

The Vibrant Rhythm of Chaitanya

Chaitanya Ki Chahal-Pahal

ENGLISH EDITION



- "Yugal"

The Vibrant Rhythm of Chaitanya

Chaitanya ki Chahal-Pahal

Author

Babu Jugal Kishore Jain ‘Yugal’

M.A., Sahitya Ratna,
Kota

Editor (Hindi)

Br. Nilima Jain

Kota

English Translation

Harshavardhan Jain

BE (Mech) DBM
Chhatrapati Sambhajinagar

Publisher

Acharya Kundkund Foundation

Kota

- Eleven Hindi Editions-29000 copies
 - Gujrathi, Kannad- Hindi, Tamil Editions-3000 copies
 - English-Hindi Edition-500 copies
- (On the auspicious occasion of Respected Babu Yugal ji's
Birth Centenary : 5 April-2025)

Price : Rs.100/-

Available at :

1. Acharya Kundkund Foundation
Aarya Samaji ki Gali, Rampura, Kota-324006 (India)
Mob : 94141 81512 (Chinmay Jain)
2. Harshavardhan Jain
'Dhaval Dhara', Girnar Complex,
Adalat Road, Chatrapati Sambhajinagar-431005
Mob. : 9822046177

Printers :

Deshna Computers, Jaipur
Mob: 99285 17346

Preface

Babu Jugal Kishore Jain 'Yugal' was a distinguished scholar and philosopher renowned for his profound understanding of Jain philosophy and his eloquent oratory skills. Born on April 5, 1924, in Khuri, Kota district, Rajasthan, he pursued higher education, earning an M.A. and the title of 'Sahitya Ratna'.

From a young age, Yugalji exhibited a deep inclination towards poetry, with his compositions reflecting the nationalistic fervour of the pre-independence era. His spiritual journey was profoundly influenced by the revered Shri Kanji Swami, whom he regarded as his spiritual mentor. This guidance shaped his philosophical outlook, leading him to emphasize introspection and the realisation of one's inner self.

Yugalji's literary contributions are vast and varied, encompassing poetry, prose, and philosophical discourses. Among his notable works is the 'Dev-Shastra-Guru Poojan', which has been an integral part of Jain devotional practices for the last 75 years. This composition, rich in devotional fervour, is considered a unique gem in contemporary Hindi literature.

His other significant work, 'Siddh-Poojan', also reflects his deep devotion and understanding of Jain principles. Both these compositions are celebrated for their depth and have become essential components of Jain worship rituals.

Yugalji's eloquence as a speaker made him a revered figure in spiritual circles, where his discourses combined with gracefull eloquence with deep philosophical insights. His life

and works continue to inspire countless individuals on the path of spirituality and self-realisation.

“चैतन्य की चहल-पहल” is also the title of a notable Hindi literary work by Babu Jugal Kishore Jain ‘Yugal’. This book delves into significant aspects of Jain philosophy, particularly focusing on the true nature of ‘Samyak-darshan’ (right perception) and ‘Samyak-gyana’ (right knowledge). It offers an in-depth exploration of these concepts, making it a unique contribution to contemporary Hindi literature.

For those interested in auditory learning, “चैतन्य की चहल-पहल” is also available as an audiobook in Hindi. This work stands out as an exceptional piece in modern Hindi literature, offering readers a comprehensive understanding of Jain philosophy’s essential tenets.

By internalising the teachings presented in these essays, aspirants can reconnect with their eternal, inherent, and often forgotten divine nature. This realisation paves the way for spiritual awakening and self-discovery, guiding individuals toward their original, unblemished state of being.

I feel honoured to translate the literary treasures of the esteemed Babuji into English. In this endeavour, I have received invaluable support from respected individuals such as Padmakarji Manjule Shastri, Kolhapur, Shri Rameshji Bhandari, Bangaluru, and Shri Ravindraji Jain, Jaipur, as well as aid of artificial intelligence tools. I am deeply grateful to them. If there are any errors in conveying the intended meanings, I encourage readers to refer to the original Hindi text which is part of this book and provide feedback

- Harshavardhan Jain
Chattrapati Sambhaji Nagar, Maharashtra

CONTENTS

1. Philosophy- A Unique Art of Living	7-13
2. Samyak Darshan (Right Belief) and its Subject	14-27
1. Gyans discernment-Mine and not Mine	15
2. Conventional faith and conventional correct belief	16
3. Functioning attributes of Faith	19
4. Subject of Perception	22
3. Samyak Darshan (Right Belief) and its Subject	
Part-2	28-57
1. Philosophy of Fundamental Nature	31
2. Cause of Begining-less Ignorance and its remedy	33
3. The non one sided perspective of the self entity	36
4. The identification of modes of Qualities is also Delusion	37
5. the multifaceted nature of knowledge and the Singularity of perspective	40
6. What is the abutment of Modificaton	43
7. The object of Right Faith is always Complete	45
8. The beauty of Right Conduct	52
4. Nature of Knowledge-Right Knowledge	58-73
(Illuminating Self and Others)	

अनुक्रम

1. तत्त्वज्ञान : एक अनूठी जीवन कला-1982	79-85
2. सम्यग्दर्शन और उसका विषय (प्रथम)-1960	86-96
- ज्ञान में हेय-उपादेय प्रवृत्ति	87
- व्यवहारश्रद्धा अथवा व्यवहारसम्यग्दर्शन	88
- श्रद्धागुण की कार्य प्रणाली	90
- दृष्टि का विषय	93
3. सम्यग्दर्शन का विषय (द्वितीय)-1977	97-122
(पूज्य गुरुदेवश्री कानजीस्वामी एवं उनका जीवनदर्शन)	
- वस्तु तत्त्व दर्शन	100
- जीव के अनादि अज्ञान का कारण व निवारण	101
- आत्म-पदार्थ की अनैकान्तिक दृष्टि	104
- गुण-पर्याय का अहम् भी मिथ्यादर्शन	106
- ज्ञान का अनेकान्त व दृष्टि का एकान्त स्वरूप	
- ज्वलंत प्रश्न का सरल समाधान	107
- क्या है पर्याय का हेयत्व ?	110
- सम्यक्श्रद्धा का श्रद्धेय पूर्ण ही होता है	112
- सम्यक्चारित्र का सौन्दर्य	118
4. ज्ञानस्वभाव-सम्यग्ज्ञान-1966	123-136
- स्व-पर प्रकाशक ज्ञानस्वभाव	

Philosophy - A Unique Art of Living

Among all branches of knowledge, spiritual knowledge occupies the highest position. Aside from spiritual knowledge, no other worldly discipline can ensure the everlasting happiness of the soul. All accomplishments gained through worldly knowledge exist outside the soul's domain. Therefore, the soul cannot genuinely experience them. As a result, they offer no means for inner peace. Inner peace is the distinctive privilege of spiritual knowledge, and pursuing that spiritual knowledge begins with a philosophical understanding.

Philosophy is a remarkable art that solves all problems. It is the foremost duty and the ultimate purpose of life. Without it, life stays impoverished and restless even amid immense wealth, and with its presence, one becomes divine even without worldly riches.

Philosophy is a transcendent method of perceiving reality. It does not subscribe to worldly narratives rooted in object-based doctrines. The typical folk talk about the interrelations of substances aligns differently with philosophy. It dismisses the worldly narrative as false, wherein any connection between two substances is presumed. Rather than being tied to clear, long-lasting associations, it delves deeper to uncover the true essence of the object. Its inquiry is exceedingly subtle and profound, **akin to a diver penetrating the ocean's depths until a pearl is discovered within the shell.**

The entire framework of philosophy is dedicated to the soul. It is the pure state of the soul's awareness. It finds the causes of the soul's infinite suffering and unveils the sanctuary of peace in life. It proclaims that the soul is indestructible, the abode of endless peace, supremely detached, and an infinite reservoir of energy- a complete conscious entity. Despite being an entity of endless magnificence, the soul has always lacked awareness and realisation of its glory. Instead, since time immemorial, it has found itself with the body and countless inert aggregates associated with it, setting up its existence within it. In the light of cosmic order, when this tendency of the soul is analysed, it is found guilty, as it poses a significant challenge to the perfectly ordered and independent universe. This is the gravest attempt to integrate the forces of nature into its system and is, therefore, punishable. However, the soul never succeeds in its endeavor, as it can not actualise its interference with external forces. As a result, it stays trapped in the prison of helplessness, continuously struggling.

Philosophy provides a timeless resolution for the soul's infinite suffering and outlines the universal, eternal path to its eradication. It asserts that happiness and peace are the essence of the soul. Therefore, to consider external objects or sensory pleasures as a means to reach them and to strive to accumulate these is a foolish and grave error. This belief causes the soul's tendencies, like those of a transgressor, to stay perpetually wandering among external things. Thus, immersing oneself in the glory of one's conscious essence

through serene contemplation, redirecting wandering tendencies back to the self, and experiencing the beauty of one's true nature is the only path to liberation—there is no other.

A true philosopher stays in proximity to the body and its countless sensory objects. At times, these align with their desires, while at other times, they are entirely contrary. However, through the power of understanding externality, they remain unaffected by all such circumstances.

Similarly, due to ignorance, the soul becomes entangled with karmic bonds. Yet, a philosopher stays completely neutral towards these bonds. This is because, like an intelligent offender who clearly understands that their punishment is merely the consequence of past actions and not the cause of new offenses, the philosopher recognises the true nature of karmic entanglement. **In the same way, philosophy holds an unwavering and clear conviction that the karmic bonds have no role to play in either the soul's impure worldly state or its pure liberated state.**

Philosophy serves as the laboratory for the seer. It penetrates the heterogeneous layers associated with the soul, much like X-ray beams, until the blissful essence of consciousness is revealed. In the illusion of body and karma, his progress remains unhindered, as he perceives no consciousness in them. Even in tendencies like attachment and aversion and virtues like merit and sin, he does not find any sign of consciousness, as they are highly distorted due to their ceaselessness towards others and, therefore, not worthy of acceptance. Just as malaria fever, resulting from

the bite of a malaria-infected mosquito, is a condition of the body, still not its inherent nature. Similarly, the states of virtue (Punya) and vice (Pap) arising from karmic influences are conditions of the soul but not its essence. Just as a person with strong immunity is not affected by malaria fever caused by mosquito bites, similarly, one who firmly relies on their conscious existence is not affected by the rise of karmic disturbances. Instead, such disturbances remain merely in the realm of potentiality. **This is a stubble investigation of metaphysical knowledge. Its essence is that multiple entities with distinct characteristics can co-exist but never merge into one.** In the vast expanse of curd, butter inherently exists as distinct from each curd particle. Similarly, Vrandawan's milkmaid is fully aware of the butter's presence within the curd particles before separating it from the curd entirely. Just as a child cannot distinguish between curd and butter, an ignorant person, lacking awareness of the distinction between soul and Virtue - Sin, alternates between worshipping sin and virtue. However, a seeker of truth stays steadfast in the uninterrupted realisation of pure consciousness, entirely distinct from the conglomeration of virtues and vices.

The pursuit of metaphysical knowledge does not stop here. Instead, it delves. Instead, beyond the veils of virtue and sin, into the quest of pure consciousness. This exploration perceives a realm of fleeting moments within the conscious world. A realm that, despite its immense beauty, does not appear enchanting. This is because, like waves in the ocean, it can not be perpetually reached, while

the ocean itself is always accessible. Thus, attachment to the fleeting is a sweet delusion that continuously gives rise to restlessness and unease.

Thereafter, the gateway of consciousness opens, and metaphysical knowledge beholds a divine realm of infinite powers within its countless dimensions. It appears a garden of diverse and exquisite flowers has blossomed, radiating beauty and harmony. However, metaphysical knowledge becomes exceedingly subtle and profound at this point, as this is the final barrier to the realisation of pure consciousness. It sees that even in the vision of the infinite, the fluidity of experience does not cease. Instead, a gentle and pleasing restlessness arises within the cyclic flow of endless power- a subtle sensation only an awakened intellect can discern and comprehend. Thus, even beyond the enchantment of these powers, the unconquered and insatiable metaphysical knowledge, in its final stage of effort, transforms into a storm-like intensity. It then perceives the divine realm of the utterly serene and profound consciousness, where all infinite powers are unified into a singular oneness. Here, by dissolving all fluidities, the experience becomes so integrated that duality itself disappears. **This blissful agony of pure consciousness is the Brahmananda (supreme bliss) in the Arhat philosophy.**

Philosophy is a comprehensive inquiry into life and the universe. There is not a single problem in life for which there is no solution. Although eternal consciousness is its sole essence and remains constantly established, it is still an alert

guardian of the defects in its transient states of decay. No flaw arising from moral weakness escapes its attention. At the same time, it is neither constantly distressed nor overwhelmed by these flaws, nor is it perpetually preoccupied with them. It is aware of the extraordinary art of completely eradicating all flaws. It knows that constant contemplation of flaws and perpetual fear of them is not the means to liberation from flaws. Its clear and firm understanding is that all flaws in the soul arise solely from a deviation from its true nature. Therefore, steadfast adherence to one's true nature is the only path to flawless liberation.

Amidst the flaws inherent in transient states, philosophy also perceives an aspect of life where union and separation continually revolve in cycles. Be it the horrors of the rise of sin or the rainbow hues of the increase of virtue, philosophy deeply understands the mystery that none of these ever truly touch its essence. **Thus, neither the dreadful turmoil of the rise of sin nor the sweet ecstasy of the increase of virtue ever clouds its wisdom.** When the ignorant, enslaved by sin and virtue, stays perpetually trapped in the cycle of misfortunes like a ball struck by repeated blows, the conscious and enlightened seeker of truth stays balanced and equanimous in every situation.

Philosophical insight openly challenges the clay-like nature of a life steeped in arrogant indulgence. Those who doubt the existence of consciousness and regard earthly pleasures as the true essence of life suffering, as if trapped in a furnace, from severe torment at the mere thought of

separation from their body and its enjoyments—are given this message by philosophy: all hoarding of pleasures and the mindset of the hoarder is false imagination, just like a child smiling while drinking sweet poison.

Concerning the continuous cycles of union and separation, philosophy firmly believes that they never arise from the soul's endeavor. They are all destined events—the short-sighted, ignorant mistake as their accomplishments. As a result, their entire life is squandered in the effort to protect these transient unions. When philosophy refrains from the grievous sin of imposing its order within its bounds, it thereby lives a light and harmonious life.

Philosophical insight descends upon the summits of passion like a meteor. The moment it appears, all those forms of wrongdoing that shift with the changing ages—forms that curse and wound the collective consciousness at the depths of human degradation—vanish effortlessly and spontaneously. Murders, looting, black-market dealings, bribery—these national sins—and societal afflictions like dowry, which only worsen despite attempts at remedy, all vanish entirely even before the rise of true philosophical insight. This is because philosophy is born only in a field of pure consciousness. Thus, philosophy, the eradicator of countless forms of sin, is the confident architect of universal peace.

In this way, true philosophy is the open book of life that leads one from the depths of utter downfall to the heights of ultimate upliftment. ○

“Samyak Darshan (Right Vision) and its Subject”

The word “Darshan” is used in various senses, ranging from doctrinal views and visual perception to ordinary observation and faith. In “Samyak Darshan,” the term “Darshan” is understood as faith or belief. Words such as “Faith,” “belief,” “perspective,” “conviction,” and “interest” serve as synonymous or parallel concepts to “Darshan.” Faith is the power of the soul. The subject of its modifications (manifestations) is the eternal essence of the self.

“Samyak Darshan” is the pure and untainted state of Faith and conviction. A correct vision accurately observes the universe’s objects, selects the essential and beneficial elements from them, and relies solely on them. In contrast, a wrong perspective or false view establishes a sense of oneness or a cause-effect relationship with the objects of the world that are entirely different from the self. “Samyak Darshan,” or the correct vision, does not mean merely labeling external entities different from oneself—such as the body and other non-self substances as “other.” It does not mean the sentient as sentient and the insentient as insentient and then reflecting upon one’s own unbound, indistinct, and imperishable nature. It implies something more profound than this superficial categorisation. Samyak

Darshan arises when one fully and integrally accepts the fundamental distinction between self and non-self—through a comprehensive, six-faceted acknowledgment and, with this understanding and experiencing the true nature of the self without any conceptual distractions.

Gyan’s Discernment Worthy of acceptance(upadey) and Not worthy of acceptance (heya)

Although the knowledge functioning before true faith also asserts the distinction between self and non-self, if the pure intrinsic soul, separate from the body and other external elements, does not come into direct experiential realisation, this mere intellectual assertion of difference holds no value. **Therefore, only when one’s vision is correct does rightness arise in knowledge. Without proper vision, although knowledge may indicate the worthy element, it does not establish purity within itself. Hence, such knowledge, devoid of direct experience, is termed “false knowledge.”** Even though such knowledge may be respected from a worldly standpoint due to its broad scope, it cannot distinguish the essential knot between the purposeful, pure, authentic nature of the self, and the impurities of attachment and the inert body-like substances. Consequently, it substitutes the external for the internal, failing to yield its proper fruit—undisturbed bliss. Therefore, genuine faith must be present for genuine knowledge to arise.

Because people do not distinguish between the functions of faith and knowledge based on their respective characteristics, they often mistake the conceptual notions

expressed by expertise, such as “I am pure and without impurities,”—for Samyak Darshan (right vision). **The mere repetition of the thought, “I am the pure essence of knowledge,” is not considered the right vision (Samyak Darshan).** Instead, the uninterrupted, continuous, and unwavering realisation of the pure knowing essence is called right vision (Samyak Darshan). In conceptual thought, there is an awareness of the knowing essence but no **direct experience or touch of knowledge.** If the thought “I am the pure, knowing essence” is considered the right vision, then it would imply that knowledge is always confined to this thought. In such a case, whenever knowledge engages with objects other than the self, it would necessitate the absence of the right vision. However, this is not the case. Even when knowledge is engaged with external objects, the presence of faith remains intact. Consider the example of a person who, while asleep, may not be actively aware of their name or caste, yet the unbroken sense of these remains. Likewise, in the waking state, even while performing various tasks, the continuous undercurrent of identity - related to one’s name and caste flows on without interruption. This unceasing sense is not a modification of knowledge. Therefore, it must be a manifestation of some other power, and this is known as faith.

Conventional Faith or Conventional Correct Belief (Vyavhar Shraddha or Vyahar Samyak Darshan)

Just as knowledge itself is not right faith, the conceptual

reverence for true Deity, Scripture, and Guru is also not the right faith. Instead, it is a virtuous and auspicious state of conduct. Conduct that focuses on Deity, Scripture, and Guru is subject to modification. To focus on the true Deity, Scripture, and Guru means to accept their utility in a cause-and-effect relationship. Proper reverence or right vision concentrates solely on the pure, eternal substance—the independent self-essence; otherwise, it is considered false.

In the scriptures, reverence towards the true Deity, Scriptures, and Guru is called correct perception (right vision), which is considered from the perspective of instrumental cause (nimitta). Right Vision arises only with the understanding of the seven fundamental principles (tattvas), and in attaining this understanding, only the true Deity, Scriptures, and Guru serve as the instrumental causes; none others do. In the scriptures, reverence towards the true Deity, Scriptures, and Guru is called Samyak Darshan (correct perception), which is considered from the perspective of instrumental cause. Just as an English-speaking teacher is not suitable for a student wishing to learn Sanskrit, similarly, false deities, scriptures, and gurus are not conducive to attaining a proper understanding of the fundamental principles. Samyak Darshan (correct perception) arises through unwavering faith and devotion toward actual deities, scriptures, and gurus. Therefore, the virtuous thoughts directed toward true deities, scriptures and gurus are termed Vyavahar Samyak Darshan (conventional correct perception); however, these virtuous thoughts are not the ultimate Samyak Darshan.

Similarly, in the scriptures, reverence towards the seven fundamental principles are also referred to as Samyak Darshan, which is considered from the perspective of instrumental cause, not the ultimate reality. This is because such reverence is not Samyak Darshan itself but serves as an instrumental cause for its emergence. When does this instrumental cause become effective? It becomes effective when one regards these seven principles as to be renounced, considers the pure consciousness as the only worthy pursuit sets aside the seven principles, renders them invisible, break free from their conceptualisations, and dismisses the false perception of self in their multiplicity or unity, glances towards the pure consciousness. At that very moment, Samyak Darshan (true faith) arises. Only then is it said that the seven principles have served as the instrumental cause.

Through genuine spiritual effort, using the seven principles as instruments and then relinquishing their instrumental role—recognising them as to be discarded, understanding these are not me -- “these are not even my objects of knowledge”—withdrawing faith and knowledge from them and establishing them upon the eternal, pure consciousness, in that initial realisation, one experiences a unique, delightful taste of bliss. Only then are the seven principles considered instrumental to Samyak Darshan (correct perception).

A kitchen is typically referred to as the place where we prepare food. For instance, if someone asks, "Where is the milk kept?" and the answer is, "In the kitchen," we

identify the physical kitchen. But is that the real essence of a "kitchen"? The proper kitchen is filled with essence — one that fulfills hunger and provides satisfaction upon consumption. That is the actual kitchen. The stone or physical kitchen is not the ultimate truth, even if it is called a kitchen. Food may not be prepared without it, but even within it, food does not inherently exist. It is merely a facilitator, a means to an end. Even calling it a "facilitator" is valid only when we break our attachment to the physical stone kitchen and prepare food with suitable ingredients and purposeful effort. Only then does the concept of a "kitchen" come to life, fulfilling our needs and purpose. Hence, the faith in the seven elements is termed Vyavahar Samyak Darshan (practical right faith), but it is not the faithful Right Faith (right faith). True Right Faith is the unwavering realisation and experience of the pure self, which is blissful by nature. Therefore, the term “Vyavahar” (practical) is prefixed to Right Faith to distinguish it. Vyavahar Samyak Darshan is not a synonym for the attribute of faith, so how can it even be called Samyak Darshan? After attaining Karan Labdhi (the ability to experience the self), when Right Faith arises through self-realisation, even the concepts of deity, scriptures, guru, and the seven elements are transcended. Later, the right says persists even if one does not remain in constant self-realisation.

The functioning of the attribute of faith.

(Shraddha Guna Ki Karya Pranali)

The characteristic or meaning of the attribute of faith

(Shraddha) is that it perceives its subject as the complete self or soul and establishes the sense of “I” entirely within it. The function of faith is to realise the true nature of the soul. If this understanding is incorrect due to delusion, then that state of faith is called false perception. In contrast, it is termed Right Faith (right perception) if it is correct. **The focus of Samyak Darshan (correct perception) shifts from "What am I at present?" to "What am I truly?"** The term Samyak Darshan (Right Belief) does not encompass additional aspects of vitality, materialistic elements (Ajiva), or states such as influx (Ashrava), stoppage (Samvara), shedding (Nirjara), liberation (Moksha), and other transient and non-transient modes. **Right faith considers only what it focuses on as worthy of acceptance and takes refuge only in that.** Therefore, it finds no worthiness in material substances, attachments, or aversions. Moreover, it does not consider the **unchanging states worthy because even those unchanging states are momentary and do not provide a stable point for the vision to rest upon.**

In the worldly context, when an 80-year-old woman spins thread on a spinning wheel, her focus remains on the spindle. If her attention remains fixed on the spindle, the thread will spin smoothly without interruption. However, the moment her attention shifts from the spindle to the thread, the thread breaks. This same principle applies to the path of liberation. When one focuses on transient states and takes refuge in them, those states being transient, leads to the emergence of distress and unrest. In contrast, right faith focuses on the permanent, pure, and infinite potential of the self, which is

the stable essence, independent of transient states. Since the foundation is anchored in the eternal and unchanging, the arising and dissolution of transient states do not cause any distress. Even amidst the emergence and subsidence of states, the realisation remains unshaken : “I am the indivisible, eternal, and pure essence”. On the one hand, there is the eternal, unchanging nature; on the other hand, there are the momentary transient states. Between the two, the worthiness of acceptance is attributed only to the eternal essence. Through unwavering belief in this eternal nature, the ideal of complete purity inspires one to actively discard the momentary impure states and engage in actual effort on the path to liberation.

The principle of focusing on the eternal essence is not only the foundation of spiritual growth but also the cornerstone of worldly progress and collective awakening. India’s struggle for independence stands as a vivid example of this truth. For centuries, India was shackled in the chains of servitude. It was only when the realisation dawned—“I am free, and freedom is my birthright”—that the dormant spirit of effort awakened to break those chains. Had India accepted servitude and forgotten its inherent right to freedom, independence would have remained unattainable. The liberation struggle would never have begun if the belief in freedom had not persisted amidst the prevailing bondage. Thus, the conviction in freedom was the first step toward achieving independence. Following this belief, the second step emerged as the freedom movement. **Similarly, right faith (Samyak Darshan) is the first step toward**

spiritual liberation. Even amidst states of emotional and mental bondage, Samyak Darshan continually proclaims the victory of its pure, unchanging nature. As a result, the second stage of spiritual liberation manifests as the emergence of right conduct (Samyak Charitra), which strives for the total eradication of bondage.

The Subject of Perception (Drishti ka Vishay)

This analysis demonstrates that the pure, eternal soul substance (Shuddha Dhruva Jiva Tattva) is an indivisible entity endowed with infinite potentialities and is entirely independent of transient states. Due to their momentary nature, even pure attributes such as absolute knowledge (Keval Gyan) are considered incidental modifications (vibhav) or categorised as non-living when viewed as the eternal essence of the soul. If the soul with Right Faith is inherently pure, eternal, and represents the supreme, immutable essence (Dhruva Tattva), then all transient states — whether impure, pure, being momentary—are considered non-living because they do not align with the nature of the eternal soul. Even pure states like absolute knowledge depend on this eternal essence. **The Dhruva Tattva (eternal essence) is the sole deity worthy of worship for all pure states. Relying on transient states is akin to standing on unstable ground, which causes the ground and the person standing on it to collapse. Therefore, anchoring oneself to momentary states lead to instability and downfall, whereas an unwavering focus on the eternal essence ensures stability and progress.**

If one consumes the modak (sweet) from a container and then forgets about the container itself, focusing only on the visible modak, once that modak is finished, where will the next one come from? If attention is not on the source (the container), and the visible modak is already gone, this lack of foresight will only lead to increasing restlessness and frustration. Similarly, suppose the soul does not focus on its eternal essence, but instead identifies only with its present transient states, such as the human form, and considers those states the self, in that case, will experience intense distress when those states end. However, even during the dissolution of the current state, the wise one remains unshaken by the profound realisation : “I am not losing anything as I am the eternal, pure, and indestructible essence.” This unwavering understanding provides extraordinary strength and tranquility, irrespective of the changes in transient states.

A familiar doubt regarding Right Faith is that it focuses on the absolute, undifferentiated, attribute-less, pure, knowing essence, independent of transient states i.e. the indivisible nature of the soul. However, the soul is not limited to this alone. It exists simultaneously as substance, attributes, and states (dravya-guna-paryaya). If the vision of the Right Faith acknowledges only the substance aspect, it could be seen as one-sided (ekantik). Furthermore, by neglecting the transient states how can the souls substance (Jiva Dravya) remain indivisible ? Wouldn't overlooking the states, fragment our understanding of the whole? This raises the question of how Right Faith reconciles its focus on the

eternal essence with the multifaceted nature of the soul, which encompasses substance, attributes, and states simultaneously.

Although the indivisibility of substance, attributes, and states is fundamental to every entity, and no entity exists without these three aspects, the indivisibility of substance - attribute - modifications as a whole is not the subject of Right Faith. This concept belongs to pramana (valid knowledge or logical proof). **The eternal, unified nature of the substance, characterised inherently by infinite attributes (Guna) in a harmonious manner, represents the true indivisibility perceived by Right Faith.** In contrast, an emphasis on the differentiation among transient states leads to the perception of diversity, which is seen as fragmentation and falls outside the scope of Right Faith. **Even though the substance (dravya) may appear unchanged beyond its modifications (paryayas), it is never the same as it was.** Therefore, the modification that depends on another modification never attains a standstill, as it continues to revolve alongside the modification. **The ultimate standstill of the modification lies in the support of the substance. However, the right belief does not rely on itself for its existence.**

The truth is that Right belief takes from the entire substance of the soul only that which is purposeful, and this purposeful element is indivisible, knowing the essence of the soul. For example, health is the natural state of a human being, but if a person becomes ill, both health and illness belong to the same individual. However, to attain wellness,

only a healthy nature is considered worthy of acceptance and reverence. On the other hand, illness serves only as a subject of knowledge—it does not contribute to any other purpose. Health, being the essential, purposeful element, is worthy of faith, understanding, and practice. Illness, by contrast, is not an object of devotion or conduct. How would one strive to eliminate illness if illness were to be revered? Because the meaning of faith itself is acceptability (worthiness of being accepted). **Similarly, all impure or even pure transient states of the soul, momentary and in capable of providing ultimate refuge, are merely objects of knowledge. They are not objects of acceptance or reverence. As such, they do not constitute the subject of Right Faith. Instead, they fall under the purview of false belief.**

Due to its focus on the eternal, pure, and indivisible essence of the soul. Samyak Shraddha (right belief) is not subject to the fault of absolutism (ekant dosha). Firstly, from the entirety of the soul’s substance, Right Faith accepts only what is relevant, meaning it identifies with it (through the sense of “I”) and leaves aside the rest, even though it exists within the substance. **Since it has no purpose for transience, why should it consider it? In knowledge, the presence of modes is acknowledged along with the identity of the stable substance. Thus, anekant (non-absolutism) in knowledge and the singular focus of faith (samyak ekant) in reverence coexist harmoniously without contradiction.**

In reality, **one-sidedness (ekanta) and non-absolutism (anekanta) are characteristics of knowledge , not of faith.**

In a multi-faceted reality, the substance and its states , permanence and impermanence, non-modification (nirvikara) and modification (vikara), and countless other mutually opposing attributes coexist simultaneously. However, faith can't consider all these aspects equally worthy of acceptance and take refuge in them because they are inherently contradictory. The eternal, unchanging nature and the transient, changing states, or the substance and its states, cannot be equally accepted or relied upon simultaneously. Faith can only take refuge in one of these aspects at a time. Therefore, a person with the Right Vision, relies solely on the eternal, pure substance and not the transient states. To engage with both aspects of a multi-faceted reality as equally deserving of acceptance is the role of knowledge, not faith. This comprehensive understanding constitutes valid knowledge (pramana) or anekanta (non-absolutism). **If faith attempts to consider both opposing aspects equally as its object, it becomes Mithya Shraddha (false faith). Similarly, if knowledge fails to consider both elements simultaneously or fails to focus on one aspect in relative terms when necessary, it becomes Mithya Gyana (false knowledge).**

In Anekanta Drishti, or the perspective of valid knowledge, the indivisible acceptance of a substance as consisting of dravya (substance), guna (attributes), and paryaya (states) is essential. Only after recognising this holistic nature of the entity does the knowledge that focuses on a specific entity attribute qualify as Samyak Naya (a valid perspective). However, even though Anekantik Drishti

comprehends the substance as having both eternal and transient aspects, Samyak Darshan (Right Faith) does not regard this entire multifaceted entity as equally worthy of acceptance. Instead, it embraces only the eternal and pure aspect of the substance. In this way, the inherent nature of the soul that Samyak Darshan (Right Belief) perceives is the exact nature that infinite powers such as knowledge and conduct follow. Ultimately, even in the state of liberation, the soul’s inherent nature is experienced with complete awareness, absorption, and purity.



