ISSN 0974-8857

तुलसी प्रज्ञा

TULSÍ PRAJÑÁ

वर्ष 38 • अंक 152 • जुलाई-दिसम्बर, 2011

Research Quarterly

अनुसंधान त्रैमासिकी

जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय
लाडनूँ - 341 306 (राजस्थान) भारत
JAIN VISHVA BHARATI UNIVERSITY
Ladunu - 341 306, Rajasthan, India

तुलसी प्रज्ञा

ISSN 0974-8857

TULSI PRAJÑĀ

A Peer Reviewed Research Quarterly of Jain Vishva Bharati University

VOL.-152 JULY- DECEMBER, 2011

Publisher :

Jain Vishva Bharati University

Ladnun-341306, Rajasthan, India

Tulsi Prajñā

A Peer Reviewed Research Quarterly of Jain Vishva Bharati University

VOL.-152 JULY-DECEMBER, 2011

Editorial Office

Tulsī Prajñā, Jain Vishva Bharati University
LADNUN-341 306, Rajasthan, India

Publisher

Jain Vishva Bharati University
Ladnun-341 306, Rajasthan, India

Printed at

Jaipur Printers Pvt. Ltd.
Jaipur-302 015, Rajasthan, India

Subscription
Three Year Rs 500/-, Life Membership Rs. 2100/-

अनुक्रमणिका / CONTENTS

ENGLISH SECTION

हिन्दी खण्ड

प्रवाह परिवर्तन की प्रतीक्षा

अनावश्यक वस्तुओं की बाढ़ और आवश्यक वस्तुओं की कमी ने जीवनको सचमुच जटिल बना दिया है। इस परिस्थिति को नियन्त्रण या कानून के बल पर नहीं मिटाया जा सकता है। एक ओर भारतीय संस्कृति, दर्शन और मानवीय मूल्यों की अमूल्य धारा रोटी की कठिनाई में सिमटती जा रही है, दूसरी ओर सत्ता और पैसे की दुनिया के प्रांगण में अनावश्यक वस्तुओं का खुलकर भोग हो रहा है। यह दशा आश्चर्यजनक ही नहीं, दयनीय भी है। यह तो और भी अधिक दयनीय है कि ऐसी स्थिति में सत्ता, पद और शक्ति का दुरुपयोग हो। अब युग उन व्यक्तियों की प्रतीक्षा कर रहा है, जिसमें साहस हो और जो प्रवाह को नया मोड़ दे सकें।

- आचार्य तुलसी

Ācārāṅga-Bhāṣyam

Ācārya Mahāprajña

CHAPTER-VIII

LIBERATION

SECTION-5

8.62 je bhikkhū dohiṃ vatthehiṃ parivusite pāyataiehiṃ, tassa ṇaṃ ṇo evaṃ bhavati—taiyaṃ vatthaṃ—jāissāmi.

The monk who abides by the tradition of two pieces of colth and a bowl does not think : I shall beg for a third piece of cloth.

8.63 se ahesaṇijjāiṃ vatthāiṃ jāejjā.

The monk should beg for clothing as acceptable in his respective code of conduct.

8.64 ahāpariggahiyāiṃ vatthāiṃ dhārejā.

He should put on clothes as obtained as alms, without altering its size.

8.65 ṇo dhoejjā, ṇo raejjā,ṇo dhoya-rattāiṃ vatthāiṃ dhārejjā.

The monk should neither wash nor dye the clothes, nor should he wear what has been washed and dyed.

8.66 apaliuṃcamāṇe gāmaṃtaresu.

While wandering from village to village, he should not try to hide his garments.

8.67 omacelie.

He uses very ordinary and meagre clothings.

8.68 eyaṃ khu tassa bhikkhussa sāmaggiyaṃ.

These are the whole outfits of a clad-monk.

8.69 aha puṇa evaṃ jāṇejjā—uvāikkaṃte khalu hemaṃte, gimhe paḍivanne, ahāparijjuṇṇāiṃ vatthāiṃ pariṭṭhavejjā, ahāparijuṇṇāiṃ vatthāiṃ pariṭṭhavettā—

When the monk finds that winter has passed away and summer has set in, he should discard his tattered and used up clothes and dispose them in the prescribed way.

8.70 aduvā egasāḍe.

Or he should wear only one piece of cloth.

8.71 aduvā acele.

Or he should be unclad.

8.72 lāghaviyaṃ āgamamāṇe.

He should gradually do away with his clothing in consideration of his light outfit (6.63).

8.73 tave se abhisamannāgae bhavati.

The nude monk is fit for practising the austerities in a right manner (6.64).

8.74 jameyaṃ bhagavatā paveditaṃ, tameva abhisameccā savvato savvattāe samattameva samabhijāṇiyā.

The monk should realise nudity exactly as the Lord has propounded, and practise equality in its completeness and in all respects (6.65).

Bhāṣyaṃ Sūtra 62-74

8.75 jassa ṇaṃ bhikkhuussa evaṃ bhavati—puṭṭho abalo ahamaṃsi, nālamahamaṃsi gihaṃtara-saṃkamaṇaṃ bhikkhāyariya-gamaṇāe se evaṃ vadaṃtassa paro abhihaḍaṃ asaṇaṃ vā pāṇaṃ vā khāimaṃ vā sāimaṃ vā āhaṭṭu dalaejjā, se puvvāmeva āloejjā āusaṃto! gāhāvatī! ṇo khalu me kappai abhihaḍe asaṇe vā pāṇe vā khāime vā sāime vā bhottae vā, pāyae vā, aṇṇe vā eyappagāre.

If the monk feels : due to illness I am too weak and unable to beg from house to house and on his thus complaining, anybody brings food, drink etc. and gives them, he should after deliberation, say, "O long-lived householder, it does not behoove me to eat or drink those food etc. or accept anything else of the same kind."

Bhāṣyaṃ Sūtra 75

Here the word 'anybody' means devoted householder and the like, as has been explained in the Cūrṇi—'anybody else' means a devout householder or person endowed with right faith, or a man of upright attitude, or a person of wrong faith moved by compassion.[1]

8.76 jassa ṇaṃ bhikkhussa ayaṃ pagappe — ahaṃ ca khalu paḍiṇṇato apaḍiṇṇttehiṃ, gilāṇo agilāṇehiṃ, abhikaṃkha sāhammiehiṃ kīramāṇaṃ veyāvaḍiyaṃ sātijjissāmi. ahaṃ vā vi khalu apaḍiṇṇatto paḍiṇṇattassa, agilāṇo gilāṇassa, abhikaṃkha sāhammiassa kujjā veyāvaḍiyaṃ karaṇāe.

A particular kind of monk has the folowing regulation : 'I who am sick shall accept the services offered voluntarily by the co-religionists who are not sick for wearing off their karma, although I have not called for such service, or I who am not sick, shall offer service voluntarily for wearing off my karma to the sick, shall offer service voluntarily for wearing off my karma to the sick monks without being called for such service. This is for mutual benefit'.

Bhāṣyaṃ Sūtra 76

A monk who has such voluntary regulation in respect of

purification through penance or timebound course. 'Regulation' means a voluntary code of conduct. According to Cūrṇi, rule, regulation, code and conduct are synonymous.[2] Here the ancient tradition is — if a partner, practising purification through penance waits upon the ascetic practising purification through penance, or if another monk practising time-bound course waits upon him — and they also are sick, the rest who are not practising the penance will render them the services. In a similar way, the practitioner of time-bound course should follow the same discipline. The monk should accept the services offered by the monks following the same discipline, desirous of wearing off the karma or also by the monks of similar regulations. He should not however accept the services rendered by the monks, following the elder's discipline or by the householders.[3]

8.77 āhaṭṭu paiṇṇaṃ āṇakkhessāmi, āhaḍaṃ ca sātijjissāmi,
āhaṭṭu paiṇṇaṃ āṇakkhessāmi, āhaḍaṃ ca ṇo sātijjissāmi,
āhaṭṭu paiṇṇaṃ ṇo āṇakkhessāṃi, āhaḍaṃ ca sātijjissāmi,
āhaṭṭu paiṇṇaṃ āṇakkhessāṃi, āhaḍaṃ ca ṇo sātijjissāmi,

Some monk may resolve : I shall bring food etc. for the co-religionist and I shall also acept the food etc. brought by them. Or I shall bring food etc. for them but shall not accept what is brought by them. Or I shall not bring food etc. for them but accept what they will bring. Or I shall neither bring food etc. for them nor I shall accept what they will bring. (The monk even when sick should follow this code and resolve : when he is unable to walk, he should fast unto death in tranquillity).

Bhāṣyaṃ Sūtra 77

'Having collected' means having brought or having accepted the resolution. 'Ānakhessami' means 'Ishall bring.[4] Here the old tradition is — the third alternative comprises the monks practisting the intensive course and the fourth — the monks practising the Jina's discipline.[5]

8.78 lāghavigyaṃ āgamamāṇe.

He should gradually do away with his clothing, in consideration of his light outfit and make special resolve.

8.79 tave se abhismaṇṇāgae bhavati.

The penances of curtailment of equipment (or outfit) and enduring of physical hardships become easy of practise for the monk who has light outfit and who observes specific resolve.

8.80 jameyaṃ bhagavatā paveditaṃ, tameva abhisameccā savvato savvattāe samattameva samabhijāṇiyā.

The monk should realise light outfit and specific resolve exactly as the Lord has propounded, practise equality in its completeness and in all respects.

8.81 evaṃ se ahākiṭṭiyameva dhammaṃ samahijāṇamāṇe saṃte virate summamāhitalese.

In this way, the monk, knowing the discipline propounded by Jina, becomes tranquil, detached and with his psychic colouring perfectly composed.

Bhāṣyaṃ Sūtra 78-81

In this way, having properly understood the discipline, that is, the rule about the clothing etc., or a specific resolve as declared by the Lord, he becomes absolutely placid, detached and his psychic lolouring is perfectly composed. A person is placid, when he experiences placidity. He is detached, when he experiences detachment form sensual objects. His psychic colouring is perfectly composed, when he experiences the potentiality of colouring, accompanied by perfect composure.[6]

8.82 tatthāvi tassa kālapariyāe.

Such death is also timely and unblameworthy.

8.83 se tatha viaṃtikārae.

By such death, the monk can also put an end to his worldly life.

8.84 iccetaṃ vimohāyataṇaṃ hiyaṃ, suhaṃ, khamaṃ, ṇisseyasaṃ, āṇugāmiyaṃ — tti bemi.

Such death is the proper ground for elimination of the delusion about death. It is good, auspicious, blissful, appropriate, beneficial and conducive to enlightenment.

Bhāṣyaṃ Sūtra 83, 84

See Bhāṣyaṃ Sūtram 60, 61.

References :

1. Ācārāṅga Cūrṇi, p.277 : 'paro ṇāma sāvao vā saṇṇī ahābhaddao vā micchādiṭṭhī vā aṇukaṃpāe pariṇato'.
2. Ācārāṅga Cūrṇi, p.277 : kappo pakkappo sāmāyārī majjātā.
3. Ācārāṅga Cūrṇi, p.278 : tassa puṇa aṇuparihārito kareti, kappoaṭṭhito vā, jai tevi gitāṇāo sesagā kareṃti, evaṃ ahālaṃditāṇavi, abhikaṃkhasāhaṃmiyaveyāvaḍiyaṃ sonijjarākaṃkhitehiṃ sarikappaehiṃ, ṇa puṇa therakapiehiṃ gihatthehiṃ vā kīramāṇaṃ sātijjissāmi.

   Cūrṇau sthavirakalpaiḥ kriyamāṇasya vaiyāvṛttyasya niṣedhaḥ. Vṛtau tasya vidhidṛśyate, kiṃtu parihāraviśuddhikānāṃ sthavirakalpikā na santi sadṛśakalpikā iti vṛtteḥ mataṃ cintyam, yathā ca vṛttiḥ—'tatra parihāraviśuddhikasyānupārihārikaḥ karoti kalpasthito vā paro, yadi punaste'pi glānāstato'nye na kurvanti, evaṃ yathālandikasyāpīti, kevalaṃ tasya sthavirā api kurvantīti darśayati—nirjarāṃ 'abhikākṣya' uddiśyasādharmikaiḥ sadṛśakalpikairekakalpasthairaparasādhubhirvā kriyamāṇaṃ vaiyāvṛttyamahaṃ 'svādayiṣyāmi' abhikāṃkṣayiṣyāmi. (Ācārāṅga Vṛtti, Patra 255).
4. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.278 : anikkhissāmitti—aṇissisāmi karessāmi ..... aṇikkhissāmi gilāya-māṇassa, jaṃ bhaṇitaṃ—ātettuṃ dissāmi.

   (b) Ācārāṅga Vṛtti, Patra 256 : 'anvīkṣiye'. etat kriyāpadaṃ deśīpadasaṃbaddhameva saṃbhāvyate.
5. Ācārāṅga Cūrṇi, p.278 : tatiyabhaṃge ahālaṃdiyā ceva paḍirūvī, cautthabhaṃge jiṇakappio.
6. Ācārāṅga Cūrṇi, p.279 : pasatthāsu lesāsu appā āhito jassa jeṇa vā appatte āhiyāo lessāo.

The New Facets of Nonviolent Action

- Prof. B.R.Dugar

Human society is living through uncertain and optimistic times: what in other circumstances used to be known simply as ''hunger riots'' have become almost spontaneously structured social movements or at least largely outside the basic political parties, with people taking to the streets on a continuous basis after arranging the actions using social networks, using mobile phones and computers. Peoples movements of late as seen in Algeria, Tunisia, Egypt, Yemen and ten campaign against corruption movement of Anna Hazare in India have shown how these movements have been created based on demands for basic needs, among which the demands for democracy, a change in regime and political leaders and an end to corruption are central. The phenomenon has also been broadcast on television, and of course, by means of social networks over the internet all over the world which has helped to achieve one of the things that nonviolent struggle as a strategy always seeks by means of the educational and exemplary nature of its actions: to stir consciences, to encourage more people to take action, to create a ''snowball effect'', inside the country and beyond.

The result has been the fall of two dictators, Ben Ali in Tunisia and Mubarak in Egypt. Furthermore, the domino effect is certain to have consequences in many other countries, especially those in the neighbourhood. Once tasted freedom has been tasted; one has more strength to live and to fight in spite of all odds.

In addition to satisfaction at the impact and congratulations to those involved, this phenomenon, which emerged as this issue of *Peace in Progress* dedicated precisely to nonviolent struggle went to press, warrants three types of urgent reflections, which still have little basis and are perhaps too closely linked to the events and the emotions involved.

First, the causes of the movements, and the objectives and tactics and instruments used, must be carefully analysed, with a case-by-case comparison. The basic fact is that we have moved from hunger riots to so-called "white revolutions", in which the violence of the former - spontaneous, sometimes intense, and always of short duration - has been replaced by nonviolent actions. Once again, when undertaking analysis and comparison, a distinction should be made between structural causes (social, political and economic) and accelerators and triggers, as well as a distinction between social, economic and political factors.

Second, it will be necessary to consider the consequences and impact, beyond the immediate future and the headlines, in each country concerned, in the Arab world, on international relations and foreign policies in the North (in the European Union and the United States in particular) and also at various levels. Many things may change, especially in the evolution of political Islam, in the Palestinian-Israeli conflict and even development, peace and human rights policies. However, we must avoid conclusions that are generic and above all hasty: international politics is based firmly on the principle that "make changes so that everything stays the same".

Third, it is necessary to focus on the new use made of nonviolent tactics and strategies, combined with communication technologies. Many people, from Obama to many political analysts, have recently invoked Gandhi when discussing the cases of Tunisia and Egypt. In addition,

various authors have been pointing to the relevance of nonviolence that is not based on religious convictions in the new political era for some years.

A mobilisation may be not violent and not necessarily "nonviolent," despite the use of instruments and tactics based on centuries of nonviolent struggle. It is therefore, worthwhile remembering what nonviolence means in the strictest sense of the word.

In the words of Gonzalo Arias, an excellent example of a practising theoretician, the violence that nonviolent individual unilaterally and unconditionally rejects is his or her own, in order that the rejection of murderous methods "can end the monotonous vicious circle of violence and counter-violence which constitutes most of the history of humanity."[1]

Based on this premise, Gonzalo builds an argument about the meaning of rejecting violence and choosing nonviolence, using a non-religious political ethics and focusing on practical action. First, he defines the rejection of violence, restricting the total rejection of direct violence aimed at killing or attacks on people's physical integrity, which enables moral coercion to be used in the nonviolent struggle. Second, he argues that the rejection must be total, at least on a personal level, and does not accept that violence could be resorted to in some extreme cases. Third, it is necessary to distance oneself from those who believe that a surgical use of violence is acceptable at the end of the process, to provide the finishing touch to the work done up until that point. And fourth, he proposes establishing all nonviolent strategy based on two preconditions: the unambiguous and categorical declaration in favour of nonviolence and the conviction, which is a guiding principle, that it is always possible under any circumstances to find a nonviolent path, however difficult it may sometime appear.

To put it another way, the thought of the great minds of nonviolence involves a strategic rather than a tactical decision against violence, and in favour of nonviolent struggle in political action. Those involved in nonviolent action therefore have a dual personal commitment to planning their political actions; there are no exceptions to the rejection of violence, and it is always possible to find ways and alternatives to fight against

injustice and for peace in a nonviolent manner. In other words, nonviolence as an alternative is based on ethical and political principles, not necessarily religious ones, which enable political action and the exercise of influence on public policy-making in a different way. As Gandhi said in his argument which justified the reasons for calling for non-cooperation, in the *Hind Swaraj* they involve accepting that ''non-cooperation with evil is as much a duty as is cooperation with good [...] evil can only be sustained by violence, withdrawal of support of evil requires complete abstention from violence''[2]. And doing so really and effectively entails other ways of action, and implementing policies to guarantee the dignity and welfare of all human beings and that of future generations.

Is that what we've seen in Tunisia and Egypt? I don't think that the principles of Gonzalo Arias mentioned above were always present, at least in the initial intentions and ''design'' of the actions. However, it does not really matter very much. In my opinion, the thought of Étienne de la Boétie (French writer) and his position on voluntary servitude has been as relevant or indeed more so than the thought of Gandhi in the ''white uprisings'': as long ago as the sixteenth century, he told us that not even the most despotic regime in the world can be maintained without the consent of those governed, which despots often obtain by force, coercion, and especially by fear and force of habit. Once fear has been lost and consent withdrawn, once the dialectic of domination/submission/servitude has been abandoned by important sections of the population, no dictatorship or despotism can last for very long.

To put it in his own words, which are relevant today: ''Resolve to serve no more, and you are at once freed. I do not ask that you place hands upon the tyrant to topple him over, but simply that you support him no longer; then you will behold him, like a great Colossus whose pedestal has been pulled away, fall of his own weight and break in pieces.''[3] That is what the white revolutions have done, by nonviolent means and using nonviolent tactics.

These days there is a debate that fighting for justice with nonviolent means is not pacifism? The fact is that the world of activism that

advocates social justice and human rights has increasingly distanced itself from all those who think up, write and carry out plans for conflict transformation and the construction of peace. And that is a serious mistake. It is necessary to set out the arguments for reuniting the ''resisters'' with the ''pacifists''.

This is especially true when nonviolent resistance (or civil disobedience) has proven itself to be one of the most effective strategies for transforming conflicts in recent decades. Especially in heavily asymmetrical conflicts (those with oppressed minorities, dictatorships and occupations). And this is not only true of Gandhi and Luther King. A recent study by Maria Stephan and Erica Chenoweth concludes that ''the nonviolent campaigns and movements (of the last decade) have been effective in 53% of cases, while only 26% of the armed resistance movements have achieved their aims.''[4] The democratic revolution of the downtrodden in Tunisia appears to be the latest success of civil resistance.[5] There are excellent and unbiased studies that show us the potential of nonviolence for transforming a conflict and explaining many of the successes achieved (the study by Véronique Dudouet).[6] What are the key factors?

First, that many modern conflicts are asymmetrical, with the parties in the conflict having levels of power, organisation and resources that vary enormously, which makes it very difficult for them to negotiate under equal conditions and obtain a just peace. Nonviolent resistance, in hundreds of countries and situations, has succeeded (in varying degrees in each case) in mobilising marginalised and/or oppressed groups, making them conscious of their potential, legitimising their demands and thereby obtaining international support for their causes. This enables them to balance the scales in negotiations. Martin Luther King summarised it like this: ''Nonviolent direct action seeks to create such a crisis and foster such a tension that a community which has constantly refused to negotiate is forced to confront the issue. It seeks so to dramatize the issue that it can no longer be ignored.''[7]

Second, many of these revolutions, resistance movements, popular uprisings and pro-democracy movements grow and take shape without NGOs, study centres and official agencies for development and the

construction of peace having the mechanisms to defend them, raise their profile and disseminate their transformational message. The impact of these movements is often overlooked by the activists in the ''resistor'' group, which leads to a lack of links with the area of construction of peace which does not enable the transforming potential of uniting the two strategies to be achieved.

References:

1. Gonzalo, Arias, The Nonviolence, Temptation or Challenge?, Ampliada, 1985, page 146.
2. Gandhi. M.K., Hind Swaraj, Navjeevan
3. Boetie, Etienne de la, ''The Politics of Obedience'' Kessinger Publishing, 2004
4. Stephan, Maria J. and Chenoweth, Erica, Why Civil Resistance Works, Article on http://belfercenter.ksg.harvard.edu/files/IS3301_pp007-044_Stephan_Chenoweth.pdf, 2008.
5. Jahjah, Dyab Abou, Tunisia: a moment of destiny for the Tunisian people and beyond? Article on http://www.opendemocracy.net/dyab-abou-jahjah/tunisia-moment-of-destiny-for-_tunisian-people-and-beyond?, 2011.
6. Dudouet, VṬronique, Nonviolent Resistance and Conflict Transformation in Power Asymmetries, Handbook on http://www.berghof-handbook.net/documents/publications/dudouet_handbook.pdf , 2008.
7. King, Martin Luther, Jr. 1964. Letter from Birmingham Jail, in: Martin Luther King Jr. Why We Can't Wait. New York: Signet Books, 76-95

The Concept of Bhakti in the Bhāgavata-Purāṇa

- Kartik Pandya

Introduction :

The *Bhāgavatapurāṇa* occupies a very important position in the realm of Indian philosophy, religion and culture. It is one of the most popular works of Indian litrerature. The secret of this popularity and importance of the *Bhāgavatapurāṇa* lies in its literary qualities, and the significance it attaches to the method of *Bhakti* as a means of attaining the Supreme Truth. It has placed before human beings a God who is the beautifier of the beauty itself, who is an exemplar of superhuman strength, virtues, magnanimity, and kindness and everything that a human heart wants to see in his deity. Hence it is a great work that attempts to prepare the minds of common people for the ultimate realization of the Supreme through the path way of devotion and dedication.

Bhāgavata is believed to be the inspired production (समाधिभाषा) of Sage *Vyāsa*, an *Avatāra* of Lord *Viṣṇu*. It consists of 12 Books, 335 Cantos, 18,000 Verses and 5,76,000 letters. It chiefly deals with the following ten topics viz.

1. God (आश्रयतत्त्व)
2. Creation (सर्ग)
3. Recreation (विसर्ग)

4. Divine Regulation of the Cosmos (स्थिति)
5. Divine Grace (पोषण)
6. Desires leading to metempsychosis (ऊति)
7. Manu Periods and the Divine Government (मन्वंतर)
8. Life Stories of Divine Descents and Devotees - Saints, Sages and Saviours of mankind (अवतार)
9. The Way of God (निरोध)
10. Redemption or beatitude (मुक्ति)

The *Bhāgavatapurāṇa* has given supreme importance to *Bhakti.* As per the statement of *Brahmā,* the *Bhāgavatapurāṇa* is the teaching of the Supreme Himself. Its object being generating a feeling of *Bhakti,* it contains an account of the superhuman powers *(vibhūtis)* of God.[1] The *Bhāgavatapurāṇa* repeatedly tries to persuade readers for cultivating a sense of sincere devotion for God. "The biggest duty of man is to cultivate *Bhakti* for God-a *Bhakti* which is selfless and devoid of any obstruction," declares the *Bhāgavatapurāṇa.*[2]

The *Bhāgavatapurāṇa* therefore, tries to achieve a transformation of human tendencies through the soft, pleasant and perfumed path of devotion. It may be added that the *Bhāgavatapurāṇa* has been quite successful in its objective, so much so, that it has wielded more influence than the *Upaniṣads,* has saved more lives from being lost than any other Hindu scripture, has inspired innumerable lives to make supreme sacrifice, and to contribute to the upliftment of humanity,[3] and has given a new tone of sublimation to Indian literature.[4]

The essence of devotion is that the tendencies should be merged in the object of our faith and devotion. This thing is very clearly perceptible in the *Vedas.* For example, the *Ṛgveda* states that just as th seven rivers run towards the ocean and become lost therein, in the same manner the mental tendencies of the devotee run towards the Godhead and are lost in Him.[5] The great Lord is considered as the protector, the subject of human knowledge and the eternal Father and Mother.[6] He is the Husband of all.[7] His friendship is sweet and His devotion is the giver of all satisfaction.[8]

To begin with, let me give the derivation of the term *"Bhakti",* because the root and often the original meaning of a term can be grasped in this manner. The term *Bhakti* comes from the *sanskrit* root *'bhaj'* meaning "to serve", which is turned into an abstract noun by the addition of the termination *'ktin'* (suffix) *(Pāṇnini III.3.94).*[9] Hence *Bhakti* means service, devotion, attachment, loyalty, worship and homage. The term *Bhakti* implies a sincere service of a God prompted by intense love based on a sense of supreme faith. Unless a person is full of faith and love, and unless this love of the heart oozes out in the form of service of the deity, he cannot be said to be a *Bhakta* or devotee. Therefore *Bhakti* can be defined as a hearty service of the Supreme inspired by a profound love and unflinching faith.

According to the *Nārada Bhakti Sūtra,* "The profound and immortal love for God is known as *Bhakti."*[10] The *Śāndilya Bhakti Sūtra* states: "An intense love for God is known as *Bhakti,"*[11] The *Nārada Pañcarātra* defines *Bhakti* as serving God with pure mind after banishing all worldly and other desires.[12] For *Madhusūdana Sarasvati, Bhakti* is the mental tendency directed towards God, excited by the hearing of God's attributes.[13] *Rūpa Goswāmī* in his *'Bhakti Rasāmṛta Sindhu'* has defined *Bhakti* as being imbued with the love of the deity completely.[14]

But the real nature of *Bhakti* connot, perhaps be fully revealed by these forthright desciptions and definitions. *Bhakti* thus connotes a mental stage where all the mundane objects lose their attraction, and a steady and intense love for the supreme is experienced - the goal of that love being God's loves itself. There can be a devotee who is not able to reach the highest rung of the ladder. He may pray for material prosperity, freedom form pain etc. But once he continues his march onwards he is likely to reach the highest point sooner or later. For devotion implies an attitude which values the service of the deity as the supreme passion of the devotee. Once the process starts, the possibility is that it would not stop till it has attained its cherished objective.

