विरोधतः ।

सर्वेषामाप्यता नास्ति, कश्चिदेव भवेद्गुरुः ॥३॥

(यदि यह कहा जाय कि आप-तीर्थकर हैं—ससारसे पार उतरनेके उपायस्वरूप आगम-तीर्थके प्रवर्तक हैं—और इसलिए आप्त-सर्वज्ञ होनेसे महान् हैं, तो यह कहना भी समुचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि तीर्थकर तो दूसरे सुगतादिक भी कहलाते हैं और वे भी ससारसे पार उतरने अथवा निर्वृति प्राप्त करनेके

मलका पूर्णत क्षय हो जाता है—अर्थात् जिस प्रकार किट्ट-कालिमादि मलसे बद्ध हुआ सुवर्ण अग्निप्रयोगादिरूप योग्य साधनोको पाकर उस सारे बाहरी तथा भीतरी मलसे विहीन हुआ अपने शुद्ध सुवर्णरूपमे परिणत हो जाता है उसी प्रकार द्रव्य तथा भावरूप कर्ममलसे बद्ध हुआ भव्य जीव सम्यग्दर्शनादि योग्य साधनोके बलपर उस कर्ममलको पूर्णरूपसे दूर करके अपने शुद्धात्मरूपमे परिणत हो जाता है। अत किसी पुरुष-विशेषमे दोषो तथा उनके कारणोकी पूर्णत हानि होना असम्भव नहीं है। जिस पुरुषमे दोषो तथा आवरणोकी यह निःशेष हानि होती है वही पुरुष आप्त अथवा निर्दोष सर्वज्ञ एव लोकगुरु होता है।'

सर्वज्ञ-संस्थिति

सूक्ष्मान्तरित-दूरार्थाः प्रत्यक्षा कस्यचिद्यथा ।

अनुमेयत्वतोऽग्न्यादिरिति सर्वज्ञ-संस्थिति ॥५॥

‘(यदि यह कहा जाय कि दोषो तथा आवरणोकी पूर्णत-हानि होनेपर भी कोई मनुष्य अतीत-अनागतकाल-सम्बन्धी सब पदार्थोको, अतिदूरवर्ती सारे वर्तमान पदार्थोको और सम्पूर्ण सूक्ष्म-पदार्थोको साक्षात् रूपसे नहीं जान सकता है तो वह ठीक नहीं है, क्योंकि,) सूक्ष्मपदार्थ—स्वभावविप्रकर्षि परमाणु आदिक—, अन्तरित पदार्थ—कालसे अन्तरको लिये हुए कालविप्रकर्षि राम-रावणादिक—, और दूरवर्ती पदार्थ—क्षेत्रसे अन्तरको लिये हुए क्षेत्रविप्रकर्षि मेरु-हिमवानादिक—, अनुमेय (अनुमानका अथवा प्रमाणका विषय) होनेसे किसी-न-किसीके प्रत्यक्ष जरूर हैं,

१ प्रमाणका विषय 'प्रमेय' कहलाता है। अनुमेयका अर्थ 'अनुगत मेय मान येषा ते अनुमेया प्रमेया इत्यर्थ' इस वसुनद्याचार्यके वाक्यानुसार 'प्रमेय' भी होता है और इस तरह अनुमेयत्व हेतुमें प्रमेयत्व हेतु भी गर्भित है।

जैसे अग्नि आदिक पदार्थ जो अनुमान या प्रमाणका विषय हैं वे किसीके प्रत्यक्ष जरूर हैं। जिसके सूक्ष्म, अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थ प्रत्यक्ष हैं वह सर्वज्ञ है। इस प्रकार सर्वज्ञकी सम्यक् स्थिति, व्यवस्था अथवा सिद्धि भले प्रकार सुघटित है।'

निर्दोष सर्वज्ञ कौन और किम हेतुसे

स त्वमेवाऽसि निर्दोषो युक्ति-शास्त्राऽविरोधिवाक्
अविरोधो यदिष्टं ते प्रसिद्धेन न बाध्यते ॥६॥

‘(हे वीर जिन !) वह निर्दोष—अज्ञान तथा रागादि-दोषोंसे रहित वीतराग और सर्वज्ञ—आप ही हैं, क्योंकि आप युक्ति-शास्त्राऽविरोधिवाक् हैं—आपका वचन (किसी भी तत्त्व-विषयसे) युक्ति और शास्त्रके विरोधको लिये हुए नहीं है। और यह अविरोध इस तरहसे लक्षित होता है कि आपका जो इष्ट है—मोक्षादितत्त्वरूप अभिमत—अनेकान्तगासन है—वह प्रसिद्धसे—प्रमाणसे अथवा पर-प्रसिद्ध एकान्तसे—बाधित नहीं है, जब कि दूसरोका (कपिल-सुगतादिकका) जो सर्वथा नित्यवाद-अनित्यवादादिरूप एकान्त अभिमत (इष्ट) है वह प्रत्यक्षप्रमाणसे ही नहीं किन्तु पर-प्रसिद्ध अनेकान्तसे भी बाधित है और इसलिए उन सर्वथा एकान्तमतोके नायकोमेसे कोई भी युक्ति-शास्त्रा-विरोधिवाक् न होनेसे निर्दोष एव सर्वज्ञ नहीं हैं।’

सर्वथैकान्तवादी आसोका त्वेष्ट प्रमाण-बाधित

त्वन्मताऽमृत-बाह्यानां सर्वथैकान्त-वादिनाम् ।
आप्ताऽभिमान-दग्धानां स्वेष्टं दृष्टेन बाध्यते ॥७॥

‘जो लोग आपके मतरूपी अमृतसे—अनेकान्तात्मक-वस्तु-तत्त्वके प्रतिपादक आगम (शासन) से, जो कि दुःखनिवृत्ति-लक्षण परमानन्दमय मुक्ति-सुखका निमित्त होनेसे अमृतरूप है—बाह्य

(जन्म) भी नहीं बनता, शुभ-अशुभ कर्मोंका फल भी नहीं बनता और न बन्ध तथा मोक्ष ही बनते हैं—किसी भी तत्त्व अथवा पदार्थकी सम्यक् व्यवस्था नहीं बैठती। और इस तरह उनका मत प्रत्यक्षसे ही बाधित नहीं, बल्कि अपने दृष्टसे अपने दृष्टका भी बाधक है ।'

व्याख्या—वास्तवमे प्रत्येक वस्तु अनेकान्तात्मक है—उसमे अनेक अन्त-धर्म, गुण-स्वभाव, अग अथवा अंश हैं। जो मनुष्य किसी भी वस्तुको एक तरफसे देखता है—उसके एक ही अन्त-धर्म अथवा गुण-स्वभावपर दृष्टि डालता है—वह उसका सम्यग्द्रष्टा (उसे ठीक तौरसे देखने-पहचाननेवाला) नहीं कहला सकता। सम्यग्द्रष्टा होनेके लिये उसे उस वस्तुको सब ओरसे देखना चाहिये और उसके सब अन्तो, अगो, धर्मों अथवा स्वभावों-पर नजर डालनी चाहिये। सिक्केके एक ही मुखको देखकर सिक्केका निर्णय करनेवाला उस सिक्केको दूसरे मुखसे पडा देखकर वह सिक्का नहीं समझता और इसलिये धोखा खाता है। इसीसे अनेकान्तदृष्टिको सम्यग्दृष्टि और एकान्तदृष्टिको मिथ्यादृष्टि कहा है ।

जो मनुष्य किसी वस्तुके एक ही अन्त, अग, धर्म अथवा गुण-स्वभावको देखकर उसे उस ही स्वरूप मानता है—दूसरे रूप स्वीकार नहीं करता—और इस तरह अपनी एकान्त-धारणा बना लेता है और उसे ही जैसे तैसे पृष्ट किया करता है, उसको 'एकान्त-ग्रहरक्त', एकान्तपक्षपाती अथवा सर्वथा एकान्तवादी कहते हैं। ऐमे मनुष्य हाथीके स्वरूपका विधान करनेवाले जन्मान्ध पुरुषोंकी तरह आपसमे लडते-झगडते हैं और एक दूसरेसे गत्रुता धारण करके जहाँ परके बैरी बनते हैं वहाँ अपनेको हाथीके

१ अनेकान्तात्मदृष्टिस्ते सती शून्यो विपर्यय ।

तत सर्वं मूपोक्त स्यात्तदयुक्त स्वघातत ॥

अधिक मात्रामे भी दे देता है। नतीजा यह होता है कि वे रोगी मर जाते हैं या अधिक कष्ट तथा वेदना उठाते हैं और वह मनुष्य कुचलेका ठीक प्रयोग न जानकर उसका मिथ्या प्रयोग करनेके कारण दण्ड पाता है, तथा कभी स्वयं कुचला खाकर अपनी प्राणहानि भी कर डालता है। इस तरह कुचलेके विषयमे एकान्त आग्रह रखनेवाला जिस प्रकार स्व-पर-वैरो होता है उनी प्रकार दूसरी वस्तुओंके विषयमे भी एकान्त हठ पकडनेवालोको स्व-पर-वैरो समझना चाहिये।

नच पूछिये तो जो अनेकान्तके द्वेषी हैं वे अपने एकान्तके भी द्वेषी हैं, क्योंकि अनेकान्तके विना वे एकान्तको प्रतिष्ठित नहीं कर सकते—अनेकान्तके विना एकान्तका अस्तित्व उनी तरह नहीं बन सकता जिस तरह कि सामान्यके विना विशेषका या द्रव्यके विना पर्यायका अस्तित्व नहीं बनता। सामान्य और विशेष अस्तित्व और नास्तित्व तथा नित्यत्व और अनित्यत्व धर्म जिस प्रकार परस्परमे अविनाभाव-सम्बन्धको लिये हुए हैं—एकके विना दूसरेका सद्भाव नहीं बनता—उसी प्रकार एकान्त और अनेकान्तमे भी परस्पर अविनाभाव-सम्बन्ध है। ये सब सप्रतिपक्षधर्म एक ही वस्तुमे परस्पर अपेक्षाको लिए हुए होते हैं। उदाहरणके तौरपर अनामिका अगुली छोटी भी है और बड़ी भी कनिष्ठासे वह बड़ी है और मध्यमाने छोटी है। इस तरह अनामिकामे छोटापन और बडापन दोनो धर्म सापेक्ष हैं, अथवा छोटी है और छोटी नहीं है ऐसे छोटेपनके अस्तित्व और नास्तित्वरूप दो अविनाभावी धर्म भी उसमे सापेक्षरूपसे पाये जाते हैं—अपेक्षाको छोड देनेपर दोनोमेमे कोई भी धर्म नहीं बनता। इसी प्रकार नदीके प्रत्येक तटमे इस पारपन और उस पारपनके दोनो धर्म होते हैं और वे सापेक्ष होनेसे ही अविरोधरूप रहते हैं।

जो धर्म एक ही वस्तुमे परस्पर अपेक्षाको लिये हुए होते हैं वे अपने और दूसरेको उपकारी (मित्र) होते हैं और अपनी तथा

दूसरेकी सत्ताको बनाये रखते हैं । और जो धर्म परस्पर अपेक्षाको लिये हुए नहीं होते वे अपने और दूसरेके अपकारी (शत्रु) होते हैं—स्व-पर-प्रणाशक होते हैं, और इसलिये न अपनी सत्ताको कायम रख सकते हैं और न दूसरेकी । इसीसे स्वामी समन्तभद्रने अपने स्वयंभूस्तोत्रमे भी—

‘ मिथ्याऽनपेक्षा स्व-पर-प्रणाशिन ’

“परस्परैका स्व-परोपकारिण ”

इन वाक्योके द्वारा इसी सिद्धान्तकी स्पष्ट घोषणा की है । आप निरपेक्ष नयोको मिथ्या और सापेक्ष नयोको सम्यक् वतलाते हैं । आपके विचारसे निरपेक्ष नयोका विषय अर्थक्रियाकारी न होनेसे अवस्तु है और सापेक्ष नयोका विषय अर्थकृत् (प्रयोजनसाधक) होनेसे वस्तुतत्त्व है, निरपेक्ष नयोका विषय ‘मिथ्या एकान्त’ और सापेक्ष नयोका विषय ‘सम्यक् एकान्त’ है । और यह सम्यक् एकान्त ही प्रस्तुत अनेकान्तके साथ अविनाभावसम्बन्धको लिये हुए है । जो मिथ्या एकान्तके उपासक होते हैं उन्हें ही ‘एकान्त-ग्रहरक्त’ कहा गया है, वे ही ‘सर्वथा एकान्तवादी’ कहलाते हैं और उन्हें ही यहाँ ‘स्वपरवैरी’ समझना चाहिये । जो सम्यक् एकान्तके उपासक होते हैं उन्हें ‘एकान्तग्रहरक्त’ नहीं कहते, उनका नेता ‘स्यात्’ पद होता है, वे उस एकान्तको कथचित् रूपसे स्वीकार करते हैं, इसलिये उसमे सर्वथा आसक्त नहीं होते और न प्रतिपक्ष-धर्मका विरोध अथवा निराकरण ही करते हैं—सापेक्षावस्थामे विचारके समय प्रतिपक्ष-धर्मकी अपेक्षा न होनेसे उसके प्रति एक प्रकारकी उपेक्षा तो होती है किन्तु उसका विरोध अथवा निराकरण नहीं होता । और इसीसे वे ‘स्व-पर-वैरी’ नहीं कहे जा सकते । अतः स्वामी समन्तभद्रका यह कहना विल्कुल ठीक है कि ‘जो एकान्तग्रहरक्त होते हैं वे स्वपरवैरी होते हैं ।’

१ निरपेक्षा नया मिथ्या सापेक्षा वस्तु तेऽर्थकृत् ॥ —देवागम १०८

अब देखना यह है कि ऐसे स्व-ग्रन्थीरी एकान्तवादियोंके मनमें गुण-अगुण-कर्म कर्मफल—मुख-दुःख, जन्म-जन्मान्तर (लोक-परलोक) और जन्म-भोग्यादिकी व्यवस्था कैसे नहीं बन सकती । वान्त्रिस्तुल्य व्यष्टि है ये सब व्यवस्थाएँ कृत्रिम अनेकान्तान्तरित हैं—अनेकान्तके बाधय विना इन परस्पर विरुद्ध नाश्वर उदने-वाला नापेक्ष व्यवस्थाओंको कोई मन्त्र मत्ता कथवा व्यवस्था नहीं बन सकती—इसलिये जो अनेकान्तके बरी हैं—अनेकान्त-मिष्टान्तमें द्वेष रखते हैं—उनके यहाँ ये सब व्यवस्थाएँ मुद्रित नहीं हो सकती । अनेकान्तके प्रतिपेक्षते क्रम-अक्रमका प्रतिपेक्ष हो जाना है, क्योंकि क्रम-अक्रमकी अनेकान्तके साथ व्याप्ति है । जब अनेकान्त ही नहीं तब क्रम-अक्रमकी व्यवस्था कैसे बन सकती है ? अर्थात् द्रव्यके अभावमें जिन प्रकार गुण-व्यभिचारी और वृक्षके अभावमें दोगम, जामन चीन, आत्रादिकी काई व्यवस्था नहीं बन सकती उनी प्रकार अनेकान्तके अभावमें क्रम-अक्रमकी भी व्यवस्था नहीं बन सकती । क्रम-अक्रमकी व्यवस्था न बननेमें अर्थक्रियाका निषेध हो जाना है क्योंकि अर्थक्रियाकी क्रम-अक्रमके साथ व्याप्ति है । और अर्थक्रियाके अभावमें कर्मादिक नहीं बन सकते—कर्मादिककी अर्थक्रियाके साथ व्याप्ति है । जब गुण-अगुण-कर्म ही नहीं बन सकते तब उनका फल मुख-दुःख, जन्म-भोग्या क्षेत्र जन्म-जन्मान्तर (लोक-परलोक) और जन्ममें बँवने तथा छूटनेकी बात तो कैसे बन सकती है ? कारण यह कि अनेकान्तके बाधय विना ये सब गुण-अगुण-कर्मोंदिक निराश्रित हो जाते हैं और इसलिए मर्त्या निन्यत्वादि एकान्तवादियोंके मनमें इनको कोई ठीक व्यवस्था नहीं बन सकती । वे यदि इन्हें मानते हैं और तपस्वरगादिके अनुष्ठान-द्वारा सत्कर्मोंका अर्जन करके उनका मफल लेना चाहते हैं कथवा जन्ममें सुख होना चाहते हैं तो वे अपने इस इष्टको अनेकान्तका विरोध करके बाधा पहुँचाने हैं, और इस तरह भी अपनेको स्व-ग्रन्थीरी सिद्ध करते हैं ।

वस्तुतः अनेकान्त, भाव-अभाव, नित्य-अनित्य, भेद-अभेद आदि एकान्तनयोके विरोधको मिटाकर, वस्तुतत्त्वकी सम्यक्-व्यवस्था करनेवाला है; इसीसे लोक-व्यवहारका सम्यक् प्रवर्तक है—विना अनेकान्तका आश्रय लिये लोकका व्यवहार ठीक बनता ही नहीं, और न परस्परका वैर-विरोध ही मिट सकता है। इसीलिये अनेकान्तको परमागमका बीज और लोकका अद्वितीय गुरु कहा गया है—वह सबके लिये सन्मार्ग-प्रदर्शक है^१। जैनी नीतिका भी वही मूलधार है। जो लोग अनेकान्तका सचमुच आश्रय लेते हैं वे कभी स्व-पर-वैरी नहीं होते, उनसे पाप नहीं बनते, उन्हें आपदाएँ नहीं सताती, और वे लोकमें सदा ही उन्नत उदार तथा जयशील बने रहते हैं।

भावेकान्तकी सदोपता

भावेकान्ते पदार्थानामभावानामपह्नुवात् ।

सर्वात्मकमनाद्यन्तमस्वरूपमतावकम् ॥९॥

‘(हे वीर भगवन् !) यदि पदार्थोंके भाव (अस्तित्त्व) का एकान्त माना जाय—यह कहा जाय कि सब पदार्थ सर्वथा सत् रूप ही हैं, असत् (नास्तित्त्व) रूप कभी कोई पदार्थ नहीं है—तो इससे अभाव पदार्थोंका—प्रागभाव, प्रध्वसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभावरूप वस्तु-धर्मोंका—लोप ठहरता है, और इन वस्तु-धर्मोंका लोप करनेसे वस्तुतत्त्व (सर्वथा) अनादि, अनन्त, सर्वात्मक और अस्वरूप हो जाता है, जो कि आपका इष्ट नहीं है—प्रत्यक्षादिके विरुद्ध होनेसे आपका मत नहीं है।’

(किस अभावका लोप करनेसे क्या हो जाता अथवा क्या दोष आता है, उसका स्पष्टीकरण आगे किया गया है)

१ नीति-विरोध-ध्वसी लोकव्यवहारवर्तक सम्यक् ।

परमागमस्य बीज भुवनैकगुरुर्जयत्यनेकान्त ॥

प्रागभाव-प्रध्वसाभावके विलोपमें दोष

कार्य-द्रव्यमनादि स्यात्प्रागभावस्य निहृत्रे ।

प्रध्वंस्य च घर्मस्य प्रच्यवेऽनन्ततां व्रजेत् ॥१०॥

‘प्रागभावका यदि लोप किया जाय—कार्यरूप द्रव्यका अपने उत्पादमें पहले उस कार्यरूपमें अभाव था, इस बातको न माना जाय—तो वह कार्यरूप द्रव्य—घटादिक अथवा शब्दादिक—अनादि ठहरता है—और अनादि वह है नहीं, एक समय उत्पन्न हुआ, यह बात प्रत्यक्ष है। यदि प्रध्वंस घर्मका लोप किया जाय—कार्यद्रव्यमें अपने उस कार्यरूपमें विनाशकी शक्ति है और इसलिए वह बादको किसी समय प्रध्वसाभावरूप भी होता है, इस बातको यदि न माना जाय—तो वह कार्यरूप द्रव्य—घटादिक अथवा शब्दादिक—अनन्तता—अविनाशिताको प्राप्त होता है—और अविनाशी वह है नहीं, यह प्रत्यक्ष सिद्ध होता है, प्रत्यक्षमें घटादिक तथा शब्दादिक कार्यका विनाश होते देखा जाता है। अतः प्रागभाव और प्रध्वसाभावका लोप करके कार्यद्रव्यको उत्पत्ति और विनाश-विहीन सदासे एक ही रूपमें स्थिर (सर्वथा नित्य) मानना प्रत्यक्ष-विरोधके दोषसे दूषित है और इसलिए प्रागभाव तथा प्रध्वसाभावका लोप किसी तरह भी समुचित नहीं कहा जा सकता। इन अभावोको मानना ही होगा।’

अन्योन्याभाव-अत्यन्ताभावके विलोपमें दोष

सर्वात्मकं तदेकं स्यादन्याऽपोह-व्यतिक्रमे ।

अन्यत्र समवाये न व्यपदिश्येत सर्वथा ॥११॥

‘यदि अन्याऽपोहका—अन्योन्याभावरूप पदार्थका—व्यतिक्रम किया जाय—वस्तुके एक रूपका दूसरे रूपमें अथवा एक वस्तुका दूसरी वस्तुमें अभाव है, इस बातको न माना जाय—तो वह

प्रवादियोका विवक्षित अपना-अपना इष्ट एक तत्त्व (अनिष्टतत्त्वो का भी उसमे सद्भाव होनेसे) अभेदरूप सर्वात्मक ठहरता है— और इसलिए उसकी अलगसे कोई व्यवस्था नहीं बन सकती । यदि अत्यन्ताभावका लोप किया जाय—एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यमे सर्वथा अभाव है, इसको न माना जाय—तो एक द्रव्यका दूसरेमें समवाय-सम्बन्ध (तादात्म्य) स्वीकृत होता है और ऐसा होनेपर यह चेतन है, यह अचेतन है इत्यादि रूपसे उस एक तत्त्वका सर्वथा भेदरूपसे कोई व्यपदेश (कथन) नहीं बन सकता ।’

अभावैकान्तकी सदोषता

अभावैकान्त-पक्षेऽपि भावाऽपन्हव-वादिनाम् ।

बोध-वाक्य प्रमाण न केन साधन-दूषणम् ॥१२॥

‘यदि अभावैकान्तपक्षको स्वीकार किया जाय—यह माना जाय कि सभी पदार्थ सर्वथा असत्-रूप हैं—तो इस प्रकार भावोका सर्वथा अभाव कहनेवालोके यहाँ (मतमे) बोध (ज्ञान) और वाक्य (आगम) दोनोका ही अस्तित्व नहीं बनता और दोनोका अस्तित्व न बननेसे (स्वार्थानुमान, परार्थानुमान आदिके रूपमे) कोई प्रमाण भी नहीं बनता; तब किसके द्वारा अपने अभावैकान्त पक्षका साधन किया जा सकता और दूसरे भाव-वादियोके पक्षमें दूषण दिया जा सकता है ?—स्वपक्ष-साधन और परपक्ष-दूषण दोनो ही घटित न होनेसे अभावैकान्तपक्ष-वादियोके पक्षकी कोई सिद्धि अथवा प्रतिष्ठा नहीं बनती और वह सदोष ठहरता है, फलतः अभावैकान्तपक्षके प्रतिपादक सर्वज्ञ एव महान् नहीं हो सकते ।’

उभय और अवक्तव्य एकान्तोकी सदोषता

विरोधान्नोभयैकात्म्य स्याद्वाद-न्याय-विद्विषाम् ।

अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नाऽवाच्यमिति युज्यते ॥१३॥

‘(भावैकान्त और अभावेकान्त दोनोकी अलग-अलग मान्यतामे दोष देखकर) यदि भाव और अभाव दोनोका एकात्म्य (उभयैकान्त) माना जाय, तो स्याद्वाद-न्यायके विद्वेषियोंके यहाँ— उन लोगोके मतमे जो अस्तित्व-नास्तित्वादि सप्रतिपक्ष धर्मोमे पारस्परिक अपेक्षाको न मानकर उन्हें स्वतन्त्र धर्मोके रूपमे स्वीकार करते हैं और इस तरह स्याद्वाद-नीतिके गत्रु बने हुए हैं—वह एकात्म्य नहीं बनता, क्योंकि उससे विरोध दोष आता है—भावैकान्त अभावेकान्तका और अभावेकान्त भावैकान्तका सर्वथा विरोधी होनेसे दोनोमे एकात्मता घटित नहीं हो सकती ।’

‘(भाव, अभाव और उभय तीनों एकान्तोकी मान्यतामे दोष देखकर) यदि अवाच्यता (अवक्तव्य) एकान्तको माना जाय—यह कहा जाय कि वस्तुतत्त्व सर्वथा अवाच्य (अनिर्वचनीय या अवक्तव्य) है—तो वस्तुतत्त्व ‘अवाच्य’ है ऐसा कहना भी नहीं बनता—इस कहनेसे ही वह ‘वाच्य’ हो जाता है, ‘अवाच्य’ नहीं रहता; क्योंकि सर्वथा अवाच्यकी मान्यतामे कोई वचन-व्यवहार घटित ही नहीं हो सकता ।’

उक्त एकान्तोकी निर्दोष विधि-व्यवस्था

कथञ्चित्ते सदेवेषु कथञ्चिदसदेव तत् ।

तथोभयमवाच्य च नय-योगान्न सर्वथा ॥१४॥

‘(स्याद्वाद-न्यायके नायक हे वीर भगवन् ।) आपके शासनमें वह वस्तुतत्त्व कथञ्चित् (किसी प्रकारसे) सत्-रूप ही है, कथञ्चित् असत्-रूप ही है, कथञ्चित् उभयरूप ही है, कथञ्चित् अवक्तव्यरूप ही है (चकारसे) कथञ्चित् सत् और अवक्तव्य, रूप ही है; कथञ्चित् असत् और अवक्तव्यरूप ही है, कथञ्चित् सदसत् और अवक्तव्यरूप ही है; और यह सब नयोके योगसे है—वक्ताके अभिप्राय-विशेषको लिए हुए जो सप्तभगात्मक नय-

विकल्प है उनकी विवक्षासे अथवा दृष्टिसे है—सर्वथारूपसे नहीं—
नयदृष्टिको छोड़कर सर्वथारूपमे अथवा सर्वप्रकारसे एकरूपमे
कोई भी वस्तुतत्त्व व्यवस्थित नहीं होता ।'

सत्-असत्-मान्यताकी निर्दोष विधि

सदेव सर्वं को नेच्छेत्स्वरूपादि-चतुष्टयात् ।

असदेव विपर्यासान्न चेन्न व्यवतिष्ठते ॥१५॥

‘(हे वीर जिन !) ऐसा कौन है जो सबको—चेतन-
अचेतनको, द्रव्य-पर्यायादिको, भ्रान्त-अभ्रान्तको अथवा स्वयके
लिए इष्ट-अनिष्टको—स्वरूपादिचतुष्टयकी दृष्टिसे—स्वद्रव्य,
स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावकी अपेक्षासे—सत् रूप ही, और
पररूपादिचतुष्टयकी दृष्टिसे—परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और
परभावकी अपेक्षासे—असत् रूप ही अगीकार न करे ?—कोई
भी लौकिकजन, परीक्षक, स्याद्वादी, सर्वथा एकान्तवादी अथवा
सचेतन प्राणी ऐसा नहीं है, जो प्रतीतिका लोप करनेमे समर्थ न
होनेके कारण इस बातको न मानता हो । यदि (स्वय प्रतीत
करता हुआ भी कुनयके वश विपरीतबुद्धि अथवा दुराग्रहको
प्राप्त हुआ) कोई ऐसा नहीं मानता है तो वह (अपने किसी भी
इष्ट-तत्त्वमे) अवस्थित अथवा व्यवस्थित नहीं होता है—
उसकी कोई भी तत्त्वव्यवस्था नहीं बनती । क्योंकि स्वरूपके
ग्रहण और पररूपके त्यागकी व्यवस्थासे ही वस्तुमे वस्तुत्वकी
व्यवस्था सुघटित होती है, अन्यथा नहीं । स्वरूपकी तरह यदि
पररूपसे भी किसीको सत् माना जाय तो चेतनादिके अचेतन-
त्वादिका प्रसंग आता है । और पररूपकी तरह यदि स्वरूपसे
भी असत् माना जाय, तो सर्वथा शून्यताकी आपत्ति खड़ी होती
है । अथवा जिस रूपसे सत्त्व है उसी रूपसे असत्त्वको और जिस
रूपसे असत्त्व है उसी रूपसे सत्त्वको माना जाय, तो कुछ भी

(अन्वय-हेतु) भेद-विवक्षा (वैधर्म्य अथवा व्यतिरेक-हेतु) के साथ अविनाभाव-सम्बन्धको लिए रहता है—व्यतिरेक (वैधर्म्य) के बिना अन्वय (साधर्म्य) और अन्वयके बिना व्यतिरेक घटित नहीं होता ।’

नास्तित्वधर्म अस्तित्वके साथ अविनाभावी

नास्तित्व प्रतिषेधेनाऽविनाभाव्येकधर्मिणि ।

विशेषणत्वाद्द्वैधर्म्यं यथाऽभेद-विवक्षया ॥१८॥

(इसी तरह) एक धर्ममें नास्तित्वधर्म अपने प्रतिषेध्य- (अस्तित्व) धर्मके साथ अविनाभावी है—अस्तित्वधर्मके बिना वह नहीं बनता—क्योंकि वह विशेषण है—जो विशेषण होता है वह अपने प्रतिषेध्य (प्रतिपक्ष) धर्मके साथ अविनाभावी होता है—जैसे कि (हेतु-प्रयोगमें) वैधर्म्य (व्यतिरेक-हेतु) अभेद-विवक्षा (साधर्म्य या अन्वय-हेतु) के साथ अविनाभाव सम्बन्धको लिए रहता है—अन्वय (साधर्म्य) के बिना व्यतिरेक (वैधर्म्य) और व्यतिरेकके बिना अन्वय घटित ही नहीं होता ।’