SAMYAK DARSHAN AND ITS SUBJECT

(PART-2)

**(Pujya Gurudev Shree Kanji Swami and
his philosophical life)**

The 'self-infused constant' is not the object of reverence for faith into the absolute. The object of faith is so complete and supreme that it leaves no room for the ego to merge with it. In truth, within completeness, there is no possibility or scope for the ego to integrate with the complete.

Moreover, even in the abode of Samyak Darshan (Right Belief), there is no room for Samyak Darshan itself to live. It has emptied every corner for the steadfast (Dhruva) to occupy.

Revered Gurudev Shri Kanji Swami is one of the great and extraordinary personalities of this era. The most remarkable quality of his multifaceted personality is that, despite being born far from the truth, he discovered the truth on his own and assimilated it into his life with immense determination and effort. In this life, he did not have the guidance of any guru for the realisation of the pure inner essence, yet he reached the truth because he had already received the guidance of a true guru in an earlier life. The knowledge of the essence (tattva) he gained from prior guidance was so complete and refined that it carried

over into this life and illuminated his path. He achieved the essence through the natural method of the scriptures (Agama). However, I imagine that even if he had accepted someone as his guru in this life for understanding the inner essence, he still might not have reached the truth, as the essence was almost inaccessible during that period. In fact, in the natural course of life, even the initiation guru he met had to be set aside to pursue the discovery and realisation of the essence.

Shri Kanji Swami, born in Umralla village of Saurashtra to parents Ujamba and Moti, showed a detached and contemplative nature from an early age, favouring topics of knowledge and renunciation. Unmoved by worldly pleasures, he stayed steadfast in his spiritual aspirations, refusing to embrace marital life. At 24, he renounced familial ties and material possessions to be started into the Sthanakavasi Jain tradition, adhering strictly to its practices. However, inner peace eluded him, and his quest for truth persisted, leading to an internal struggle. Unable to endure these constraints, he eventually left the sect in (Vir Samwat 1991) and found solace in Songadh, where he immersed himself in the essence of reality.

This chapter in the life of Sri Kanji Swami is extremely inspiring, where he challenged Matagraha (blindness to opinion) and eventually conquered it. His spiritual journey enabled him to be free from the Matagraha and realise the truth, which is a source of inspiration for all. It is possible to give up family, wealth, position and prestige in life, but it is extremely difficult to be free from religious attachment and

superstitions. Even the great sages and mystics cannot remain untouched by it, making their vision unclear and the assimilation of truth difficult.

Sri Kanji Swami is a pure spiritual revolutionary seer of this era. The revolution he started, such a revolution did not happen even in the centuries. The breath of Jain-folk-life was suffocating in the prison of stereotypes, superstition, hypocrisy and court rituals. Shri Kanji Swami, **delved deeply into the pure Jain scriptures to find and denounce elements contrary to true spirituality, such as rigid rituals and superstitions. He proclaimed these as ‘adharma’ (non-religion) and revitalised the essence of pure self-religion in this degenerate age.** He emphasised stating, “Self-reliance, meaning dependence on one’s pure conscious self, is true religion. All paths that declare religion or peace through dependence on external factors are irreligious and so unreliable.”

During the period when Pujya Shri Kanji Swami incarnated on Indian soil, spiritual contemplation was prevalent; however, true spirituality was lacking in that contemplation. The nature of spiritual thought had evolved to a point where the soul was verbally acknowledged as pure, yet in practice, it was considered impure. Alternatively, even if the soul was considered pure, it was perceived as such from the perspective of ‘Nishchaya Naya’ (absolute standpoint), while from the ‘Vyavahara Naya’ (practical standpoint), it was regarded as impure. This dichotomy left no solid ground for true faith, causing the soul to be crushed between these two viewpoints, much like grain between

millstones. Even the most profound thinkers, great intellects, and exemplars of renunciation and detachment were so entangled in this cyclical reasoning that they neither desired to escape it nor saw any path forward.

In this context, the saint from Saurashtra, through deep immersion in paramount scriptures like ‘Samayasara’ and ‘Moksha Marga Prakashaka’ in the solitude of forests, offered a straightforward solution to this spiritual dilemma.

“Philosophy of the fundamental Nature”

Shri Kanji Swami emphasised that **“All entities, both sentient and insentient, are inherently self-sufficient, infinitely powerful, and complete. Each exists within its own intrinsic nature, entirely distinct from others, without any interaction or contact.”** Consequently, all entities are fundamentally pure. The soul, as a self-sufficient, independent, and pure conscious entity, has extraordinary attributes such as faith, knowledge, conduct, and bliss, which are eternally inherent within it. It is complete and entirely separate from others, embodying purity and independence. True existence is characterised by independence, completeness, and purity; without these qualities, it cannot be considered true existence. Thus, the essence of existence lies in distinctness, completeness, and unity.

In the realm of global philosophies, Jainism presents a unique perspective. It posits that the true essence of an entity lies in its singularity, which is its ultimate beauty.

Discussions of relationships or associations are considered incongruous within this framework.

Every entity in the universe consists of two components : one is its infinite, powerful, constant essence (dhruva satta), referred to as the constant, and the other is its ever-changing modes (paryaya). Similarly, the soul (atma-tattva) also has two components : one is its constant, pure, and complete essence, imbued with infinite powers such as faith (sraddha), knowledge (jañana), bliss (ananda); and the other is the modes of that faith and knowledge, such as the modes of believing and knowing. When this pure nature of the soul is established, the function of its faith and knowledge—manifesting as the modes of knowing and believing—is singular: to perceive the soul as complete and pure, to believe it as such, to know it as such, and to experience it as such while recognising all other material and conscious entities as distinct from itself. However, the disposition of the soul has always been tainted by ignorance and distrust, causing it to never perceive itself as pure and complete. Instead, it has been infatuated with neighboring entities like the body and external possessions, identifying with them and immersing itself in them.

The tendency of the ego (aham) to associate itself with external entities (para satta) are highly adulterous because it tries to take control of the infinite entities of the universe and indulge in them. This act of disrupting the independent and beautiful order of the universe is the greatest crime against it, and as a result, the punishment manifested in the form of Nigoda (the lowest form of existence).

Cause of Beginning-less Ignorance and its Remedy

Despite being inherently pure and having nature of pure gold, the soul has harbored profound ignorance for an extensive period. Seeking the cause of this ignorance outside the soul is philosophically mistaken as causality does not occur between distinct entities. Therefore, the explanation lies within the soul itself : the soul has perpetually generated this ignorance on its own and has still been ignorant by its own disposition.

Consider a worldly question : Why did the queen of a mighty, valorous, and immensely wealthy emperor become infatuated with a poor elephant driver? If we attribute the cause to the elephant driver, the emperor surpasses him in every way; so why the attraction to the driver? Upon thorough investigation, we conclude that it is the queen's own independent inclination. The cause of her emotional disturbance is entirely self-dependent. While discussions may involve the relative influence of karmic fruition, the fundamental disposition stays independent. If another could make the soul ignorant, then someone else could make it enlightened, and again someone could make it ignorant. In this way, the soul would become a mere puppet in other's hand, losing all autonomy over its bondage and liberation, which would be absurd.

The question, "How can such prolonged and profound ignorance comes to an end?" inherently has its own answer. **The emergence of a strong contemplation on ending ignorance signifies the demise of ignorance itself, as such a powerful thought does not arise amidst deep ignorance.**

In the continuous flow of beginning less ignorance, when a highly diligent soul meets an enlightened being (satpurusha) who has realised the pure self (suddhatmanubhuti), and deeply assimilates their benevolent teachings, the soul's ancient ignorance begins to wane. However, this transformation does not occur merely through the association with the enlightened teacher or by hearing their words. It happens when the essence of the teacher's discourse resonates within one's own understanding, starting a stream of pure contemplation.

One might question how an ignorant person, lacking true knowledge, can engage in such profound contemplation. It's not that the ignorant individual is devoid of knowledge; rather, they have the knowledge, but due to attachment to external entities, even their most subtle cognitive activities are directed outward. However, upon hearing the enlightened teachings of a true guru about the blissful nature of the self and deeply contemplating these insights, their knowledge transforms into the right knowledge (samyak gyana), leading to the experience of transcendental bliss.

The inquiry, "How can ignorance be eradicated?" directly challenges ignorance itself. In posing this question, the individual has already discerned the nature of their ignorance. They now recognise that their conscious essence is beginning-less, endless, complete, constant, embodying imperishable bliss, and entirely devoid of any relationships. Yet, their own belief had falsely considered it mortal, incomplete, sorrowful, ignorant, and dependent. This

misperception was their ignorance. Although ignorance manifests as a state of the soul, it is inherently false and, therefore, unworthy of adherence or reverence. Persisting in ignorance can never lead to the realisation of the true nature of the self.

By recognising ignorance as antagonistic to one's true nature and entirely false, the individual severs identification with ignorance and the resultant tendencies of attachment to external entities, such as virtuous and sinful inclinations, and detaches from all external entities. **Utilising the strength of profound discernment (bhedagyña), the individual sets up a sense of unity and self-identification within their own true essence. Through continuous contemplation, they awaken the inherent, boundless bliss within their conscious self. Consequently, the ego, which had long been engrossed in external entities like virtue and sin becomes unsettled and relinquishes its attachments, returning to its immutable, imperishable essence. This continuous, active, and dignified inclination towards one's true nature is referred to as Right Faith (Samyak Darsana).**

The very moment faith (sraddha) transforms into identification (aham) with the self-nature (sva-satta), the uninterrupted contemplative flow of scriptural knowledge (sruta gyana) detaches itself from reliance on the mind, finds stillness, and merges into the pure conscious essence (suddha caitanya satta), experiencing a transcendental bliss. This culmination of awareness is right knowledge (samyak gyana), which, even after the dissolution of direct experience keeps the immense ability for discriminative

knowledge (bheda-vigyana). It continuously coexists with right belief (samyak darsana), and at the same time, the absence of even the slightest trace of attachment (raga) gives rise to a subtle stability of self-nature, which manifests as self-conduct (svarupa-charan charitra).

In this way, this blissful experience embodying the trinity of faith (sraddha), knowledge (jñana), and conduct (charitra), is the direct path to liberation (moksha-marga).

How truly scientific is this contemplation of Jain philosophy, where it asserts that the art of life begins with the acceptance of the eternal essence (nija akshaya satta) of life. Therefore, in the first stage of spiritual practice (sadhana), it sets up the right belief (samyak darsana) and states that without it, all knowledge and every code of conduct in life are false.

The Non-One-Sided Perspective (Anekantic Drishti) of the Self-Entity (Atma Padartha).

To truly grasp the greatness of Samyak Darshan (Right Faith) as a significant achievement in life and to understand its subject matter deeply if we contemplate the substance-and-mode nature of the soul with an anekantic (non-absolutistic) perspective, the conclusion will become much simpler.

It is indisputable that the soul (atma) consists of two aspects : substance (dravya) and modes (paryay). The substance aspect of the soul also referred to as pure sentient existence, causal supreme soul (karan-paramatma),

or the ultimate permanent state (paramparinamik bhava), is always distinct, imperishable, infinitely powerful, complete, stable, pure, and entirely independent. It never undergoes any change and always stays the same. Once the nature of the substance aspect of the soul is set up, its other aspect, the modes (paryay), remains to be understood. If we consider the functional scope of modes, a natural question arises: If the substance is already complete and pure, then what role is left for the modes to play? The simple answer is that the very nature of the soul is faith (shraddha), knowledge (gyana), conduct (charitra), bliss (ananda), and so on. Therefore, the function of the modes is to keep faith in the ever-present substance, to experience it, to identify with it, and to be still absorbed in it. The inherent characteristic of modes is dependence; they do not create the substance, nor do they introduce any added qualities to it. Instead, modes simply reflect and experience the substance as it is. The substance stays unchanged in both states of knowledge and ignorance. Thus, through the anekantic (non-absolutistic) approach, the distinct boundaries of the two aspects of the soul—substance and modes—are clearly set up. Yet, the soul does not fragment into two separate entities; it stays whole, embodying both substance and modes.

The identification with the modes and qualities (guna-paryay) is also delusion (mithyadarshan)

Although the soul is of the nature of both substance (dravya) and modes (paryay), due to the mutually opposing

nature of substance and modes, the sense of identity (ego) cannot simultaneously exist in both. Just as a woman's sense of belonging cannot exist with two men—one being “self” and the other “other”—at the same time. In the identity with the eternal substance, there is the realisation, “I am imperishable,” while in the identity with the transient modes, there is the sensation, “I am momentary.” The nature of modes is also diverse. They are transient, dependent, and constantly changing in the present. The tendencies of the past and future are not present in the current moment, and the collective tendencies are continuously in motion, with no rest in them. **A traveler finds rest not in the act of traveling but in the destination, as the destination is stable and restful. Similarly, the tendencies of the soul find rest not in movement but in the stable, eternal state.** Tendencies themselves search for a stable reality to find rest. Thus, the entire collection of tendencies stays beyond the scope of direct belief (faith). In this context, Acharya Amritchandra has said, “States such as bondage and touch merely float above the soul; they do not enter into the soul.”

In this context, some added points are worth considering. The soul is an eternal, infinite, stable, and imperishable reality. Its qualities (guna) and modes (paryay) are only minor aspects of it, and the soul eternally stays as the one essence that encompasses them all. Therefore, even though there are infinite qualities and modes within it, the conscious essence of the soul is far greater than these. When the modes experience and identify with that infinite one, the realisation of the One encompasses the experience of

infinite qualities simultaneously. On the contrary, any attempt to individually experience each quality or mode contradicts the nature of reality and can never be fulfilled. Such efforts only result in constant restlessness because, within each spatial point of the soul, infinite qualities coexist in such a harmonious and integrated manner that the experience of any single quality, isolated from the whole, is impossible even over infinite time. Instead, the ignorant soul, in its futile attempts to achieve such isolated experiences, stays perpetually restless and agitated. To identify with qualities and modes is, in fact, a great insult to the supreme conscious essence, the sole sovereign over all infinite qualities and modes. Therefore, identification with qualities and modes is as deluded as identification with inert entities. It is, thus, nothing but false belief (mithya darshan).

The substance (dravya), qualities (guna), and modes (paryay) of the soul can simultaneously become objects of knowledge, but this does not mean that they should all be equally identified with or assigned the same sense of “I” (ego). Knowing many things at once is one matter, while choosing the object of faith (shraddha) from among them is an entirely different matter. Not all that is knowable is worthy of reverence. By understanding the mutually opposing nature of the soul’s substance, qualities, and modes, knowledge itself decides that all three cannot be equally worthy of acceptance. Instead, only the absolute, indivisible, and undifferentiated general essence of the substance is deserving of reverence and acceptance.

Considering anything else to be worthy of acceptance is clearly false belief (mithya darshan).

“The Multifaceted nature of Knowledge and The Singularity of perspective.”

A Straightforward Solution to a Critical issue

A prevalent discussion suggests that if an exclusive focus on modes (Paryaya-dristi), meaning identification with modes is false and leads to restlessness, then an exclusive focus on substance (Dravya-dristi) should also be false and cause restlessness.

This argument is akin to suggesting that if falling into a pit is entirely distressing, then living in a mansion should also be entirely distressing. However, this reasoning clearly contradicts direct experience. Since time immemorial, the entire collection of modes (paryaya) has been the repository of ignorance, attachment, aversion, and impermanence. In contrast, the singular conscious self (nija caitanya satta) alone is pure, complete, constant, and the abode of bliss. Between these two, which should one identify with (aham) and rely upon for true well-being? Another point to consider is that **knowledge (gyana) is always multifaceted (anekantic), while perspective (dristi or shraddha) is always singular (ekantic)**. Upon understanding the mutually opposing aspects of substance (dravya) and modes (paryaya), it becomes clear where the mind (vtutti) will find rest. Undoubtedly, the constant substance (dhruva dravya) is eternally peaceful. Recognising the greatness of this constancy, the identification of faith

(sraddha) that has been entangled in transient modes since time without beginning dissolves and transforms into identification with one's own constant essence (dhruva satta).

Despite the clarity about the object of faith (sraddha), the insistence on including modes (paryaya) within its scope stems from a deluded attachment influenced by illusory feelings. However, balanced and pure contemplation reveals that insisting on incorporating modes into the domain of faith is not only a lack of discernment but also a highly impractical.

An essential point to consider is whether the object of faith (sraddha) is already existing and complete prior to the moment of faith, or if, now of faith, the mental activities such as faith themselves combine with the object to make it complete, thereby making it the object of faith.

If mental dispositions such as faith (shraddha) are needed to complete the object of faith (sheraddheya), it implies that the object is inherently incomplete. In such a scenario, complete surrender, and immersion of faith into an incomplete object would never be possible, even over an infinite period. Consequently, the nature of faith would remain perpetually uncertain, deluded, and impure, preventing it from ever fully embracing the object of faith with total dedication.

One more thing - it is well-known that, at present, the entire collection of modes (paryaya) of an ignorant person is impure, the philosophical contemplation and analysis of self and non-self, substance, and modes, mutable and

immutable, begin in a state of ignorance. Therefore, even after recognising the mutability and impermanence of the collection of modes through the analysis of substance and modes, insisting on experiencing them together with the immutable substance would be a grave lack of discernment. Can such an indiscriminate effort lead to the experience and realisation of a delightful, charming, and supremely immutable object of reverence? In attempting to experience the mutable and immutable as one, they never truly merge; rather, in this obstinacy, only the mutable aspect is perceived, not a combination of mutable and immutable. This insistence is akin to mixing ashes into pure milk and then consuming it. When milk and ashes are two opposing substances, each capable of providing a vastly unique experience, insisting on consuming them together is merely a childish endeavor. In this attempt, experiencing pure milk is impossible; there is no dual experience of some pure milk and some impure milk, but rather an experience of complete impurity.

Given the mutually opposing nature of the immutable substance (*dravya*) and the transient, mutable collection of modes (*paryaya*), it is clear that at any given time, identification (*aham*) and experience can pertain to only one of these aspects. Therefore, why insist on combining the two? Such insistence would be justified only if the experience of one were impossible without the other. However, due to their contradictory natures, the experience of the pure conscious essence (*suddha caitanya tattva*) is neither impossible nor difficult; rather, it is the simplest, most pleasant, and supremely auspicious. Consequently,

asserting that the experience of the supremely immutable substance is impossible without the admixture of transient and mutable modes reflects a profound misunderstanding and is, therefore, to be rejected.

What is the Abandonment of Modification

When an ignorant individual, through pure contemplation realises that “My essence is entirely pure and imperishable, yet my own dispositions have declared it impure and perishable,” the misplaced trust in these false narrative dissolves. Consequently, this trust re-establishes itself in the pure conscious essence. In this renewed faith, the inclination towards modes (paryaya) is inherently negated. This concept is referred to as discardability (heyatva) of modes. **In this perspective, no disposition of negation arises; rather, the continuous establishment of the self’s pure conscious essence is termed the negation or discardability of modes.** However, if one’s preconceived notions compel the amalgamation of mutable and impermanent dispositions with the supremely immutable and eternal substance to construct the object of faith (sraddheya), the nature of such an object becomes inconceivable. In this misguided and futile endeavor, the entire beauty of both faith (shraddha) and its object may be destroyed. Therefore, insisting on integrating future immutable collections of modes with the substance in the act of faith is a similar form of false belief (mithyadristi). Moreover, what method could possibly unite such a non-existent entity with the existing substance? **Another significant point is that any mode reaches purity by relying**

on the eternally existing, immutable, pure conscious essence (nija caitanya satta), not by depending on a pure mode.

In this context, a profoundly insightful psychological argument offers clarity : Just as the myriad entities in this universe are complete and beautiful, so too is our own conscious essence. Each entity has its own splendor, and just as other substances are owned by others, they rightfully should be, and we have no claim over them, nor should we. Therefore, abandoning our complete and beautiful self-abode (sva-sadana) to seek entry into another's abode (para-sadana)—is such an endeavor legitimate or proper? Can such an intrusion lead to peace and happiness? Certainly not; rather, this attempt would be considered a grave transgression against the natural order.

In this context, a profoundly insightful psychological argument offers clarity : Just as the myriad entities in this universe are complete and beautiful, so too is our own conscious essence. Each entity has its own splendor, and just as other substances are owned by others, they rightfully should be, and we have no claim over them, nor should we. Therefore, abandoning our complete and beautiful self-abode (sva-sadana) to seek entry into another's abode (para-sadana)—is such an endeavour legitimate or proper? Can such an intrusion lead to peace and happiness? Certainly not; rather, this attempt would be considered a grave transgression against the natural order.

Another profoundly moving truth captures our attention, and that is : who decreed that the tendency (vrutti)

of an entity should not find rest within the entity itself? When will a mother's lap cease to have the ability to hold her own child? If the tendency of an entity is not satisfied by the infinite and immeasurable grandeur within itself but instead is drawn outward, seeking its fulfillment and joy in other entities, what greater wonder can exist in this world? If the fragrance of a flower is not content within its own bloom, then which other flower in the world could provide it shelter? If a tendency cannot find rest in its own source, who has created such a flawed order in the universe? Surely, such a notion cannot lead to the realisation of a healthy and harmonious world. Therefore, the reliance of a tendency on its source is the ultimate beauty of existence.

The object of right faith (samyak sraddha) is always complete.

The pure conscious essence (suddha caitanya satta) does not become impure due to the presence of deluded feelings (mithya darsana) or other mutable modes (paryaya). Rather, it is the lack of perception or disbelief in this pure conscious essence that is the deluded, mutable mode of false feelings. Similarly, the conscious essence does not become pure upon the arising of right feelings (samyak darsana) and other pure modes; instead, the feelings or acknowledgment of this pure conscious essence itself is the pure mode of right feelings. In this way, the eternal purity and independence from all modes of the conscious essence are firmly established, and all transient and mutable modes remain outside its constant periphery. Although **the**

identification with the constant essence (dhruva satta) is termed right belief (samyak darsana), in reality, right belief is not merely the identification with the constant; rather, it is the constant itself. In this manner, even right belief itself stays outside the periphery of right belief, and within the entire self-entity forming substance and modes, the object of right belief is the infinite qualitative generality of the substance. However, being an aspect does not make it incomplete; rather, it is complete in itself because, being entirely independent, it requires no association with other substances or their own modes. Therefore, it is complete. The perspective (dristi or sraddha) also perceives it not as an aspect but thus being complete. In this way, the completeness of both aspects is the completeness of the entity.

Considering the constant essence (dhruva) as a mere part and placing faith in it amounts to a form of false belief (mithya darsana). For instance, in the number eleven, each of the two ones is complete. The completeness of both is the completeness of eleven. If both ones were incomplete, the complete number eleven would not manifest, as two incomplete entities can never form a whole. However, even when combined, they cannot produce a singular complete form. This is the self-evident uniqueness of the nature of reality.

What is referred to as the “ego of the stable (dhruva)” in Samyak Darshan is a function of knowledge. However, **Samyak Darshan itself does not accept the notion of “ego of the stable” but rather acknowledges the stable (dhruva)**

itself. It recognizes, “In my capable and present stability, I am stable.” This indivisible acceptance is what is called the “ego of the stable.”

The constant essence (dhruva) imbued with ego (aham) is not the object of faith (shraddha). The object of faith is so complete and supreme that it leaves no room for the inclusion of one’s ego. Within the “complete,” there is no scope for the inclusion of the “ego of the complete.” Therefore, the “ego of the complete” is eternally absent in that “complete.” If something can be added to it, how can it be considered complete? Hence, if the nature of faith is such that “I am the ego of the complete,” then in this notion, it is not the “ego of the complete” but rather the “ego of the ego” that is being expressed, which is clearly false belief (mithya darsana).

If faith (sraddha) finds rest within itself and modes (paryaya) find rest within themselves, then why does faith seek an external support (alambana)? If it continues to seek such support, it shows that it has not found rest within itself. Therefore, neither the ego (aham) itself nor the ego mixed with the notion of completeness serves as the support for faith; rather, the independent and complete alone is its support. In such faith, even the sense of faith itself becomes entirely absent, and only the dominance of the “complete” manifests. In this state, unlike knowledge, there is no distinction between primary and secondary aspects.

The constant essence (dhruva tattva) is not merely a principal element for faith (shraddha); it is its very entirety.

Therefore, the right belief (samyak darsana) obliterates itself to perceive the constant essence, not even considering itself secondary. In truth, the notion of preserving oneself while dedicating oneself to the object of faith is sheer deception. True surrender cannot occur without self-effacement. Hence, in the realm of right belief, there exists nothing labeled as right belief itself. Radha never saw herself in the world; her existence was entirely intertwined with Krishna. In this infinite void of faith, the auspicious abode of the constant essence lives, making this non-dual faith infinitely blissful.

In this perspective, recognising the soul (atma) solely as the constant essence (dhruv) does not negate the presence of modes (paryay). Rather, the independent completeness of both **“the constant and its perception”** and “the complete and its ego” ensures that the self-entity, in its substance-mode form, stays whole. This is analogous to the human body, where the completeness of each organ contributes to the body’s overall completeness. If all the body’s organs were incomplete, a complete body could not manifest, as multiple incomplete parts cannot form a whole. Similarly, the nature of an entity is not “half substance and half mode,” but rather “complete substance and complete mode.”

Perceiving the constant essence (dhruva) as a mere part of faith (sraddha) leads to an inherent sense of incompleteness, resulting in the absence of true bliss in one’s experience. This partial belief fosters a continuous feeling of deficiency within the soul. **It is imperative that the faculties**

of faith do not try to change the constant essence but rather acknowledge it as it is. The affirmation “I am the constant essence” encapsulates the essence of right belief (samyak darsana). In this state, right belief is entirely constituted by the constant essence, pervaded solely by it, with no trace of impermanence. It does not recognise any existence apart from the constant essence; its entire realm is the constant essence.

If belief (dristi) acknowledges an existence other than the constant essence (dhruv), then, due to its inherent nature of identification (aham), it will inevitably associate with this other existence. This identification leads to false belief (mithya darsana).

In the realm of right belief (samyak darsana), the notion of “My essence is constant” is paramount. This belief does not tolerate any distinction between substance (dravya) and modes (paryaya). The nature of belief (dristi or sraddha) is such that, unlike knowledge (jñana), it does not differentiate between self (sva) and other (para); it solely identifies with the self. In its perspective, there is no concept of ‘other.’ Even when deluded, it perceives everything as self; therefore, when it is right, how can other notions enter its domain? **Moreover, in the abode of right belief, there is no room even for the concept of right belief itself. It has entirely vacated every corner for the constant essence (dhruva).**

The saint from Saurashtra, **Kanji Swami**, introduced to the world this auspicious principle of the constant essence (dhruv) for the cessation of the cycle of birth and death.

His exploration of the nature of right belief (samyak darsana) stands as a marvel of this era. The subtle and extraordinary form of right belief he elucidated was beyond the imagination of this age. **Shri Kanji Swami is the discoverer of the right belief in this era, and this profound insight into right belief is his greatest gift to the world.** Understanding its true nature would have been impossible without his guidance.