The *Bhāgavatapurāṇa* is a treasure of *Bhakti.* The principal sentiment that is predominant in the *Bhāgavata* is devotion and hence its main purpose is to show the path to God realization. Thus it has given supreme importance to *Bhakti.* As per the statement of *Brahmā,* the *Bhāgavatapurāṇa* is the teaching of the Supreme Himself. Its object being generating a feeling of *Bhakti,* it contains an account of the superhuman powers of God.[15] God is the Inner Being of all the embodied selves. He is the Lord of Nature. Therefore, if human beings seek His shelter, they shall be quite safe and secured there.[16] Man should not forget that only that birth is real bitrh, only that activity is real activity whereby Lord Hari is served.[17]

What should be noted is the fact that just as when we water the roots of a tree, water reaches every leaf and branch of a tree, in the same way, if we propitiate God, all the gods become pleased.[18] *Yamarāja* clearly states in the *Bhāgavatapurāṇa* in the story of *Ajāmila* that the paramount duty of human beings in this world is to seek *Bhakti* of the Lord through a recital of His names, glories, meditation etc.[19] *Prahlāda* advises his friends, in the same way, to cultivate a concentrated and exclusive *Bhakti* for the Superme and see Him everywhere.[20] The *Bhāgavatapurāṇa* is of the firm opinion that the Supreme who is beyond being and non-being, and though attributeless, appears to be full of attributes, can be realized only through a feeling of devout devotion.[21] In the *Bhāgavata* it is stated : "having fully practiced meditation one attains *bhaktiyoga* in a short time" which indicates that *Bhakti* is not a means to an end but the end itself.[22] The *Bhāgavata* has chosen to describe the Supreme many times but such terms denote that He likes the path of devotion as a means of attaining Truth. For example, the Supreme has been described as an auspicious for the world,[23] giver of boons to the distressed and poor,[24] exceedingly suspicious, granter of welfare, very kind, the support of the world,[25] bliss by nature, One who is realizable through experience alone,[26] the creator of all religions,[27] excesively kind-hearted,[28] the father, the preceptor, and the Master of the World,[29] most intimately friendly to all,[30] attractor of the God of love,[31] the refuge of the noble,[32] the lover of the lowly,[33] giver of all desires like the *Kalpa-tree,*[34] beauty, magnificence, strength, knowledge,

renown etc.[35] one who does not know any discrimination,[36] the beauty of the world,[37] one who is devoid of every blemish etc.[38] These adjectives have been used to impress upon the minds of common people the desirability of cultivating a sincere and unflinching devotion for the Supreme conceived in the form of *Kṛṣṇa.*[39]

The sole object of knowledge is to realize the truth by the process of eradication of sensual and material elements of the self. Unless mind is freed from the attachments for the mundane things, one cannot hope to find the Supreme Truth. This has already been stated earlier. The path of knowledge is very tough and unattractive. Therefore, the *Bhāgavtapurāṇa* suggests an acceptance of the path of *Bhakti* which charmes a human heart, and yet frees him form death.[40]

Bhakti implies an intimate and intense love for God. A devotee focueses his attention on the feet of God alone and spurns everything that comes by way of an obstruction in the path of this love.[41] For him God is the beloved, father, mother, brother and everything. *Bhakti* consists in dedicating all one's acts performed through body, speech, mind, intelligence etc. to God with honesty and sincerity.[42]

An istance of such a dedication of actions is provided by the *Gopīs.* They used to recite the name of *Śrīkṛṣṇa* with a heart full of love, and eyes full of tears even at the time of milking the cows, threshing rice, churning curds, cleansing house, and performing other daily acts.[43] *Bhakti* needs a selfless service to God.[44] *Bhakti* means a firm, stable and unflinching attachemnt for God. No other desire or aspiration can find a place in the heart of a true devotee. *Bhakti* is thus a transforming experience. When one becomes attached to God, one becomes non-attached to every other object. A devotee no doubt leads worldly life, but the element of an attachment for the world is not present in his mind. A man of devotion does not live for himself. He lives only for his God, his Master, and his Beloved. The reason of this is obvious. The mental tendencies are surrounded at the feet of God, his tongue is engaged in reciting His name, and his body is always in a state of paying an obeisasce to Him.[45] Thus the definition of *Bhakti* as given by the *Śāndilya Bhakti Sūtra* comes very close to the definition of *Bhakti* ema-

nating from the *Bhāgavta.* The *Śāndilya Bhakti Sūtra* has defined *Bhakti* as *an intense love for God.*[46] According to *Bhāgavta, Bhakti is a state of complete dedication of life, mind and everything else out of the innermost attachment developed for God.*

The *Bhāgavta* has tried to present a list of those traits which can be termed as the characteristic features of a devotee.[47] This list of the traits of a devotee also suggests us that a man of devotion is attached solely to God and mentally and heartily detached from worldly pleasures and aspirations. He is free from any trace of selfishness.[48] The *Bhāgavta* has tried to illustrate this point by depicting the lives of *Prahlāda* and the *Gopīs* with gusto and brilliance. *Prahlāda* was so attached to God that he did not care for his father's displeasure, material prosperity, bodily security and social prestige. The *Gopīs* were similarly so attached to God that they did not care for the opinions of their society and members of their family.

Bhakti in General :

Bhakti tries to give right perspective towards life. The source of individual and social degradation is the selfish attitude of an individual. He becomes irrationally attached to mundane objects. *Bhakti* tries to wean this gross, selfish attachment of an individual towards mundane objects in a very psychological and simple manner. Instead of an attachment for riches, a woman and such other ojbects, *Bhakti* gives one an attachment for *Rāma, Kṛṣṇa* or any other deity. The sense of attachment is not destroyed; but it is transformed. We need not destroy the currents of our hearty affection. What is needed is simply a diversion of the current. Then the entire attitude towards life becomes changed. Then the strength does not make us unruly, and power does not corrupt. Then one can cross the frontiers of narrowness of every kind, and every description. *Vibhīṣaṇa,* the brother of the mighty but unscrupulous king of *Laṅkā,* braved the anger of his brother and did not hesitate in condemning the wrong act of his brother *Rāvaṇa* in abducting *Sītā.* What was the sacrifice he did not make to serve the cause of justice and morality? He could do so because he was a devotee of God. Every devotee is a powerful fighter against the forces of injustice and social degradation.

Many times individual lives are ruined because one loses all hope and confidence. Human life is a pathetic story of knotty problems and baffling worries . Abnormal Psychology throws ample light on how emotional instability, personality disorganizaiton and character-defects make at least ten percent of the general population wretched and useless.[49] And specially in old age when the lights of the world fail, the life of an individual becomes agony incarnate as is well described by Shakespeare :

"Last scene of all,
That ends this strange eventful history,
Is second childishness and mere oblivion,
Sans teeth, sans eyes, sans taste, sans everything."

Bhakti can be of great utility here. A man of devotion is able to bear all the storms of life with a smiling face. He is confident that he would be helped by his Lord and all the problems and difficulties shall be duly solved.[50] We find that a man of devotion leads a life of supreme dedication and self abnegation. Even if for a moment we presume that there is no God, or the path of devotion cannot lead to the Supreme Truth, *Bhakti* becomes very desirable because of its highly social value. It does not lack an element of knowledge. A true devotee never forgets that Supreme Truth in one and nun-dual in character.[51]

Tpyes of *Bhakti* :

The *Bhāgavtapurāṇa* mentions different types of *Bhakti* at various places. It would be interesting to study these types of *Bhakti* here and try to find out the truth emerging form this study.

1. ***Three Kinds of Bhakti :*** We find three types of *Bhakti* at two places in the *Bhāgavtapurāṇa.* These three kinds of *Bhakti* are hearing about God, reciting the glories and names of God and remembering God.[52]

2. ***Four Kinds of Bhakti :*** At another occasion we come across a mention of four types of devotion viz. hearing about God, reciting His glories and names, meditating on Him and worshipping Him.

3. ***Five Kinds of Bhakti :*** *Śrutadeva* has mentioned of five kinds of *Bhakti* viz., recital of God's glories by speech, hearing the stories of God, doing service to God, with hands, remembering God and His deeds, and focusing mind on the feet of the Lord.[54]

4. ***Six Kinds of Bhakti :*** *Nala* and *Kubera* who were liberated by *Śrīkṛṣṇa* have mentioned six kinds of *Bhakti* viz. reciting the glories of God, hearing God's stories with ears, serving the Lord with hands, focusing mind on the feet of the Lord, remembering Him and His glories, and paying obeisance to the world which is the abode of the Lord.[55]

5. ***Seven Kinds of Bhakti :*** Here the term *Bhakti* has to be interpreted rather liberally. If we understand the term liberally, *Kapila* suggests seven kinds of *Bhakti* to attain the lord viz., performing our social duties in a selfless manner, an intense attachment for the Lord, development of knowledge yielding the truth, cultivation of a strong sense of renunciation, performing penances, hearing the scriptures and performing meditation or *samādhi*.[56]

6. ***Nine Kinds of Bhakti :*** The most popular and famous kinds of *Bhakti* are nine. These kinds are mentioned by *Prahlāda* to his father *Hiraṇyakaśipu*. They are : (1) *śravaṇa* (hearing), (2) *kirtana* (repetition), (3) *smaraṇa* (remembrance), (4) *pādasevana* (service to His feet), (5) *arcana* (worship), (6) *vandana* (service to His feet), (8) *sakhya* (devotion) and (9) *ātmanīvedan* (Self-dedication).[57]

The *Bhāgavata* has mentioned still further ten kinds of *Bhakti*,[58] eleven kinds of *Bhakti*,[59] twelve kinds of *Bhakti*,[60] thirteen kinds of *Bhakti*,[61] fifteen kinds of *Bhakti*,[62] eighteen kinds of *Bhakti*,[63] nineteen kinds of *Bhakti*,[64] twenty kinds of *Bhakti*,[65] twenty four kinds *Bhakti*,[66] twenty five kinds of *Bhakti*,[67] twenty six kinds of *Bhakti*,[68] thirty kinds of *Bhakti*[69] and thirty six kinds of *Bhakti*.[70]

We come across, however, in the *Bhāgavata* a very important and thoughtful classification of *Bhakti*. According to this classification *Bhakti* can be divided in two type's viz. *Saguṇa Bhakti* and *Nirguṇa Bhakti*. *Saguṇa Bhakti* is a devotion by some kind of desire on the part of the devotee. This desire contains a tinge of selfish motive. This desire can be of three kinds, and, therefore, three kinds of *Saguṇa Bhakti*

are possible. The first but the lowest type of *Bhakti* is *Tāmasa Saguṇa Bhakti* wherein a devotee worships the Lord with a desire of taking revenge. He wants to harm his enemy, or he is envious of the prosperity of some body, or he wishes to establish his Supremacy over others. The second type of *Saguṇa Bhakti* is the *Rājasa Bhakti*. It is superior to the *Tāmasa Bhakti*. In *Rājasa Bhakti* a devotee worships the Lord in some particular form with the object of securing a fulfillment of certain worldly desire like riches or renown. The third type of *Saguṇa Bhakti* is the *Sāttvika Bhakti*. It is the best kind of *Bhakti* in the category of *Saguṇa Bhakti*. In this *Bhakti* a devotee worships the Lord for destroying his sins, or seeking His grace or love. But even this *Sāttvika Bhakti* does not go very far. It cannot be the ideal of divine love, for it exhibits traces of some desire even in its highest flight. When one transecnds the region of *Saguṇa Bhakti* one comes to the land of the *Nirguṇa Bhakti*.

The *Nirguṇa Bhakti* is marked by a desireless state of mind and is devoid of any distinction or difference. A selfless and wholly dedicated spirit is present in the *Nirguṇa Bhakti*. A person who has cultivated the *Nirguṇa Bhakti* does not care even for the various places like the *Sālokya* (residence in the eternal body of the Lord), *Sārṣṭi* (enjoying the pleasure like God), *Sāmīpya* (the eternal proximity of the Lord), *Sārūpya* (gaining the form like that of the Lord) and *Sāyujya* (getting identification with the Supreme).[71] The *Nirguṇa Bhakti* is the highest development of *Bhakti*. It is the ideal that an enlightened *Bhakta* (devotee) keeps in his mind and ever tries to achieve.

In a way the *Nirguṇa Bhakti* reminds us about the highest objective found in the domain of knowledge. Just as a person who has attained the state of Brahmanhood or has realized the ideal of Soham (I am That) cannot be swerved from that highest stage and is completely dead to the worldly desires of every kind and description, in the similar way a person who has realized the ideal of the *Nirguṇa Bhakti* is devoid of anything mundane in character. Just as a person who has attained the highest stage of knowledge becomes the absolute himself, in the same manner the person who has cultivated the *Nirguṇa Bhakti* becomes the Supreme himself to all intents and purposes, for he sees his Lord ev-

erywhere including in his own heart and mind. Like the *gopīs* he becomes the very image of God.[72]

In the *Bhāgavata* the path of *Bhakti* is in no way antagonistic to the path of *Jñāna*.[73] Even *Prahlāda*, the supreme devotee, has made it clear that the Lord is perfect. He does not need the worship of the unlearned. He accepts the worship from people out of compassion. The benefit of this worship too goes to the worshippers themselves. Just as the beauty of a face beautifies even the reflection reflected in the mirror, in the same way whatever respect is paid to the Lord by a devotee, is a respect by the latter to him.[74] Thus the *Bhāgavata* from the very beginning shows a deep awarness of the ultimate nature of the SupremeTruth.[75] There is no basic difference between the Lord and the devotee form the point of view of the metaphysical truth.[76] The devotee must know that ultimately he worships the formless infinite.[77] The *Bhāgavata* condemns every attitude that tries to differentiate between the Lord and the devotee at the ultimate stage.[78] The worship of an idol is just a means of reaching the ultimate stage.[79] Reality is that there is only one Truth.[80] Only the persons of immature intelligence see the Lord in the idols alone.[81]

Uddhava asks a question about the easiest way of obtaining the highest position in the field of God-realization. Lord *Kṛṣṇa* points out that devotion is the easiest method of realizing the Supreme. When a person attains a state of complete dedication he becomes immortal.[82] When one drinks this nectar of devotion there remains nothing else for him to know.[83] This is the besic position of the *Bhāgavta.*

Summary : *Bhakti* has uniqe merit. In view of its importance the *Bhāgavtapurāṇa* has rightly declared that even the knowledge and action attain beauty only when *Bhakti* becomes associated therewith. Once one has tasted this ambrosia, one cannot like anything else. The path of *Bhakti* is thus a valuable medium of realizing the Supreme. But its utility is equally great in the domains of individaul perfection and social development. According to the *Bhāgavtapurāṇa*, a sense of utmost dedication and innermost attachment to God, the Beloved, is the mark of devotion. It aims at bringing aout revolution in human mind. It makes a bold attempt to transform the selfish and ego-ridden life in an instance of supreme dedication.

References :

1. Bhāgavatapuraṇa, 2-7-51, 52
2. Ibid, 1-2-6
3. Ibid, 7-9-44; 9-21-12, 13
   Tulsīdāsa has specifically stated that there is no religion higher than serving people :
   'parahita sarisa dharma nahi bhāi
   para pīdā sama nahi adhamāī,
4. In this context the cases of literary giants like Sūradāsa, Tulasīdāsa, Tolstoy, Tagore, Aurbindo, etc., can be remembered.
5. Ṛgveda, 1-71-7
6. Ibid, 6-1-5
7. Ibid, 6-36-4
8. Ibid, 8-68-11
9. bhaj sevāyām
10. Sūtra 2
11. Bhāgavatapuraṇa, 1-1-2
12. sarvopādhivinirmuktam tatparatvena nirmalam
    hṛṣīkeṇa hṛṣīkeṣa sevanam bhaktirucyate
13. Bhakti Rasāyaṇa, 1-3
14. iṣṭ svārasikī rāgah paramāviṣṭatā bhavet
15. Bhāgavatapurāṇa, 2-7-51.52
16. Ibid, 4-29-50
17. Ibid, 4-31-9
18. Ibid, 4-31-14
19. Bhāgavatapurāṇa, 6-3-22
20. Ibid, 7-7-55
21. Ibid, 3-24-43
22. Ibid, 2-1-21
23. Ibid, 3-9-4
24. Ibid, 3-9-23
25. Ibid, 6-9-33
26. Ibid, 7-6-23
27. Ibid, 8-1-16
28. Ibid, 8-3-17

29. Ibid, 10-27-6
30. Ibid, 10-29-41
31. Ibid, 10-32-2
32. Ibid, 10-37-31
33. Ibid, 10-38-36
34. Ibid, 10-38-22; 10-72-6
35. Ibid, 10-39-55
36. Ibid, 10-64-26
37. Ibid, 11-1-6
38. Ibid, 11-7-18
39. Kṛṣṇastu bhagavān svayaṇ - Bhāgavatapurāṇa, 1-3-28; 1-7-7; 10-44-13
40. The Bhāgavata māhātmya as contained in the Padma Purāṇa, 1-11
41. Bhāgavatapurāṇa, 10-29-31
42. Ibid, 11-2-36
43. Ibid, 10-44-15
44. Ibid, 1-2-6
45. Ibid, 10-47-66
46. Bhāgavatapurāṇa, 1-1-2
47. Bhāgavatapurāṇa, 11-11-29 to 33
48. Ibid, 8-1-10
49. J.W. Appel's 'Incidence of Neuropsychiatric Disorders in the United States Army in World War II', Amer. J. Psychiet, (1946) p. 102
50. Maccittah sarva durgāṇi matprasādattarisyati- Bhagavad Gītā 18-58
51. Bhagavad Gītā 6-30; 18-55 : Bhāgavtapurāṇa1-7-10-12-11-11
52. Bhāgavatapurāṇa, 2-1-52; 6-2-3
53. Ibid, 1-2-14
54. Ibid, 10-86-46
55. Bhāgavatapurāṇa, 10-10-38
56. Ibid, 3-27-21 to 23
57. Ibid, 7-5-23
58. Ibid, 2-3-19 to 24
59. Ibid, 9-4-18 to 20
60. Ibid, 7-7-30 to 36
61. Ibid, 11-29-9 to 16
62. Ibid, 11-19-20 to 23

63. Ibid, 3-27-6 to 11
64. Ibid, 4-22-22 to 55
65. Ibid, 3-29-15 to 19
66. Ibid, 11-11-34 to 41
67. Ibid, 3-82-2 to 6
68. Ibid, 5-5-10 to 13
69. Ibid, 7-11-8 to 12
70. Ibid, 11-3-23 to 31
71. Bhāgavatapurāṇa, 3-29-7 to 13
72. Bhāgavatapurāṇa, 10-30-3
73. Ibid, 11-20-6; Śrīkṛṣṇa's address ot Gopikās 10-82-47, 1-7-10
74. Ibid, 7-9-11
75. Ibid, 1-1-1
76. Ibid, 4-28-62; 11-3-53
77. Ibid, 7-9-51
78. Ibid, 3-29-26
79. Ibid, 3-29-25; 3-29-21
80. Ibid, 10-55-44
81. Ibid, 10-86-55
82. Ibid, 11-29-34
83. Ibid, 11-29-32

Environmental Saviours : Jain Monasticism

- Pooja Sharma

Humankind is living in the age of environmental crisis. Resolving the environmental crisis is not just a question of ethics, but a question of our own survival. The natural environment is very important not only for those of us alive now, but also for the future generations. Due to mankind's anthropocentric attitude, excessive consumeristic behaviour and exploitative activities, our planet is on the brink of an ecological crisis. Global warming, ozone layer depletion, climate change, less of biodiversity, environmental pollutions are such senere prevalent problems which have put forth the entire civilization at crisis of existence. Man is fully responsible for this environmental crisis. Other life forms live symbiotically and in harmony with nature. Our religion has always believed in the symbiosis with our environment. We can redeem the present environmental crisis if seriously follow the ethical code of conduct inherited in our religion.

Monasticism is one of the important contributions of the ancient Indian culture, philosohy and religion. India has been the home of monasticism from the very earliest times. Monastic practices exert an appreciable and remarkable influence on the minds of the Indian population by their vows to a life of self-denial, discipline, self-restraint and poverty. Monasticism of Jain tradition

also presents an ideal life style, which proves itself the best steward of environment. In the present paper, Jain monasticism will be dealt regarding their contribution in environmental protection.

The world *monachism* and *monasticism* have a common source of origin. The world 'monasticism' is derived from the Greek world *'uó vos'* which means *'alone'* or *'solitary'* from which a whole family of words have been formed : *monks, monastic, nun, monacism* and *monasticism.*[1] In Latin, the word used is *monachus* and its derivative are *monacha, monachatus, monachare, monachizare* and few other words. Two words frequently employes in Latin are Monnus (monks) and monna (nun).[2] Hence monasticism may be said to denote that "form of religious life led by those who have separated themselves entirely from the world live in solitude." The institution of monasticism is the by-product of an attitude of mind, which deprecates and denies all worldly craving and brings renunciation, to bear upon all human conducts. Everything is looked upon as impermanent and full of misery and people yearns to escape from the cycle of birth and rebirth. The aim of monastic life is not merely an escape, but an effort to achieve the highest state of human life, which is looked upon as a rare opportunity to have in the endless cycles of births and rebirths.[3] The institution of asceticism initially, however, arose from the simple renunciation of worldly desires, but later developed into the most complicated system of rules and regulations pertaining to even the minutest details. Although traditional Brahmanism was first to conceive the ascetic ideas, but it didn't favour the organization of the ascetic as Buddhism and later Jainism have done.[4]

Environmental protection is intrinsic, innate and inherent in Jainism. It is integrated in every principle, tenet and doctrine of Jainism. Jain saints evolved and prescribed environment-friendly concepts, principles, ordained mandatory doctrines and elaborate code of conduct to ensure sustained, congenial, clean and symbolically harmonious environment. Its monastic life is also so formulated as to play a crucial role in preserving the synthesis with the environment. The Jain philosophy emphasizes the misery and wretchedness of worldly life and the sublime greatness and goodness of ascetic life. They believe that the life of renunciation is far superior and worth following as it alone paves the way out of worldly

sufferings.[5] Liberations of the soul from the world of transmigration and misery is the only aim to be aspired after by the ascetic and that cannot be attained by any other course than the adoption of standard asceticism.[6] The final way to deliverance is characterized by right knowledge, right faith, right conduct and austerities.

Absolute non-attachment[8] is the purpose of Jain ascetic life and all practices or rules tend to fulfill this great end of life. A survey of Jain monasticism would reveal that all rules of monastic conduct seem to originate from the five great vows *(pañca mahāvvayas)*, that were expected of every Jain monk. The five great vows are *ahiṁsā (savvāo pāṇāīvāyāo veramaṇaṁ), asatya (savvāo musāvāyāo veramaṇaṁ)* and *brahmacarya (savvāo mehuṇāo veramaṇaṁ) ap (arigraha) (savvāo pariggahāo veramaṇṁ).* These form the basis of every field of Jaina monastic conduct. These vows are to be followed in three ways. In transgress these or consent to somebody else transgression these mentally *(maṇeṇa),* vocally *(vāeṇa)* or bodily *(kāeṇa).* All the rules and regulation arouse out of the neccssity of the proper following of these great vows, as well as out of the consideraton of human psychology and its adjustment to environment.

The Jain ascetic has to adopt twenty-eight primary vows called *mūlguṇa.* In addition to *panca mahāvrata,* they include the fivefold carefulness called *samiti* in walking, speaking, eating, lifting and laying and exerting, five fold control of the sense of touch, taste, smell, sight and sound, sixfold essential duties called *āvaśyaka* viz., *sāmāyika, chaturviṁśatistava, vandanā, pratikarmaṇa, pratyākhyāna* and *kāyotsarga,* pulling out the hair periodically, remaining naked; not taking bath, sleeping on the ground, not cleaning the teeth, taking meals in a standing or in wisdom as on posture, and taking only one meal a day.[9]

vadasamididiyarodho locāvassayamacelamaṇhāṇaṁ
khidisayaṇamadantavaṇaṁ ṭhidibhoyaṇamegabhattaṁ ca
ede khalu mūlaguṇā samaṇāṇaṁ jiṇavarehi paṇṇattā
tesu pamatto samaṇo chedovaṭṭhāvago hodi

In *Śvetāṁbara* tradition some of *mulaguṇās* are different from that of Digambara tradition. The last two essentials and nuditity is not necessary in Śvetāṁbara tradition. The ascetic, who lives a wandering life, has to abide by these primary vows strictly and rigidly. In case of default, he has to undergo an expiatory course of conduct. But, the five *mahāvratas,* which prove to be instumental for achieving the highest goal are the basic foundation of Jain monasticism.

Great vow of Non-violence *(savvāo pāṇaivāyāoveramaṇaṃ)*

The Jainas believe in the equality of all life. Therefore, the vow of non-violence includes abstinence from taking the life of any superior or inferior being in any form. Not only to the *'trasa'* or mobile forms of life, but any violence to *'sthāvara'* on immobiles, such as vegetables, fire, air, water and earth is also to be avoided.[10] Jain laities are also supposed to avoid harming life forms, but the ascetic's vow is more inclusive, extending even to one-sensed beings. This vow of non-violence is guided by the principle of reciprocity.

savve jīvā vi icchanti jīviūṁ na marijjiuṁ.

That means all living beings desire to live and not to die. As one doesn't wish to be killed, so others don't wish to be killed. So, this desire to avoid injury to living beings overshadows almost each and every activity of the ascetic. For the perfect practice of this vow, the monk had to take precautions pertaining to his movement *(īriyā samiti),* mental thoughts *(manaṁ parijānai),* speech *(vaiṁ),* disposition of his requisites *(āyāṇbhaṇḍainkkhevaṇā smiti)* and inception of his food and drink *(āloiyapāṇbhoyaṇabhoi).*[12] Many of the most conspicuous feature of ascetic life are shaped by this requirement. Ascetic drink only boiled water so as to avoid harming small forms of life that would otherwise be present. They avoid walking on ground where there might be growing beings, and they do not bath so as not to harm minute forms of water life.

A Jain monk is bound to lead a touring life throughout the eight months of the year, i.e. except the rainy season. The reason for not undertaking any touring in the rainy season was that such a stationary

mode of life is helpful in abstaining from inflicting injury to vegetation beings which grew up immensely in this season. It may be noted that for the same reason, no touring was to done at night any time throughout the year.[13]

As far as the food is concern, it must be carefully inspected to be sure that it is free of even small creature. Out of the *aṅgas,* the *Ācārāṅga,* and among the *mūlsūtras,* the *Daśavaikālika,* give a number of rules for begging of food. The elements of *ahiṁsā* is foremost in these rules which made a monk forgo not only raw, powdered, and vegetable food, but even that was given with a wet hand on pot or with a ladle besmeared with other impure articles. The rule of not taking food at night was also adopted due to these considerations.

Thus, we have clearly seen that the whole basis of the rules of begging and food was *ahiṁsā.* For the practice, monks and nuns were not allowed either in sleep or otherwise, to touch, or break, or scratch, or shake by means of anything either a lump of earth or a wall *(bhitti),* or a stone, or a cold, or a dusty garment or the body *(kāya).* For the same reason, the monk cleaned his requisites, didn't tour in rainy season *(varṣākāla)* examined his requisites *(peḍilehaṇa),*[14] scanned the places of easing nature *(uccārapāsavaṇa)*[15] used boiled and strained water,[16] didn't do any fire activity,[17] didn't fan anything, walked carefully, avoided water regions, and covered his face on the place where his sneezing, on yawning on vomiting was likely to spread.[18]

The reason behind all that was that "all living beings desire to live and not to die.'' Therefore, the *nigganthas* give up killing of living beings.[19] This generous outlook led not only to mere justice but also to equanimity or *samatā* i.e. the control of one's position towards all. The same note of identity of the individual soul with others is beautifully expressed in the commentary of *Daśavaikālika.*[20]

eka eva hi bhūtātmā bhūte bhūte vyavasthitāḥ
ekadhā bahudhā caiva dṛśyante jalacandravat

"Soul is one even though it resides in many living beings. It is just like the single (reflection of) the moon in a (quite) pond, which becomes manifold (when the water is disturbed.)" As far we know that Jain tradition considers even earth, air and fire as living being, their conception of equality of all living being, and practice of not harming them by the Jain mendicants seem to be instrumental in realization of harmony needed towards all living being and our environment.

Great Vow of Truth *(savvāo musāvāyāo veramaṇaṁ)*

The second *mahāvrata* is the extension of the first. It is a form of *ahiṁsā.* The monk leaves all worldly activities and therefore for him truth carries a deeper meaning than mere statment of facts. Truth means a considerable mode of expression, a thoughtful speech, which is beneficial for all. Truth and all other vows being subservient ot cardinal virtue of non-violence, a speech that may cause pain should be avoided even though it may be objectively truth. Truth, therefore, in its wider sense is not only a negation of lie but also a negation of all, which is injurious. In *Purusārtha Sidhyupāya* it is said that "Vow of truth doesn't permit defaming, ridiculing, speaking false ambiguous words against principles (scriptures), advising mutilation of animals, exploitation of any life-form (including natural resources), wrong tradition, theft and speaking such words which are unpalatable, causing sorrow, pain, anger, rift and conflicts."

The idea behind this vow of truth is also not to harm any living being from speech. This doctrine of truth is important to strengthen the vow of non-violence, which is vital for social as well as natural harmony.