शब्दगोचर-विशेष्य 'विधि-निषेधात्मक

विधेयप्रतिषेध्यात्मा विशेष्यः शब्दगोचरः ।

साध्यधर्मो यथा हेतुरहेतुश्चाप्यपेक्षया ॥१९॥

‘जो विशेष्य (धर्म या पक्ष) होता है वह विधेय तथा प्रतिषेध्य-स्वरूप होता है—विधिरूप अस्तित्वधर्म और निषेधरूप नास्तित्वधर्म दोनोंको अपना विषय किये रहता है, क्योंकि वह शब्दका विषय होता है—जो-जो शब्दका विषय होता है वह सब विशेष्य विधेय-प्रतिषेध्यात्मक हुआ करता है । जैसे कि साध्यका जो धर्म एक विवक्षासे हेतु (साधन) रूप होता है वह दूसरी विवक्षासे अहेतु (असाधन) रूप भी होता है । उदाहरणके लिए साध्य

एव परिगृहीत नहीं है—वह अर्थ-क्रियाकी करनेवाली होती है । यदि ऐसा नहीं माना जाय तो बाह्य और अन्तरंग कारणोंसे कार्यका निष्पन्न होना जो माना गया है वह नहीं बनता—सर्वथा सत्-रूप या सर्वथा अमत्-रूप वस्तु अर्थ-क्रिया करनेमें असमर्थ है, चाहे कितने भी कारण क्यों न मिले, और अर्थ-क्रियाके अभावमें वस्तुत्व वस्तुत्व बनता ही नहीं ।’

धर्म-धर्ममें अर्थभिन्नता और धर्मोंकी मुख्य-गौणता

धर्मे धर्मेऽन्य एवार्थो धर्मिणोऽनन्त-धर्मिणः ।

अङ्गित्वेऽन्यतमान्तस्य शेषान्तानां तद(दा)ङ्गता ॥२२॥

‘अनन्तधर्म धर्मके धर्म-धर्ममें अन्य ही अर्थ सनिहित है—’ धर्मोंका प्रत्येक धर्म एक जुदे ही प्रयोजनको लिए हुए है । उन धर्मोंमेंसे किसी एक धर्मके अङ्गी (प्रधान) होनेपर शेष धर्मोंकी उसके अथवा उस समय अङ्गता (अप्रधानता) हो जाती है—परिशेष सब धर्म उसके अङ्ग अथवा उस समय अप्रधान रूपसे विवक्षित होते हैं ।

उक्त भगवती प्रक्रियाकी एकाऽनेकादिविकल्पोंमें भी योजना

एकाऽनेक-विकल्पादावुत्तरत्राऽपि योजयेत् ।

प्रक्रियां भङ्गिनीमेनां नयैर्नय-विशारदः ॥२३॥

‘जो नय-निपुण है वह (विधि निषेधमें प्रयुक्त) इस भगवती (सप्तभङ्गवती) प्रक्रियाको आगे भी एक-अनेक जैसे विकल्पादिकमें नयोंके साथ योजित करे—जैसे सम्पूर्ण वस्तुत्व कथंचित् एकरूप है, कथंचित् अनेकरूप है, कथंचित् एकाऽनेकरूप है, कथंचित् अवक्तव्यरूप है, कथंचित् एकावक्तव्यरूप है, कथंचिदनेकावक्तव्य-रूप है और कथंचिदेकाऽनेकाऽवक्तव्यरूप है । एकत्वका अनेकत्वके साथ और अनेकत्वका एकत्वके साथ अविनाभावसम्बन्ध है, और

रूप कोई विकल्प ही बनता है, फलतः मारा लोक-व्यवहार विगड जाता है। (यदि यह कहा जाय कि जो एक है वही विभिन्न कारको तथा क्रियाओके रूपमे परिणत होता है तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि) जो कोई एक है—नवथा अकेला एव अमहाय है—वह अपनेसे ही उत्पन्न नहीं होता।—उसका उस रूपमे जनक और जन्मका कारणादिक दूसरा ही होता है, दूसरेके अस्तित्व एवं निर्मित्तके दिना वह स्वयं विभिन्न कारको तथा क्रियाओके रूपमे परिणत नहीं हो सकता।

कर्म-फलादिका कोर्षं भी द्वैत नहीं बनता

कर्म-द्वैतं फल-द्वैतं लोक-द्वैतं च नो भवेत् ।

विद्याऽविद्या-द्वयं न स्याद्वन्ध-मोक्ष-द्वयं तथा ॥२५॥

‘(सर्वथा अद्वैत सिद्धान्तके माननेपर) कर्म-द्वैत—शुभ-अशुभ कर्मका जोडा, फल-द्वैत—पुण्य-पापरूप अच्छे बुरे फलका जोडा और लोक-द्वैत—फल भोगनेके स्थानरूप इहलोक परलोकका जोडा—नहीं बनता। (इसी तरह) विद्या-अविद्याका द्वैत (जोडा) तथा बन्ध-मोक्षका द्वैत (जोडा) भी नहीं बनता। इन द्वैतों (जोडों) मे से किसी भी द्वैतके माननेपर सर्वथा अद्वैत का एकान्त वाधित होता है। और यदि प्रत्येक जोडेकी किसी एक वस्तुका लोपकर दूसरी वस्तुका ही ग्रहण किया जाय तो उस दूसरी वस्तुके भी लोपका प्रसंग आता है; क्योंकि एकके विना दूसरीका अस्तित्व नहीं बनता, और इस तरह भी सारे व्यवहारका लोप ठहरता है।’

हेतु आदिमे अद्वैत-सिद्धिमे द्वैतापत्ति

हेतोरद्वैत-सिद्धिश्चेद्द्वैतं स्याद्धेतु-साध्ययोः ।

हेतुना चेद्विना सिद्धिर्द्वैतं बाह्यमात्रतो न किम् ॥२६॥

‘(इसके सिवाय यह प्रश्न पैदा होता है कि अद्वैतकी सिद्धि किसी हेतुसे की जाती है या बिना किसी हेतुके वचनमात्रसे ही ?—उत्तरमे) यदि यह कहा जाय कि अद्वैतकी सिद्धि हेतुसे की जाती है तो हेतु (साधन) और साध्य दोकी मान्यता होनेसे द्वैतापत्ति खड़ी होती है—सर्वथा अद्वैतका एकान्त नहीं रहता—और यदि बिना किसी हेतुके ही सिद्धि कही जाती है तो क्या वचनमात्रसे द्वैतापत्ति नहीं होती ?—साध्य अद्वैत और वचन, जिसके द्वारा साध्यकी सिद्धिको घोषित किया जाता है, दोनोके अस्तित्वसे अद्वैतता नहीं रहती । और यह बात तो बनती ही नहीं कि जिसका स्वय अस्तित्व न हो उसके द्वारा किसी दूसरेके अस्तित्वको सिद्ध किया जाय अथवा उसकी सिद्धिकी घोषणा की जाय । अत अद्वैत एकान्तकी किसी तरह भी सिद्धि नहीं बनती, वह कल्पना-मात्र ही रह जाता है ।’

द्वैतके बिना अद्वैत नहीं होता

अद्वैत न बिना द्वैतादहेतुरिव हेतुना ।

साज्ञानः प्रतिषेधो न प्रतिषेध्यादृते क्वचित् ॥२७॥

(एक बात और भी बतला देनेकी है और वह यह कि) द्वैतके बिना अद्वैत उसी प्रकार नहीं होता जिस प्रकार कि हेतुके बिना अहेतु नहीं होता, वयोकि कहीं भी सञ्जीका—नामवालेका—प्रतिषेध प्रतिषेध्यके बिना—जिसका निषेध किया जाय उसके अस्तित्व-बिना—नहीं बनता—द्वैत शब्द एक सञ्जी है और इसलिये उसके निषेधरूप जो अद्वैत शब्द है वह द्वैतके अस्तित्वकी मान्यता-बिना नहीं बनता ।)

[इस प्रकार अद्वैत एकान्तका पक्ष लेनेवाले ब्रह्माद्वैत, सवेदना-द्वैत और शब्दाद्वैत जैसे मत सदोष एव बाधित ठहरते हैं ।]

पृथक्त्व-एकान्तको मदीपता

पृथक्त्वैकान्त-पक्षेऽपि पृथक्त्वादपृथक्त्व तु ।

पृथक्त्वे न पृथक्त्व स्यादनेकस्थो ह्यसौ गुणः ॥२८॥

‘(अद्वैत एकान्तमे दोष देखकर) यदि पृथक्पनका एकान्त-पक्ष लिया जाय—यह माना जाय कि वस्तुतत्त्व एक दूसरेसे सर्वथा भिन्न है—तो इसमें भी दोष आता है और यह प्रश्न पैदा होता है कि पृथक्त्व-गुणसे द्रव्य और गुण पृथक् हैं या अपृथक् ? यदि अपृथक् हैं तब तो पृथक्त्वका एकान्त ही न रहा—वह बाधित हो गया । और यदि पृथक् हैं तो पृथक्त्व नामका कोई गुण ही नहीं बनता (जिसे वैशेषिकोंने गुणोंकी २४ सख्यामे अलगसे गिनाया है) क्योंकि वह एक होते हुए भी अनेकोमें स्थित माना गया है और इसकी कोई पृथक्गति नहीं है—पृथक् रूपमे उसकी स्थिति न तो दृष्ट है और न स्वीकृत है, अतः पृथक् कहने-पर उसका अभाव ही कहना होगा ।

[यह कारिका वैशेषिको तथा नैयायिकोके पृथक्त्वैकान्त पक्षको लक्ष्य करके कही गयी है, जो क्रमशः ६ तथा १६ पदार्थ मानते हैं और उन्हे सर्वथा एक दूसरेसे पृथक् वतलाते हैं । अगली कारिकामे क्षणिकैकान्तवादी बौद्धोंके पृथक्त्वैकान्तपक्षको सदोष वतलाया जाता है ।]

एकत्वके लोपमें सन्तानादिक नही बनते

सतानः समुदायश्च साधर्म्यञ्च निरकुशः ।

प्रेत्य-भावश्च तत् सर्वं न स्यादेकत्व-निह्वये ॥२९॥

‘यदि-एकत्वका सर्वथा लोप किया जाय—सामान्य, सादृश्य, तादात्म्य अथवा सभी पर्यायोमे रहनेवाले द्रव्यत्वको न माना जाय—तो जो संतान, समुदाय और साधर्म्य तथा प्रेत्यभाव (मरकर परलोकगमन) निरकुश है—निर्वाध रूपसे माना

जाता है—वह सब नहीं बनता—अर्थात् क्रमभावी पर्यायोमे जो उत्तरोत्तर परिणाम-प्रवाहरूप अन्वय है वह घटित नहीं होता, रूप-रसादि जैसे सहभावी धर्मोमे जो युगपत् उत्पाद-व्ययको लिये हुए एकत्र अवस्थानरूप समुदाय है वह भी नहीं बनता, सह-धर्मियोमे समान परिणामकी जो एकता है वह भी नहीं बनती और न मरकर परलोकमे जाना अथवा एक ही जीवका दूसरा भव या गरीर धारण करना ही बनता है। इसी तरह बाल-युवा-वृद्धादि अवस्थाओमे एक ही जीवका रहना नहीं बनता और (चकारसे) प्रत्यभिज्ञान-जैसे सादृश्य तथा एकत्वके जोडरूप ज्ञान भी नहीं बनते ।’

ज्ञानको ज्ञेयसे सर्वथा भिन्न माननेमें दोष

मदात्मना च भिन्न चेज्ज्ञान ज्ञेयाद् द्विधाऽप्यसत् ।

ज्ञानाऽभावे कथं ज्ञेयं बहिरन्तश्च ते द्विषाम ॥३०॥

(इसी तरह) ज्ञानको (जो कि अपने चैतन्यरूपसे ज्ञेय-प्रमेयमे पृथक् है) यदि सत्स्वरूपसे भी ज्ञेयसे पृथक् माना जाय—अस्तित्वहीन स्वीकार किया जाय—तो ज्ञान और ज्ञेय दोनोंका ही अभाव ठहरता है—ज्ञानका अभाव तो उसके अस्तित्व-विहीन होनेसे हो गया और ज्ञेयका अभाव ज्ञानाभावके कारण बन गया, क्योंकि ज्ञानका जो विषय हो उसे ही ज्ञेय कहते हैं—ज्ञानके अभावमे बाह्य तथा अतरंग किसी भी ज्ञेयका अस्तित्व (हे वीर जिन !) आपसे द्वेष रखनेवालोंके यहाँ—सर्वथा पृथक्त्वैकान्तवादी वैशेषिकादिकोके मतमे—कैसे बन सकता है ?—उनके मतसे उसकी कोई भी समीचीन व्यवस्था नहीं बन सकती ।

बचनोको सामान्यार्थक माननेमें दोष

सामान्याऽर्था गिरोऽन्येषां विशेषो नाऽभिलष्यते ।

सामान्याऽभावतस्तेषां मृषैव सकला गिर ॥३१॥

‘दूसरोके यहाँ—व्रीद्धोके मतमे—वचन सामान्यार्थक हैं; क्योंकि उनके द्वारा (उनकी मान्यतानुसार) विशेषका—याथात्म्यरूप स्वलक्षणका—कथन नहीं बनता है। (वचनोके मात्र सामान्यार्थक होनेसे वे कोई वस्तु नहीं रहते—व्रीद्धोके यहाँ उन्हें वस्तु माना भी नहीं गया—और विशेषके अभावमे सामान्यका भी कही कोई अस्तित्व नहीं बनता, ऐसी हालतमे सामान्यके भी अभावका प्रसंग उपस्थित होता है) सामान्यका अवस्तुरूप अभाव होनेसे उन (व्रीद्धो) के सम्पूर्ण वचन मिथ्या ही ठहरते हैं—वे वचन भी सत्य नहीं रहते जिन्हे वे सत्यरूपसे प्रतिपादन करते हैं।’

उभय तथा अवक्तव्य एकान्तोकी सदोपता

विगंधान्तोभयैकात्म्य स्याद्वाद-न्याय-विद्विषाम् ।

अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नाऽवाच्यमिति युज्यते ॥३२॥

‘(अद्वैत और पृथक्त्व दोनो एकान्तोकी अलग-अलग मान्यता-मे दोष देखकर) यदि अद्वैत (एकत्व) और पृथक्त्व दोनोका एकात्म्य (एकान्त) माना जाय तो स्याद्वाद-न्यायके विद्वेषियोंके यहाँ—उन लोगोके मतमे जो अद्वैत पृथक्त्वादि सप्रतिपक्ष धर्मों मे पारस्परिक अपेक्षाको न मानकर उन्हें स्वतंत्र धर्मों के रूपमे स्वीकार करते हैं और इस तरह स्याद्वाद-न्यायके शत्रु बने हुए हैं—वह एकात्म्य नहीं बनता (उसी प्रकार जिस प्रकार कि अस्तित्व-नास्तित्वका एकात्म्य नहीं बनता), क्योंकि उससे (वन्द्या-पुत्रकी तरह) विरोध दोष आता है—अद्वैतैकात् पृथक्त्वैकात्का और पृथक्त्वैकात् अद्वैतैकात्का सर्वथा विरोधी होनेसे दोनोमे एकात्मता घटित नहीं हो सकती ।’

‘(अद्वैत, पृथक्त्व और उभय तीनो एकान्तोकी मान्यतामे दोष देखकर) यदि अवाच्यता (अवक्तव्यता) एकान्तको माना जाय—यह कहा जाय कि वस्तुतत्त्व एकत्व या पृथक्त्वके रूपमे सवथा अवाच्य (अनिर्वचनीय या अवक्तव्य) है—तो वस्तुतत्त्व

‘अवाच्य है’ ऐसा कहना भी नहीं बनता—इन कर्तव्यों में ही वह ‘वाच्य’ हो जाना है, अवाच्य नहीं रहता, क्योंकि सर्वथा अवाच्य की मान्यतामें कोई वचन-ग्रहण ब्रह्म ही नहीं हो सकता ।’

पृथक्त्व-एकत्व एकान्तोक्ति अवस्तुत्व-वस्तुत्व

अनपेक्ष्ये पृथक्त्वैक्ये ध्वस्तु द्वय-हेतुतः ।

तद्वैक्यं पृथक्त्व च म्भेदः साधनं यथा ॥३३॥

‘एक दूनरेकी अपेक्षा न रखनेवाले पृथक्त्व और एकत्व को कि हेतुद्वयमें ध्वस्तु हैं—एकत्व-निरपेक्ष होनेमें पृथक्त्वका और पृथक्त्व-निरपेक्ष होनेमें एकत्वका कहीं कोई अस्तित्व नहीं बनता—एत एकत्व और पृथक्त्व सापेक्षरूपमें विरोधको प्राप्त न होनेमें उसी प्रकार वस्तुत्वको प्राप्त है जिन प्रकार कि माघन (हेतु)—माघन अपने पक्षधर्मत्व, नपक्षमें नत्व और विपक्षमें व्यावृत्तिरूप में तो तथा अन्वय-व्यतिरेकरूप में दोके माघ सापेक्षताके कारण विरोधको न रखने हुए वस्तुत्वको प्राप्त है ।’

एकत्व-पृथक्त्व एकान्तोक्ति निर्दोषव्यवस्था

सत्सामान्यात् सर्वैक्यं पृथग्द्रव्यादि-भेदतः ।

भेदाऽभेद-विचक्षायामसाधारण-हेतुवत् ॥३४॥

‘(यदि यह कहा जाय कि एकत्वके प्रत्यक्ष-ब्रह्मिष्ठ होनेके कारण और पृथक्त्वके सदाद्यात्मकतामें ब्रह्मिष्ठ होनेके कारण प्रतीतिका निर्विषयपना है तब सब पदार्थों में एकत्व और पृथक्त्वको कैसे अनुभूत किया जा सकता है ? तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि) सत्ता-अस्तित्वमें-समानता होनेकी दृष्टिसे तो सब (जीवादि पदार्थ) एक हैं—इसलिये एकत्वकी प्रतीतिका विषय सत्सामान्य होनेमें वह निर्विषय नहीं है—और द्रव्यादिके भेदकी दृष्टिसे—द्रव्य, गुण और कर्मकी अथवा द्रव्य, क्षेत्र, काल और

भावकी जुदी-जुदी अपेक्षाको लेकर—सब (जीवादि पदार्थ) पृथक् है—इसलिये पृथक्त्वकी प्रतीतिका विषय द्रव्यादि-भेद होनेसे वह निर्विषय नहीं है । जिस प्रकार असाधारण हेतु अभेदकी दृष्टिसे एकरूप और भेदकी दृष्टिसे अनेकरूप है उसी प्रकार सब पदार्थों में भेदकी विवक्षासे पृथक्त्व और अभेदकी विवक्षासे एकत्व सुघटित है ।

विवक्षा तथा अविवक्षा सत्की ही होती हैं

विवक्षा चाऽविवक्षा च विशेष्येऽनन्त-धर्मिणि ।

सतो विगेषणस्याऽत्र नाऽसतस्तैस्तदर्थिभि ॥३५॥

‘(यदि यह कहा जाय कि विवक्षा और अविवक्षाका विषय तो असत् रूप है तब उनके आधारपर तत्त्वकी व्यवस्था कैसे युक्त हो सकती है तो ऐसा कहना ठीक नहीं है, क्योंकि) अनन्तधर्मा विशेष्यमें विवक्षा तथा अविवक्षा जो की जाती है वह सत् विशेषणकी ही की जाती है असत्की नहीं और यह उनके द्वारा की जाती है जो उस विशेषणके अर्थी या अनर्थी हैं—अर्थी विवक्षा करता है और अनर्थी अविवक्षा । जो सर्वथा असत् है उसके विषयमें किसीका अर्थीपना या अनर्थीपना वनता ही नहीं—वह तो सकल-अर्थ-क्रियासे शून्य होनेके कारण गघेके सीगके समान अवस्तु होता है ।’

एक वस्तुमें भेद और अभेदकी अविरोध-विधि

प्रमाण-गोचरौ सन्तौ भेदाऽभेदौ न सधृती ।

तावेकत्राऽविरुद्धौ ते गुण-मुख्य-विवक्षया ॥३६॥

‘(हे वीर जिन !) भेद (पृथक्त्व) और अभेद (एकत्व-अद्वैत) दोनों (धर्म) सत् रूप हैं—परमार्थभूत हैं—सवृत्तिके विषय नहीं—कल्पनारोपित अथवा उपचारमात्र नहीं हैं; क्योंकि दोनों प्रमाणके विषय हैं—(इसीसे) आपके मतमें वे दोनों एक वस्तुमें

गौण और मुख्यकी विवक्षाको लिये हुए एकमात्र अविरोधरूपसे रहते हैं—फलत जिनके मतमे भेद और अभेदको परस्पर निरपेक्ष माना है उनके यहाँ वे विरोधको प्राप्त होते हैं और बनते ही नहीं ।’

(ऐसी स्थितिमे (१) सर्वथा भेदवादी बौद्ध, जो पदार्थों के भेदको ही परमार्थ सत्के रूपमे स्वीकार करते हैं—अभेदको नहीं, अभेदको सवृत्ति (कल्पनारोपित) सत् बतलाते हैं और अन्यथा विरोधकी कल्पना करते हैं; (२) सर्वथा अभेदवादी ब्रह्माद्वैती आदि, जो पदार्थों के अभेदको ही तात्त्विक मानते हैं—भेदको नहीं, भेदको कल्पनारोपित बतलाते हैं और अन्यथा दोनोमे परस्पर विरोधकी कल्पना करते हैं, (३) सर्वथा शून्यवादी बौद्ध, जो भेद और अभेद दोनोमेसे किसीको भी परमार्थ सत्के रूपमे स्वीकार नहीं करते किन्तु उन्हे सवृत्ति-कल्पनाका विषय बतलाते हैं, और (४) उभयवादी नैयायिक जो भेद और अभेद दोनोको सत् रूपमे मानते तो हैं, परन्तु दोनोको परस्पर निरपेक्ष बतलाते हैं; ये चारो ही यथार्थ वस्तु-तत्त्वका प्रतिपादन करनेवाले सत्यवादी नहीं हैं । इन सबकी दृष्टिसे इस कारिकाके अर्थका स्पष्टीकरण^१ निम्न प्रकार है —

‘अभेद सत् स्वरूप ही है—सवृत्ति (कल्पना) के विषयरूप नहीं, क्योंकि वह भेदकी तरह प्रमाण-गोचर है । भेद सत् रूप ही है—सवृत्तिरूप नहीं, प्रमाण-गोचर होनेसे, अभेदकी तरह । भेद और अभेद दोनो सत् रूप हैं—सवृत्तिके विषयरूप नहीं, प्रमाण-गोचर होनेसे, अपने इष्ट तत्त्वकी तरह, और इस प्रकार एक अन्य पक्ष भी सग्रहीत होता है, क्योंकि उन दोनोको सवृत्तिरूप बतलाने-वालो एव वस्तुको समस्त धर्मोंसे शून्य माननेवालो (शून्यवादियो)

१ यह स्पष्टीकरण श्रीविद्यानन्दाचार्यने अपनी अष्टसहस्री-टीकामें “इति कारिकायामर्थसग्रह” इस वाक्यके साथ दिया है ।

का भी सद्भाव पाया जाता है । (यहाँ इन पक्षोंके अनुमानोमे जो-जो उदाहरण हैं साध्य-साधन-धर्मसे विकल (रहित) नहीं है, क्योंकि भेद, अभेद, उभय और अनुभय एकान्तोके माननेवालोमे उसकी प्रसिद्धि स्याद्वादियोकी तरह पाई जाती है ।) इस तरह हे वीर भगवन् ! आपके यहाँ एक वस्तुमे भेद और अभेद दोनो धर्म परमार्थसत्के रूपमे विरुद्ध नहीं हैं, मुख्य-गौणकी विवक्षाके कारण प्रमाण-गोचर होनेसे, अपने इष्टतत्त्वकी तरह । और इसलिये सामर्थ्यने यह अनुमान भी फलित होता है कि जो भेद और अभेद परस्पर निरपेक्ष हैं वे विरुद्ध ही हैं, प्रमाण-गोचर नहोनेसे, भेदैकान्तादिकी तरह ।'

इति देवागमाप्तमीमासाया द्वितीय परिच्छेद ।

तृतीय परिच्छेद

नित्यत्व-एकान्तकी सदोपता

नित्यत्वेकान्त-पक्षेऽपि विक्रिया नोपपद्यते ।

प्रागेव कारकाऽभाव क्व प्रमाण क्व तत्फलम् ॥३७॥

'यदि नित्यत्व एकान्तका पक्ष लिया जाय—यह माना जाय कि पदार्थ सर्वथा नित्य है, सदा अपने एक ही रूपमे स्थिर रहता है—तो विक्रियाकी उपपत्ति नहीं हो सकती—अवस्थासे अवस्थान्तररूप परिणाम, हलन-चलनरूप परिस्पन्द अथवा विकारात्मक कोई भी क्रिया पदार्थमे नहीं बन सकती; कारकोका—कर्ता, कर्म, करणादिका—अभाव पहले ही (कार्योत्पत्तिके पूर्व ही) होता है—जहाँ कोई अवस्था न बदले वहाँ उनका सद्भाव बनता ही नहीं—

और जब कारकोका अभाव है तब (प्रमाताका भी अभाव होनेमें) प्रमाण और प्रमाणका फल जो प्रमिति (सम्यग्ज्ञप्ति—यथार्थ जानकारी) है, ये दोनों कहाँ बन सकते हैं ?—नहीं बन सकते । इनके तथा प्रमाताके अभावमें 'नित्यत्व एकान्तका पक्ष लेनेवाले साध्योंके यहाँ जीवतत्त्वकी सिद्धि नहीं बनती और न दूसरे ही किसी तत्त्वकी व्यवस्था ठीक बैठती है ।'

प्रमाण और कारकोके नित्य होनेपर विक्रिया कैसी ?

प्रमाण-कारकैर्व्यक्त व्यक्त चेदिन्द्रियाऽर्थावत् ।

ते च नित्ये विकार्यं कि साधोस्ते शासनावृद्धिः ॥३८॥

(यदि साध्यमत-वादियोंकी ओरसे यह कहा जाय कि कारण-रूप जो अव्यक्त पदार्थ है वह सर्वथा नित्य है, कार्यरूप जो व्यक्त पदार्थ है वह नित्य नहीं, उसे तो हम अनित्य मानते हैं और इसलिए हमारे यहाँ विक्रिया बनती है, तो ऐसा कहना ठीक नहीं है, क्योंकि) इन्द्रियोंके-द्वारा उनके विषयकी अभिव्यक्तिके समान जित प्रमाणो तथा कारकोके द्वारा अव्यक्तको व्यक्त हुआ बतलाया जाता है वे प्रमाण और कारक दोनों ही जब सर्वथा नित्य माने गये हैं तब उनके द्वारा विक्रिया बनती कौन-सी है ?—सर्वथा नित्यके द्वारा कोई भी विकाररूप क्रिया नहीं बन सकती और न कोई अनित्य कार्य ही घटित हो सकता है । हे साधो !—वीर भगवन् !—आपके शासनके बाह्य—आपके द्वारा अभिमत अनेकान्तवादकी सीमाके बाहर—जो नित्यत्वका सर्वथा एकान्तवाद है उसमें विक्रियाके लिये कोई स्थान नहीं है—सर्वथा नित्य कारणोंसे अनित्य कार्योंकी उत्पत्ति या अभिव्यक्ति बन ही नहीं सकती और इसलिये उक्त कल्पना भ्रममूलक है ।'

कार्यके सर्वथा सत् होनेपर उत्पत्ति आदि नहीं बनती

यदि सत्सर्वथा कार्यं पुंवन्नोत्पत्तुमर्हति ।

परिणाम-प्रकल्पतिश्च नित्यत्वैकान्त-वाधिनी ॥३९॥

‘(यदि माख्योंको धोरसे यह कहा जाय कि हम तो कार्य-कारण-भावको मानते हैं—महदादि कार्य है और प्रधान उनका कारण है—इन्लिए हमारे यहाँ विक्रियाके बननेमे कोई बाधा नहीं आती, तो यह कहना अनालोचित सिद्धान्तके रूपमे अविचारित है, क्योंकि कार्यकी सत् और असत् इन दो वियलोंके अतिरिक्त तीसरी कोई गति नहीं ।) कार्यको यदि सर्वथा सत् माना जाय तो वह चैतन्य पुरुषकी तरह उत्पत्तिके योग्य नहीं ठहरता—कूटम्य होनेसे उसमे उत्पत्ति जैसी कोई बात नहीं बनती, जिन प्रकार कि पुरुषमे नहीं बनती । दूसरे शब्दोंमे यो कहिये कि जो सर्वथा सत् है उसके चैतन्यकी तरह कार्यत्व नहीं बनता, चैतन्य कार्य नहीं है, अन्यथा चैतन्यरूप जो पुरुष माना गया है उसके भी कायत्वका प्रसंग आया । अतः जिन प्रकार सर्वथा सत् रूप होनेसे चैतन्य कार्य नहीं है उसी प्रकार महदादिकके भी कार्यत्व नहीं बनता । जब नई कार्योत्पत्ति ही नहीं तब विक्रिया कैसी ? और कार्यको यदि सर्वथा असत् माना जाय तो उसमे सिद्धान्त-विरोध घटित होता है; क्योंकि कार्य-कारणभावकी कल्पना करनेवाले माख्योंके यहाँ कार्य को सत् रूपमे ही माना है—गगन-कुसुमके समान असत् रूपमे नहीं ।’

‘(यदि यह कहा जाय कि वस्तुमे अवस्थासे अवस्थान्तर होने रूप जो विवर्त है—परिणाम है—वही कार्य है तो इससे वस्तु परिणामी ठहरी) और वस्तुमे परिणामकी कल्पना ही नित्यत्वके एकान्तको बाधा पहुँचानेवाली है—सर्वथा नित्यत्वके एकान्तमे कोई प्रकारका परिणाम, परिवर्तन अथवा अवस्थान्तर बनता ही नहीं ।’

१ ‘अमदकरणदुपादानग्रहणात्मवमभवाभावात् । शक्तम्य (कार्यम्य) शक्यकरणान् कारणभावाच्च मत्कार्यम्” ॥ इति हि माख्याना सिद्धान्त ।’