The revered sage from Saurashtra, dispelled many misconceptions surrounding the right belief (samyak darsan). Some believed that faith in the true deity, guru, and scriptures (Agam) was the right belief, while others emphasised belief in the seven principles (tattva). There were even assertions that merely being born into a Jain family ensured the right belief. Some opined that the right belief arises automatically with the fruition of time (kal-labdhi), requiring no personal effort (purusharth), and that one might not even be aware of its occurrence. However, Kanji Swami revealed that none of these notions truly define the right belief. He emphasised that without intense personal effort, the right belief cannot be reached. Moreover, the claim that one stays unaware of its onset is entirely false. **Upon the emergence of the right belief, the practitioner experiences a direct, transcendental bliss through immersion in their pure conscious essence. Every word of the scriptures (agamas) bears testimony to this truth.**

The revered sage from Saurashtra, not only elucidated the definitive aspect (niscaya naya) of right belief (samyak darsana) but also ardently supported its practical

application (vyavahar naya). **He emphasised that an individual with the right belief does not engage in false beliefs (mithyatv), injustice, or consumption of forbidden substances. Such a person's worldly life is profoundly pure, and they do not endorse untruths or non-essentials, even in dreams. They are true devotees of the genuine deity, guru, and religion. Without the emergence of this purity in one's life, the right belief cannot manifest, as it arises only in a sanctified mental state.**

Singing the glory of right belief (samyak darsan), the saint becomes enraptured. He declares that right belief is one of life's greatest achievements and is the essence of life and the art of living. Without it, life is but another name for death. With the ability to discern between self (swa) and non-self (para), right belief can manifest under any circumstances. Neither the horrors of the seventh hell nor the splendor of the heavens can hinder it. Ritualistic practices (karma kand) do not aid in its emergence. One does not need to abandon home or body; rather, one must sever attachment (aham) to them while staying amidst them. Thus, the right belief is simple—the difficulty lies only in its imagined complexity. Right belief does not give to favorable or unfavorable circumstances. Therefore, even in the adverse atmospheres of hell or heaven, the constant awareness of “I am not of hell,” “I am not a deity,” but “I am the eternal conscious essence” arises without interruption. For this reason, the right belief can manifest in any state of existence.

In this era, the right belief (samyak darsana) was discovered by Shri Kanji Swami is a transformative

realisation that has turned the steps of an era advancing toward death back toward life. It would not be an exaggeration to say that the saint's right belief has defeated death itself, eradicating its existence from the world.

The Beauty of Right Conduct

The revered Guru presented a resplendent perspective on charitra (right conduct). He was a great devotee of charitra and often spoke with reverence about the internal and external purity of the Digambar ascetics. Countless times, heartfelt expressions would appear from him : “When will we have the fortune of beholding such forest-dwelling, naked, passionless Digambar saints? When will we reach that blissful, naked Digambar state?” His head always bowed at the feet of eternal, spiritually realised saints like Kundakundacharya and Amritchandra. He was among the rare few who utterly understood the essence of the joyful hearts of Digambar ascetics. The essence of the muni (ascetic) had been lost amidst the external rituals of monkhood. Charitra was often considered arduous and torturous. However, through the words of this great devotee of charitra, its true form has now been revealed. He shattered all attempts to confine charitra, the essence of life, within the dark prison of mere auspicious rituals. He boldly declared : **“Charitra is not merely the renunciation of external associations like household or possessions. It is not about ritualistic leaps, mere nakedness, or rigorous adherence to great vows (maha vrata), careful conduct (samiti), or austere practices. Neither enduring adversities**

(upasarga) nor suppressing the senses or undergoing extreme physical penance is charitra. Rather, the true nature of Charitra lies in the inward immersion into blissful awareness of one's essence."

Shri Kanji Swami fully supported the essential companion of charitra (right conduct), which is auspicious conduct (shubha achar)—referred to as vyavahara charitra (practical conduct). **He said that considering shubhachara, which is merely a mode of mild passion (mandakashaya), as charitra is indeed a false belief (mithyadarsana). However, completely rejecting the essence of auspicious conduct as the essential companion of passionless charitra is equally mithyadarsana.** In the role of asceticism (munitva), the remaining traces of passions (kashaya) become so subdued that they manifest as shubhachar in the form of the 28 fundamental vows (mula gunas). Therefore, Shri Kanji Swami emphasised that although nudity (nagnatwa) alone is not munitva, monks (munis) are indeed naked, and along with the absence of inner possessions (antarang parigraha), they also have no trace of external possessions (bahya parigraha), not even to the smallest degree. He further said that the essence of a monk does not change according to societal norms but stays consistent across all three time periods (traikalika). The true form of the monk is eternal and unchanging.

Shri Kanji Swami provided a clear explanation of vyavahara charitra (practical conduct) **and said that auspicious feelings (shubha bhava) are not true charitra. Rather, they are merely an imposition of charitra on**

non-charitra feelings, as the auspicious state naturally arises alongside the inner passionless charitra (vitaraga charitra). Without the manifestation of this auspicious ground, true passionless charitra cannot manifest. In this context, the tendency to refer to the mild passion-like non-charitra feelings as charitra is a specific perspective called vyavahar naya (practical standpoint). However, charitra is the blissful, passionless state (vitaraga bhav) alone, and that alone is the path to liberation (moksha marg). The mild-passion-based vyavahar charitra is merely a distortion of charitra. It is not Charitra in even the slightest sense and is entirely a form of bondage.

A right-viewed individual (samyak dristi) always generates an intense inclination towards the emergence of charitra (right conduct) in life. Even though, due to the weakness of effort (purusarth), they may not fully embody charitra, they are never indifferent or negligent towards the blissful disposition of charitra. Therefore, it is certain that they will attain charitra either in this life or in a later one. **Charitra does not arise by rushing or bypassing the sequential stages of the path to liberation (moksha-marga). Instead, it appears in life through the intense inclination towards the pure conscious essence (suddha caitanya tattva).**

The profound discourse on faith, knowledge, and conduct by Shri Kanji Swami is a hallmark of his teachings. Alongside this, his authentic, scripture-aligned, and meticulous exposition of fundamental Jain principles—such as Nishchaya-Vyavahara (absolute and practical

perspectives), Nimitta-Upadana (instrumental and material causes), and the essence of the Arhat's vision—is truly astonishing. His precise interpretation of Anekantavada (the doctrine of multiple perspectives) leaves the mind in awe. There is no fundamental principle of Jain philosophy that has not been illuminated by his insight and eloquence. Such a comprehensive analysis of spirituality has not occurred in centuries. His 42 years of continuous spiritual discourses have shaken the very roots of ignorance. By unveiling the essence of the hearts of Tirthankaras and passionless saints, he has transported us back to the era of the Tirthankaras. Through his profound wisdom, he has unraveled the deep secrets of the scriptures, presenting insights that appear as marvels of the era. The consistency in his teachings over 42 years of uninterrupted discourses with no contradictions, is a testament to his clarity and depth. Literary treasures such as Atma-prasiddhi, Naya-pragyapan, and Adhyatma-sandesh are remarkable creations born from his pure and sharp intellect. Observing these, the intellectual pride of today's age bows humbly before his feet, feeling honored to be graced by his wisdom.

Their discourses have led to the creation of unimaginable spiritual literature. Filled with methods and principles for eternal peace, their spiritual literature has elevated the stature of Indian literature on the global stage. This literature will continue to guide seekers of peace towards true tranquility for generations to come.

The spiritual revolution started by Shri Kanji Swami has rescued the very essence of this era from the jaws of death.

Today, the breath of immortality has begun to flow through the lives of the masses. His teachings have provided a clear path and solace to the troubled lives of people in this age. Thus, from an unbiased perspective, Shri Kanji Swami's era will undoubtedly be remembered as a golden age in Indian history and the Shramanic tradition.

He has added an unparalleled chapter to Indian history. He is the great human pioneer of a revolution born not in attachment (rakt), but in detachment (virakt). This is a revolution where the soul experiences not exhaustion, but the blissful sensation of peace. Millions have supported this peace-bringing revolution, tested its truth, and embraced it through initiation. **Today, people often express : “What would our condition have been if this messenger of liberation had not appeared?” This sentiment reflects the true voice of the people. Undoubtedly, Shri Kanji Swami is a visionary and a creator of an era, dedicated to setting up the true welfare of humanity.**

As radiant as the inner self of these great souls is, so is their external being equally pure. The extremely disciplined daily routine, simple and moderate diet, scripture-aligned truthful speech, compassionate and gentle heart, and rare personality are integral aspects of their being. Even at the advanced age of 87, their schedule is so regular and disciplined that not a single moment is wasted. The heroic words, “Samayam goyama ma pamayaye” (Be vigilant in seeing discipline), are exemplified in their life to the letter. Their life revolves around the uninterrupted contemplation and study of the pure soul essence (shuddhatma tattva).

They remain ever alert and conscientious about the virtuous conduct of a Jain householder, and any transgression of these principles is intolerable to them. Every aspect of their life is exemplary.

Undoubtedly, they are a treasure of this world, and their presence has brought honor and pride to the era.

May this **epochal personality** live on for ages, spreading the message of liberation for countless generations—this is the sole heartfelt wish of the era’s soul today.

On the auspicious occasion of the 87th **pious celebration** of that epochal personality’s **truthful existence**, I offer the infinite flowers of my devotion at his feet.



Nature of Knowledge - Right Knowledge Illuminating Self and Others-Nature

Knowledge is the eternal nature of the soul. It is also an extraordinary power and characteristic of the soul. In this world, composed of infinite inert and sentient elements, it is through knowledge that the distinct identity of consciousness is recognised. It is a primary attribute of the soul that manifests as unique and eternal manifestation of the brilliance of the universe. The infinite qualities and attributes of the soul are also reflected in knowledge, as though the entirety of the soul is contained within it.

In the revered scripture Shri Samayasara Paramagam, the soul is described as being purely knowledge itself. Even in the world, there is a convention of addressing an individual by a specific characteristic that fully stands for them. For instance, a person may be addressed as a “judge.” Judgeship is a characteristic that distinguishes him from all other human beings. Although he has many other common human traits and individual attributes, the individual is not merely a judge, but the term “judge” encapsulates their entire general and specific personality. Thus, the word “judge” is the individual entirely, or everything that the person embodies is encompassed within their judgeship. Similarly, knowledge, though just one of the infinite

qualities and attributes of the soul, which are the defining characteristic without which the soul cannot be found. The activity of knowledge is manifest and directly experienced. Other powers do not have this feature. Therefore, under the principle of “conscious activity is the defining characteristic” (UpayogoLakshanam), it is through knowledge that the independent existence and identity of the soul stand proven amidst the infinite elements of the universe. Not only does knowledge affirm the existence of the soul, but it also sets up the reality of the entire universe. Knowledge reveals even the deepest secrets of existence. Thus, knowledge is the very essence of the soul, and without it, the concept of a sentient entity referred to as the “soul” in this universe would be meaningless.

Upon understanding the nature of knowledge, it becomes easier to understand the complete nature of the soul. Hence, the great sage Kunda-Kunda, in his Samayasara Paramagam, has described the soul as being purely knowledge itself. **Referring to the soul as “purely knowledge,” it does not mean that the soul is limited to the attribute of knowledge alone; rather, it reflects an indivisible, knowing soul that encompasses an infinite array of qualities and attributes.**

The mere recollection of knowledge brings the indivisible conscious entity into focus, along with its infinite glories. Consider even a single moment of the transformation of knowledge — in that moment, the entirety of the soul transforms. Thus, it is as though the soul is knowledge itself and nothing else. In this way, through the non-dual perspective of attribute and

substance, knowledge is the soul, and the soul is knowledge.

This knowledge is the eternal nature of the soul across all three periods of time (past, present, and future). **A nature that is eternal can never be separated from the entity to which it belongs, and, like the entity itself, it is always complete, indivisible, and pure.** The entity is constituted by its nature; hence, it can never be separated from it. Just as heat is the nature of fire, heat is the entirety of fire itself.

To understand the nature of knowledge is to understand the complete essence of an entity, as its nature is independent, uncreated, and absolute. Therefore, knowledge also stays entirely independent and uninfluenced by the world while continually engaging in the eternal act of knowing. To fulfill its function of knowing, knowledge does not require any exchange or interaction with the world.

Knowledge apprehends objects in a manner like a mirror, keeping its own singular, unbroken nature while continuously transforming into the form of the object known (gñeyakara). **This transformation into the form of the known is a specific characteristic of knowledge, wherein the inherent quality of knowing persists as its general nature.** Just as a mirror, by virtue of its clear nature, reflects objects within itself, knowledge reflects objects while keeping its intrinsic clarity.

In a mirror, many forms and shapes of objects continuously appear and disappear, yet the mirror stays intact through each transformation. The mirror's uniformity

stays unaffected by the assembly and disintegration of these various forms. Additionally, the mirror's clarity is not compromised by these forms. For instance, the reflection of fire in a mirror neither breaks nor heats the mirror because the fire seen in the mirror is not actual fire; rather, it is the mirror's own representation of fire. This is the mirror's own mode (paryaya); thus, in essence, it is the mirror itself.

The creation of the fire reflected in the mirror is governed entirely by the mirror's own independent causal substance. **In creating its reflection of fire, the mirror does not take any aid from external fire.** This reflected fire is mirror's own independent creation and property. Although the shape of the reflected fire is like external fire, external fire does not play even the slightest causal role in its formation. Moreover, the statement that the mirror reflects the fire because external fire is burning is false. If this were accepted as true, then reflecting objects would no longer remain the inherent nature of the mirror. The mirror's nature would become dependent on the external fire, thereby losing its designation as an independent nature. If mirror did not have the power and capability of transforming into a fire-like reflection due to its own clear nature, the entire world combined could not make it reflect fire. Conversely, if mirror inherently has the ability and capability to take the form of fire, it does not need the external fire for that purpose. **A thing that is devoid of power cannot be given power, and a thing that is inherently powerful does not depend on anything else for the exercise of its power. No entity in the world can keep**

its existence while depending on something external to itself.

If the external fire were the cause of the fire reflected in the mirror, then fire should also be reflected in a stone. However, this does not happen. Therefore, the complete material for creating its own reflection of fire lies entirely within the mirror's inexhaustible reservoir, and it does not need to borrow anything from anywhere.

In this discussion, an argument is also presented that if the external fire is not the cause of the mirror-fire and the mirror has the independent ability to transform into a fire-like reflection, then even in the absence of fire, the mirror should still show a fire-like reflection. Alternatively, even in the presence of fire, the mirror should reflect something other than fire.

This is a strange argument, as it directly undermines the independence of the mirror's nature. If fire is present in front of the mirror and it is not reflected in the mirror as it is, then what would we call a mirror? A mirror is defined by its ability to reflect objects exactly as they are. Furthermore, if the mirror were to reflect fire even in its absence or reflect a pot in the presence of fire, what credibility would the mirror have? Thus, the natural state is that fire exists, and the mirror reflects it precisely and completely. This is the inherent, eternal, and indestructible law of nature. There is no room for any dependency or relativity arising from a cause-and-effect relationship. In this way, the mirror and its fire-like reflection remain entirely separate and untouched by the fire.

Like a mirror, knowledge also stays completely independent of the object to be known (geya) and produces and manifests its own reflection in the form of the object (geyaakar) as knowledge (gyanakaar). This absence of dependence on the object (geya or geyaakar) in knowledge is referred to as the “non-objective nature” (AtatSwabhava) of knowledge. Even though knowledge transforms into the forms of various objects (geyaakars), the continuity of the essence of knowing (gynatva) is never interrupted. In other words, the general attribute of knowledge (gynatva) stays undivided and unchanging across every transformation into object-form (geyaakar). In each object-form (geyaakar) produced by knowledge, only knowledge is reflected, which is described in the scriptures as the true nature (Tat Swabhava) of knowledge. Knowledge is entirely independent in producing, at a predetermined time, infinite diverse object-forms (geyaakars) corresponding to the vast universe (lokalok). It requires no reliance on the external world (lokalok); it neither takes anything from the world nor gives anything to it.

The reflection of the world in knowledge is formed entirely from the material of knowledge itself. The external world (lokalok) serves as no more than an auxiliary condition (nimitta) and does not play even the slightest causal role in this process. Therefore, the statement “knowledge knows the world” is only a conventional truth. Knowledge does not face outward toward objects (geya); instead, it independently knows its own object-forms (geyaakar). For example, when we imagine a building, the actual building is made of stone, but

the building in our imagination is created entirely by our imagination and not by stone. **Similarly, the object-forms (geyaakar) within knowledge are entirely creations of knowledge and remain fundamentally different from the external objects (geya). The argument that “objects exist in the world, and that is why they are reflected in knowledge” is a delusional one, as it disregards the boundless power of knowledge and instead proclaims the weakness of knowledge.**

The fact that knowledge reflects an object in the form of its likeness (geyaakar) cannot in any way imply that this act of knowledge is carried out in the favor of the object (geya). Instead this reflects the clarity and authenticity of knowledge itself. In the world, similar actions may occur in many instances, but they do not need the favor or aid of others. For example, if rice is cooked in our neighbour’s house and rice is also cooked in our house, it does not mean that we cooked our rice by imitating the neighbour’s or by taking something from them. Our rice was independently cooked at its appointed time with our own resources, and the same applies to our neighbour’s rice. There is no connection between the two. **Yes, there is similarity between the two actions, but there is no actual relationship.**

Similarly, when an object (geya) or a pot is reflected in knowledge, the pot-form (ghatakaar) in knowledge is created by knowledge’s own power at its designated time, not due to the clay pot. The clay pot existed prior, but the pot-form in knowledge did not. Knowledge, in its sequential flow, has now created its own pot-form, and this creation is

not an imitation of the clay pot. Rather, the pot-form in knowledge is entirely distinct from the clay pot. It is an independent, self-generated, and non-reliant creation of knowledge at its specific moment in time. The creation of the pot-form in knowledge occurred in the eternal, infinite flow of knowledge at a specific moment. Any notion of this creation happening even a moment earlier or later is entirely false.

“The statement ‘there is a pot in front of knowledge; therefore, only the pot is reflected’ does not hold up to the test of logic and principle. If this were accepted as a principle, then since the universe (lokalok) always exists, why does knowledge not always exist? Moreover, if objects were the cause of knowledge, why does the sight of a shell lead to the illusion of silver? Or how does knowledge of non-existent things, such as a hare’s horn or imaginary objects, arise? Additionally, how can one have knowledge of past or future modes (paryayas) that do not exist in the present?

Thus, the complete independence of knowledge from its objects (geya) is indisputable.”

In this world, the nature of knowledge is genuinely extraordinary, and the realisation and experience of this independent, untainted, and unobstructed nature of knowledge is the destroyer of worldly existence (bhava-vinasini). **The wise one understands that whatever object (geya) is reflected in their knowledge at any given moment is merely a form of their knowledge itself. It is all a manifestation of their own self, and that reflection is an inherent nature of their knowledge.** This form of

knowledge is entirely devoid of the object (geya); not a single fraction or division of the object enters into it. Furthermore, this form arises solely from their knowledge at its specific predetermined time and is the only outcome proper to arise at that moment. No other result has the opportunity or authority to appear in the flow of their knowledge at that time. In this context, the questions “Why did this arise?” or “Why did something else not arise?” simply does not apply.

On the reflected forms of objects (geyakara) in knowledge, anyone who questions “why this?” wants the absence of the object’s form, the nature of knowledge, and the self itself. This understanding of the nature of knowledge gives rise to fearlessness and unshakable confidence. The wise one is always certain that the entry of the external world into the sphere of their knowledge is inherently prohibited. **Thus, even though knowledge manifests in multiple forms, it stays pure, and these multiple forms, being specific manifestations of knowledge, are nothing but knowledge itself.** These manifestations of knowledge are not subject to external arrangements or interventions; they naturally appear from the general nature of knowledge at their predetermined time. Hence, the wise person dismisses even these specific forms and centers their focus entirely on the eternal general nature of knowledge (gyana-samanya). As a result, the wise one continuously experiences pure knowledge, which is none other than the pure self (suddhatma).

In contrast, the ignorant one is constantly disturbed by the misconception that the forms of objects (geyakaras) are entering their knowledge. They feel as though the sensory

objects are infiltrating their inner self. **Sensory objects are merely reflected in knowledge, but the ignorant person perceives these reflections as the actual objects themselves. As a result, they continually experience impure knowledge mixed with the belief in external objects (geya).** Acharya Shri Amrit Chandra, in his commentary on the 15th verse of the **Paramagama Sri Samayasara**, provides a profoundly vivid depiction of this misunderstanding.

“The knowledge that arises as a specific, differentiated, and multiple-formed reflection due to the suppression of the general (samanya) and the persistence of the particular (visesha), mixed with various forms of objects (geya), is experienced by ignorant beings who are attached to external objects. However, the singular, undifferentiated knowledge that arises due to the persistence of the general (samanya) and the suppression of the particular (visesha), free from association with other external objects, is not experienced by them. From a higher perspective (paramartha), the knowledge that is experienced due to the persistence of the particular (visesha) is the same as the knowledge that arises due to the persistence of the general (samanya). For enlightened beings, just as a lump of salt, when separated from any other substance, is experienced entirely as having the singular taste of saltiness, in the same way, the soul, when separated from the association with external substances (para-dravya), is experienced entirely in its essence as pure knowledge due to its all-encompassing attribute of being conscious and knowing (gyāna).”

When the general nature of knowledge (gyana-samanya) is forgotten, the manifestation of multiple forms of knowledge (gyana-anekakara) is no longer recognised as arising from knowledge itself but is instead perceived as the creation of external objects (geya). This is akin to the mixture of vegetables and salt, where the ignorant constantly experience a mixed taste, thinking, “This body is me,” or “This fever is mine.” However, the enlightened one always keeps an awareness of the general nature of knowledge. Even when their knowledge manifests in forms such as the body or fever, they stay aware, “I am distinct from the body and the fever; I am pure knowledge.” Knowledge is neither the body nor does it ever experience fever. Thus, even the transformations of knowledge into forms such as fever or body are not perceived by the enlightened one.

There is no need to argue that if one continuously focuses on the general nature of knowledge (gyana-samanya), what will happen to the specifics of knowledge (gyana-visesa)? **Knowledge naturally stays independent of objects (geya) and effortlessly manifests into various forms.** These various forms arise within knowledge without any deliberate arrangement or effort. For example, in a mirror hanging in our house, reflections of neighbouring houses, people, and other objects naturally appear in silence without any deliberate arrangement on our part. These fragmented reflections in the mirror are not objects of our purpose. Although they come into our awareness, our uninterrupted focus remains fixed on the

continuous surface of the mirror itself. If our attention shifts to these fragmented reflections and we forget the wholeness of the mirror, we may mistakenly believe that a person or a house has entered the mirror, causing us to become anxious. However, even amidst these multiple forms, the mirror stays exactly as it is, unchanged. This perspective and realization are what give rise to a state of calm and tranquility (nirakulata).

The ignorant believe, "I have received wealth," but even the ignorant person's knowledge has only received a form of wealth; the wealth itself has not been acquired. The ignorant feels joy merely by imagining the acquisition of wealth.

Similarly, when in contact with fire, the ignorant believe, "I am burning," but the flame of the fire is merely reflected in their knowledge; the knowledge itself is not burning. If knowledge were to burn due to the fire, then who would perceive the heat of the fire? However, the ignorant become distressed by the mere imagination of "I am burning." In truth, knowledge does not buy anything from the object (geya). Even when various forms of objects are reflected in it, knowledge stays exactly as it is, unaffected and unchanged.

We do not consider ourselves benefited by the reflection of a mansion in our mirror, nor do we feel sorrow when that mansion disappears from the mirror. In such a situation, joy or sorrow would only be the reaction of a child. However, this perspective stays constant for us. A clean mirror hangs in our house, and we are aware that many objects of the world are reflected in it. Yet, what is reflected

in the mirror is not the focus of our attention. Instead, we keep an indifferent attitude toward those reflections. Whatever is reflected is simply the natural property of the mirror. Our belief in the clarity of the mirror's nature does not even allow the thought to arise about what is reflected in it. This is because the reflections are not a subject of our intention or arrangement; instead they are an innate property of the mirror.

Whatever is reflected in the mirror is naturally arranged and does not require any deliberate organisation. Furthermore, those reflections are not worthy of attachment because attachment to them leads to suffering. If we rejoice in the arrival of those reflections in the mirror, their disappearance will plunge us into an ocean of sorrow.

Therefore, the imagined joy and sorrow arising from focusing on specific reflections in the mirror can only be resolved by adopting the perspective of the general nature of the mirror (mirror-samanya). There is no other path. Similarly, the various forms of objects (geya-akara) reflected in knowledge, although encompassed entirely by the general nature of knowledge (gyana-samanya), and not by the objects themselves, are nothing more than objects of mere belief (knowing). For the soul, these specific manifestations of knowledge (gyana-visesha) hold no other purpose or significance beyond being known.

These forms naturally manifest in knowledge effortlessly. For instance, when a pot (ghata) is reflected in knowledge, that pot-form (ghatakara) is nothing but knowledge itself. However, what purpose does the soul

have with that pot shaped knowledge? Thus, the constant awareness and experience of “I am only knowledge, not the pot”—this perspective of the general nature (samanya)—is the true provider of peace.

Realising the nature of knowledge is the sole solution to infinite questions, countless cycles of events, and innumerable situations. From that perspective, apart from pure, unbroken, and uniform knowledge, nothing else appears in the soul. The awareness of “I am the constant star of knowledge” removes any association of the soul with the body, karma, or attachment (raga). Attachment manifests only in the combined perspective of the soul and karma. Water appears muddy when seen with dirt, yet when viewed closer to its pure nature, one realises there is no dirt in the water itself—the water stays water even when in contact with mud. Similarly, in the combined perspective of karma and the soul, attachment (raga), aversion (dvesa), merit (pujya), and sin (papa) seem clear in the soul. However, in the proximity of the pure nature of knowledge, there is no attachment, no aversion, no merit, no sin, no body, and no mind or speech in knowledge. Even the unexpected outcomes of karma, and the body does not touch or affect knowledge.

Amidst the catastrophic deluge of the cosmic dissolution (pralaya), knowledge perceives, “There is no dissolution within me. I am merely the knower of the pralaya.” The substances of the pralaya are reflected in knowledge, but even when knowledge assumes the form of pralaya, pralaya itself does not enter knowledge. Just as

garlands offered to the ocean or blows struck upon its surface remains merely impressions on the ocean's expanse, and the ocean remains unaffected by feelings of anger or pleasure, retaining its uniform essence, similarly, even when the entirety of the universe is reflected in knowledge, the enlightened one dismisses all these specific manifestations and remains constantly aware : "I am eternal knowledge spanning past, present, and future. I am not the universe."

This pure awareness of knowledge is what the enlightened one continually realises.

Even amidst the extreme adversities of the world and the tortures of the seventh hell, the enlightened one stays undisturbed in the pure awareness of knowledge (suddhagyaña). When knowledge is not the body, how can adversities exist in the world of the enlightened one? Adversities and the tortures of hell do not enter knowledge, so how can they affect it? Thus, nothing can penetrate the unyielding gates of knowledge and enter its true nature. As a result, knowledge stays eternally pure, uniform, and unaffected across the past, present, and future (trikala). Established in the pure unity of this knowledge, the enlightened one, through the power of pure realisation, continually destroys karma while advancing on the sacred path to liberation. Finally, liberation itself embraces the enlightened one.

In reality, A knowledgeable person has no desire for liberation. Knowledge itself is eternally free across all three times, i.e. past, present, and future. It has no expectation

of new liberation or the attainment of a perfected state. Knowledge is always free from the substance, space, time, and modes of the world. Even in hell, knowledge stays free. It is forever the knower. Any other imagination about it is meaningless. It does not undergo influx (Äsrava) or bondage (Bandha); therefore, it does not require stoppage (Sanvara), dissociation (Nirjara), or liberation (Mokása). Only that which has been bound can have the context of being free, but if something has never been bound, then the very discourse of its liberation is futile. In every situation of the world, the vision of “I am knowledge itself” and the pure conscious realisation of knowledge, break through the gates of existence and open the sacred door to liberation. This very vision is the foundation of universal welfare, in which all afflictions of the perspective rooted in transient states come to an end.

May this realisation and experience of pure knowledge, which scatters pearls of bliss even in the most adverse circumstances ends the perpetual poverty born of worldly existence, and opens the treasury of peace, remain eternally victorious, eternally victorious!