Great Vow of Non-stealing *(savvāo adinnādāṇāo veramaṇaṁ)*

This vow of non-stealing is much more exhaustive than the smaller vow of non-stealing. Whatever little possession a monk has, offered to by him by householders. No object, howsoever small, should be acquired or used by the monk without an express premission of the owner. The monk should refrain from taking any thing without being offered, not only in a village or a town, but also in a forest.[21] The monk should have an attitude of detachment towards one's possessions. Performance of non-stealing by Jain mendicants inspire people to have reverence for nature's creation and develop the sense of detachment towards worldly things.

Great Vow of Clibacy ***(savvāo mehuṇāo veramaṇaṁ)***

An ascetic being celibate should be absolutely free from any type of sexual desire. He is to abstain not noly from intercourses but also from bodily decoration, sense indulgence, exciting food, songs and dance and association with women and vice-versa.[22] This doctrine of celibacy practiced by the mendicants preaches self-restraint of ones senses. It is also instumental in population control and consequent increase in consumerism and eventually checking further degradation and pollution of environment. It is also recorded fact that sex is the cause of many crimes of murder, loot, harassment, and suicides. This vow of celibacy is important for social harmony.

Great Vow of Non-possession ***(savvāo pariggahāo veramaṇaṁ)***

Non-possession, *aparigraha,* the important Jain doctrine and one of the five main mandatory vows ordained both for laity and ascetics, implies non-acquisition, non-possession and non-consumerism. For mendicants this vow implies the renunciation of all possession and attachment, little or much, small or great, pertaining to either living beings or to lifeless things.[23] *Parigraha* has been defined as *mūrchā* on attachment.

mucchā pariggaho vutto.[24]

Attachment to anything is the cause of bondage and therefore, should be avoided. Hence, Jain mendicants are allowed to keep very essentials things, with no attachment towards them also. They are forbideen to possess anything as their own. Even things used or carried by them are not their property but only *dharmopakaraṇa* necessary for the exercise of religious duties. Their main equipments are alms-bowl, broom *(rajoharaṇ)*, which is used in wiping lightly the places over which the monk wanted to sit, stand or lie down, so that living beings may not get killed.[25] Apart from these, there is also a piece of cloth[26] tied over the mouth and nose used by them to prevent small insect form entering their mouth and getting killed.[27]

Thus, they put forth a practical ideal life of non-attachment towards worldly possession. Jain thinkers wolud know long before, what mankind is realizing now the disastrous consequences of consumerism manifesting as green house effect, climate change, shortage of water and food etc., pollution and degradation of environment. The root cause of present environmental crisis is the consumeristic approach of man, which is encroaching the very fabric of environmental consisteney. Jain monastic approach of non-possession inspires people to have detachment for the worldly possessions.

In addition to these five *mahāvratas,* the Jain mendicant follows five *samitis* and three *guptis.* Though, they are in support of five great vows, yet they pose a crucial role in proper following of *mahāvratas. Samiti* means vigilance in behaviour.[28] There are five *samitis* prescribed for the Jain mendicants.

First *samiti* is called *īryā samiti.* This enjoins the ascetic to be careful while moving, walking, sitting, standing, lying, sleeping etc. The monk should be careful about the followings[29]:

(a) He should be traversed only that path which is free form ants, seed, green vegetables, mud etc.

(b) He should move about only in daylight.[30] Moonlight or artificial lights of lamps etc. are not capable of properly showing small insects, which may be lying in the path.[31]

(c) The monk should abstain from the objects of five senses and should devote his full attention towards his steps, while moving, so that no living being is injured through carelessness.[32]

(d) The monk should not move about for purpose other than religious.

(e) The monk should move always looking forward on th ground to the extent of four cubits.[33] He should not run, jump, or look in other directions.

Thus the idea of *īryā samiti* is to avoid all purposeless movements and to regulate all necessary movements in such a way that no living being is injured through carelessness.

Second is *bhāṣāsamiti,* which involves to exercise control over what one speaks. This vow is supplementary to the vow of truthfulness.

The third *samiti* is *eṣaṇā samiti* in which the monk should be cautious about his food. He is to eat only that food which is neither prepared, non-suggested, nor approved by any householder. The food should be pure vegetarian, free from living beings. Right handling of sinless paraphernalia, and proper sweeping of setting and sleeping place are also included in *eṣaṇāsamiti.* The sole purpose behind this *samiti* is not to harm any small insect and to help to maintain bio-diversity or living being due to mendicant's carelessness.

Ādānanikṣepaṇā samiti involves that the monk should carefully put his articles.[34] He should use his *pinchi* or *rajoharaṇa* to check the insect before placing it at any palce.[35] He should avoid injury to any living being. The last but not the least *samiti* is called *utsarga samiti.* This involves that while answering the call of nature, throwing away excrement,[36] urine, saliva, mucus, or any other dispositiouss of the body, pieces of food, waste thing, torn clothes, or other useless things, the monk should properly scrutinize the place and should throw away such wastes only in a place which is burnt, ploughed, used for cremation, unobjected, spacious, devoid of insects and seeds, not covered with grass or leaves, not perforated by holes, located at a distance, neither frequented by holes, situated at a distance, neither frequented nor seen by other people, and having an *acitta* (inanimate) surface layer.[37] Behind practicing this *samiti,* the objective of preserving cleanliness of environment lies undoubtedly.

These *samitis,* giving detailed rules of behaviour, show with exactness, and solemnity. A monk is required to be vigilant in the observance of moral virtues, flawless practice of *ahiṁsā* and preservation of environmental dignity.

The Jain monk has to follow three *guptis* also which protect the monk from sin. *Mano-gupti* means freedom from thought of passion, delusion, attachment, aversion and such other impure thoughts.[38] *Vāg gupti* means avoidance of talk about women, politics, theft, food etc. and refraining form telling a lie.[39] *Kāya gupti* means renunciation of violent actions such as piercing, beating, contracting, expanding etc.[40] The present environmental crisis is caused mainly because of mankind's impure thoughts and deeds. The practice of *guptis* prevents mankind

from thinking and behaving in such manner, which can hurt our environment and any living being.

Thus, the survey of Jain monasticism reveals that the main goal of mankind, i.e. the salvation cannot be achieved without the great vow of *ahiṁsā, satya, acorya, brahmacarya* and *aparigraha.* We can clearly behold that code of conduct prescribed for the Jain mendicants is such which proves itself to be the great steward of our mother earth. They present such ideal life style, which is governed by the principles of non-violence to every living-being, non-possession etc. It manifests those types of life-style, which ensures and leads to a person to stay in harmony with nature. If these vows (with limitation i.e. *aṇuvrata*) will be adopted by the laities also, the survival of the mankind will be ensured.

References :

1. Encyclopedia of Ethics & Religions, Vol. 2, p. 69.
2. Aspects of Jain Monasticism, Appendix.
3. History of Jain Monasticism, p. 3.
4. Asceticism in Ancient India, p. 2.
5. Ibid, p. 66-67.
6. Ibid, p. 68-69.
7. Uttarādhyayana, 28/2.
8. Ibid, 1/1.
9. Mūlācāra. 1/8-9.
10. Jaina Ethics, p. 152.
11. Dasavaikālika Sūtra, 6/11.
12. History of Jain Monasticism, p. 204.
13. Ibid, p. 155-157.
14. Bhagavati Sūtra, 139a, Uttarādhyaya Sūtra 26, 22-21, Ṭhāṇam, 361 b.
15. Dasavaikālika Sūtra, 8, 18.
16. Dasavaikālika Sūtra, 8, 6-7.
17. Ibid, Chap. 4.
18. Ācārāṇga Sūtra, II, 2, 3, 28.
19. Ibid, 6/11.
20. Daśavaikālika Sūtra, p. 343.
21. Mūlācāra, 5/290.
22. Ibid, 10/105-106.
23. Environmental Doctrines of Jainism, p. 48.
24. History of Jain Monasticism, p. 203.
25. Daśavaikālika Sūtra, 6.20.
26. Ṭhāṇaṁ, Comm., p. 305a.
27. Bhagawatī Sūtra, p. 139a.
28. History of Jain Monasticism, p. 167.
29. Pravacanasāra, 3/40.
30. Mūlācāra, 5/106, Uttarādhyayana, 24/4, Tattvārthasāra, 6/7.
31. Ibid, 5/108-109.
32. Bhagavati Ārādhanā, 1191.
33. Uttarādhyayana, 24/5.
34. Niyamasāra, 61.
35. Mūlācāra, 1/14.
36. Uttarādhyayana, 24/14;, Mūlācāra, 5/123.
37. Niyamasāra, 65.
38. Mūlācārā, 5/125-126; Uttarādhyayana, 24/15, 17-18.
39. Niyamsāra, 65.
40. Ibid, 67.
41. Ibid, 68.

Bibliography :

1. Ācārāṇga Sūtra- Ek Adhyayaa, Parmeshthi jain, parshwanath Vidhyapeeth, Varanasi, 1987.
2. Bhagwati Ārādhanā, Kailash Chandra Shastri, Jain Sanskrit sanrakshak Sangha, solapur, 1978.
3. Bhagavatī Sūtra ñ I, K.C. Lalwani, Jain Bhawan, Calcutta, 1973.
4. Daśavaikālika Sūtra, Translated by Kastur Chand Lalwani, Motilal Banarsidas, Delhi 1973.
5. Mūlācāra of Vattakera, Zparts, MDJG, Bombay, V.S. 1980.
6. Niyamsāra of Acarya Kundakunda, ed by Padmaprabh Maldharidevi, Hindi Trans. by Parmesthidas Nyayatirtha, with Commentary named Tatparya Vritti, Shri Satsahitya Prakashana, Patani Granthamala, Calcutta [1st ed., 1960], 9th edn 2002.
7. Pravacanasāra, Ed. Prof. A.N. Upadhye, Shrimad Rajchandra Ashrama, Agara, 1964.
8. Ṭhāṇaṁ, Ed. Yuvacharya Mahaprajna, J.V.B. Publication, Ladnun, 1992.
9. Uttarādhyayana, Comm. Nemicandra, Bombay 1937 Comm Santisuri, Bombay, 1916, Ed. J. Charpentier, Upsala, 1922 Niryukti N. by Bhadrabathu Transl. By Jacobi, SBE, XLV, 1895.
10. Encyclopedia of Religion and Ethics. Ed. by James Hastings. New York: C. Scribnerís Sons, 1908-26.
11. Deo, Shanta Ram Bhalchandra: Jain Monastic Juriprudence, Jain Cultural Research Society, Banaras, 1960.
12. Tatia, Nathmal: Aspect of Jain Monasticism, Today and Tommorrow Printers and Publishers, London, 1981.
13. Mishra, Dr. Yugal Kishore: Asceticism in Ancient India ñ A study of Asceticism of Different Indian School in Philosophical, Religious and Social perspectives, Research Institute of Prakrit Jainology and Ahimsa, Vaishali, Bihar.
14. Bhargava Dayanand: Jaina Ethics, Motilal Banarsidass Bunglow Road, Jawahar Nagar, Delhi, 1968.
15. S. Deo, History of Jaina Monachism (from inscriptions and literature), DCRIB 16, 1954-55.

A survey of the Karma theory of Jainism

- Dr Lopamudra Bhattacharyya

The concept of *karma* is an excellent contribution to the world of thought by the Vedic culture which flourished in several different streams in later period. How, very simple activities of day to day life convert into *karma* and how, these *karmas* make everyone's destiny that concept really creates marvel in the plain of innovation. Being the instrumental cause of our destiny it relates both the worlds with a living being and thus the cycle of birth and death comes into existence. Resultantly, it became the fundamental constituent of the philosophic-spiritual thoughts of India, later it has undergone various experiments and many changes have been brought in. But the basic idea remained same through out the ages. Being completely encircled in the lives of the living beings it deals in the empirical truths like happiness, sufferings, birth, death, ailment, healthiness and so on.

Karma theory is all about the calculation. As many varieties of calculations are there so many variations of beliefs are there. On the basis of their own terms and conditions these beliefs have established their own point of views in terms of the theory of *karma*. Thus many different theory of *karma* came into existence. Jain *karma* theory is one of the finest ideas among the prevalent schools of spiritual thought. It has produced an exhaustive list of *karma* through which it tried to attempt every single event of life.

Besides this, it has a practical approach to the worldly affairs, for which it maintains flexibility in nature. Hence the parameter of *karma* theory was never static, and not the scale of values is fixed in it. So, through the addition, alteration and modification the theory of *karma* stabilizes its characteristics. In the period of Lord Mahāvīra the resumption of righteous conducts took place those conducts are still in vogue. The resumption of celibacy and renunciation of eating at night[1] gave a new dimension to the endeavor of Jain path of spirituality. Earlier this school used to be known as the path of four fold virtues (*cāturyāma dharma*). Later, the same order became popular with the name of Jain path of spirituality. With the resumption of celibacy four fold virtues turned into five fold great vows. Thus, practice changed, the method of endeavour got changed, and the only thing which was fixed that was the goal - the salvation. In due course, an upheaval took place which silently left great impact on the whole theory of *karma*. Jain *karma* theory is standing on the basement of practice. When practice changes, it brings in changes in the process of attainment of the attainable object. In Jainism, when attainable object remained same the process of attainment of that object is changed at the same time. The path of spirituality was the same where as the theory was changed in keeping with the change of practice. Thus in Mahāvīra's time *karma* theory was recognized again and that *karma* theory is still prevalent in the same form before us.

The uniqueness of Jain *karma* theory lies in it's generalized cum individual style of approach. And non-partial approach is the commendable factor of this theory. The deliberation of *karma* starts with transmigrated souls and after acquirement of body they are called corporeal. All these issues are aimed to one thing that is final liberation. Therefore, a transmigrated soul is the centre point of the whole pursuit. Jainism has put total concentration onto that transmigrated soul when *karma* theory and salvation are referred to. In the first attempt Jainism has bi-furcated corporeal into two groups. Firstly – those who are devoid of that deservingness of attaining salvation, and secondly - those who are devoid of that deservingness. The living beings of the first category are known as *bhavya jīvas* and of the second category are known as the *abhavya jīvas*[2]. Not only that, one more category of the living has been prescribed who are known as the *abhavya sama bhavya* which means

the living beings who have the quality of attaining salvation only by name but actually they have no potential of attaining salvation and as a result they will never be able to attain salvation and these *jīvas* are counted under the category of *bhavya jīvas*. All these factors prove one thing that *abhavya jīvas* will never attain salvation. However, here, the living beings of the first group are being referred to in the category of *karma*. The corporeal are divided into four categories, such as, human being, infernal, deity and sub-human creatures. Before they take birth, there is a complex process of *karma* which makes a soul either competent of taking birth or incompetent of taking birth and generally incompetence means the death finally. The term that is used for incompetence is *labdhi aparyāpti* [3]. There are some other types of *aparyāpti*s too, which are not meant here. There are six constituent of *paryāpti,* [4] such as, *āhāra* (matter), *śarīra* (body), *indriya* (sense organs), *bhāṣā* (expression), *mana* (mind), *śvāsocchvāsa* (respiration). All these make a soul competent to take birth as because they bring about body for the soul and they are more important for a soul because a soul executes all the activities with the help of this *paryāptis*. Therefore, *aparyāpti* means there can be no activity. And without activity there can be no bondage. In absence of any activity it becomes impossible to accumulate new life span or to secure a future birth in the state of *aparyāpti*. But it is observed that a soul travels to the next birth from the state of *aparyāpti* too. As far as the *karma* is related to *aparyāpti* there is no obligation except a single point regarding *āyu-karma* or the life span. There is a strict law of bondage of *āyu-karma* and according to that law only a single life span can be accumulated in a single birth[5]. Also the activities that are responsible for the accumulation of future birth have been decided in the context of *āyu-karma*. not only that there are fixed reasons for different types of births[6], for example, constant indulgence into the violent activities, stealing of others' wealth, excessive infatuation in sensual pleasure, mighty covet for possession and cruel or vicious emotions at the time of death bring about the infernal birth in the next. There after, in the state of *aparyāpti* there is no scope of such activities which can take that soul to the next life. It means that soul must have accumulated at least two life spans in its previous life which is coming into use in the state of *aparyāpti*. This context does not end here; rather,

it raises another question when it comes to the successive order of *aparyāpti*. If a soul travels through a consecutive order of incompetent births then not only two but a bunch of births must have secured in the last birth. Then it will be an endless series of such conditions and also will be difficult to imagine the situation that time.

In Jain cosmology there are such plains which are specially meant for enjoyment. Every thing runs there in a calculated manner. These plains are called *bhoga-bhūmis*[7]. Human beings and the sub human creatures live there. These living beings are made for enjoying lives so no restraint is found in them and the deadly passions are totally absent in them. Wish-fulfilling trees meet their needs and they were ignorant of family bond as there was neither any concept of family nor they had any family members. A pair of girl and boy would take birth and their job was to give birth to such another pair. That age must be defined as the age of no-annoyance and vexation, no disease, no contest, no revenge, no sufferings, but the age of only enjoyment. More over after death these living beings take birth in the abode of the deities like in *saudharma, aiśāna, bhuvana-trika* etc. Here also it is seen that the living beings of these *bhūmis* has no scope of bondage as they have no activity as such. All their requirements and wishes are fulfilled by the nature[8]. So they do not need to get involved in any activity, at the same time they had no responsibilities. This way they were completely free from all the activities that are required in the plain of *karma* which is generally known as *karma-bhūmi*. All the activities are the essential characteristics of the *karma-bhūmi* and the time of *karma-bhūmi* starts from when the time of *bhoga-bhūmi* is up. It is said that in the beginning of *karma-bhūmi* all the activities related to daily life started in the name of *asi* (defence), *masī* (education), *kṛṣi* (agriculture), *vāṇijya* (commerce)[9]. So in *bhoga-bhūmi* there was no scope of snatching, grabbing, stealing, plundering, adulteration, competition, forgery, usury, making money taking revenge, and any such other chaos. There fore, the conditions of taking birth into the abode of deity are not sufficient to protect the rule of the bondage of *āyu-karma* in *bhoga-bhūmi*. The conditions like restraint, service, charity and offerings are totally absent in *bhoga-bhūmi*. Thus, the bondage of *āyu-karma* seems to be impossible in *bhoga-bhūmi*. Here also the law of *āyu-karma* does not fit well.

In the section of *āyu-karma* there is a law which causes the reduction of life span in the present birth that is called *apavarttanīya-āyu*[10]. *Apavarttana* means diffraction. This diffraction can possibly be caused by an accident. But there is no certain reason of diffraction. A provision of diffraction has been made in the deliberation of *āyu-karma* to define the accidental deaths of the living being. In that case the rest of the life span is made to exhaust within the reduced duration of life. Thus no life span remains left after a sudden death which occurs due to an accident. This is not applicable for the living beings of *bhoga-bhūmi*. At the same time they can accumulate *apavarttana āyu* for the next birth. However, the above process comes into rise only in the *karma-bhūmi*. In that case the diffraction of future life span is impossible in the *bhoga-bhūmi* as because the living beings of *bhoga-bhūmi* take birth in the abodes of deity essentially.

Basically all the *karmas* are interwoven as because their individual activities are accomplished with the help of others. For an example, *vedanīya-karmas* completely dependent on the four types of harmful *karmas* such as knowledge obscuring, faith obscuring, deluding and impediment *karmas*. Now the division of the two groups of *karmas* such as non harmful and harmful is so important in respect of their interdependence that it seems some where non harmful *karmas* are brought about by the harmful *karma*. Simply it can be understood from the relation between the *antarāya-karma* and *vedanīya-karma*. There is a relationship in between them which will be easy to understand with the help of *anvaya-vyatireka* formula. In presence of *antarāya-karma* the *vedanīya-karma* is also present and in absence of *antarāya-karma* *vedanīya-karma* is also absent. Some times this kind of relationship looks like cause effect relationship. From that respect *antarāya-karma* appears like the effect. It becomes clearer when *antarāya-karma* is thoroughly or vividly examined. The job of *antarāya-karma* is to create blockage in the way of doing some thing. Thus *vedanīya-karmas* job is to make one feel good or bad. This feeling is completely connected with consciousness first and then with enjoyment. The good feeling is subject to enjoyment and bad feeling is subject to suffering. Enjoyment and suffering both are reckoned as the result or the fruit of *karma*. In this

connection there is a least difference between the *karma* and its fruits when the varieties of *karma* are taken into consideration.

In Jain treatises both the *karma* and the fruits are considered as the self [11] but these two are different in respect of their feeling which directly corresponds to the consciousness. Apart from all these considerations one thing strikes when a thought is indulged into the classification of *karma*, that in the whole context of the *karma* the term *karma-phala* is seen rarely or rather better to be said fruition of *karma* has no mention except some remnants here and there like in *Pravacanasāra*, *Dravyasaṃgraha* etc. At the same time as it is already said before that same types of *karma* leave impression of the fruition more prominently than of being *karma* in real sense. *Nāma-karma* is the strong proof of the above statement. We can take *yaśaḥkīrti* and *śubhanāma-karma* for example; reputation and beauty both have much affinity with the fruition of *karma*. More importantly several causes of *nāma-karma* have been enlisted, of which different types of inauspicious and auspicious activities of mind speech and body have been described. Most of them are related to passion, wrong faith when it is referred to inauspicious activity and so the result is inauspicious *nāma-karma*. This way right faith, simplicity of mind, speech and body, and dissociation of passion like giving up backbiting etc. are the causes of auspicious *nāma-karma*. In the *Jaina Tattvavidyā*, Muni Praman Sagar has discussed the above said reasons of *karma* in the exposition of the *sūtra* 56 [12] in the section of *Dravyānuyoga*.

In the discussion of the reasons, the activities of mind speech and body have taken place. On the other hand when ten fold states of *karma* have been described there comes a state called *udaya* or rise. This rise is nothing but fruition itself [13]. Muni Praman Sagar has treated *udaya* as the fruition of *karma* plainly.

In the discussion of *karma* two groups of *karma* have been made in the name of *bhāva-karma* and *dravya-karma*. This division was made under influence of defining the characteristics of *karma*. In the definition of *karma* the concept of the *Vaiśeṣika* school have been referred to [14] in *Rājavārttika* 6/1/3/504/11, also grammatical definition of *karma* took place there [15]. But Jain view was not referred to in this context. Some

how a question is left there whether there is any clear definition of *karma* is available or not. All the varieties of *karma* which are counted as 148 or 158 have much resemblance with the effect. No where this point is discussed except in one place that is in *Pravacanasāra* [16]. According to it activities are *karma* because these are done by the soul. Then again it is said that matters are also *karma* though these are the resultant of those which are done by the soul. Here, activities are accepted as the basic cause whether the *karma* which are made of matters (means the whole *karma* family) like knowledge obscuring etc. are considered as like the effect or the resultant of those activities. An example has been put in support of this statement here - the oil of the lamp is the cause of the ray where the ray is the effect in the same way the activities are just like the cause and *karmas* are the effect. In absence of this activities there will remain no *karma*. By this way some how it was admitted that activities are the cause and the available *karmas* are the effects of that cause. There is one bigger aspect on the basis of which it becomes clear that the said *karmas* are the effects which are generally known to be the fruition only. The ten different states of *karma* are related to enjoyment and the sufferings. And enjoyment and sufferings are considered to be the fruitions or the effect in other language. If we carefully go through the characteristics of different states it will be seen that all these are the different processes of giving result in the form of enjoyment or suffering. That is why these are mostly related to *sthiti* and *anubhāga*. *Sthiti* means duration which determines the time of fruition and *anubhāga* means the power of *karma* which determines the power of effect too. Though these are the subclasses of bondage but *sthiti-bandha* shows close affinity to the state of *sattā* which means the presence. Because, without *sthiti-bandha,* the presence or *sattā* is impossible to imagine. In this way all these classifications are interrelated and thus their job is only to secure the result of *karma*. In śvetāmbara tradition also bondage, rise, etc. are considered as the modes or the states of *karma* while *vīrya* (strength or ability) of the soul is considered to be the instrument of *karma*. The term *karma-karaṇa* is a different term which has been used only in the Śvetāmbara canonical literature [17]. All the above study draws attention towards one thing that Jain *karma* theory deals in the effect of *karma* mainly, but the term *karma-phala* is not a prominent term in it. Actually,

karma and the effect have been merged together and that is only the activities which bring about the effect, all these are termed as *karma* here. Surprisingly neither the *karma-karaṇa* is found in any of the Digambara text, nor the term, *bhāva-karma* is available in any Śvetāmbara text. Therefore, both the traditions do not correspond with each other in terms of the meaning as they recorded in two words *karma-karaṇa* and *bhāva-karma*. But the tendency of defining the activities of a corporeal in other terms than the term as the *karma* was common in both the traditions. Whether this tendency was influenced by the mentality of defending the term *karma* which is an effect in real sense or to avoid the term *karma-phala* is not clear. Rather it seems from the Digambara literatures that it was an effort of giving establishment to the idea of material element as the *karma* particle. One more thing draws attention that the theory of *karma* is much more complex in the Digambara scriptures while *Bhagavatīsūtra* passages on *karma* theory are innocently simpler. That is why whenever Śvetāmbara scriptures entangles in the critical issues like the *karma*, *karma-phala* and such other things, it happens to see a clear influence of the Digambara concept on it. Even in the issues like *karma-phala* and other they depend on the *Gommaṭasāra* and *Kasāyapāhuḍa* some times.

Jainism is the religion which supports the independent entity of the soul. It is said that it is the soul who attracts matters through its emotional transformation and that one is also the soul who sheds off *karma* through its power of consciousness. It is the worldly being who travels into the mortal world and it is the Supreme Being when rests on the top most sphere of the space. It is the maker of own destiny and there is none other than the soul who has the control over the cosmos. There is no creator, there is no annihilator, and there is no preserver, no protector. All the pursuits of this creation are being maintained by a natural law. This is the abstract of Jain belief. So it believes in human effort. Also it says that neither bare knowledge nor conduct alone can help human effort but the synthesis of these two can make a difference of real worth. With this back ground Jainism organized its own *karma* theory. Generally, this *karma* theory is a unique theory indeed. Jainism does not believe in destiny. It believes in the power of self. So the living being is the most important element in the theory of *karma*. The living

being is divided into different classes. These classifications have been done in respect of various aspects of life. Initially the living beings are divided into two categories 1. those who are able to attain salvation some day, generally known as the *bhavya-jīvas*, 2. those who can never be able to attain salvation, generally known as *abhavya-jīvas*. These two categories of the living being have come into existence on the basis of their deservingness of attaining *mokṣa* or final liberation. On this point Jain *karma* theory remains silent. In other way by accepting *abhvya-jīvas* it has accepted the rule of destiny or the natural law. Similarly in the context of the relation between *jīva* and *karma* it is said that this relationship is not created but is a natural process which has no beginning. Means the association of soul and *karma* is eternal. But it has an end and the soul will never come back in the relationship with *karma* once after attaining salvation. Here, it seems that Jain *karma* theory behaves like of a helpless one. *jīvas* are full of perversion by virtue of natural law, when they are full of consciousness at the same time; this is how Jain treatises say about a living being when it is in its initial stage. These perverted *jīvas* come in touch with righteousness for the first time only by virtue, of natural law and not by any human effort. No righteous conduct no right knowledge or consciousness come in use for that very first righteousness. So a living being is completely helpless in attaining very first righteousness and also dependent on a natural process that time. Here, destiny comes to play. All the above points lead towards one thing that from the very beginning living beings are the toys of destiny. Next comes *bhoga-bhūmi* in the same series. The phenomenon of *bhoga-bhūmi* is fixed. Everyones' activities are well measured, when we imagine that *bhūmi*, it reminds us the scenes of puppet show. These are all predestined. The wheel of time is the biggest proof of it. Nothing can change its order; nobody can reverse the set of time. Especially, the life span of the deities is fixed neither the diffraction nor any promotion is possible. These are all characteristics of this birth. Characteristics mean an undeniable law. On this very point controversy emerges. On one hand it is accepted that soul has the power of self control at the same time it appears so helpless in the conditions discussed above. So after all these gracious efforts a soul could not be made free from all the obligations. And for this reason *karma* theory is also bound

under certain obligation and limitation. Some minor mistakes are found in its generalized approach and also in its individual approach which have been pointed out through the discussions. Even some certain points are there which are to be given a second thought. The death in *aparyāpti* and the cases of *apavarttana* in reference to *bhujyamāna-āyu* are differently treated under the chapter of *karma*, but actually there is no big difference in their basic idea. Except, *aparyāpti* is treated under the section of *śarīra-nāmakarma* and *apavarttana* under *āyu-karma*. A parallel issue is there with *gati nāma-karma* and *āyu-karma*. The classifications of the both are same. Both of them deal in the same subject-matter like the birth places, such as, human, sub-human, infernal and the deities. Here also *gati-nāma* comes under *nāma-karma*. This much difference is there in between *gati-nāma* and *āyu-karma*. In the list of the *āyu-karma* there is *śarīra-nāmakarma* which is responsible for the bodily make up which follows *āyu-karma*. It means as the *āyu-karma* so the *śarīra-nāma*. Again *gati-nāma* is there for the same purpose. It is understood that in the presence of *āyu-karma* all other *karmas* come to play. *Āyu-karma* decides the birth place and the birth, then *śarīra*, *aṅgopāṅga* etc. join the process in acquiring the birth and the body. So *gati-nāma* is that *karma* which needs to be modified and if needed, should be merged either to *āyu* or into *śarīra-nāma* finally. In all these issues lack of justification reflects in some way or they are not presented in a well justified manner.