—अष्टसहस्री पृ० १८१

न हेतु-फल-भावादिभ्यो नान्यभावादनन्यथान् ।

मन्तानान्तरघर्नकः मन्तानमगदतः पृथक् ॥४३॥

(उक्तं मियान) क्षणिकैकान्तमे पूर्वांतरक्षणोक्ते हेतुभाव
और फलभाव आदि कभी नहीं घनते, क्योंकि मर्यादा अन्यथे
न होनेके कारण उन पूर्वोत्तर क्षणोमे मन्तानान्तरको तरह मर्यादा
अन्यभाव होता है । (यदि यह कहा जाय कि पूर्वोत्तर-क्षणोका
मन्तान एक है तो यह ठीक नहीं है; क्योंकि जो एकमन्तान होता

है वह नन्तानीसे पृथक् नहीं होता—सर्वथा पृथक् रूपमें उन्का अस्तित्व बनना ही नहीं ।’

नवृत्ति और मुख्यार्थकी स्थिति

अन्येष्वनन्यत्रब्दोऽयं नवृत्तिर्न नृषा कथम् ।

मुख्यार्थः नवृत्तिर्न म्याद् विना मुख्यान्त नवृत्तिः ॥४४॥

‘यदि (बौद्धिको कोरसे) यह कहा जाय कि अन्येसे अन्त्य मन्त्रका यह जो व्यवहार है—सर्वथा भिन्न चित्त-अणोको जो सन्तानके रूपमें अन्त्य, अन्तिम अथवा एक आत्मा कहा जाना है—वह संवृत्ति है—काल्पनिक अथवा औपचारिक है, वास्तविक नहीं—तो सर्वथा संवृत्तिरूप होनेसे वह मिय्या क्यों नहीं है? अवश्य ही मिय्या है, और इनलिये उनके आधारपर सन्तान आत्मा जैसी कोई वस्तु व्यवस्थित नहीं बननी । यदि सन्तानको मुख्य अर्थके रूपमें माना जाय तो मुख्यार्थ होता है वह सर्वथा संवृत्तिरूप नहीं होता और यदि संवृत्तिरूपमें उसे माना जाय तो संवृत्ति विना मुख्यार्थके बनती नहीं—मुख्यके विना उपचारकी प्रवृत्ति होती ही नहीं जैसे निहके नदभाव-विना निहका चित्र नहीं बनता ।’

चतुष्कोटि-विच्छेदके अवन्तव्यकी बौद्ध-नाल्पा

चतुष्कोटिविच्छेदस्य सर्वान्नेपूज्ययोगत ।

तत्त्वाऽन्त्यत्वसवाच्य चैतयो सन्तानतद्वतो ॥४५॥

‘यदि (बौद्धिको कोरसे) यह कहा जाय कि चूँकि सब धर्मों-में चतुष्कोटिविच्छेदके कयनका अयोग है—सत्त्व-ए-त्वादि किनी जो इनके विषयमें यह कहना नहीं बन सकता कि वह सत्-रूप है या अनत्-रूप है अथवा सत् अनत् दोनों (उभय) रूप है या दोनोंरूप नहीं (अनुभयरूप) है, क्योंकि सर्वथा नत् कहने पर

उनकी उत्पत्तिके साथ विरोध आता है, सर्वथा अमत् कहनेपर शून्य पक्षमे जो दोष दिया जाता है वह घटित होता है, सर्वथा उभयत्रय कहनेपर दोनों दोषोवा प्रसंग आता है और सर्वथा अनुभय पक्षके लेंनेपर वस्तु निर्विषय, निरूप, निस्वभाव अथवा निरुपान्य ठहरता है और तब उभयमे किन्ती भी विकल्पगी उत्पत्ति नहीं बनती—अतः उन सन्तान सन्तानीका भी तत्त्व (एकत्व—अभेद) धर्म तथा अन्यत्व (नानात्व—भेद) धर्म (धर्म होनेसे) अवाच्य ठहरता है । तदनुसार उभयत्व-अनुभयत्व धर्म भी (अवाच्य ठहरने हैं), क्योंकि वस्तुके धर्मको वस्तुमे सर्वथा अनन्य (अभिन्न) कहनेपर, वस्तुमात्रका प्रसंग आता है, वस्तुमे सर्वथा अन्य (भिन्न) कहनेपर व्यपदेशकी सिद्धि नहीं होती अर्थात् यह कहना नहीं बनता कि अमुक वस्तुका यह धर्म है, सर्वथा उभय (भिन्नाभिन्न) कहने पर दोनों दोष आते हैं और सर्वथा अनुभय (न भिन्न और न अभिन्न) कहनेपर वस्तु निरुपान्य एव निस्वभाव ठहरती है—इसमे सन्तान-सन्ततिके धर्म-विषयमे कुछ भी कहना नहीं बनता; (तो यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि)

अयक्तव्यको उभय मान्यतामें दोष

अवक्तव्यचतुष्कोटिविकल्पोऽपि न कथ्यताम् ।

असर्वान्तमवभ्तु स्यादविशेष्य-विशेषणम् ॥४६॥

‘तत्र तो (चौद्वीको) ‘चतुष्कोटिविकल्प अयक्तव्य हैं’ यह भी नहीं कहना चाहिये, --क्योंकि सब धर्मोंमे उक्तिका अयोग व्रतगते अर्थात् सर्वथा अवक्तव्य (अनभिलाष्य) का पक्ष लेंनेपर ‘चतुष्कोटिविकल्प अयक्तव्य है’ यह कहना भी नहीं बनता, कहनेसे कथञ्चिन् वक्तव्यत्वका प्रसंग उपस्थित होता है और न कहनेमे दूसरेको उसका बोध नहीं कराया जा सकता । ऐसी स्थितिमे उभयके सर्वविकल्पातीत्व फलित होता है । जो सर्व विकल्पातीत है वह असर्वान्त (सब धर्मोंसे रहित) है और जो असर्वान्त है वह (आकाश-कुसुमके समान) अवस्तु है, क्योंकि उसके विशेष्य-

विशेषणभाव नहीं बनता—न वह विगोष्य है और न विगोषण ।'

(और यदि यह कहा जाय कि स्वसवेदनसे विगोषणविगोष्य-रहित ही तत्त्व प्रतिभासित होता है तो वह ठीक नहीं, क्योंकि स्वसवेदनके भी तत्त्व (अस्तित्व) विगोषणकी विगोष्यतासे विगोष्य का ही अवभासन होता है। स्वसवेदनके उत्तरकालमें होनेवाले विकल्पबुद्धिमें 'स्वका सवेदन' इस प्रकार विगोषण-विगोष्यभाव अवभासित होता है—स्वसवेदनके स्वरूपमें नहीं। यदि यह कहा जाय कि स्वसवेदन अविगोष्य-विगोषणरूप है और वह स्वतः प्रतिभासित होता है तो इसमें (भी) स्वसवेदनमें विगोषण-विगोष्यभाव सिद्ध होता है; क्योंकि वैसा कहनेपर अविगोषणविगोष्यत्व ही विगोषण हो जाता है।)

निषेध नत्का होना है अनन्का नहीं

द्रव्याद्यन्तरभावेन निषेधः सञ्ज्ञिनः सतः ।

असद्भेदो न भावस्तु स्थान विधि-निषेधयोः ॥४७॥

'यदि विगोषण-विगोष्यभावको सर्वथा असत् माना जाय तो उसका निषेध नहीं बनता, क्योंकि) जो सञ्ज्ञी (स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षा) सत् होता है उसीका परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षा निषेध किया जाता है, न कि असत्का। सर्वथा असत् पदार्थ तो विधि-निषेधका विषय ही नहीं होता—जो पदार्थ परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षाके समान स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे भी असत् है वह सर्वथा असत् है, उसकी विधि कैसी ? जिसकी विधि नहीं उसका निषेध नहीं बनता, क्योंकि निषेध विधि-पूर्वक होता है। और इसलिये जो सत् होकर अपने द्रव्यादिकी अपेक्षा कथञ्चित् वक्तव्य है उसीके (परद्रव्यादिकी अपेक्षा निषेध होनेसे) अवक्तव्यपना युक्त ठहरता है। और जो नत्-पदार्थ स्वद्रव्यादिकी अपेक्षा कथञ्चित् विगोषण-विगोष्यरूप है उसीके (परद्रव्यादिकी अपेक्षा) अविगोष्य-विगोषणपना ठीक घटित होता

वत एकान्तसे कोई वस्तु अवक्तव्य या अविशेष्य-विशेषणरूप नहीं है, ऐसा बौद्धोको जानना चाहिये ।'

अवस्तुकी अव्यक्तव्यता और वस्तुकी अवस्तुता

अवस्त्वनभिलाप्य स्यात्सर्वान्तैः परिवर्जितम् ।

वस्त्वेवाऽवस्तुतां याति प्रक्रियाया विपर्ययात् ॥४८॥

'जो सर्वधर्मोंसे रहित हैं वह अवस्तु हैं—किसी भी प्रमाणका विषय न होनेसे—और जो अवस्तु है वह (ही सर्वथा) अनभिलाप्य (अवाच्य) है न कि वस्तु, क्योंकि जो वस्तु है वह प्रमाणके द्वारा परिनिष्ठित (प्रतिष्ठित) होती है और इसलिये मवया अनभिलाप्य नहीं होती ।'

'(यदि यह कहा जाय कि सकल-धर्मोंसे रहित निरुपाय वस्तु स्याद्वादियोंके द्वारा स्वीकृत नहीं है तब उनका यह वचन कि 'अवस्तु अनभिलाप्य है' युक्त नहीं जान पड़ता, तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि सर्वधर्मोंसे रहित अवस्तुका अनभिलाप्यरूपमें कथन पर-परिकल्पनामात्रसे सम्बन्ध रखता है, न कि प्रमाणबलसे), प्रमाणबलसे तो वस्तु ही अवस्तुताको प्राप्त होती है, प्रक्रियाके विपरीत हो जाने अथवा बदल जानेसे अर्थात् जब किसी वस्तुकी स्वद्रव्यादिचतुष्टयलक्षण-प्रक्रिया, जो कि कथचिद्रूपको लिये हुए होती है, बदल जाती है—परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षाको धारण करती है—तब वह वस्तु ही अवस्तु बन जाती है । जैसे स्वल्पसिद्ध घटके पटादि-पररूपोंकी अपेक्षा—पटादिके किसी भी रूपको घट माननेकी दृष्टिसे—अघटपना है ।

(यदि यह कहा जाय कि वस्तुको ही अवस्तु बतलाना परस्पर विरुद्ध है, क्योंकि वस्तु और अवस्तुकी स्थिति एक-दूसरेके परिहाररूप है—वस्तु अवस्तु नहीं होती और न अवस्तु कभी वस्तु बनती है—तो यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि अभाव-वाचक शब्दोंके वचन-द्वारा भी भावका अभिधान (कथन) होता है, जैसे

'अब्राह्मणको लाओ' इस वाक्यमें 'अब्राह्मण' शब्द ब्राह्मण-वस्तुके अभाव (निषेध) का वाचक होते हुए भी ब्राह्मणसे भिन्न अन्य क्षत्रियादिवस्तुके अभावका वाचक नहीं किन्तु उनके भावका ही वाचक है और इसलिये उक्त वाक्यके द्वारा यह समझा जाता है कि 'ब्राह्मणको नहीं किन्तु क्षत्रियादिकको बुलाया जा रहा है,' तदनुसार ही क्षत्रियादिकको लाकर उपस्थित किया जाता है। इस तरह ब्राह्मण कोई वस्तु है उसीको 'अब्राह्मण' शब्दके-द्वारा कथञ्चित् अवस्तु कहा गया है, सर्वथा अभावरूप अवस्तु नहीं, और इसलिये अवस्तुका आशय यहाँ अविवक्षित वस्तु समझना चाहिये। अविवक्षित (गौण) वस्तु विवक्षित (मुख्य) वस्तुके अस्तित्व (भाव) के बिना नहीं बनती (मुख्यादृते गौण-विधिर्न दृष्ट) और न स्वयं अस्तित्व-विहीन होती है। इसीसे अहर्न्मतानुयायी स्याद्वादियोंके यहाँ वस्तुको ही अवस्तु कहनेमें कोई विरोध नहीं आता—मुख्य-गौणकी व्यवस्था-विधिमें द्रव्य-क्षेत्र-काल-भावरूप प्रक्रियाके स्वसे पर और परसे स्वरूपमें बदल जानेसे यह सब सुघटित होता है। इसीसे कोई वस्तु सर्वथा भावरूप नहीं है, स्वरूपकी तरह पररूपसे भी भावका प्रसंग आनेसे, और न सर्वथा अभावरूप ही है, पररूपकी तरह स्वरूपसे भी अभावका प्रसंग उपस्थित होनेसे। वस्तुको सर्वथा भाव या सर्वथा अभावरूप माननेसे वस्तुकी कोई व्यवस्था ही नहीं बनती। प्रत्येक वस्तु भावकी तरह अभाव-धर्मको भी साथमें लिये हुए है और वह भी वस्तुकी व्यवस्थाका अंग है। उसे छोड़ देनेपर वस्तु-व्यवस्था बन ही नहीं सकती। इसीलिये स्याद्वादियोंके यहाँ अपेक्षावश कथञ्चित् भावाऽभावरूपसे वस्तुका प्रतिपादन किया जाता है।)

सर्वं धर्मोके अवक्तव्य होनेपर उनका कथन नहीं बनता

सर्वान्ताश्चेदवक्तव्यास्तेषां किं वचनं पुनः ।

संवृतिश्चेन्मृषैवैषा परमार्थ-विपर्ययात् ॥४९॥

‘यदि (क्षणिक एकान्तवादी बौद्धोंके द्वारा) यह कहा जाय कि ‘सर्व धर्म अवक्तव्य हैं’—सर्वथा वचनके अगोचर हैं—तो फिर उनका धर्म-देशाना-रूप तथा स्वपक्षके साधन और पर-पक्षके दूषणरूप वचन कैसा ?—वह किसी तरह भी नहीं बन सकेगा और एकमात्र मौनका ही शरण लेना होगा, क्योंकि ‘सर्व धर्म अवक्तव्य हैं’ इस कथनमे स्ववचन-विरोधका दोष उसी तरह सुघटित होता है जिस तरह कि कोई अपने मुखसे दूसरोको यह प्रतिपादन करे कि ‘मैं सदाके लिये मौनव्रती हूँ’, क्योंकि उस समय वह बोल रहा है इसलिये उसका सदाके लिये मौनव्रती होना स्वयं उसके उस वचनसे ही बाधित हो जाता है। सर्व धर्मोंके सर्वथा अवक्तव्य होनेपर उनकी कोई चर्चा-वार्ता नहीं बन सकती, उन्हें अवक्तव्य कहना भी नहीं बनता, अवक्तव्य कहना भी उन्हें वक्तव्य ठहराता है।’

‘यदि यह कहा जाय कि उक्त वचन सवृत्तिरूप है—व्यवहारके प्रवर्तनार्थ उपचाररूपको लिये हुए है—तो इस सवृत्तिरूप वचनसे सत्यका प्रतिपादन कैसे हो सकता है ? नहीं हो सकता, क्योंकि सवृत्ति परमार्थके विपरीत—यथार्थताके विरुद्ध—होनेसे स्वयं बौद्धोंके यहाँ मिथ्या मानी गई है। सर्वधर्म जब सर्वथा अवक्तव्य है तब वे ‘अवक्तव्य है’ इस वचनके-द्वारा भी वक्तव्य नहीं बन सकते और न दूसरोको उनका तथा उनकी अवक्तव्यताका प्रत्यय (बोध) कराया जा सकता है।’

अवाच्यका हेतु अशक्ति, अभाव या अवोध ?

अशक्यत्वादवाच्य किमभावात्किमबोधतः ।

आद्यन्तोक्ति-द्वय न स्याकि व्याजेनोच्यतां स्फुटम् ॥५०॥

‘यहाँ क्षणिक एकान्तवादी बौद्धोंसे पूछा जाता है कि तुम्हारा यह सर्वथा अवक्तव्य कथन किस हेतुपर अवलम्बित है। क्या अशक्तिके कारण ?—कथन करनेकी सामर्थ्य न होनेसे

अवक्तव्य है ?—या अभावके कारण ?—वस्तु-धर्मका अस्तित्व न होनेसे अवक्तव्य है ? अथवा अज्ञानके कारण ?—वस्तुधर्मों-को अनभिज्ञता—अज्ञानकागोसे अवक्तव्य है ? (इन तीन कारणोंमें भिन्न अन्य कोई कारण नहीं हो सकता, क्योंकि मौनव्रत, प्रयोजनाभाव, भय और लज्जादिक जैसे कारणोंका, जो कि इन्द्रिय-तात्त्वादिकर्णव्यापारकी अव्यक्तमें निमित्तकारण होते हैं, अव्यक्तमें ही अन्तर्भाव हैं ।) इन तीनोंमें आदि और अन्तके दो कारणोंका (अशक्त तथा अज्ञान) का कथन तो बनता नहीं, क्योंकि बौद्धोंने महात्मा बुद्धको प्रजापारमिताके रूपमें सर्वज्ञ माना है और उनमें क्षमा, मंत्री, ध्यान, दान, वीर्य, शील, प्रज्ञा, कृपा, उपाय और प्रमोद नामके दस बल अंगीकार किये हैं । ऐसी स्थितिमें उक्त दो कारणोंका कथन कैसे बन सकता है ? नहीं बन सकता । तब तीसरा कारण ही शेष रह जाता है । अतः अवक्तव्यका वहाना बनानेसे क्या स्पष्ट कहिये कि वस्तुतत्त्वका सर्वथा अभाव है—किन्ती भी वस्तुका कहीं कोई अस्तित्व नहीं है । ऐसा स्पष्ट कहनेमें मायाचारका दोष नहीं रहेगा, जो कि बुद्धके भासत्वमें बाधक पड़ता है, और तब इस अवक्तव्यवाद और सर्वथा अभावरूप शून्यवादमें कोई अन्तर नहीं रहेगा ।'

अपिक्रान्तमे हिंसा-अहिंसादिकी विडम्बना

हिनस्त्यनभिमधात् न हिनस्त्यभिसांधमत ।

वधते तद्द्वयापेत चित्तं बद्धं न मुच्यते ॥५१॥

(बौद्धोंके क्षण-क्षणमें निरन्वय-विनागरूप सिद्धान्तके अनुसार) जो चित्त हिंसाके अभिप्रायसे रहित है वह तो हिंसा करता है, जो हिंसा करनेके अभिप्रायसे युक्त है वह हिंसा नहीं करता, जिसने हिंसाका कोई अभिप्राय अथवा सकल्प नहीं किया और न हिंसा ही की वह चित्त बन्धनको प्राप्त होता है और जो चित्त बन्धनको प्राप्त होता है उसकी मुक्ति नहीं होती—मुक्ति अन्य

अबद्ध-चित्तकी होती है, क्योंकि हिंसाका अभिप्राय करनेवाला चित्त वंसा अभिप्राय करनेके क्षणमे ही नष्ट हो जाता है और उन्मत्तधनमे दूसरा चित्त, जिसने हिंसाका कोई इरादा, विचार अथवा मकल्प नहीं किया, उस हिंसा-कार्यको करता है, उस हिंसक चित्तके तत्क्षण नष्ट हो जानेपर तीगरे क्षणमे तीगरा ही चित्त, जिमने न तो हिंसाका कोई मकल्प किया और न हिंसाकार्य ही किया, उस द्वितीय चित्तके हिंसाकर्मसे बन्धनको प्राप्त होता है और बन्धको प्राप्त हुए उस तृतीय चित्तके भी तत्क्षण नष्ट हो जानेपर उसे उस पापकर्मके बन्धनमे मुक्तिको प्राप्ति नहीं होती—तब मुक्ति किमकी होती है ? क्या अबद्ध-चित्तकी भी मुक्ति बनती है ? नहीं बनती । मुक्तिके बन्धपूर्वक होनेमे जत्र बन्धन ही नहीं तब बन्धनमे छुटकारा पानेरूप मुक्ति कैसी ? इस तरह बौद्धोंके यहाँ कृतकर्मके फलका नाश और अकृतकर्मके फल-भोगका प्रमग उपस्थित होता है—अर्थात् जिमने कर्म किया वह उसके फलका भोक्ता नहीं होता और जिसने कर्म नहीं किया उसे उस कर्मका फल भोगना होता है, जो कि एक उपहामका विषय है । इसके सिवाय जब अबद्ध-चित्तकी मुक्ति नहीं होती तब मुक्तिके लिये यम-नियमादिका अनुष्ठान व्यर्थ ठहरता है ।

नाशको निहेतुक माननेपर दोषापत्ति

अहेतुकत्वान्नाशस्य हिंसाहेतुर्न हिंसकः ।

चित्त-सन्तति-नाशश्च मोक्षो नाष्टाङ्ग-हेतुकः ॥५२॥

(क्षणिक एकान्तवादी बौद्धमतके अनुसार नाश स्वय होता है, उसका कोई कारण नहीं होता, जब नाशका कोई कारण नहीं होता तब हिंसक हिंसाका हेतु नहीं ठहरता—किसीको हिंसक कहना नहीं बनता । इसी तरह चित्त-सन्ततिके नाशरूप जो मोक्ष माना गया है वह भी अष्टाङ्गहेतुक नहीं बनता । बौद्धोंके यहाँ मोक्ष (निर्वाण) को जो सम्यक्त्व, सज्ञा, सज्ञी, वाक्याय-

त्रिरूप-कार्यारम्भाय यदि हेतु-समागमः ।

आश्रयिभ्यामनन्याऽप्यावधिगोपादयुक्तवत् ॥५३॥

‘। त्रिरूप-कार्ये अन्वयके अन्वय इत्यत्र त्रिरूप-विनाशके
संज्ञाकार-रूपनेमे अन्वय-महान्कार्यं जोई होना नहीं, नञ् । यदि
बौद्धोके द्वाग विमहेशकार्यके आरम्भके लिये हेतुका समागम
इष्ट किया जाना है—हेतुके हेतुत्वं त्रिरूप-वत्त्व । का ही
सोमके हेतुत्वं नान्यत्वादि इष्ट-अगका आगम माना जाना
है—तो वह हेतु-समागम नाम तथा उत्पाद दोनोंका कारण
होनेमे उनका आश्रयभूत है और इनलिये अपने आश्रयी नाम
और उत्पादरूप दोनों कार्यके साथ अन्वयत्प है—तो सुदृग-
ग्रहण घटनाके-कार्यका हेतु है वही कालो (ठीकगे) के
उत्पाद-कार्यका भी हेतु है दोनों कारणोंका हेतु निम्न-निम्न न
होनेमे दोनोंके लिये व्युत्पत्ती भौति—नाशान्यको प्राप्त साधन-ना
और वृद्धयनाके कारण-कलापकी तरह—एक ही हेतुका आगम
ठीक घटित होना है और इसमे बौद्धोका नाम-कार्य भी महेंतुक
ठहरना है जिसे वे निहेंतुक बनलाने हैं, यह एक हेतु-दोप इन
हेतु-समागमको मान्यन मे उपस्थित होता है । यदि विनाशके लिये
हेतुका समागम नहीं, तो उत्पादके लिये भी हेतुका समागम न
माना, क्योंकि कार्यको दृष्टिमे—नाश और उत्पाद दोनोंमे जोई
भेद न होनेमे—एकको निहेंतुक और इनरेको महेंतुक बतलाना
युक्ति-संगत नहीं कहा जा सकता ।’

व्याख्या—बौद्धोके प्रथम है कि यदि विनाश निहेंतुक है,

उसका कोई कारण नहीं है, वह स्वरसत होता है, तो कारणो-
 (हिसाजनक हिसक और मोक्षहेतु सम्यक्त्वादि अष्टाङ्ग) का
 व्यापार किसके लिए होता है ? इस प्रश्नका वे यह समाधान
 करते हैं कि विसदृश-कार्यके उत्पादके लिए कारणोका व्यापार
 होता है। परन्तु उनका यह समाधान ठीक नहीं है, क्योंकि
 कारणोका व्यापार नाश तथा उत्पाद दोनोका जनक होनेसे
 आश्रय है और आश्रय अपने आश्रयीसे—उत्पाद-नाशसे—
 अनन्य-अभिन्न होता है, भिन्न नहीं। कारण कि उन दोनोमे
 परस्पर कोई अन्तर नहीं है। ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार
 कि अपृथक्-सिद्ध पदार्थोंके कारण-व्यापारमे भेद नहीं होता।
 शिशपा और वृक्ष तथा चित्रज्ञान और नीलादि-निर्भास इन
 अपृथक्-सिद्ध पदार्थोंसे उनका कारण-व्यापार भिन्न नहीं है।
 एक कारण-समूहसे ही उनका आत्मलाभ होता है। वास्तवमे
 जो पूर्वाकारका विनाश है वही उत्तराकारका उत्पाद है। अत
 दोनोका कारण एक ही सामग्री है, भिन्न नहीं। अन्यथा,
 वैशेषिक मतका प्रसंग आवेगा। कैसा आश्चर्य है कि विसदृश-
 कार्यके उत्पादक कारणोसे विनाशके कारण भिन्न न होनेसे उसे
 तो निर्हेतुक स्वीकार किया जाता है, और विनाशके कारणोसे
 उत्पादके कारण भिन्न न होनेसे उसे निर्हेतुक नहीं माना जाता।
 अत नाश और उत्पादमे कोई अन्तर न होनेसे दोनोको सहेतुक
 या अहेतुक मानना चाहिए। एकको अहेतुक और दूसरेको
 सहेतुक मानना युक्तियुक्त नहीं है।

स्कन्धादिके स्थित्युत्पत्तिव्यय नहीं बनता

स्कन्ध-सन्ततयश्चैव संवृत्तित्वादसंस्कृताः ।

स्थित्युत्पत्तिव्ययास्तेषां न स्युः खर-विपाणवत् ॥५४॥

‘(जब क्षणिक एकान्तवादी बौद्धोंके द्वारा विरूप-कार्या-
 रम्भके लिये हेतुका समागम माना जाता है तब यह प्रश्न पैदा

होता है कि उस हेतुसे परमाणु-क्षण उत्पन्न होते हैं या स्कन्ध-सन्त-
तियाँ ? प्रथम पक्ष परमाणु-क्षणोका उत्पन्न होना माननेसे स्थाप्य-
स्थापक और विनाश्य-विनाशकभावकी तरह हेतु-फलभावका
भी विरोध उपस्थित होता है। तब सहेतुका उत्पत्ति कैसे बन सकती
है ? कार्य-कारणके अभाव होनेपर ये स्थिति, उत्पत्ति और व्यय
धर्म विरोधको प्राप्त होते हैं; क्योंकि परमाणु निरश होते हैं।
“न हेतु-फलभावादिरन्यभावादनन्वयात्” इस वाक्य-द्वारा ४३वीं
कारिकाके अन्तर्गत क्षणिक-एकान्तमे पहले ही कार्यकारण-भावका
निषेध किया जा चुका है। स्थिति और विनाशकी तरह अहेतुका
उत्पत्ति भी नहीं बनती, क्योंकि स्थाप्य-स्थापकके अभावमे जिस
प्रकार स्थितिका और विनाश्य-विनाशकके अभावमे जिस प्रकार
विनाशका अभाव होता है उसी प्रकार हेतु-फलभावके अभावमे
उत्पत्तिका भी अभाव होता है, तब सहेतुका उत्पत्तिकी कल्पना
कैसी ? यदि दूसरा पक्ष—स्कन्ध-सन्ततियोका उत्पन्न होना—माना
जाय तो) स्कन्ध-सन्ततियाँ बौद्धोके यहाँ परमार्थसत् न होनेसे
असंस्कृत हैं—अकार्यरूप है—तब उनके लिये हेतुका समागम
कैसा ? साध्यके अभावमे साधनका भी अभाव होता है। अत
(रूप, वेदना, विज्ञान, सज्ञा और सस्कार रूपमे माने गये) बौद्धोके
जो पाँच स्कन्ध हैं वे कोई पारमार्थिक सत् न होकर सवृत्तिरूप-
कल्पना-मात्र हैं उनके स्थिति, उत्पत्ति और विनाशका विधान
गधेके सींगकी तरह नहीं बनता।—गधेके सींगका सद्भाव न होने-
से जैसे उसमे स्थिति, उत्पत्ति और विनाश ये तीनों घटित नहीं
होते वैसे ही परस्पर असंबद्ध रूप-रस-गन्ध-स्पर्शके परमाणुरूप
'रूपस्कन्ध', सुख-दुःखारूप, 'वेदनास्कन्ध' सविकल्पक और
निर्विकल्पक ज्ञानके भेदरूप विज्ञानस्कन्ध, वृक्षादि वस्तुओंके नाम
(शब्द) रूप सज्ञास्कन्ध और ज्ञान-पुण्य-पापकी वासनारूप सस्कार-
स्कन्ध जब वास्तविक न होकर काल्पनिक हैं तो उनके स्थिति-
उत्पत्ति और विनाश ये तीनों घटित नहीं होते और इनके घटित

न होनेसे वे कोई कार्य नहीं करते तब उनके लिये हेतु-समागमकी कल्पना ही व्यर्थ ठहरती है ।'

अथ तत्र अवच्छेद एकांतोकी मन्यता

विरोधान्नोभयैकात्म्यं स्याद्वाद-न्याय-विद्विषाम् ।

अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नावान्यमिति युज्यते ॥५५॥

'यदि नित्यत्व और अनित्यत्व दोनो एकान्तपक्षोको एक रूपमे माना जाय तो यह बात स्याद्वाद-न्यायके विद्वेषियोंके—सर्वथा एकान्तवादियोंके—यहां बनती नहीं, क्योंकि इस मान्यतामे विरोध दोष आता है—जैसा कि एक माघ जीने-मरनेमे विरोध है वैसा ही विरोध यहाँ भी घटित होता है ।'

। यदि दोनो एकान्तोका तादात्म्य माना जाय तो नित्यत्व और अनित्यत्व दोनो या तो नित्यत्वरूपमे परिणत हो जायेंगे या अनित्यत्वरूपमे, क्योंकि तादात्म्यावस्थामे विरोधी स्थिति न रहकर एक ही स्थिति हो जाना है । जब नित्यत्व-अनित्यत्वरूप दोनो एकान्तोकेमे किसी एक ही एकान्तकी स्थिति रही तब युगपत् उभय एकान्तोकी मान्यता विरुद्ध ठहरती है ।)