अमूल्य तत्त्व विचार

(बाबू जुगलकिशोरजी 'युगल' विरचित)

बहु पुण्य-पुज्ज प्रसङ्ग से, शुभ देह मानव का मिला।
तो भी अरे! भव चक्र का, फेरा न एक कभी टला॥ 1॥

सुख प्राप्ति हेतु प्रयत्न करते, सुख जाता दूर है।
तू क्यों भयंकर भाव-मरण, प्रवाह में चकचूर है॥ 2॥

लक्ष्मी बढ़ी अधिकार भी, पर बढ़ गया क्या बोलिये।
परिवार और कुटुम्ब है क्या? वृद्धि नय पर तोलिये॥ 3॥

संसार का बढ़ना अरे! नर देह की यह हार है।
नहीं एक क्षण तुझको अरे! इसका विवेक विचार है॥ 4॥

निर्दोष सुख निर्दोष आनन्द, लो जहाँ भी प्राप्त हो।
यह दिव्य अन्तस्तत्त्व जिससे बन्धनों से मुक्त हो॥ 5॥

पर वस्तु में मूर्च्छित न हो, इसकी रहे मुझको दया।
वह सुख सदा ही त्याज्य रे! पश्चात् जिसके दुःख भरा॥ 6॥

मैं कौन हूँ? आया कहाँ से? और मेश रूप क्या?
सम्बन्ध दुःखमय कौन है? स्वीकृत करूँ परिहार या॥ 7॥

इसका विचार विवेकपूर्वक, शान्त होकर कीजिये।
तो सर्व आत्मिक ज्ञान के, सिद्धान्त का रस पीजिये॥ 8॥

किसका वचन उस तत्त्व की, उपलब्धि में शिवभूत है।
निर्दोष नर का वचन रे! वह स्वानुभूति प्रसूत है॥ 9॥

तारो अरे! तारो निजात्मा, शीघ्र अनुभव कीजिए।
सर्वात्म में समदृष्टि दो, यह वच हृदय लख लीजिए॥ 10॥

चैतन्य की चहल-पहल

दृष्टि — सम्यग्दर्शन का विषय

सम्यग्ज्ञान/स्व-पर प्रकाशक ज्ञानस्वभाव एक विवेचन

लेखक

‘युगल’ जैन एम.ए., साहित्यरत्न

कोटा

सम्पादक

ब्र. नीलिमा जैन

कोटा

प्रकाशक

आचार्य कुन्दकुन्द फाउण्डेशन, कोटा

मो. 94141-81512

प्रकाशकीय

लोकरंजन की सस्ती प्रवृत्ति से दूर लोकमांगल्य के उदात्त धरातल पर प्रतिष्ठित बाबू जुगलकिशोरजी जैन 'युगल' एक प्रखर प्रज्ञापुरुष हैं। वर्तमान विशाल मुमुक्षु समुदाय के हृदय में प्रतिष्ठित मधुर वाणी एवं तात्त्विक ज्ञान से सुसज्जित सुप्रसिद्ध श्रेष्ठ प्रवचनकार तो हैं ही, साथ ही उनकी लेखनी भी समृद्ध है, जिससे कई गहन तात्त्विक लेख, पूजा एवं कविताएँ रची गई हैं। भक्तिरस से युक्त आपके द्वारा रचित 'देव-शास्त्र-गुरु पूजन' एवं 'सिद्ध पूजन' सर्वश्रेष्ठ होने के साथ इस युग में हिन्दी साहित्य की अनुपम कृति है।

जैनदर्शन के महत्त्वपूर्ण विषय सम्यग्दर्शन एवं सम्यग्ज्ञान (स्व-पर प्रकाशक) के वास्तविक स्वरूप का सर्वांग विवेचन "चैतन्य की चहल-पहल" में चार लेखों के माध्यम से किया गया है, जिसे आत्मसात् करके भविजन अपने अनादि अलब्ध एवं विस्मृत दिव्यस्वरूप को प्राप्त कर सकेंगे।

"चैतन्य की चहल-पहल" के इस संस्करण में पाठकों की माँग होने से आदरणीय बाबूजी की कालजयी रचनाएँ देव-शास्त्र-गुरु पूजन एवं सिद्ध पूजन सम्मिलित की जा रही है, साथ ही नीरव निर्झर (सामायिक पाठ) एवं अमूल्य तत्त्व विचार भी दिये जा रहे हैं। तत्त्वरसिक पाठकों की अत्यधिक माँग होने से इसका अंग्रेजी अनुवाद श्री हर्षवर्धनजी जैन संभाजी नगर के द्वारा किया गया है, जिसे पूज्य बाबूजी 'युगल' जी के जन्म शताब्दी समारोह पर 5 अप्रैल 2025 को अंग्रेजी एवं हिन्दी सम्मिलित संस्करण के साथ प्रकाशित करते हुए अत्यन्त हर्ष हो रहा है।

आदरणीय बाबूजी की साहित्यिक निधि को प्रकाशित करते हुए आचार्य कुन्दकुन्द फाउण्डेशन, कोटा गौरवान्वित अनुभव कर रहा है। प्रस्तुत पुस्तक का सुव्यवस्थित संयोजन पण्डित देवेन्द्रकुमारजी जैन अलीगढ़ एवं सम्पादन ब्र. नीलिमा जैन ने किया, इसके लिए हम उनके आभारी हैं।

अधिकाधिक जिज्ञासु आदरणीय बाबूजी के गहन गम्भीर एवं स्पष्ट तात्त्विक चिन्तन को हृदयंगम कर अपना जीवन सार्थक बनावें - इसी भावना के साथ प्रस्तुत प्रकाशन पाठकों को समर्पित है।

- आचार्य कुन्दकुन्द फाउण्डेशन, कोटा

सम्पादकीय

जैन जगत की “आँखों के तारे” विद्वत् मण्डल के चमकते सितारे, प्रकृति प्रदत्त प्रतिभा के धनी, परमश्रद्धेय पू. ‘बाबूजी युगलजी’ के उज्ज्वल निखरे व्यक्तित्व से सम्पूर्ण जन-मन परिचित है। आर्हत दर्शन में जिस चिरन्तन सत्य का उद्घाटन हुआ है, उसमें कुशल गोताखोर की भाँति आपने इसकी अतुल गहराई में से जिन मणियों को बटोरा, उन्हीं का गहनतम प्रतिपादन “चैतन्य की चहल-पहल” में आया है।

इसी संकलन के प्रथम लेख में आपके उद्गार इस रूप में व्यक्त हुए हैं – “तत्त्वज्ञान गर्वोन्मत्त भोगमय मृण्मय जीवन को खुली चुनौती है। पापोदय की विभीषिकाएँ हों अथवा पुण्योदय की इन्द्रधनुषी छटाएँ, ज्ञानी की सत्ता का स्पर्श नहीं करती।”

तात्त्विक लेख शृंखला में आपने जैन तत्त्व के गूढ़तम विषय को सुगठित भाषा, प्रश्नोत्तर शैली एवं संक्षिप्त दृष्टांत द्वारा बड़ा सरल व मनोहर रूप देकर प्रस्तुत किया है, स्थान-स्थान पर ध्रुव की धुरी पर घूमता आपका चिन्तन पर्याय की मन्त्र मुग्धाओं को क्षण भर के लिए विलीन कर निज की ओर खींच लाता है।

इस कृति में एक नवीन लेख सम्यग्दर्शन और उसका विषय (प्रथम) प्रकाशित कर रहे हैं। इससे पूर्व यह सन् 1960 में प्रकाशित हुआ था। तब एक प्रसंग बना, यह लेख आदरणीय सोगानीजी की हाथ लगा तो उन्होंने इसे पढ़ा और अपने सहधर्मियों से बोले – “इसको पढ़ो, यह है सम्यग्दर्शन का विषय।” इसी के अन्तर्गत अनेक सुन्दर बिन्दु उभर कर आये हैं – “दृष्टि सम्यक् होने पर ही ज्ञान में सम्यक्त्व उत्पन्न होता है और दृष्टि के सम्यक्त्व के अभाव में ज्ञान उपादेय तत्त्व का विज्ञापन तो करता है, किन्तु ज्ञान में उस शुद्ध तत्त्व की प्रसिद्धि नहीं होने पाती।” “ध्रुवतत्त्व ही सभी शुद्ध पर्यायों का उपास्य देवता है।” आपके प्रखर व निर्मल चिन्तन के ये बोधिकण व्यवहार श्रद्धा एवं सम्यग्दर्शन संबंधी भ्रान्तियों को समाप्त करने के लिए सत्य समाधान हैं।

इसके पश्चात् जीवन पथ प्रदाता पूज्य गुरुदेवश्री के समय में लिखा गया लेख 'सम्यग्दर्शन का विषय' दृष्टि को ध्रुव की दुनिया में पहुँचा देता है। सन् 1977 में यह लेख आगमपथ में प्रकाशित हुआ था, तब यह विषय पूज्य गुरुदेवश्री के समक्ष पढ़ा गया तो वहाँ के अनेक श्रोताओं के चित्त में आशंकाओं का होना स्वाभाविक था। तब समाधान में पूज्य गुरुदेवश्री के मुखारबिन्द से निकल पड़ा - 'बधू सांचू छे, काँई खोट नथी, ऐमज होय दृष्टिनो बल।'

इसी लेखमाला के कुछ अंश - "पूज्य गुरुदेवश्री से पूर्व आध्यात्मिक चिन्तन का रिवाज तो था, किन्तु चिंतन में अध्यात्म नहीं था।" "सम्यग्दर्शन के घर में स्वयं सम्यग्दर्शन के रहने के लिए भी कोई जगह नहीं, उसने अपना कोना-कोना ध्रुव के लिए खाली कर दिया है।" "श्रद्धा की अनंत शून्यता में ही ध्रुव की मंगलमय बस्ती बसती है।" अहंमय ध्रुव श्रद्धा का श्रद्धेय नहीं होता। श्रद्धा का श्रद्धेय पूर्ण व सर्वोपरि होता है।"

इसी संकलन के ज्ञान-स्वभाव लेख में ज्ञान की स्व-पर प्रकाशकता, ज्ञान की जानन कला का आगम के आधार से सुयुक्ति पूर्ण विवेचन है, जिसे पढ़ने पर भ्रामक दृष्टि का अंत होकर साफ-सुथरी दृष्टि मिलती है।

स्वच्छ ज्ञान की मथानी में मथी स्वस्थ चिंतन धारा व न्यून लेखनी के ये लघुकाय अंश हैं, लेकिन कलेजा दीर्घ है। जैसे गंगा जहाँ से निकलती है, उसका पाट बहुत छोटा और जहाँ जाकर मिलती है, वह बहुत विशाल होता है; ऐसे ही चैतन्य की गंगोत्री से निकली मुक्ति की ओर बहती सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र की निर्मल धारा का पाट चाहे छोटा हो, किन्तु लोक शिखर में स्थित सिद्धों के केवलज्ञान में जाकर वह कपाट खुला सो खुला...।

इस प्रशस्त कार्य का अवसर मिला मेरा सौभाग्य है, मुझ अज्ञ से कुछ त्रुटि रही हो तो मार्गदर्शन अपेक्षित है।

यह त्रिवेणी लेख तन्तु पाठकों के मुरझाये व खण्डित चिन्तन को परिष्कृत कर प्राणवान बना नई ताजगी देंगे, जिससे समस्त प्राणी मुक्ति का उज्ज्वल पथ प्रशस्त करते रहेंगे।

- ब्र. नीलिमा जैन, कोटा

तत्त्वज्ञान : एक अनूठी जीवन कला

सर्व विद्याओं में अध्यात्म-विद्या का स्थान सर्वोपरि है, क्योंकि अध्यात्म-विद्या के अतिरिक्त अन्य किसी भी लोक-विद्या के पास आत्मा के स्थायी-सुख की गारंटी नहीं है। लोक-विद्या से प्राप्त समस्त-सन्निधियाँ आत्मा की परिधि से बाहर होने से आत्मा को उनका उपभोग होता ही नहीं है। अतः उनके पास आत्म-शान्ति का कोई विधान नहीं है। 'आत्म-शान्ति' अध्यात्म-विद्या का सर्वाधिक सुरक्षित अधिकार है और उस अध्यात्म-विद्या की साधना का प्राम्भ तत्त्वज्ञान से होता है।

तत्त्वज्ञान सर्व-समस्याओं के समाधान की एक अद्भुत जीवन-कला है। वही जीवन का सर्वप्रथम-कर्म और सर्वप्रथम धर्म है। उसके बिना जीवन असीम-वैभव के बीच भी दरिद्री और अशांत है और उसके प्रादुर्भाव में सर्व जागतिक-वैभव के बिना भी वह अकेला ही परमेश्वर है।

तत्त्वज्ञान वस्तु-दर्शन की एक अलौकिक-पद्धति है। वह लोक-कथित वस्तु-विधानों का विश्वासी नहीं है। पदार्थों में पारस्परिक-संबंधों की लोक-रूढ़-कहानी तत्त्वज्ञान को सम्मत नहीं है। वह उस लोक-वार्ता को असत्य घोषित करता है, जहाँ दो पदार्थों में किंचित् भी संबंध घटित किया गया हो। वस्तु के साथ संयुक्त से दिखाई देने वाले दीर्घकाय-संयोगों तक सीमित न रहकर वह वस्तु की थाह लेता है। उसका अनुसंधान अतिसूक्ष्म एवं गम्भीर है। वह ऐसा गोताखोर है, जो सागर के घनत्वों

को तब तक वेधता जाता है, जब तक उसे सीपी के संपुट में मोती उपलब्ध नहीं होता।

तत्त्वज्ञान का सम्पूर्ण-विधान आत्मा के लिए है। वस्तुतः वह आत्मा की ही परिशुद्ध-बोधावस्था है। वह आत्मा के अनन्त कष्टों के कारणों का निदान कर जीवन के शान्ति निकेतन का उद्घाटन करता है। वह कहता है कि आत्मा सदा ही अविनाशी, अनन्त शक्ति का निधान, परम वीतराग, सबसे अलग-थलग, अनन्त-शक्ति-पुंज एक सम्पूर्ण चैतन्यसत्ता है। अनन्त-महिमावंत वस्तु होने पर भी आत्मा को सदा से ही अपने गौरव की प्रतीति एवं बोध नहीं है, वरन् अनादि से ही वह 'देह' और 'देह के परिकर' अगणित जड़-स्कन्धों में अपनी प्राण-प्रतिष्ठा करता रहा है। वस्तु व्यवस्था के आलोक में जब आत्मा की इस प्रवृत्ति की मीमांसा की जाती है, तो वह 'अपराधिनी' सिद्ध होती है; क्योंकि कण-कण की स्वाधीनता में व्यवस्थित विश्व को यह बहुत बड़ी चुनौती है, कुदरत की सत्ताओं को अपने तंत्र में लेकर निगलने का यह सर्व-महान्-अपराध है, अतः दण्डनीय है। किन्तु अपने इस प्रयास में आत्मा कभी भी कृत-कार्य नहीं होता, क्योंकि परसत्ताओं में उसके हस्तक्षेप की चरितार्थता कभी भी संभव नहीं है। अतः विवशता की कारा में तड़पता ही रहता है।

आत्मा की अनन्त-कष्टावलिओं के संबंध में तत्त्वज्ञान का यह त्रैकालिक निदान है और तत्त्वज्ञान उनके सार्वभौमिक और सार्वकालिक परिहार का पथ भी निर्दिष्ट करता है। वह कहता है कि सुख और शांति आत्मा का स्वरूप ही है। अतः किसी

अन्य-पदार्थ एवं इन्द्रिय-भोगों को उसका समाधान मानकर संग्रह की चेष्टा करना मूर्खतापूर्ण अपराध है। इस विश्वास के कारण आत्मवृत्ति एक अनाचारी-पुरुष की तरह सदैव पर-सत्ताओं में परिभ्रमणशील रहती है। अतः अपनी चैतन्य-वाटिका की महिमा में अविराम-चिंतन द्वारा भ्रमणशील चैतन्य-वृत्तियों को आत्मस्थ करके स्वरूप-सौन्दर्य का संवेदन करना ही मुक्ति का एक मार्ग है, दूसरा नहीं।

तत्त्वदृष्टा को देह और उसके परिकर अगणित इन्द्रिय-विषयों का सान्निध्य भी रहता है। इनका कभी मनोवांछित-परिणमन भी होता है और कभी परम-प्रतिकूल भी; किन्तु परत्वबोध के बल से वह इन सभी परिस्थितियों में अप्रभावित रह लेता है।

इसीप्रकार अज्ञान के निमित्त से आत्मा के साथ संश्लिष्ट कर्म-बन्धनों के प्रति भी तत्त्वज्ञ अत्यन्त-मध्यस्थ हो जाता है; क्योंकि जैसे एक समझदार-अपराधी इस तथ्य को असंदिग्ध-भाव से जानता है कि उसके बंधन उसके पूर्व-कृत-अपराधों के प्रतिफल मात्र हैं; किन्तु अपराधों के कारण नहीं हैं। उसीप्रकार तत्त्वज्ञान की यह अत्यन्त निःशंक और स्पष्ट-मान्यता है कि कर्म-बन्धनों का उसकी अशुद्धतम-संसारदशा और शुद्धतम-मोक्षदशा के प्रति किंचित् भी कर्तृत्व नहीं है।

‘तत्त्वज्ञान’ तत्त्वदर्शी की प्रयोगशाला है। वह आत्मा से संयुक्त विजातीय-परतों का एक्सरे की रश्मियों की तरह तब तक भेदन करता जाता है, जब तक उसे आनन्द-निधान चैतन्य के दर्शन नहीं होते। काया और कर्म की माया में तो उसके चरण अवरुद्ध होते ही नहीं हैं, क्योंकि इनमें तो उसे चैतन्य का

आभास भी नहीं होता; किन्तु राग-द्वेष एवं पुण्य-पाप जैसी आत्म-वृत्तियों में भी उसे चैतन्य का चिह्न नहीं मिलता, क्योंकि पर के प्रति आकर्षणशील होने से वे अत्यन्त विकृत हैं, अतः उपादेय नहीं है। जैसे मलेरिया के मच्छर के संयोग से उत्पन्न मलेरिया ज्वर शरीर की पर्याय होने पर भी शरीर का स्वरूप नहीं है; इसीप्रकार कर्म की उदय-दशा में उत्पन्न पुण्य-पाप की अवस्था आत्मा की पर्याय होने पर भी आत्मा का स्वरूप सौंदर्य नहीं है। और जैसे जिसकी शक्ति प्रबल है, उसे मलेरिया मच्छर का योग ज्वर का निमित्त नहीं होता। इसीप्रकार जिसे अपनी चैतन्य सत्ता का सुदृढ़-अवलम्बन है, उसे कर्मोदय 'विकार का निमित्त' नहीं होता, वरन् मात्र 'ज्ञेय-कोटि' में रहता है। यह तत्त्वज्ञान का सूक्ष्म अनुसंधान है। उसका मन्तव्य है कि भिन्न-लक्षणवाले अनेक भाव एक साथ तो रह सकते हैं, पर कभी भी एक नहीं हो जाते। दही के दीर्घ-समुदाय में दही के कण-कण के साथ मक्खन दही से भिन्न विद्यमान रहता है और वृदांवन की ग्वालिन भी उसे दही से अलग निकालने से पूर्व ही उसकी पूरी की पूरी प्रतीति में प्रवर्तमान है। किन्तु जैसे एक बालक को दही और मक्खन के भेद का परिज्ञान नहीं होता, इसी प्रकार अज्ञानी को भी आत्मा और पुण्य-पाप के अंतर का बोध न होने से कभी पाप और कभी पुण्य की उपासना करता रहता है; किन्तु तत्त्ववेदी पाप-पुण्य के विकार-पुंज में भी विकार से अत्यन्त-भिन्न चैतन्य की अव्याहत-प्रतीति में गतिमान रहता है।

तत्त्वज्ञान की शोध यहीं विराम नहीं ले लेती, किन्तु पुण्य-पाप के आवरणों से आगे वह चैतन्य की खोज में और गहरी

उतरती है और उसे चैतन्य-जगत् में ही क्षणिकाओं का एक अत्यन्त सुन्दर कक्ष दिखाई देता है जो अत्यन्त-सुन्दर होने पर भी उसे इसलिए रमणीय नहीं लगता कि सागर की तरंग के सदृश वह सदा-उपलब्ध रह सकने योग्य नहीं है, जबकि सागर तो सदा उपलब्ध है। अतः क्षणिका का ममत्व भी एक मधुर-उन्माद है, जिसमें से निरन्तर-विकलता का ही स्राव होता है।

इसके अनन्तर चैतन्य का कपाट खुलता है और तत्त्वज्ञान को उसके असंख्यप्रदेशी सन्निवेश में अनन्त शक्तियों का मंगल-लोक दिखाई देता है, जैसे चित्र-विचित्र पुष्पों की वाटिका खिली हो। किन्तु तत्त्वज्ञान यहाँ काफी-सूक्ष्म एवं गंभीर हो जाता है, क्योंकि चैतन्य की अनुभूति का यह अंतिम व्यवधान है। वह देखता है कि अनन्त के दर्शन में भी अनुभूति की तरलता समाप्त नहीं होती, वरन् अनन्त शक्ति की इस चक्रीयता में भी सुहाती-सुहाती सी मंद-मंद विकलता ही निष्पन्न होती है, जिसका भेद सजग प्रज्ञ को ही प्रतिभासित होता है। अतः इस शक्ति-सम्मोहन से भी अपराजित एवं अतृप्त-तत्त्वज्ञान अपने पुरुषार्थ के अंतिम-चरण में तूफानी-त्वरा से परिणमित होता है और उसे अत्यन्त-निस्तरंग अतल-चैतन्य का वह दिव्य-लोक दिखाई देता है, जहाँ अनन्त ही शक्तियाँ एकत्व में एकीभूत हैं। यहाँ सर्व-तरलताओं को विसर्जित करके अनुभूति ऐसी समाहित हो जाती है कि द्वैत ही दिखाई नहीं देता। शुद्ध-चैतन्य की यह आनन्द-वेदना ही आर्हत्-दर्शन का प्रसिद्ध ब्रह्मानन्द है।

तत्त्वज्ञान जीवन एवं जगत् की एक सर्वांग-मीमांसा है। जीवन की एक भी समस्या ऐसी नहीं, जिसका समाधान उसके पास न

हो। यद्यपि अक्षय-चैतन्य ही उसका एकमात्र अहं है और वह निरंतर वहीं स्थापित रहता है; फिर भी क्षय के प्रति गतिमान अपने पर्याय दोषों का वह सजग-प्रहरी है। चारित्रिक-दौर्बल्य से प्रवर्तमान कोई दोष उसे उपेक्षित नहीं है। साथ ही वह निरन्तर दोषों से खिन्न एवं विह्वल भी नहीं है, तो सतत उनका चिन्तनशील भी नहीं है; क्योंकि सर्व-दोष निःशेष की अद्भुत कला उसे विदित है। वह जानता है कि सतत 'दोष का विचार' व निरन्तर 'दोषों का भय' दोषमुक्ति का कोई उपाय नहीं है। उसका अत्यन्त स्पष्ट निर्णय है कि आत्मा में सर्वदोषों का जन्म एकमात्र स्वरूप-स्खलन से ही होता है। अतः स्वरूप-निष्ठा ही निर्दोष-निवारण का एकमात्र साधन है।

पर्याय में व्याप्त दोष-समुदाय के साथ तत्त्वज्ञान को जीवन का एक वह पहलू भी दिखाई देता है, जहाँ निरन्तर योग-वियोग आवर्तित होते रहते हैं। पापोदय की विभीषिकायें हों अथवा पुण्योदय की इन्द्रधनुषी-छटायें, तत्त्वज्ञान इस रहस्य को बारीकी से जानता है कि ये सब उसकी सत्ता का स्पर्श ही नहीं करते। अतः पापोदय की भीषण-हैरानी अथवा पुण्योदय का मधुर-उन्माद उसकी प्रज्ञा को कभी आच्छादित करते ही नहीं हैं। जब अज्ञानी पाप एवं पुण्य का क्रीतदास होकर पदाघातों से कन्दुक की तरह दुर्दशाओं के चक्र से कभी मुक्त नहीं होता, तब चैतन्यजीवी-तत्त्वदृष्टा ऐसी हर परिस्थिति में संतुलित एवं समवस्थ रहता है।

तत्त्वज्ञान गर्वोन्मत्त-भोगमय-जीवन के मृण्मय-स्वरूप को खुली चुनौती है। चैतन्य के अस्तित्व में सन्देह कर जो मिट्टी के

भोगों को ही जीवन का स्वरूप मानते हैं, देह एवं भोग की वियोग-चेतना से भट्ठी में पड़े कीट की तरह जो निरन्तर अतिशय-वेदना से तड़पते हैं, उन्हें तत्त्वज्ञान का संदेश है कि समस्त भोग-संग्रह एवं संग्राहक-भाव ठीक ऐसी ही मिथ्या-कल्पनायें हैं, जैसे एक बालक मधुर-विष पीता हुआ हँस रहा हो।

समग्र संयोग-वियोग की संततियों के संबंध में तत्त्वज्ञान का सुनिश्चित-अभिमत है कि वे कभी भी आत्मा के पुरुषार्थ से निष्पन्न नहीं हैं। वे सभी दैव-साध्य हैं, जिन्हें दृष्टि-शून्य अज्ञानी अपना संपादन मानता है, अतएव उसका संपूर्ण-जीवन संयोगों की सुरक्षा में नष्ट हो जाता है। जब तत्त्वज्ञान इनकी सीमा में अपनी व्यवस्था का भंयकर पाप नहीं करता, अतएव हल्का-फुल्का समरसी-जीवन जीता है।

तत्त्वज्ञान कषाय के शिखरों पर उल्का की तरह गिरता है। उसका उदय होते ही विभिन्न-पापाचारों के वे रूप जो युग के साथ बदलते रहते हैं, जिनसे व्यक्ति के चरम-पतन की समष्टि की व्यापक-चेतना भी अभिशप्त एवं आहत होती है, प्रयत्नों के बिना ही अनायास समाप्त होते हैं। हत्यायें, लूटपाट, काला-बाजार एवं रिश्वत जैसे राष्ट्रीय-पाप एवं दहेज जैसा सामाजिक-कुष्ठ जो चिकित्सा के साथ बढ़ता ही जाता है, तत्त्वज्ञान के उदय से पूर्व ही निःशेष हो जाते हैं; क्योंकि विशुद्ध मानस-भूमि में ही तत्त्वज्ञान का जन्म होता है। अतः पाप के असंख्य रूपों का प्रहारक तत्त्वज्ञान ही लोकशांति का सुनिश्चित-विधाता है।

इसप्रकार सचमुच 'तत्त्वज्ञान' चरम-पतन से चरम-उत्कर्ष तक ले जानेवाली जीवन की खुली-पुस्तक है। ○

सम्यग्दर्शन और उसका विषय (प्रथम)

‘दर्शन’ शब्द विविध मत-मतांतर, चाक्षुष-ज्ञान, सामान्य अवलोकन तथा श्रद्धा आदि अनेक अर्थों में प्रयुक्त होता है। सम्यग्दर्शन के प्रकरण में दर्शन शब्द ‘श्रद्धा’ के अर्थ में ग्राह्य होता है। श्रद्धा, विश्वास, दृष्टि, प्रतीति, रुचि आदि शब्द ‘दर्शन’ के पर्यायान्तर हैं। ‘श्रद्धा’ आत्मा की एक शक्ति है। उसकी पर्याय का विषय ध्रुव-स्वतत्त्व है।

सम्यग्दर्शन - श्रद्धा-शक्ति की निर्मल, निर्विकार-दशा है। सही-दृष्टि विश्वार्थों का सही-अवलोकन करती है और उनमें से अपने उपादेय-तत्त्व को चुनकर उसी का आश्रय करती है। इसके विपरीत गलत-दृष्टि अथवा मिथ्या-दृष्टि स्व से सर्वथा-भिन्न विश्व के पदार्थों के साथ एकत्व अथवा कारण-कार्य भाव की स्थापना करती है। सम्यग्दर्शन अथवा सही-दृष्टि का अर्थ यह नहीं है कि अपने से भिन्न शरीरादि पर-पदार्थों को ‘पर’ कह दिया जाये, ‘चेतन’ को चेतन अथवा ‘जड़’ को जड़ कह दिया जाये, और अपने अबद्ध-अस्पृष्ट, अक्षय-स्वभाव का चिन्तन कर लिया जाये, वरन् स्व-पर के बीच जो मौलिक-भेद विद्यमान है, उसकी सर्वांगीण (षट्कारकीय) स्वीकृतिपूर्वक स्वतत्त्व की निर्विकल्प-अनुभूति में सम्यग्दर्शन का अवतरण होता है।

ज्ञान में हेय-उपादेय-प्रवृत्ति

यद्यपि सच्ची-श्रद्धा से पूर्व प्रवर्तित होनेवाला ज्ञान भी स्व-पर के भिन्नत्व का प्रतिपादन करता है, किन्तु देहादि से भिन्न उपादेय-स्वरूप निज शुद्ध-जीवत्व यदि अनुभूति में न आये, तो ज्ञान के द्वारा भिन्नत्व-प्रतिपादन का कोई मूल्य नहीं है। इसीलिए दृष्टि सम्यक् होने पर ही ज्ञान में सम्यक्त्व उत्पन्न होता है और दृष्टि के सम्यक्त्व के अभाव में ज्ञान उपादेय-तत्त्व का 'विज्ञापन' तो करता है; किन्तु ज्ञान में उस शुद्धत्व की प्रसिद्धि नहीं होने पाती। अतः अनुभूति-शून्य उस ज्ञान को 'मिथ्याज्ञान' की संज्ञा से अभिहित किया जाता है। फिर वह ज्ञान लोकदृष्टि से विस्तृत होने के कारण भले ही आदरणीय हो, किन्तु प्रयोजनभूत शुद्ध-स्वतत्त्व और रागादि-विकार तथा देहादि जड़-तत्त्वों में ग्रन्थिभेद करने में असमर्थ होने के कारण 'पर' को ही 'स्वस्थान' में सेवन करता हुआ अपने योग्य-फल अर्थात् निराकुल-सुख का उत्पादन नहीं करता। अतएव श्रद्धा की सच्चाई के साथ ही ज्ञान में सच्चाई उत्पन्न होती है।