After a through study of the subject it can be said that the Jain *karma* theory is unique in respect of its exhaustive nature, and its significance lies in its relevance at the present age too. It is an undeniable fact that Jain *karma* theory is more than successful in terms of its objectives. The way it has presented the activities and the consequences it is no less than a marvel and set up its own kind in the tradition of *karma* theory no doubt.

References :

1. vīrastuti (Sūtra kṛtāṅga) nāmak chaṭhe adhyayan me ..... yahāñ batāyā gayā hai ki Mahāvīr ne Pārśvanāth ki paramparā me maithun viramaṇ aur rātribhojan viramaṇ nāmak vratoñ ko baḍhāyā. Page. 65 Prākṛt Sāhitya Kā Itihās.

2. a. Sijjhaṃti bhavva jīvā abhavva jīvā ṇa sijjhaṃti Pañca Saṅgraha.(Prākṛta.)155.

   b. bhaviyā siddhī jesiṃ vīvāṇaṃ te bhavaṃti bhva siddhā. Tavvivarīyā'abhavvā saṃsārao ṇa sijjhaṃti Pañca Saṅgraha (Prākṛta.)156.

3. a. udaye du apṇṇassa ya saga saga pajjattiyaṃ ṇa ṇivaṭṭadi. aṃto muhūtta maraṇaṃ laddhiapajjattago sādu. Gommaṭasāra Jīvakāṇḍa.122.

   b. ussāsaṭṭhārasame bhāge jo maradi ṇa ya samāṇedi. Ekko vi ya pajjattī laddhi apuṇṇa have so du. Kārttikeyānuprekṣā. 137.

4. āhāre ya sarīre taha iṃdiyaṃ āṇapāṇa bhāsāe. hoṃti maṇo vi ya kamaso pajjattīo jiṇamādā. Mūlācāra.1045.

5. ekke ekkṃ āūṃ ekkameva baṃdhamedi joggapade. aḍavāraṃ vā tattha vi tibhāga sese va savvattha. Gommaṭ Sāra. 642.

6. āyu bandha kā kāraṇ PP.334 Jain tattva vidyā.

7. jyotiṣākhyaistarubhistatra jīvikāḥ. Puragrāmādayo yatra na niveśā na cādhipaḥ. Na kulaṃ karma śilpāni na varṇāśramasaṃsthitiḥ. Yatra nāryo narāścaiva maithunībhūya nīrujaḥ. Ramante pūrva puṇyānāṃ prāpnuvanti paraṃ phalaṃ. Yatra prakṛti bhadratvāt divaṃ yānti mṛtā api. Tā bhoga bhūmayoścoktāstatrasyurbhogabhūmijāḥ. Bhgavatī Ārādhanā.(Vi.) 781/926/16.

8. daśavidha kalpa vṛkṣa kalpita bhogānubhavanaviṣayatvād bhoga bhūmayaḥiti vyapadiśyante. Sarvārtha siddhi. 3/37/232/10.

9. a. asi masih kṛṣiḥ śilpaṃ vāṇijyaṃ vyavahāritā. Iti yatra pravarttante nṛṇāmājīvayonayaḥ. Prāpya saṃyamaṃ yatra tapaḥ karmaparā narāḥ. surasaṃgatiṃ vā siddhiṃ payānti hataśatravaḥ. etāḥ karmabhuvojñyeyāḥ pūrvoktā daśa pañca ca. yatra saṃbhūya paryāpti yānti te karma bhūmitāḥ. Bhgavatī Ārādhanā. (Vi.)781/936.

   b. atha kathaṃ karma bhūmitvam. śubhāśubhalakṣaṇasya karmaṇo'dhiṣṭhānatvāt prakarṣeṇa yat karmaṇo'dhiṣṭhānamiti..... karmaṇa upjanam tatraiva, kṛṣyādi lakṣaṇasya ṣaḍavidhasya karmaṇaḥ pātra dānādi sahitasya tatraivārambhāt karma bhūmi vyapadeśo veditavyaḥ. Sarvārth Siddhi. 3/37/232/5.

   c. kulakar bhog bhūmi se karma bhūmi ke saṃkrānti kāl me utpanna hote hañ tathā us samay honevāle prākṛtik parivartan se cakit aur cintit mānav samāj ko sat parāmarś de tatkālin samasyāoñ kā samādhān batāte haiñ. Page. 11. Granthoñ meñ tīrthaṅkar Ṛṣabh dev aur Bharat Cakravarttī ko kramaśaḥ pandrahvāñ aur solahvāñ kulakar mānā gayā hai. Ṛṣabh ke kāl meñ prākṛtik rūp se sahaj utpanna dhānyoñ kā abhāv ho gyā thā. Us samay unhone asi, masi, kṛṣi, vidyā, vāṇijya aur śilpain ṣaṭ karmoñ kā updeś diyā thā. ....(foot note ,viśeṣ) Page 14, hindi exposition of sutra 1.5 of Śāstra Sāra Samuccaya.

10. a. bāhyasyopaghātanimittasya viṣaśastradeḥ sati saṃnidhāne hrasvaṃ bhavatītyapavartyam.Sarvārtha Siddhi. 2/53.201.

    b. āyurbandhaṃ kurvatāṃ jīvānāṃ pariṇāma vaśena badhyamānasyāyupo'vartanamapi bhavati tadevāpavartana ghāta ityucyate, udīyamānāyurapavartanasyaiva kadalighātābhidhānāt. Gommaṭ Sāra Karma kāṇḍa (Jī. Pra.) 643/837/16.

    c. śīghramantarmuhūrttāt ..... sakalāyuṣya karma phalopabhogastadapavartanam. Tattvārtha Bhāṣya. (Vṛ.) 2.52.

11. kattā karaṇaṃ kammaṃ phalaṃ ca appa tti ṇicchido samaṇo. pariṇamadi ṇeva aṇṇaṃ jadi appāṇaṃ lahadi sudhaṃ. Pravacana Sāra. 126.

12. man vacan kāy ki kuṭiltā arthāt..... mithyā darśan,cugal khoricitta kī asthirtā..... ādi se aśubh nām karm kā bandh hotā hai.

    Iske viparīt man vacan kāy kī saraltā.....samyag darśan, citta kī sthirtā ādi śubh nām karm ke bandh kā kāraṇ hai. tīrthaṅkar nām....., Jain tattva vidyā. PP 339-340.

13. a.dhaṇassa saṃgaho vā saṃtaṃ jaṃ puvva saṃciyaṃ kammaṃ. bhuṃjaṇa kālo udao.....Pañca Saṃgraha. (Prākṛta) 3/3.

    b. kammeṇa udayo kammodayo, avakka p ācaṇāe viṇā jahā kālojaṇido kammāṇaṃ ṭhidi kkhaeṇa jo vivāgo so kammo dayotti bhaṇṇade. So puṇa khetta bhava kāla poggala ṭhidi vivāgodao tti edassa gāhāthacchaddhassa samudāyattho bhavadi. Kudo. Khetta bhava kāla poggale assiūṇa jo ṭhidi khao uddiṇa phalakkhaṃdha parisaḍaṇa lakkhaṇo sodayo tti suttatthāvalamvaṇādo. Kaṣāya Pāhuḍa. Vedaka adikāra.6.

    c. dravyādi nimitta vaśāt karmaṇāṃ phalaprāptirudayaḥ. Sarvārtha Siddhi. 2/1/149/8, Rāja Vārttika. 2/1/4/100/19, Ibid. 6/14/1/524/29, Pravacana Sāra (Ta.Pra.) 56/106/1.

    d. svasthiti kṣaya vaśādudayaniśeke galatāṃ karmaṇa skandhānāṃ phaladāna pariṇatiḥ udayaḥ. Gomma Sāra Jīva Kāṇḍa. (Jī.pra.) 8/29/12.

14. utkṣepaṇamavakṣepaṇamākuñcanaṃ prasāraṇaṃ gamanamiti. Vaiśeṣika 1/1/7.

15. karma śabdo'nekārthḥ kvacit karturīpsitatame vartate yathaghaṭaṃ karotīti. Kvacit punyāpunya vacanaḥ..., Āpta Mīmāṃsā. 8.

16. a. tasya karmaṇo yanniṣpādyaṃ sukha duḥkha tat karma phalam. Pravacana Sāra.(Ta.Pra.) 124.

b. avyakta sukha duḥkhānubhavana rūpā karma phala cetanā. Bṛhad Dravya Saṃgraha (Vṛ.) page.39.

c. kriyā khalvātmanā prāpyatvātkam, tannimitta prāpta pariṇāmaḥ pudgalo'pi karma, tatkārya bhūtā manuṣyādi paryāyā jīvasya kriyāyā mūla kāraṇa bhūtāyāḥ pravṛttattvāt kriyā phalameva syuḥ. Kriyā bhāve pudgalānāṃ karmatva bhāvātvatkārya bhūtānāṃteṛāmbhāvāt. Ath kathaṃte karmaṇaḥ kārya bhāvamāyānti, karma svabhāvena jīva svabhāvamabhibhūya kriyamāṇattvāt pradīpa vat. Tathā hi yathā jyoti svabhāvena taila svabhāvam abhibhūya kriyamāṇaḥ pradīpo yotiḥ kāryaḥ tathā karma svabhābena jīva svabhāvambhibhūya kriyamāṇā manuṣyadi paryāyāḥ karma kāryam. Pravacanasāra. (Ta. Pra.) 117.

17. a. baṃdhaṇa saṃkamaṇuvvaṭṭaṇā ya avavaṭṭaṇā udīraṇayā.

uvasāmaṇā nihatti nikāyaṇā ca tti karaṇāiṃ.. Karma. Prakṛti. 2.

b. karma viṣayaṃ karaṇaṃ- jīva vīryaṃ bandhana saṃkramaṇādi nimitta bhūtaṃ karma karaṇam. Bhagavatī. Vṛ. 6.5.

Cārvāka Miscellany

- Ramkrishna Bhattacharya

The notes propose to throw light on certain aspects of materialism in ancient India and point out some longstanding errors that have gone unnoticed. Some links are also sought to be established between the pre-Cārvāka materialism and the Cārvāka/Lokāyata system that emerged in or around the sixth/seventh century CE.

I. Max Müller's *faux pas*

Modern scholars nowadays seldom (if at all) refer to Friedrich Max Müller (1823-1900). But to our great-grandfathers he was a highly respected man, both as an Indologist and as a friend of India. In his once-celebrated work, *The Six Systems of Indian Philosophy* (1899), he wrote: 'The name of *Kārvāka* [Cārvāka] is clearly connected with that of *K*ārva [Cārva] and this is given as a synonym of Buddha by Bālaśāstrin in the [Sanskrit] preface to his edition of the *Kāśikā* (p. 2). He is represented as a teacher of the Lokāyatika or world-wide system, if that is the meaning originally intended by that word.'[1]

It is a comic *faux pas*. Had Max Müller cared to turn a few pages of the said edition of *Kāśikā*, on reaching p. 49 he would have found that the word *Buddha* (on p.2) is a mere misprint for *buddhi* (intelligence). Bala Sastri was simply paraphrasing the words of Vāmana-Jayāditya, the authors of *Kāśikā*. In their

explication of Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī*, 1. 3. 36, they had written, *nayate cārvī lokāyate*, and explained the sentence as follows: '*Cārvī* is *buddhi*'. Due to his association with it (intelligence), the teacher, too, is called *Cārvī*. He establishes the principles of the *Lokāyata-śāstra* (the science of *Lokāyata*) with the help of reason. Thus, he is respected and worshipped by his disciples.'[2]

One, however, cannot be sure whether the word, *lokāyata*, here stands for the science of disputation (*vitaṇḍāśāstra*, as in all Pali and Buddhist Sanskrit works) or the Cārvāka system of philosophy.[3] But the word definitely refers to a system based on reason.

Max Müller was misled again due to a further misprint: *cārva*, a meaningless word, for *cārvī*, 'intelligence'. He took *cārva* to be a namesake of Buddha.

II. The Debt of *Mīmāṃsā* and *Nyāya-Vaiśeṣika* to the Cārvāka

Ember Krishnamacharya, editor of the *editio princeps* of Śāntarakṣita's *Tattvasaṅgraha* (eighth century CE), notices a number of verses that are taken verbatim from Kumārilabhaṭṭa's works (seventh or eighth century CE).[4] *Kumārila* was a *Mīmāṃsaka* and a staunch opponent of the Buddhists. The editor, however, failed to notice four verses in Chapter 22 that deal with the Lokāyata. Satkari Mookherjee was the first to point out: 'The entire argument put in the mouth of the materialist [in *Tattvasaṅgraha*] is boldly taken *mutatis mutandis* from *Kumārila's Śloka-vārtika*. The *Ślokas* from 1865 to 1868 are reproduced *verbatim* and Śls. [*Śloka*-s] 1869 to 1871 are but a summarized version of *Kumārila's Ślokas* 59-64 and 69-73, *Ātmavāda*, S. V. [*Ślokavārtika*], pp. 703-07.'[5]

Recently Eli Franco has observed, 'It seems that the most orthodox and the heterodox schools [*sc.* the *Mīmāṃsā* and the Cārvāka] have joined forces to criticize the Buddhists.... Yet the question arises whether these are Mīmāṃsā arguments adopted by the Cārvāka or vice versa.'[6] He takes Kumārila to be the debtor. Śāntarakṣita, too, knew them to be Cārvāka arguments but found it 'easier...to quote them in an already versified form'[7] (as done by *Kumārila*).

Mookerjee also notes that *Śrīdhara*, a tenth-century *Nyāya-Vaiśeṣika* philosopher in his *Nyāyakandalī* 'employs similar arguments to prove the impossibility of metempsychosis [= rebirth] in the Buddhist theory of Soul or rather no-Soul. *Srīdhara* opines that the theory of momentary consciousness would land the Buddhist in rank materialism, which denies post-mortem existence of the Soul or conscious life, to be accurate.'[8] He further says, 'We are tempted to believe that *Śrīdhara* has borrowed his arguments from *Kumārila* whom he quotes with great respect in other places.'[9]

It appears then that both the *Mīmāṃsā* and the *Nyāya-Vaiśeṣika* schools, in their polemics against the Buddhists, borrowed some of their weapons from the Cārvāka arsenal. Kumārila took them first and *Śrīdhara* in his turn took them from *Kumārila.*

III. Cārvāka in a work on poetics

An interesting reference to the Cārvāka occurs in *Locana* by Abhinavagupta (tenth/ eleventh century CE). It is a commentary on *Ānandavardhana's* influential book (itself a commentary) on poetics, *Dhvanyāloka* (ninth century CE). *Ānandavardhana* says that words in poetry have a two-fold meaning: the stated one (*vācya*) and the suggested (*pratīyamāna*) one.[10] Defending this approach, Abhinavagupta writes that the concept of two-fold meaning is necessary, for 'discerning critics decide that it (the suggested meaning) should be the very soul of poetry.'[11] Then he adds: 'But those whose minds are confused due to its intimate association with the aspect of "the stated meaning" start doubting its separate existence, even as the Cārvākas who doubt the separate existence of an entity like the soul apart from the body.'

The Cārvāka theory of the self (soul) is that it is inseparable from the body. So long as the body is alive, consciousness, cognition, etc. are to be found accompanying it. The soul, unlike what the idealist philosophers say, cannot exist without a substratum, that is, the body. Abhinavagupta cleverly refers to this concept.

Both *Ānandavardhana* and *Abhinavagupta* were *Kashmirians.* *Udbhaṭa Bhaṭṭa*, a Cārvāka philosopher, also belonged to Kashmir (if he is the same *Udbhaṭa* mentioned in *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī*).[12]

Abhinavagupta's reference to the Cārvākas also disproves Rhys Davids' view (if further evidence to disprove it was at all required) that there was no school of thought or a system of philosophy called the *Lokāyata*, although all writers from *Kumārila* and *Śaṅkarācārya* to *Sāyaṇa-Mādhava* (fourteenth century) use the name, *Lokāyata* and *Lokāyatika*, as "mere hobby-horses, pegs on which certain writers can hang the views that they impute to their adversaries, and give them, in doing so, an odious name."[13]

IV. Ajita Kesakambala: A belated appearance

The earliest verses attributed to the Cārvāka/*Lokāyata* are found quoted in two commentaries on a work by the Buddhist philosopher, *Nāgārjuna* (second century CE).[14] The verses run as follows:

"Man (*puruṣa*) consists of only as much as is within the scope of the senses. What the vastly learned ones speak of (as true) in but similar to (the statement): 'Oh! Blessed one! Look at the footprints of the wolf.'[15]

'Oh! the fair one, possessing beautiful eyes! Drink and eat. Oh! The one with a charming body! That which is past does not belong to you. Oh! The timid one! The past never comes back. This body is only a collectivity [of the four natural elements, namely, earth, air, fire and water].' "[16]

The story behind these verses has been told by the commentators of the Haribhadra's *Ṣaḍ-darśana-samuccaya*.[17]

What has so far gone unnoticed is that in their commentaries on *Nāgārjuna's Madhyamaka-śāstra*, *Buddhapālita* (fifth century CE), Bhāvaviveka (fifth/sixth century) and Candrakīrti (sixth/seventh century) refer to the materialist doctrine[18] but, instead of referring to any Cārvāka aphorism or verse, all of them go back to the words of Ajita Kesakambala, a senior contemporary of the Buddha. Thus we have the Sanskrit version of the beginning of a passage that is attributed to Ajita in a Pali *Sutta*: 'This world does not exist, the other world does not exist. There is no effect of good and evil deeds, there is no result. There is no self-created being, etc.'[19]

The passage needs some explanation. The first sentence does not mean that Ajita denies the reality of this world. It simply suggests that

performance of religious duties yields no result either in this world or in the next. That is to say, contrary to the assurance given in the *Dharmaśāstras*, sacrifices, etc. ensure neither wealth and well-being in this world (*abhyudaya*) nor the *summum bonum*, liberation *(niḥśreyasa).*[20]

In the last sentence the words translated as 'self-created being' are *sattva upapāduka* in the original. 'According to Buddhist belief, living beings are divided by their mode of birth into four classes: those born of the egg such as birds, some snakes, etc.; those born of moist heat such as insects, etc.; those born of the womb such as mammals and men; and those born of themselves such as gods, Buddhas, Bodhisattvas, Cakravartins, hell-dwellers, etc.'[21]

In short, then, Ajita denies the existence of all gods as well as the efficacy of performing rituals.

Buddhapālita and others elected to go back to the earlier, proto-materialist doctrine rather than the doctrine that developed the materialist view anew.[22]

V. Tracing an Unidentified Verse

It has been shown that the *Viśṇudharmottara Mahāpurāṇa* is the source of the famous verse attributed to the Cārvākas, 'So long as there is life, live happily' (*yavaj jīvaṃ sukhaṃ jīvet*), etc.[23] A part of this couplet was changed by Sāyaṇa-Mādhava, the Vedāntin (fourteenth century) to read: 'Drink clarified butter (even) by borrowing' (*ṛṇaṃ kṛtvā ghṛtaṃ pivet*) while in all other sources (both before and after *Sāyaṇa-Mādhava)* it reads: 'Nothing is beyond the reach of death' (*nāsti mṛtyor agocaraḥ*). In the *Mahāpurāṇa*, the couple of lines, however, does not constitute a stanza (*śloka*) by itself. They are the second and first lines of two consecutive stanzas.[24]

Two such lines have been quoted from the same source (*Viṣṇudharmottara Mahāpurāṇa*) in three later works.[25] The couplet, as before, originally formed the second and first lines of two consecutive stanzas. They run as follows:

'Penances are only various forms of torment, and abstinence in merely depriving oneself of the pleasure of life. The rituals of *agnihotra*, etc. appear only to be child's play.'[26]

It cannot be ascertained whether the author of the *Viṣṇudharmottara Mahāpurāṇa* quoted it from another source (oral or written) or composed the lines himself. In any case, the materialist view seems to have been reflected in these lines although the author of the *Mahāpurāṇa* was as much opposed to materialism as the later writers who quoted these lines.

VI. *Bhāguri* or *Bhāgurī*?

B. N. Puri in his study on *Patañjali* (second century CE) writes:

The *Lokāyata*s were not unknown in that period. *Patañjali* refers to *Bhāguri* as a famous exponent of this school who provided specimens of the *Lokāyata* doctrines according to his views (*varṇikā Bhāguri lokāyatasya*), or way of life (*vārtikā Bhāguri lokāyatasya*).[27]

On the basis of this interpretation Puri concludes: 'The name of the founder of this school - Cārvāka is not mentioned by the *Bhāṣyakāra* (*sc. Patañjali*), but his philosophy was well-known.'

It is rather odd that Puri does not notice that the name is not *Bhāguri*, but *Bhāgurī* in Kielhorn's edition as also in the two commentaries by *Kaiyaṭa* and *Nāgeśabhaṭṭa*, who explain the word as *ṭīkāviśeṣaḥ* and *lokāyataśāstraśya vyākhyānarūpo granthaviśeṣaḥ*, a commentary on the *Lokāyataśāstra*.[28]

Monier-Williams mentions both *Bhāguri and Bhāgurī*, the first, meaning the name of a person, the second, of a work. So there is no reason to confuse the two, yet Puri and many others have made this mistake.[29]

Incidentally it may be observed that this *Lokāyataśāstra* most probably is not a book of the Cārvāka/*Lokāyata* school but rather a work of the art and science of disputation, or *tarkaśāstra*, noted in the *Kauṭilīya Arthaśāstra*.[30]

Notes and References :

1. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1971, reprint of the second posthumous edition of 1903, p. 99. Max Müller refers to Kāśikā by Vāmana-Jayāditya, ed. Bāla Śastrī [Varanasi: Medical Hall, 1898].
2. Since Bāla Śāstrī's edition is not easily available, readers may consult any available edition of Kāśikā, for example, the one edited by Nārāyaṇa Miśra (Varanasi: Chowkhamba, 1969) or another ed. Raghuvīr Vedālaṅkār (Delhi: Prācyavidyāpratiṣṭhānam, 1997). See also V. S. Agarwal, Indian as known to Pāṇini, Lucknow: University of Lucknow, 1953, p. 393.
3. See Ramkrishna Bhattacharya, 'On Lokāyata and Lokāyatana in Buddhist Sanskrit', Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Vol. LXXIX, 1998, pp. 231-235 and 'The Significance of Lokāyata in Pali', Journal of the Department of Pali, University of Calcutta, Vol. 10, 2000, pp. 39-46. See also 'Lokāyata and Lokāyatana in Sanskrit Dictionaries', Indian Skeptic, Vol. 12, No, 11, March 2000, pp. 15-18. All are now included in my Studies on the Cārvāka/Lokāyata, Firenze: Societá Editrice Fiorentina, 2009.
4. Baroda: Oriental Institute, 1926, Vol. 2, Appendixes, pp. 83-97. The text has been translated into English by Ganganath Jha, published by the same publisher in 1937-39. Both the text and translation have been reprinted in 1968 and 1986 respectively (the latter has been brought out by Motilal Banasridass (MLBD), Delhi). Pandit Dvarikadasa Shastri has also published the text (Varanasi: Bauddha Vihāra, 1968, reprinted in 1981). The number of verses is one short of the Baroda edition.
5. The Buddhist Philosophy of Universal Flux, Calcutta: University of Calcutta, 1935, p. 204 n2 (reprinted by MLBD, Delhi, 1975).
6. Dharmakīrti on Compassion and Rebirth, Wien (Vienna): Arbeitkreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1997, p. 100.
7. Ibid, p. 101.
8. Mookerjee (n5), p. 204 n2.
9. Ibid.
10. Dhvanyāloka and Locana, ed. Kuppuswamy Sastri and others, Madras: The Kuppuswamy Sastri Research Institute, 1944, Uddyota ONE, pp. 88-89.
11. Ibid. I have quoted from the translation by K. Krishnamoorthy (with some modifications). See Abhinavagupta's Dhvanyāloka-Locana, New Delhi: Mahendra Lachmandas Publications, 1988, pp. 98-99.
12. See 'Udbhaṭa', New Catalogus Catalogorum. Vol. Two, ed. V. Raghavan, Madras: University of Madras, 1966, p. 31, referring to Rājataraṅgiṇī, 4. 495.

13. T. W. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, Vol. 1, Oxford, 1899, p. 166. C. Bendall pointed out in 1900 that Rhys Davids was mistaken in saying so (Athenaeum, 30 June, 1900).

14. The Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with Akutobhaya, an auto-commentary by Nāgārjuna, Madhyamakavṛtti by Buddhapālita, Prajñāpradīpa by Bhāvaviveka, and Prasannapadāvṛtti by Candrakīrti, ed. Raghunath Pandeya, Delhi: MLBD, in two vols., 1988-89. The two commentaries mentioned in the text refer to the last two.

15. Ibid., Vol. 2, pp. 3 (on 16. 1), 64-65 (on 18.6). Bhāvaviveka alone quotes both, Candrakīrti only the first one. It is to be regretted that Pandeya, the editor of the work, while restoring the first verse in Bhāvaviveka's commentary from its Tibetan translation to Sanskrit (the original text is lost) wrote loko'yam instead of puruṣo. This is totally unwarranted. The Tibetan version has skyes-bu (203 b8 and 232 b6) which cannot but be purusaḥ.

    The verse occurs in many other works but Haribhadra (and following him, Rājaśekharasūri and a few others) wrote loko'yam (which Pandeya remembered): everyone else wrote puruṣo. (For all relevant sources see the article mentioned in n17 below).

    Pandeya also failed to discern that the next two lines in the Tibetan translation (203 b8-204 al and 232b7-8) constitute a verse, and so he printed them as prose.

16. This verse is also found (with minor variants) in Haribhadra's Ṣaḍ-darśana-samuccaya (v. 82), Śīlāṅka's commentaries on the Ācāraṇga- and Sūtra-kṛtāṅga- sūtra-s, and Rājaśekharasūri's Ṣaḍ-darśana-samuccaya.

17. 'Parable of the Wolf's Footprints', Indian Skeptic, Vo,. 12, May 1999, pp. 31-36 and its revised and enlarged version in Jain Journal, 36: 3 (January 2002), pp. 134-48.The latter is now included in my Studies on the Cārvāka/ Lokāyata, Firenze: Societá Editrice Fiorentina, 2009.

18. See Madhyamakaśāstra (n14), Vol. 2, pp. 60, 63-64, 66 (on 18. 5-7).

19. 'Sāmañña-phala-sutta', Dīgha Nikāya, ed. J. Kashyap, Patna: Pali Publication Board (Bihar Government). Part I. 1958, p. 48. In the Pali Sutta there is another clause before the last one: 'There is no father, there is no mother' which is omitted by Buddhapālita and others.

20. A detailed discussion will be found in my 'Ajita Kesakambala: Nihilist or Materialist?' The Journal of the Asiatic Society, Vol. XLI, No. 1, 1999, pp. 74-83. It is included in my Studies on the Cārvāka/Lokāyata, Societá Editrice Fiorentina, Firenze, 2009.

21. Claus Vogel, The Teachings of the Six Heretics, Wiesbaden: Franz Steiner, 1970, p. 21 n9. Vogal refers to Nāgārjuna's Dharmasaṃgraha and anon., Mahabutpatti as his authorities. For a different interpretation of the term, upapāduka, see Graeme Macqueen, A Study of the Śrāmaṇyaphala-sūtra, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988, p. 39 n65.