'यदि (नित्यत्व व अनित्यत्व दोनो एकान्तोकी मान्यतामे विरोधकी उपस्थितिके भयसे) अवाच्यता (अनभिलाष्यता) का एकान्त माना जाय तो यह भी नहीं बनता, क्योंकि सर्वथा अवाच्यका सिद्धान्त माननेपर 'तत्त्व सर्वथा अनभिलाष्य है' ऐसा अभिलाष (वचन-व्यवहार) करनेवाले बौद्धोंके स्ववचनविरोध उपस्थित होना है—उसी प्रकार जिस प्रकार कि उस पुरुषके उपस्थित होता है जो यह कहे कि 'मे सदा मौनव्रती हूँ', क्योंकि उसका वैसा कहना उसके सदा मौन-व्रतका विरोधी है ।'

नित्य-क्षणिक-एकांतोकी निर्दोष व्यवस्थाविधि

नित्य तत्प्रत्यभिज्ञानान्नाकस्मात्तदविच्छिदा ।

क्षणिक कालभेदात्ते बुद्धयसचरदोषतः ॥५६॥

अवस्थाओं अथवा पूर्वोत्तर-पर्यायोमे साधारण स्वभावरूपमे रहने-
वाले द्रव्यको दृष्टिसे—न तो कोई वस्तु उत्पन्न होती है और न
विनाशको प्राप्त होती है, क्योंकि प्रकट अन्वयरूप है—वस्तुका
नामान्य स्वरूप जो द्रव्यस्वभाव है वह उमकी नव अवस्थाओंम
नदा स्थिर रहता है ।'

(यदि यह कहा जाय कि काटे हुए नख-कंसा फिरसे उपजते
हैं, उनमे अन्वयके दर्शन-द्वारा व्यभिचार-शेष भाता है, क्योंकि
उनमे उत्पत्ति और विनाश दोनों दिखाई पड़ते हैं जब कि अन्वयके
कारण वे दोनों न होने चाहिये थे, तो ऐसा कहना ठीक नहीं है,
कारण कि अन्वयके साथ 'व्यक्त' विशेषण लगा हुआ है, जो इस
वाक्यका सूचक है कि एकत्वान्वय प्रमाणसे बाधित नहीं होना
चाहिये । यहाँ ये नखादिक वे ही हैं ऐसा एकत्वान्वय प्रकट-प्रमाण-
मे बाधित है, क्योंकि उत्पन्न नखादिक वे ही न होकर उनके सहज
हैं जो कट चुके हैं ।)

विशेषरूपसे—पर्याय अथवा व्यतिरेकात्की दृष्टिमें—वस्तु
विनशती तथा उपजती है । एक वस्तुमे युगपत् उत्पाद, व्यय
और ध्रौव्यका हाना 'सत्' कहलाता है—जैसाकि मूत्राणके
उत्पाद-व्यय-ध्रौव्ययुक्त मन्' इस वचनमे भी जाना जाता है ।'

उन्नादादिकी भिन्नता और निरपेक्ष होनेपर अयमन्ता

कार्योत्पादः क्षयो हेतोर्नियमान्लक्षणात्पृथक् ।

न तौ जान्याद्यवस्थानादनपेक्षाः सपुष्पवत् ॥५८॥

'हेतुका—उपादानकारणका—जो क्षय है—पूर्वाकारमे विनाश
है—वह उत्तराकाररूप कार्यका उत्पाद है; क्योंकि दोनोंके एक
हेतुका नियम है—जो हेतु उत्पादरूप कार्यके उत्पादका है वही उपा-
दानके विनाशका हेतु है । इससे बौद्धोका उत्पादको सहेतुक और
विनाशको निहेतुक बतलाना बाधित ठहरता है । (इस पर यदि

यह कहा जाय कि उत्पाद और विनाश दोनोंका एक ही हेतु होनेपर दोनों अभिन्न ठहरते हैं, तो यह ठीक नहीं, क्योंकि उत्पाद और विनाश दोनों लक्षणभेदके कारण एक दूसरेसे कथंचित् भिन्न हैं—कार्योत्पादका लक्षण स्वरूपलाभ है और हेतुलयका लक्षण स्वभावप्रच्युति है। इस तरह भिन्न लक्षणसे लक्षित होनेके कारण दोनों कथंचित् भिन्न हैं—सर्वथा भिन्न नहीं। जाति आदिके अवस्थानके कारण नाश और उत्पाद दोनों भिन्न ही नहीं, कथंचित् अभिन्न भी हैं, क्योंकि मिट्टी आदि द्रव्यके बिना घटका नाश और कपालका उत्पाद नहीं बनता—नाश और उत्पाद दोनों पर्यायकी अपेक्षासे हैं, जात्यादिके अवस्थानरूप सद्-द्रव्यकी अपेक्षासे नहीं। सद्द्रव्य मिट्टी आदि है, वही घटाकार रूपसे नष्ट हुई और कपालके रूपसे उत्पन्न हुई, ऐसा स्पष्ट प्रतीत होता है।

यदि उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य परस्पर अपेक्षा न रखें, तो तीनों ही आकाशके पुष्पके समान अवस्तु ठहरें—स्थिति और विनाशके बिना केवल उत्पाद नहीं बनता, नाश और उत्पादके बिना स्थिति नहीं बनती और स्थिति तथा उत्पादके बिना विनाश नहीं बनता। इससे यह स्पष्ट फलित होता है कि जो सत् है वह उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यसे युक्त है, अन्यथा उसका सत्त्व ही नहीं बनता, वह आकाशकुसुमके सहज अवस्तु ठहरता है।'

एक द्रव्यकी नाशोत्पादस्थितिमे भिन्न भावोंकी उत्पत्ति

घट-सौलि-सुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम् ।

शोक-प्रमोद-माध्यस्थ्य जनो याति सहेतुकम् ॥५९॥

(सुवर्ण घटको तोड़कर मुकुटके बनाये जानेपर) नाश उत्पाद और स्थितिकी जो अवस्थाएँ होती हैं, उनमें यह घटका अर्थी जन शोक (विषाद) को, मुकुटका अर्था हर्षको और सुवर्णका अर्थी शोक तथा हर्षसे रहित मध्यस्थ-भावको प्राप्त होता है और

यह सब सहेतुक होता है—घटार्थिके शोकका कारण घटका नाश है, मुकुटार्थिके हर्षका कारण मुकुटका उत्पाद है और सुवर्णार्थिके मध्यस्थ-भावका कारण सुवर्णकी स्थिति है—जो सुवर्ण घटके रूपमे था वही मुकुटके रूपमे विद्यमान है, इससे उसके लिये शोक तथा हर्षका कोई कारण नहीं रहता। बिना हेतुके उन घट-मुकुट-सुवर्णार्थियोंके शोकादिकी उत्पत्ति नहीं बनती।'

(बौद्धोका जो यह कहना है कि विषादादिके कोई हेतु नहीं होते, किन्तु पूर्वविषादादिके वासनामात्र-निमित्तसे विषादादिक उत्पन्न होते हैं, वह ठीक नहीं, क्योंकि पूर्वविषादादिके वासनामात्र निमित्तके होते हुए भी उन विषादादिके नियमका सभव नहीं।)

इस तरह लौकिक जनोकी उत्पादादि-विषयक-प्रतीतिके भेदसे यह सिद्ध है कि वस्तु उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य ऐसे तीन रूपमे व्यवस्थित है। अब एक दूसरे दृष्टान्त-द्वारा इस विषयको और स्पष्ट किया जाता है।

वस्तुतत्त्वकी त्रयात्मकता

पयोव्रतो न दध्यत्ति न पयोत्ति दधिव्रतः ।

अगोरसव्रतो नोभे तस्मात्तत्त्व त्रयात्मकम् ॥ ६० ॥

'जिसके दुग्ध लेनेका व्रत है—आज मैं दूध ही लूँगा ऐसी प्रतिज्ञा है—वह वही नहीं खाता, जिसके दही लेनेका व्रत है वह दुग्ध नहीं पीता और जिसका गोरस न लेनेका व्रत है वह दूध-दही दोनों ही नहीं खाता। इससे मालूम होता है कि वस्तुतत्त्व त्रयात्मक है—युगपत् उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरूप है।'

व्याख्या—एक ही वस्तुमे प्रतीतिका नानापन उस वस्तुके विनाश, उत्पाद और स्थिति (ध्रौव्य) का साधक जान पड़ता है—जो दूधरूपसे नाशको प्राप्त हो रहा है वही दधिरूपसे उत्पद्यमान और गोरसरूपमे विद्यमान (ध्रौव्य) है, क्योंकि दूध और

कर्मरूप त्रिक है उसका एक-दूसरेसे अन्यत्व इष्ट किया जाता है (तो उसमे जो वाधा आती है उसे आगे बतलाया जाता है ।)'

व्याख्या—यहाँ वैशेषिकमतानुसार 'कार्य' शब्दसे चलनादि क्रियारूप कर्मका, तन्तु आदि अवयवरूप कारणके अवयवीका, सयोगादिरूप अनित्य गुणका और प्रध्वसाभावका ग्रहण है, 'कारण' शब्द समवायीका, समवायिवान्का (कर्मवान्का, अनित्यगुणवान्का, पटादि अवयवीका) और प्रध्वमके प्रति कारणका वाचक है, 'गुण' शब्द नित्य-गुणका, 'गुणी' शब्द गुणके आश्रयभूत द्रव्यका, 'सामान्य' शब्द पर-अपर-जातिका और 'सामान्यवान्' शब्द द्रव्य-गुण-कर्मरूप अर्थका बोधक है । वैशेषिकमतका कथन है कि क्रिया-क्रियावान्का, समवाय-समवायीका, अवयव-अवयवीका, गुण-गुणीका, विशेषण-तद्विशेष्यका, सामान्य-नत्सामान्यवान्का और अभाव तद्विशेष्यका एक-दूसरेसे सर्वथा भिन्नपना ही है; क्योंकि उनका भिन्न प्रतिभाम होता है, सहाचल-विन्ध्याचलकी तरह ।

अपने डम 'भिन्नप्रतिभासत्व' हेतुको अमिद्ध-विरुद्धादि दोषोसे रहित सिद्ध कर्मका प्रयत्न किया गया है और उस प्रयत्नमे एक वान यह भी कही गई है कि कार्य-करणादिका लक्षण एक दूसरेसे भिन्न है और वह भिन्न-लक्षण भिन्न प्रतिभासका हेतु है, वस्तु यदि एक है तो उसका भिन्न-लक्षणमे प्रतिभास नहीं होता । इससे भिन्न-प्रतिभाम हेतु विरुद्ध नहीं है, क्योंकि भिन्नलक्षणलक्षित विषयमे उसको वृत्तिका अभाव है । दूसरी बात यह भी कही गई है कि जिनका ऐसा अनुमान है कि कार्य-कारणका, गुण-गुणीका तथा सामान्य-सामान्यवान्का एक-दूसरेके साथ तादात्म्य है—अभेद है, क्योंकि उनका देश (क्षेत्र) अभिन्न है । जिनका तादात्म्य नहीं होता उनका देश अभिन्न नहीं होता, जैसे कि सहाचल और विन्ध्याचलका । प्रकृत कार्य-कारणादिका देश अभिन्न है । अतः उनका तादात्म्य है, और इस अनुमानसे वे कार्य-कारणादिकी

भिन्नताके एकान्तको वाधित ठहराते हैं, वह ठीक नहीं है, क्योंकि देशाऽभेद दो प्रकारका है—एक शास्त्रीय और दूसरा लौकिक । कार्य-कारणादिका शास्त्रीय देशाऽभेद असिद्ध है—शास्त्रकी अपेक्षा-से पटादिरूप कार्यका स्वकीय कारण तन्तुसमूह और तन्तुभोका कारण कपासादि इस तरह सबका स्व-अन्य-कारणदेशकी दृष्टिसे देशभेद ही है । लौकिक देशाऽभेदका आकाश-आत्मादिके साथ व्यभिचारदोष घटित होता है, क्योंकि लौकिक देशकी अपेक्षा आकाश और आत्मादिके भिन्न-देशका अभाव होने पर भी उनका तादात्म्य नहीं है ।

उक्त भिन्नतैकान्तमें दोष

एकस्याऽनेक-वृत्तिर्न भागाऽभावाद्बहूनि वा ।

भागित्वाद्वाऽस्य नैकत्व दोषो वृत्तेरनाहते ॥६२॥

(यदि वैशेषिकमतानुसार कार्य-कारण, गुण-गुणो और सामान्य-सामान्यवानुको सर्वथा एक दूसरेसे भिन्न माना जाय तो) एककी—पटादि अवयवीरूप कार्य-द्रव्यादिकी—(अपने आरम्भक तन्तु आदि) अनेकोमे—कारणादिकमे—वृत्ति-प्रवृत्ति नहीं बनती, क्योंकि उस एकके विभागके अभावसे निरक्षपना माना गया है—जबकि वृत्ति होनी चाहिये, अन्यथा कार्य-कारणभावादिका विरोध उसी तरह घटित होगा जिस तरह अकार्य-कारणरूप तन्तु-घटका और मृत्पिण्ड-पटका कार्य-कारणभाव विरुद्ध होता है । यदि (अवयवी आदि) एकको भागित्वरूप आश्रित करके वृत्ति मानी जाय तो इससे एकका एकत्व स्थिर नहीं रहता—वह विभक्त होकर बहुरूपमे परिणत हो जाता है । इसके सिवाय यह प्रश्न पैदा होता है कि एककी अनेकमे वह वृत्ति तन्तु आदिके लक्षण आधारके प्रति एकदेशरूपसे होती है या सर्वात्मक रूपसे ? एक देशरूपमें वह नहीं बनती, क्योंकि एक पटादि कार्यद्रव्यके निष्प्रदेश होनेसे तन्तु

आदि अनेक अधिकरणोमे उसका वर्तना नहीं बनता और प्रत्येकमे सर्वात्मकरूपसे वृत्तिके होने पर एक अवयवी आदिके बहत्वका प्रसंग उपस्थित होता है—जितने अवयव उतने ही अवयवी ठहरते हैं, जितने सयोगी आदि गुणी उतने ही अनेक अवयवामें स्थित नयोगादि गुण ठहरते हैं और जितने सामान्यवान् अर्थ उतने ही सामान्य होने चाहिये । परन्तु ऐसा नहीं है । अत एककी अनेकमे सर्वात्मक अथवा सर्वदेश वृत्ति माननेसे, आर्हतमतसे भिन्न जो सर्वथा एकान्तमत है उसमे दोष आता है । इस तरह एककी अनेकमे वृत्तिका मानना और न मानना दोनों ही सदोष ठहरते हैं । एकदेशरूप और सर्वात्मक वृत्तिसे भिन्न वृत्तिका अन्य कोई प्रकार नहीं है ।'

(यदि वैद्येपिकमतकी मान्यतानुसार समवाय-सम्बन्धको प्रकारान्तर माना जाय—यह कहा जाय कि समवाय-सम्बन्धके कारण अवयवी आदि अवयवादिकमे वर्तना है, बिना समवाय-सम्बन्धके वर्तनके अर्थका अभाव है तो यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि यहाँ भी वही प्रश्न पैदा होता है कि अवयवी आदिकी अवयवादिकमे वह समवायवृत्ति एकदेश है अथवा सर्वात्मक ? और दोनोंमे से किसी भी प्रकारकी समवायवृत्तिकी मानन पर वही दोष घटित होता है, जिसे ऊपर बतलाया गया है ।)

देश-काल-विशेषेऽपि स्याद्द्वृत्तयुत-सिद्धवत् ।

समान-देशता न स्यान्मूर्तकारण-कार्ययोः ॥६३॥

(यदि अवयवादि और अवयवी आदिमे सर्वथा भेद स्वीकार किया जाय तो) देश और कालकी अपेक्षासे भी उनमे—अवयवादि और अवयवी आदिमे—भेद मानना पड़ेगा और तब युत-सिद्धके समान—पृथक्-पृथक् आश्रयमे रहने वाले घट-वृक्षकी तरह—उनमे भी वृत्ति (समवाय-सम्बन्धकी वर्तना) माननी होगी ।

(फल.) दृष्टिक कारण और कार्यों को मानना (अन्तिम)
वेगता—एककाछ-वेगता—देही जाती है वह नहीं बन सकेगी ।'

व्याख्या—अव्यवधि और अव्यवधी आदिने सर्वथा वेद मानने पर उनमें वेगवेद और कालवेद भी मानना पड़ेगा और उनका मन्त्रचयुत-मिष्टों जैसा होगा; तब उनमें अनिष्टवेगता कैसे बन सकती है ? यह वान वैशेषिकोंको मोचनेकी है ।

यद्यपि आत्मा और आकाशने अत्यन्त वेद होने पर भी उनमें न वेगवेद है और न कालवेद है और इसलिए यह अत्यन्तवेद कार्य-कारणके वेग और कालके वेदका नियामक नहीं है, तथापि ननु, इच्छत्व आदि रूपमें आत्मा और आकाशने नो अत्यन्तवेद अनिष्ट है । अत एव उनके अनिष्टवेग और अनिष्टकालके होनेमें कोई बाधा नहीं है ।

आश्रयाऽऽश्रयि-भावान्त म्वातन्त्र्यं नमवायिनाम् ।

इत्ययुक्तः न मन्त्रधो न युक्तः नमवायिभिः ॥६४॥

‘यदि ऐसा कहा जाय कि मन्वादियोंने—अव्यव-अव्यवधी (तन्त्र-पट) आदिने—(नमवायके ज्ञान) आश्रयाऽऽश्रयोभाव होनेके कारण स्वतन्त्रता नहीं है, जिनमें वेद व कालकी अपेक्षा वेद होनेपर भी दृष्टि (नमवाय-मन्त्र-वर्तना) बनती, तो यह कहना ठीक नहीं है । (क्योंकि तब यह प्रश्न उठता है कि वह नमवाय मन्वादियोंने स्वतन्त्रता-मन्त्रन्वित होता है या अन्य मन्त्राद्यने वर्तित-मन्त्रन्वित होता है । यदि स्वतन्त्र मन्त्रन्वित होता है तो फिर अव्यवधी भी अपने अव्यवधीने स्वतन्त्र मन्त्र ही जायगा, उनके लिये एक अलग नमवायकी व्यर्थ-कल्पनासे क्या तर्तीजा ? यदि अन्य नमवायने वह मन्त्रन्वित होता है तो वह अन्य नमवाय नो अन्य तृतीयसे और तृतीय भी अन्य तृतीयसे मन्त्रन्वित मानना पड़ेगा और इस तरह अनेक समवायोंकी कल्पना

करनेपर एक समवायकी मान्यता वाधित ठहरेगी और अनवस्था-
दोषका प्रसंग भी उपस्थित होगा ।)

(यदि यह कहा जाय कि समवाय अनाश्रित होनेसे सम्बन्धा-
न्तरकी अपेक्षा नहीं रखता, किन्तु असम्बद्ध ही रहता है, तो यह
कहना उचित नहीं; क्योंकि) जो स्वय असम्बद्ध (सम्बन्ध रहित)
है वह एक (अवयवो) का दूसरे (अवयवो) के साथ सम्बन्ध
कैसे कर सकता है ? सम्बन्धरहित होनेकी हालतमे वह दूसरे
(द्रव्यादि) के साथ कैसे रह सकता है ? नहीं रह सकता ।'

सामान्यं समवायश्चाऽप्येकैकत्र समाप्तितः ।

अन्तरेणाऽऽश्रय न स्यान्नाशोत्पादिषु को विधिः ॥६५॥

'जिस प्रकार सामान्य आश्रयके बिना नहीं रहता, उसी
प्रकार समवाय भी आश्रयके बिना नहीं रहता । जब सामान्य और
समवाय दोनोकी प्रत्येक द्रव्यादि नित्य व्यक्तियोंमे समाप्ति-पूर्णता
होती है तब नाश हुए तथा उत्पन्न हुए अनित्य कार्योंमे उनके
सद्भावकी विधि-व्यवस्था कैसे बन सकती है ?—नहीं बन
सकती ।

व्याख्या—जहाँ एक व्यक्तिका उत्पाद हुआ वहाँ पहलेसे न
सामान्य है और न समवाय, क्योंकि उनका वहाँ कोई आश्रय
नहीं है और ये दोनो बिना आश्रयके नहीं रहते । अन्यथा
अनाश्रित होनेका प्रसंग आवेगा । यह भी सम्भव नहीं कि वे
अन्य व्यक्तिसे पूर्णरूपमे या अंशरूपमे आते हैं, क्योंकि पूर्वाधार-
का अभाव तथा सामान्य एव समवायमे साशपनेका प्रसंग आवेगा ।
स्वय पीछे उनका उत्पाद भी सम्भव नहीं है, अन्यथा वे अनित्य
माने जायेंगे । आश्रयके नाश होनेपर भी उनका नाश नहीं होता;
क्योंकि वे नित्य हैं और आश्चर्य यह कि प्रत्येकमे पूर्ण रूपसे
रहते हैं । सारांश यह कि सामान्य और समवाय इन दोनो

पदार्थोंका नित्य व्यक्तियोंमें सत्त्व सिद्ध होने पर भी अनित्य व्यक्तियोंमें उनका सद्भाव सिद्ध नहीं होता, जबकि वैशेषिक इन दोनोंको नित्य, व्यापक और एक एवं प्रत्येकमें पूर्णरूपमें व्यापक मानते हैं, जो स्पष्टतः गृहीत और प्रतीतिके विरुद्ध है।

सर्वथाऽनभिसम्बन्धः सामान्य-समवाययोः ।

ताभ्यामर्थो न सम्बद्धस्तानि त्रीणि स्व-पुष्पवन ॥६६॥

(वैशेषिक मतानुसार) जब सामान्य और समवाय दोनोंके सर्वथा अनभिसम्बन्ध है—परस्परमें एकका दूसरेके साथ नयोगादिरूप कोई प्रकारका भी सम्बन्ध नहीं है—तब उन दोनोंके साथ द्रव्य गुण और कर्मरूप जो अर्थ है उनका भी सम्बन्ध नहीं रहना । (और इसलिये) सामान्य, समवाय तथा अर्थ ये तीनों ही आकाश-पृथ्वीके समान अवस्तु बहते हैं क्योंकि असत्का और अवस्तुका कर्म-रौमादिकी तरह कोई भी स्वरूप नहीं बन सकता ।

अनन्तर-एकान्तकी उदाहरता

अनन्यतैकान्तेऽणूनां सधातेऽपि विभागवत् ।

अमहतत्वं न्याद्भूतत्रतुल्य-भ्रान्तिरेव सा ॥६७॥

‘यदि (जौद्ध-मतानुसार) परमाणुओंकी अनन्यताका—उर्ध्व अवस्थालोके स्वरूपान्त-परिगमनरूप अनन्यताके अभावका—एकान्त माना जाय तो स्वरूपत्वमें उनके मिलनेपर भी न मिलनेकी भ्रान्तिमें परस्पर असम्बद्धता रहेगी और ऐसा होने पर बौद्धोंके द्वारा प्रतिपादित जो भूतत्रतुल्य है—परमाणुओंका पृथ्वी, अग्नि और वायु ऐसे चार अन्तोंके इयमें जो कार्य हैं—वह (वास्तविक न होकर) भ्रान्तिरूप ही बहरेगा । (यदि भूतत्रतुल्यको भ्रान्तिरूप न माना जायगा तो परमाणुओंका अज्ञान-वस्थामें स्वरूपान्तर मानना होगा और द्रव्य मानने पर अर्थका अनन्यताका एकान्त नहीं बन सकेगा ।)’

कार्यकी भ्रान्तिमें कारणकी भ्रान्ति तथा अभयभाषादि

कार्य-भ्रान्तेषु-भ्रान्तिः कार्य-लिङ्गं हि कारणम् ।

उभयाऽभावतस्मिन् च गुण-जातीतरस्य न ॥६८॥

भूतचतुष्कल्प-कार्यके भ्रान्तिरूप होनेसे तत्कारण परमाणु भी भ्रान्तिरूप ठहरेगा—तब वस्तुतः उनकी अस्तित्व-भिद्धि ही नहीं बन सकेगी क्योंकि कारण कार्य-लिङ्गक हीना है—कार्यमें ही उसे जाना जाता अथवा अनुमान किया जाता है । कार्य-कारण दोनोंके भ्रान्तिरूप अभावमें उनमें रहनेवाले गुण-जाति क्रियादिक भी नहीं बन सकेगे—जैसे गगनगुणुमोमें अभावमें उन ही कोई गन्ध भी नहीं बन सकती ।

कार्य-कारणदिग्, १५५-५५५ भागोपर २.५

एकत्रैऽन्यतराभावोऽविनाशुवः ।

द्विन्व-मर्या-विरोधश्च संघातश्चेन्मृपैव सा ॥६९॥

यदि मान्यमानानुसार । कार्य-कारणादिका मध्यमा एकत्व माना जाय—कार्य जो महत् आदि और कारण जो प्रधान दोनोंका तादात्म्य अर्थात्कार किया जाय—तो एककी मान्यतापर दूसरेका अभाव ठहरेगा—प्रधानरूप कारणकी मान्यतापर महत् आदिरूप कार्यकी पृथक् कोई मान्यता नहीं बन सकेगी, दोनोंके मध्यमा एक होनेमें । साथ ही कार्यके अभावपर दोष जो कारण समझा भी अभाव ठहरेगा, क्योंकि कार्यका कारणके साथ अविनाश-सम्बन्ध है, कारण कार्यकी अपेक्षा रखता है, सर्वथा कार्यका अभाव होनेपर कारणत्व बन नहीं सकता और इस तरह सबके अभावका प्रसंग उपस्थित होता है । इसके विवाय, (यदि यह कहा जाय कि महत् आदि कार्यका प्रधानरूप-कारणमें अनुप्रवेश हो जानेमें उत्तर-सृष्टिक्रमकी अपेक्षा पृथक्सत्तारूप

भेदका अभाव होनेपर भी कारण तो एक रहता ही है—नित्य होनेमें उनका अभाव नहीं होता, तो) दोको संख्याका विरोध उपस्थित होता है—कार्य और कारण सर्वथा एक होनेपर यह कार्य है और यह कारण है ऐसे दोको संख्याका निर्देश नहीं बन सकता, जैसे कि वस्तुके सर्वथा एक होनेपर उनमें कार्य-कारण-भाव नहीं बनता ।

यदि द्वित्व-संख्याको सबूतस्वरूप कल्पित अथवा औपचारिक ही माना जाय तो यह सबूत (परमार्थके विपरीत होनेसे) जब मृषा ही है तब द्वित्व-संख्या भी मृषा ही चरती है—ऐसी स्थितिमें प्रधानकी जानकारी तब कैसे हो सकेगी ? प्रत्यक्षसे वह हो नहीं सकती, क्योंकि प्रधान प्रत्यक्षका विषय नहीं । अनुमानने भी नहीं हो सकती, क्योंकि अत्रान्त सिद्धि का अभाव है । आगमसे भी नहीं बन सकती, क्योंकि शब्दके भी अत्रान्त माना गया है, और भ्रान्तलिङ्गसे अभ्रान्त नाश्वकी निधि होती नहीं, निधि मानने पर अतिप्रसंग-दोष उपस्थित होता है ।

(इसी प्रकार पुरुष और चैतन्य जो आप्रय-आश्रयोरूप हैं उनकी एकता माननेपर एक दूसरेका अभाव चरता है, पुरुषमें चैतन्यके अनुप्रवेशपर पुरुषमात्रका और चैतन्यमें पुरुषके अनुप्रवेशपर चैतन्यमात्रका प्रसंग उपस्थित होता है और इससे सांख्यमता नुयायियोंके यहाँ सर्वथा एकत्वको मान्यतापर पुरुष और चैतन्य इन दोमेंसे किसी एकका अभाव सिद्ध होता है । दोमेंसे एकका अभाव होनेपर शेषका भी अभाव चरता है; क्योंकि दोनोंमें परस्पर अविनाभाव-सम्बन्ध है । पुरुष आप्रय है और चैतन्य उभाव उसका आश्रय है—आप्रयके बिना आश्रयका और आश्रयके बिना आप्रयका कोई अस्तित्व नहीं बनता । दोनोंके अन्तर्गत एक होनेपर द्वित्व-संख्या भी नहीं बनती और द्वित्वसंख्यामें अन्तर्गत कल्पना करनेपर मान्यताका प्रसंग आता है, क्योंकि

परमार्थत द्वित्वसत्याके अभावपर सत्येय जो पुरुष और चैतन्य उनकी भी कोई व्यवस्था नहीं बनती—ऐसी कोई वस्तु ही नम्भव नहीं जो सकलधर्मोंसे शून्य हो। अतः सान्त्वोका यह कार्य-कारणादिकी अनन्यताका एकान्त भी वैशेषिकोंके अन्यता एकान्तगी तर्हसे नहीं बन सकता ।'

उक्त उच्यते तथा अवक्षय्य एकान्तोकी गदोपता

विरोधान्नोभयैकात्म्य स्याद्वाद-न्याय-विद्विषाम् ।

अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नाऽवाच्यमिति युज्यते ॥७०॥

'यदि कार्य-कारणादिकी अन्यता और अनन्यताके दोनों एकान्त एक साथ माने जाय तो वे स्याद्वाद न्यायके विद्वेषियोंके—सर्वथा एकान्तवादियोंके—यहाँ युगपत् नहीं बन सकते, यद्यपि उनमें परस्पर विरोध होनेसे उनका एकात्म्य अथवा तादात्म्य असंभव है। यदि अवाच्यता (अनभिलाष्यता) का एकान्त माना जाय—कार्य-कारणादिका भेद-अभेद सर्वथा अवाच्य है ऐसा कहा जाय—तो यह कहना भी नहीं बन सकता; यद्यपि इस कहनेसे वह वाच्य (अभिलाष्य) हो जाता है। और जब यह कहना भी नहीं बन सकता तब अवाच्यतैकान्त-सिद्धान्तका परको प्रतिपादन कैसे बन सकता है ? नहीं बन सकता ।

(यदि बौद्धोंके द्वारा यह कहा जाय कि परमार्थसे तो वचन-द्वारा किसी भी पदार्थ अथवा सिद्धान्तका प्रतिपादन नहीं बनता—सवृत्तिके द्वारा ही बनता है, तो सवृत्तिके स्वयं मिथ्या होनेसे उसके द्वारा सत्यसिद्धान्तादिका प्रतिपादन कैसे बन सकता है ? नहीं बन सकता। अतः सवृत्तिरूप-वचनके द्वारा प्रतिपादन करनेपर भी अवाच्यताका एकान्त स्थिर नहीं रह सकता ।)