श्रद्धा और ज्ञान-शक्ति के कार्यों की उनके स्व-स्वलक्षणों से भिन्न पहिचान न होने के कारण ज्ञान के "मैं शुद्ध और निर्विकार हूँ" - इत्यादि विकल्पों को ही प्रायः सम्यग्दर्शन मानने की भूल की जाती है; किन्तु "मैं शुद्ध ज्ञान-तत्त्व हूँ" इस विकल्प की पुनरावृत्ति को वास्तव में 'सम्यग्दर्शन' कहते ही नहीं है। वरन् शुद्ध ज्ञायक-तत्त्व की अखंड-धारावाहिक निर्विकल्प-प्रतीति को 'सम्यग्दर्शन' कहते हैं। विकल्प में ज्ञायक-तत्त्व का विचार तो है; किन्तु तत्त्व का स्पर्श नहीं है। यदि "मैं शुद्ध ज्ञायक

तत्त्व हूँ” ज्ञान के इस विकल्प को ‘सम्यग्दर्शन’ मान लिया जाये, तो ज्ञान सदा इस विकल्प में तो रहता नहीं है, और तब तो जिससमय ज्ञान आत्मातिरिक्त अन्य-पदार्थों को विषय करेगा, उससमय सम्यग्दर्शन का अभाव स्वीकार करना पड़ेगा, किन्तु ऐसा नहीं है। ज्ञान जिससमय पर-तत्त्व को विषय कर रहा हो, उससमय भी श्रद्धा का सद्भाव रहता है। जैसे किसी व्यक्ति को निद्रा में अपने नाम तथा जाति-ज्ञान के विषय न रहने पर भी उनकी अखंड-प्रतीति बनी ही रहती है। यह प्रतीति जागृत-दशा में भी अक्षुण्ण रहती है, जागृत-दशा में विभिन्न-प्रतीतियों की अखंड-धारा साथ ही प्रवाहित होती रहती है। यह अखंड-प्रतीति ज्ञान की पर्याय तो नहीं है, अतः यह ज्ञानातिरिक्त किसी अन्य-शक्ति की ही पर्याय है और उसे ही ‘श्रद्धा’ कहते हैं।

व्यवहारश्रद्धा अथवा ‘व्यवहारसम्यग्दर्शन’

ज्ञान की भाँति सच्चे देव-शास्त्र-गुरु की श्रद्धारूप-विकल्प भी ‘सम्यग्दर्शन’ नहीं है, किन्तु वह चारित्र की शुभरागरूप पर्याय है। देव-शास्त्र-गुरु को विषय करनेवाला चारित्र ‘विकारी’ होता है। सच्चे देव-शास्त्र-गुरु को विषय करने का अर्थ ही कारण-कार्यभावपूर्वक उनकी उपादेयता को स्वीकार करना है। सच्ची श्रद्धा या सम्यग्दर्शन शुद्ध-त्रैकालिक-पदार्थ अर्थात् पर-निरपेक्ष स्व-जीवतत्त्व को ही विषय करती है; अन्यथा यह मिथ्या होती है।

शास्त्रों में जो सच्चे देव-शास्त्र-गुरु की श्रद्धा को ‘सम्यग्दर्शन’ कहा है, वह ‘निमित्त की अपेक्षा’ से है। सम्यग्दर्शन सात-तत्त्व की समझपूर्वक ही होता है और तत्त्व की समझ में सच्चे देव-शास्त्र-गुरु ही निमित्त होते हैं, अन्य नहीं। जैसे संस्कृत भाषा

सीखने के अभिलाषी-विद्यार्थी को आंग्लभाषा-भाषी अध्यापक निमित्त नहीं होता। उसीप्रकार तत्त्व की सच्ची समझ में मिथ्या देव-शास्त्र-गुरु निमित्त नहीं होते। सम्यग्दर्शन जब भी होता है, सच्चे देव-शास्त्र-गुरु की एकान्त-श्रद्धा अर्थात् भक्तिपूर्वक ही होता है। अतएव सच्चे देव-शास्त्र-गुरु के प्रति होने वाले शुभ-विकल्पों को भी 'व्यवहार-सम्यग्दर्शन' की संज्ञा दी जाती है। वास्तव में वे शुभ-विकल्प सम्यग्दर्शन नहीं हैं।

इसीप्रकार आगम में जीवादि सात-तत्त्वों की श्रद्धा को भी 'सम्यग्दर्शन' कहा। यह कथन भी निमित्त की ओर से है, वास्तविक नहीं; क्योंकि वह सम्यग्दर्शन नहीं, सम्यग्दर्शन का निमित्त होने के कारण ऐसा उपचार किया गया है। निमित्त भी कब बनता है? जब उनको (सात ही तत्त्वों को) 'हेय' मानकर और निरपेक्ष शुद्ध-चैतन्य को 'उपादेय' माना, सात-तत्त्वों को एक ओर रखा, अदृश्य कर दिया, उनके भी विकल्प तोड़कर उनकी अनेकरूपता या एकरूपता में भी हेयत्व-दृष्टि व उनमें 'मैं यह हूँ' ऐसे अहंमय मिथ्यादर्शन को विसर्जन करता हुआ, शुद्ध चैतन्य की ओर एक बार झाँका, तो उसी क्षण सम्यग्दर्शन (सच्ची श्रद्धा) का प्रादुर्भाव होता है। तब सात-तत्त्व को 'निमित्त' कहा जाता है।

सत्य-पुरुषार्थ द्वारा सात-तत्त्वों को निमित्त बनाकर, फिर उसकी निमित्तता छोड़कर, उनको हेय जानकर, ये 'मैं नहीं' जानकर, 'ये मेरे ज्ञेय भी नहीं', इनकी ओर से श्रद्धा व ज्ञान को खींचकर, त्रिकाली-शुद्ध-चैतन्य पर स्थापित किया, इसी प्रथम-अनुभूति में विलक्षण-आनंद का मधुरिम-स्वाद आता है, तब सात-तत्त्व सम्यग्दर्शन के निमित्त कहे जाते हैं।

जैसे रसोई होती है, वह किसकी बनी होती है? जहाँ हम खाना बनाते हैं, पूछा जाता है, “दूध कहाँ रखा है?” तो उत्तर मिला “रसोई में”, लेकिन क्या वह वास्तविक रसोई है? रसोई तो जिसमें रस भरा हो, जिसके सेवन से क्षुधा-निवृत्ति होकर तृप्ति होती है, वह असली रसोई है। पाषाण की रसोई को ‘रसोई’ कहने पर भी उसे सत्य नहीं मान लेना। यह रसोई नहीं हो, तो भोजन नहीं बनता, लेकिन इससे भी भोजन नहीं बनता। यह तो निमित्त मात्र है, निमित्त भी तब कहेंगे, जब हम पाषाणमयी-रसोई का विकल्प तोड़कर भोजन की योग्य-सामग्री द्वारा भोजन बनाने का भिन्न पुरुषार्थ करेंगे, तो रसोई बनेगी और हमारे प्रयोजन की सिद्धि होगी। यदि पाषाण-निर्मित रसोई को ‘रसोई’ मानकर बैठ जायेंगे, तो भूखे ही रहेंगे, कष्ट ही बढ़ेगा। अतः सात-तत्त्व की श्रद्धा को ‘व्यवहार-सम्यग्दर्शन’ कहा गया, वह वास्तव में सम्यग्दर्शन नहीं। सम्यग्दर्शन तो शुद्धात्मतत्त्व की निर्विकल्प-प्रतीति व अनुभूतिरूप आनन्दप्रदायी ही होता है और इसीलिए वहाँ सम्यग्दर्शन के साथ ‘व्यवहार’ शब्द की योजना की गई है। व्यवहार-सम्यग्दर्शन श्रद्धागुण की पर्याय ही नहीं है, फिर उसे सम्यग्दर्शन कहा भी कैसे जा सकता है? करणलब्धि के उपरान्त जब स्वानुभूतिपूर्वक सम्यग्दर्शन होता है, तब तो देव-शास्त्र-गुरु व सात-तत्त्व का विकल्प भी नहीं रहता। पश्चात् सतत-स्वानुभूति में नहीं रहने पर भी ‘सम्यग्दर्शन’ तो विद्यमान रहता है।

श्रद्धागुण की कार्य-प्रणाली

श्रद्धागुण की विशेषता अथवा उसका अर्थ यह है कि वह जिसको विषय करता है, उसे ही परिपूर्ण ‘स्व’ अथवा ‘आत्मा’

मानता है और उसी में संपूर्णता से 'आपा' ('अहंपना') की स्थापना करता है। आत्मा वास्तव में कैसा है?—इसकी प्रतीति श्रद्धा का ही कार्य है। यह निर्णय यदि भ्रान्तिवश गलत हो, तो श्रद्धा की उस पर्याय को 'मिथ्यादर्शन' कहते हैं और सही हो तो श्रद्धा की उस पर्याय को 'सम्यग्दर्शन' कहते हैं। "मैं वर्तमान में कैसा हूँ" - इससे सम्यग्दर्शन को कोई प्रयोजन नहीं है, किन्तु "वास्तव में कैसा हूँ"— यह उसका विषय है।" फलस्वरूप जीवत्व से अतिरिक्त अजीवादि-तत्त्व तथा आस्रव, संवर, निर्जरा, मोक्ष आदि सभी विकारी और निर्विकारी-पर्यायों को सम्यग्दर्शन विषय नहीं करता। सम्यग्दर्शन जिसको विषय करता है, उसे ही उपादेय मानता है और उसी का आश्रय करता है। अतः अजीवादि-परतत्त्व तथा रागादि-विकारों में तो सम्यग्दर्शन की उपादेयता होती ही नहीं, वरन् निर्विकारी-पर्याय में भी उसकी उपादेयता नहीं है, क्योंकि निर्विकारी-पर्याय भी क्षणिक होने के कारण दृष्टि को वहाँ विराम नहीं मिलता।

लोक में भी हम देखते हैं कि एक 80 वर्ष की वृद्धा सूत कातती है, तो दृष्टि पोनी पर रहती है, तब सूत बिना किसी रुकावट के निकलता रहता है, और सूत की ओर दृष्टि जाते ही धागा टूट जाता है—यही प्रक्रिया यहाँ मोक्षमार्ग में है। पर्याय को आश्रय देकर उसकी ओर दृष्टि करते ही एक क्षण में पर्याय खिसक जाती है। फलस्वरूप क्लेश की उत्पत्ति होगी। इसके विपरीत सम्यग्दर्शन-पर्याय निरपेक्ष, शुद्ध, अनन्त-शक्तियों के पिंड ध्रुव-जीवत्व को विषय करती है। अतः आश्रय एकरूप-ध्रुव होने के कारण पर्याय का आविर्भाव एवं तिरोभाव उसे

क्लेश उत्पन्न नहीं करता। पर्याय की उन्मग्नता एवं निमग्नता में भी 'मैं' एकरूप ध्रुव शुद्ध-तत्त्व हूँ' ऐसी प्रतीति अक्षुण्ण रहती है। एक ओर त्रैकालिक-ध्रुवस्वभाव है, एक ओर क्षणिक-पर्यायों का वर्तमान है-दोनों में उपादेयता का श्रेय एक को ही मिल सकता है। ध्रुवस्वभाव के इस विश्वास के बल पर ही ध्रुवस्वभाव की सम्पूर्ण-शुद्धता के आदर्श से क्षणिक विकारी-पर्यायों का परिहार करने का सम्यक्-पुरुषार्थ जागृत होता है।

ध्रुवदृष्टि का यह नियम केवल आध्यात्मिक-विकास का ही मूल हो ऐसा नहीं है, वरन् लौकिक-उत्कर्ष तथा लोक-जागरण भी इसी नियम का अनुशीलन करते हैं। भारत की स्वाधीनता इसका ज्वलन्त-प्रमाण है। सदियों से दासता की शृंखलाओं में जकड़े भारत ने जब यह अनुभव किया "मैं स्वतन्त्र हूँ और स्वतन्त्रता मेरा जन्मसिद्ध-अधिकार है", तभी दासता की शृंखलाओं को तोड़ने के लिए उसका सुप्त-पुरुषार्थ जागा। यदि दासता को ही स्वीकार करके जन्मसिद्ध-स्वाधीनता विस्मृत कर दी गई होती और परतन्त्रता के बीच स्वाधीनता का विश्वास ही नहीं जागता, तो स्वाधीनता कैसे हस्तगत होती? अतः स्वाधीनता का विश्वास भारत की स्वाधीनता की उपलब्धि का प्रथम-चरण था। स्वाधीनता के विश्वासपूर्वक द्वितीय-चरण के रूप में स्वाधीनता-संग्राम का सूत्रपात हुआ। इसीप्रकार सही-विश्वास या सम्यग्दर्शन आध्यात्मिक-स्वतन्त्रता का भी प्रथम-चरण है। वैकारिक-पराधीनता में भी सम्यग्दर्शन अपने निर्विकारी-स्वरूप का जयघोष करता रहता है। फलस्वरूप पराधीनता के सर्वनाश के लिए द्वितीय-चरण के रूप में सम्यक्-चारित्र्य का उदय होता है।

दृष्टि का विषय

इस विवेचन से यह स्पष्ट है कि शुद्ध ध्रुव-जीवतत्त्व अनन्त-शक्तियों का अखंड-पिण्ड है और पर्याय से निरपेक्ष है। क्षणिक होने के कारण केवलज्ञानादि शुद्ध-पर्यायों भी इसकी अपेक्षा विभाव अथवा अजीव कही जाती है। सम्यग्दर्शन का जीव यदि शुद्ध ध्रुव-परम-पारिणामिक-तत्त्व-स्वरूप आत्मतत्त्व है, तो फिर ध्रुव-जीवतत्त्व के स्वभाव से मेल न खानेवाली सभी विकारी-निर्विकारी क्षणिक-पर्यायों उसके लिए 'अजीव' सिद्ध हो गईं। केवलज्ञानादि शुद्धपर्यायों को भी उसी ध्रुवत्व का अवलम्बन है। ध्रुव तत्त्व ही सभी शुद्ध-पर्यायों का एकमात्र उपास्य-देवता है। क्षणिक-पर्याय का अवलम्बन तो उस धसकने वाली-धारा के समान है, जिस पर बैठनेवाला उस धरा के साथ स्वयं धसक जाता है।

जैसे मोदक के कोष में से मोदक निकालकर खाने के उपरांत यदि मोदक के कोष को विस्मृत कर दे और केवल प्रगटरूप मोदक पर ही अपनी दृष्टि केन्द्रित कर ले, तो प्रगटरूप मोदक की समाप्ति पर दूसरा-मोदक कहाँ से आयेगा ? कोष पर तो दृष्टि है नहीं और प्रगटरूप मोदक समाप्त ही हो गया है, अतः अब तो विकलता की संतति ही अभिवृद्धि होगी। इसीप्रकार आत्मा के ध्रुवस्वभाव पर दृष्टि न होकर जिसकी वर्तमान मनुष्यादि-पर्यायों पर ही दृष्टि है, उन्हीं को जो आत्मा स्वीकार करता है, उसे उस पर्याय के अवसान में तीव्र-क्लेश होगा। ज्ञानी को वर्तमान-पर्याय के अवसान के समय भी मेरा कुछ नहीं जा रहा है, मैं तो नित्य-शुद्ध अक्षय-तत्त्व हूँ-ऐसी प्रतीति का अनूठा-बल विद्यमान है।

सम्यग्दर्शन के विषय के संबंध में एक शंका यह की जाती है कि उसका विषय निरपेक्ष, निर्भेद, निर्विशेष, शुद्ध-ज्ञायक, पर्याय-निरपेक्ष, अखंड-जीवत्व है; किन्तु जीव-पदार्थ इतना ही तो नहीं है, वह तो एक ही समय में द्रव्य-गुण-पर्यायात्मक है। तब पदार्थ के केवल द्रव्य-पक्ष को स्वीकार करनेवाली दृष्टि ऐकांतिक हुई, और पर्याय की उपेक्षा कर देने पर जीव-पदार्थ अखंड भी कैसे रहा?

यद्यपि द्रव्य-गुण-पर्यायमयता प्रत्येक पदार्थ की अखंडता है और कोई पदार्थ कभी द्रव्य, गुण अथवा पर्याय से रिक्त उपलब्ध नहीं होता; किन्तु द्रव्य-गुण-पर्यायरूप अखंडता सम्यग्दर्शन का विषय नहीं है। यह प्रमाण का विषय है। अनन्त-गुणात्मक अन्वय-स्वरूप द्रव्य की जो शाश्वत-एकरूपता है, वही सम्यग्दर्शन-विषयक अखंडता है। पर्याय के व्यतिरेकों की अपेक्षा तो द्रव्य में नानात्व का प्रतिभास होता है और वह नानात्व ही खंडभाव है, जो सम्यग्दर्शन का विषय नहीं है। पर्याय के व्यतिरेकों में द्रव्य वैसा का वैसा भले ही दृष्टिगोचर हो, किन्तु वही का वही कभी उपलब्ध नहीं होता। अतः पर्याय की आश्रयकारिणी-पर्याय को कभी विराम नहीं मिलता, क्योंकि वह भी पर्याय के साथ चक्कर खाती रहती है। द्रव्य की आश्रय कारिणी-पर्याय का अनन्त-विराम है। स्वयं सम्यग्दर्शन को सम्यग्दर्शन का आश्रय नहीं है।

सच्चाई तो यह है कि पूरे जीव-पदार्थ में से सम्यग्दर्शन उतनी ही चीज लेता है, जितनी उसके प्रयोजन की है और वह प्रयोजनभूत चीज अखंड-ज्ञायक जीवत्व ही है। जैसे आरोग्य मानवस्वभाव होते हुए भी एक व्यक्ति रुग्ण हो जाता है। यद्यपि आरोग्य और रुग्णत्व

दोनों ही एक ही व्यक्ति के धर्म होने पर भी स्वास्थ्य की उपलब्धि के लिए आरोग्य-स्वभाव ही उपादेय तथा श्रद्धेय होता है, रुग्णता तो जानने-मात्र के प्रयोजन की होती है, उससे अन्य किसी प्रयोजन की सिद्धि नहीं होती। जबकि आरोग्य-स्वभाव तो प्रयोजनभूत-मूलतत्त्व है। वह तो श्रद्धा, ज्ञान और आचरण के योग्य है। रुग्णता तो श्रद्धा और आचरण का विषय बनने योग्य नहीं है। यदि वह श्रद्धेय हो तो उसका अभाव कैसे किया जाय? क्योंकि श्रद्धेय का अर्थ ही उपादेय होता है। इसीप्रकार आत्मा की सभी विकारी, निर्विकारी-पर्यायें समानरूप से क्षणिक तथा आश्रय-दातृत्व से शून्य होने के कारण मात्र 'ज्ञेय' ही होती है, 'उपादेय' नहीं होती, अतः वे सम्यग्दर्शन का विषय नहीं होतीं, मिथ्यादर्शन का विषय होती हैं।

त्रैकालिक शुद्ध-अखंड-जीवत्व को विषय करने के कारण सम्यक्-श्रद्धा को एकान्त का दोष आता हो, ऐसा भी नहीं है; क्योंकि प्रथम तो पूरे जीव-पदार्थ में से जितना अपेक्षित होता है, सम्यग्दर्शन ले लेता है अर्थात् अहं करता है और शेष-अंश-पदार्थ में विद्यमान रहते हुए भी वह उसे छोड़ देता है। और क्षणिकता से जब उसे प्रयोजन ही नहीं है, तो वह उसे लेकर भी क्या करे? ज्ञान में ध्रुव-द्रव्य के अहं के साथ पर्याय की विद्यमानता स्वीकृत होने के कारण ज्ञान में अनेकांत एवं श्रद्धा में सम्यक्-एकांत निर्विवाद-विद्यमान रहता है।

वास्तव में एकान्त-अनेकान्त 'श्रद्धा' के धर्म नहीं है, वरन् 'ज्ञान' के धर्म हैं। अनेकान्तात्मक-वस्तु में तो द्रव्य-पर्याय, ध्रुव-क्षणिक, निर्विकार-विकार आदि परस्पर-विरुद्ध अनन्त-धर्म एक ही साथ पड़े हैं। किन्तु सबको समानरूप से उपादेय

मानकर आश्रय करना श्रद्धा के लिए सम्भव ही नहीं है, क्योंकि दोनों पहलू परस्पर-विरुद्ध हैं। निर्विकार-नित्य तथा सविकार-अनित्य अथवा द्रव्य और पर्याय को समानरूप से उपादेय मानकर एक ही समय में उनका आश्रय (अहं) किया जा सके - ऐसा नहीं बनता। दो पक्षों में से एक समय में एक का ही आलंबन सम्भव है, अतः सम्यग्दृष्टि नित्य-शुद्धद्रव्य का ही आलंबन करता है, क्षणिक-पर्याय का नहीं। अनेकान्त-स्वभावी वस्तु के दोनों पक्षों को एक ही साथ हेय-उपादेयरूप से विषय करना ज्ञान का कार्य है और उस ज्ञान को ही प्रमाण अथवा 'अनेकान्त' कहते हैं। श्रद्धा यदि दोनों पक्षों को समानरूप में विषय करे अर्थात् उपादेय माने, तो वह 'मिथ्या' है और ज्ञान यदि दोनों पक्षों को एकसमय में समानरूप से विषय न करे अथवा सापेक्षता से एक ही पक्ष को एकसमय में विषय न करे, तो वह ज्ञान 'मिथ्या' है।

अनेकान्त-दृष्टि अर्थात् प्रमाण-दृष्टि में द्रव्य-गुण-पर्यायात्मक पदार्थ का अखंड-भाव से स्वीकार हो चुकने पर ही उसके किसी एक धर्म को विषय करनेवाले ज्ञान की 'सम्यक्' संज्ञा (नय) होती है। किन्तु अनेकान्त-दृष्टि में पदार्थ को सम्पूर्णता से द्रव्य-पर्यायस्वरूप जान लेने पर भी सम्यग्दर्शन अनेकान्त-ज्ञान के विषयभूत इस सम्पूर्ण-पदार्थ को ही उपादेय नहीं मानता, वरन् उसके नित्य शुद्ध-पक्ष को ही अंगीकार करता है। इसप्रकार सम्यग्दर्शन आत्मा के जिस स्वभाव को विषय करता है, ज्ञान-चारित्रादि अनन्त-शक्तियाँ भी उसी स्वभाव का अनुशीलन करती हैं और अन्त में मुक्त-दशा में भी उसी स्वभाव का अहं, संवेदन एवं लीनतापूर्वक पूर्ण शुद्धता अभिव्यक्त होती है। ○

सम्यग्दर्शन का विषय (द्वितीय)

(पूज्य गुरुदेव श्री कानजीस्वामी एवं उनका जीवन-दर्शन)

‘अहंमय ध्रुव’ श्रद्धा का श्रद्धेय नहीं होता। श्रद्धा का श्रद्धेय इतना पूर्ण एवं सर्वोपरि होता है कि वह उसमें अपने को मिलाने का अवकाश नहीं पाती। वास्तव में ‘पूर्ण’ में ‘पूर्ण के अहं’ के मिलने की भी कोई गुंजाइश नहीं है।

और तो और सम्यग्दर्शन के घर में स्वयं सम्यग्दर्शन के रहने के लिए भी कोई जगह नहीं है। उसने अपना कोना-कोना ध्रुव के लिए खाली कर दिया है।

पूज्य गुरुदेव श्री कानजीस्वामी इस युग के एक महान् एवं असाधारण-व्यक्तित्व हैं। उनके बहुमुखी-व्यक्तित्व की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि उन्होंने सत्य से बहुत दूर जन्म लेकर स्वयं-बुद्ध की तरह स्वयं सत्य का अनुसंधान किया एवं अपने प्रचण्ड-पौरुष से जीवन में उसे आत्मसात् किया। इस जीवन में शुद्ध-अन्तस्तत्त्व की देशना के लिए उन्हें किन्हीं गुरु का योग नहीं मिला, फिर भी उन्होंने तत्त्व को पा लिया; क्योंकि सद्गुरु की देशना को वे इस जीवन से पूर्व ही उपलब्ध कर चुके थे। पूर्व-देशना से प्राप्त उनका तत्त्वज्ञान इतना परिपूर्ण एवं परिमार्जित था कि वह इस भवान्तर तक भी उनके साथ रहा और उसी ने उन्हें आलोक दिया। उन्होंने तो आगम की नैसर्गिक पद्धति में तत्त्व को उपलब्ध कर ही लिया, किन्तु मेरी कल्पना यह है कि इस युग में अन्तस्तत्त्व के बोध के लिए यदि वे किसी को अपना गुरु स्वीकार

कर भी लेते, तो भी उन्हें तत्त्व की उपलब्धि सम्भव नहीं थी; उस समय यह तत्त्व प्रायः अभावग्रस्त था। यहाँ तक कि जीवन के सहज-क्रम में जो दीक्षा-गुरु उन्हें मिले थे, तत्त्व की शोध एवं उपलब्धि के लिए उनका मोह भी उन्हें छोड़ना पड़ा।

सौराष्ट्र के 'उमराला' ग्राम में जन्मे 'उजम्बा' एवं 'मोती' के ये लाल बाल्यकाल से ही विरक्त-चित्त थे और एकमात्र ज्ञान एवं वैराग्य के प्रकरण ही उन्हें पंसद थे। अपनी उदात्त, लोकोत्तर-आकांक्षाओं के समक्ष उन्हें कामिनी का माधुर्य परास्त नहीं कर सका; फलस्वरूप किसी भी मूल्य पर वे उसे जीवन में स्वीकार करने को सहमत नहीं हुए। अन्तर में भोगों से विरक्ति बढ़ती ही गई और अन्त में 24 वर्ष की भरी जवानी में वे स्थानकवासी-सम्प्रदाय में साधु-पद पर दीक्षित हो गये। दीक्षा के नियमानुसार घर-बार, कुटुम्ब-परिवार, धन-सम्पत्ति सब छूट ही गये और दीक्षा के आचार का भी दृढ़ता से पालन होने लगा; किन्तु शान्ति की हूक शान्त नहीं हुई, शोध की प्रेरणा प्रशान्त नहीं हुई और अन्तर्द्वन्द्व चलता ही रहा। अतः अधिक समय तक वह प्रतिबन्ध सह्य न हो सका और एक दिन (वि. स. 1991) मस्त-मतंग की तरह उसे भी छोड़कर चल दिये एवं तत्त्व की मस्ती में घूमते श्री कानजीस्वामी का स्वर्णपुरी (सोनगढ़) सहज ही विश्राम-स्थल बन गया।

श्री कानजीस्वामी के जीवन का यह स्थल सर्वाधिक-मार्मिक, स्तुत्य, लोक-मांगल्यविधायक एवं वरेण्य है, जहाँ उन्होंने जीवन के सबसे भयंकर-शत्रु मताग्रह को खुली चुनौती दी और अन्त में विजयी हुए। जीवन में गृह-कुटुम्ब, कंचन-कामिनी, पद एवं प्रतिष्ठा सभी कुछ तो छूट जाते हैं; किन्तु महान् से महान् ऋषि,

मुनि एवं मनीषियों का बौद्धिक-धरातल इस मताग्रह के प्रचंड-पाश से मुक्त नहीं हो पाता। फलस्वरूप दृष्टि निष्पक्ष नहीं हो पाती और असंख्य-प्रयत्नों में भी सत्य आत्मसात् नहीं होता।

श्री कानजीस्वामी इस युग के एक शुद्ध आध्यात्मिक-क्रान्ति-दृष्ट्य-पुरुष हैं। उन्होंने जिस क्रान्ति का सूत्रपात किया, ऐसी क्रान्ति पहिले शताब्दियों में भी नहीं हुई। जैन-लोक-जीवन की श्वासें रूढ़ि, अन्धविश्वास, पाखंड एवं कोरे-कर्मकांड की कारा में घुट रही थीं। इसके आगे धर्म कोई वस्तु ही नहीं रह गया था। इन महापुरुष ने शुद्ध-जिनागम का मन्थन कर इन जीवन-विरोधी तत्त्वों को 'अधर्म' घोषित किया और इस निकृष्ट-युग में शुद्ध-आत्मधर्म की प्राण-प्रतिष्ठा की। उन्होंने जन-जीवन को एक सूत्र दिया "स्वावलंबन अर्थात् निज-शुद्ध-चैतन्यसत्ता का अवलंबन ही धर्म है। परावलम्बन में धर्म अथवा शान्ति घोषित करनेवाली सभी पद्धतियाँ 'अधर्म' हैं; फलस्वरूप विश्वसनीय नहीं हैं।"

जिससमय भारत-वसुधा पर पूज्य श्री कानजीस्वामी का अवतरण हुआ, उससमय भी आध्यात्मिक-चिंतन का रिवाज तो था; किन्तु उस चिंतन में अध्यात्म नहीं था। आध्यात्मिक-चिंतन का यह स्वरूप हो चला था कि आत्मा को कहा तो शुद्ध जाता था; किन्तु वास्तव में माना अशुद्ध जाता था अथवा यदि शुद्ध माना भी जाता था, तो आगम भाषा के दासत्व के कारण शुद्ध-निश्चयनय से शुद्ध माना जाता था और व्यवहारनय से अशुद्ध। इसतरह श्रद्धा के लिए कोई धरती ही नहीं रह गयी थी और दो नयों की चक्की में धान की तरह पिसकर आत्मा की मिट्टी-पलीत हो रही थी। बड़े से बड़े विचारक, महान्-प्रतिभाएँ, त्याग