22. No Cārvāka/Lokāyata fragment so far available echoes the words of Ajita as found in the Pali Sutta. It strengthens the view that the Cārvāka/Lokāyata did not originate from Ajita's circle in the fifth century BCE but developed later independently. There is no evidence to support the continuity of the materialist tradition from Ajita to the compilation of the Cārvāka-sūtra (or the Paurandara-sūtra). Erich Frauwallner, too, has made a distinction between 'The oldest materialist doctrines' (represented in his opinion by Pūraṇa, Ajita and Kakuda) and 'The Lokāyata System' (which, he believes, arose in the pre-Christian period, founded by Cārvāka). See his History of Indian Philosophy, Delhi: MLBD, Vol. 2, 1997, pp. 219-221. Eli Franco and Karin Preisendanz have followed him in this regard in their article on the Indian School of materialism in the Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998, Vol. 6, p. 179 ('Early materialists' and 'The classical materialistic philosophy').

23. See my article, " 'ṛṇam kṛtvā ghṛtaṃ pibet'—Who said this?", Journal of Indian Council of Philosophical Research, Vol. XIV, No. 1, September-December, 1996, pp. 170-74. For some additional sources see ibid., Vol. XVII, No.1, Sept.-Dec., 1999, p. 76. This is now included in my Studies on the Cārvāka/Lokāyata, Firenze: Societá Editrice Fiorentina, Forenze, 2009.

24. Viṣṇudharmottara Mahāpurāṇa, I. 108. 18cd-19ab. Bombay: Kśemarāja Śrīkrishnadasa, Śaka 1834, f. 70.

25. See Haribhadra, Lokatattvanirṇaya, Ahmedabad: Sri Hamsavijayaji Jain Free Library, Vikramasamvat 1978, verse 34, f. 25a (reads bhogavañcanāḥ (sic!) in the second pāda); Jayantabhaṭṭa, Āgamaḍambara, III. 9, eds. V. Raghavan and Anantalal Thakur, Darbhanga: Mithila Vidyapith, 1964, p. 57 (reads–vañ canam) and Guṇaratna, Tarka-rahasya-dīpikā, ed. Luigi Suali, Calcutta: The Asiatic Society, 1905-1914, p. 302, verse 1 (misprinted as 2) (reads yatna- for yatana-, saṃgama for saṃyama, and vañcanā). The verse originally occurs in the Viṣṇudharmottara Mahāpurāṇa (n24 above), I. 108. 14cd-15ab, p. 70.

26. I quote the translation from Cārvāka/Lokāyata, ed. Debiprasad Chattopadhyaya in collaboration with Mrinal Kanti Gangopadhyaya, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1990, p. 269.

27. B. N. Puri, India in the Time of Patañjali, New Delhi: Mushiram Manoharlal, 1990, p. 178.

28. F. Kielhorn (ed.), The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali, Vol. III, Bombay, 1909, p. 325-326 (on Aṣṭādhyāyī 7. 3. 45 (7), (8)); Vyākaraṇamahābhāṣya with Kaiyaṅa's Pradīpa and Nāgeśabhaṭṭa's Uddyota, Part III, Delhi: MLBD, 1967, p. 210.

29. Monier Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary (1899), Delhi: MLBD, 2002, p. 752, column 1, bottom.

30. The Kauṭilīya Arthaśāstra, Part I, ed. R. P. Kangle, Bombay: University of Bombay, 1965, 1.2.10. For a detailed discussion, see Ramkrishna Bhattacharya, Studies on the Cārvāka/Lokāyata, Firenze: Societa Editrice Fiorentina, 2009, pp. 131-36.

Acknowledgements: Amiṭava Bhattacharyya, Rinku Chowdhury, Sanjit Sadhukhan.

युक्त्यनुशासनालंकार में प्रतिपादित सर्वज्ञ का स्वरूप

- अनिल जैन

सर्वज्ञ-

आचार्य समंतभद्र कृत युक्त्यनुशासन की टीका युक्त्यनुशासनालंकार में आचार्य विद्यानंद ने कारिका 1 से 6 तथा 8,11,16,17,39,48 और 64 की टीका में सर्वज्ञ शब्द का प्रयोग कर, कारिका 1 की टीका में सर्वज्ञ की विशेषताएं, कारिका 4 की टीका में सर्वज्ञ का स्वरूप, सर्वज्ञसिद्धि और मीमांसक के सर्वज्ञ अभाववाद की समीक्षा कर कारिका 1,5,48 और 64 की टीका में अर्हंत सर्वज्ञ की सिद्धि की है।

युक्त्यनुशासनालंकार में सर्वज्ञ को वर्धमान, वीर, ऋद्धमान, भूरिगुणोदधि, जिन, भगवान्, ब्रह्मपथ के नेता, परमात्मा, सर्वज्ञ, आप्त, अर्हंत और केवली आदि अनके नामों से संबोधित किया गया है। विद्यानंद ने अपने अन्य ग्रंथों-तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, अष्टसहस्री और आप्तपरीक्षा में अनेक प्रमाणों के आधार पर सर्वज्ञ की सिद्धि कर मीमांसकों के सर्वज्ञ अभाववाद की समीक्षा की है।

युक्त्यनुशासनालंकार से पूर्व जैन आगमिक परम्परा में सर्वप्रथम षट्खण्डागम और आचारांग सूत्र में सर्वज्ञ शब्द का उल्लेख मिलता है। तत्पश्चात् आचार्य कुंदकुद ने प्रवचनसार के प्रथम ज्ञानाधिकार में सर्वज्ञ का स्वरूप उनके ज्ञान की विशेषताएं और सर्वज्ञ की सिद्धि कर उन्होंने नियमसार में सर्वज्ञ के स्वरूपादि का प्रतिपादन किया है। आचार्य उमास्वामी ने केवलज्ञान का स्वरूप बताकर सर्वज्ञ का अस्तित्व स्वीकार किया है।

युक्त्यनुशासनालंकार से पूर्व जैन दार्शनिक परम्परा में आचार्य समंतभद्र ने रत्नकरण्डक श्रावकाचार में सर्वज्ञ का स्वरूप और आप्तमीमांसा में सर्वज्ञ सिद्धि कर अर्हंत सर्वज्ञ की

सिद्धि की है। इसी प्रकार आचार्य सिद्धसेन, आचार्य पूज्यपाद, आचार्य अकलंकदेव, आचार्य वीरसेनस्वामी ने तथा युक्त्यनुशासनालंकार के पश्चात् आचार्य प्रभाचंद्र, अनंतवीर्य, अभिनव धर्मभूषण, भावसेन त्रैविद्य और हेमचन्द्र आदि ने सर्वज्ञ का विवेचन किया है। उपर्युक्त सभी आचार्यों के अनुसार सर्वज्ञ का विवेचन आगे किया गया है।

जैनेत्तर दर्शनों में सर्वज्ञता के विषय में सर्वज्ञवादी और असर्वज्ञवादी ये दो विचारधाराएं दृष्टिगोचर होती हैं। जिसमें चार्वाक और मीमांसक असर्वज्ञवादी एवं शेष न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, वेदांत और बौद्ध सर्वज्ञवादी माने गए हैं।

चार्वाक इन्द्रियगोचर, भौतिक पदार्थों का ही अस्तित्व स्वीकार करते हैं, उनके मत में परलोक, पुण्य-पाप आदि अतीन्द्रिय पदार्थ नहीं है। भूत चैतन्य के अलावा कोई नित्य अतीन्द्रिय आत्मा भी नहीं है। अतः चार्वाक दर्शन में अतीन्द्रियार्थदर्शी सर्वज्ञ आत्मा का अस्तित्त्व संभव नहीं है। मीमांसक दार्शनिक धर्मज्ञता अर्थात् सर्वज्ञता का निषेध करते हैं। मीमांसक दार्शनिक कुमारिल ने लिखा है कि "सर्वज्ञत्व के निषेध से हमारा तात्पर्य केवल धर्मज्ञत्व के निषेध से है। यदि कोई पुरुष धर्म के सिवाय संसार के अन्य समस्त अर्थों को जानना चाहता है, तो भले ही जाने। हमें कोई आपत्ति नहीं है।"[1]

न्याय-वैशेषिक ईश्वर में सर्वज्ञत्व मानने के अतिरिक्त दूसरी योगी आत्माओं में भी सर्वज्ञता स्वीकार करते हैं।[2] इसी प्रकार "सांख्य, योग और वेदांत भी सर्वज्ञ मानते हैं, किन्तु वे आत्मा में सर्वज्ञत्व न मानकर बुद्धि तत्त्व में ही सर्वज्ञत्व मानते हैं। न्याय आदि दर्शनों में सर्वज्ञता मुक्त अवस्था में नष्ट हो जाती है। बौद्ध दर्शन में सर्वज्ञता को अनुपयोगी बतलाकर धर्मज्ञता को स्वीकार किया गया है[3], किन्तु धर्मकीर्ति की प्रमाणवार्तिक के भाष्यकार प्रज्ञाकर ने कहा है कि वीतरागता की तरह सर्वज्ञता के लिए प्रयत्न करने पर सब वीतरागों में सर्वज्ञता भी हो सकती है। जो वीतरागी हो चुके हैं, वे थोड़े से प्रयत्न से ही सर्वज्ञ बन सकते हैं।[4] शांतिरक्षित ने कहा है कि सर्वज्ञ से सद्भाव का कोई भी बाधक प्रमाण नहीं है। प्रत्युत उसके साधक प्रमाण विद्यमान हैं। ऐसा होने पर भी मूर्ख लोग सर्वज्ञ के विषय में क्यों विवाद करते हैं।[5]

सर्वज्ञ का स्वरूप-

आचार्य विद्यानंद ने युक्त्यनुशासनालंकार में सर्वज्ञ का स्वरूप बताते हुए लिखा है कि जो ज्ञानावरण और दर्शनावरण कर्म के नष्ट हो जाने से निर्मल ज्ञान और दर्शन अर्थात् केवलज्ञान और केवलदर्शन रूप शुद्धि, अंतराय कर्म के क्षय हो जाने से वीर्य लब्धि रूप शक्ति एवं मोहनीय कर्म के क्षय हो जाने से शांति स्वरूप सुख से युक्त हैं एवं मोक्षमार्ग के नेता हैं। वे महान् परमात्मा सर्वज्ञ शब्द से संबोधित होते हैं।[6]

युक्त्यनुशासनालंकार से पूर्व आगमिक परम्परा में आचार्य कुंदकुंदस्वामी ने नियमसार में कहा है कि जो सम्पूर्ण दोषों से रहित हैं और केवलज्ञान आदि परम वैभव से सहित हैं, वह परमात्मा-सर्वज्ञ कहलाते हैं।[7अ] उन्होंने बोधपाहुड में कहा है कि जो जरा, व्याधि, जन्म-मरण, चतुर्गति गमन, पुण्य और पाप रूपी दोषों से रहित हैं तथा केवलज्ञान से सहित हैं वह अर्हंत सर्वज्ञ कहलाते हैं।[7ब]

आचार्य कुंदकुंद ने अतीन्द्रिय ज्ञान को सर्वज्ञता के रूप में प्रतिपादित करते हुए कहा है कि जो अप्रदेशी परमाणु और कालाणु को, सप्रदेशी जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और आकाश इन द्रव्यों को, मूर्तिक और अमूर्तिक को अतीत और अनागत पर्यायों को जानता है उसे अतीन्द्रिय ज्ञान कहते हैं।[8]

दार्शनिक परम्परा में आचार्य समंतभद्र ने रत्नकरण्डक श्रावकाचार में कहा है-आप्त को सम्पूर्ण दोषों से रहित, सर्वज्ञ और आगम का स्वामी होना चाहिए। अन्य किसी प्रकार से आप्तपना नहीं हो सकता है।[9] उन्होंने आगे कहा है-जो क्षुधा, तृषा, बुढ़ापा, रोग, जन्म, मरण, भय, गर्व, राग, द्वेष, मोह, चिंता, रति, विषाद, खेद, स्वेद, निद्रा और आश्चर्य से रहित होते हैं, उन्हें आप्त-सर्वज्ञ कहते हैं। जो परमेष्ठी, केवलज्ञान रूप उत्कृष्ट ज्योति से सहित, वीतरागी, कर्ममल से रहित, कृत्कृत्य, सर्वज्ञ, आदि, मध्य और अंत से रहित तथा सभी का हित करने वाले होते हैं, उन्हें आप्त कहते हैं।[10] आचार्य पूज्यपाद ने कहा है कि जिनका ज्ञान आवरण रहित है, वे केवली कहलाते हैं।[11] भट्ट अकलंकदेव ने तत्त्वार्थवार्तिक में कहा है कि ज्ञानावरण का अत्यन्त क्षय हो जाने पर जिनके स्वाभाविक अनंतज्ञान प्रकट हो गया है तथा जिनका ज्ञान इन्द्रिय, काल और क्षेत्र आदि के व्यवधान से रहित और पूर्ण है वे केवली-सर्वज्ञ कहलाते हैं।[12] आचार्य वीरसेनस्वामी ने धवला में कहा है कि जिन्होंने घाति कर्मों को नष्ट कर केवलज्ञान के द्वारा सम्पूर्ण पदार्थों को देख लिया है, वे अरहंत-सर्वज्ञ हैं।[13अ] वीरभक्ति में लिखा है कि जो सम्पूर्ण चेतन-अचेतन द्रव्यों को और उनके गुणों को भूत-भावी और वर्तमान काल संबंधी समस्त पर्यायों को हमेशा एक साथ जानते हैं, वह सर्वज्ञ हैं।[13ब] मल्लिषेण ने कहा है कि कष, छेद और ताप रूप उपाधियों से रहित धर्म को कहने वाला आगम ही प्रमाण है और इस आगम का कर्त्ता ही आप्त कहलाता है।[13]

युक्त्यनुशासनालंकार के पूर्व एवं पश्चात्वर्ती जैनेतर दार्शनिकों ने भी सर्वज्ञ का स्वरूप प्रतिपादित किया है, जो निम्न प्रकार है-

न्याय वैशेषिक दर्शन में कहा गया है कि जो सम्पूर्ण सुख और दुःख के साधन तथा सम्पूर्ण सुख और दुःख को जानता है वह सर्वज्ञ है और वह सम्पूर्ण विषयों का अनुभव करने वाला है, क्योंकि बिना अनुभव के सर्वज्ञता नहीं हो सकती।[14] सांख्य-योग दर्शन में अतीत, अनागत एवं

वर्तमान का ज्ञाता होने से ईश्वर को सर्वज्ञ कहा गया है।[15] वेदांत में शांकर भाष्य में कहा है कि ऋग्वेदादि शास्त्रों का कारण होने से ब्रह्म ही सर्वज्ञ है।[16] उपनिषदों में कहा है कि जो आत्मा को जानता है वह सब कुछ जानता है।[17] वहां यह भी कहा गया है कि जो कोई मनुष्य छाया रहित, शरीर रहित, लाल पीले आदि सब रंगों से रहित विशुद्ध अविनाशी परमात्मा को जान लेता है वह सर्वज्ञ और सर्वरूप हो जाता है।[18] बौद्ध दार्शनिक धर्मकीर्ति ने प्रमाणवार्तिक में हेयोपादेय तत्त्व के ज्ञाता को ही सर्वज्ञ कहा है ।[19]

सर्वज्ञ की विशेषताएं -

आचार्य विद्यानंद ने युक्त्यनुशासनालंकार में सर्वज्ञ की विशेषताएं निरूपित करते हुए कहा है कि[20]-

1. युगपत् सभी पदार्थों का ग्रहण ही सर्वज्ञ के विज्ञान-केवलज्ञान का उपयोग है।

2. सर्वज्ञ के त्याग और ग्रहण की इच्छा से त्याग और ग्रहण रूप प्रवृत्ति नहीं होती, क्योंकि त्याग और ग्रहण रूप प्रवृत्ति राग द्वेष के कारण होती है और सर्वज्ञ के राग द्वेष नष्ट हो गए हैं।

युक्त्यनुशासनालंकार से पूर्व आगमिक परम्परा में आचार्य पुष्पदंत-भूतबली ने कहा है कि स्वयं उत्पन्न हुए केवलज्ञान और केवलदर्शन से युक्त भगवान सब लोकों, सब जीवों और सब भावों को सम्यक् प्रकार से युगपत् जानते हैं, देखते हैं और विहार करते हैं।[21] आचारांग सूत्र में भी सर्वज्ञ की यही विशेषता प्रतिपादित की गई है।[22] इसके पश्चात् आचार्य कुंदकुंद ने नियमसार में कहा गया है कि व्यवहार नय से केवली भगवान सबको जानते और देखते हैं तथा निश्चय नय से वे अपने आप को ही जानते देखतें हैं।[23] उन्होंने प्रवचनसार में कहा है कि केवली के समस्त द्रव्यों की समस्त पर्यायें प्रत्यक्ष रहती हैं। वे आत्मा के सभी गुणों से सम्पन्न हैं, इन्द्रियों से अतीत हैं तथा स्वयं ही सदा ज्ञानरूप परिणत रहते हैं। इस प्रकार केवली के कोई भी पदार्थ परोक्ष नहीं है।[24] इसी प्रकार का कथन उन्होंने प्रवचनसार की गाथा 37 एवं 39 में भी किया है। आचार्य उमास्वामी ने लिखा है कि केवलज्ञान समस्त द्रव्यों और उनकी सभी पर्यायों को जानता है।[25]

दार्शनिक परम्परा में आचार्य पूज्यपाद स्वामी ने लिखा है कि जीव द्रव्य अनंतानंत हैं। पुद्गल द्रव्य इनसे भी अनंतानंत गुणा हैं। इसके अणु और स्कंध ये दो भेद हैं। धर्म, अधर्म, आकाश और काल असंख्यात हैं। इन सब द्रव्यों की पृथक-पृथक तीनों कालों में होने वाली अनंतानंत पर्यायें हैं। इन सबमें केवलज्ञान की प्रवृत्ति होती है। ऐसा न कोई द्रव्य है और न पर्याय समूह है जो केवलज्ञान के विषय के परे हो।[26] अकलंकदेव ने तत्त्वार्थवार्तिक में कहा है कि लोक और अलोक में त्रिकाल विषयक जितने अनंतानंत द्रव्य और पर्याय हैं उन सभी में केवलज्ञान की प्रवृत्ति होती है। जितना यह लोक है उतने यदि अनंत भी लोक हों तो उन्हें भी केवलज्ञान जान

सकता है।[27] उन्होंने आप्तमीमांसा भाष्य में लिखा है कि सर्वज्ञ भगवान को इन्द्रिय आदि की अपेक्षा नहीं होती है। जैसे अंजनादि से संस्कृत चक्षु को प्रकाश की अपेक्षा नहीं होती है।[28] आचार्य सिद्धसेन ने सन्मति सूत्र में कहा है कि सर्वज्ञ सामान्य विशेष रूप पदार्थों को एक साथ व्यक्त रूप से जानते हैं।[29]

युक्त्यनुशासनालंकार से पूर्व एवं पश्चात्वर्ती जैनेत्तर दार्शनिकों ने सर्वज्ञ की विशेषताओं को इस प्रकार से निरूपित किया है-

न्याय वैशेषिक ईश्वर और ईश्वर भिन्न योगियों में सर्वज्ञत्व मानते हैं। ईश्वर के ज्ञान की विशेषता बतलाते हुए उद्योतकर ने लिखा है कि परमात्मा का ज्ञान नित्य है तथा उसी के द्वारा उसे अतीत, अनागत एवं वर्तमान के सभी विषयों का प्रत्यक्षज्ञान होता है तथा उसका ज्ञान अनुमान या आगमजन्य नहीं है।[30] सांख्ययोग दर्शन में नागेश भट्ट ने लिखा है कि ईश्वर अतीत, अनागत और वर्तमान का ज्ञाता होने के कारण सर्वज्ञ है।[31] वेदांत दर्शन में शंकर ने ब्रह्मसूत्र में कहा है कि नित्य, शुद्ध, मुक्तस्वभाव, सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान ब्रह्म प्रसिद्ध है।[32] इसी को स्पष्ट करते हुए गोविन्दानंद ने रत्नप्रभा में लिखा है कि यदि ब्रह्म से किसी ज्ञेय वस्तु या कार्य वस्तु का परिशेष रह जाए अर्थात् ब्रह्म से यदि कोई वस्तु अज्ञेय या अकार्य्य हो तो ब्रह्म में अल्पत्व का प्रसंग होने से वह सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान नहीं हो सकता।[33] जैसाकि पूर्व में कहा गया है कि उपनिषदों में भी सर्वज्ञ शब्द का प्रयोग हुआ है। वहां लिखा है कि ''जो आत्मा को जान लेता है वह ब्रह्म को तथा समस्त संसार, ईश्वर, वेदों आदि को भी जान लेता है।[34]

सर्वज्ञसिद्धि-

आचार्य विद्यानंद ने युक्त्यनुशासनालंकार में सर्वज्ञ की सिद्धि करते हुए कहा है कि ज्ञानावरण और दर्शनावरण कर्म के क्षय हो जाने से उत्पन्न निर्मल ज्ञान और दर्शन रूप शुद्धि एवं अंतराय कर्म के नष्ट हो जाने से उत्पन्न वीर्य लब्धि रूप शक्ति तथा मोहनीय कर्म के पूर्ण नष्ट हो जाने से उत्पन्न सुख से जो युक्त है, वह परमात्मा है। परमात्मा का उक्त स्वरूप बताने के पश्चात् उन्होंने लिखा है कि जिस प्रकार किसी पुरुष विशेष में परिणाम उत्कृष्ट अवस्था को प्राप्त हो सकते हैं उसी प्रकार किसी पुरुष विशेष में वह शुद्धि और शक्ति उत्कृष्ट अवस्था को प्राप्त होती है। किसी पुरुष विशेष में शुद्धि और शक्ति उत्कृष्ट अवस्था को प्राप्त होती है इस कथन में कोई भी प्रतिबंधक कारण नहीं है। अतः किसी भी प्रकार का प्रतिबंधक कारण न होने से सर्वज्ञ की सिद्धि होती है।[35]

विद्यानंद ने अष्टसहस्री में लिखा है कि आत्मा का स्वभाव जानने का है और जानने में जब कोई प्रतिबंधक ने रहे तब ज्ञेय पदार्थों से अज्ञ कैसे रह सकती है, जैसे अग्नि का स्वभाव जलाने का है और जब कोई प्रतिबंधक नहीं रहेगा तब वह जलने वाले पदार्थ को जलायेगी ही। उसी

प्रकार ज्ञान स्वभाव आत्मा के प्रतिबंधक के अभाव में यह समस्त पदार्थों को जानेगी ही[36] और सर्वज्ञ सिद्धि में बाधक प्रमाण का अभाव है।[37] युक्त्यनुशासनालंकार से पूर्व आगमिक परम्परा में आचार्य कुंदकुंद स्वामी ने प्रवचनसार में ज्ञान की सर्वगतता के आधार पर सर्वज्ञ की सिद्धि करते हुए कहा है कि आत्मा ज्ञान प्रमाण है, ज्ञान ज्ञेय प्रमाण है और ज्ञेय लोकालोक है, इसलिए ज्ञान सर्वगत है।[38] क्षायिक ज्ञान से सर्वज्ञ की सिद्धि करते हुए कहा है कि जो एक ही साथ सर्वतः तात्कालिक या अतात्कालिक, विचित्र और विषम समस्त पदार्थों को जानता है वह क्षायिक ज्ञान है।[39] इन्होंने सर्वज्ञ की सिद्धि करते हुए आगे कहा है कि जो अनंतपर्याय वाले एक द्रव्य को नहीं जानता वह सबको कैसे जानता है? और जो सबको नहीं जानता वह अनंतपर्याय वाले एक द्रव्य को कैसे जान सकता है।[40] इसका तात्पर्य यह है कि आत्मा में अनंत ज्ञेयों को जानने की शक्ति रखने वाले पूर्ण ज्ञानस्वरूप आत्मा को जानता है वह अनंत पदार्थों को भी जान लेता है, जो एक को जानता है वह सबको जानता है। इसका यही रहस्य है।

जैन दार्शनिक परम्परा में सर्वप्रथम सर्वज्ञ की सिद्धि करते हुए आचार्य समंतभद्र स्वामी ने कहा है कि जिस प्रकार मल विरोधी कारणों को पाकर बाह्य और अंतरंग मल का पूर्णतः क्षय हो जाता है उसी प्रकार विरोधी कारणों को पाकर दोष और आवरण की पूर्ण हानि में अतिशय पाया जाता है।[41] इस नियम के पश्चात् अनुमान प्रमाण द्वारा सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध करते हुए कहा है कि सूक्ष्म-स्वभावविप्रकृष्ट पदार्थ, अंतरित-कालविप्रकृष्टपदार्थ से जाने जाते हैं उनको कोई न कोई प्रत्यक्ष से जानता है। इस प्रकार सूक्ष्म अंतरित, दूरवर्ती पदार्थों को कोई प्रत्यक्ष से जानता है और जो इन पदार्थों को प्रत्यक्ष जानता है वही सर्वज्ञ है।[42]

आचार्य अकलंकदेव ने सर्वज्ञसिद्धि करते हुए कहा है कि आत्मा में समस्त पदार्थों के जानने की पूर्ण सामर्थ्य है। आत्मा ज्ञान स्वभाव वाला है। संसारी अवस्था में ज्ञानावरण से आवृत्त होने के कारण उसका पूर्ण प्रकाश नहीं हो पाता, परन्तु जब चैतन्य के प्रतिबंधक कर्मों का पूर्ण क्षय हो जाता है, जब उसके अप्राप्तकारी ज्ञान को समस्त अर्थों के जानने में क्या बाधा है।[43] सर्वज्ञता सिद्ध करने की सबसे मुख्य युक्ति यही है कि ज्ञान में जानने का स्वभाव है और ज्ञेय में ज्ञान के प्रतिभासित होने का यदि कोई प्रतिबंधक कारण नहीं है तो ज्ञान में ज्ञेय का प्रतिभास होना ही चाहिए, जैसे दाहक स्वभाव वाली अग्नि को यदि कोई रुकावट न हो तो ईंधन को जलाती ही है। चूंकि ज्ञान की स्वाभाविक प्रवृत्ति में किसी इन्द्रिय आदि निमित्तों की अपेक्षा नहीं है अतः वह स्वभाव से ही ज्ञेयों को जानता है।[44]

आचार्य वीरसेन स्वामी ने जयधवला टीका में केवलज्ञान की सिद्धि करते हुए लिखा है कि केवलज्ञान ही आत्मा का स्वभाव है। यही केवलज्ञान ज्ञानावरण कर्म से आवृत होता है और आवरण के क्षयोपशम के अनुसार मतिज्ञान आदि के रूप में प्रकट होता है। जब हम मतिज्ञान

आदि का स्वसंवेदन करते हैं तब उस रूप से अंशी केवलज्ञान का भी अंशतः स्वसंवेदन हो जाता है। जैसे पर्वत के एक अंश को देखने पर भी पूर्ण पर्वत का व्यवहारतः प्रत्यक्ष भान हो जाता है। उसी तरह मतिज्ञानादि अवयवों को देखकर अवयवी रूपी केवलज्ञान अर्थात् ज्ञान सामान्य का भी प्रत्यक्ष स्वसंवेदन हो जाता है।[45]

युक्त्यनुशासनालंकार की उत्तरवर्ती जैन दार्शनिक परम्परा में आचार्य प्रभाचंद्र ने प्रमेयकमलमार्तण्ड में सर्वज्ञसिद्धि करते हुए कहा है कि कोई आत्मा समस्त पदार्थों का साक्षात्कार करने वाला है, क्योंकि उसका स्वभाव उनको ग्रहण करने का है और जब ज्ञान के प्रतिबंधक सभी कारण नष्ट हो जाते हैं तब आत्मा समस्त पदार्थों को जानता है।[46]

आचार्य अभिनव धर्मभूषण ने आचार्य समंतभद्र के समान ही अनुमान से सर्वज्ञ की सिद्धि की है।[47] स्याद्वादमंजरी में हेमचंद्राचार्य ने कहा है कि ज्ञान की हानि और वृद्धि किसी जीव में सर्वोत्कृष्ट रूप में पायी जाती है। जैसे आकाश में परिमाण की सर्वोत्कृष्टता पायी जाती है, वैसे ही ज्ञान की सर्वोत्कृष्टता सर्वज्ञ में पायी जाती है।[48]