एकता और अनैकताकी निर्दोष व्यवस्था

द्रव्य-पर्याययोरैक्यं तयोरव्यतिरेकतः ।

परिणाम-विशेषाच्च शक्तिमच्छक्ति-भावतः ॥७१॥

संज्ञा-सख्या-विशेषाच्च स्वक्षण-विशेषतः ।

प्रयोजनादिभेदाच्च तन्नानात्व न सर्वथा ॥७२॥

‘द्रव्य और पर्याय दोनों (कथञ्चित्) एक हैं, क्योंकि इनके (प्रतिभासका भेद होनेपर भी) अव्यतिरेकपना है—अशक्य-विवेचन होनेसे सर्वथा भिन्नताका अभाव है । तथा द्रव्य और पर्याय (कथञ्चित्) नानारूप हैं—एक दूसरेसे भिन्न हैं, क्योंकि दोनोंमे परिणाम-परिणामीका भेद है, शक्तिमान-शक्तिभावका भेद है, संज्ञा (नाम) का भेद है, सख्याका भेद है, स्वलक्षणका भेद है और प्रयोजनका तथा आदि शब्दसे काल एव प्रतिभासका भेद है । इससे द्रव्य और पर्याय दोनों सर्वथा एकरूप नहीं और न सर्वथा नानारूप ही हैं—दोनोंमे कथञ्चित् भेदाऽभेदरूप अनेकान्तत्व प्रतिष्ठित है ।’

व्याख्या—यहाँ ‘द्रव्य’ शब्दसे गुणी, सामान्य तथा उपादान-कारणका और ‘पर्याय’ शब्दसे गुण, व्यक्ति-विशेष तथा कार्य-द्रव्यका ग्रहण है । ‘अव्यतिरेक’ शब्द अशक्य-विवेचनका वाचक है, जिसका अभिप्राय यह है कि एक द्रव्यको अन्य द्रव्यरूप तथा एक द्रव्यकी पर्यायको अन्य-द्रव्यकी पर्यायरूप नहीं किया जा सकता अथवा विवक्षित द्रव्यको उसकी पर्यायसे और विवक्षित पर्यायको उसके द्रव्यसे सर्वथा अलग नहीं किया जा सकता । इस तरह द्रव्य और पर्याय दोनों एक वस्तु हैं; जैसे वेद्य और वेदकका ज्ञान, जिसे प्रतिभासका भेद होनेपर भी सर्वथा भेदरूप नहीं किया जा सकता ।

यदि ब्रह्माद्वैतवादियोंकी मान्यतानुसार पर्यायको अवास्तव और द्रव्यको वास्तव बतलाकर पर्यायिका तथा बौद्धिकी मान्यता-

नुसार द्रव्यको अवास्तव और पर्यायको वास्तव बतलाकर द्रव्यका अभाव माना जाय तो द्रव्य-पर्याय दोनोमेसे किसीका भी सद्भाव नहीं बन सकेगा—अर्थक्रिया-लक्षण-वस्तुमे पदार्थको तब कोई उपपत्ति अथवा व्यवस्था ही नहीं बन सकेगी, क्योंकि पर्याय-निरपेक्ष केवल द्रव्य और द्रव्यनिरपेक्ष केवल पर्याय अर्थ-क्रियाका निमित्त नहीं होता, निमित्त माननेपर क्रम-योगपद्यका विरोध उपस्थित होगा—सर्वथा एकस्वभावरूप, द्रव्य या पर्यायके क्रम-योगपद्य घटित नहीं होता, क्रम-योगपद्यके घटित न होनेपर अर्थ-क्रिया नहीं बनती और अर्थ-क्रियाके न बननेपर वस्तुका अस्तित्व न रहकर अभाव ठहरता है। अतः द्रव्य और पर्याय दोनोमेसे किसीका भी लोप करनेपर दूसरेका भी लोप उपस्थित होता है और वस्तुतत्त्वकी कोई व्यवस्था नहीं बन सकेगी।

द्रव्यका लक्षण गुण-पर्यायवान् है, जैसा कि 'गुण-पर्यायवद् द्रव्यम्' इस तत्त्वार्थसूत्रसे जाना जाता है, जिसमे गुण सहभावी (युगपत्) और पर्याय क्रमभावी होते हैं। पर्यायका लक्षण 'तद्भाव परिणाम' सूत्रके अनुसार तद्भाव—उस उस प्रति-विशिष्टरूपसे होना—है, जो कि क्रमाऽक्रमरूपमे होता है। क्रमशः परिणामनको 'पर्याय' और अक्रम (युगपत्) परिणामनको 'गुण' कहते हैं। द्रव्य और पर्याय दोनोकी यह लक्षण-भिन्नता दोनोके कथञ्चित् नानापनको सिद्ध करती है।

इस तरह द्रव्य और पर्यायमे कथञ्चित् नानापना ही है, स्व-लक्षणके भेदसे, कथञ्चित् एकपना ही है, अशक्य-विवेचनके कारण, कथञ्चित् उभयपना ही है, दोनोकी क्रमापित-विवक्षासे, कथञ्चित् अवक्तव्यपना है, दोनोके सहार्पणकी दृष्टिसे। शेष तीन भगोको भी इसी प्रकारसे घटित कर लेना चाहिये।

इति देवागमाप्त-मीमासाया चतुर्थं परिच्छेद ।

हैं—वस्तुतः इनमें कोई भी व्यवस्थित नहीं होता। इस तरहकी आपेक्षिकी सिद्धि माननेपर नील-स्वलक्षण और नीलज्ञान ये दोनों भी व्यवस्थित नहीं होते, क्योंकि दोनों विशेषण-विशेष्यकी तरह आपेक्षिक हैं। जिनकी सर्वथा आपेक्षिक-सिद्धि होती है उनकी कोई व्यवस्था नहीं है, जैसे परस्पर एक दूसरेको पकड़े हुए नदीमें दूढ़नेवाले दो मनुष्योंकी कोई व्यवस्था नहीं बनती—(दोनों ही डूबते हैं।) वैसे ही नील और नील-ज्ञानमें सर्वथा अपेक्षाकृत-सिद्धिकी बात है—नीलज्ञानके बिना नील सिद्ध नहीं होता, अजेयत्वका प्रमग आनेसे और तथा-मवेदन-निष्ठ होनेसे और नीलकी अपेक्षाके बिना नीलज्ञान सिद्ध नहीं होता; क्योंकि नील-ज्ञानके नीलमें धात्मलाभ बनता है, अन्यथा नीलज्ञानके निर्विषय-यत्वका प्रमग आता है और बौद्धोंने ज्ञानको निर्विषय माना नहीं। इन तरह एकके अभावमें दूसरेका भी अभाव होनेमें नील और नीलज्ञान दोनोंका ही अभाव ठारता है। जब ज्ञान और जंग दोनों ही न रहे तब सर्व-शून्यताका प्रमग उपास्थित होता है।

आपेक्षिक-सिद्धिके एकान्तमें दोष देवकर यदि योग-मतवादी यह कहे कि 'धर्म-धर्मिकों सबथा आपेक्षिक-सिद्धि नहीं किन्तु अनापेक्षिक-सिद्धि है, क्योंकि धर्म-धर्मिकी प्रतिनियत-बुद्धिका विषय-पना है, नीलादिके स्वरूपकी तरह। सर्वथा अनापेक्षिकत्वका अभाव होनेपर प्रतिनियत-बुद्धिका विषयपना नहीं बनता, तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि सबथा अनपेक्षा-पक्षमें भी अन्वय-व्यतिरेक घटित नहीं होते। अन्वय सामान्यकों और व्यतिरेक विशेषकों कहते हैं, दोनों परस्पर अपेक्षाके रूपमें ही तिष्ठते हैं, दोनोंकी सबथा अनापेक्षिक-सिद्धि माननेपर न सामान्य स्थिर रहता है और न विशेष। प्रतिनियतबुद्धि-विषयोंमें भी प्रतिनियत-पदार्थता सापेक्षरूपमें होती है, नील-पीतकी तरह। नील और पीतकी अनापेक्षिक-सिद्धि माननेपर यह नील है, यह पीत है ऐसा निश्चय नहीं बनता।

उक्त उभय तथा अवक्तव्य एकान्तोकी मदीपता

विरोधान्नोभयैकात्म्य स्याद्वाद-न्याय-विद्विषाम् ।

अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नाऽवाच्यमिति युज्यते ॥७४॥

‘यदि आपेक्षिक-सिद्धि और अनापेक्षिक-सिद्धि दोनोंका एकान्त माना जाय तो वह स्याद्वादन्यायसे द्वेष रखनेवालोके—उस न्याय-का आश्रय न लेनेवाले सर्वथा एकान्तवादियोंके—यहाँ नहीं बनता, क्योंकि दोनो एकान्तोमे परस्पर विरोध है—उनकी युगपत् विवक्षा सदसत् (भावाऽभाव) एकान्तकी तरह नहीं बनती । यदि (विरोधके भयादिसे) अवाच्यताका एकान्त माना जाय—सिद्धिको सर्वथा अवाच्य कहा जाय—तो यह अवाच्य कहना भी नहीं बनता, क्योंकि इस कथनमे ही वह कथंचित् वाच्य हो जाती है, और उससे सर्वथा अवाच्यताका सिद्धान्त बाधित ठहरता है ।’

उक्त आपेक्षिकादि एकान्तोकी निर्दोष-व्यवस्था

धर्म-धर्म्यविनाभाव सिद्धयत्यन्योऽन्य-वीक्षया ।

न स्वरूप स्वतो ह्येतत् कारक-ज्ञापकाऽङ्गवत् ॥७५॥

‘धर्म और धर्माका अविनाभाव-सम्बन्ध ही एक दूसरेकी अपेक्षासे सिद्ध होता है न कि स्वरूप—स्वरूप तो अपने कारण-कलापसे धर्म-धर्मीकी त्रिवक्षासे पूर्व ही सिद्धत्वको प्राप्त है, क्योंकि वह स्वतः सिद्ध है, कारक और ज्ञापकके अङ्गोकी तरह—जैसे कारकके दो अंग (अवयव) कर्ता-कर्म और ज्ञापकके दो अंग बोध्य-बोधक (वेद्य-वेदक अथवा प्रमेय-प्रमाण) ये अपने अपने स्वरूप-विषयमे दूसरे अंगकी (कर्ता कर्मकी और कर्म कर्ताकी बोध्य-बोधककी, बोधक बोध्यकी) अपेक्षा नहीं रखते—अन्यथा—अपेक्षा-द्वारा एकके स्वरूपको दूसरेके आश्रित माननेपर दोनोंके ही अभावका प्रसंग उपस्थित होता है । परन्तु कर्ता-कर्मका और ज्ञाप्य-ज्ञापकका व्यवहार परस्पर एक दूसरेकी अपेक्षाके विना

नही बनता—व्यवहारके लिये पारस्परिक अपेक्षा आवश्यक है—स्वरूपके लिये नहीं ।'

इस तरह धर्म-धर्मभूत सकल पदार्थोंकी कथञ्चित् आपेक्षिकी सिद्धि है—अविनाभावरूप व्यवहारकी दृष्टिमें, कथञ्चित् अनापेक्षिकी सिद्धि है—पूर्व प्रसिद्ध स्वरूपकी दृष्टिसे, कथञ्चित् उभयी सिद्धि है—अपेक्षा-अनपेक्षाएँ दोनो धर्मोंके क्रमापितकी दृष्टिमें, कथञ्चित् अवक्तव्या सिद्धि है—उक्त दोनो धर्मोंके महापित (युग-पत्कथन) की दृष्टिमें । शेष 'आपेक्षिकी' और 'अवक्तव्या' आदि भगोको भी इसी प्रकार घटित करके यहाँ भी सप्तभगी प्रक्रिया की योजना कर लेनी चाहिये, जो कि नयविदोषकी दृष्टिसे पूर्ववत् अविरुद्ध है ।

इति देवागमात्म-भोगान्नायः पञ्चम परिच्छेदः ।

षष्ठ परिच्छेद

नवथा हेतुमिदं तथा आगममिदं एतान्तोकी नदोपता

मिदं चेद्वेतुतः सर्वं न प्रत्यक्षादितो गतिः ।

सिद्ध चेदागमात्मर्षं विरुद्धार्थ-मतान्यपि ॥७६॥

'यदि (केवल अनुमानवादी बौद्धोंके मतानुसार) सब कुछ (एकान्तत) हेतुसे ही सिद्ध माना जाय—हेतुके बिना किसी भी कार्य-कारणादिरूप तत्त्वकी सिद्धि-निश्चितिको अगीकार न किया जाय—तो प्रत्यक्षादिसँ फिर कोई गति—सिद्धि, व्यवस्थिति अथवा ज्ञानकी प्राप्ति—नहीं बन सकेगी (और ऐसा होनेपर हेतुमूलक अनुमानज्ञान भी नहीं बन सकेगा; क्योंकि अनुमानके लिये धर्मोंका,

देखकर) अवाच्यताका एकान्त माना जाय तो तत्त्वसिद्धि निश्चय-से 'अवाच्य' है ऐसा कहना भी नहीं बन सकेगा—ऐसा कहनेसे ही वह वाच्य हो जानेके कारण स्ववचन-विरोधका प्रसंग उपस्थित होता है ।'

हेतु तथा आगमने निर्दोषमिन्द्रिकी दृष्टि

वक्तार्यनाप्ते यद्धेतो साध्यं तद्धेतु-माधितम् ।

आप्ते वक्तारि तद्वाक्यात्साध्यमागम-माधितम् ॥७८॥

'वक्ताके आप्त न होनेपर जो (तत्त्व) हेतुसे साध्य होता है वह हेतु-साधित (युक्तिमिद्ध) कहा जाता है और वक्ताके आप्त होनेपर जो तत्त्व उस आप्तके वाक्यमें साध्य होता है उसे आगम-साधित (शास्त्रमिद्ध) समझना चाहिये ।'

व्याख्या—यहाँ आप्त और अनाप्तके स्वरूपको मुख्यतामें ध्यानमें लेनेकी जरूरत है । आप्तका स्वरूप इस ग्रन्थके प्राग्भकी कुछ कारिकाओंमें विस्तारके साथ बतलाया जा चुका है, जिसका फलित-रूप इतना ही है कि जो वीतराग तथा सर्वज्ञ होनेमें युक्ति-शास्त्रके अविरोधरूप यथार्थ वस्तुतत्त्वका प्रतिपादक एव अवि-सवादक है वह आप्त है और जो आप्तके इस स्वरूपसे भिन्न अथवा विपरीतरूपको लिये हुए विसवादक है वह अनाप्त नहीं—अनाप्त है । तत्त्वके प्रतिपादनका नाम अविमवाद है जो सम्यग्ज्ञान से बनता है । जो तत्त्वका—यथार्थ वस्तुतत्त्वका—प्रतिपादन करता है वह अविमवादक है और इसलिये उसका ज्ञान सम्यक्ज्ञान होना चाहिए, जो कि अवाधित-व्यवसायरूप होता है और जिसके प्रत्यक्ष (साक्षात्) तथा परोक्ष (असाक्षात्) ऐसे दो भेद हैं । सगय, विपर्यय और अनध्यवसाय इन तीनों अज्ञानोंका नाश इस सम्यग्ज्ञानका फल है । ऐसी स्थितिमें उक्त-लक्षण-आप्तका वचन

सिद्ध होनेपर आगमसिद्ध उसीप्रकारसे प्रमाण होता है जिस प्रकार कि हेतुसिद्ध ।

इति देवागमाप्त-मीमामाया पष्ठ परिच्छेद ।

सप्तम परिच्छेद

अन्तरगार्थता-एकान्तकी बौद्ध-मान्यता सदोष

अन्तरङ्गार्थतैकान्ते बुद्धि-वाक्य मृषाऽखिलम् ।

प्रमाणाभासमेवातस्तत् प्रमाणादृते कथम् ॥७०॥

‘यदि (विज्ञानाद्वैतवादी बौद्धोके मतानुसार) अन्तरगार्थता-का एकान्त माना जाय—अन्तरग जो स्वसविदित ज्ञान उसीके वस्तुता स्वीकार की जाय और बहिरग जो प्रतिभासके अयोग्य जड है उसके वस्तुता न मानी जाय—तो बुद्धिरूप अनुमान और वाक्यरूप आगम सब मिथ्या ठहरते हैं । जब मिथ्या ठहरते हैं तब वे प्रमाणाभास ही हुए, क्योंकि प्रमाण सत्यसे और प्रमाणाभास मिथ्या(मृषा)से व्याप्त होता है । और प्रमाणाभासका व्यवहार बिना प्रमाणका अस्तित्व अङ्गीकार किये कैसे बन सकता है ?—नहीं बन सकता । अतः अन्तरगार्थताके एकान्तकी मान्यता दूषित है । उसे अनुमानादि किसी भी प्रमाणसे सिद्ध नहीं किया जा सकता, और जब सिद्ध नहीं किया जा सकता तो दूसरोको उसकी प्रतीति भी नहीं कराई जा सकती ।’

(जो ग्राह्य-ग्राहकाररूप है वह सब भ्रान्त है, ऐसी सवेदनाद्वैतकी मान्यतासे सवेदनाद्वैत भी भ्रान्त ठहरता है, क्योंकि स्वरूपका ज्ञान भी वेद्य-वेदक-लक्षणका अभाव होनेपर घटित

नहीं होता । सबके भ्रान्त होनेपर साध्य-साधनका ज्ञान भी सम्भव नहीं हो सकता । उसके सत्यरूपमें सम्भव होनेपर सर्वविभ्रमकी सिद्धि नहीं बनती ।)

विज्ञप्ति-मात्रताके एकान्तमें साध्य-साधनादि नहीं बनते

साध्य-साधन-विज्ञप्तेर्यदि विज्ञप्ति-मात्रता ।

न साध्यं न च हेतुश्च प्रतिज्ञा-हेतु-दोषत ॥८०॥

‘यदि साध्य और साधन (हेतु) की विज्ञप्ति (ज्ञान) के विज्ञप्तिमात्रता मानी जाय—ज्ञानके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं ऐसा कहा जाय—तो साध्य, हेतु और द्वितीय चकारसे दृष्टान्त ये तीनों नहीं बनते, क्योंकि ऐसा कहनेमें प्रतिज्ञादोष और हेतुदोष उपस्थित होता है—प्रतिज्ञासे स्ववचन-विरोध आता है और हेतु-प्रयोग असिद्धादि दोषोंसे दूषित ठहरता है ।’

व्याख्या—साध्य-युक्त पक्षके वचनको ‘प्रतिज्ञा’ और साधनके वचनको ‘हेतु’ कहते हैं । सवेदाद्वैतवादी (बौद्ध) अपने सवेदनाद्वैत-तत्त्वको सिद्ध करनेके लिये कहते हैं कि नीला पदार्थ और नीले-का ज्ञान ये अभेद रूप हैं, क्योंकि इनकी एक साथ उपलब्धिका नियम है (सहोपलम्भ-नियमात्) । जैसे नेत्रविकारीके दो चन्द्रमा-का दर्शन होते हुए भी चन्द्रमा वास्तवमें एक ही है वैसे ही नीला पदार्थ और नीलज्ञान दो न होकर ज्ञानाद्वैतरूप एक ही वस्तु है । इस कथनमें प्रतिज्ञा-दोष जो घटित होता है वह स्ववचन-विरोध है, क्योंकि अपने द्वारा कहे हुए नीला-पदार्थरूप धर्म-धर्मिके भेदका और हेतु तथा दृष्टान्त दोनोंके भेदका अद्वैतके साथ विरोध है । सर्वथा अद्वैत-एकान्तकी मान्यतामें इनका कहना नहीं बनता और इसलिये साध्य-साधनादिके भेदरूप ज्ञानके अभेदरूप विज्ञाना-द्वैतताका कथन करनेवालेके स्ववचन-विरोधरूप प्रतिज्ञा-दोष सुघटित होता है ।

हेतु-दोष यह घटित होता है कि उक्त हेतु नील और नील-ज्ञानकी पृथक् उपलब्धिके अभावसे नील और नीलज्ञान-भेदके अभावको सिद्ध करता है, जो कि असिद्ध है, क्योंकि दोनो अभावो-मे परस्पर सम्बन्ध सिद्ध नहीं है—सम्बन्धका अभाव उसी प्रकार है जिस प्रकार कि गधे और सीगमे सम्बन्धका अभाव है। जो हेतु साध्यके माथ अविनाभाव-सम्बन्ध न रखता हो वह साध्यको सिद्ध करनेमे समर्थ नहीं होता और इसलिये असिद्धहेतु कहलाता है।

यदि यह कहा जाय कि 'जिस प्रकार अग्निके अभावसे धूम-का अभाव और व्यापक (वृक्ष) के अभावसे व्याप्य (शीशम)-का अभाव सिद्ध किया जाता है, उसी प्रकार नील और नील-ज्ञानकी पृथक् उपलब्धिके अभावसे दोनोके भेदका अभाव सिद्ध किया जाता है, इसलिये हमारा हेतु असिद्ध नहीं है' तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि धूम और अग्निका कार्य-कारणभाव-सम्बन्ध सिद्ध होनेपर ही कारणके अभावमे कार्यका अभाव सिद्ध होता है तथा शीशम और वृक्षके व्याप्य-व्यापक-सम्बन्ध होनेपर ही व्यापकके अभावमे व्याप्यका अभाव सिद्ध होता है, अन्यथा नहीं—अर्थात् कार्य-कारणका और व्याप्य-व्यापकका यदि पहलेसे अस्तित्व सिद्ध नहीं है तो कारणके अभावमे कार्यका और व्यापकके अभावमे व्याप्यका अभाव सिद्ध नहीं होता। इस प्रकार भेद और पृथक् उपलब्धिका सम्बन्ध चूँकि विज्ञानाद्वैतवादियोंके विरोधदोषके कारण सिद्ध नहीं बनता, जिससे पृथक् उपलब्धिका अभाव (सहोपलम्भ-नियमरूप) हेतु भेदाऽभावको सिद्ध करे इसलिये उनका उक्त पृथक् उपलब्धिका अभावरूप हेतु निश्चित नहीं—असिद्ध है।

वहिरगार्थता—एकान्तको सदोपता

वहिरङ्गार्थतैकान्ते प्रमाणाभास-निह्वात् ।

सर्वेषां कार्यसिद्धिः स्याद्विरुद्धार्थाऽभिधायिनाम् ॥८१॥

'यदि वहिरगार्थताका एकान्त माना जाय—ज्ञानको कोई परमार्थ वस्तु न मानकर बाह्य पदार्थको ही वस्तु माना जाय— तो इससे प्रमाणाभासका—सगयादिरूप मिथ्याज्ञानका—लोप होता है, और प्रमाणाभासके लोपसे सभी विरुद्ध अर्थका प्रतिपादन करनेवालोंके कार्य-सिद्धि ठहरेगी—संवेदनाऽद्वैतवादी, ब्रह्माऽद्वैत-वादी आदि किसी भी एकान्तवादी अथवा प्रत्यक्षादिके सर्वथा विरुद्ध कथन करनेवालोको तब मिथ्यादृष्टि या अमत्यवादी नहीं कहा जा सकेगा, यह दोष आएगा ।'

उक्त उभय तथा अवकन्वय एकान्तोकी मदीपता

विरोधान्नोभयैकात्म्य स्याद्वाद-न्याय-विद्विषाम् ।

अवाच्यतैकान्तेऽप्युचितर्नाऽवाच्यमिति युज्यते ॥८२॥

'अन्तरंग और वहिरग ज्ञेयरूप दोनो एकान्तोका एकात्म्य (सहाऽभ्युपगम) स्याद्वाद-न्यायके विद्वेदियोंके विरुद्ध है और इसलिये उनके उभय-एकान्तका सिद्धान्त नहीं बनता । अन्तरगार्थ और वहिरगार्थ दोनो एकान्तोकी अवाच्यताका एकान्त माननेपर 'अवाच्य है' यह उक्ति भी नहीं बनती—अवाच्यतैकान्तके विरुद्ध पडती है ।'

उक्त दोनो एकान्तोमे अपेक्षा-भेदम मामजन्म्य

भाव-प्रमेयाऽपेक्षायां प्रमाणाभास-निह्वयः ।

वहिःप्रमेयाऽपेक्षायां प्रमाण नन्निभ च ते ॥८३॥

'(हे अर्हन् भगवन् !) आपके मतमे भावप्रमेयकी अपेक्षा—स्वमवेदन-प्रमाणके द्वारा सब कुछ प्रत्यक्ष होनेपर—और बाह्य-प्रमेयकी अपेक्षा—इन्द्रियज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष होनेपर—प्रमाण तथा प्रमाणाभास दोनो बनते हैं—जहाँ विसवाद होता है अथवा वाधा आती है वहाँ प्रमाणाभाम बनता है और जहाँ विसवाद न होकर

निर्वाधता होती है वहाँ प्रमाण वनता है । इस तरह प्रमाण-अप्रमाणकी व्यवस्थारूपसे कोई विरोध नहीं आता, क्योंकि एक ही जीवके आवरणके अभावविशेषके कारण सत्य-असत्य-प्रतिभासरूप सवेदन-परिणामकी सिद्धि उसी प्रकार वनती है जिस प्रकार कि किट्ट-कालिमाके अभावविशेषके कारण सुवर्णका उत्कृष्ट-जघन्य परिणाम वनता है ।'

यदि कोई कहे कि जीव कोई वस्तु ही नहीं है तो यह कहना नहीं बन सकता, क्योंकि जीवके ग्राहक (अस्तित्व-सूचक) प्रमाण-का सद्भाव है, उसीको अगली कारिकामे बतलाया जाता है ।

जीव शब्द सज्ञा होनेमे सवाह्यार्थ है

जीव-शब्दः सवाह्यार्थः सज्ञात्वाद्हेतु-शब्दवत् ।

मायादि-भ्रान्ति-सज्ञाश्च मायाद्यैः स्वैः प्रमोक्षितवत् ॥८५॥

जीव-शब्द वाह्यार्थ-सहित है—वाह्यमे जीवशब्दका वाच्य अर्थ स्वरूप-लक्षण-विशिष्ट जीव-वस्तु है—क्योंकि यह शब्द सज्ञा (नाम) है, जो शब्द सज्ञा या नामरूप होता है वह वाह्य अर्थके बिना नहीं होता, जैसे हेतु-शब्द—अग्निमान् आदिके अनुमानमे प्रयुक्त हुआ धूम (धुआँ) आदि सज्ञात्मक हेतु-शब्द धुआँ आदि नामधारी वाह्य-पदार्थके अस्तित्वके बिना नहीं होता, सब ही हेतु-वादी हेतु-शब्दको वाह्यार्थ-सहित मानते हैं, अन्यथा हेतु और हेत्वाभासमे कोई भेद नहीं बन सकता ।

(यदि यहाँ कोई कहे कि माया (इन्द्रजाल) आदि भ्रान्तिकी सज्ञाएँ हैं, जिनका कोई वाह्यार्थ नहीं है अतः सज्ञापना हेतु अनेकान्तिक है—व्यभिचारी है—उससे जीव-शब्दका वाह्यार्थ होना अनिवार्य (लाजिमी) नहीं ठहरेगा, तो यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि) मायादि जो भ्रान्तिकी सज्ञाएँ हैं वे भी प्रमाणोक्तके समान अपने अर्थको साथमे लिये हुए हैं । जिस प्रकार प्रमाण-वचनका ज्ञान-लक्षण वाह्यार्थ है उसी प्रकार मायादि भ्रान्ति-सज्ञाओका भी

वाह्यार्थ भ्रान्ति-विषयक विशिष्ट-प्रतिपत्ति है—भ्रान्ति-सज्ञाओका भ्रान्तिरूप अर्थका अभाव माननेपर भ्रान्ति-सज्ञासे भ्रान्ति-प्रतिपत्तिका योग नहीं बन सकेगा और उस योगके न बननेसे प्रमाणत्व-प्रतिपत्तिका प्रसंग उपस्थित होगा। अर्थात् भ्रान्तिको भी सम्यक्-ज्ञान मानना पड़ेगा जो इष्ट तथा अबाधित नहीं। इससे खरविषाण (गधेके सींग), खपुष्प (गगनकुसुम) आदि शब्दोंका भी स्वार्थ-रहित होना बाधित हो जाता है। उनका स्वार्थ अभाव है, उसको न माननेपर खर-विषाणादिके भावका प्रसंग उपस्थित होगा। अतः इन खरविषाणादिके साथ भी उक्त सज्ञात्व-हेतुका व्यभिचार नहीं है।'

सज्ञात्व-हेतुमें व्यभिचार-दोषका निराकरण

बुद्धि-शब्दाऽर्थ-सज्ञास्तास्तिस्रो बुद्ध्यादिवाचिकाः ।

तुल्या बुद्ध्यादिवोधाश्च त्रयस्तत्प्रतिविम्बिकाः ॥८५॥

‘(यदि कोई मीमांसक-मतानुसारी यह कहे कि अर्थ, शब्द और ज्ञान ये तीनों बराबरकी सज्ञाएँ हैं’, जीव-अर्थ जीव-शब्द और जीव-बुद्धि तीनोंकी ‘जीव’ सज्ञा होनेपर अर्थ-पदार्थक जीव-शब्द ही सवाह्यार्थ प्रसिद्ध है—बुद्धि-पदार्थक तथा शब्द-पदार्थक नहीं, ऐसी स्थितिमें सज्ञापना हेतुके विपक्षमें भी व्यापनेसे व्यभिचार दोष आता है, क्योंकि सज्ञात्व-हेतुको बुद्धि, शब्द और अर्थादिक विशेषणसे गृहित सामान्य-रूपसे हेतु कहा गया है, तो ऐसा कहनेवाले भी यथार्थवादी नहीं हैं, क्योंकि) बुद्धि, शब्द और अर्थ तीनोंकी सज्ञाएँ और बुद्धि-आदिसज्ञा-जनित बुद्धि-आदि-विषयक तीनों बोध भी सर्वत्र स्वव्यतिरिक्त बुद्ध्यादि विषयके प्रतिविम्बक होते हैं—उच्चारित-शब्दसे जो (अव्यभिचारित) निश्चित-बोध होता है वही उसका स्वार्थ है, अन्यथा शब्दके