और वैराग्य के आदर्श-नय की इस चक्रीयता में इसतरह मुग्ध थे, कि न तो उसमें से निकलने का उनका मन था और न सामने कोई रास्ता। सौराष्ट्र के इस संत ने जंगलों के निर्जनों में 'समयसार' एवं 'मोक्षमार्गप्रकाशक' जैसे परमागमों का गम्भीर-अवगाहन कर इस आध्यात्मिक-समस्या का सरलतम समाधान प्रस्तुत किया।

वस्तु तत्त्व दर्शन

उन्होंने कहा - “विश्व के सभी जड़-चेतन पदार्थ स्वयं-सिद्ध अनंत-शक्तिमय एवं पूर्ण हैं। वे एक-दूसरे से अत्यंत-भिन्न अपनी स्वरूप-सीमा में ही रहते हैं और एक-दूसरे का स्पर्श तक नहीं करते। अतः सभी जड़-चेतन सत्तायें नितान्त-शुद्ध हैं। आत्मा भी एक ऐसी ही स्वयंसिद्ध, निरपेक्ष, शुद्ध चैतन्य-सत्ता है। श्रद्धा, ज्ञान, चारित्र, आनन्द आदि उसकी असाधारण-शक्तियाँ अथवा स्वभाव हैं, जो शाश्वत उसी में रहते हैं। वह अपने में परिपूर्ण एवं अन्य से अत्यन्त-भिन्न है। अतः वह एक शुद्ध एवं स्वतन्त्र सत् है; क्योंकि जो सत् अथवा सत्ता है, वह स्वतन्त्र, पूर्ण एवं पवित्र होना ही चाहिए; अन्यथा वह सत् कैसा? जो जड़ है, वह पूरा जड़ हो एवं चेतन पूरा चेतन। अपूर्ण जड़ अथवा अपूर्ण चेतन का स्वरूप भी क्या हो? अतः भिन्नत्व, पूर्णत्व एवं एकत्व 'सत्' का स्वरूप ही है।

विश्व के दर्शनों में जैनदर्शन का यह एक मौलिक-अनुसंधान है। अपने अनुसंधान में उसने कहा - “वस्तु का एकत्व ही उसका परम-सौन्दर्य है। संबंध की वार्ता विसंवाद है।”

विश्व के प्रत्येक पदार्थ के दो अवयव हैं - एक उसकी अनन्त-शक्तिमय ध्रुव-सत्ता, जिसे 'द्रव्य' कहते हैं और दूसरी उसकी प्रतिसमय बदलनेवाली पर्याय। आत्म-पदार्थ के भी इसी

प्रकार दो अवयव हैं - एक उसकी श्रद्धा, ज्ञान, आनन्द आदि अनन्त-शक्तिमय, ध्रुव, शुद्ध एवं पूर्ण-सत्ता एवं दूसरी उसी श्रद्धा, ज्ञान आदि पर्याय (मानने-जानने आदि रूप पर्याय)। आत्म-सत्ता का ऐसा परिशुद्ध-स्वरूप स्थापित हो जाने पर आत्मा की श्रद्धा, ज्ञान (जानने-माननेवाली पर्याय) वृत्ति का केवल एक ही काम रहा कि 'वह आत्मा को पूर्ण एवं शुद्ध ही माने, ऐसा ही जाने एवं ऐसा ही अनुभव करे एवं अन्य सभी जड़-चेतन पदार्थों को अपने से भिन्न जाने।' किन्तु आत्मा की इस वृत्ति में सदा से ही यह अज्ञान एवं अविश्वास रहा कि उसने अपने को 'शुद्ध' एवं 'पूर्ण' माना ही नहीं, अतएव अपनी पड़ौसी देहादि-सत्ताओं में ही मुग्ध रही। उन्हीं में अहं किया एवं उन्हीं में लीनता।

पर-सत्ताओं में 'अहं' की यह वृत्ति महान् व्यभिचारिणी है, क्योंकि उसमें विश्व की अनन्त-सत्ताओं को अपने अधिकार में लेकर उनमें रमण करने की चेष्टा है। अतः विश्व की स्वतन्त्र एवं सुन्दर-व्यवस्था को समाप्त कर देने की यह हरकत विश्व का सर्व-महान अपराध हुआ और उसकी दंड-व्यवस्था में निगोद फलित हुआ।

जीव के अनादि-अज्ञान का कारण व निवारण

परिशुद्ध कांचन-तत्त्व होने पर भी आत्मा की वृत्ति में इतना लम्बा एवं ऐसा भयंकर-अज्ञान क्यों रहा? उसका उत्तर आत्मा से दूर कहीं अन्यत्र तलाश करना एक दार्शनिक-अपराध होगा, क्योंकि भिन्न-सत्ता की वस्तुओं में कारण-कार्य-भाव कभी भी घटित नहीं होता। अतः इसका उत्तर स्वयं आत्मा में ही निहित है और वह यह है कि आत्मा ने सदा से स्वतः ही यह अज्ञान-परिणाम किया और वह स्वयं ही अज्ञानी रहा।

जैसे - एक लौकिक-प्रश्न है कि महान्-बलशाली, पराक्रमी एवं अतुल-वैभव-सम्पन्न एक सम्राट की महारानी दरिद्री-महावत पर मुग्ध क्यों हो गई ? उसका कारण यदि हम महावत को मानें, तो सम्राट् तो उससे कहीं बहुत अधिक है फिर महावत का मोह कैसा ? अतः पूर्ण-अनुसंधान के बाद हमारा अन्तिम-समाधान यही होगा कि यह तो महारानी की अपनी स्वाधीन-परिणति ही है। उसके मनोविकार का कारण भी अत्यन्त पर-निरपेक्ष ही है। कथन में कर्मोदय आदि की सापेक्षता आ जाती है, किन्तु भाव तो निरपेक्ष ही रहता है; क्योंकि यदि कोई दूसरा आत्मा को अज्ञानी बनावे, तो कोई ज्ञानी भी बना सकेगा और पुनः कोई अज्ञानी बना देगा। इसप्रकार आत्मा किसी के हाथ की कठपुतली मात्र रह जायेगा और उसके बन्ध-मोक्ष के सभी अधिकार छिन जावेंगे और यह तो एक मखौल ही होगा।

फिर एक प्रश्न है कि इतने लंबे एवं जटिल-अज्ञान का अन्त कैसे हो ? तो यह प्रश्न स्वयं ही अपना उत्तर है। 'अज्ञान का अन्त कैसे हो' ज्ञान में इस सबल-विचार का उत्पाद ही अज्ञान का प्राणान्तक है, क्योंकि प्रबल-अज्ञान में ऐसा समर्थ-विचार होता ही नहीं।

अनादि-अज्ञान के प्रवाह में शुद्धात्मानुभूति-सम्पन्न किन्हीं ज्ञानी-सत्पुरुष का सुयोग मिलने पर जो महान्- उद्यमशील, आत्मा उनकी कल्याणी-वाणी को हृदयंगम करता है, उसका अनादि का अज्ञान शिथिल होकर इस समर्थ-विचार में प्रवृत्त होता है। ज्ञानी-गुरु के सुयोग एवं उनकी वाणी-मात्र से यह नहीं होता; वरन् गुरु की वाणी का मर्म जिसे अपने ज्ञान में प्रतिभासित हुआ है, उसे यह विशुद्ध-चिंतनधारा प्रारम्भ होती है।

एक प्रश्न हमारा और हो सकता है कि अज्ञानी को ज्ञान ही नहीं है, वह यह सब कैसे करता होगा ? तो ऐसा नहीं है कि उसके पास ज्ञान का अभाव है। अज्ञानी के पास ज्ञान तो बहुत है, किन्तु पर-सत्तासक्ति के कारण उसके ज्ञान का सूक्ष्मातिसूक्ष्म-व्यवसाय भी पर में ही होता है। किन्तु यही ज्ञान सद्गुरु-भगवन्त से आनन्द-निकेतन स्व-सत्ता की महिमा सुनकर उसके प्रति उग्र-व्यवसाय करके सम्यग्ज्ञान में परिणत हो जाता है और अतीन्द्रिय-आनन्द का वेदन करने लगता है।

अज्ञानी के ज्ञान का यह ईहात्मक-प्रश्न है कि 'अज्ञान का अन्त कैसे हो?' अज्ञान को एक खुली चुनौती है। इस प्रश्न में अज्ञानी को अज्ञान का स्वरूप विदित हो चुका है। अब वह समझने लगा है कि मेरी चैतन्य-सत्ता तो अनादि-अनन्त, पूर्ण, ध्रुव, अक्षयानन्द-स्वरूप एवं सर्व-संबंध-विहीन है और मेरी ही वृत्ति ने उसे नश्वर, अपूर्ण, दुःखी, अज्ञानी एवं पराधीन कल्पित किया है। यही मेरा अज्ञान था और अज्ञान आत्मा की पर्याय होने पर भी झूठा होने से कभी भी अनुशीलन के योग्य अर्थात् श्रद्धेय नहीं है, क्योंकि अज्ञान के अनुशीलन में कभी भी सही- आत्मसत्ता की उपलब्धि नहीं हो सकती।

इसप्रकार अज्ञान को वह स्व-सत्ता विरोधी एवं नितान्त-मिथ्या मानकर अज्ञान एवं अज्ञान से प्रादुर्भूत, पर-सत्तावलम्बी पुण्य एवं पाप की वृत्तियों एवं अनन्त पर-सत्ताओं से एकत्व तोड़ता हुआ एवं समर्थ-भेदज्ञान के बल से स्व-सत्ता में ही एकत्व एवं अहं की स्थापना करता हुआ अपने अविराम-चिन्तन द्वारा जब महामहिम, आनन्द-निकेतन निज-चैतन्यसत्ता में ही अलख जगाता

है, तो सदा से पुण्य-पाप जैसी पर-सत्ताओं में पड़ा श्रद्धा का अहं कंपित एवं विडोलित होकर स्खलन को प्राप्त होता है और लौटकर अपनी ध्रुव-अक्षत सत्ता में ही अहंशील होता है। स्वरूप के अहं में धारावाहिक-सक्रिय इस गौरवमय-वृत्ति को ही 'सम्यग्दर्शन' कहते हैं।

श्रद्धा का स्व-सत्ता में अहं परिणत होने के ही क्षण में श्रुतज्ञान की अविराम-चिंतनधारा मन का अवलम्बन तोड़ती हुई विराम को प्राप्त होकर उसी शुद्ध-चैतन्यसत्ता में एकत्व करती हुई अतीन्द्रिय-आनन्द की अनुभूति करती है। उपयोग की यह परिणति ही 'सम्यग्ज्ञान' है, जो अनुभूति का विलय हो जाने के उपरान्त भी भेद-विज्ञान की प्रचंड-क्षमता को लेकर सम्यग्दर्शन के साथ निरंतर बना रहता है और उसी समय किंचित्-रागांशों के अभाव से उत्पन्न अल्प-स्वरूप-स्थिरता ही स्वरूपाचरण-चारित्र है।

इसप्रकार परम-आनन्दस्वरूप यह अनुभूति श्रद्धा, ज्ञान, चारित्र की त्रिवेणी है और साक्षात्-मोक्षमार्ग है।

जैनदर्शन का यह चिंतन सचमुच कितना वैज्ञानिक है कि जहाँ वह यह प्रतिपादन करता है कि जीवन-कला का आरम्भ ही जीवन-तत्त्व (निज अक्षय सत्ता) के स्वीकार से होता है, इसीलिए साधना के प्रथम-चरण में उसने सम्यग्दर्शन को स्थापित किया और कहा कि इसके बिना सर्वबोध एवं जीवन की सर्व आचार-संहिता मिथ्या ही होती है।

आत्म-पदार्थ की अनैकान्तिक-दृष्टि

सम्यग्दर्शन जैसी जीवन की महान्-उपलब्धि एवं उसके विषय को हृदयंगम करने के लिए यदि हम आत्म-पदार्थ के द्रव्य-

पर्यायस्वरूप पर अनेकांतिक-दृष्टि से विचार करें, तो निर्णय बड़ा ही सरल हो जायेगा।

यह निर्विवाद है कि आत्म-पदार्थ के दो अंश हैं - 'द्रव्य' एवं 'पर्याय'। आत्म-पदार्थ का 'द्रव्य' अंश जिसे शुद्ध-चैतन्यसत्ता, कारण-परमात्मा, परम-पारिणामिकभाव भी कहते हैं; सदा पर से भिन्न, अक्षय, अनन्तशक्तिमय, पूर्ण, ध्रुव, अत्यन्त शुद्ध एवं पूर्ण-निरपेक्ष है। उसमें कुछ भी करने का कभी भी अवकाश नहीं है और वह सदा ज्यों का त्यों रहता है। आत्मा के द्रव्यांश का यह स्वरूप प्रसिद्ध हो जाने पर अब उसका दूसरा-अंश 'पर्याय' शेष रह जाती है। यदि हम पर्याय की कार्य-मर्यादा पर विचार करें, तो हमारे मन में स्वाभाविक ही एक प्रश्न पैदा होगा कि 'द्रव्य के पूर्ण एवं शुद्ध सिद्ध हो जाने पर पर्याय को तो द्रव्य में कुछ करना ही नहीं रहा, तब फिर पर्याय का कार्य क्या होगा?' तो उसका एक सरल-उत्तर है कि जब आत्मा का स्वभाव ही श्रद्धा, ज्ञान, चारित्र, आनन्द आदि है, तो उसकी पर्याय का कार्य भी नित्य-विद्यमान द्रव्य की श्रद्धा, उसी का अहं, उसी की अनुभूति एवं उसी की लीनता करना रहा और पर्याय का स्वरूप भी आलम्बनशीलता ही है, वह द्रव्य की रचना नहीं करती, द्रव्य में कोई अतिशय नहीं लाती; वरन् द्रव्य जैसा है, वैसी ही उसकी प्रतीति एवं अनुभूति करती है। द्रव्य तो ज्ञान एवं अज्ञान दोनों दशाओं में ज्यों का त्यों रहता है। इसप्रकार अनेकांतिक-पद्धति में आत्म-पदार्थ के दो अंश 'द्रव्य' एवं 'पर्याय' की स्वरूप-सीमा भी स्थिर हो जाती है और आत्म-पदार्थ दो अंशों में खण्डित न होकर द्रव्य-पर्यायस्वरूप पूरा बना रहता है।

गुण-पर्याय का 'अहम्' भी 'मिथ्यादर्शन'

आत्मा द्रव्य-पर्यायस्वरूप होने पर भी द्रव्य और पर्याय का स्वरूप परस्पर-विरुद्ध होने के कारण श्रद्धा का अहं एक ही साथ दोनों में नहीं हो सकता। जैसे एक स्त्री का अहं एक ही साथ 'स्व' एवं 'पर' दो पुरुषों में नहीं हो सकता। नित्य-द्रव्य के अहं में 'मैं अक्षय हूँ' ऐसी अनुभूति होती है और अनित्य-पर्याय के अहं में 'मैं क्षणिक हूँ' ऐसा संवेदन होता है। पर्याय का स्वरूप भी विविध-रूपा है। वह क्षणिक है, आलम्बनवती है, वर्तमान में विकारी है, भूत एवं भविष्य का वृत्ति-समुदाय वर्तमान में विद्यमान ही नहीं है एवं समग्र ही वृत्ति-समुदाय गमनशील है, उसमें विश्राम नहीं है। पथिक को गमन में नहीं, गन्तव्य में विश्राम मिलता है; क्योंकि गन्तव्य ध्रुव एवं विश्रामस्वरूप होता है। इसीप्रकार आत्मवृत्ति को वृत्ति में नहीं ध्रुव में ही विश्राम मिलता है। वृत्तियाँ तो स्वयं ही विश्राम के लिए किसी सत्ता को तपासती हैं। इसप्रकार समग्र ही वृत्ति समुदाय दृष्टि (श्रद्धा) के विषय-क्षेत्र से बाहर रह जाता है। इसी अर्थ में आचार्यदेव श्री अमृतचंद्र ने कहा कि "बद्ध-स्पृष्टादि-भाव आत्मा के ऊपर ही ऊपर तैरते हैं, उनका आत्मा में प्रवेश नहीं होता।"

इस संबंध में कुछ और भी तथ्य विचारणीय हैं। आत्मा एक अनादि-अनन्त, ध्रुव एवं अक्षय सत्ता है। गुण एवं पर्याय तो उसके लघु-अंश हैं और वह एक ही सदा इनको पीकर बैठा है। अतः गुण-पर्याय के अनन्त-सत्त्वों से भी वह एक चिन्मय-सत्ता बहुत अधिक है। पर्याय जब उस अनन्तात्मक एक का 'अहं' एवं 'अनुभव' करती है, तो उस एक की अनुभूति में अनन्त ही गुणों का स्वाद समाहित हो जाता है। इसके विपरीत एक-एक गुण-पर्याय की अनुभूति की चेष्टा स्वयं ही वस्तुस्थिति के विरुद्ध होने से कभी भी फलित

नहीं हो पाती, अतः प्रतिक्षण आकुलता ही उत्पन्न करती है; क्योंकि वस्तु के प्रत्येक प्रदेश में अनन्त-गुणों की समष्टि इस तरह संगठित एवं एकमेक होकर रहती है कि उनमें से किसी एक के अनुभव का आग्रह अनन्तकाल में भी साकार नहीं होता, वरन् अज्ञानी अपनी इस चेष्टा में प्रतिक्षण विफल-प्रयास होने से निरन्तर प्रचण्ड-आकुलता को उपलब्ध करता रहता है। गुण-पर्याय के अहं में अनन्त गुण-पर्याय की एकछत्र-स्वामिनी भगवती-चैतन्य-सत्ता का महान-अपमान भी होता है। अतः गुण-पर्याय का अहं भी जड़-सत्ता का महान अवसान भी होता है। अतः गुण-पर्याय का अहं भी जड़-सत्ताओं के अहं के समान 'मिथ्यादर्शन' ही है।

आत्मा के द्रव्य-गुण-पर्याय एक ही समय में ज्ञान के विषय तो बनते हैं; किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि इनको अहं भी एक ही साथ समानरूप से समर्पित किया जाये। अनेक को एकसाथ जानना एक बात है और फिर उनमें से श्रद्धा (अहं) के विषय का चयन करना बिलकुल-भिन्न दूसरी-बात है। सभी ज्ञेय 'श्रद्धेय' नहीं होते, वरन् आत्मा के द्रव्य-गुण-पर्यायमय परस्पर-विरुद्ध स्वरूप को जानकर ज्ञान ही यह निर्णय लेता है कि ये तीनों समानरूप से उपादेय नहीं हो सकते, वरन् तीनों में मात्र निरपेक्ष, निर्भेद एवं निर्विशेष द्रव्य-सामान्य ही 'उपादेय' अथवा 'श्रद्धेय' होने योग्य है। अन्य की उपादेयता स्पष्टरूप से मिथ्यादर्शन है।

ज्ञान का अनेकान्त व दृष्टि का एकान्त स्वरूप ज्वलंत प्रश्न का सरल समाधान

एक वार्त्ता यह भी बहुलता से चलती है कि जब एकान्त-पर्यायदृष्टि अर्थात् पर्याय का अहं 'मिथ्या' एवं 'आकुलता-स्वरूप'

है, तो एकान्त-द्रव्यदृष्टि भी मिथ्या एवं आकुलतामय होना चाहिए ?

यह तर्क ठीक ऐसा ही लगता है कि गर्त में गिरना यदि एकान्त-कष्टमय है, तो सदन का निवास भी एकान्त-कष्टप्रद ही होना चाहिए; किन्तु यह तर्क तो स्पष्ट-अनुभूति के विरुद्ध है। जब अनादि से समग्र ही पर्याय-समुदाय अज्ञान, राग-द्वेष एवं अनित्यता का आयतन है और इसके समानान्तर एकमात्र निज-चैतन्य-सत्ता ही शुद्ध, पूर्ण, ध्रुव एवं आनन्द-निकेतन है, तो दोनों में से किसका अहं एवं किसका अवलम्बन श्रेयस्कर होगा ? एक बात और है और वह यह कि ज्ञान सदा अनैकांतिक ही होता है और दृष्टि (श्रद्धा) सदा ऐकांतिक ही होती है। द्रव्य एवं पर्याय के परस्पर-विरुद्ध दोनों पहलुओं का परिज्ञान हो जाने पर सहज ही निर्णय हो जाता है कि वृत्ति (दृष्टि) को दोनों में से कहाँ आराम मिलेगा। निश्चितरूप में ध्रुव-द्रव्य ही शाश्वत-आराममय है। इसप्रकार ध्रुव की महिमा ज्ञात हो जाने पर अनादि से क्षणिक वृत्ति-समुदाय में पड़ा श्रद्धा का 'अहं' विगलित होकर निज ध्रुव-सत्ता के अहं में परिणत हो जाता है।

श्रद्धा का विषय इतना स्पष्ट होने पर भी प्रमाणाभास से ग्रासीभूत-आग्रह श्रद्धा के विषय में पर्याय शामिल किये बिना तृप्त नहीं होते। किन्तु हमारा संतुलित, विशुद्ध-चिन्तन स्वयं हमें यह समाधान देगा कि श्रद्धा के विषयक्षेत्र में पर्याय के भी पदार्पण का हमारा आग्रह अविवेक तो है ही, साथ ही अत्यन्त-अव्यावहारिक भी है।

इस संबंध में एक अत्यन्त-महत्त्वपूर्ण बात सदा द्रष्टव्य है - एक प्रश्न है कि श्रद्धा का श्रद्धेय पहले से ही विद्यमान एवं पूर्ण

होता है या श्रद्धा के क्षण में स्वयं श्रद्धा आदि वृत्तियाँ श्रद्धेय के साथ मिलकर उसे पूरा करती हैं और तब वह उसका श्रद्धेय होता है ?

यदि श्रद्धा आदि वृत्तियाँ श्रद्धेय को पूरा करती हैं, तो इसका अर्थ यह हुआ कि श्रद्धेय सदा ही अपूर्ण है और अपूर्ण-श्रद्धेय में श्रद्धा का सर्व-समर्पण एवं लीनता अनंतकाल में भी सम्भव नहीं है। इसप्रकार श्रद्धेय की अपूर्णता में श्रद्धा का स्वरूप सदैव संदिग्ध, भ्रान्त एवं मलिन ही रहेगा और वह कभी भी सर्व-समर्पणपूर्वक श्रद्धेय का वरण नहीं करेगी।

एक बात और है - यह तो सर्वविदित है कि वर्तमान में अज्ञानी का सर्व पर्याय-समुदाय विकारी है और स्व एवं पर, द्रव्य एवं पर्याय, विकार एवं निर्विकार आदि का तात्त्विक-चिंतन एवं विश्लेषण भी अज्ञान-दशा में ही प्रारम्भ होता है। अतः द्रव्य एवं पर्याय के तात्त्विक-विश्लेषण में पर्याय-समुदाय के विकार एवं अनित्यता का पता लग जाने पर भी उसे निर्विकारी-द्रव्य के साथ मिलाकर अनुभव करने का आग्रह तो भयंकर-अविवेक ही होगा और क्या इस अविवेकपूर्ण-प्रयास में किसी मनोरम, रमणीक एवं परम-निर्विकार श्रद्धेय की अनुभूति एवं उपलब्धि हो सकेगी ? विकार को निर्विकार के साथ एकाकार करके अनुभव करने के प्रयास में वास्तव में दोनों कभी एकमेक तो होते ही नहीं, वरन् इस दुराग्रह में द्रव्य एकांत-विकारी ही अनुभव में आता है, कुछ विकारी एवं कुछ निर्विकारी नहीं। वास्तव में यह आग्रह शुद्ध, 'दूध में राख मिलाकर सेवन करने' तुल्य है। जब दूध एवं राख परस्पर विपरीत दो तत्त्व हैं और दोनों की अत्यन्त-भिन्न अनुभूति हो सकती है, तो दोनों को मिलाकर सेवन करने का आग्रह तो मात्र बालचेष्टा ही होगा। इस चेष्टा में कभी भी शुद्ध-दूध की

अनुभूति संभावित नहीं होगी एवं कुछ शुद्ध-दूध की अनुभूति और कुछ अशुद्ध-दूध की अनुभूति - ऐसा द्वैत न होकर एकांत-अशुद्धता का ही अनुभव होगा।

इसीप्रकार परम-निर्विकार द्रव्य एवं क्षणिक-विकारी पर्याय-समुदाय - दोनों परस्पर-विपरीत दो भाव होने से दोनों में से एक समय में एक का ही अहं एवं अनुभूति, अत्यन्त असंदिग्ध है। तब फिर दोनों को मिलाने का दुराग्रह क्यों ? और यह आग्रह तो तब होना चाहिए, जब एकसमय में एक के बिना दूसरे का संचेतन असम्भव हो। किन्तु दोनों भाव परस्पर-विपरीत होने से शुद्ध-चैतन्यतत्त्व की अनुभूति अशक्य एवं दुःसाध्य तो है ही नहीं, वरन् सरलतम, सुखद एवं परम मंगलमय होती है। अतः क्षणिक एवं विकारी-पर्याय के सम्मिश्रण के बिना परम निर्विकार-द्रव्य के वेदन की अशक्यता का प्रतिपादन ज्ञान का भंयकर-क्लैव्य है, फलस्वरूप तिरस्करणीय है।

क्या है पर्याय का हेयत्व ?