युक्त्यनुशासनालंकार से पूर्व एवं उत्तरवर्ती जैनेत्तर दार्शनिकों ने इस प्रकार सर्वज्ञ की सिद्धि की है-

न्याय दार्शनिक भट्टराधव ने न्यायसार विचार में कहा है कि पर्वतादि, शरीर, कार्य और पटादि वस्तुएं किसी विशेष कर्त्ता के द्वारा रचित की गई प्रतीत होती हैं और इन वस्तुओं का निर्माण करने वाला कोई सर्वज्ञ ही हो सकता है।[49] जयंत भट्ट ने कहा है कि वेदों का रचयिता सर्वज्ञ ही हो सकता है।[50] सांख्य दर्शन में ईश्वर की सर्वज्ञता सिद्ध करने के लिए नागेश भट्ट ने अनुमान प्रमाण का अवलम्बन लेते हुए कहा है कि जिस प्रकार अल्प परिमाण वाली वस्तु कहीं न कहीं महतम परिमाण को अवश्य प्राप्त होती है, उसी प्रकार विभिन्न प्राणियों में विद्यमान ज्ञान, अल्प परिमाण वाला होने से सातिशय है। अतः कहीं न कहीं यह सातिशय ज्ञान निरतिशयता को (पूर्णता को) अवश्य प्राप्त करता है।[51] उपनिषदों में भी यह कहा हैं-जो आत्मा को जानता है वह सब कुछ जानता है।[52] इस कथन से सर्वज्ञता की सिद्धि होती है।

बौद्ध दार्शनिक शांति रक्षित ने तत्त्वसंग्रह में प्रत्यक्ष प्रमाण से सर्वज्ञ की सिद्धि करते हुए कहा है कि प्रत्येक वस्तु कारण और परिणाम के माध्यम से एक दूसरे से जुड़ी रहती है। वर्तमान काल सदैव प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष रूप से भूतकाल को प्रभावित करता है और भविष्य का कारण बनता है। योगी लोग योग के माध्यम से अतीत व अनागत का उनके लिंग के माध्यम से ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं। अतः योगियों को मानव प्रत्यक्ष के द्वारा भूत व भविष्य का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त होता है।[53]

शांति रक्षित ने इसी प्रकार अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति, अभाव और आगम प्रमाण द्वारा सर्वज्ञ की सिद्धि कर[54] बुद्ध को भी सर्वज्ञ सिद्ध किया है।[55]

निष्कर्ष :

इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट होता है कि युक्त्यनुशासनालंकार के समान ही प्रारंभ से लेकर अभी तक समस्त जैन परम्परा में सर्वज्ञ, सर्वज्ञ का स्वरूप, सर्वज्ञ की आवश्यकता आदि बिन्दुओं पर विचार किया गया है और सर्वज्ञता को आप्तता के लिए अनिवार्य माना गया है। जैन परम्परा में सर्वज्ञता का मोक्ष के साथ अविनाभाव संबंध होने के कारण इसका अन्य दर्शनों से स्पष्ट अंतर दिखाई देता है।

उपर्युक्त विवेचन से यह भी स्पष्ट होता है कि चार्वाक और मीमांसक दर्शन को छोड़कर शेष सभी जैनेतर दार्शनिकों ने भी सर्वज्ञता को स्वीकार किया है। यद्यपि मीमांसकों ने धर्मज्ञता-आत्मज्ञता के विषय में सर्वज्ञता का निषेध किया है, बाह्य पदार्थों को जानने के विषय में नहीं। बौद्ध दर्शन में जहां धर्मज्ञता को सभी बौद्ध दार्शनिकों ने एक स्वर से स्वीकार किया है, वहीं सर्वज्ञता के विषय में मतभेद दृष्टिगोचर होता है।

सन्दर्भ सूची-

1. तत्त्वसंग्रह, शांतिरक्षित, कमलशील पंजिकोपेत, बौद्धभारती, वाराणसी, ई. सन् 1968, श्लोक 3118. (तत्त्वसंग्रह में यह श्लोक कुमारिल के नाम से उद्धृत है)
2. प्रशस्तपाद भाष्य, प्रशस्तपाद, चौखम्बा वाराणसी, ई. सन् 1885, पृ. 187.
3. जैन दर्शन और प्रमाणशास्त्र परिशीलन, डॉ. दरबारीलाल कोठिया, वीर सेवा मंदिर ट्रस्ट अस्सी, वाराणसी, ई. सन् 1980, पृ. 461-462.
4. प्रमाणवार्तिकालंकार भाष्य, प्रज्ञाकर, सारनाथ वाराणसी, पृ. 329.
5. देखे संदर्भ 1, श्लोक 3307, 3310.
6. युक्त्यनुशासनालंकार, आचार्य विद्यानंद, माणिकचंद्र जैन ग्रंथमाला बम्बई, कारिका 4, पृ.15.

7 A. नियमसार, आचार्य कुंदकुंद, दिगम्बर जैन त्रिलोक शोध संस्थान हस्तिनापुर, गाथा 7.

7 B. बोधपाहुड, अष्टपाहुड के अंतर्गत, आचार्य कुंदकुंद, भारतवर्षीय अनेकांत विद्वत् परिषद्, गाथा 30.

8. प्रवचनसार, आचार्य कुंदकुंद, राजचंद्र आश्रम, आगास, सन् 1999, 1.41.
9. रत्नकरण्डश्रावकाचार, भारतवर्षीय अनेकांत विद्वत् परिषद्, श्लोक 5.
10. वही, श्लोक 6,7.
11. सर्वार्थसिद्धि, आचार्य पूज्यपाद, भारतीय ज्ञानपीठ दिल्ली, अध्याय 9, सूत्र 38 की टीका.
12. तत्त्वार्थवार्तिक, भट्ट अकलंकदेव, भारतीय ज्ञानपीठ दिल्ली, अध्याय 6, सूत्र 13 की टीका.

13 A. धवला, आचार्य वीरसेन, जैन संस्कृति संरक्षक संघ सोलापुर, सन् 2005, पुस्तक 8, पृ. 89.

13 B. वीरभक्ति, पद्य 1.

13 C. स्याद्वादमंजरी, मल्लिषेण, राजचंद्र आश्रम, आगास, सन् 1992, पृ. 175.

14. न्यायवार्तिक तात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, संस्कृत सीरिज, काशी, सन् 1965, 1.1.9.
15. भोजवृत्ति, भोजदेव, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, सन् 1968, पृ. 11.
16. ब्रह्मसूत्र-शांकरभाष्य, श्री शंकाराचार्य, गोविन्द्रमठ टेढ़ीनीम, वाराणसी, वि.सं. 2023, 1.1.3.
17. बृहदारण्यकोपनिषद्, गीताप्रेस गोरखपुर, वि.सं. 2025, 3.7.742.
18. प्रश्नोपनिषद् संस्कृति संस्थान कुतुल (वेदनगर), बरेली, सन् 1993, पृ. 67.
19. आप्तपरीक्षा, आचार्य विद्यानंद, भारतवर्षीय अनेकांत विद्वत् परिषद्, सन् 1992, प्राक्कथन पृ. 8 पर उद्धृत श्लोक संख्या 1.
20. देखें संदर्भ 6, 1.6.
21. षट्खण्डागम, आचार्य पुष्पदंत-भूतबली, आचार्य शांतिसागर छाणी स्मृति ग्रंथमाला, सन् 2005, 5.5.,.98,99 पृ. 711.
22. आचारांग सूत्र, भगवान महावीर मेडिटेशन एण्ड रिसर्च सेंटर, दिल्ली, 2.3.
23. देखें संदर्भ 7, गाथा 159.
24. देखें संदर्भ 9, 1.21-22.

25. तत्त्वार्थसूत्र, आचार्य उमास्वामि, दिग. जैन पुस्तकालय गांधी चौक, सूरत, 1.29.
26. देखें संदर्भ 11, अध्याय 1 सूत्र 29 की टीका.
27. देखें संदर्भ 12, अध्याय 1 सूत्र 29 की टीका.
28. आप्तमीमांसा भाष्य, अष्टसहस्री के अंतर्गत, भट्ट अकलंकदेव, दिग. जैन त्रिलोक शोध संस्थान, हस्तिनापुर, कारिका 3 की टीका.
29. सन्मतिसूत्र, आचार्य सिद्धसेन दिवाकर, वीर निर्वाण ग्रंथ प्रकाशन समिति, इंदौर, सन् 1978, 2.10-11.
30. देखें संदर्भ 14, 4.1.21 पृ. 469.
31. नागेश भट्टीय बृहद्वृत्ति, नागेश भट्ट, पृ. 241.
32. देखें संदर्भ 16, 1.1.1.
33. रत्नप्रभा भाष्य, गोविन्दानंद, निर्णयसागर प्रेय, बम्बई, सन् 1909, पृ. 75.
34. देखें संदर्भ 17.
35. देखें संदर्भ 6, 4, 15.
36. अष्टसहस्री, आचार्य विद्यानंद, दिग. जैन त्रिलोक शोध संस्थान, हस्तिनापुर, भाग-1, पृ. 274.
37. वही, 1.257.
38. देखें संदर्भ 8, 1.23.
39. वही, 1.47.
40. वही, 1.48-49.
41. आप्तमीमांसा, आचार्य समंतभद्र, वीरसेवा मंदिर, दरियागंज, दिल्ली, कारिका 4.
42. वही, कारिका 5.
43. न्यायविनिश्चय, न्यायविनिश्चियविवरण के अंतर्गत, भट्ट अकलंकदेव, भारतीय ज्ञानपीठ, 3.79.
44. सिद्धिविनिश्चय, भट्ट अकलंकदेव, भारतीय ज्ञानपीठ, पृ. 524.
45. जयधवला, आचार्य वीरसेन, दिग. जैन संघ, चौरासी, मथुरा, सन् 1974, 1.57.59.
46. प्रमेयकमलमार्तण्ड, आचार्य प्रभाचंद्र, अनुवाद - आर्यिका जिनमती माताजी, भाग-2, पृ. 68.
47. न्यायदीपिका, अभिनव धर्मभूषण यदि, भारतवर्षीय अनेकांत विद्वत परिषद्, 2.41.
48. देखें संदर्भ 13C, पृ. 176.
49. न्यायसार विचार, राघव भट्ट, केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ जम्मू, सन् 1960, 3.135.
50. न्यायमंजरी, जयंत भट्ट, चौखम्भा सरीजि वाराणसी, सन् 1971, पृ. 218.
51. भोजवृत्ति, पृ. 11, और नागेश भट्टीय बृहद्वृत्ति, पृ. 242, देखें संदर्भ 15,.31
52. देखें संदर्भ 17.
53. देखें संदर्भ 1, श्लोक 3472, 3473.
54. वही, श्लोक 3505-3568.
55. वही, श्लोक 3321-3323.

प्रकीर्णक साहित्य : एक अवलोकन

- डॉ अतुल कुमार प्र. सिंह

आगम साहित्य मुख्यतः दो भागों में विभक्त है। अंगबाह्य आगम और अंग्रप्रविष्ट आगम। अंगप्रविष्ट आगम वह है जिसका उपदेश तीर्थंकरों ने स्वयं दिया और गणधरों ने सूत्ररूप में संग्रहित किया। ऐसे 12 अंग आगम हैं। ये हैं-आचारांग, सूत्रकृतांग, स्थानांग, समवायांग, व्याख्याप्रज्ञप्ति, ज्ञाताधर्मकथा, उपाशकदशा, अन्तकृद्दशा, अनुत्तरोपपातिकदशा, प्रश्नव्याकरण, विपाकसूत्र और दृष्टिवाद। इसमें दिगम्बर मान्यतानुसार दृष्टिवाद के कुछ भाग (कषायपाहुड और षट्खण्डागम) को छोड़कर सभी आगम लुप्त माने गये हैं तो श्वेताम्बर मान्यतानुसार बारहवां दृष्टिवाट आगम का विलोप हो चुका है। अंगबाह्य आगम वे हैं जो सीधे तीर्थंकरों की वाणी नहीं है अपितु तीर्थंकरों के विचारों की व्याख्या अन्य आचार्यों द्वारा की गई हैं। 12 उपांग, 6 छेद सूत्र, 4 मूलसूत्र, 10 प्रकीर्णक एवं 2 चूलिका-सूत्र, इस प्रकार 44 भेद माने जाते हैं। नन्दी सूत्र में इन अंग बाह्य आगमों को प्रथमतः दो भागों में रखा गया है-आवश्यक एवं आवश्यक व्यतिरेक। आवश्यक के अंतर्गत सामयिक आदि छः ग्रंथ है। आवश्यक व्यतिरिक्त ग्रंथों को कालिक और उत्कालिक दो भाग में विभक्त किया गया है। इस प्रकार कुल 46 आगम (दृष्टिवाद को छोड़कर 45) श्वेताम्बर मूर्तिपूजक सम्प्रदाय में मान्य है। इनमें 10 प्रकीर्णक तो श्वेताम्बर सम्प्रदाय के तेरापंथ एवं स्थानकवासी पंथ भी स्वीकार नहीं करते हैं। इस प्रकार विशाल प्रकीर्णक साहित्य साम्प्रदायिक दृष्टि से पूरी तरह उपेक्षित हैं।

परम्परागत मान्यतानुसार जिस तीर्थंकर के संघ में जितने श्रमण होते हैं उनमें से प्रत्येक के द्वारा एक-एक प्रकीर्णक रचना का उल्लेख है, इसी कारण समवायांग सूत्र में ऋषभदेव के चौरासी हजार शिष्यों के उतने ही प्रकीर्णकों का उल्लेख हैं।[1] इसी प्रकार महावीर के तीर्थ में चौदह हजार श्रमणों द्वारा इतने ही प्रकीर्णक रचने की मान्यता है।[2]

प्रकीर्णक 'प्र' उपसर्गपूर्वक 'क' धातु से 'क्त' प्रत्यय सहित निष्पन्न 'प्रकीर्ण' शब्द से 'कन्' प्रत्यय होने पर बना है। इसका शाब्दिक अर्थ है-नाना संग्रह, फुटकर वस्तुओं का संग्रह और विविध वस्तुओं का अध्याय। पर जैन साहित्य में 'प्रकीर्णक' एक विशेष प्रकार का पारिभाषिक शब्द है। आचार्य आत्माराम ने प्रकीर्णक की व्याख्या निम्न प्रकार से की है -अरिहन्त के उपदिष्ट श्रुतों के आधर पर श्रमण निर्ग्रन्थ भक्ति भावना तथा श्रद्धावश मूलभावना से दूर न रहते हुए जिन ग्रंथों का निर्माण करते हैं, उन्हें 'प्रकीर्णक' कहते हैं। प्रकीर्णकों की रचना करने का दूसरा उद्देश्य यह भी समझा जा सकता है कि इनसे जनसाधारण आसानी से धर्म की ओर उन्मुख हो सकें।

प्राचीन आगम ग्रंथों में ऐसा कहीं भी स्पष्ट उल्लेख नहीं है कि अमुक-अमुक ग्रंथ प्रकीर्णक के अन्तर्गत हैं। नन्दी सूत्र और पाक्षिक सूत्र दोनों में आगमों के विभिन्न वर्गों में कहीं भी प्रकीर्णक वर्ग का उल्लेख नहीं है। यद्यपि इन दोनों ग्रंथों में, आज हम जिन्हें प्रकीर्णक मानते हैं, उनमें से 9 ग्रंथों का उल्लेख कालिक एवं उत्कालिक आगमों के अन्तर्गत आता है। कालिक के अंतर्गत-ऋषिभाषित और द्वीपसागरप्रज्ञप्ति एवं उत्कालिक के अन्तर्गत देवेन्द्रस्तव, तन्दुलवेचारिक, चन्द्रकेवेध्यक, गणिविद्या, आतुरप्रत्याख्यान, महाप्रत्याख्यान और मरण विभक्ति। आगमों का अंग, उपांग, छेदसूत्र, मूलसूत्र, चूलिका एवं प्रकीर्णक के रूप में विभाजन सर्वप्रथम आचार्य जिनप्रभ के विधिमार्ग प्रथा (लगभग ईसा की तेरहवीं शताब्दी) में मिलता है।

अंग आगमों में 'प्रकीर्णक' का उल्लेख सर्वप्रथम समवायांग सूत्र में मिलता है। प्रो. सागरमल जैन के अनुसार प्रारम्भ में आगमों के अतिरिक्त सभी ग्रंथ प्रकीर्णक की कोटि में माने जाते थे। अंग आगमों से इतर आवश्यक, आवश्यक व्यतिरिक्त, कालिक एवं उत्कालिक के रूप में वर्गीकृत सभी ग्रंथ प्रकीर्णक कहलाते थे।[3] उन्होंने इसके प्रमाण स्वरूप षट्खण्डागम की धवला टीका का उल्लेख किया है जिसमें 12 अंग आगमों से भिन्न अंग वाला ग्रंथों को प्रकीर्णक नाम दिया है। 'अंग-बाहिरचोद्दसपइण्णयज्झाया'।[4] उसमें उत्तराध्ययन, दशवैकालिक, ऋषिभाषित आदि को भी प्रकीर्णक ही कहा गया है।[5] यह भी ज्ञातव्य है कि प्रकीर्णक शब्द तो नहीं मिलता है, मात्र कुछ ही ग्रंथ ऐसे हैं जिनके नाम से अंत में प्रकीर्णक शब्द का उल्लेख हुआ है फिर भी इतना निश्चित है कि प्रकीर्णकों का अस्तित्व अतिप्राचीन काल में भी रहा है, चाहे उन्हें प्रकीर्णक नाम से अभिहित किया गया हो अथवा न किया गया हो। नन्दीसूत्रकार ने अंग आगमों को छोड़कर आगम रूप में मान्य अन्य सभी ग्रंथों को प्रकीर्णक कहा है। (नन्दी सूत्र, सम्पादक-मुनिमधुंकर, प्रकाशन-आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, वर्ष-1982, सूत्र-81) अतः प्रकीर्णक शब्द आज जितने संकुचित अर्थ में है उतना पूर्व में नहीं था। उमास्वाति और देववाचक के समय में तो अंग आगमों के अतिरिक्त शेष सभी आगमों को प्रकीर्णकों में ही समाहित किया जाता था। इससे जैन आगम साहित्य में प्रकीर्णकों का क्या स्थान है, यह सिद्ध हो जाता है। प्राचीन दृष्टि से

तो अंग आगमों के अतिरिक्त सम्पूर्ण जैन आगमिक साहित्य प्रकीर्णक वर्ग के अन्तर्गत आता है।[6]

वर्तमान में मुनि पुण्यविजयजी ने पइण्णयसुत्ताइं (दो खंड) नामक ग्रंथ के प्रथम भाग में 'जैन आगम संबंधित संक्षिप्त वक्तव्य' पृ. 18 में 22 प्रकीर्णकों का उल्लेख किया है। चूंकि प्रकीर्णकों की कोई निश्चित नामावली नहीं है और कई प्रकार से गिने जाते हैं, उपयुक्त 22 नाम सब प्रकारों में से संग्रह किया गया है ये हैं- 1. चउसरण, 2. आउरपच्चक्खान, 3. भत्तपरिण्णा, 4. संथारय, 5. तंदुलवेयालिय, 6. चंदावेज्झय, 7. देविंदस्तय, 8. गणिविज्जा, 9. महापच्चक्खान, 10. वीरत्थय, 11. इसिभासियाइं, 12. अजीवकल्प, 13. गच्छाचार, 14. मरणसमाधि, 15. तित्थोगाली, 16. आराहणत्यडागा, 17. दीवसागरपण्णन्ति, 18. जोइसकरंडय, 19. अंगविज्जा, 20. सिद्धपाहुड, 21. सारावली, और 22. जीवविभत्ति।

परन्तु पइण्णयसुताइं (दोनों भाग) में संपादक मुनि पुण्यविजयजी ने कुल 32 प्रकीर्णकों को संकलित किया है। इनमें से कुछ समान नामवाले हैं पर इनके लेखक और काल भिन्न है। उपरोक्त बाईस प्रकीर्णकों के अलावा पइण्णयसुत्ताइं ग्रंथ में जो अन्य प्रकीर्णक संकलित है, वे हैं- सकुसला-णुवंधिअज्झयण-चंउसरणपइण्णयं' अवरणामयं सिरि बीरभद्दायरियविरइयं च, (1) आउरपच्चक्खाणं, आउरपच्चक्खाणपइण्णयं-सिरिवीरभद्दाचरिय विरइयं, (4) वीरभद्राचार्य विरचित आराहणापडाया, (5) आराहणासार अवरणामा पज्जंताराहणा, (6) आराहणापणगं, (7) सिरिअभयदेव सूरियणीयं आराहणापयरणं (8) जिणसेहरसावयं पई सुलससावयकाराविया आराहणा, (9) नन्दनमुनि आराधित आराधना, (10) आराहणा कुलयं, (11) मिच्छादुक्कडकुलयं, (12) मिच्छादुक्कडकुलयं, (13) आलोचणाकुलयं, (14) अप्पविसोहिकुलयं।

उपरोक्त 'जैन आगम संबंधित संक्षिप्तवक्तव्य' में उल्लिखित 22 प्रकीर्णकों में चार ऐसे प्रकीर्णक हैं जो पइण्णयसुत्ताइं में संकलित नहीं हैं-ये हैं- अजीवकल्प, अंगविज्जा, सिद्धापाहुड एवं जीवविभक्ति। इस प्रकार पइण्णयसुत्ताइं में कुल 32 प्रकीर्णक हो जाते हैं, अब ये चार प्रकीर्णक क्यों नहीं संकलित किये गये हैं इसका उल्लेख प्राप्त नहीं होता जबकि ये सब उपलब्ध हैं। ऐसा लगता है कि ये चारों अलग से प्रकाशित होने और कुछ बड़े होने के कारण यहां संकलित नहीं किये गये। इसे भी माने तो वर्तमान में उपलब्ध 36 प्रकीर्णक हैं। दूसरी ओर प्रकीर्णक साहित्यःमनन और मीमांसा नामक ग्रंथ में एक लेख (प्रकीर्णकों की पाण्डुलिपियां और प्रकाशित संस्करण-जौहरीमल पारख) में दी गयी उपलब्ध प्रकीर्णकों की सूची में जो तीस प्रकीर्णक सूचीबद्ध है उनसे पइण्णयसुताइं में संकलित प्रकीर्णकों की भिन्नता है। इस सूची में जिनके नाम है वे हैं-1. आतुरप्रत्याख्यान-वीरभद्र, 2. गणिविधा, 3. कुशलाणुबंधिचतुशरण-

वीरभद्र, 4. चन्द्रवेध्यक, 5. तन्दुलवैचारिक, 6. देवेन्द्रस्तव-ऋषिपालित, 7. भक्तपरिज्ञा-वीरभद्र, 8. महाप्रत्याख्यान, 9. वीरस्तव, 10. संस्तारक, 11. अङ्गविद्या, 12. अजीवकल्प, 13. आराधनापताका-वीरभद्र, 14. गच्छाचार, 15. ज्योतिषकरंडक-पादलिप्त, 16. तिथिप्रकीर्णक, 17. तीर्थोद्वालिक, 18. द्वीपसागरप्रज्ञप्ति, 19. मरणसमाधि, 20. सिद्धप्राभृत, 21. अंगचूलिका-यशोभद्र, 22. कवच-जिनचन्द्र, 23. जीवविभक्ति, 24. पर्यन्ताराधना, 25. पिण्डविशुद्धि-जिनबल्लभ, 26. बंग-चूलिका-यशोभद्र, 27. योनिप्राभृत-धरसेन, 28. सुप्रणिधान (वृद्ध) चतुशरण, 29. सारावली, 30. जंबूचरित्र (जंबूपइन्ना)-पद्मसूरि। जिन प्रकीर्णकों के आगे कर्त्ता का नमा नहीं है उनके कर्त्ता अज्ञात हैं। इसी लेख में प्रकाशित प्रकीर्णकों की दूसरी सूची में ऋषिभाषित का नाम भी है पर उसे सामान्य क्रम में नहीं रखा गया है। यदि हम उसे भी मोन तो यहां 31 प्रकीर्णक हो जाते हैं। इनमें से तिथि प्रकीर्णक, अंगचूलिका, कवच, पिण्डविशुद्धि, बंगचूलिका, योनिप्राभृत एवं जंबूचरित्र (जंबूपइन्ना) इन सातों का उल्लेख पइण्णयसुत्ताइं में नहीं है। इन्हें भी शामिल कर लेने पर 36+7=43 उपलब्ध प्रकीर्णक हो जाते हैं।

विषय वस्तु :

उपलब्ध प्रकीर्णकों में नन्दनमुनि आराधित आराधना (संस्कृत) प्रकीर्णक के अतिरिक्त समस्त प्रकीर्णक प्राकृत भाषा में रचे गये हैं, आकार की दृष्टि से सबसे छोटे आकार का आराधनाकुलक है जिसमें मात्र 8 गाथाएं हैं और सबसे बड़े आकार का अंगविद्या है जिसमें 9000 ग्रंथ या 60 अधिकार हैं। इसमें आतुरप्रत्याख्यान नाम के तीन प्रकीर्णक हैं तथा चतुःशरण, आराधनापताका और मिथ्यादुष्कृतकुलक शीर्षक से दो-दो प्रकीर्णक हैं।

प्रकीर्णकों की विषय वस्तु को देखा जाये तो अधिकांश प्रकीर्णक समाधिमरण को प्रतिपादित करते हैं पर समाधिमरण के अलावा निमित्त, मुहूर्त, खगोल, भूगोल, जैन इतिहास, शरीरविज्ञान, गुरु-शिष्य सम्बन्ध आदि पर प्रकाश डालने वाले भी प्रकीर्णक हैं। यहां हम उपलब्ध प्रकीर्णकों की विषयवस्तु का संक्षिप्त उल्लेख करेंगे। इसे दो भागों में विभक्त किया गया है। पहले समाधिमरण से सम्बंधित प्रकीर्णकों का संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत है।

1. मरण समाधि - आगममान्य दस प्रकीर्णकों में यह सबसे बड़ा है। इसमें 661 गाथायें हैं, ग्रंथकार के अनुसार 1. मरण विभक्ति, 2. मरण विशोधि, 3. मरण समाधि, 4. संलेखनाश्रुत, 5. भक्तपरिज्ञा, 6. आतुरप्रत्याख्यान, 7. महाप्रत्याख्यान और 8. आराधना इन आठ प्राचीन श्रुतग्रंथों के आधार पर प्रस्तुत प्रकीर्णक की रचना हुई है। इसमें अंत समय की आराधना का वर्णन है। इसके रचनाकार अज्ञात हे। इसका उल्लेख नंदी एवं पाक्षिक सूत्र में प्राप्त होता है। इसमें

मरण के अतिरिक्त आचार्य के 36 गुणों, आलोचना के दोषों आदि का नाम सहित वर्णन किया गया है। इसका प्राकृत संस्करण धनपतसिंह बाबू मूर्शिदाबाद, 1886, बालाभाई ककलभाई अहमदाबाद 1906, आगमोदय समिति 1926, (छाया सहित), हर्ष पुष्पामृत जैन ग्रंथमाला 1975, महावीर जैन विद्यालय, बम्बई 1984 एवं जैन धर्म प्रसारक सभा 1906 से प्रकाशित हो चुका है। अभी तक इसका हिन्दी अनुवाद प्रकाशित नहीं हुआ है।