१ अर्थाऽभिधान-प्रत्ययास्तुल्यानामान इति ।

लिये सुननेको मिलता है) और प्रमाताका प्रमाण (जो सुने हुए वाक्यके अर्थावबोधको लेकर वक्ताके अभिधेय-विषयमे योग्य-अयोग्य अथवा सत्य-असत्यका निर्णय करता है) ये तीनों एक दूसरेसे पृथक् जाने जाते हैं—भिन्न-भिन्न प्रतिभामित होते हैं—ऐसी स्थितिमे विज्ञानाद्वैतता बाधित ठहरती है, 'सज्ञात्वात्' हेतुके असिद्धताका दोष नहीं आता और न हेतु-गद्वत्' इस दृष्टान्तके साध्य-विकलताका प्रसंग ही उपस्थित होता है ।

(इसपर यदि यह कहा जाय कि बाह्य अर्थका अभाव होनेसे वक्ता, श्रोता और प्रमाता ये तीनों बुद्धि (ज्ञान) से पृथक्-भूत नहीं हैं, वक्तादिके आभास-आकाररूप परिणत हुई बुद्धिके ही वक्ता आदिका व्यवहार होता है, वाक्यके अवतारका भी बोध (बुद्धि) के बिना कहीं कोई अस्तित्व नहीं बनता और प्रमाण स्वयं बोधरूप है ही । अतः (वक्तादित्रयके बुद्धिसे पृथक्भूत न होनेके कारण) उक्त हेतुके असिद्धतादि दोष बराबर घटित होता है, तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि) रूपादिग्राहक वक्ता तथा श्रोताके, व्यतिरिक्त-विज्ञानसन्तान-कलापके और स्वाश (ज्ञान)-मात्रावलम्बी प्रमाणके विभ्रमकी कल्पना किये जानेपर रूपादिकी पूर्णतः असिद्धि होती है और उस असिद्धिसे अन्तर्ज्ञेय जो ज्ञानाद्वैत है उसकी मान्यता विरुद्ध पडती है—रूपादिककी, अभिधेयकी, ग्राहक वक्ता तथा श्रोताकी विभ्रम-रूप कल्पना किये जानेपर व्यतिरिक्त-विज्ञानका जो सन्तानकलाप है वह स्वाशमात्रग्राही सिद्ध नहीं होता, क्योंकि स्वाशमात्रावलम्बी ज्ञानोंके परस्पर अमन्त्र है—स्वरूपका गमकत्व नहीं बनता—जिससे अभिधान-ज्ञान और अभिधेय-ज्ञानका भेद होवे । स्वाश-मात्रावलम्बी ज्ञानको भी यदि विभ्रम रूप माना जावे तो प्रमाणकी सिद्धि नहीं बनती, क्योंकि, बौद्धोंके यहाँ अभ्रान्त ज्ञानको प्रमाण माना गया है^१ । प्रमाणकी भी विभ्रम-रूपसे कल्पना किये

१ प्रत्यक्ष कल्पनापोढमभ्रान्तमिति वचनान् ।

बोध-वाक्य-प्रमा पृथक्' इस कारिकामे कहे गये वक्ता, श्रोता, प्रमाता तीनों और इनके बोध-वाक्य-प्रमाण ये तीनों भी सिद्ध होते हैं, और इसलिये जीव-शब्दके वाह्यार्थ-साधनमे दिये गये सज्ञात्व-हेतुके असिद्धता तथा अनैकान्तिकताका दोष घटित नहीं होता और न 'हेतुगद्दवत्' इम दृष्टान्तके साधनधर्मवैकल्य ही घटित होता है, जिमसे जीवकी सिद्धि न होवे—जीवकी सिद्धि उक्त हेतु और दृष्टान्त दोनोंमें होती है। जीवके अर्थको जानकर प्रवृत्ति करने-वालेके सवाद-विसवादकी सिद्धि सिद्ध होती ही है।)

इति देवागमाऽऽप्त-मीमानाया मप्तम परिच्छेद ।

अष्टम परिच्छेद

दैवसे सिद्धिके एकान्तकी मदोपता

दैवदेवार्थसिद्धिश्चेदैव पौरुषतः कथम् ।

दैवतश्चेदनिर्माक्षः पौरुष निष्फल भवेत् ॥८८॥

'यदि (मीमांसकमतानुसार) दैवसे ही अर्थकी—सपूर्णप्रयोजन रूप कार्यकी—सिद्धि मानी जाय तो फिर दैवरूप कार्यकी सिद्धि पौरुषसे—कुगलाऽकुशल-समाचरण-लक्षण-गुरुष्वव्यापारसे—कैसे कही जा सकती है?—नहीं कही जा सकती, क्योंकि वैसा कहनेसे प्रतिज्ञाको हानि पहुँचती है अर्थात् यह कहना बाधित होता है कि 'मर्व-अर्थकी सिद्धि दैवसे होती है'। यदि पौरुषसे दैवकी सिद्धि न मानकर दैवान्तरसे दैवकी सिद्धि मानी जाय तो फिर मोक्षका अभाव ठहरता है—क्योंकि पूर्व पूर्व दैवसे उत्तरोत्तर दैवकी प्रवृत्ति तब समाप्त नहीं हो सकेगी—और मोक्षके अभावसे तत्कारणभूत पौरुष निष्फल हो जाता अथवा व्यर्थ ठहरता है।'

(यदि यह कहा जाय कि पुरुषार्थसे देवता भय होनेपर मोक्ष की सिद्धि होती है अतः पुरुषार्थको निष्पन्न नहीं कहा जा सकता, तो फिर वही प्रतिज्ञा-हानि उपस्थित होती है—पुरुषार्थसे मोक्ष-प्राप्तिको स्वीकार कर लेनेपर अब कुछ देवसे उत्पन्न (सिद्ध) होता है इन प्रकारकी जो प्रतिज्ञा है वह स्थिर नहीं रहती—बाधित ष्ठरती है। इन्पर यदि मीमांसकोंके द्वारा यह कहा जाय कि मोक्ष-काण्ड-पौरुषके भी देववृत्त होनेसे परंपरासे मोक्ष भी देववृत्त सिद्ध होता है, इसमें प्रतिज्ञा-हानिकी कोई बात नहीं तो यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि तब पौरुषसे ही जैसे देवका सिद्ध होना ष्ठरता है, इसलिये देवका एकान्त स्थिर नहीं रहता। दूसरे धर्मसे ही अभ्युदय तथा निःश्रेयस-सिद्धिकी जो एकान्त-मान्यता है वह बाधित ष्ठरती है। और तीसरे, उनके द्वारा मान्य महेश्वरकी निमृदा (सृष्टि रचनेकी इच्छा) के व्यर्थ होनेका प्रसंग उपस्थित होता है—अर्थात् सृष्टिकी उत्पत्तिके देवाधान होनेसे इन प्रकारके वचनोका कहना नहीं बनता कि यह अन्न प्राणी अपनेको मुख-दुःख प्राप्त करनेमें असमर्थ है, ईश्वरको इच्छामें प्रेरित हुआ ही स्वर्ग या नरकको जाता है' ।)

पौरुषे सिद्धिर्नैकान्तस्यैवोपता

पौरुषादेव सिद्धिश्चेत् पौरुष देवतः कथम् ।

पौरुषाच्चेदमोघं स्यात् सर्व-प्राणिषु पौरुषम् ॥८९॥

‘यदि पौरुषसे ही सब कुछ सिद्धिका एकान्त माना जाय तो यह प्रश्न पैदा होता है कि पौरुषरूप कार्यकी सिद्धि कैसे ? उसे यदि देवसे कहा जाय—पुण्य-पापरूप देवी सम्पत्तिके लाभित वतलाया जाय—तो यह कहना उक्त एकान्तको माननेपर कैसे बन सकता है ? नहीं बन सकता, क्योंकि इससे प्रतिज्ञा-हानिका—स्वीकृत एकान्तसिद्धान्तको बाधा पहुँचनेका—प्रसंग उपस्थित होता है तथा उक्त एकान्त स्थिर नहीं रहता। यदि बुद्धि-व्यव-

सायात्मक पौरुष (पुरुषार्थ) की सिद्धिको पौरुषसे ही माना जाय तो सब प्राणियोंमें पौरुष अमोघ ठहरेगा—किसीका भी पौरुष तब (बाधक कारणान्तरके न होनेसे) निष्फल नहीं जायगा—परन्तु यह प्रत्यक्षके विरुद्ध है; क्योंकि समान-पुरुषार्थ करनेवालोंके भी एकका पुरुषार्थ सफल और दूसरेका निष्फल होता देखा जाता है, ऐसे इस मान्यतामें व्यभिचार-दोष आता है ।'

(यदि यह कहा जाय कि पुरुषार्थ दो प्रकारका है—एक सम्यग्ज्ञानपूर्वक और दूसरा मिथ्याज्ञानपूर्वक । मिथ्याज्ञानपूर्वक पुरुषार्थमें व्यभिचार आने अथवा उसके सफल न होनेपर भी सम्यग्ज्ञानपूर्वक जो पुरुषार्थ है वह सफल होता है अतः सच्चा (सम्यग्ज्ञानपूर्वक) पुरुषार्थ सफल ही होता है, तो यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा कहनेवाले चार्वाकमतवालोंके दृष्टकारण-सामग्रीके सम्यग्ज्ञानपूर्वक पुरुषार्थमें भी व्यभिचार-दोष दिखलाई पड़ता है—खेती आदिकी सफलताके दृष्ट-कारणोंका सम्यग्ज्ञान होते हुए भी किसीको तत्पूर्वक खेती आदि करनेपर सफलता नहीं मिलती । और अदृष्टताको प्राप्त (अदृश्य) कारण-कलाप प्रत्यक्ष-रूपसे सम्यग्ज्ञान अल्पज्ञोके असम्भव है अतः तत्पूर्वक पुरुषार्थ उनके वनता नहीं । यदि अनुमानादि-प्रमाणान्तरसे उस ज्ञानका सम्भव माना जाय तो इसमें दो विकल्प उत्पन्न होते हैं—एक तो यह कि वह अदृश्य-कारणकलाप कारण-शक्तिका विशेष है अथवा पुण्य-पापका विशेष है । यदि उसे कारण-शक्तिका विशेष कहा जाय तो उस शक्ति-विशेषका सम्यग्ज्ञान होने पर भी तत्पूर्वक पुरुषार्थके व्यभिचार दोष दिखलाई पड़ता है; जैसे क्षीणायुष्क-मनुष्यमें औषधशक्ति-विशेषके सम्यग्ज्ञानपूर्वक भी उस औषधिको पिलाने आदिका जो पुरुषार्थ किया जाता है वह उपयोगी नहीं होता—निष्फल जाता है । इससे सर्व-प्राणियोंमें पुरुषार्थके अमोघत्वकी सिद्धि नहीं बनती । और यदि उस अदृश्य-कारण-कलापको पुण्य-पापादिका विशेष माना जाय तो दैवकी सहायतासे

हृण पौरुषमे ही फलकी सिद्धि ठहरी । इधर देवके सम्यग्ज्ञान-पूर्वक उपायमे उपेयकी व्यवस्थिति और उधर देवके अपग्निज्ञान-पूर्वक भी कदाचित् फलकी उपलब्धि देखनेमे आती है इसमे नम्यग्ज्ञानपूर्वक पुरुषार्थका एकान्त भी ठीक नहीं है ।)

उभा तथा जसक्तव्य-एकान्तोनी मदे,पता

विरोधान्नोभयैकात्म्य स्याद्वाद-न्याय-विद्विषाम् ।

अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नाऽवाच्यमिति युज्यते ॥१०॥

‘स्याद्वादन्यायके विद्वेषियोके देव और पौरुष दोनो एकान्तो-का एकात्म्य नहीं बनता, क्योंकि इनमे परस्पर विरोध है (इन दोनो एकान्तोकी) अवाच्यताका एकान्त माननेपर उन्हे अवाच्य कहना भी नहीं बनता है—कहनेमे स्ववचन-विरोध घटित होना है ।

देव-पुरुषार्थ-एकान्तोकी निर्दोष विधि

अनुद्विपूर्वाऽपेक्षायामिष्टाऽनिष्ट स्वदैवतः ।

त्रुद्धपूर्वव्यपेक्षामिष्टाऽनिष्ट स्वपौरुषात् ॥११॥

‘जो इष्ट या अनिष्ट— अनुकूल वा प्रतिकूल—कार्य अपने बुद्धि-व्यापारकी अपेक्षा रसे विना ही घटित अथवा उपस्थित होता है उसे स्वदैवदृष्ट समझना चाहिये—क्योंकि उसमे पौरुष गौण और देव प्रधान है । और जो इष्ट या अनिष्ट कार्य अपने बुद्धि-व्यापारकी अपेक्षा रखकर घटित अथवा उपस्थित होता है उसे स्वपौरुषदृष्ट समझना चाहिये, क्योंकि उसमे देव गौण और पौरुष प्रधान है ।’

ध्यारया—देव और पुरुषार्थ दोनोकी व्यवस्था एक दूसरेकी अपेक्षाको साथमे लिये हुए है, एकके अभावमे दूसरेकी व्यवस्था नहीं बनती । वस्तुतः दोनोके सयोगसे ही कार्यसिद्धि होती है,

अन्यथा वह नहीं बनती। अतः दोनोमेसे किसीका भी एकान्त ठीक न होकर स्याद्वाद-नीतिको लिये हुए अनेकान्त-दृष्टि ही श्रेयस्कर है—दैव-पौरुष-विषयक सारे विवादको शान्त करने-वाली है। और इसलिये सब कुछ कथंचित् दैवकृत है, अवुद्धिपूर्वकी अपेक्षासे, कथंचित् पौरुषकृत है, बुद्धिपूर्वकी अपेक्षासे, कथंचित् उभयकृत है, क्रमापित्त दैव-पौरुष दोनोकी अपेक्षासे, कथंचित् दैवकृत और अवक्तव्यरूप है, अवुद्धिपूर्वकी अपेक्षा तथा सहापित्त दैव-पौरुषकी अपेक्षासे; कथंचित् पौरुषकृत और अवक्तव्यरूप है, बुद्धिपूर्वकी अपेक्षा तथा सहापित्त-दैव-पौरुषकी अपेक्षासे; कथंचित् उभय और अवक्तव्यरूप है, क्रमापित्त-दैव-पौरुष और सहापित्त-दैव-पौरुषकी अपेक्षासे। इस तरह सप्तभगी प्रक्रिया यहाँ भी पूर्ववत् जाननी।

इति देवागमाऽऽप्तमीमागायामष्टम परिच्छेद ।

नवम परिच्छेद

परमं दुःख-सुखमे पाप-पुण्यके एकान्तञ्चि सदोपता

(इष्ट-अनिष्टके साधनरूप जो दैव है वह दो प्रकारका है— एक पुण्य और दूसरा पाप। यह दोनो प्रकारका दैव कैसे उत्पन्न होता है, इस विषयके विवादका प्रदर्शन और निराकरण करते हुए आचार्यमहोदय लिखते हैं —)

पाप ध्रुव परे दुःखात् पुण्य च सुखतो यदि ।

अचेतनाऽक्रपायौ च वध्येयातां निमित्ततः ॥९२॥

‘यदि परमे दुःखोत्पादनसे निश्चित (एकान्तत) पापबन्धका होना और सुखोत्पादनसे (एकान्तत) पुण्यबन्धका होना माना

कभी-कभी दृष्टिपथसे बाहरका कोई जीव अचानक कूदकर पैर-तले आ जाता है और उनके उस पैरसे दबकर मर जाता है। कायोत्सर्गपूर्वक ध्यानावस्थामे स्थित होनेपर भी यदि कोई जीव तेजीसे उड़ा-चला आकर उनके शरीरसे टकरा जाता है और मर जाता है तो इस तरह भी उस जीवके मार्गमे बाधक होनेसे वे उसके दुःखके कारण वनते हैं। अनेक निर्जितकपाय ऋद्धिधारी वीतरागी साधुओंके शरीरके स्पर्शमात्रसे अथवा उनके शरीरको स्पर्श की हुई वायुके लगनेसे ही रोगीजन निरोग हो जाते हैं और यथेष्ट सुखका अनुभव करते हैं। ऐसे और भी बहुतसे प्रकार हैं जिनमे वे दूसरोंके सुख-दुःखके कारण वनते हैं। यदि दूसरोंके सुख-दुःखका निमित्त कारण बननेसे ही आत्मामे पुण्य-पापका आस्रव-बन्ध होता है तो फिर ऐसी हालतमे वे कपाय-रहित साधु कैसे पुण्य-पापके बन्धसे बच सकते हैं? यदि वे भी पुण्य पापके बन्धनमे पड़ते हैं तो फिर निर्वन्ध अथवा मोक्षकी कोई व्यवस्था नहीं बन सकती, क्योंकि बन्धका मूलकारण कपाय है। कहा भी है—
 “कपायमूल सकल हि बन्धनम्” “सकपायत्वाज्जीव. कर्मणो योग्रान् पुद्गलानादत्ते स बन्ध ।” और इसलिये अकपायभाव मोक्षका कारण है। जब अकपायभाव भी बन्धका कारण हो गया तब मोक्षके लिए कोई कारण नहीं रहता। कारणके अभावमे कार्यका अभाव हो जानेसे मोक्षका अभाव ठहरता है। और मोक्षके अभावमे बन्धकी भी कोई व्यवस्था नहीं बन सकती, क्योंकि बन्ध और मोक्ष जैसे सप्रतिपक्ष धर्म परस्परमे अविनाभाव-सम्बन्धको लिये होते हैं—एकके बिना दूसरेका अस्तित्व बन नहीं सकना, यह बात इससे पूर्व कारिकाकी व्याख्यामे भली प्रकार स्पष्ट की जा चुकी है। जब बन्धकी कोई व्यवस्था नहीं बन सकती तब पुण्य-पापके बन्धकी कथा ही प्रलापमात्र हो जाती है। अत-
 चेतन-प्राणियोंकी दृष्टिसे भी पुण्य-पापको उक्त एकान्त-व्यवस्था सदाप है।

यहाँ पर यदि यह कहा जाय कि उन अकपाय-जीवोंके दूमरे-को मुख दुःख पहुँचानेका कोई नकल्प या अभिप्राय नहीं होता, उन प्रकारकी कोई इच्छा नहीं होनी और न उस विषयमें उनको कोई आमक्ति ही होती है, इसलिये दूमरेके मुख-दुःखकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण होनेमें वे ब्रन्धको प्राप्त नहीं होते, तो फिर 'दूमरेमें दुःखोत्पादन पापका और मुखोत्पादन पुण्यका हेतु है' यह एकान्त सिद्धान्त कैसे बन सकता है ?—अभिप्रायाभावके कारण अन्यत्र भी दुःखोत्पादनमें पापका और मुखोत्पादनसे पुण्यका ब्रन्ध नहीं हो सकेगा, प्रत्युत इसके विरोधी अभिप्रायके कारण दुःखोत्पत्तिमें पुण्यका और मुखोत्पत्तिमें पापका ब्रन्ध भी हो सकेगा। जैसे एक डाक्टर मुख पहुँचानेके अभिप्रायमें पूर्ण सावधानीके साथ फोड़ेका ऑपरेशन करता है परन्तु फोड़ेको चीरते समय गेनीको कुछ अनिवार्य दुःख भी पहुँचाता है, इस दुःखके पहुँचनेमें डाक्टरको पापका ब्रन्ध नहीं होगा इतना ही नहीं, बल्कि उसकी दुःख-विरोधिनी भावनाके कारण यह दुःख भी पुण्य-ब्रन्धका कारण होगा। इसी तरह एक मनुष्य कपायभावके वगवर्ती होकर दुःख पहुँचानेके अभिप्रायमें किसी कुवड़ेको लात मारता है, लातके लगते ही अचानक उसका कुवड़ापन मिट जाना है और वह मुखका अनुभव करने लगता है, कहावत भी है—'कुवड़े गुण लात लग गई'—तो कुवड़ेके इस मुखानुभवसे लात मारनेवालेको पुण्य-फलकी प्राप्ति नहीं हो सकती—उमें तो अपनी सुखविरोधिनी भावनाके कारण पाप ही लगेगा। अतः यह एकान्त सिद्धान्त कि 'परमें मुख-दुःखका उत्पादन पुण्य-पापका हेतु है' पूर्णतया नदोष है, और इसलिये उसे किसी तरह भी वस्तुतत्त्व नहीं कह सकते।

स्वमें दुःख-मुक्त्वे पुण्य-पापके एकान्तको सदोषता

पुण्यं ध्रुव स्वतो दुःखात्पापं च सुखतो यदि ।

वीतरागो मुनिर्विद्वान्स्ताभ्यां युज्यान्निमित्ततः ॥९३॥

‘यदि अपनेमे दुःखोत्पादनसे पुण्यका और सुखोत्पादनसे पापका बन्ध ध्रुव है—निश्चितरूपसे होता है—ऐसा एकान्त माना जाय, तो फिर वीतराग (कषायरहित) और विद्वान् मुनिजन भी पुण्य-पापसे बँधने चाहिये; क्योंकि ये भी अपने सुख-दुःखकी उत्पत्तिके निमित्तकारण होते हैं ।’

व्याख्या—वीतराग और विद्वान् मुनिके त्रिकाल-योगादिके अनुष्ठान-द्वारा कायक्लेशादिरूप दुःखकी और तत्त्वज्ञानजन्य सन्तोषलक्षणरूप सुखकी उत्पत्ति होती है। जब अपनेमे दुःख-सुखके उत्पादनसे ही पुण्य-पाप बँधता है तो फिर ये अकषाय-जीव पुण्य-पापके बन्धनसे कैसे मुक्त रह सकते हैं ? यदि इनके भी पुण्य-पापका ध्रुव बन्ध होता है तो फिर पुण्य-पापके अभावको कभी अवसर नहीं मिल सकता और न कोई मुक्त होनेके योग्य हो सकता है—पुण्य-पापरूप दोनो बन्धोके अभावके बिना मुक्ति होती ही नहीं। और मुक्तिके बिना बन्धनादिककी भी कोई व्यवस्था स्थिर नहीं रह सकती; जैसा कि ऊपर बतलाया जा चुका है। यदि पुण्य-पापके अभाव बिना भी मुक्ति मानी जायगो तो ससृत्तिके—ससार अथवा सासारिक जीवनके—अभावका प्रसंग आएगा, जो पुण्य-पापकी व्यवस्था माननेवालोमेसे किसीको भी इष्ट नहीं है। ऐसी हालतमे आत्म-सुख-दुःखके द्वारा पाप-पुण्यके बन्धनका यह एकान्त सिद्धान्त भी सदोष है।

यहाँ पर यदि यह कहा जाय कि अपनेमे दुःख-सुखकी उत्पत्ति होने पर भी तत्त्वज्ञानी वीतरागियोंके पुण्य-पापका बन्ध इसलिये नहीं होता कि उनके दुःख-सुखके उत्पादनका अभिप्राय नहीं होता, वैसी कोई इच्छा नहीं होती और न उस विषयमे आसक्ति ही होती है; तो फिर इससे तो अनेकान्त सिद्धान्तकी ही सिद्धि होती है—उक्त एकान्तकी नहीं। अर्थात् यह नतीजा निकलता है कि अभिप्रायको लिये हुए दुःख-सुखका उत्पादन पुण्य-पापका

हेतु है, अभिप्रायविहीन दुःख-सुखका उत्पादन पुण्य-पापका हेतु नहीं है ।

अत उक्त दोनो एकान्त सिद्धान्त प्रमाणसे बाधित है, इष्टके भी विरुद्ध पडते हैं और इसलिये ठीक नहीं कहे जा सकते ।

उभय तथा अवक्तव्य एकान्तोकी सदोषता

विरोधान्तोभयैकात्म्य स्याद्वाद-न्याय-विद्विषाम् ।

अवाच्यतैकान्तेऽप्युचितर्नाऽवाच्यमिति युज्यते ॥९४॥

‘(पाप-पुण्यके बन्ध-सम्बन्धी प्रस्तुत दोनो एकान्तोकी अलग मान्यतामे दोष देखकर । यदि दोनो सिद्धान्तोके एकात्मरूप उभय एकान्तको माना जाय तो वह स्याद्वाद-न्यायसे द्वेष रखनेवालोके विरोध-दोषके कारण नहीं बनता । अवाच्यताका एकान्त माननेसे भी अवाच्य’ है यह कहना युक्त नहीं ठहरता है, क्योंकि ‘अवाच्य’ शब्दके द्वारा वह ‘वाच्य’ हो जायगा और तब सर्वथा अवाच्यताका एकान्त नहीं रहेगा ।

पुण्य-पापकी निर्दोष व्यवस्था

विशुद्धि-सकलेशाङ्ग चेत् स्वपरस्थ सुखाऽसुखम् ।

पुण्य-पापास्रवौ युक्तौ न चेद्व्यर्थस्तवाऽर्हत ॥९५॥

‘यदि स्व-परस्थ-अपना अथवा परका-सुख-दुःख विशुद्धि तथा सकलेशका अङ्ग है—तत्कारण-कार्य वा स्वभावरूप है—तो वह सुख-दुःख यथाक्रम पुण्य-पापके आस्रव-बन्धका हेतु है और यदि विशुद्धि तथा सकलेश दोनोमेले किसीका भी अङ्ग—कारण-कार्य-स्वभावरूप-नही होता है तो (हे अर्हन् भगवन् !) आपके मतमे वह व्यर्थ कहा है—उसका कोई फल नहीं । अन्यथा, पूर्वकारिका (९३) मे कहे हुए ‘अकेननाऽकपायौ’ और ‘वीतरागो मुनिर्विद्वान्’ पदोमे जिनका उल्लेख है उनके भी बन्धका प्रसंग उपस्थित होगा ।’

व्याख्या—यहाँ ‘सकलेश’ का अभिप्राय आर्त-रौद्रध्यानके

परिणामसे है—“आतं-रौद्र-ध्यानपरिणाम संक्लेश.” ऐसा अकलकदेवन ‘अष्टशती’ टीकामे स्पष्ट लिखा है और श्रीविद्या-नन्दने उसे ‘अष्टसहस्री’ मे अपनाया है। ‘सक्लेश’ शब्दके साथ प्रतिपक्षरूपसे प्रयुक्त होनेके कारण ‘विशुद्धि’ शब्दका अभिप्राय ‘सक्लेशाऽभाव’ है (“तदभाव. विशुद्धि” इत्यकलक)—उस क्षाधिकलक्षणा तथा अविनष्टवरी परमशुद्धिका अभिप्राय नहीं है जो निरवशेष-रागादिके अभावरूप होती है, उग विशुद्धिमे तो पुण्य-पाप-बन्धके लिये कोई स्थान नहीं है। और इसलिए विशुद्धिका आशय यहाँ आतंरौद्रध्यानमे रहित शुभपरिणतिका है। वह परिणति धर्म्यध्यान तथा शुक्लध्यानके स्वभावको लिये हुए होती है। ऐसी परिणतिके होनेपर ही आत्मा स्वात्मामे—स्वस्वरूपमे—न्यनिको प्राप्त होता है, चाहे वह कितने ही अशोमे क्यों न हो। इन्हींमे अकलकदेवने अपनी व्याख्यामे, इस संक्लेशाभावरूप विशुद्धिको “आत्मन स्वात्मन्यवस्थानम्” रूपमे उल्लिखित किया है और इनमे यह नतीजा निकलता है कि उक्त पुण्य-प्रमादिका विशुद्धि आत्माके विक्राममे सहायक होती है जब कि संक्लेशपरिणतिमे आत्माका विकास नहीं बन सकता—वह पाप-प्रसाधिका होनेसे आत्माके अत्र पतनका कारण बनती है। इसीलिए पुण्यको प्रगस्त और पापको अप्रगस्त कर्म कहा गया है।

विशुद्धिके कारण, विशुद्धिके कार्य और विशुद्धिके स्वभावको ‘विशुद्धिभग’ कहते हैं। इसी तरह संक्लेशके कारण, संक्लेशके कार्य तथा संक्लेशके स्वभावको ‘संक्लेशाङ्ग’ कहते हैं। स्व-परस्थ सुख-दुःख यदि विशुद्धिभगको लिये हुए होता है तो वह पुण्य-रूप शुभ-बन्धका और संक्लेशाङ्गको लिए हुए होता है तो पाप-रूप अशुभबन्धका कारण होता है, अन्यथा नहीं। तत्त्वार्थसूत्रमे, “मिथ्यादर्शनाऽविरतप्रमादकषाययोगा बन्धहेतवः” इस सूत्रके द्वारा मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय और योगरूपसे बन्धके जिन कारणोका निर्देश किया है वे सब संक्लेशपरिणाम ही हैं,

क्योंकि आर्त-रौद्रव्यानरूप परिणामोंके कारण होनेसे 'चक्रेगाङ्ग'-
में शामिल हैं; जैने कि हिंसादि-क्रिया चक्रेगकार्य होनेसे चक्रे-
गाङ्गमें गमित है। अतः स्वामी समन्तभद्रके इन कथनमें उक्त
सूत्रका कोई विरोध नहीं है। इसी तरह 'जायगाङ्ग-कर्म योग',
'न आनन्द', 'शुभ पुण्यप्राप्त्युक्तः शान्तः' इन तीन सूत्रोंके द्वारा
शुभकायादि-व्यापारको पुण्यान्वका और अशुभ-कायादि-व्यापार-
को पापान्त्वका जो हेतु प्रतिपादित किया है वह कथन भी इनके
विरुद्ध नहीं पड़ता, क्योंकि कायादि-योगके भी विगुद्धि और
चक्रेगके कारण-कार्य-स्वभावके द्वारा चक्रेगान्त्व-विगुद्धित्वको
व्यवस्थिति है। चक्रेगके कारण-कार्य-स्वभाव ऊपर बतलाया जा
चुके हैं। विगुद्धिके कारण सम्यग्दर्शनादिक हैं, धर्म्यध्यान तथा
शुक्लध्यान उनके स्वभाव हैं और विगुद्धिपरिणाम उन्ना कार्य
है। ऐसी हालतमें स्व-पर-दुःखको हेतुभूत कायादि-क्रियाएँ यदि
चक्रेग-कारण-कार्य-स्वभावको लिए हुए होती हैं तो वे चक्रे-
गाङ्गत्वके कारण, विषभक्षणादिरूप कायादिक्रियाओंको तरह,
प्राणियोंको अशुभफलदायक पुद्गलके नम्रन्त्वका कारण बनती
हैं; और यदि विगुद्धि-कारण-कार्य-स्वभावको लिए हुए होती हैं
तो विगुद्धि-इत्त्वके कारण, पथ्य आहागादिरूप कायादिक्रियाओंकी
तर्ह, प्राणियोंके शुभफलदायक पुद्गलके नम्रन्त्वका कारण
होती हैं। जो शुभफलदायक पुद्गल हैं वे पुण्यकर्म हैं, जो अशुभ-
फलदायक पुद्गल हैं वे पापकर्म हैं, और इन पुण्य-पाप-कर्मोंके
अनेक भेद हैं। इन प्रकार संक्षेपमें इन कारिकाओंमें सम्पूर्ण शुभाऽ-
शुभरूप पुण्यपाप-कर्मोंके आन्व-बन्धका कारण सूचित किया है।
इसमें पुण्य-पापकी व्यवस्था बतलानेके लिये यह कारिका किन्तनी
रहस्यपूर्ण है, इसे विनपाठक स्वयं समझ सकते हैं।