वस्तुतः अज्ञानी को अपनी विशुद्ध-चिंतनधारा में जब यह पता लगता है कि 'मेरी सत्ता तो नितान्त-शुद्ध एवं अक्षय है और मेरी ही वृत्ति उसे 'अशुद्ध' एवं 'नश्वर' घोषित करती रही', तो वृत्ति-समुदाय के मिथ्या-प्रलाप का उद्घाटन हो जाने पर वृत्ति-समुदाय में पड़ा उसका विश्वास स्खलित होकर शुद्ध-चैतन्य-सत्ता में अपने अहं की स्थापना कर लेता है। इस विश्वास में सदैव ही पर्याय के स्वर का निषेध प्रवर्तित होता है। इसी को पर्याय का हेयत्व कहते हैं। स्पष्ट-बात तो यह है कि दृष्टि में निषेधरूप भी कोई वृत्ति प्रवर्तित नहीं होती, वरन् निरन्तर निज-

शुद्ध-चैतन्य-सत्ता में अहं का प्रवर्तन ही पर्याय का निषेध अथवा हेयत्व कहा जाता है। फिर भी यदि हमारा पूर्वाग्रह विकारी एवं अनित्य वृत्ति-समुदाय को परम-निर्विकार नित्य-द्रव्य के साथ मिलाकर अपने श्रद्धेय की रचना करेगा, तो उस श्रद्धेय का क्या स्वरूप होगा? इसकी कल्पना भी संभव नहीं है। संभवतः इस मिथ्या एवं विफल-प्रयास में श्रद्धा एवं श्रद्धेय का सम्पूर्ण-सौन्दर्य ही नष्ट हो जावेगा। इसीप्रकार भावी निर्विकारी पर्याय-समुदाय को द्रव्य में मिलाकर श्रद्धा करने का आग्रह भी समान-कोटि का मिथ्यादर्शन ही है, अतः उस अविद्यमान-सत् को विद्यमान-द्रव्य में मिलाने की विधि क्या होगी? दूसरी वजनी-बात यह है कि कोई भी पर्याय नित्य-विद्यमान निर्विकारी निज-चैतन्य-सत्ता के अवलम्बन पर शुद्ध होती है, न कि शुद्ध-पर्याय का अवलम्बन होता है।

इस संदर्भ में एक अत्यन्त-सुन्दर-मनोवैज्ञानिक-तर्क भी हमें समाधान देगा कि जब इस विश्व की अनन्त-सत्ताओं की तरह निज-चैतन्य-सत्ता भी संपूर्ण एवं सुन्दर है और विश्व की प्रत्येक सत्ता के पास जितना वैभव है, उतना ही हमारे पास भी है, तथा अन्य-सत्ताओं के स्वामी अन्य-द्रव्य ही हैं और अन्य-द्रव्य ही होने चाहिए एवं उनके स्वामित्व का हमें कोई अधिकार नहीं हो सकता और होना भी नहीं चाहिए; तो फिर संपूर्ण एवं सुन्दर स्व-सदन (स्व-सत्ता) का अवलम्बन छोड़कर पर-सदन (पर-सत्ता) में प्रवेश का यत्न क्या वैध एवं विधेय होगा? और क्या इस बलात्कार में शांति एवं आनंद की उपलब्धि हो सकेगी? निश्चित ही नहीं होगी, वरन् यह यत्न विश्व का महान्-अपराध घोषित किया जाएगा।

पुनः एक अत्यन्त-हृदयग्राही-तथ्य भी हमारा ध्यान आकर्षित करेगा और वह यह कि वस्तु की वृत्ति को स्वयं वस्तु में ही विराम न मिले, यह विधान किसने बनाया ? माँ की गोदी में अपने ही बालक को धारण करने की क्षमता कब नहीं रहेगी ? और वस्तु की वृत्ति अपनी ही वस्तु के अनन्त एवं अपरिमित-वैभव में संतुष्ट न हो और अन्य की ओर आकर्षित होकर अन्य सत्ताओं में अपना प्रेय एवं श्रेय तपासती फिरे, जगत् में इससे बड़ा आश्चर्य भी क्या होगा ? सुमन की सौरभ को स्वयं अपने सुमन में संतोष नहीं, तो फिर जगत् में वह कौन-सा सुमन होगा जो इस सौरभ को अपने में शरण देगा ? और वृत्ति को वृत्तिमान में विराम न मिले, लोक में यह लचर-व्यवस्था किसने पैदा की ? निश्चित ही इस कल्पना में किसी स्वस्थ एवं सुन्दर-विश्व की उपलब्धि तो नहीं हो सकेगी। अतः वृत्ति को वृत्तिमान का अवलम्बन ही विश्व का परम-सौन्दर्य है।

सम्यक्श्रद्धा का श्रद्धेय 'पूर्ण' ही होता है

शुद्ध-चैतन्यसत्ता मिथ्यादर्शन-विकारी-पर्याय-समुदाय से विकारी नहीं बनती, वरन् उस शुद्ध-चैतन्यसत्ता का अदर्शन अर्थात् अविश्वास ही मिथ्यादर्शन की विकारी-पर्याय है। इसीप्रकार वह चैतन्य-सत्ता सम्यग्दर्शनादि शुद्ध-पर्यायों के उत्पन्न होने पर शुद्ध नहीं होती, वरन् उस शुद्ध-चैतन्यसत्ता का दर्शन अर्थात् अहं ही सम्यग्दर्शन की शुद्धपर्याय है। इसप्रकार चैतन्यसत्ता की त्रैकालिक-शुद्धता एवं सर्व पर्याय-निरपेक्षता अत्यन्त-निरापद है और सर्व ही अनित्य एवं विकारी-पर्यायसमुदाय उसकी ध्रुव-परिधि के बाहर रह जाता है। यहाँ तक कि ध्रुव-सत्ता के

अहं को 'सम्यग्दर्शन' कहा तो जाता है; किन्तु सम्यग्दर्शन वास्तव में 'ध्रुव का अहं' नहीं वरन् स्वयं 'ध्रुव' है। इसप्रकार स्वयं सम्यग्दर्शन भी सम्यग्दर्शन की परिधि (ध्रुव) के बाहर रह जाता है और द्रव्य-पर्याय-स्वरूप पूरे आत्म-पदार्थ में सम्यग्दर्शन का विषय पदार्थ का अनंत-गुणात्मक सामान्य-द्रव्यांश ही होता है, किन्तु अंश होने से वह अपूर्ण नहीं वरन् स्वयं ही पूर्ण है; क्योंकि उसे परद्रव्य एवं अपनी पर्याय की भी कोई अपेक्षा नहीं होने से वह अत्यंत निरपेक्ष है और इसलिए वह पूर्ण है। दृष्टि (श्रद्धा) भी उसमें अंश की नहीं वरन् पूर्ण की प्रतीति करती हुई स्वयं पूर्ण है। इसप्रकार दोनों अंशों की पूर्णता ही वस्तु की पूर्णता है।

ध्रुव को अंश मानकर श्रद्धा करना प्रकारान्तर से 'मिथ्यादर्शन' ही है। जैसे ग्यारह के अंक में एक के दोनों अंक अपने-अपने में पूर्ण ही हैं। इसप्रकार दोनों की पूर्णता ही ग्यारह की पूर्णता है। यदि एक के दोनों अंक अपूर्ण हों, तो ग्यारह का पूर्णांक ही उपलब्ध नहीं होगा; क्योंकि दो अपूर्ण स्वयं तो कभी भी पूरे होते ही नहीं, किन्तु दोनों मिलकर भी किसी एक पूर्ण-स्वरूप को निष्पन्न नहीं कर सकते। यह वस्तु-स्वभाव की स्वयंसिद्ध-विलक्षणता ही है।

वास्तव में सम्यग्दर्शन को जो 'ध्रुव का अहं' कहा जाता है, वह ज्ञान का व्यवहार है, किन्तु सम्यग्दर्शन स्वयं अपने को 'ध्रुव का अहं' स्वीकार नहीं करता, वरन् 'ध्रुव' स्वीकार करता है। अपने समक्ष-विद्यमान 'ध्रुव' में 'मैं ध्रुव हूँ' ऐसी उसकी अभेद-स्वीकृति होती है और इस अभेद-स्वीकृति को ही 'ध्रुव का अहं' कहते हैं।

'अहंमय ध्रुव' श्रद्धा का श्रद्धेय नहीं होता। श्रद्धा का श्रद्धेय इतना पूर्ण एवं सर्वोपरि होता है कि वह उसमें अपने को मिलाने

का अवकाश नहीं पाती। वास्तव में 'पूर्ण' में 'पूर्ण के अहं' के मिलने की भी कोई गुंजाइश नहीं है, अतः उस पूर्ण में 'पूर्ण के अहं' का भी त्रिकाल-अभाव है और जिसमें कुछ मिलाया जा सके, वह पूर्ण कैसा ? अतः यदि श्रद्धा का स्वर यह हो कि 'मैं पूर्ण का अहं हूँ,' तो इस स्वर में 'पूर्ण का अहं' नहीं, वरन् 'अहं का अहं' प्रवर्तित होता है और वह तो स्पष्ट-मिथ्यादर्शन ही है।

यदि श्रद्धा को अपने में ही, पर्याय को पर्याय में ही विश्राम मिल जाता है, तो फिर वह आलंबन क्यों तपासती है ? और यदि वह आलंबन तपासती ही रही, तो इसका अर्थ यह है कि उसे स्वयं अपने में विराम नहीं मिला। अतः स्वयं 'अहं' एवं 'अहं' की मिलावटवाला पूर्ण-श्रद्धा का आलंबन नहीं होता, वरन् निरपेक्ष, पूर्ण उसका आलम्बन होता है। अतः श्रद्धा में स्वयं श्रद्धा का भी अत्यन्त-तिरोभाव होकर एकमात्र 'पूर्ण' का वर्चस्व ही आविर्भूत रहता है। उसमें ज्ञान की भाँति 'मुख्य' एवं 'गौण' की कोई व्यवस्था नहीं है।

'ध्रुव' तत्त्व श्रद्धा के लिए मुख्य-तत्त्व नहीं, वरन् वह उसका सर्वस्व ही है। इसीलिए सम्यग्दर्शन स्वयं अपने को मिटाकर ध्रुव का दर्शन करता है। वह अपने को 'गौण' की कक्षा में भी नहीं रखता। वास्तव में अपने को बचाकर श्रद्धेय को अपना समर्पण करने की वार्ता तो एकदम-छल एवं छद्म है। स्वयं को मिटाये बिना समर्पण का स्वरूप ही नहीं बन सकता। इसीलिए सम्यग्दर्शन की दुनियाँ में 'सम्यग्दर्शन' संज्ञा वाली कोई वस्तु ही नहीं है। राधा ने जगत् में राधा को कभी देखा ही नहीं। उसकी दुनियाँ कृष्ण की बनी थी। श्रद्धा की इस अनंत-शून्यता में ही

‘ध्रुव’ की मंगलमय-बस्ती बसती है और इसीलिये श्रद्धा का यह अद्वैत अनंत-आनन्दमय होता है।

इस पद्धति में आत्मा को मात्र ध्रुव मानने से उसमें पर्याय का अभाव नहीं हो जाता, वरन् ‘ध्रुव एवं ध्रुव की श्रद्धा’, ‘पूर्ण एवं पूर्ण का अहं’, इसप्रकार दोनों अंशों की निरपेक्ष-पूर्णता में आत्म-पदार्थ द्रव्य-पर्यायस्वरूप पूर्ण ही बना रहता है, जैसे शरीर के प्रत्येक अंग की पूर्णता ही शरीर की पूर्णता है। यदि शरीर के सभी अंग अधूरे हों, तो सब अधूरे-अंगों से एक पूर्ण-शरीर तो निष्पन्न नहीं हो सकता। इसीप्रकार ‘आधा-द्रव्य एवं आधी-पर्याय’ यह पदार्थ का स्वरूप नहीं, वरन् ‘पूर्ण-द्रव्य एवं पूर्ण-पर्याय’ – यह पदार्थ का स्वरूप होता है।

वास्तव में ध्रुव को अंश माननेवाली श्रद्धा में पूर्णता की प्रतीति ही नहीं होगी, फलस्वरूप अनुभूति में आनन्द की निष्पत्ति ही नहीं होगी; वरन् अंश अर्थात् अपूर्ण की प्रतीति होने से सदा ही ऐसा लगता रहेगा कि आत्मा में अभी कुछ कमी है। निश्चय ही श्रद्धा आदि वृत्तियों का कार्य ध्रुव-आत्मा में कुछ करना नहीं, वरन् उसे ध्रुव-मात्र मानना होता है। ‘मैं ध्रुव हूँ’ यही सम्यग्दर्शन का स्वर है। सम्यग्दर्शन की काया ‘ध्रुव’ से ही निर्मित है। उसमें सर्वत्र ‘ध्रुव’ ही पसरा है। अनित्यता उसमें है ही नहीं। उसे विश्व में ध्रुव के अतिरिक्त अन्य-सत्ता का स्वीकार ही नहीं है। उसका विश्व ही ध्रुव है।

यदि दृष्टि में ध्रुव के अतिरिक्त अन्य-सत्ता का भी स्वीकार हो, तो दृष्टि का स्वभाव ‘अहं’ होने के कारण उसे अन्य-सत्ता में अहं हुए बिना नहीं रहेगा और यही अहं ‘मिथ्यादर्शन’ है।

‘मेरी सत्ता ध्रुव है’, सम्यग्दर्शन को द्रव्य-पर्याय का यह भेद भी बर्दाश्त नहीं है। दृष्टि (श्रद्धा) का स्वरूप ही ऐसा है। उसे ज्ञान की तरह स्व-पर का भेद करना नहीं आता, उसे तो अहं करना आता है। उसके लोक में कोई पर है ही नहीं। वह मिथ्या होती है, तब भी उसे सब स्व ही दिखाई देता है, तब सम्यक् होने पर तो उसकी परिधि में अन्य-भावों का प्रवेश कैसे सम्भव है? और तो और, सम्यग्दर्शन के घर में स्वयं सम्यग्दर्शन के रहने के लिए भी कोई जगह नहीं है। उसने अपना कोना-कोना ध्रुव के लिए खाली कर दिया है।

सौराष्ट्र के सन्त ने भव के अन्त के लिए ‘ध्रुव’ का यह मंगल-सूत्र लोक को दिया। उन्होंने सम्यग्दर्शन के जिस स्वरूप का अनुसंधान किया, वह इस युग का एक आश्चर्य है। सम्यग्दर्शन के इस सूक्ष्म एवं अद्भुत-स्वरूप का इस युग को स्वप्न भी नहीं था। वास्तव में श्री कानजीस्वामी इस युग में सम्यग्दर्शन के आविष्कर्ता हैं और वह भवान्तक-सम्यग्दर्शन इस युग को उनका सबसे महान्-वरदान है। इसके स्वरूप का बोध उनके बिना सम्भावित ही नहीं था।

उन सत्पुरुष ने सम्यग्दर्शन के संबंध में प्रचलित सभी भ्रान्तियों को प्रक्षालित कर दिया। कोई कहते थे कि सच्चे देव-शास्त्र-गुरु-धर्म की श्रद्धा ही सम्यग्दर्शन है, तो कोई सात तत्त्व की श्रद्धा। किसी ने तो यहाँ तक कहने का दुस्साहस किया कि जैनकुल में जन्म ही सम्यग्दर्शन है। कहीं से आवाज आई कि सम्यग्दर्शन काललब्धि आने पर अपने-आप होता है, उसके लिए पुरुषार्थ अपेक्षित नहीं है और उत्पन्न हो जाने पर भी स्वयं को उसका

पता नहीं चलता। किन्तु उन महापुरुष ने रहस्योद्घाटन किया कि इनमें से एक भी सम्यग्दर्शन नहीं है। इन सबकी समग्रता में भी प्रचंड अन्तर-पुरुषार्थ के बिना सम्यग्दर्शन नहीं होता। यह भी नितांत-असत्य है कि 'सम्यग्दर्शन होने पर स्वयं को उसका पता नहीं चलता।' सम्यग्दर्शन का उद्भव होने पर साधक को निज शुद्ध-चैतन्य-सत्ता की लीनता में अतीन्द्रिय-आनन्द का प्रत्यक्ष-संवेदन होता है। आगम का अक्षर-अक्षर इसका साक्षी है।

उन सन्त ने सम्यग्दर्शन के इस निश्चय-पक्ष का ही विवेचन नहीं किया, वरन् उसके व्यावहारिक-पक्ष का भी प्रबल-समर्थन किया। उन्होंने कहा "सम्यग्दृष्टि मिथ्यात्व, अन्याय एवं अभक्ष्य का सेवन नहीं करता। उसका लोक-जीवन बड़ा पवित्र होता है। वह स्वप्न में भी अतत्त्व एवं असत्य का समर्थन नहीं करता। वही सच्चे देव-गुरु-धर्म का सच्चा-उपासक होता है। जीवन में इस विशुद्धि के प्रादुर्भाव के बिना सम्यग्दर्शन नहीं होता। उसका जन्म पवित्र-मनोभूमि में ही होता है।"

सम्यग्दर्शन की गरिमा को गाते-गाते वे सन्त विभोर हो जाते हैं। वे कहते हैं - सम्यग्दर्शन जीवन की कोई महान्-उपलब्धि है। वह जीवन-तत्त्व एवं जीवनकला है। उसके बिना जीवन, मृत्यु का ही उपनाम है। ज्ञान में स्व-पर का भेद समझने की क्षमता होने पर सम्यग्दर्शन हर परिस्थिति में हो सकता है। सातवें नरक की भयंकरता अथवा स्वर्गों की सुषमा उसमें बाधक नहीं होती। कर्मकाण्ड के कठिन-विधान उसकी उत्पत्ति में मदद नहीं करते। उसे घर नहीं छोड़ना है, देह का विसर्जन नहीं करना है; वरन् घर एवं देह में रहकर ही उनसे अहं तोड़ना है। इसीलिए सम्यग्दर्शन

सरल है। कठिन की कल्पना ही कठिनाई है। सम्यग्दर्शन अनुकूल अथवा प्रतिकूल- परिस्थिति का दासत्व स्वीकार नहीं करता। इसीलिए नरक एवं स्वर्ग के विषम-वायुमण्डल में भी 'मैं नारकी नहीं', 'मैं देव नहीं'; वरन् 'मैं तो अक्षय चैतन्य तत्त्व हूँ' - ऐसे अविराम संचेतन में उसका जन्म हो जाता है। इसीलिए वह हर गति में होता है।”

इस युग में सम्यग्दर्शन श्री कानजीस्वामी की एक ऐसी शोध है, जिसने मृत्यु की ओर बढ़ते युग के चरण जीवन की ओर लौटा दिये हैं। यह कहना अतिशयोक्ति नहीं होगा कि उस संत के सम्यग्दर्शन ने मृत्यु को ही मारकर विश्व से उसकी सत्ता ही समाप्त कर दी है।

सम्यक्चारित्र का सौन्दर्य

सम्यग्दर्शन एवं सम्यग्ज्ञान की तरह पूज्य गुरुदेव ने चारित्र का भी एक प्राञ्जल-स्वरूप प्रस्तुत किया। वे चारित्र के महान्-उपासक हैं। चारित्रवन्त दिगम्बर-सन्तों के अन्तर-बाह्य स्वरूप का वर्णन करते-करते वे अघाते नहीं हैं। सहस्रों बार उनके अन्तस्तल से ये उद्गार सहज ही निकल पड़ते हैं कि “ऐसे वन-विहारी नग्न दिगम्बर वीतराग सन्तों के दर्शन हमें कब प्राप्त हों और वह अवसर कब आवे जब उस आनन्दमय नग्न-दिगम्बर-दशा की हमें उपलब्धि हो।” कुन्दकुन्द एवं अमृतचन्द्र जैसे अनन्त-भावलिङ्गी सन्तों के चरणों में उनका मस्तक सदा नत रहता है। आनन्द में झूलते दिगम्बर-सन्तों के हृदय के मर्म को आज वे ही पहिचान पाये हैं। मुनित्व के बाह्य-इतिवृत्तों में मुनि का आत्मा खो गया था। चारित्र को कठिन एवं कष्टसाध्य माना जाता था। चारित्र के

उस महान-उपासक की वाणी के माध्यम से चारित्र का सही स्वरूप आज निखरा है। कोरे शुभ-अनुष्ठानों की काली कारा में चारित्र जैसे जीवन-तत्त्व को कैद करने के सभी प्रयत्न आज उस सन्त ने विफल कर दिये हैं। उन्होंने शंखनाद फूँका “चारित्र न तो घर-बार आदि बाह्य-संयोगों का वियोग-मात्र है और न कर्मकाण्ड की छलांगें। न कोरा-नग्नत्व ही चारित्र है। न महाव्रत, समिति आदि का पराश्रित-शुभाचार। उपसर्ग एवं परीषह झेलना भी चारित्र नहीं, तो इन्द्रियों का दमन एवं भयंकर-कायक्लेश भी नहीं; वरन् स्वरूप में अन्तर्लीन आनन्द-वृत्ति ही चारित्र है।”

श्री कानजीस्वामी ने चारित्र के अनिवार्य-सहचर शुभाचार का भी, जिसे व्यवहार-चारित्र कहते हैं, पूरा समर्थन किया। उन्होंने कहा - “शुभाचार, जो मात्र मंदकषाय की ही पर्याय है, उसे चारित्र मानना तो मिथ्यादर्शन है ही, किन्तु वीतरागचारित्र के अनिवार्य-सहचर शुभाचार का सत्त्व ही स्वीकार न करना भी समान-कोटि का मिथ्यादर्शन ही है।” मुनित्व की भूमिका में उग्र-चारित्र के साथ रहनेवाले शेष-कषायांश इतने मंद हो जाते हैं कि उनकी अभिव्यक्ति 28 मूलगुणरूप शुभाचार के रूप में होती है। अतएव श्री कानजीस्वामी कहते हैं कि यद्यपि नग्नता मुनित्व नहीं, किन्तु मुनि नग्न ही होते हैं और अन्तरंग-परिग्रह के अभाव के साथ उनके तिल-तुष मात्र भी बाह्य-परिग्रह नहीं होता। मुनि का स्वरूप जमाने के अनुसार नहीं बदलता, वरन् उनका त्रैकालिक-स्वरूप एक ही होता है।

उन्होंने व्यवहार-चारित्र का बड़ा स्पष्टीकरण किया और कहा कि “व्यवहार (शुभभाव) का कोई चारित्र नहीं है, वरन् वह

तो अचारित्रभाव में चारित्र का आरोप-मात्र है; क्योंकि अन्तरंग वीतरागचारित्र के साथ वह शुभभाव-भूमि नियम से होती है तथा उस शुभभाव-भूमि के प्रकट हुए बिना वीतराग-चारित्र भी प्रकट नहीं होता। इसी अनुरोध से मन्द-कषायरूप उस अचारित्र भाव को भी 'चारित्र' कहने की एक पद्धति है और इसी पद्धति को 'व्यवहारनय' कहते हैं। किन्तु वस्तुतः चारित्र तो आनन्दमय-वीतरागभाव ही है और वही मोक्षमार्ग है। मन्द-कषायरूप व्यवहारचारित्र 'चारित्र' का विकार मात्र है। वह थोड़ा भी चारित्र नहीं है और सर्व ही बन्धस्वरूप है।''

सम्यग्दृष्टि को जीवन में सदा ही चारित्र के प्रादुर्भाव की उग्र-भावना प्रवर्तित होती है। उसे भले ही पुरुषार्थ की निर्बल-गति के कारण चारित्र नहीं होता; किन्तु वह कभी भी चारित्र की आनन्दमय-वृत्ति के प्रति उदासीन एवं प्रमादी भी नहीं होता। अतः निश्चित ही उसे इस भव अथवा भवान्तर में चारित्र का उदय होता है। मोक्षमार्ग की क्रमिक-भूमिकाओं का उल्लंघन करके जल्दबाजी करने से चारित्र नहीं आता, वरन् शुद्ध-चैतन्य-तत्त्व की उग्र-भावना से ही जीवन में चारित्र का उदय होता है।

श्रद्धा, ज्ञान, चारित्र का तो विशद-विवेचन श्री कानजीस्वामी की वाणी में हुआ ही है, किन्तु साथ ही जैनदर्शन के आधारभूत-सिद्धान्त-निश्चय-व्यवहार, निमित्त-उपादान एवं आर्हत्-दर्शन का प्राण 'अनेकान्त' आदि का जो अत्यन्त-प्रामाणिक, आगम-सम्मत एवं सतर्क-प्रतिपादन हुआ है, वह चित्त को चकित कर देता है। सम्भवतः जैनदर्शन का आधारभूत कोई सिद्धांत ऐसा नहीं है, जिसमें उनके ज्ञान एवं वाणी का व्यवसाय नहीं हुआ हो, अध्यात्म का ऐसा सांगोपांग-विवेचन तो शताब्दियों में नहीं हुआ। बयालीस

वर्ष से अध्यात्म की बरसातें करती हुई, उनकी प्रज्ञा ने अज्ञान की जड़ें हिला दी हैं। तीर्थकरों एवं वीतरागी-सन्तों के हृदय का मर्म खोलकर उन्होंने हमें तीर्थकरों के युग तक पहुँचा दिया है। उनकी प्रज्ञा ने आगम के गम्भीर-रहस्यों की थाह लेकर जो मर्म निकाले हैं, वह इस युग का एक आश्चर्य-सा लगता है। वाणी का यह कमाल कि बयालीस वर्ष के धारावाहिक-प्रवचनों में कहीं भी पूर्वापर-विरोध नहीं है। आत्म-प्रसिद्धि, नय-प्रज्ञापन एवं अध्यात्म-संदेश जैसी साहित्यिक-निधियाँ उनकी निर्मल एवं पैनी-प्रज्ञा के ऐसे प्रसव हैं; जिन्हें देखकर आज के युग का बौद्धिक-अहं उनके चरणों की धूल में धूसरित होकर गर्व का अनुभव करेगा।

उनके प्रवचनों से कल्पनातीत आध्यात्मिक-साहित्य का सर्जन हुआ है। शाश्वत-शान्ति के विधि-विधानों से भरे उनके आध्यात्मिक-साहित्य ने भारतीय-साहित्य का शीश विश्व में ऊँचा किया है। वह साहित्य युग-युग तक शान्ति के पिपासुओं को सच्ची-शान्ति का दिशा-निर्देशन करता रहेगा।

उन्होंने जिस आध्यात्मिक-क्रान्ति को जन्म दिया है, उसने युग के प्राण मौत के मुँह से निकाल दिये हैं। आज जन-जन के श्वास-प्रश्वास में अमरत्व का संचार होने लगा है। आज के त्रस्त जन-जीवन को उनकी वाणी में सही राह एवं राहत मिली है। अतः निष्पक्ष-दृष्टि से स्वीकार करें तो श्री कानजीस्वामी का युग भारतीय-इतिहास एवं श्रमण-संस्कृति का निश्चित ही एक स्वर्ण-युग है।

उन्होंने भारतीय-इतिहास में एक बेजोड़-अध्याय जोड़ा है। वे उस क्रान्ति के उन्नायक-महामानव हैं, जिसका जन्म रक्त में

नहीं विरक्त में होता है। जिस क्रान्ति के उदय में आत्मा क्लान्ति का नहीं, वरन् मंगलमय-शान्ति का संवेदन करता है। लक्ष-लक्ष मानवों ने उनकी इस शान्तिवाहिनी-क्रान्ति का समर्थन किया है और उसके सत्य को परखकर उसमें दीक्षित हुए हैं। आज लोक का यह स्वयं कि “यदि यह मुक्तिदूत नहीं होता, तो हमारी क्या दशा होती? लोक-हृदय की सच्ची-अभिव्यजना है। निःसन्देह श्री कानजीस्वामी लोक-मांगल्य की प्रतिष्ठा करनेवाले एक लोकदृष्टा एवं लोकसृष्टा युगपुरुष हैं।

इन महापुरुष का अन्तर जैसा उज्ज्वल है, बाह्य भी वैसा ही पवित्र है। उनकी अत्यन्त-नियमित दिनचर्या, सात्त्विक एकरूप एवं परिमित-आहार, आगमसम्मत सत्य-सम्भाषण, करुण एवं सुकोमल-हृदय उनके विरल-व्यक्तित्व के अभिन्न-अवयव हैं। 87 वर्ष की अतिवृद्ध-अवस्था में भी उनकी दिनचर्या इतनी नियमित एवं संयमित है कि एक क्षण भी व्यर्थ नहीं जाता। “समयं गोयम! मा पमायए” की वीर-वाणी उनके जीवन में अक्षरशः चरितार्थ हुई है। शुद्धात्मतत्त्व का अविराम-चिन्तन एवं स्वाध्याय ही उनका जीवन है। जैन-श्रावक के पवित्र-आचार के प्रति वे सदैव-सतर्क एवं सावधान हैं। उसका उल्लंघन उन्हें सह्य नहीं है। उनके जीवन का प्रत्येक-स्थल अनुकरणीय है। निश्चित ही वे इस जगत् के वैभव हैं और युग उन्हें पाकर गौरवान्वित हुआ है।

वे युगपुरुष युगों-युगों तक मुक्ति का संदेश प्रसारित करते हुए युग-युग जीवें, यही आज युग के अन्तस् की एकमात्र कामना है।

मैं उन युगपुरुष की 87वीं जयन्ती के पुण्य-पर्व पर अपनी श्रद्धा के अनन्त सुमन उनके चरणों में चढ़ाता हूँ। ○

ज्ञानस्वभाव – सम्यग्ज्ञान

(स्व-पर प्रकाशक ज्ञानस्वभाव)

ज्ञान आत्मा का सार्वकालिक-स्वभाव है, यह आत्मा की एक असाधारण-शक्ति तथा लक्षण भी है। अनन्त जड़-चेतन-तत्त्वों के समुदाय इस विश्व में ज्ञान से ही चेतन की भिन्न-पहिचान होती है। वह आत्मा का एक प्रमुख-गुण है, जो विश्व का सविशेष, सार्वकालिक-प्रतिभासन करता है। आत्मा के अनन्त-गुण तथा धर्म भी ज्ञान में ही प्रतिबिम्बित होते हैं, मानों ज्ञान में ही आत्मा का सर्वस्व समा रहा हो।

श्री 'समयसार' परमागम में आत्मा को 'ज्ञानमात्र' ही कहा है। लोक में भी किसी एक ऐसी विशेषता की अपेक्षा किसी व्यक्ति को सम्बोधित करने की पद्धति है कि जो उसका सम्पूर्ण-प्रतिनिधित्व कर सके। जैसे किसी व्यक्ति को न्यायाधीश के नाम से सम्बोधित करते हैं। न्यायाधीशत्व उसकी एक ऐसी विशेषता है, जिससे वह सब मनुष्यों से भिन्न पहिचाना जाता है। यद्यपि उसमें अन्य सामान्य-मनुष्यों जैसी तथा व्यक्तिगत अपनी अनेक-विशेषतायें भी हैं। वह केवल न्यायाधीश ही नहीं है, किन्तु 'न्यायाधीश' संज्ञा में उसका संपूर्ण सामान्य-विशेष-व्यक्तित्व गर्भित हो जाता है। अतः 'न्यायाधीश' शब्द उसका सम्पूर्ण-प्रतिनिधित्व करता है अर्थात् वह व्यक्ति जितना कुछ है, वह सब न्यायाधीशत्व में समवेत है। इसीप्रकार ज्ञान आत्मा के अनन्त गुण-धर्मों के समान यद्यपि आत्मा का एक गुण-विशेष ही है, किन्तु उसके बिना आत्मा

पहिचाना ही नहीं जा सकता। ज्ञान का व्यापार प्रगट-अनुभव में आता है। अन्य शक्तियों में यह विशेषता नहीं है। अतः 'उपयोगो लक्षणम्' की छाया में अनन्त-पदार्थों के समुदाय इस घुले-मिले से विश्व में ज्ञान से ही आत्मा का स्वतन्त्र-अस्तित्व एवं व्यक्तित्व सिद्ध होता है। न केवल आत्मा वरन् जगत के अस्तित्व की सिद्धि भी ज्ञान ही करता है। ज्ञान जगत के निगूढतम-रहस्यों का उद्घाटन करता है। अतः ज्ञान ही आत्मा का सर्वस्व है और उसके बिना विश्व में आत्म-संज्ञक किसी चेतनत्व की कल्पना ही व्यर्थ है।

ज्ञान के स्वभाव को हृदयंगम कर लेने पर सम्पूर्ण आत्म-स्वभाव की समझ ही सुलभ हो जाती है। अतः मनीषी ऋषि कुन्दकुन्द ने अपने 'समयसार' परमागम में आत्मा को ज्ञान-मात्र ही कहा है। ज्ञान-मात्र कहने में आत्मा का मात्र ज्ञान, गुण नहीं, वरन् अनन्त गुण-धर्मों के समुदाय एक अखंड-ज्ञायक आत्मा की ही प्रतीति होती है। ज्ञान की स्मृति-मात्र में ही अखंड-चेतन-तत्त्व अपनी अनन्त-विभूतियों के साथ दृष्टि में आता है। ज्ञान के एक क्षण के परिणामन को देखिये, उसमें आत्मा का सर्वस्व ही परिणमित है, अतः आत्मा मानो ज्ञान ही है, अन्य कुछ नहीं। इसप्रकार गुण-गुणी की अभेद-दृष्टि में ज्ञान आत्मा ही है।