2-4-आतुरप्रत्याख्यान - इस नाम से दो और प्रकीर्णक है। प्रस्तुत आतुरप्रत्याख्यान गद्य-पद्य मिश्रित है। इसमें सूत्रों और गाथाओं की कुल संख्या तीस है। इसमें शरीर के ममत्व त्याग, सागार और निरागार प्रत्याख्यान तथा सभी जीवों के प्रति क्षमापना की गयी है। इसके लेखक अज्ञात हैं। दूसरे आतुरप्रत्याख्यान में कुल 34 गाथायें हैं। इसके कर्त्ता भी अज्ञात हैं। इसमें उपोद्घात, अविरति प्रत्याख्यान, मिथ्यादुष्कृत, ममत्वत्याग, शरीर के लिए उपालम्भ, शुभभावना, अरहंतादि स्मरण, पापस्थानक त्याग आदि शीर्षक से विषय का वर्णन किया गया है। तीसरे आतुरप्रत्याख्यान के कर्त्ता वीरभद्र हैं। इसमें कुल 71 गाथायें हैं। इसमें मरण के बालमरण, बाल पण्डित मरण और पण्डित मरण-तीन भेद कर विषय का प्रतिपादन किया गया हैं। ये तीनों आतुरप्रत्याख्यान (मूल) महावीर जैन विद्यालय से पइण्णयसुत्तारं नामक ग्रंथ में प्रकाशित है। वीरभद्र कृत आतुरप्रत्याख्यान के प्रकाशित संस्करण धनपत सिंह बाबु मुर्शिदाबाद, बालाभाई ककलभाई अहमदाबाद, आगमोदय समिति हर्ष पुष्पामृत जैन ग्रन्थमाला, जैनधर्म प्रसारक सभा मुल्तान ऋषिस्मारक समिति, धूलिया से मूल एवं तत्त्व विवेचक सभा (1901) से गुजराती, मनमोहन यशमाला पायधुनी मुंबई (1950) से हिन्दी एवं मनमोहन यशस्मारक (1934) से गुजराती और हिन्दी अनुवाद के साथ प्रकाशित है।

5. महाप्रत्याख्यान - इस प्रकीर्णक का उल्लेख नंदीसूत्र तथा पाक्षिक सूत्र में उपलब्ध होता है। नंदी सूत्र चूर्णि, हरिभद्रीय वृत्ति तथा पाक्षिक सूत्र वृत्ति में इस प्रकीर्णक का परिचय देते हुये कहा गया है - 'महाप्रत्याख्यानम् महच्च तत् प्रत्याख्यानं चेति समासः। थेरकप्पेण जिणकप्पेण वा विहरेत्ता अंते थेरकप्पिया बारस वासे संलेहं करेत्ता, जिणकप्पिया पुण विहारेणेव संलीढ़ा तहावि जहाजुत्तं संलेहं करेत्ता निव्वाघातं सचेदा चेव भवचरिमं पच्चक्खंति, एवं सवित्थरं जत्थऽज्झयणे वण्णिजइ तमज्झयणं महापच्च्क्खाणं।[7] अर्थात् महाप्रत्याख्यान शब्द महान् और प्रत्याख्यान से बना है। स्थविर कल्पी और जिनकल्पी में स्थविरकल्पी विहार के अंत में बारह वर्ष की संलेखना करते हैं, जिनकल्पी विहार के क्रम में जब जैसी आवश्यकता हो संलेखना ग्रहण कर लेते हैं, और अन्त समय तक के लिए प्रत्याख्यान कर लेते हैं। इसका विस्तार पूर्वक जिस अध्यन में वर्णन हो वह महाप्रत्याख्यान है।

महाप्रत्याख्यान में कुल 142 गाथायें हैं। इसमें मंगल अभिधेय के पश्चात् त्रिविद्या व्युत्सर्जना, सर्वजीवक्षमणा, निन्दा-गर्हा आलोचना, ममत्वछेदन, आत्मा का स्वरूप, मूल और उत्तरगुणों में प्रमाद की निन्दा, एकत्वभावना संथोगसम्बन्ध व्युत्सर्जना, असंयम आदि की निन्दा, मिथ्यात्व का त्याग, अज्ञात अपराध की आलोचना का स्वरूप, शल्योद्धरण प्ररूपण, आलोचना का फल, निर्वेद उपदेश, पण्डितमरण का प्ररूपण, पंचमहाव्रत की रक्षा, तप का महात्म्य, अनाराधक का स्वरूप, आराधना का महात्म्य, पाप आदि का प्रत्याख्यान सभी जीवों के प्रति क्षमाभाव, प्रत्याख्यान पालन के फल आदि का विस्तार से वर्णन किया गया है। वर्तमान में इसके प्रकाशित छः संस्करण है-धनपत सिंह बाबु मुर्शिदाबाद, बालाभाई ककल भाई अहमदाबाद, आगमोदय समिति, हर्ष पुष्पामृत जैन ग्रंथमाला, एवं महावीर जैन विद्यालय बम्बई से मूल प्राकृत एवं आगम संस्थान उदयपुर से हिन्दी अनुवाद के साथ हैं। इसके कर्त्ता अज्ञात हैं।

6. संस्तारक - इसके भी कर्त्ता अज्ञात हैं। अंतिम आराधना के प्रसंग में स्वीकार किये जाने वाले दर्भादि आसन को संस्तारक कहा जाता है। इसमें कुल 122 गाथायें हैं। इसमें मंगलाचरण के बाद संस्तारक के गुणों, संस्तारक का स्वरूप, इसके लाभ और सुख की महिमा के वर्णन के बाद संस्तारक ग्रहण करने वालों पुण्यात्माओं के नाम दिये हैं। अन्त में संस्तारक ग्रहण करने की क्षमापणा और भावना का निरूपण है। इस प्रकीर्णक के प्रकाशित सात संस्करण निम्न हैं- धनपत सिंह बाबु मुर्शिदाबाद, बालाभाई-ककल भाई अहमदाबाद, आगमोदय समिति, हर्षपुष्पामृत जैन ग्रंथमाला, महावीर जैन विद्यालय, बम्बई, जैन धर्मप्रसारक सभा से केवल मूल तथा आगम संस्थान उदयपुर से हिन्दी अनुवाद के साथ हैं।

7. चतुःशरण - प्रस्तुत प्रकीर्णक में कुल 27 गाथायें हैं। इसके कर्त्ता का कोई उल्लेख नहीं है। इसकी प्रथम गाथा में कुशलता हेतु चतुःशरण गमन, दुष्कृत गर्हा और सुकृत का अनुमोदन-इन तीन अधिकारों का निर्देश है। इसी अनुसार विषय का प्रतिपादन किया गया है। यह ग्रन्थ केवल महावीर जैन विद्यालय से ही प्रकाशित है।

8. भक्तपरिज्ञा - भक्तपरिज्ञा में 172 गाथायें हैं। इसके कर्त्ता वीरभद्र हैं। इसमें मंगल अभिधेय के पश्चात् ज्ञान का महात्म्य, अशाश्वत सुख की निष्फलता जिनाराधना में शाश्वत सुख, अभ्युदत मरण के तीन भेद, भक्त परिज्ञा मरण के दो भेद, शिष्य द्वारा व्याधिग्रस्त होने पर गुरु से भक्त परिज्ञा मरण की अनुमति मांगना तथा गुरु द्वारा इसकी अनुमति के साथ आलोचना का उपदेश प्रायश्चित पंचमहाव्रत का आरोपण, सामायिक का आरोपण, शिष्य द्वारा क्षैमणादि, गुरु द्वारा अनुशासन का उपदेश, आदि के विस्तृत वर्णन के पश्चात् भक्तपरिज्ञा के महात्म्य का वर्णन किया गया है। यह ग्रन्थ धनपत सिंह बाबु मुर्शिदाबाद, बालाभाई ककलभाई, अहमदाबाद,

आगमोदय समिति, हर्ष पुष्पामृत जैन ग्रन्थमाला, महावीर जैन विद्यालय तथा जैनधर्म प्रसारक सभा से केवल मूल रूप में प्रकाशित है।

9. चतुःशरण कुसलानुबंधी - प्रस्तुत प्रकीर्णक आचार्य वीरभद्र की कृति है। इसमें कुल 63 गाथायें हैं। इसकी प्रथम गाथा में विषय वस्तु का नाम निर्देश इस प्रकार किया गया है - (क) सावद्ययोग की विरति, (ख) उत्कीर्तन, (ग) गुणियों के प्रति विनय, (घ) क्षति की निन्दा, (च) दोषों की चिकित्सा और (छ) गुणाराधना। पुनः इनका अगल-अलग निरूपण किया गया है। तत्पश्चात् चतुर्दश स्वप्न का वर्णन, मंगल अभिधेय, चतुशरण गमन, दुष्कृतगर्हा, सकृतानुमोदन रूप तीन अधिकार हैं। इसके बाद अरिहंत, सिद्ध, साधु और केवलिप्रज्ञप्त धर्म-इन चार आश्रयों का शरण लेने का और जन्म-जन्मान्तर में आत्मा ने यदि कोई दृष्कृत आचरण किया हो तो उसकी निन्दा का निरूपण है। अन्त में चतुःशरण ग्रहण, दुष्कृत गर्हा, सुकृतानुमोदन का फल बताया गया है। यह प्रकीर्णक-धनपत सिंह बाबु मुर्शिदाबाद बालाभाई, ककलभाई अहमदाबाद, आगमोदय समिति, हर्षपुष्पामृत जैन ग्रन्थमाला, महावीर जैन विद्यालय एवं जैन धर्म प्रसारक सभा से मूल रूप में, तत्त्व विवेचक सभा से गुजराती, देवचन्द लालभाई फंड से संस्कृत हीरालाल, हंसराज जामनगर से गुजराती तथा मनमोहन यशस्मारक से हिन्दी अनुवाद के साथ प्रकाशित हो चुका है।

10. प्राचीन आचार्य विरचित आराधना पताका - इस प्रकीर्णक में कुल 932 गाथायें हैं। संपूर्ण ग्रंथ का वर्ण विषय बत्तीस द्वारों में विभक्त हैं। ये हैं-1. संलेखना द्वार, 2. परीक्षा द्वार, 3. निर्यामक द्वार, 4. योग्यत्व द्वार, 5. अगीतार्थ द्वार, 6. असंविग्न द्वार, 7. निर्जरणा द्वार, 8. स्थान द्वार, 9. वसति द्वार, 10. संस्तार द्वार, 11. द्रव्यदान द्वार; 12. समाधिमान विरेक द्वार, 13. गणनिसर्ग द्वार, 14. चैत्यवन्दन द्वार, 15. आलोचना द्वार, 16. व्रतोच्चार द्वार, 17. चतुःशरण द्वार, 18. दुःकृतगर्हा द्वार, 19. सुकृतानुमोदना द्वार, 20. जीवक्षमणा द्वार, 21. स्वजनक्षमणा द्वार, 22. संघक्षमणा द्वार, 23. जिनवरादि क्षमणा द्वार, 24. आशातनाप्रतिक्रमण द्वार, 25. कायोत्सर्ग द्वार, 26. शुक्रस्तव द्वार, 27. पापस्थानव्युत्सर्जन द्वार, 28. अनशन द्वार, 29. अनुशिष्टि द्वार, 30. कवच द्वार, 31. नमस्कार द्वार, 32. आराधनाफल द्वार। इसमें उनतीसवां अनुशिष्टि द्वार 17 प्रतिद्वारों में विभक्त हैं-1. मिथ्यात्व परित्याग अनुशिष्टि प्रतिद्वार, 2. सम्यक्त्वसेवनानुशिष्टि प्रतिद्वार, 3. स्वाध्यायानुशिष्टि प्रतिद्वार, 4. पंचमहाव्रत रक्षानुशिष्टि प्रतिद्वार, 5. मदनिग्रहानुशिष्टि प्रतिद्वार, 6. इन्द्रिय विजयानुशिष्टि प्रतिद्वार, 7. कषायविजयानुशिष्टि प्रतिद्वार, 8. परिषहसनानुशिष्टि प्रतिद्वार, 9. उपसर्गसहनानुशिष्टि प्रतिद्वार, 10. प्रमाद अनुशिष्टि प्रतिद्वार, 11. तपश्चरणानुशिष्टि प्रतिद्वार, 12. रागादि प्रतिशेषानुशिष्टि प्रतिद्वार, 13. निदान वर्तनानुशिष्टि प्रतिद्वार, 14. कुमावनात्यागानुशिष्टि प्रतिद्वार, 15. संलेखना

अतिचार परिहरणानुशिष्टि प्रतिद्वार, 16. द्वादश शुभ भावनानुशिष्टि प्रतिद्वार और, 17. पच्चीस महाव्रत भावना अनुशिष्टि प्रतिद्वार। यह प्रकीर्णक महावीर जैन विद्यालय, बम्बई से मूल में प्रकाशित है।

11. आराधना पताका (वीरभद्र) - यह प्रकीर्णक आचार्य वीरभद्र रचित है। इसमें 989 गाथायें हैं। इसमें समाधिमरण का सांगोपांग वर्णन किया गया है। समाधिमरण के सविचार और अविचार दो भेद में से सविचार भक्त परिज्ञा मरण का विस्तृत विवेचन हैं। प्रारम्भ में मंगल अभिधेय के बाद पीठिका है। पुनः पांच प्रकार के मरण का प्ररुपण करने के बाद वर्णन विषय को चार द्वार-1. परिकर्मविधि द्वार, 2. गणसंक्रमण द्वार, 3. ममत्व उच्छेद द्वार और 4. समाधिलाभ द्वार में वर्गीकृत कर पुनः क्रमशः ग्यारह, दस, दस और आठ प्रतिद्वार में विभक्त किया गया है। प्रथम परिकर्म विधि द्वार के गयारह प्रतिद्वार हैं- 1. 'अर्हं', 2. 'लिंग', 3. शिक्षा, 4. विनय, 5. समाधि, 6. अनियतविहार, 7. परिणाम, 8. त्याग, 9. निःश्रेणी, 10. भावना, 11. संलेखना। द्वितीय गणसंक्रमण द्वार के दस प्रतिद्वार हैं-1. दिशा, 2. क्षमणा, 3. अनुशिष्ट, 4. परगणचर्या, 5. सुस्थितगवेषण, 6. उपसम्पदा, 7. परीक्षा, 8. प्रतिलेखा, 9. आपृच्छना, 10. प्रतीच्छा। तृतीय ममत्व उच्छेदन द्वार के दस प्रतिद्वार हैं- 1. आलोचना, 2. गुण-दोष, 3. शय्या, 4. संस्तारक, 5. निगमिक, 6. दर्शन, 7. हानि, 8. प्रत्याख्यान, 9. क्षमणा, 10. क्षमण।

चतुर्थ समाधि लाभ द्वार के आठ प्रतिद्वार हैं- 1. अनुशिष्ट, 2. सारणा, 3. कवच, 4. समता, 5. ध्यान, 6. लेश्या, 7. आराधना फल और 8. विहान (परित्याग)

सविचार भक्त परिज्ञा मरण के वर्णन के पश्चात् अविचार भक्त परिज्ञा मरण का निरूपण है। इसके 1. निरूद्ध, 2. निरूद्धत्तर और 3. परम निरूद्ध तीन भेद कहे गये हैं। जंघाबल के क्षीण हो जाने पर अथवा रोगादि के कारण कृश शरीर वाले साधु का गुफादि में होने वाला मरण निरूद्ध अविचार भक्त परिज्ञा मरण है। व्याल, अग्नि, व्याघ्र, शूल, मूर्च्छा, विभूचिका आदि के कारण अपनी आयु को कम जानकर मुनि का गुफादि में मरण निरूद्धत्तर अविचार भक्त परिज्ञा मरण है। भिक्षु की वाणी वातादि के कारण अवरूद्ध होने पर आयु को समाप्त जानकर मृत्यु का शीघ्र वरण करना परम निरूद्ध अविचार भक्त परिज्ञा मरण है।[8]

भक्त परिज्ञा मरण के पश्चात् इंगिनीमरण का वर्णन किया गया है। इसका प्रतिपादन करते हुए कहा गया है कि भक्त परिज्ञा मरण में उपक्रम वर्णित हैं, वे ही उपक्रम यथायोग्य इंगिनीमरण में हैं। इसमें देव, मनुष्य आदि कृत उपसर्ग या किन्नर, किंपुरुष, देवकन्याएं एवं सभी पुद्गल के दुःखरूप हो जाने पर भी आराधक विचलित हुए बिना स्वयं ही आकुंचन, प्रसारण, उच्चारादि की क्रियाएं करता है।[9]

इसके पश्चात् संक्षेप में पादोपगमन मरण का वर्णन कर अन्त में आराधना फल प्रतिपादन किया गया है।

प्रकाशित संस्करण - यह प्रकीर्णक केवल महावीर जैन विद्यालय बम्बई से (पइण्णय सुत्ताइं भाग-2) मूलरूप में प्रकाशित है।

12. पर्यन्ताराधना - प्रस्तुत प्रकीर्णक अज्ञात मुनि की कृति है। इसमें कुल 263 गाथायें हैं। इसका अपरनाम आराधना सार भी हैं। मंगलाचरण के पश्चात् विषय वस्तु का वर्णन 24 द्वारों में विभक्त कर किया गया है। ये चौबीस द्वार हैं-1. संलेखना, 2. स्थान, 3. विकटना, 4. सम्यक्, 5. अणुव्रत, 6. गुणव्रत, 7. पापस्थान, 8. सागार, 9. चतुःशरण गमन, 10. दुष्कृत गर्त, 11. सुकृतानुमोदन, 12. विषय, 13. संघादि, 14. चतुर्गति जीवक्षमणा, 15. चैत्य-नमनोत्सर्ग, 16. अनशन, 17. अनुशिष्ट, 18. भावना, 19. कवच, 20. नमस्कार, 21. शुभध्यान, 22. निदान, 23. अतिचार और 24. फलद्वार।

इसके प्रकाशित संस्करण हैं-1. बालाभाई ककलभाई अहमदाबाद (मूल), 2. महावीर जैन विद्यालय, बम्बई (मूल), 3. विजयसिद्धिसूरि ग्रन्थमाला (मूल), 4. मनमोहन यशमाला मुंबई (मूल तथा अंग्रेजी, हिन्दी अनुवाद, दो संस्करण)।

13. आराधना पंचक - प्रस्तुत प्रकीर्णक में 335 गाथायें हैं। यह प्रकीर्णक स्वतंत्र ग्रंथ न होकर उद्योतनसूरि के 'कुवलयमाला' से उदृत्त अंश हैं। परन्तु महावीर जैन विद्यालय से प्रकाशित पइण्णय सुत्ताईं भाग-2 में प्रकीर्णक के रूप में संकलित है। इसमें अन्तकृत केवलियों के नाम निर्देशपूर्वक कर्मक्षमणा का निरूपण किया गया है। इसके पश्चात् भगवान महावीर की प्रेरणा से मणिरथ मुनि एवं दूसरे अन्य-कामगजेन्द्र मुनि, वज्रगुप्तमुनि एवं स्वयम्भुदेव मुनि का संलेखनाग्रहण ज्ञान, दर्शन, चरित्र और वीर्य की आराधना पंचमहाव्रत रक्षा-ममत्व त्याग, संर्वजीव क्षमापणा, दोषप्रतिक्रमण, पण्डितमरण की प्रेरणा से उसकी आराधना तथा उनके सिद्धिगमन का विस्तार से वर्णन किया गया है।

14. आराधना प्रकरण - इस प्रकीर्णक के कर्त्ता श्री अभयदेव सूरि हैं। इसमें 85 गाथायें हैं। यह ग्रंथ मरण विधि के छः द्वारों में विभक्त कर रचा गया है। छः द्वार हैं-1. आलोचना द्वार, 2. व्रतोच्चार द्वार, 3. क्षमणाद्वार, 4. अनशन द्वार, 5. शुभ भावना द्वार, 6. नमस्कार भावना द्वार। यह ग्रंथ केवल महावीर जैन विद्यालय से प्रकाशित 'पइण्णयसुत्ताइं' के भाग-2 में मूलरूप से संकलित है।

15. जिनशेखर श्रावक प्रति सुलसाश्रावक कारापित आराधना - इस प्रकीर्णक में 74 गाथायें हैं। इसमें प्रत्यासन्न मरण-प्रेरणा अर्थात् अन्त सन्निकट होने पर अनशन की प्रेरणा,

अरहंत, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और साधुओं का स्वरूप-निरूपण एवं उनकी वन्दना, नमस्कार-महात्म्य तथा मंगल चतुष्क, लोकोत्तम-चतुष्क, शरणचतुष्क, आलोचना और व्रतोच्चार का निर्देश है। अंत में सर्व जीवों की क्षमापणा तथा वेदना सहने और अनशन करने का उपदेश है। यह प्रकीर्णक भी केवल महावीर जैन विद्यालय, से पइण्णयसुत्ताइं भाग-2 में संकलित है।

16. नन्दनमुनि आराधित आराधना - इसमें कुल 40 गाथायें हैं। यह संस्कृत भाषा में लिखा गया है। इस प्रकीर्णक में नन्दनमुनि कृत दुष्कृत गर्हा, सर्वजीव क्षमणा, शुभ भावना, चतुःशरण ग्रंथ, पंचपरमेष्ठि नमस्कार, अनशन प्रतिपत्ति रूप छः प्रकार की आराधना का वर्णन किया गया है। इस प्रकीर्णक का भी एक मात्र संस्करण महावीर जैन विद्यालय से प्रकाशित है।

17. आराधना कुलक - यह सभी प्रकीर्णकों में सबसे छोटा है। इसमें मात्र 8 गाथायें हैं। यह प्रकीर्णक व्रतोच्चार, जीव क्षमणा, पापस्थानत्याग, दुःकृत निन्दा, सुकृतानुमोदन, चतुःशरण ग्रहण, एकत्व भावना का निर्देश मात्र है। इसके कर्त्ता अज्ञात है तथा यह भी केवल महावीर जैन विद्यालय से प्रकाशित है।

18-19. मिथ्यादुष्कृत कुलक - इस शीर्षक से दो प्रकीर्णक उपलब्ध है। दोनों के कर्त्ता अज्ञात हैं तथा दोनों का प्रारम्भ मंगलाचरण से न होकर विषय से है। एक में 15 तथा दूसरे में 17 गाथायें हैं। प्रथम में आराधक द्वारा चारों गतियों के सभी जीवों से अलग-अलग क्षमापणा की गयी है। पंचपरमेष्ठि की निन्दा, दर्शन-ज्ञान-चारित्र और सम्यक्त्व की विराधना, चतुर्विध संघ की अवमानना, महाव्रतों और अणुव्रतों के प्रति स्खलना की निन्दा की है।

दूसरे में आराधक द्वारा संसार-चक्र में विविध योनियों में भ्रमण करते समय जिन-जिन प्राणियों को दुःख दिया गया उनके प्रति क्षमापणा की गयी है। विभिन्न भवों के परिजनों के त्याग के प्रति, राग-द्वेषवश हुए एकेन्द्रिय जीवों का वध, मृषावाद भाषण, परिग्रह, मिथ्यात्व मोह से मूढ़ हो साधु-सेवा, साधार्मिक वात्सल्य एवं चातुर्विध संघ की अभक्ति के प्रति मिथ्यादुष्कृत किया गया है। ये दोनों प्रकीर्णक भी केवल महावीर विद्यालय से प्रकाशित है।

20. आलोचना कुलक - इसमें 12 गाथायें हैं। इसके कर्त्ता अज्ञात है। इसमें विविध प्रकार के दुष्कृतों की आलोचना की गयी है तथा आलोचना का महात्म्य बताया गया है। इस ग्रंथ का भी महावीर जैन विद्यालय से एक मात्र संस्करण प्रकाशित है।

21. आत्मविशोधिकुलक - इस प्रकीर्णक में भी लोक के समस्त प्राणियों के प्रति हुए समस्त प्रकार के दुष्कृतों की निन्दा की गयी है। इसमें आहार और समस्त शारीरिक क्रियाओं के त्याग का निर्दश किया गया है। अन्त में आलोचना द्वारा आत्म विशुद्धि का माहात्म्य बताया गया

है। इसमें कुल 24 गाथायें हैं और इसका भी एकमात्र संस्करण महावीर जैन विद्यालय से प्रकाशित हे।

22. कवच - यह प्रकीर्णक जिन चन्द्र सूरि की रचना है और प्राचीन आगम आलापकों के संकलन होने से प्रामाणिक है। इनका अभी तक मुद्रण प्रकाशन नहीं हुआ है। इसमें 129 गाथायें हैं। इसमें पंडितमरण से संबंधित विषय का प्रतिपादन किया गया है।

इस प्रकार उपलब्ध प्रकीर्णकों में 22 ऐसे हैं जिनमें किसी न किसी प्रकार से समाधि मरण से सम्बन्धित विषय वस्तु ही प्राप्त होती है। इसके अतिरिक्त जो प्रकीर्णक हैं -वे भिन्न-भिन्न विषयों को लेकर रचे गये हैं। वे इस प्रकार हैं-

23. देवेन्द्रस्तव - प्रस्तुत प्रकीर्णक स्थविर ऋषिपालित की कृति है। इसका निर्देश नन्दीसूत्र और पाक्षिक सूत्र में प्राप्त होता है। इसमें कुल 311 गाथायें हैं। ग्रन्थ का प्रारम्भ तीर्थंकर ऋषभ से लेकर महावीर तक की स्तुति से किया गया है। तत्पश्चात् बत्तीस देवेन्द्रों का क्रमशः विस्तारपूर्वक विवेचन किया गया है। इसमें असुरकुमार, नागकुमार, सुवर्णकुमार, द्वीपकुमार, उदधिकुमार, दिशाकुमार, वायुकुमार, स्तनितकुमार, विधुतकुमार और अग्निकुमार-दस भवनपतिदेवों, चमरेन्द्र, घरणेन्द्र आदि बीस भवनपति इन्द्रों का नामोल्लेख है।[10] तत्पश्चात् इनकी स्थिति, आयु, भवन संख्या एवं आवास आदि का निरूपण है। इसके पश्चात् वाणव्यन्तरों, ज्योतिष्कों, वैमानिकों एवं अन्त में सिद्धों का विस्तार से वर्णन हे। इसके संस्करण धनपतिसिंह बाबु मुर्शिदाबाद, बालाभाई ककलभाई अहमदाबाद, आगमोदय समिति, हर्ष पुष्पामृत जैन ग्रन्थमाला, महावीर जैन विद्यालय से मूल एवं आगम संस्थान उदयपुर से हिन्दी अनुवाद के साथ प्रकाशित है।

24. तंदुलवैचारिक - यह प्रकीर्णक गद्य-पद्य मिश्रित है। इसमें सूत्रों और गाथाओं की कुल संख्या 177 है। इसके गद्य भाग भगवती सूत्र से भी लिये गये हैं। इसका उल्लेख उत्कालिक सूत्र के अंतर्गत है। 'तंदुलवेचारिक' प्रकीर्णक में मुख्यरूप से मानव जीवन के सभी पक्षों-गर्भावस्था, मानव शरीर रचना, उसकी सौ वर्ष की आयु के दस विभाग-1. बाला, 2. क्रीड़ा, 3. मंदा, 4. बला, 5. प्रज्ञा, 6. हायणी, 7. प्रपंचा, 8. प्राग्भारा, 9. मुन्मुखी और 10. शायनी। उनमें होने वाली शारीरिक स्थितियां एवं उसके आहार आदि के बारे में विस्तृत विवेचन किया गया है। स्त्रियों के दुर्गुणों को प्रतिपादित करने के उपरांत अंत में धर्म के माहात्म्य को स्थापित किया गया है। यह ग्रंथ धनपत सिंह बाबुमुर्शिदाबाद, बालाभाई ककलभाई अहमदाबाद, आगमोदय समिति, हर्ष पुष्पामृत जैन ग्रन्थमाला एवं महावीर जैन विद्यालय, बम्बई से मूल रूप में एवं देवन्द्र लालभाई फंड से संस्कृत, सेठिया पा. संस्था बीकानेर से संस्कृत, हिन्दी, हेम्बर्ग ग्लैजनप, शुब्रिंग जर्मनी से संस्कृत एवं आगम संस्थान उदयपुर से हिन्दी अनुवाद के साथ इसके मूल रूप में प्रकाशित है।

25. चन्द्रक वेध्यक - इसमें 175 गाथायें हैं। जैसा कि इसके नाम से स्पष्ट है कि इस ग्रंथ में आचार के जो नियम बताये गये हैं उनका पालन कर पाना चन्द्रवेध (राध-वेध) के समान ही कठिन है। जिस प्रकार प्रवीण धनुर्धारी यंत्र में फिरती पुतली की आंख भेदने में समर्थ है वैसे ही अप्रमत्त साधक दुर्गति को दूर हटा देता है। इस ग्रंथ के कर्त्ता अज्ञात है। इसके निम्नलिखित प्रकाशित संस्करण है -धनपत सिंह बाबु मुर्शिदाबाद, हर्ष पुष्पामुत जैन ग्रंथमाला, महावीर जैन विद्यालय से मूल, केशरबाई ज्ञानमंदिर पाटण से संस्कृत, काया, पेरिस से अंग्रेजी, कलपूर्णसूरि से गुजराती एवं आगम संस्थान उदयपुर से हिन्दी अनुवाद के साथ मूलग्रंथ।