चारांग इन नव कथनका इतना ही है कि—मुख और दुःख
दोनों ही, चाहे स्वस्थ हो या परस्थ—अपनेको ही या दूसरोको—
कथञ्चित् पुण्यरूप आन्व-बन्धके कारण हैं, विगुद्धिके अङ्ग होनेसे,

कथञ्चित् पापम्प आत्मव-बन्धके कारण है, भवलेशके अङ्ग होनेमें, कथञ्चित् पुण्य-पाप उभयरूप आत्मव-बन्धके कारण है, क्रमापित विगृह्णित-सकलेशके अङ्ग होनेमें, कथञ्चित् अवात्तम्प है, महापित-विगृह्णित-सकलेशके अङ्ग होनेमें । और विगृह्णित-भवलेशका अङ्ग न होनेपर दोनो ही बन्धके कारण नहीं है । इस प्रकार नय-विचक्षा-को लिए हुए अनेकान्तमार्गसे ही पुण्य-पापकी व्यवस्था ठीक बैठनी है—नवथा एकान्तपक्षका आश्रय लेनेसे नहीं । एकान्त पक्ष मदीय है, जैसा कि ऊपर बतलाया जा चुका है और इसलिये वह पुण्य-पापका सम्यक् व्यवस्थापक नहीं हो सकता ।

इति देवागमाऽन्तर्गताया नवम परिच्छेद ।

दशम परिच्छेद

अज्ञानमे बन्धका और अल्पज्ञानमे मोक्षका अज्ञान

अज्ञानाच्चेद्भ्रुवो बन्धो ज्ञेयाऽनन्त्यान्न केवली ।

ज्ञानस्तोकाद्विमोक्षश्चेदज्ञानाद्बहुतोऽन्यथा ॥९६॥

‘यदि (साख्यमतानुसार) अज्ञानसे बन्धका होना शक्य-भावी माना जाय तो ज्ञेयकी अनन्तताके कारण कोई भी केवली-सकलविपर्यय-रहित तथा ज्ञानान्तरकी सहायता-रहित तत्त्वज्ञान-रूप केवलमे युक्त—न हो सकेगा । यदि अल्पज्ञानसे मोक्षका होना माना जाय तो अज्ञानके बहुत होनेके कारण बन्धका प्रसंग बराबर उपस्थित रहेगा और उसका निरोध न हो सकेसे मोक्षका होना नहीं बन सकेगा ।’

उभय और अवक्तव्य एकान्तोकी नदोषता

विरोधान्नोभयैकात्म्य स्याद्वाद-न्याय-विद्विषाम् ।

अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नाऽवाच्यामिति युज्यते ॥९७॥

(सर्वात्मरूपसे एक व्यक्तिके एक कालमें) अल्पज्ञानसे मोक्ष और बहुत अज्ञानसे बन्ध इन दो एकान्तोमें स्याद्वाद-न्यायके विद्वेषिथोके अविरोध सिद्ध नहीं होता, अतः परस्पर विरोधके कारण उभय एकान्त नहीं बनता । अवाच्यताका एकान्त माननेमें भी 'अवाच्य' है यह कहना ही नहीं बनता—इससे पूर्ववत् स्ववचन-विरोध घटित होता है ।

अज्ञान-अल्पज्ञानसे बन्ध-मोक्षकी निर्दोष-विधि

अज्ञानान्मोहिनो बन्धो नाऽज्ञानाद्वीत-मोहतः ।

ज्ञानस्तोकाच्च मोक्षः स्यादमोहान्मोहिनोऽन्यथा ॥९८॥

'मोह-सहित अज्ञानसे बन्ध होता है—जो अज्ञान मोहनीय-कर्मप्रकृति-लक्षणसे युक्त है वह स्थिति-अनुभागरूप स्वफलदान-समर्थ कर्म-बन्धका कर्ता है । जो अज्ञान मोहसे रहित है वह (उक्त फलदान-समर्थ) कर्म-बन्धका कर्ता नहीं है । और जो अल्पज्ञान मोहसे रहित है उससे मोक्ष होता है, परन्तु मोहसहित अल्पज्ञानसे कर्मबन्ध ही होता है ।

कर्मबन्धानुसार समार विविधरूप और बद्ध जीव शुद्धि-
अशुद्धिके भेदमें दो भेदरूप

कामादि-प्रभवश्चित्रः कर्मबन्धाऽनुरूपतः ।

तच्च कर्म स्वहेतुभ्यो जीवास्ते शुद्धयशुद्धितः ॥९९॥

'कामादिकके उत्पादरूप जो भावसंसार कार्य है वह विचित्र है और कर्मबन्धकी अनुरूपतासे होता है—द्रव्य-कर्मोंका बन्धन

जिस प्रकार प्रकृति, प्रदेश, स्थिति और अनुभागकी विशेषता एव नाना-रूपताके कारण विचित्रताको लिए हुए ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीयादि अनेक प्रकारका होता है उसी प्रकार उदय-कालमें उसका कार्य भी अज्ञान, अदर्शन, मोह, राग, द्वेष, काम, क्रोध, मान, माया, लोभ, सुख, दुःख और शारीरिक रचनादिनी विचित्रताको लिये हुए नानारूप होता है। और इससे यह फलित होता है कि जो एक स्वभावरूप नित्य ईश्वर माना जाता है वह तथा उसकी इच्छा या ज्ञान इस नाना-स्वभावरूप जगतका कोई कर्ता नहीं हो सकता और न निमित्तकारण ही बन सकता है। इस विषयकी विशेष चर्चाको अष्टसहस्रीमें बहुत ऊहापोहके साथ स्थान दिया गया है।

और वह कर्मबन्धन अपने कारणोंके—रागादिक भावोंके—अनुरूप होता है। जिन्हे कर्मबन्ध होता है वे जीव शुद्धि और अशुद्धिके भेदसे दो प्रकारके हैं—भव्य और अभव्य। सम्यग्दर्शनादि शुद्धस्वभावरूप परिणत होनेकी योग्यताकी व्यक्ति रखनेवाले जीव 'भव्य' कहलाते हैं और जिनमें वह योग्यताकी व्यक्ति न होकर सदा मिथ्यादर्शनादिरूप अशुद्धपरिणति बनी रहती है वे 'अभव्य' कहे जाते हैं। जो शुद्धि-शक्तिसे युक्त हैं उन्हींकी काल पाकर मुक्ति हो सकती है, शेषकी नहीं।'

शुद्धि-अशुद्धि दो शक्तियोंकी सादि-अनादि व्यक्ति

शुद्धशुद्धी पुनः शक्ती ते पाक्याऽपाक्य-शक्तिवत् ।

साद्यनादी तयोर्व्यक्ती स्वभावोऽतर्कगोचरः ॥१००॥

'और वे शुद्धि-अशुद्धि दोनों (मूग, उडद आदिके) पचने अपचनेकी योग्यताके समान—भव्य-अभव्य-स्वभावके रूपमें—दो शक्तियाँ हैं, जिनकी व्यक्ति—प्रादुर्भूति क्रमशः सादि-अनादि है—शुद्धिकी प्रादुर्भूति सादि और अशुद्धिकी प्रादुर्भूति अनादि है, क्योंकि शुद्धिके अभिव्यजक सम्यग्दर्शनादिक सादि होते हैं और

अध्यात्मिके अन्विष्टजनं निष्कार्णिकान्दिको सन्तति अनादिसे चलो
जातो है। और यह वस्तु-स्वभाव है जो सर्वज्ञ विषय नहीं
है—अर्थात् स्वभावसे यह हेतु-द नहीं चलता कि ऐसा व्यो
हैता है।

प्रमाणका लक्षण और उसके भेद

तत्त्वज्ञानं प्रमाणं ते युगपत्सर्वभासनम् ।

क्रमभावि च यज्ज्ञानं न्याद्वाद-नय-मस्कृतम् ॥१०१॥

(हे जहद भगवत् !) आपके मतमें तत्त्वज्ञानको प्रमाण
कहा है। वह (तत्त्व-रूपसे जानने-रूप) प्रमाणज्ञान एक तो युगपत्
सर्वभासनरूप (केवलज्ञान) प्रत्यक्षज्ञान है और दूसरा क्रमशः
भासनरूप (नति आदि) परोक्षज्ञान है। जो क्रमशः भासनरूप
ज्ञान है वह न्याद्वाद तथा नयोसे संस्कृत है—न्याद्वादरूप प्रमाण
तथा नैगमादि नयोसे द्वाः संस्कारको प्राप्त है—प्रकट होता है।

व्याख्या—तत्त्व (यद्यर्थ) रूपसे जाननेवाला ज्ञान प्रमाण
कहलाना है। वह दो प्रकारका होता है—एक अक्रमभावि और
दूसरा क्रमभावि। जो युगपत् समस्त पदार्थोंका प्रमाणन करता
है वह अक्रमभावि है और वह पूर्णतया प्रमाणरूप होता है। किन्तु
जो क्रमशः पदार्थोंका प्रमाणन करता है वह क्रमभावि है तथा
वह न्याद्वाद (प्रमाण) और नय (अनात्मक नैगमादि) दोनों
रूप होता है।

प्रमाणका फल

उपेक्षा-फलमाऽऽद्यस्य शेषस्याऽऽज्ञान-हान-धोः ।

पूर्वा वाऽज्ञाननाशो वा शेषस्याऽऽस्य स्वगोचरं ॥१०२॥

युगपत्सर्वभासनरूप जो ज्ञान प्रमाण केवलज्ञान है उन्का
(अग्रहित) फल उपेक्षा है। शेष क्रमशः भासनरूप जो प्रमाण

मत्यादि ज्ञान-समूह है उसका (व्यवहित-परपरा) फल ग्रहण और त्यागकी बुद्धि है तथा पूर्वमे कही हुई उपेक्षा भी उसका (व्यवहित) फल है और अपने विषयमे अज्ञानका नाश होना इस सारे ही प्रमाणरूप ज्ञानसमूहका (अव्यवहित अथवा साक्षात्) फल है ।'

स्यात् निपातकी अर्थ-व्यवस्था

वाक्येष्वनेकान्तद्योती गम्यं प्रति विशेषणम् ।

स्यान्ननिपातोऽर्थ-योगित्वात्तत्र केवलिनामपि ॥१०३॥

('हे अहंत्') आपके तथा श्रुतकेवलियोंके भी वाक्योमे प्रयुक्त होनेवाला 'स्यात्' निपात (अव्यय) शब्द अर्थके साथ सम्बद्ध होनेसे अनेकान्तका द्योतक^१ और गम्य-बोध्य (विवक्षित) का बोधक-सूचक (वाचक) माना गया है—अन्यथा अनेकान्त अर्थकी प्रतिपत्ति नहीं बनती ।'

व्याख्या—सत्-असत्-नित्य-अनित्यादि सकल सर्वथैकान्तोके प्रतिक्षेप लक्षणको 'अनेकान्त' कहते हैं । और अपने वाक्यके परस्पर सापेक्ष पदोके तथा वाक्यान्तरके पदोसे निरपेक्ष^२ ममुदायका नाम 'वाक्य' है । वाक्यके इस लक्षणसे भिन्न जो परवादियोंके द्वारा प्रकल्पित अन्यथा वाक्य हैं वे निर्दोष न होकर बाधासहित हैं । वाक्यपदी (२, १-२) मे वाक्यके प्रति न्याय-विदोकी बाधा—भिन्न-मत्तिकी सूचना करते हुए दस प्रकारके वाक्योका उल्लेख है, जिनके नाम हैं—(१) आख्यातशब्द, (२) सघात, (३) जाति सघातवर्तिनी,

१ 'द्योतकाश्च भवन्ति निपाता' इति वचनात् (अष्टमहल्ली) अर्थात्—निपात शब्द केवल वाचक ही नहीं किन्तु (प्रकृत अर्थसे भिन्न अर्थके) द्योतक भी होते हैं ।

२ वाक्यान्तरगतपदनिरपेक्ष (अष्टमहल्ली, पृष्ठ २८५ टिप्पण) ।

(४) एकोनवयवशब्द, (५) क्रम, (६) बुद्धि, (७) अनुसंहति, (८) आद्यपद, (९) अन्त्यपद, (१०) सापेक्षपद ।

इन वाक्यप्रकारोमे वाक्यके (अकलकदेवकृत) उक्त लक्षणकी दृष्टिसे कौन वाक्य-भेद सदोष और कौन निर्दोष कहा जा सकता है, इसका अष्टसहस्रीमे श्रीविद्यानन्दाचार्यने सहेतुक विस्तृत विचार किया है ।

स्याद्वादका स्वरूप

स्याद्वादः सर्वथैकान्त-त्यागात् किञ्चित्चिद्विधिः ।

सप्तभग-नयापेक्षो हेयाऽऽदेय-विशेषकः ॥१०४॥

‘स्यात्-शब्द सर्वथा एकान्तका त्यागी होनेसे ‘कि’ शब्द-निष्पन्न चित्-प्रकारके रूपमे कथञ्चित् कथचन आदिका वाचक है—और इसलिये कथञ्चित् आदि शब्द स्याद्वादके पर्याय-नाम हैं । यह स्याद्वाद सप्तभगो और नयोकी अपेक्षाको लिये रहता तथा हेय-उपादेयका विशेषक (भेदक) होता है—स्याद्वादके बिना हेय और उपादेयकी विगेषरूपसे व्यवस्था नहीं बनती ।’

व्याख्या—जिन सप्तभगोका यहाँ उल्लेख है उन अस्ति-नास्ति-अवक्तव्यादि-रूप सात भगोका निर्देश ग्रन्थमे इससे पहले आ चुका है । रही नयोकी बात, सो नयोके मूलोत्तर-भेदादिके रूपमे बहुत विकल्प हैं । जैसे द्रव्य-पर्यायको दृष्टिसे द्रव्यार्थिक पर्यायार्थिक ये दो मूल नय हैं, अध्यात्मदृष्टिसे निश्चय और व्यवहार ये दो भी मूल नय है । शुद्धि-अशुद्धिकी दृष्टिसे भी नयोके दो-दो भेद किये जाते हैं, जैसे शुद्धद्रव्यार्थिक, अशुद्धद्रव्यार्थिक, शुद्धपर्यायार्थिक, अशुद्धपर्यायार्थिक, शुद्धनिश्चय, अशुद्धनिश्चय, सदभूतव्यवहार, असदभूतव्यवहार इत्यादि । द्रव्यार्थिकके उत्तरभेद तीन—नैगम, सग्रह और व्यवहार, पर्यायार्थिकके उत्तरभेद चार—ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवभूत । इन सप्तनयोमे प्रथम चार भेद

‘अर्थनय’ और शेष तीन भेद ‘शब्दनय’ कहे जाते हैं। इन सबके उत्तरोत्तर भेद असंख्य हैं। सक्षेपमे कहा जाय तो जितने वचनमार्ग हैं—शब्दभेद हैं—तथा अपने-अपने ज्ञानके विकल्प हैं उतने-उतने नयोके भेद हैं। नयोका यह विषय बड़ा ही गहन-गभीर है। इनके लक्षणादिका विशेष कथन नयचक्रादि ग्रन्थोसे जानने योग्य है।

स्याद्वाद और केवलज्ञानमें भेद-निर्देश

स्याद्वाद-केवलज्ञाने सर्वतत्त्व-प्रकाशने ।

भेदः साक्षात्साक्षाच्च ह्यवस्त्वन्यतम भवेत् ॥१०५॥

स्याद्वाद और केवलज्ञान दोनों (जीवादि) सब तत्त्वोंके प्रकाशक हैं। दोनोंके प्रकाशनमे साक्षात् और असाक्षात् (परोक्ष)-का भेद (अन्तर) है—केवलज्ञान जीव, अजीव, आस्रव, वन्ध, सवर, निर्जरा, मोक्ष इन सात तत्त्वोंका प्रत्यक्षत एव युगपत् प्रकाशक है और स्याद्वादरूप श्रुतज्ञान इन पदार्थोंका अप्रत्यक्षत (परोक्षरूपसे) क्रमश प्रकाशक है। इन दोनों ज्ञानोमेसे जो क्तिनी भी ज्ञानके द्वारा प्रकाशित अथवा उसका वाच्य नहीं वह अवस्तु होती है।’

नय-हेतुका लक्षण

मधर्मणैव साध्यस्य साधर्म्यादविरोधतः ।

स्याद्वाद-प्रविभक्तार्थ-विशेष-व्यञ्जको नयः ॥१०६॥

‘स्याद्वादरूप परगमागमसे विभक्त हुए अथविशेषका—शक्य-अभिप्रेत-अप्रतिद्वरूप विवादगोचर साध्यका—जो साधर्मा—दृष्टान्त-के द्वारा, साध्यके साधर्म्यसे और (विपक्षके) अविरोधरूपसे व्यञ्जक है—गमक अथवा वाचक है—उसको नय—नयविशेषरूप हेतु—कहते हैं—‘नीयते गम्यते साध्योऽर्थोऽनेन इति नय’ इस निरुक्तिसे ‘नय’ शब्द यहाँ हेतुका वाचक है और अनेक धर्मोमेसे एक-धर्म-प्रतिपादक सामान्य नयकी दृष्टिमे भी वह स्थित है।’

द्रव्यका स्वरूप और भेदोकी सूचना

नयोपनयैकान्तानां त्रिकालानां समुच्चयः ।

अविभ्राड्भावसम्बन्धो द्रव्यमेकमनेकधा ॥१०७॥

‘त्रिकालवर्ति नयो-उपनयोके एकान्त-विषयोका—पर्याय-विशेषोका—जो अपृथक्स्वभाव (तादात्म्य) सम्बन्धको लिये हुए समुच्चय-समूह है वह द्रव्य-वस्तु है और वह एक अनेक भेदरूप है।’

निरपेक्ष और सापेक्ष नयोकी स्थिति

मिथ्या-समूहो मिथ्या चेन्न मिथ्यैकान्ततास्ति नः ।

निरपेक्षा नया मिथ्या सापेक्षा वस्तु तेऽर्थकृत् ॥१०८॥

‘यदि यह कहा जाय कि (एकान्तोको तो आप मिथ्या बतलाते है तब नयो और उपनयो-रूप एकान्तोका जो समूह द्रव्य है वह मिथ्या-समूह ठहरा) मिथ्याओका जो समूह वह तो मिथ्या ही होता है (अत द्रव्य कोई वस्तु न रहा) तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि (हे जिनदेव !) आपके मतमे और इसलिये हपारेमे (सापेक्ष नयोका ग्रहण होनेसे) मिथ्या एकान्तता नहीं है, जो नय (प्रतिपक्षी धर्मके सर्वथा निराकरणरूप) निरपेक्ष होते हैं वे ही मिथ्यानय (दुर्नय) होते है सापेक्ष नय (जो कि प्रतिपक्षी धर्मकी उपेक्षा अथवा उसे गौण किये होते है) मिथ्या न होकर सम्प्रकनय होते है, उनके विषय अर्थ-क्रियाकारी होते है और इसलिये उनके समूहके वस्तुपना सुघटित है ।

व्याख्या—यहाँ अनेकान्तके प्रतिपक्षी-द्वारा यह आपत्ति की गई है कि जब एकान्तोको मिथ्या बतलाया जाता है तब नयो और उपनयो-रूप एकान्तोका समूह जो अनेकान्त और तादात्मक वस्तुतत्त्व है वह भी मिथ्या ठहरता है, क्योंकि मिथ्याओका समूह मिथ्या ही होता है । इसपर ग्रन्थकारमहोदय कहते हैं कि यह

आपत्ति ठीक नहीं है; क्योंकि हमारे यहाँ कोई भी वस्तु मिथ्या एकान्तके रूपमें नहीं है। जब वस्तुका एक धर्म दूसरे धर्मकी अपेक्षा नहीं रखता—उसका तिरस्कार कर देता है—तो वह मिथ्या कहा जाता है और जब वह उसकी अपेक्षा रखता है—उसका तिरस्कार नहीं करता—तो वह सम्यक् माना जाता है। वास्तवमें वस्तु निरपेक्ष एकान्त नहीं है, जिसे सर्वथा एकान्तवादी मानते हैं, किन्तु सापेक्ष एकान्त है और सापेक्ष एकान्तोंके समूहका नाम ही अनेकान्त है, तब उसे और तदात्मक वस्तुको मिथ्या कैसे कहा जा सकता है ? नहीं कहा जा सकता।

वस्तुको विधि-वाक्यादि-द्वारा नियमित किया जाता है

नियम्यतेऽर्थो वाक्येन विधिना वारणेन वा ।

तथाऽन्यथा च सोऽवश्यमविशेष्यत्वमन्यथा ॥१०९॥

(यदि कोई यह शका करे कि वस्तुतत्त्व जब अनेकान्तात्मक है तब वाक्यके द्वारा उसे कैसे नियमित किया जाय, जिससे प्रतिनियत विषयमें लोककी प्रवृत्ति बन सके, तो उसका समाधान यह है कि) अनेकान्तात्मक वस्तुतत्त्व विधिवाक्य अथवा निषेध-वाक्यके द्वारा नियमित किया जाता है। विधि या निषेधरूप जिस वाक्यके द्वारा वह नियमित किया जाय उसरूप तथा उससे अन्यथा—विपक्षरूप वह अवश्य होता है, क्योंकि विधि-निषेधका परस्पर अविनाभाव-सम्बन्ध है और इसमें जिस विधि या निषेध-वाक्यके द्वारा वह नियमित किया जाता है वह उस समय मुख्य होता है और प्रतिपक्षी वाक्यका विषय गौण। यदि ऐसा न माना जाय—विधि-निषेधरूपसे उसका अवश्यभावीपना स्वीकार न किया जाय—तो उस केवल विधि या केवल निषेध-वाक्यसे जो विशेष्य (वस्तुतत्त्व) है वह नहीं बन सकेगा; क्योंकि प्रतिषेधरहित विधिके और विधिरहित प्रतिषेधके विशेषणपना नहीं बनता और विधि-प्रतिषेध दोनोंसे रहितके गगन-कुसुमके समान विशेष्यपना नहीं

वनता है। और उम तर्ह मन् अमत् आदि वाक्योमे विधि-निषेधकी गौण तथा प्रधानरूपमे वृत्तिवा होना लक्षित होना है।'

नन्तद्रूप वस्तुतो तत्र ही तदनेवादी वाणी नन् नही

तदनद्वस्तु वागेपा तदेवेत्यनुगामती ।

न मत्या ध्यान्मृपा-वाक्यैः कथ तत्त्वार्थ-देशना ॥११०॥

'(यदि यह कहा जाय कि वाक्य विधिके द्वारा ही वस्तुतत्त्व-का नियमन करता है तो यह सर्वथा एकान्त ठीक नहीं है, क्योंकि) वस्तु तत्-अतत् रूप है—दृष्टि-भेदके साथ अविनाभावमन्वन्वको लिये हुए मन्-अमन्, नित्य-अनित्यादि अनेकान्तरूप है—जो वाक्य (वाणी) उसे सर्वथा तत्-रूप—मन्-नित्यादिरूप—ही प्रतिपादन करता है—उसके प्रतिपक्षी अविनाभावी धर्मको गौण किये हुए न होकर उसका विरोधक है—वह सत् नहीं होता तब (ऐसे) मिथ्या-वाक्योसे तत्त्वार्थकी—यथाथ वस्तुस्वरूपकी—देशना (कथनी) कैसे धन सकती है ?—नहीं बन सकती ।'

व्याख्या—यद्यपि सभी (विधि और प्रतिषेध) वाक्य विधि और प्रतिषेध दोनों-रूप वस्तुका प्रतिपादन करते हैं फिर भी यदि कहा जाय कि वे केवल विधिके ही अनुशासन (उपदेश) करते हैं तो यह कथन मत्त (यथार्थ) नहीं—मिथ्या है और मिथ्या-वाक्योके द्वारा वस्तुस्वरूपका यथार्थ कथन नहीं बन सकता। अतः वाक्य चाहे विधिरूप हो और चाहे निषेधरूप सभी विधि तथा प्रतिषेध दोनों-रूप वस्तुका प्रतिपादन करते हैं। अन्तर केवल इतना ही है कि विधि-वाक्यके द्वारा विधिके कथन मुख्यरूपसे और प्रतिषेधका कथन गौणरूपसे तथा प्रतिषेध-वाक्यके द्वारा प्रतिषेधका कथन मुख्यरूपसे और विधिके कथन गौणरूपसे किया जाता है। यही यथार्थ तत्त्व-देशना है।

वाक्-स्वभाव-निर्देश, तद्भिन्न वाक्य अवस्तु

वाक्स्वभावोऽन्यवागर्थ-प्रतिषेध-निरङ्कुशः ।

आह च स्वार्थ-सामान्य तादृग्वाक्य ख-पुष्पवत् ॥१११॥

'(यदि बौद्धोकी मान्यतानुसार यह कहा जाय कि वाक्य प्रतिषेधके द्वारा ही वस्तुतत्त्वका नियमन करता है तो यह एकान्त भी ठीक नहीं है, क्योंकि) वाक्यका यह स्वभाव है कि वह अपने अर्थ-सामान्यका प्रतिपादन करता हुआ अन्य-वाक्योंके अर्थ-प्रतिषेध-मे निरङ्कुश होता है—बिना किसी रोक-टोकके दूसरे सब वाक्योंके विषयका निषेध करता है; जैसे 'घट लाओ' यह वाक्य पट लाओ, लोटा लाओ, घडी लाओ, मेज (कुर्सी) लाओ इत्यादि पर-वाक्योंके अर्थका स्वभावसे निषेधकरूप है । इस वाक्-स्वभावसे भिन्न बौद्धोका जो उस प्रकारका अन्यापोहात्मक वाक्य है वह आकाशके पुष्प-समान अवस्तु है—कहा-न-कहाके वरावर अथवा अनुवत्-तुल्य है, क्योंकि विशेष-रहित सामान्य और सामान्य-शून्य विशेष कहीं भी (बाहर-भीतर) उपलब्ध नहीं होता । जब उपलब्ध नहीं होता तब विशेष-रहित सामान्य ही अथवा सामान्य-शून्य विशेष ही वस्तुका स्वरूप है, इस प्रकारके आग्रह-द्वारा स्व-परको कैसे ठगा जाय ? नहीं ठगा जाना चाहिये ।

व्याख्या—बौद्धोंकी मान्यता है कि कोई भी वाक्य हो वे सब अन्यापोह-रूप प्रतिषेधका ही प्रतिपादन करते हैं, विधिका नहीं । इस पर आचार्य कहते हैं —वाक्य (वाणी) का यह स्वभाव है कि वह अन्य वाक्यों-द्वारा प्रतिपादित अर्थका निर्धारणसे प्रतिषेध करता है और अपने विधिरूप अर्थ-सामान्यका भी कथन करता है । यदि केवल अन्यापोहरूप प्रतिषेध ही वाच्य हो तो उक्त प्रकारका वाच्य आकाश-पुष्पकी तरह असत् है । हमे विशेषको छोड़कर केवल सामान्य और सामान्यको छोड़कर केवल विशेष कही उपलब्ध नहीं होता । जब उक्त प्रकारका वाच्य उपलब्ध

नहीं होता तो हम ऐसा अभिनिवेश करके कि वाक्यके द्वारा स्व (विधि) अथवा पर (प्रतिषेध-अन्यापोह) ही कहा जाता है, क्यों भ्रामक प्रवृत्ति करे या दूसरोको ठगे । अत जिस प्रकार वाक्यके द्वारा केवल विधिका ही नियमन नहीं होता उसी तरह केवल प्रतिषेध (अन्यापोह) का भी नियमन नहीं होता । किन्तु उभयका नियमन होता है और यह वाक्य (वाणी) का स्वभाव है ।

अभिप्रेत-विशेषकी प्राप्तिका सच्चा साधन

सामान्यवाग्विशेषे चेन्न शब्दार्थो मृषा हि सा ।

अभिप्रेत-विशेषाप्तेः स्यात्कारः सत्य-लाञ्छनः ॥११२॥

‘यदि यह कहा जाय कि (‘अस्ति’ जैसा) सामान्य वाक्य परके अभावरूप (अन्यापोह) विशेषमे वर्तता है—उसे प्रतिपादित करता है—तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि सामान्यवाक्य विशेषमे शब्दार्थरूप नहीं है—अभिप्रायमे स्थित विशेषको नहीं जनाता अथवा प्रतिपादित नहीं करता—और इसलिये सत्यरूप न होकर मिथ्या-वाक्य है । अभिप्रायमे स्थित जो विशेष उसकी प्राप्तिका सच्चा लक्षण अथवा चिन्ह स्याद्वाद’ (स्यात् शब्दपूर्वक वाद-कथन) है—सामान्य-विशेषात्मक वस्तुका जब मुख्यत सामान्यरूपसे कथन किया जाता है तब उसका विशेषरूप गौण होकर वक्ताके अभिप्रायमे स्थित होता है, जिसे साथमे प्रयुक्त ‘स्यात्’ शब्द व्यक्त अथवा सूचित करता है । और इसलिये ‘स्यात्कार’ अभिप्रेत-विशेषके जाननेका सच्चा साधन एव मार्ग है । अभिप्रेत वही होता है जो स्वरूपादि (स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव) के द्वारा सत् होता है—पररूपादिके द्वारा सत् नहीं ।’