यह ज्ञान आत्मा का त्रैकालिक-स्वभाव है, जो स्वभाव-त्रैकालिक होता है, उसका वस्तु से कभी व्यय नहीं होता और वस्तु की भाँति वह सदा पूर्ण, अखंड और शुद्ध होता है। वस्तु उस स्वभाव की ही बनी होती है। अतः वह कभी उससे पृथक्

नहीं किया जा सकता, जैसे - उष्णता अग्नि का स्वभाव है, उष्णता अग्नि का सर्वस्व ही है।

ज्ञान का स्वभाव जानना अर्थात् वस्तु का सर्वांग-प्रतिभासन करना है, क्योंकि स्वभाव असहाय, अकृत्रिम एवं निरपेक्ष होता है, अतः ज्ञान भी जगत् से पूर्ण-निरपेक्ष एवं असहाय रहकर अपना अनादि-अनन्त जानने का व्यापार करता रहता है। अपने जानने के कार्य के सम्पादन-हेतु ज्ञान को जगत् से कुछ भी आदान-प्रदान नहीं करना पड़ता।

दर्पण के समान ज्ञान की वस्तु को जानने की रीति यह है कि वह सदा एकरूप अखण्ड-स्वरूप को सुरक्षित रखकर ज्ञेयाकार (ज्ञेय जैसे आकार) परिणत होता रहता है। ज्ञेयाकार (ज्ञानाकार) परिणति ज्ञान का विशेष-भाव है और उस ज्ञेयाकार-परिणति में ज्ञानत्व का अन्वय उसका सामान्य-भाव है। जैसे - दर्पण अपने स्वच्छ-स्वभाव से वस्तुओं को अपने में प्रतिबिम्बित करता है।

दर्पण में वस्तुओं के अनेक आकार-प्रकार बनते-बिगड़ते रहते हैं, किन्तु दर्पण प्रत्येक-परिवर्तन में अक्षुण्ण रहता है। वस्तुओं के अनेक आकार-प्रकार के संगठन एवं विघटन में दर्पण की एकरूपता अप्रभावित रहती है। साथ ही, उन आकार-प्रकारों से दर्पण की स्वच्छता को आँच नहीं आती। जैसे दर्पण में अग्नि प्रतिबिम्बित होती है, किन्तु दर्पण में अग्नि के प्रतिबिम्ब से न तो दर्पण टूटता ही है और न गर्म ही होता है; क्योंकि दर्पण में जो अग्नि दिखाई देती है, वह साक्षात्-अग्नि नहीं, वरन् वह तो दर्पण की अपनी अग्नि है। वह दर्पण की अपनी पर्याय है। अतः वस्तुतः वह दर्पण ही है।

दर्पण में प्रतिबिम्बित-अग्नि की रचना के नियामक-उपादान दर्पण के अपने स्वतन्त्र हैं। अपनी अग्नि की रचना में दर्पण ने बाह्य-अग्नि से कुछ भी सहयोग नहीं लिया है। यह अग्नि दर्पण की अपनी-स्वतन्त्र सृष्टि एवं संपत्ति है। दर्पण की अग्नि का आकार बाह्य-अग्नि तुल्य होते हुए भी बाह्य-अग्नि इसमें रंचमात्र भी कारण नहीं है। तथा बाह्य-अग्नि जल रही है, इसलिए दर्पण में अग्नि प्रतिबिम्बित हो रही है, यह भी नितांत-असत्य है। यदि ऐसा स्वीकार कर लिया जाये तो वस्तुओं को प्रतिबिम्बित करना दर्पण का स्वभाव नहीं रह जाएगा। दर्पण का स्वभाव अग्नि-सापेक्ष होकर 'स्वभाव' संज्ञा को खो देगा। वस्तुतः दर्पण के स्वच्छ-स्वभाव में यदि अग्न्याकार-परिणमन की शक्ति और योग्यता न हो, तो सारा विश्व मिलकर भी उसे अग्न्याकार नहीं कर सकता। और यदि स्वयं दर्पण में अग्न्याकार होने की शक्ति एवं योग्यता है, तो फिर उसे अग्नि की क्या अपेक्षा है ? जो शक्ति-शून्य है, उसे शक्ति नहीं दी जा सकती और जो शक्तिमय है, उसे अपनी शक्ति के प्रयोग में किसी दूसरे की अपेक्षा नहीं होती। जगत् की कोई भी वस्तु पर-सापेक्ष रहकर अपना अस्तित्व नहीं रख सकती।

यदि दर्पण में प्रतिबिम्बित अग्नि का कारण बाह्य-अग्नि है, तो पाषाण में भी अग्नि प्रतिबिम्बित होनी चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं होता। अतः अपनी अग्नि की रचना की सम्पूर्ण-सामग्री दर्पण के अपने अक्षय-कोष में ही पड़ी है। उसे किसी से कुछ उधार नहीं लेना पड़ता।

इस चर्चा में ऐसा तर्क भी प्रस्तुत किया जाता है कि यदि

बाह्य-अग्नि दर्पणाग्नि का कारण नहीं है और दर्पण में उस समय अग्न्याकार-परिणमन की स्वतन्त्र-योग्यता है, तो फिर जब अग्नि न हो, तब भी दर्पण का अग्न्याकार परिणाम होना चाहिए अथवा अग्नि की समक्षता में भी दर्पण में अग्नि प्रतिभासित न होकर कुछ अन्य-प्रतिभासन होना चाहिए।

विचित्र तर्क है यह, जो दर्पण के स्वभाव की स्वतन्त्रता पर एक सीधा-प्रहार है। यदि दर्पण के समक्ष अग्नि हो और वह वैसी की वैसी दर्पण में प्रतिबिम्बित न हो, तो फिर हम दर्पण किस वस्तु को कहेंगे। वस्तु जैसी हो, वैसी ही प्रतिबिम्बित करे, उसे ही तो 'दर्पण' कहते हैं। पुनः यदि अग्नि के अभाव में भी दर्पण में अग्नि प्रतिबिम्बित हो अथवा अग्नि की समक्षता में दर्पण के स्थान पर घट प्रतिबिम्बित हो, तो दर्पण की प्रामाणिकता ही क्या कहलायेगी? अतः अग्नि का भी होना और दर्पण में भी सांगोपांग वही प्रतिबिम्बित होना यही वस्तुस्थिति है और यही वस्तु का स्वभावगत अनादि-निधन नियम भी है। इसमें पारस्परिक कारण-कार्य-भाव से उत्पन्न किसी परतन्त्रता अथवा सापेक्षता के लिए रंच भी अवकाश नहीं है। इसप्रकार दर्पण और उसका अग्न्याकार-अग्नि से सर्वथा-पृथक् तथा निर्लिप्त ही रह जाता है।

दर्पण के समान ज्ञान भी ज्ञेय से अत्यन्त-निरपेक्ष रहकर अपने ज्ञेयाकार (ज्ञानाकार) का उत्पाद-व्यय करता है। ज्ञान में ज्ञेय या ज्ञायाकार के इस अभाव को ज्ञान का 'अतत्'-स्वभाव कहते हैं और अनेक-ज्ञेयों के आकार परिणमित होकर भी प्रत्येक ज्ञेयाकार (ज्ञानाकार) में ज्ञानत्व की धारावाहिकता कभी भंग नहीं होती। अर्थात् ज्ञान के प्रत्येक ज्ञेयाकार (ज्ञानाकार) में ज्ञान-सामान्य का

अन्वय अखण्ड तथा अपरिवर्तित है। ज्ञान के प्रत्येक ज्ञेयाकार में ज्ञान ही प्रतिध्वनित होता है, इसे आगम में ज्ञान का 'तत्' स्वभाव कहा है। अपने में अनन्त-लोकालोकरूप चित्र-विचित्र-ज्ञेयाकार नियत समय में उत्पादन करने में ज्ञान अत्यंत-स्वतन्त्र है। इसमें उसे लोकालोक की कोई अपेक्षा नहीं है। न उसे लोक से कुछ लेना पड़ता है और न कुछ देना पड़ता है।

‘ज्ञान में जो लोकालोक प्रतिबिम्बित होता है, ज्ञान के उस ज्ञेय जैसे आकार की रचना ज्ञान की उपादान-सामग्री से होती है। लोकालोकरूप-निमित्त की उसमें रंच भी कारणता नहीं है। अतः ‘ज्ञान लोकालोक को जानता है’ - यह कथन व्यवहार ही है, वास्तव में ज्ञान ज्ञेयोन्मुख न होकर स्वतन्त्ररूप से अपने ज्ञेयाकारों को ही जानता है।’ जैसे - हम किसी अट्टालिका की कल्पना करते हैं। अट्टालिका तो पाषाण की बनी होती है, किन्तु हमारी कल्पना की अट्टालिका तो हमारी कल्पना से बनी है, पाषाण से नहीं। इसी-प्रकार ज्ञान के ज्ञेयाकार सब ज्ञान की ही सृष्टि हैं और वे ज्ञेय से अत्यन्त-भिन्न ही रहते हैं। तथा जगत् में ज्ञेय हैं, इसलिए ज्ञान में प्रतिबिम्बित होते हैं - यह तर्क ही भ्रममूलक है, जो ज्ञान की अप्रतिहत-शक्ति की अवहेलना करके ज्ञान के क्लैव्य की घोषणा करता है।

ज्ञेय जैसा आकार ज्ञान में जानने का यह अर्थ तो कदापि नहीं हो सकता कि ज्ञान का वह कार्य ज्ञेय की कृपा से निष्पन्न हुआ है। यह तो ज्ञान की स्वच्छता या प्रामाणिकता का ही प्रतीक है। जगत् में सदृश्यकार्य तो अनेक होते हैं, किन्तु किसी की कृपा की

उनमें कोई अपेक्षा नहीं होती। जैसे हमारे पड़ौसी के घर भात बनाया जाय और हमारे यहाँ भात बनाया जाय, तो हमने पड़ौसी का अनुकरण करके अथवा पड़ौसी से कुछ लेकर तो अपना भात नहीं बनाया, हमारा भात स्वतन्त्ररूप से अपने नियत-समय में हमारी सम्पत्ति से बना है और इसीप्रकार पड़ौसी का भी, दोनों में कोई संबंध ही नहीं बनता। हाँ, सादृश्य तो दोनों में है, किन्तु संबंध कुछ भी नहीं है।

इसीप्रकार ज्ञान में कोई ज्ञेय अथवा घट प्रतिबिम्बित होता है, तो ज्ञान का घटाकार तो ज्ञान की अपनी शक्ति से अपने नियत-समय में उत्पन्न हुआ है, मिट्टी के घट के कारण नहीं, क्योंकि मिट्टी का घट तो पहले भी विद्यमान था, किन्तु ज्ञान का घट पहले नहीं था। ज्ञान ने अपने क्रमबद्ध-प्रवाह में अपना घट अब बनाया है और इस घटाकार की रचना में ज्ञान ने मृण्मय-घट का अनुकरण नहीं किया है वरन् ज्ञान का घटाकार मृण्मय घटाकार से नितान्त पृथक् ज्ञान का अपने समय का स्वतन्त्र निरपेक्ष उत्पादन है। ज्ञान में घटाकार की रचना, ज्ञान के अनादि-अनन्त प्रवाहक्रम में नियत-क्षण में ही हुई है। इसके एक क्षण भी आगे-पीछे की कल्पना एकान्त-मिथ्या है।

‘ज्ञान के सामने घड़ा है’ अतएव घट ही प्रतिबिम्बित हुआ - यह बात तर्क और सिद्धांत की कसौटी पर भी सिद्ध नहीं होती। यदि उसे सिद्धान्ततः स्वीकार कर लिया, तो लोकालोक तो सदा ही विद्यमान है, केवलज्ञान क्यों नहीं होता ? पुनः यदि पदार्थ ज्ञान का कारण हो तो फिर सीप के दर्शन से चाँदी की भ्रांति क्यों हो जाती है ? अथवा वस्तु के न होते हुए भी केश-मशकादि का ज्ञान

कैसे उत्पन्न हो जाता है। तथा भूत और भावी-पर्यायें तो वर्तमान में विद्यमान नहीं हैं, उनका ज्ञान कैसे हो जाता है? अतः ज्ञेय से ज्ञान की सर्वांगीण-निरपेक्षता निर्विवाद है।

इस लोक में ज्ञान का ऐसा अद्भुत-स्वभाव है और इस निरपेक्ष, निर्लिप्त, निरावरण ज्ञान-स्वभाव की प्रतीति एवं अनुभूति भव-विनाशिनी है। ज्ञानी जानता है कि जिससमय जो ज्ञेय मेरे ज्ञान में प्रतिबिम्बित दीख पड़ता है, वह सब ज्ञान का ही आकार है, वह सब मैं ही हूँ और वह प्रतिबिम्बित मेरा ही स्वभाव है। ज्ञान का वह आकार ज्ञेय से नितान्त-रीता है। उसमें ज्ञेय का एक अविभाग-प्रतिच्छेद भी प्रविष्ट नहीं है और वह आकार मेरे ज्ञान के नियत-स्वकाल में मेरे ज्ञान से ही उत्पन्न हुआ है और वही उत्पन्न होने योग्य भी है। अन्य परिणाम को उस समय मेरे ज्ञान के प्रवाह में उत्पन्न होने का अवकाश एवं अधिकार नहीं है। इसमें 'यह क्यों आया और अन्य क्यों नहीं' - यह प्रश्न ही नहीं रहता।

ज्ञान में प्रतिबिम्बित-ज्ञेयाकार के संबंध में जिसको 'क्यों' यह विषमभाव उत्पन्न होता है, वह वस्तुतः ज्ञान के ज्ञेयाकार ज्ञान-स्वभाव और आत्मा का ही अभाव चाहता है। ज्ञान-स्वभाव की यह प्रतीति निर्भयता एवं निःशंकता को जन्म देती है। ज्ञानी इस प्रतीति में सदा ही निश्चित है कि मेरी ज्ञान-परिधि में जगत् का प्रवेश ही निषिद्ध है। अतः अनेकाकार होकर भी ज्ञान निर्मल ही रहता है और वे अनेकाकार भी ज्ञान ही के विशेष होने के कारण ज्ञान ही हैं। ज्ञान के ये विशेष किसी व्यवस्था की वस्तु नहीं, किन्तु सहज ही अपने नियत-समय में ज्ञान-सामान्य में से

उत्पन्न हो रहते हैं, अतः ज्ञानी इन विशेषों का भी तिरोभाव करके त्रैकालिक ज्ञान सामान्य पर ही अपनी दृष्टि केन्द्रित करता है और निरन्तर शुद्ध-ज्ञान अर्थात् शुद्धात्मा ही उसकी अनुभूति में अवतीर्ण होता है।

इसके विपरीत अज्ञानी सदा ही ज्ञेयाकारों के ज्ञान में प्रवेश की भ्रांति से उद्वेलित रहता है। उसे ऐसा लगता है कि ये इन्द्रियों के विषय मेरे भीतर ही चले आ रहे हैं। वस्तुतः तो इन्द्रिय-विषय ज्ञान में प्रतिबिम्बित-मात्र होते हैं। ज्ञान के प्रतिबिम्ब को अज्ञानी साक्षात्-ज्ञेय ही समझता है। अतः उसे सदा ज्ञेय-मिश्रज्ञान की अशुद्ध-अनुभूति ही होती है। श्री 'समयसार' परमागम की 15वीं गाथा की टीका में आचार्य श्री अमृतचन्द्र इसका अत्यन्त मार्मिक चित्रांकन करते हैं -

“अनेकप्रकार के ज्ञेय के आकारों के साथ मिश्ररूपता से उत्पन्न सामान्य के तिरोभाव और विशेष के आविर्भाव से अनुभव में आनेवाला (विशेष भावरूप, भेदरूप, अनेकाकाररूप) ज्ञान वह अज्ञानी ज्ञेयलुब्ध-जीवों के स्वाद में आता है, किन्तु अन्य ज्ञेयाकार की संयोग-रहितता से उत्पन्न सामान्य के आविर्भाव और विशेष के तिरोभाव से अनुभव में आनेवाला एकाकार अभेदरूप, ज्ञान स्वाद में नहीं आता और परमार्थ से विचार किया जावे, तो जो ज्ञान विशेष के आविर्भाव से अनुभव में आता है वही ज्ञान सामान्य के आविर्भाव से अनुभव में आता है। अलुब्ध ज्ञानियों को तो जैसे सेंधव की डली, अन्य द्रव्य के संयोग का व्यवच्छेद करके केवल सेंधव का ही अनुभव किये जाने पर सर्वतः एक क्षार-रसत्व के कारण क्षाररूप से स्वाद में आती है, उसीप्रकार आत्मा

भी परद्रव्य के संयोग का व्यवच्छेद करके केवल आत्मा का अनुभव किया जाने पर सर्वतः एक विज्ञानघनता के कारण ज्ञानरूप से स्वाद में आता है।”

वस्तुतः ज्ञान-सामान्य की विस्मृति कर देने पर ज्ञान के अनेकाकार की सृष्टि न बनकर ज्ञेय की सृष्टि बन जाती है और शाक तथा लवण के मिश्रण की भाँति अज्ञानी को सदा ही ‘यह देह मैं ही हूँ’ ‘यह ज्वर मुझे ही है’, ऐसा मिश्र-स्वाद आता है। किन्तु ज्ञानी को तो सदा ही ज्ञान-सामान्य की ही स्मृति है। मेरा ज्ञान ज्वर तथा देहाकार परिणत होने पर भी ‘मैं देह तथा ज्वर से भिन्न ज्ञान ही हूँ।’ ज्ञान को देह नहीं और ज्ञान को कभी ज्वर चढ़ता ही नहीं; अतः ज्ञान के ज्वराकार और देहाकार-परिणाम भी ज्ञानी को द्रष्टव्य नहीं।

इसमें यह तर्क भी अपेक्षित नहीं कि यदि निरन्तर ज्ञान-सामान्य की ही दृष्टि रहे तो फिर ज्ञान के विशेषों का क्या होगा? वस्तुतः ज्ञान तो सहज ही ज्ञेय-निरपेक्ष रहकर अनेकाकार-परिणत होता रहता है। किसी प्रबन्ध के बिना ही वे अनेकाकार-ज्ञान में होते रहते हैं। जैसे हमारे घर में झूलते हुए दर्पण में पड़ौस के मकान, मनुष्य आदि सहज मौन-भाव से प्रतिबिम्बित होते रहते हैं, हम उनकी व्यवस्था नहीं करते और दर्पण के वे खण्ड-भाव (प्रतिबिम्ब) हमारे प्रयोजन की वस्तु भी नहीं होते। यद्यपि वे हमारे जानने में अवश्य आते हैं, किन्तु हमारी अविरल-दृष्टि तो अपने अखण्ड-दर्पण पर ही केन्द्रित रहती है। यदि हमारी दृष्टि उन खण्ड-भावों और प्रतिबिम्बों पर केन्द्रित हो जाए और हम दर्पण की अखण्डता को विस्मृत कर दें, तो हमें लगेगा

कि हमारे दर्पण में तो कोई मनुष्य अथवा मकान प्रविष्ट हो गया। अतः हम विह्वल हो उठेंगे, किन्तु इन अनेकाकारों में भी दर्पण तो ज्यों का त्यों विद्यमान है, यह दृष्टि और प्रतीति निराकुलता को जन्म देती है।

अज्ञानी मानता है 'मुझे धन मिला', किन्तु वस्तुतः अज्ञानी के ज्ञान को भी धन का एक आकारमात्र मिला है, धन तो मिला नहीं है। अज्ञानी धन मिलने की कल्पना से ही हर्षित होता रहता है। इसीप्रकार अग्नि के संयोग में अज्ञानी मानता है "मैं जल रहा हूँ", किन्तु वस्तुतः अग्निज्वाला ज्ञान में प्रतिबिम्बित मात्र हो रही है, ज्ञान तो जल नहीं रहा है। यदि अग्नि से ज्ञान जलने लगे तो अग्नि की उष्णता को कौन जानेगा? किन्तु अज्ञानी 'मैं जल रहा हूँ' - इस कल्पना से ही विह्वल हो उठता है। वस्तुतः ज्ञान को ज्ञेय से कुछ भी तो नहीं मिलता है। वह तो अपने उन ज्ञेयाकारों में भी उतना का उतना ही रहता है।

हमारे दर्पण में प्रतिबिम्बित किसी अट्टालिका से हम अपने को लाभान्वित तो नहीं मानते और उस अट्टालिका के दर्पण से ओझल हो जाने पर शोकान्वित भी कहाँ होते हैं। इस परिस्थिति में हर्ष या शोक तो किसी बालक का ही कार्य हो सकता है, किन्तु यह दृष्टि तो हमें निरन्तर ही वर्तती है। हमारे घर में स्वच्छ-दर्पण झूल रहा है और हम यह भी जानते हैं कि उस दर्पण में जगत् के अनेक पदार्थ भी प्रतिबिम्बित होते हैं; किन्तु हमारे दर्पण में क्या-क्या प्रतिबिम्बित होता है, यह हमारी दृष्टि का विषय नहीं होता, वरन् उन प्रतिबिम्बों के प्रति सदा हमारा उदासीन-भाव ही प्रवर्तित होता है, जो भी प्रतिबिम्बित होता है,

वह दर्पण का स्वभाव ही है। दर्पण के स्वच्छ स्वभाव का विश्वास हमें यह विकल्प ही नहीं उत्पन्न होने देता कि 'उसमें क्या-क्या प्रतिबिम्बित होता है?' क्योंकि वह हमारे विकल्प अथवा व्यवस्था का विषय न होकर दर्पण का अकृत्रिम-स्वभाव ही है। उसमें जो भी प्रतिबिम्बित होता है, सब व्यवस्थित ही है; व्यवस्था-योग्य नहीं तथा वे प्रतिबिम्ब ममता करने योग्य भी नहीं; क्योंकि उन प्रतिबिम्बों की ममता क्लेशकारिणी है। दर्पण में उन प्रतिबिम्बों के आगमन पर ज्यों ही हम हर्षित होंगे, दर्पण से उनका विलय हमें शोक-सागर में निमग्न कर देगा।

अतः दर्पण-विशेष की दृष्टि से उत्पन्न कल्पित हर्ष-शोक का अन्त दर्पण-सामान्य की दृष्टि से ही सम्भव है, अन्य कोई पथ नहीं है। इसीप्रकार ज्ञान में प्रतिबिम्बित अनेक ज्ञेयाकाररूप-ज्ञान के विशेषों में यद्यपि ज्ञान-सामान्य की ही व्याप्ति है, ज्ञेय की व्याप्ति नहीं; किन्तु ज्ञान के वे विशेष वास्तव में आत्मा के लिए जाननेमात्र के अतिरिक्त अन्य कुछ भी प्रयोजन की वस्तु नहीं है।

ज्ञान में वे स्वतः ही सहजभाव से निर्मित होते रहते हैं, यथा - ज्ञान में जो घट परिणत हुआ वह घटाकार स्वयं ज्ञान ही है, किन्तु आत्मा उस घटाकार ज्ञान का क्या करे ? अतः निरन्तर 'मैं तो ज्ञान ही हूँ, घट नहीं' यह सामान्य की दृष्टि एवं अनुभूति ही शांति-प्रदायिनी है।

ज्ञान-स्वभाव की प्रतीति अनन्त-प्रश्नों, अगणित घटना-चक्रों तथा असंख्य-परिस्थितियों का एकमात्र- समाधान है। उस दृष्टि में शुद्ध, अखण्ड, एकरूप-ज्ञान के अतिरिक्त आत्मा में कुछ भासित ही नहीं होता। 'मैं तो ज्ञान का ध्रुव-तारा हूँ' - इसमें

आत्मा के साथ देह, कर्म और राग का संबंध भी कहाँ रहा ? राग तो आत्मा और कर्म की संयोगी-दृष्टि में भासित होता है। जैसे जल को कीच के साथ देखने पर मलिनता अनुभव में आती है, किन्तु शुद्ध जल-स्वभाव के समीप जाकर देखें तो जल में कीच कहाँ है। जल तो कीच के साथ भी जल ही है। इसप्रकार कर्म और आत्मा की संयोगी-दृष्टि में आत्मा में राग-द्वेष, पुण्य-पाप दृष्टिगत होते हैं; किन्तु शुद्ध ज्ञान-स्वभाव की समीपता में ज्ञान में न राग है, न द्वेष है, न पुण्य है, न पाप है, न देह है और न मन वाणी हैं। कर्म और देह के विविध अप्रत्याशित-परिणाम ज्ञान का स्पर्श भी नहीं कर पाते।

प्रलयकाल के भयंकर-प्लावन के बीच ज्ञान तो अनुभव करता है कि 'मेरे ज्ञान में प्रलय नहीं हुआ है। मैं तो प्रलय का भी ज्ञाता ही हूँ।' प्रलय के द्रव्य ज्ञान में प्रतिबिम्बित होते हैं, किन्तु ज्ञान प्रलयाकार होने पर भी ज्ञान में प्रलय का प्रवेश नहीं होता। जैसे सागर को समर्पित पुष्पहार अथवा प्रहार सागर के वक्ष में चित्रित-मात्र ही रह जाते हैं और सागर 'रोष' अथवा 'तोष' की विषम-अनुभूतियों से शून्य एकरूप ही रहता है। इसीप्रकार विश्व का सर्वस्व ज्ञान में प्रतिबिम्बित होने पर भी ज्ञानी उन सम्पूर्ण विशेषों का तिरोभाव करके 'मैं त्रिकाल ज्ञान ही हूँ' विश्व नहीं - इस शुद्ध-ज्ञान का ही चिरतन-संचेतन करता है।

जगत् की भयंकर-प्रतिकूलताओं और सप्तम नरक की यातनाओं में भी ज्ञानी को शुद्ध-ज्ञान का यह संचेतन अबाधित रहता है। जब ज्ञान को देह नहीं, तब प्रतिकूलता का अस्तित्व ज्ञानी की दुनियाँ में ही कहाँ रहा ? प्रतिकूलता और नरक की

यातना का ज्ञान में प्रवेश ही नहीं है, तब प्रतिकूलता और यातना ज्ञान को कैसी? इसप्रकार ज्ञान के वज्र-कपाटों का भेदन करके कोई ज्ञान-स्वभाव में प्रविष्ट ही नहीं हो पता। अतः ज्ञान त्रिकाल शुद्ध, एकरूप ही रहता है। इसी ज्ञान के शुद्ध-एकत्व में प्रतिष्ठित होकर ज्ञानी शुद्ध-अनुभूति के बल से निरन्तर कर्मों का क्षय करता हुआ मुक्ति के पावन-पथ पर बढ़ता चलता है और अन्त में मुक्ति उसका वरण कर लेती है।

वस्तुतः ज्ञानी को मुक्ति की भी चाह नहीं है, ज्ञान तो त्रिकाल-मुक्त ही है। उसे नई-मुक्ति अथवा सिद्ध-दशा की भी अपेक्षा नहीं है। ज्ञान तो जगत् के द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव से सदा ही मुक्त पड़ा है। ज्ञान तो नरक में भी मुक्त ही है। वह सदा ज्ञायक ही तो है। इसके अतिरिक्त अन्य कुछ भी कल्पना उसके प्रति व्यर्थ है। उसे आस्रव और बंध भी नहीं है, फलतः संवर, निर्जरा और मोक्ष भी उसे नहीं है; क्योंकि जो पहिले बँधा हो, उसी के तो छूटने का प्रसंग बन सकता है। जो कभी बँधा ही नहीं, उसकी मुक्ति की वार्ता ही व्यर्थ है। लोक की हर परिस्थिति में 'मैं तो ज्ञान ही हूँ' - यह दृष्टि तथा ज्ञान का यह शुद्ध-संचेतन भव के कपाटों का भेदन करके मुक्ति के पावन-द्वार का उद्घाटन करता है। यही दृष्टि लोक-मांगल्य की अधिष्ठात्री है, जिसमें पर्याय-दृष्टि के सम्पूर्ण-क्लेश का अन्त हो जाता है।

विषमतम-परिस्थिति में भी आनन्द के मुक्ता बिखेरकर भवप्रसूत चिर-दरिद्रता का अन्त करके शान्ति का कोष खोल देने वाली शुद्ध-ज्ञान की यह प्रतीति एवं अनुभूति चिर-जयवन्त वर्ते, चिर-जयवन्त वर्ते.....





Babu Jugalkishoreji 'Yugal'

D.O.B. : 05 April, 1924
Death : 30, September 2015
Education : M.A. Sahtyaratna
Address : 85, Chaitanya Vihar,
Arya Samaj Road,
Rampura, Kota, Rajasthan.

"In the words of Shri Yugalji himself - 'It was from Gurudev Kanji Swami Ji that I received both life and the path of life.' Yugalji considers philosophy to be the complete essence of life and establishes it in the realization of consciousness through its holistic implementation."

जो चेतन के भीतर झाँका, उसने जीवन देखा,
बाकी ने तो खींची रे, परितप्त तटों पर रेखा ।

***The one who looked within Consciousness saw true life,
The rest just drew lines on the scorched shores.***

“हे विश्व कवि मैं तुमको क्या अर्पण कर दूँ,
मेरी क्या हस्ती है, जो तुमको तर्पण कर दूँ।”
“तुम हो सूर्य गगन के, मैं कण माटी का,
तुम हो सागर ज्ञान सिंधु, मैं एक बिंदु सा।”

***O Cosmic Poet, what offering can I give You?
What is my existence, that I could make an oblation to You?
You are the sun of the sky, I am a mere speck of dust.
You are the ocean, the sea of wisdom, I am just a tiny drop.***