व्याख्या—बौद्धोका कथन है कि विधिरूप सामान्यको कहने-वाला वाक्य भी विशेष (अन्यापोह) का ही प्रतिपादन करता है—उसीमे उसकी प्रवृत्ति होती है । पर उनका यह कथन सगत

नही है, क्योंकि इससे अन्यापोह-शब्दका अर्थ सिद्ध नहीं होता । शब्दका वही अर्थ माना जाता है जिसमे उस शब्दकी प्रवृत्ति हो । अन्यापोहमे किसी भी शब्दकी प्रवृत्ति नहीं होती । ऐसी स्थितिमे विधिरूप सामान्यको कहनेवाला वाक्य भी आपके मतानुसार मिथ्या ठहरता है । वास्तवमे वही वाक्य सत्य हैं जिसके द्वारा अपने अभिप्रेत अर्थ-विशेषकी प्राप्ति होती है और ऐसा वाक्य 'स्यात्' शब्दसे युक्त ही सम्भव है और उसीसे सत्य (यथार्थ अर्थ) की पहचान होती है । क्योंकि वह लोगोको अभिप्रेत अर्थ-विशेषकी प्राप्ति कराता है । अन्य (स्यात्कारसे रहित) वाक्योसे अर्थ-विशेषकी प्राप्ति नहीं होती । यही स्याद्वाद और अन्यवादोमे विशेष अन्तर है ।

स्याद्वाद-संस्थिति

विधेयमीप्सितार्थाङ्ग प्रतिषेध्याऽविरोधि यत् ।

तथैवाऽऽदेय-हेयत्वमिति स्याद्वाद-संस्थितिः ॥११३॥

(अस्ति इत्यादिरूप) जो विधेय है—मनके अभिप्रायपूर्वक जिसका विधान किया जाता है, किसीके भयादिवश नहीं—और ईप्सित-अर्थक्रियाका कारण है वह प्रतिषेध्यके—नास्तित्वादिके—साथ अविरोधरूप है—जो नास्तित्वादिके साथ अविरोधरूप नहीं वह ईप्सित-अर्थक्रियाका कारण भी नहीं हो सकता; क्योंकि विधि-प्रतिषेधके परस्पर अविनाभाव-सम्बन्ध है, विधिके बिना प्रतिषेधका और प्रतिषेधके बिना विधिका अस्तित्व नहीं बनता । और जिस प्रकार विधेय प्रतिषेध्यका अविरोधी ईप्सित अर्थ-क्रियाका अंग-कारण सिद्ध है उसी प्रकार वस्तुका आदेय-हेयपना है, अन्यथा नहीं, क्योंकि विधेयका एकान्त होनेपर किसीके हेयत्वका विरोध होता है, प्रतिषेध्यका एकान्त होनेपर किसीके आदेयत्वका विरोध होता है, स्याद्वादीके अभिप्रायानुसार सर्वथा विधेय ही प्रतिषेध्य नहीं होता, कथञ्चित् विधि-प्रतिषेध्यके तादात्म्य

दयासे युक्त है, इन्द्रिय-दमन, परिग्रह-त्यजन और ध्यान-समाधि की तत्परताको लिए तथा उनकी शिक्षाओंमें परिपूर्ण है, नयो तथा प्रमाणोंसे भले प्रकार पृष्ट है, सर्वबाधाओंसे विवर्जित है, सबके हितरूप है और अन्य ममस्त एकान्त-शामनोके द्वारा अजेय है—कोई भी उसे जीत नहीं सकता—उन श्रीवीर भगवान्को मैं नत-मस्तक होता हूँ ।]

यद्भक्तिभाव-निरता मुनयोऽकलक-
विद्यादिनन्द-जिनसेन-सुवादिराजाः ।
गायन्ति दिव्य-वचनैः सुयशांसि यस्य
भृयाच्छ्रियै स युगवीर-समन्तभद्रः ॥३॥

[जिनकी भक्तिमें लीन हुए अकलकदेव, विद्यानन्दस्वामी, भगवज्जिनसेन और वादिराज प्रमुख जैसे महामुनि अपने दिव्य-वचनों-द्वारा जिनके सुयशोका गान करते हैं वे युगवीर—इस युगके प्रधान पुरुष—श्रीसमन्तभद्रस्वामी हमारी श्री'वृद्धिके लिए निमित्त-भूत होवे—उनके प्रसादसे अथवा प्रसन्नतापूर्वक आराधनसे हमें निजश्रीकी—आत्मीय लक्ष्मी-ज्योति, शोभा-प्रभा सम्पत्ति-विभूति, शक्ति-सरस्वती और सिद्धि-समृद्धिकी—अधिकाधिक प्राप्ति होवे ।]

इति श्रीनिग्वद्यस्याद्वादविद्याधिपात - सकलताकिकचक्रचूडामणि-श्रद्धा-गुणज्ञतादिमातिशयगूणगणविभूषित-मिद्धमारस्वत-स्वामिसमन्तभद्राचार्यप्रणीत सम्यग्मिथ्योपदेशार्थविशेषप्रतिपत्तिरूप देवागमाऽपरनामाऽऽप्तमीमासाशास्त्र युगवीर-जुग ठकिगोर-मुदतारविरचित-स्पष्टार्थादियुक्ताऽनुवादसमन्वित समाप्तम् ।

१ 'श्री' शब्द उन सभी अर्थोंमें प्रयुक्त होता है जिन्हें 'निजश्री' की व्याख्यामें व्यक्त किया गया है और जो यहाँ विवक्षित हैं ।

देवागम-कारिकाऽनुक्रमणिका

कारिकाऽऽद्यचरण क्रमाङ्कसहित

	का० पृष्ठाक		का० पृष्ठाक
अज्ञानान्चेद्भ्रुवो बन्धो	०६ ९३	एव विविनिषेधाभ्या	०१ २०
अज्ञानान्मोहिनो बन्धो	१८ ९४	कथञ्चित्ते मदेवेष्ट	१४ १८
अद्वैतं न विना द्वैताद्	०७ ०६	कर्म-द्वैत फल-द्वैत	२५ २५
अद्वैतकान्तपक्षेऽपि	०८ ०४	कामादिप्रभवञ्चित्र	१० १४
अध्यात्म बहिरप्येव	० ४	कार्य-कारण-नानात्व	६१ ५४
अनन्यतकान्तेऽणूना	६७ ६०	कार्य-भ्रान्तेरणु-भ्रान्ति	६८ ६१
अनपक्षे पृथक्त्वैव	३३ ३०	काय-द्रव्यमनादि स्यान्	१० १६
अन्तरगार्थतकान्ते	७१ ७२	कार्योत्याद क्षयो हेतो-	५८ ५१
अन्येष्वनन्यगच्छेऽप्य	४४ ३८	कुगलाऽकुगल कम	८ ९
अवृद्धिपूर्वाऽपेक्षाया-	११ ८४	क्रमापितद्वयाद् द्वैत	१६ २०
अभावेकान्तपक्षेऽपि	१२ ०७	अणिकैकान्त-पक्षेऽपि	४१ ३६
अवक्त्वचतुष्काटि-	४० ३९	घट-मौलि-मुवर्णार्थी	५९ ५०
अवन्तनभिलाष्य न्यान्	४८ ४१	चतुष्कोटेविकल्पस्य	४५ ३८
अगक्यत्वादवाच्य किम्	५० ४३	जीवशब्द मन्त्राहार्य	८४ ७६
अस्तित्व प्रतिषेध्येना-	१७ २०	तत्त्वज्ञान प्रमाण ने	१०१ ९६
अहेतुकत्वान्नागस्य	५२ ४५	तदनद्वस्तु वागेषा	११० १०२
आश्रयाऽऽश्रयिभावान्न	३४ ५८	तीर्थकृतसमयाना च	३ ५
इतीयमासमीमासा	११४ ११४	त्वन्मतामृत-ब्राह्मणा	७ ८
उपेक्षा फलमाद्यस्य	१०० ९६	देवागम-नभोयान-	१ ३
एकत्वेऽन्यतराभाव	६९ ६१	देग-काल-विशेषेऽपि	६३ ५७
एकस्याऽनेकवृत्तिर्न	६२ ५६	दैवादेवार्थ-सिद्धिश्चेद्	८८ ८१
एकाऽनेक-विकल्पादा-	२३ २३	दोषाऽवरणयोर्हीनि-	४ ६

द्रव्य-पर्याययोरैक्य	७१	६४	वक्तृनाप्ते यद्वेतो	७८	७१
द्रव्याद्यन्तरभावेन	४७	४०	वक्तृ-श्रोतृ-प्रमातृणा	८६	७८
धर्म-धर्म्यविनाभाव	७५	६८	वाक्येष्वनेकान्त-द्योती	१०३	९७
धर्मं धर्मोऽन्य एवार्थो	२२	३३	वाक्स्वभावोऽन्यवानर्थ-१११	१०३	१०३
नयोपनयैकान्ताना	१०७	१००	विधेय-प्रतिषेध्यात्मा	१९	२२
न मामान्यात्मनोदेति	५७	५०	विधेयमीप्सितार्थाङ्ग	११३	१०५
न हेतु-फल-भावादि-	४३	३७	विरूप-कार्यारम्भाय	५३	४६
नास्तित्व प्रतिषेधेना-१८	२१	२१	विरोधान्नोभयैकात्म्य	१३	१७
नित्यत्वैकान्त-पक्षेऽपि	३७	३३	विरोधान्नोभयैकात्म्य	३०	२९
नित्य तत्प्रत्याभिज्ञानात्	५६	४९	विरोधान्नोभयैकात्म्य	५५	४९
नियम्यतेऽर्थो वाक्येन	१०९	१०१	विरोधान्नोभयैकात्म्य	७०	६३
पयोन्नतो न दध्यति	६०	५३	विरोधान्नोभयैकात्म्य	७४	६८
पाप ध्रुव परे दु ख्वात्	९२	८५	विरोधान्नोभयैकात्म्य	७७	७०
पुण्य ध्रुव स्वतो दु ख्वात्	९३	८८	विरोधान्नोभयैकात्म्य	८२	७५
पुण्य-पाप-क्रिया न स्यात्	४०	३६	विरोधान्नोभयैकात्म्य	९०	८४
पृथक्त्वैकान्त-पक्षेऽपि	२८	२७	विरोधान्नोभयैकात्म्य	९४	९०
पौरुषादेव सिद्धिश्चेत्-	८९	८२	विरोधान्नोभयैकात्म्य	९७	९४
प्रमाण-कारकैर्व्यक्त	३८	३४	विवक्षा चाऽविवक्षा च	३५	३१
प्रमाण-गोचरो मन्तौ	३६	३१	विशुद्धि-सकलेशाङ्ग चेत्	९५	९०
वहिरगार्थतैकान्ते	८१	७४	शुद्धयशुद्धी पुन शक्ती	१००	९५
बुद्धि-शब्द-प्रमाणत्व	८७	८०	शेषभगाश्च नेतव्या	२०	२२
बुद्धि-शब्दार्थ-सज्ञास्ता-	८५	७७	सज्ञा-सख्या-विशेषाच्च	७२	६४
भावप्रमेयाऽपेक्षया	८३	७५	स त्वमेवाऽसि निर्दोषो	६	८
भावंकान्ते पदार्थानाम्	९	१५	सत्सामान्यात्तु सर्वैक्य	३१	२८
मिथ्यासमूहो मिथ्या			सदात्मना च भिन्न चेत्	३०	२८
चेन्	१०८	१००	सदेव सर्वं को नेच्छेत्	१५	१९
यदि सत्सर्वथा कार्यं	३९	३४	सधर्मणैव साध्यस्य	१०६	९९
यद्यसत्सर्वथा कार्यं	४२	३७	सन्तान समुदायश्च	२९	२७
यद्याऽपेक्षिक-सिद्धि स्यात्	७३	६६			

सर्वथाऽनभिसम्बन्ध	६६ ६०	मिद्धचेद्वेतुत सर्व	७६ ६९
सर्वात्मक तदेक स्यात्	११ १६	सक्ष्माऽन्तरित-दूरार्था	५ ७
सर्वान्ताश्चेदववतव्या-	४९ ४२	स्कन्धमन्ततयञ्चैव	५४ ८७
साध्य-साधन-विज्ञप्ते-	८० ७३	स्याद्वाद-केवलज्ञाने	१०५ ९९
सामान्यवाग्विज्ञेपे चेत्	११० १ १	स्याद्वाद सर्वथैकान्त-	१०४ ९८
सामान्य समवायश्च	८५ ५९	हिनस्त्यनभिमघातृ	५१ ८४
सामान्याऽर्था गिरोऽन्येपा३१	२८	हेतो रद्वैत-मिद्धिञ्चेद-	२६ २५



देवागमकी प्रमुख-शब्द-सूची

कारिका-सख्याङ्क-महित

अ		अनादि	९, १०, १००
अकपाय	१२	अनाद्यन्त	९
अकस्मात्	५६	अनापेक्षिकसिद्धि	७३
अकुशलकर्म	८	अनाप्त	७८
अगौरस-व्रत	६०	अनार्हत्	६२
अचेतन	९२	अनिर्मोक्ष	८८
अज्ञान, नाग	१०, १६, १८, १०२	अनिष्ट	९१
अणुभ्रान्ति	६८	अनुमेय	५१
अतर्कगोचर	१००	अनुशास्यत्	११०
अतावक	९	अनेकान्तद्योती	१०६
अतिगायन	४	अन्त	७, ८-१०, १२, १३, २२
अद्वैत	१६, २१, २७		= ०, ४५, ४८, ५०, ५५, ७०,
अद्वैतसिद्धि	२६		७४, ७७, ८०, ९०, ९४, ९७
अद्वैतकान्तपक्ष	२४		१०३
अध्यात्म	२	अन्तर	४३, ४७
अनन्तता	१०	अन्तरगार्थलोकान्त	७९
अनन्तधर्मा-धर्मी	२२, ३५	अन्तरितार्थ	५
अनन्य, लौकिकान्त	४४, ५३, ६७	अन्यथा	९६, ९८, १०९
अनन्वय	४३	अन्यापोह-व्यतिक्रम	११
अनपेक्षे, -क्ष्य	३३, ५८	अन्वय	५६
अनभिलाष्य	४८	अपह्नव	९, १२
अनभिसन्धिमत	५१	अपाक्य-शक्ति	१००
अनवस्थित	२१	अपृथक्	२८

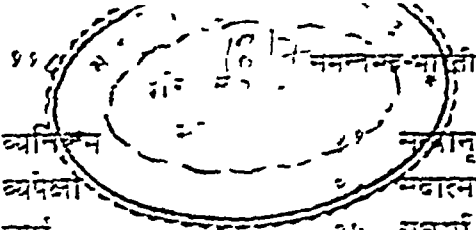
अपेक्षा	१९	अवक्तव्यचतुष्कोटिविकल्प	४६
अपोह	११	अवस्तु	३३, ४६, ४८, १०५
अबोध	५०	अवाच्य, अवाच्यतैकान्त	१३, १४,
अबुद्धिपूर्वपिक्षा	९१		३२, ५०, ५५, ७०, ७४, ८२,
अभाव	९, १०, १२, ३०, ३१, ३७, ४१, ५०, ६२	अविच्छिद्	५६
अभावपदार्थ	९	अविनाभाव	७५
अभावैकान्तपक्ष	१२	अविनाभावि, -भू	१७, १८, ६९
अभेद	१७, ३४, ३६	अविभ्राद्भावसम्बन्ध	१०७
अभिसन्धिमत	५१	अविरुद्ध	३६
अमोघ	८९	अविरोध, -धि	६, १०६, ११३
अमोह	९८	अविवक्षा	३५
अयुक्त	५३	अविशेष, अविशेष्यत्व	५३, १०९
अयोग	४५	अविशेष्य-विशेषण	४६
अर्थ, -सज्ञा	५, ९, २१, २२, ३१, ४४, ६६, ७६, ७९ ८१, ८४, ८८, १०२ १०३, १०८-११४	अव्यतिरेक	७१
अर्थकृत्	२१, १०८	अशक्ति, -अशक्यत्व	१६, ५०
अर्थयोगित्व	१०३	अशुद्धि	९९, १००
अर्थ-विशेष-प्रतिपत्ति	११४	असत्	१४, १५, ३०, ३५, ४२, ४७, ८७
अर्थ-विशेष-व्यञ्जक	१०६	अस्वरूप	९
अर्थसिद्धि	८८	अष्टाङ्गहेतुक	५२
अर्थी	३५, ६०	असचरदोष	५६
अर्पित	१६	असर्वान्त	४६
अर्हन्	९५	असस्कृत	५४
अवक्तव्य	१६, ४६, ४९	असह्यत्व	६७
अवक्तव्योत्तरभग	१६	असाक्षात्	१०५
		असाधारणहेतु	३४
		असुख	९५

अहेतु,-कत्व	१९, २७, ५२	उपादान-नियाम	४२
आ		उपाधि	२१
आगम	१, ७६, ७८	उपेक्षा	१०२
आगमसाधित	७८	उभयैकात्म्य	१३, ३२, ५५, ७०, ७४, ७७, ८२, ९०, ९४, ९७
आत्मन्-त्मा	१९, ३०, ५७	ए, ऐ	
आदान-हानधी, आद्य	१०२	एकसन्तान	४३
आनन्त्य	९६	एकान्त	७, ९, १२, १३, २४, २८ ३३, ३७, ३९, ४१, ५५ ६१, ६७, ७०, ७४, ७७ ७८, ८१, ८२, ९०, ९४, ९७, १०४, १०७, १०८
आदेय-त्व	१०४, ११३	एकान्तग्रहरक्त	८
आपेक्षिकसिद्धि	७३	एकान्तपक्ष	१२, २४, २८, ३७, ४१
आप्त,-ता	३, ७, ७८, ११४	ऐक्य	३३, ३४, ७१
आप्तमीमासा	११४	क	
आप्तभिमानदग्ध	७	कथञ्चित्	१४
आभास	७९, ८१, ८३	कर्म	८, २५, ९६
आवरण	४	कर्मद्वैत	२५
आश्रय	६४, ६५	कर्मबन्धानुरूप	९९
आश्रयाश्रयिभाव	६४	कामादिप्रभव	९९
आश्रयी	५३	कारक	२४, ३७, ३८, ७५
आस्रव	९५	कारण	६१, ६४, ६८
इ, ई, उ		कारक-ज्ञापकाङ्ग	७५
इन्द्रियार्थ	३८	कार्य	१०, २१, ३९, ४१, ४२, ५३, ५८, ६१, ६३, ६८, ९०, ९४, ९७
इष्ट	६, ७, १४, ९१	उत्पाद	५८, ५९
ईप्सितार्थाङ्ग	११३	उदय	२, ५७
उक्ति	१३, ३२, ४५, ५०, ५५, ७०, ७५, ७७, ८२, ८४, ९०, ९४, ९७	उपनयैकान्त	१०७
उत्पाद	५८, ५९		
उदय	२, ५७		
उपनयैकान्त	१०७		

दृष्ट-दृष्टभेद	७, २४	निरकुश	२९, १११
देव-देवागम	१	निरपेक्ष-नय	१०८
देश-काल-विशेष	६३	निर्दोष	६
दैव	८८, ८९, ९१	निषेध	२१, ४७
दोष	४, ६, ५६, ६२, ८०	निन्हव	१०, २९, ८१, ८३
द्रव्य	१०, ३४, ४७, ७१, १०७	न्याय	१३, ३२, ५५, ७०, ७४
द्रव्याद्यन्तरभाव	४७	७७, ८२, ९०, ९४, ९७	
द्विट् (ष)	३०	प	
द्वित्वसख्याविरोध	६९	पक्ष	१२, २४, २८, ३७
द्वैत	२४, २६, २७	पयोन्नत	६०
	ष	परमार्थविपर्यय	४९
धर्म	१०, १९, २२, ७५	परलोक	८
धर्मधर्म्यविनाभाव	७५	परस्थ	९५
धर्मी	१७, १८, २०, ७५	परिणाम-विशेष	३९, ७१
ध्रुव	९२, ९३, ९६	परिणामप्रकल्पित	३९
	न	पर्याय	७१
नभोयान	१	पाक्यशक्ति	१००
नय	१४, २३, १०१, १०६, १०८	पाप-पापास्रव	४०, ९२, ९३, ९५
नययोग	१४, २०	पुण्य-पाप-क्रिया	४०
नयविशारद	२३	पुण्य-पुण्यास्रव	९, ९३, ९५
नयापेक्ष	१०४	पृथक्त्व (पृथक्)	२८, ३३, ३४, ४३, ५८
नयं पनयैकान्त	१०७	पृथक्त्वैकान्तपक्ष	२८
नाशोत्पाद-दि	५९, ६५	पौरुष	८८, ८९, ९१
नानात्व	६१, ७२	प्रक्रिया	२३, ४८
नित्यत्वैकान्त-पक्ष	३७, ३९	प्रतिज्ञाहेतुदोष	८०
निपात	१०३	प्रतिषेध	२७, ५२, १११
निमित्त	९२, ९३	प्रतिषेध्य	१७, १९, २७, ११३
नियम, नियाम	५८, १००, ४२		

प्रतिषेध्याविरोधि	११३	वृद्धिप्रमाणत्व	८७
प्रतिबिम्बक	८५	वृद्धयनचन्द्रोप	५६
प्रत्यक्ष-शक्ति	५, ७६	वोद्य	१०, ८०, ८६
प्रत्यभिज्ञा- न	११-७६	भ	
प्रञ्चनचर्म-प्रच्यव	१०	भग, भगिनी	१६, २०, २०, १०४
प्रना-प्रनोक्ति	८१ ८३	भागान्भाव भागित्व	६०
प्रमाण-कृत्	१०, ३६, ३८ ३०, ८	भाव ०, १०, १२, २४, २९, ४०, ४१,	
	८३, ८७ १००	४३, ४७, ६४, ३१	८३
प्रमाणगोचर	३६	भावप्रमेयापेक्षा	८३
प्रनाणानान-निन्त्व	७२, ८६, ८३	भावापन्त्ववादी	१२
प्रमाता प्रनाभ्रान्ति	८३	भार्वकान्त	९
प्रमेय	८३	भूतचतुष्क	६७
प्रमोद	५९	भेद १७, १८, २४, ३३, ३४, ३६ ४७,	
प्रयोजनादिभेद	३०	५६, ७० १०५	
प्रसिद्ध	१०	भेदाऽभेदविवक्षा	३४ ३६
प्रागभाव	१०	भ्रान्ति-सज्ञा	६७, ६८, ८४ ८६
प्रेत्यभाव	२९, ४० ४१	मत, मतामृत	७, ७६, १००
		महान्	१
फ, व		माध्यस्थ्य	५९
फल-द्वैत	२५	माया	१ ४४, ८४
वन्ध	२५, ४०, ९६, ९८, ९९	मायादिभ्रान्तिसज्ञा	८४
वन्ध-मोक्षद्वय (द्वैत)	२५	मायावी	१
वहिरन्तर्मलक्षय	४	मिथ्या-समूह	१०८ ११४
वहिरङ्गार्थतैकान्त	८१	मिथ्यैकान्तता	१०८
वहि प्रमेयापेक्षा	८४, ८६	मिथ्योपदेश	११४
वहिरन्तरुपाधि-	४०	मुख्य, मुख्यार्थ	३६, ४४
वाह्यार्थ	८६, ८७	मूर्त्त-कारण-कार्य	६३
बुद्धि, सज्ञा	५६, ७९ ८५, ८७, ९१	मृषा ३१, ४४, ४९, ६९, ७९, ११०,	
बुद्धिपूर्वव्यपेक्षा	९१	११२	

मृषावाक्य	६१०	विद्याविद्याद्वय (द्वैत)	२५
मोक्ष	२५, ४०, ५२, ९८	विद्वान्	९, १५
मोह, -मोही	९८	विद्विट्	१३, ३२, ५५, ७०, ७२, ७७, ८२, ९०, ९४, ९७
य, र, ल		विधि	२१, ४७, ६५, १०९
युक्त	९५	विधेय-प्रतिपेध्यात्मा	१९
युक्ति	६	विपर्यय, विपर्यास	४८, ४९, १५
युक्तिगास्त्राविरोधिवाक्	६	विभूति	१
युगपत्सर्वभासन	१०१	विमोक्ष	९६
युत्तसिद्धि	६३	विरुद्धार्थमत	७६
योग, योगित्व	१४, २०, १०३	विरुद्धार्थाभिधायी	८१
राग	२, ९३	विरूपकार्यारम्भ	५३
रूप	९, १५	विरोध	३, ६, १३, २०, ३२, ५५, ६२, ७०, ७४, ७७, ८२, ९०, ९४, ९७
लक्षण-विशेष	५८, ७२	विवक्षा	१७, १८, ३४, ३६
लोक-द्वैत	२५	विशुद्धयज्ञ	९५
व		विशेष-ता	३१, ५७, ६३, ७१, ७३, १०६, १११, ११२, ११४
वक्ता	८६	विशेषक	१०४
वस्तु	४८, १०८, ११०	विशेषण	१७, १८, ३५, ४६, १०३
वाक् (वाच्)	६, २६, ११०, ११२	विशेषव्यजक	१०६
वाक्य	१२, ७८, ७९, ८६, १०३, १०९, ११०	विशेष्य	१९, ३५, ४६
वाक्स्वभाव	१११	विहित	११४
वादिन्, -वादी	७, १२	वीतमोह	९८
वारण	१०९	वीतराग	९३
विकल्प	२३, ४५, ४६	वृत्ति-दोष	६२, ६३
विकार्य	३८	वैधर्म्य	१८
विक्रिया	३७	व्यक्त, व्यक्ति	३८, ५७, १००
विग्रहादिमहोदय	२		
विज्ञप्ति-मात्रता	८०		



अनिर्णय		मन्त्रानृत्यवन्ध्या	८५
अपक्षी		मन्दास्ना	३०
अर्च	०५	मवर्मा	१०३
व्याज	५०	मन्तनि	५०, ५४
	३	मन्तान-वान	२२, ४३, ४५
गन्धि	१६, - १, १००	मन्तानान्तर	४३
गन्धिनमच्छन्तिभाव	५१	मन्तभगनयापेक्ष	१०४
गन्ध-मजा	१०, ८८, ८८, ८८, ८८,	मन्त्राहार्य	८४
	११०	मनय	३
गच्छगोचर	१९	समवाय-यो	११, ६२, ६६
गच्छप्रमाणत्व	८०	समागम	५३
गच्छार्थ	११०	मनानदेशता	६३
गुह्य	००, १००	मनुदाय	०९
जोष	४, १६ २०, २२, ६०	सन्धगुपदेश	११४
जोक	५९	मर्व	३, ५, ७, ९, ११, १४, ३४,
श्रोता	८६		३९, ४०, ४५, ४७, ४९,
			६६, ८२, ७३, ८१, ८९,
			१०१, १०४, १०५
सक्लेन-मक्लेशाङ्ग	३५	सर्वज्ञ-मस्थिति	५
मन्ध्या-विशेष	६२ ७०	सर्वतत्त्वप्रकाशन	१०५
मघान	६७	सर्व्या ७, ११, १४, ३९, ४२, ६६, ७२	
मजा-विशेष	७०, ८४, ८५	सर्वयैकान्त-त्याग	७ १०४
मजात्व	८४	सर्वात्मक	९ ११
सजी	२७, ४७	सर्वैक्य	३४
सत्	१४, १५, ३०, ३४, ३६,	सहाज्वाच्य	१६
	३९, ४२, ४७, ५७, ८७	सहेतुक	५९
सत्प्रामान्य	२४	सवृत्ति-सवृत्तित्व	३६, ४४, ४९,
सत्य	२, ११०		५४, ६९
सत्यलाञ्छन	११२		

भारतीय श्रुति-दर्शन हेतु

ज च गु ह

नास्त्विति	५, ११३	न्यानादनयनसृत्त	१०१
नादान्	१०५	न्यानादन्याय विद्भिः	१३, ३२
नादि	१००	५५, ७०, ७६, ७८	८३, ९०.
नाघन	१२, १३, ३३, ८०		९४, ९७
नाघनदूषण	१०	न्यानादनग्निति	११३
नाघनविज्ञप्ति	१०	न्यगोचर	१०२
नाघन्यं	१३, २९, १०६	न्यनन-यैरी	८
नाघ्नारणहेतु	३६	न्यरेग-न्यगोचर	९१
नाघ्न	१९, २६, ३८, ८०, १०६	न्यभाव	१००, १११
नाघ्नधम	१०	न्यभ्य	५, १०, ७०
नाघ्ननाघनविज्ञप्ति	८०	न्यन्तारिननुष्टय	१५
नागोऽः	१०८	न्यन्तारण-विशेष	३२
नामान्य (न्यान्त्या)-ना	३१, ३८	न्यनर-न्य	१५
५७, ६१, ६५, ६६, ७२, १११,		न्योऽनु	१, १६, ६९
११२		न्यातभ्य	६४
नामान्यतद्दन्त्यत्	६३	न्याभगामान्य	१११
नामान्यवाक्	११०	न्योऽट	७
नामान्याघ, नामान्याभाव	३१		
निद्ध, निद्धि	२६, ६३, ७६	निमाहेतु	७२
नुग्य	९२, ९३, ९५	हेतु	४, १६, १९, २६, २७, ३३
सूक्ष्मार्थ	५		३८, ५२, ५३, ५८, ७६
स्कन्ध, स्कन्धमन्तति	५८		७८, ८०, ८४, ९९
स्त्विति	५८, ५९	हेतुमाद	८४
स्त्वित्युत्पत्तिव्यय	५८	हेतुक्षय	५८
न्यात्, न्यादाद	१३, ३१, ५५, ७०,	हेतुममागम	५३
७८, ७७, ८२, ९०, ९४, ९७,		हेतुमाधित	७८
१०१, १०३, १०६		हेतुमाध्य	२६, ७८
न्यात्कार	११२	हेय-हेयत्व	१०८, ११३
		हेयादेय विशेषक	१०४