26. गणिविद्या - इसमें 86 गाथायें हैं। इसके रचनाकार अज्ञात है । इस प्रकीर्णक का परिचय नन्दीसूत्र चूर्णि में इस प्रकार है। गण अर्थात् बाल और वृद्ध मुनियों का गच्छ, वह गण जिसके नियंत्रण में है वह गणि, विद्या का अर्थ है ज्ञान, ज्योतिष-निमित्त विषय के ज्ञान से दीक्षा, सामायिक, व्रतोपस्थापना, श्रुतसंबंधित उद्देश्य समुदेश की अनुज्ञा, गण का आरोपण, दिशा की अनुज्ञा तथा क्षेत्र से निर्गमन और प्रवेश आदि कार्य जिस तिथि, करण, नक्षत्र, मुहूर्त और योग में करने के लिए निर्देश जिस अध्ययन में है, वह गणिविद्या है।[11]

प्रस्तुत ग्रंथ में दिवस, तिथि, नक्षत्र, करण, ग्रह, मुहूर्त्त, शकुनबल, लग्नबल और निमित्तबल इन नौ विषयों का निरूपण विस्तारपूर्वक किया गया है। यह प्रकीर्णक मूलरूप में धनपतिसिंह बाबु मुर्शिदाबाद, बालाभाई ककलभाई अहमदाबाद, आगमोदय समिति, हर्ष पुष्पामृत जैन ग्रंथमाला तथा महावीर जैन विद्यालय से एवं हेम्बर्ग ग्लैजनप से संस्कृत और आगम संस्थान उदयपुर से हिन्दी अनुवाद के साथ प्रकाशित है।

27. ऋषिभाषित - प्रस्तुत प्रकीर्णक कुल 45 अध्ययनों में विभक्त है। इन पैंतालीस अध्यायों में से प्रत्येक में एक ऋषि का उपदेश संकलित है। इस प्रकार यह ग्रंथ पैंतालीस ऋषियों के उपदेश का संकलन है। जिस अध्याय में जिस ऋषि का उपदेश है, वह अध्याय उन्हीं के नाम से है। ये पैंतालीस अध्याय या ऋषि निम्न है - 1. देवऋषि नारद, 2. बज्जीयपुत्त (वात्सीय पुत्र), 3. असितदेवल, 4. अंगिरस भारद्वाज, 5. पुष्पशाल पुत्र, 6. बल्कलचीरी, 7. कुम्भापुत्र, 8. केतलीपुत्त, 9. महाकश्यप, 10. तेतलीपुत्र, 11. मंखलिपुत्र, 12. याज्ञवल्क्य, 13. मेतेज्ज भयालि, 14. बाहुक, 15. मधुरायन, 16. शोर्यायण, 17. विदुर, 18. वारिषेणकृष्ण, 19. आरियायन, 20. उत्कट, 21. गाथापतिपुत्र तरूण, 22. गर्दभालि, 23. रामपुत्र, 24. हरिगिरि, 25. अम्बड परिव्राजक, 26. मातंग, 27. वास्तक, 28. आर्द्रक, 29. वर्द्धमान, 30. वायु, 31. अर्हत्पार्श्व, 32. पिंग, 33. महाशालपुत्र, 34. ऋषिगिरि, 35. उद्दालक, 36. नारायण, 37. श्रीगिरि, 38. सारिपुत्र, 39. संजय ऋषि, 40. द्वेपायन ऋषि, 41. इन्द्रनाग, 42. सोम, 43. यम, 44. वरूण और 45. वैश्रमण। प्रस्तुत प्रकीर्णक

प्राचीनतम है। इसका नाम निर्देश समवायांग में भी प्राप्त होता है। इसके प्रकाशित संस्करण हैं -महावीर जैन विद्यालय एवं ऋषभदेव केसरीमल, रतलाम से मूलरूप में तथा लालभाई, दलपतभाई अहमदाबाद एवं शुब्रिंग जर्मनी से संस्कृत, अंग्रेजी, सुधर्मज्ञानमंदिर बम्बई एवं प्राकृत भारती व जयपुर से हिन्दी अनुवाद सहित।

28. द्वीप सागर प्रज्ञप्ति - प्रस्तुत प्रकीर्णक में 225 गाथायें हैं। इसके कर्त्ता अज्ञात है। इसमें मनुष्य क्षेत्र अर्थात् ढ़ाई द्वीप के आगे के द्वीप एवं सागरों की संरचना का वर्णन किया गया है। इसमें मानुषोत्तर पर्वत नलिनोदक आदि सागर, नन्दीश्वर द्वीप, अंजन पर्वत, दधिमुख पर्वत, रतिकर पर्वत, कुण्डद्वीप, कुण्डल पर्वत, कुण्डल समुद्र, रूपक द्वीप, रूचक नग, रूचक नग के कूट, दिशा कुमारियां एवं उनके स्थान, दिग्गजेन्द्र, जम्बूद्वीप आदि द्वीप और लवण समुद्र आदि समुद्रों के अधिपति देव, तेगिच्छी पर्वत एवं चमरचंचा राजधानी का विस्तार से निरूपण किया गया है।

इस प्रकीर्णक के प्रकाशित संस्करण हैं-

महावीर जैन विद्यालय से मूल एवं चंदन सागर ज्ञान भंडार बैजलपुर एवं आगम संस्थान उदयपुर से हिन्दी अनुवाद के साथ।

29. वीरस्तव - प्रस्तुत प्रकीर्णक में 43 गाथायें है। इसमें महावीर की स्तुति उनके छब्बीस नामों द्वारा की गयी है। प्रथम गाथा में मंगल और अभिधेय है। तत्पश्चात् महावीर के छब्बीस नामों को गिनाया गया हैं, जो इस प्रकार हैं- 1. अरूह, 2. अरिहंत, 3. अरहंत, 4. देव, 5. जिण, 6. वीर, 7. परमकारूणिक, 8. सर्वज्ञ, 9. सर्वदर्शी, 10. पारग, 11. त्रिकालिविद, 12. नाथ, 13. वीतराग, 14. केवली, 15. त्रिभुवन गुरु, 16. सर्व, 17. त्रिभुवन वरिष्ठ, 18. भगवन्, 19. तीर्थंकर, 20. शुक्र-नमस्कृत, 21. जिनेन्द्र, 22. वर्द्धमान, 23. हरि, 24. हर, 25. कमलासन और 26. बुद्ध। इसके आगे इन नामों का अन्वयार्थ किया गया हैं। इनमें अरिहंत के तीन, अहरंत के चार, भगवान के दो तथा शेष के एक-एक अन्वयार्थ हैं। इस ग्रंथ के प्रकाशित संस्करण हैं-हर्ष पुष्पामृत-जैन ग्रन्थमाला एवं महावीर जैन विद्यालय मूल एवं आगम संस्थान उदयपुर से हिन्दी अनुवाद सहित।

30. गच्छाचार - इस प्रकीर्णक में 137 गाथायें हैं। यह प्रकीर्णक छेद सूत्रों के आधार पर रचा गया है। यह ग्रंथ आगम-विहित मुनि-आचार का समर्थक और शिथिलाचार का विरोधी है। इस ग्रंथ का उल्लेख सर्वप्रथम विधिमार्गप्रपा (जिनप्रभ, 13वीं शताब्दी) में प्राप्त होता है। इसमें मंगल अभिधेय के पश्चात् उन्मार्गगामीगच्छ में संवास से हानि सदाचारी गच्छ में संवास के गुण, आचार्यस्वरूप का वर्णन, साधुस्वरूप का वर्णन, आर्यास्वरूप का वर्णन कर अन्त में ग्रंथ का उपसंहार किया गया है। प्रस्तुत प्रकीर्णक के प्रकाशित सात संस्करण हैं। ये हैं-बालाभाई ककलभाई

अहमदाबाद, आगमोदय समिति, हर्ष-पुष्पामृत जैन ग्रंथमाला, महावीर जैन विद्यालय से मूल रूप में और दयाविमल जैन ग्रन्थमाला से संस्कृत, भूपेन्द्र साहित्य समिति आरौह से संस्कृत एवं हिन्दी तथा आगम संस्थान उदयपुर से हिन्दी अनुवाद सहित।

31. सारावली - इसमें 116 गाथायें हैं। इस ग्रंथ में पुण्डरीक अर्थात् शत्रुन्जय तीर्थ का स्तवन किया गया है। इसके प्रारम्भ में कहा गया है कि जिस भूमि पर पंच परमेष्ठियों का विचरण होता है, उसे देव और मनुष्यों के लिए पूज्य माना जाता है।[12] धातकी खण्ड के नारद ऋषि का दक्षिण भारत क्षेत्र में स्थित पुण्डरीक शिखर पर देवों का प्रकाश देखकर पुण्डरीक शिखर की पूजा के कारण व ज्ञात करने के उद्देश्य से अतिमुक्तक कुमार के पास जाते हैं। अतिमुक्तक कुमार केवलि से जिज्ञासा करने पर वे इसकी उत्पत्ति, पूज्य होने और नाम पड़ने का कारण बताते हैं। तीर्थोत्पत्ति की कथा के पश्चात् यहां सिद्ध होने वाले अनेक आत्माओं का वर्णन हैं। पुण्डरीक पर्वत की महिमा, ज्ञान-जीव के प्रति दया का फल, इसमें दान न देने से दुःख और दान देने से सुख की प्राप्ति का विवेचन है। अन्त में सारावली प्रकीर्णक के लेखन का फल बताया गया है। इसका एक मात्र प्रकाशित संस्करण महावीर जैन विद्यालय का है।

32. ज्योतिष करण्डक - इस प्रकीर्णक के वृत्तिकार मलयगिरि के वृत्ति के अन्तः साक्ष्य से मुनि पुण्य विजयजी ने निष्कर्ष निकाला है कि यह पादलिप्ताचार्य की रचना है। इसमें 405 गाथायें हैं। इसमें ज्योतिष सम्बन्धी 23 अधिकार हैं जो निम्न हैं-1. काल प्रमाण, 2. मान अधिकार, 3. अधिकमास निष्पत्ति, 4. अवमरात्र, 5-6. पर्व-तिथि समाप्ति, 7. नक्षत्र परिमाण, 8. चन्द्र-सूर्य परिमाण, 9. नक्षत्र, चन्द्र, सूर्य गति, 10. नक्षत्र योग, 11. मण्डल विभाग, 12. अमन, 13. आवृत्ति, 14. मण्डल मुहूर्तगति, 15. ऋतुपरिमाण, 16. विषुकृत प्रामृत, 17. व्यतिपात-प्राभृत, 18. ताप क्षेत्र, 19. दिवस-वृद्धि हानि, 20. अमावस्या, 21. पूर्णिमा-प्राभृत, 22. प्रणष्टपर्व एवं 23. पौरुषी परिमाण। यह ग्रंथ जैन धर्म प्रसारक सभा एवं ऋषभदेव केसरीमल, रतलाम से मूल एवं संस्कृत के साथ प्रकाशित है।

33. तित्थोगाली - प्रस्तुत प्रकीर्णक का उल्लेख सर्वप्रथम व्यवहार भाष्य (छठी-शताब्दी) में प्राप्त होता है। इसकी किसी प्रति में 1233 और किसी में 1261 गाथायें प्राप्त होती हैं। इसमें वर्तमान अवसर्पिणी काल के प्रथम तीर्थंकर ऋषभदेव से लेकर चौबीसवें तीर्थंकर महावीर तक के विवरण का विवेचन किया गया है। इसमें उत्सर्पिण-अवसर्पिणी काल और उसके छः-छः आरों का विस्तृत निरूपण किया गया है। अवसर्पिणी काल में प्रत्येक आरे में मनुष्यों की आयु, शरीर की शक्ति, ऊंचाई, बुद्धि, शौर्य आदि का क्रमशः ह्रास होता हुआ बतलाया गया है। ग्रंथ में चौबीस तीर्थंकरों, बलदेव, कसुदेव आदि शलाकापुरुषों के पूर्वभवों के नाम, उनके माता-पिता आचार्य नगर आदि का वर्णन है। ग्रन्थानुसार जिस रात्रि में तीर्थंकर महावीर निर्वाण को प्राप्त

हुए, उसी रात्रि में पालक राजा का राज्याभिषेक हुआ। इसमें पालक मरूत, पुष्पमित्र, बलमित्र, भातुमित्र, नभःसेन, गर्दभ एवं दुष्टबुद्धि राजा के जन्म एवं सबके राज्य का वर्णन किया गया है, जो इतिहास की दृष्टि से काफी महत्त्वपूर्ण है। इसमें जैन काल, खगोल, भूगोल का भी वर्णन हैं। सबसे महत्त्वपूर्ण बात यह है कि श्वेताम्बर परम्परा में यही एक मात्र ऐसा ग्रंथ है जिसमें आगम ज्ञान के क्रमिक उच्छेद की बात कही गयी है। इसमें तीर्थंकर महावीर से लेकर भद्रबाहु स्वामी या स्थूलभद्र तक की पट्ट-परम्परा का उल्लेख किया गया है। अन्त में बारह आरो विविध धर्मोपदेश और सिद्धों का स्वरूप विस्तृत रूप से निरूपित है। प्रस्तुत प्रकीर्णक महावीर जैन विद्यालय से मूल एवं कल्याण विजय, जालौर से हिन्दी अनुवाद के साथ प्रकाशित है पर यह संस्करण अब उपलब्ध नहीं है।

34. अंगविद्या - भारतीय वाङ्मय में यह अपने ही तरह का ग्रंथ है। इसमें कुल 9000 ग्रंथ एवं 60 अध्ययन हैं। इसमें मनुष्य की शारीरिक क्रिया व चेष्टा के आधार पर फलादेश दिये गये हैं। यह मानस व अंगशास्त्र निमित्त की अतिदीर्घकाय रचना है। इसके कर्त्ता अज्ञात है। इस पर हरिभद्र की वृत्ति है। इसका एक मात्र प्रकाशित संस्करण प्राकृत ग्रंथ परिषद् का है। प्रो. वासुदेव शरण अग्रवाल ने (यतीन्द्रसूरि आमनन्दन ग्रंथ) उसकी भूमिका में इस पर एक लंबा लेख लिखा था जो काफी महत्त्वपूर्ण है और अंगविद्या के सभी पहलुओं का गंभीर विश्लेषण करता है।

35. अजीवकल्प - यद्यपि महावीर जैन विद्यालय बम्बई से प्रकाशित पइण्णयसुत्ताइं की प्रस्तावना में 22 प्रकीर्णकों में इसका नाम है परन्तु यह मुद्रित नहीं है। अन्य कोई दूसरा संस्करण भी प्राप्त नहीं होता है। यद्यपि जैसलमेर, पाटण आदि भंडारों में यह है। इसका वर्ण्य विषय साधु-समाचारी (एषणा समिति) है।

36. तिथि प्रकीर्णक - जैन ग्रंथावली में इसका पूना में उपलब्ध होना लिखा है। पर कहीं भी इसकी खोज नहीं की जा सकी है।

37. सिद्धप्राभृत - वृत्ति सहित इसकी मूल प्रतियां खंभात व जैसलमेर के भंडारों में प्राप्त है। इसका संस्करण-आत्मानंद सभा, भावनगर से भी प्रकाशित है। इसमें 120 गाथायें हैं। इसमें शीर्षकानुसार ही सिद्धों का वर्णन किया गया है।

38. अंगचूलिका - इसमें 800 ग्रंथांक (श्लोक) हैं। यह यशोभद्र की रचना है। इसका उल्लेख ठाणं, व्यवहार, नंदीसूत्र व पाक्षिक सूत्र में प्राप्त होता है, पर यह अभी तक अमुद्रित है। इसकी प्रतियां कई भंडारों में भी उपलब्ध है। इसमें साधु द्वारा आगम स्वाध्याय विधि नियम और उसकी विषय वस्तु का वर्णन हैं। उपाध्याय यशोविजयजी आदि ने इसके आधार पर सज्झायों की रचना की है।[13]

39. जीवविभक्ति - इसमें 25 गाथायें हैं। यह भी अभी अप्रकाशित है। इसके कर्त्ता भी जिनचन्द सूरि है। इसमें शीर्षकानुसार जीव बोल थोकड़े दिये गये हैं।

40. पिण्डविशुद्धि - प्रस्तुत प्रकीर्णक आचार्य जिनबल्लभ की कृति है। इसमें 103 गाथायें हैं। इस ग्रंथ में साधु आहार एवं समाचारी नियम का विस्तृत वर्णन किया गया है। इस पर यशोदेव, उदयसिंह, चंद्रसूरि एवं कनक कुशल की वृत्ति है। इसके संस्करण-विजयदान ग्रंथमाला सूरत से संस्कृत, जिनदत्तसूरि, ज्ञानभंडार, मुम्बई से गुजराती एवं मनमोहन यशमाला, मुम्बई से संस्कृत अनुवाद के साथ प्रकाशित हैं।

41. बंगचूलिका - इसमें 109 गाथायें हैं। यह यशोभद्र की रचना है। इसका एकमात्र संस्करण .. एम. मडयाता, फलोदी से प्रकाशित है। यद्यपि जौहरीमल पारख के अनुसार इसका मुद्रित पाठ संतोषजनक नहीं है।[14]

42. योनिप्राभृत - इसमें 800 ग्रंथांक (श्लोक, 32 अक्षर का) है। यह दिगम्बराचार्य धरसेन की रचना है और श्वेताम्बरों में प्रकीर्णक रूप में मान्य है। इसकी मात्र ताड़पत्रीय प्रति पूना में है। अब वह खंडित अवस्था में है। विषयवस्तु शीर्षकानुसार है।[15]

43. जंबूचरित प्रकीर्णक - इस नाम के दो ग्रंथ हैं। एक जंबूस्वामी का चरित्र है जो 31 अध्यायों में पद्मसुंदर द्वारा संकलित हे। बहुत से विद्वान इसे ही प्रकीर्णक मानने के पक्ष में हैं। दूसरा ग्रंथ जंबूप्रकरण या जंबूद्वीप समान के नाम से मिलता है। इसमें जंबूद्वीप का भूगोल है। इसकी कई प्रतियां भंडारों में हैं। इसमें 127 गाथायें हैं। इन दोनों में से किसी का मुद्रण अभी तक नहीं हुआ हैं। जिन रत्नकोश में जंबूचरित्र के तीन और नाम मिलते हैं-आलापक स्वरूप, जम्बू द्रष्टांत और जम्बू अध्ययन जो प्रकीर्णक होने के द्योतक हैं।[16]

उपरोक्त 43 प्रकीर्णकों के अतिरिक्त कुछ प्रकीर्णक हैं जो वर्तमान में प्राप्त नहीं हैं। यद्यपि उनके नाम यत्र-तत्र मिलते हैं। इनकी संख्या 45 हैं। इसके नाम व जहां प्रमाण प्राप्त हैं उसका विवरण निम्न प्रकार हैं-

क्र.	नाम	प्रमाण	क्र.	नाम	प्रमाण
44.	अरूणोपपात	ठा. नं. पा. व्य.	45.	आत्मविभक्ति	पा. योगनन्दी
46.	आत्मविशुद्धि	नं., पा.	47.	उत्थानश्रुत	व्य., नं. प्रा.
48.	आशी विषभावना	व्य, पा., योगनन्दी	49.	कल्पाकल्प	नं., पा., ध.
50.	कल्पिका	नं., पा.	51.	कृतिकर्म	ध., 97
52.	क्षुल्लिकाविमानप्रर्ववभक्ति	ठा., न., पा., व्य.	53.	गरूड़ोपात	ठा., नं., पा., व्य.

54. चरणविधि	नं., पा.	55. चारणस्वप्न भावना	व्य., पा., योगनंदी
56. चुल्लकल्पश्रुत	नं., पा.	57. तेजोनिसर्ग	व्य., पा., योगनंदी
58. दीर्घदशा	ठा. 755	59. दृष्टिविषभावना	व्य., पा., योगनंदी
60. देवेन्द्रोपपात	व्य., नं., पा.	61. द्विगिद्विदिशा	ठा. 755
62. धरणोपपात	व्य., नं., पा.	63. ध्यानविभक्ति	नं., पा.
64. नागपरिज्ञापनिका	व्य., नं., पा.	65. पुण्डरीक	ध.
66. पोरुषीमण्डल	नं., पा.	67. प्रमादाप्रमाद	नं., पा.
68. बन्धदशा	ठा. 755	69. मण्डलप्रवेश	नं., पा.
70. मरणावशुद्धि	योगनंदी	71. महतो विमानप्रविभक्ति	व्य., नं., पा., ठा.
72. महाकल्पश्रुत	नं., पा., ध.	73. महापुण्डरीक	ध.
74. महाप्रज्ञापना	नं., पा.	75. महास्वप्नभावना	व्य., पा., योगनंदी
76. वरुणोपपात	व्य., नं., पा., ठा.	77. विद्याचरणविनिश्चय	नं., पा.
78. विहारकल्प	नं., पा.	79. वीतरागश्रुत	नं., पा.
80. वृष्णिका	नं., पा., योगनंदी	81. वेलन्धरोपपात	व्य., नं., पा., ठा.
82. वैनयिक	ध.	83. वैश्रमणोपपात	नं., पा., ध., ठा.
84. वियाहचूलिका	व्य., नं., पा., ध., ठा.	85. संक्षपित दशा	ठा. 755
86. संग्रहणी	विधि.	87. समुल्यानश्रुत	व्य., नं., पा. और
88. संलेखना	नं., पा.।		

इस प्रकार कुल उपलब्ध और अनुपलब्ध (पर प्रमाण सहित) प्रकीर्णकों की कुल संख्या 88 हैं।

वर्तमान में श्वेताम्बर तेरापंथी और स्थानकवासी सम्प्रदाय प्रकीर्णकों को आगम-साहित्य के अन्तर्गत मान्य नहीं करते हैं तथा मूर्तिपूजक सम्प्रदाय भी केवल दस प्रकीर्णक को ही आगमों के अन्तर्गत मान्य करता है। दिगम्बर सम्प्रदाय के अनुसार षट्खण्डागम और कसायपाहुड को छोड़ शेष आगमों का लोप हो चुका है। इन परिस्थितियों में प्रकीर्णक साहित्य का अधिकांश भाग उपेक्षित रहा है। कुछ ही प्रकीर्णकों का अनुवाद सीमित संस्थानों द्वारा हो पाया है यद्यपि इसके वृहद् अध्ययन की आवश्यकता है। ऋषिभाषित पर जर्मनी से प्रकाशित संस्करण में शुब्रिंग ने

इसकी भूमिका में इसके ऐतिहासिक महत्त्व पर प्रकाश डाला है। प्रो. सागरमल जैन की पुस्तक ऋषिभाषित : एक अध्ययन में भी जैन साहित्य के ऐतिहासिक विकास क्रम में प्रस्तुत प्रकीर्णक की महत्त्वपूर्ण भूमिका को उजागर किया गया है। इनकी विषयवस्तु के अध्ययन से लगता है कि अंग आगमों की अपेक्षा भी साधना की दृष्टि से ये काफी महत्त्वपूर्ण हैं। प्रकीर्णकों के अध्यन की दिशा में कोई प्रयास न होने की वजह से इनमें से अधिकांश नष्ट होने के कगार पर हैं या हो गये हैं। आवश्यकता इस बात है कि इन प्रकीर्णकों के खोज, संपादन, प्रकाशन, पाठ की प्रमाणिकता, हिन्दी अनुवाद सहित विभिन्न भाषाओं में अनुवाद तथा इसके गंभीर समीक्षात्मक अध्ययन की वृहद् योजना बनाकर इस दिशा में कार्य हो। फिलहाल आगम अहिंसा समता एवं प्राकृत संस्थान उदयपुर द्वारा प्रकीर्णकों के हिन्दी अनुवाद का कार्य हाथ में लिया गया है। लेकिन इसके विषय में व्यापकता को देखते हुए और तेज प्रयास होने की जररूत है जिससे जैन प्राकृत साहित्य और इस प्रकार भारतीय साहित्य के एक पक्ष को समग्रता में प्रस्तुत किया जा सकता है।

सन्दर्भ सूची-

1. समवायांग : सम्पादक मधुकर मुनि, आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, 1982, समवाय, 84
2. वही, समवाय - 14
3. प्रकीर्णक साहित्य : मनन और मीमांसा - पृ.2
4. धवला पुस्तक - 13, खण्ड-5, भाग-5, सूत्र 48, पृ. 276, उद्दत जैनेन्द्र सिद्धान्त कोश भाग-4, पृ. 70
5. वही, पृ.70
6. प्रकीर्णक साहित्य : मनन और मीमांसा पृ. 2, प्रो. सागरमल जैन
7. नंदीसूत्र चूर्णि पृ.-58, नंदीसूत्र वृत्ति पृ.-72, पाक्षिकसूत्र वृत्ति पत्र-95
8. सिरिवीत्भद्दामरिय वरइया ''आराहणापडाया'', पइण्णयंसुत्ताई भाग-2, गा. 894-903
9. वही, गा.-904, 921
10. देवेन्द्रस्तव, पइण्णयसुत्तादं भाग-1, गा.-21-66
12. नन्दीसूत्र, चूर्णि, प्राकृतटेमन्ट सोसायटी, अहमदाबाद, पृ.-58
13. साराबली पइण्णयंसुत्तइं भाग-1, पृ.-350, गाथा-1-6
14. प्रकीर्णक साहित्य : मनन और मीमांसा पृ.-74, जौहरीमल पारख
15. वही, पृ.-75
16. वही, पृ.-75

हरिवंश पुराण में प्रतिपादित विविध तपों का गणितीय वैशिष्ट्य

- डॉ अनेकान्त कुमार जैन

जैन संस्कृति में तपस्या की प्रधानता है। विविध प्रकार के तपों एवं उनकी प्रायोगिक विधि का वर्णन यहां अत्यंत व्यवस्थित तथा सुन्दर रीति से किया गया हैं। इस विधि में गणित का प्रयोग भी अपना वैशिष्ट्य लिए हुए है। मोक्ष पद की प्राप्ति का प्रत्याशी मनुष्य सम्पूर्ण जीवन तपस्या करता है। इस तपस्या का भी अपना अलग अलौकिक गणितीय विधान है जो महत्त्वपूर्ण है। आचार्य जिनसेन ने हरिवंश पुराण में मुनिराज सुप्रतिष्ठित की तपस्या के प्रसंग में विविध तपों की प्रसंङ्गानुकूल चर्चा की है। वे कहते हैं कि-

चतुःसहस्रसंख्याताः सहस्रकिरणौजसः।
प्रातिष्ठन्त तपस्युग्रे सुप्रतिष्ठेन पार्थिवाः॥
ज्ञानदर्शनचारित्रतपोवीर्यविवृद्धिमान्।
अध्यैष्ट सोऽङ्गपूर्वाणि सरहस्यान्यतन्द्रितः॥
तपो विधि विशेषः स सर्वतोभद्रपूर्वकैः।
वपुर्विभूषयांचक्रे सिंहनिःक्रीडितोत्तरैः॥ (34/48-50)

अर्थात् राजा सुप्रतिष्ठित के साथ, सूर्य के समान तेजस्वी चार हजार राजाओं ने भी उग्र तप धारण किया था। मुनिराज सुप्रतिष्ठित ने ज्ञान, दर्शन, चारित्र, तप और वीर्य की वृद्धि से युक्त होकर, आलस्य छोड़ गूढ़ार्थ सहित ग्यारह अंग और चौदह पूर्वों का अध्ययन किया तथा सर्वतोभद्र को आदि से लेकर सिंहनिष्क्रीडितपर्यन्त विशिष्ट तपों से अपने शरीर को विभूषित किया।

इस प्रकार आचार्य जिनसेन ने तपस्या को तपस्वी के शरीर का आभूषण तो कहा ही

साथ ही यह भी बतलाया कि मोक्ष सुख के लिए तथा तीर्थंकर पद प्राप्त करने के लिए सर्वतोभद्रादि विविध तप पालना आवश्यक है। वे जानते हैं कि पुराण की कथा सुनने या पढ़ने वाले सभी श्रावक इन उपवासों की विधि पालने में असमर्थ हैं किन्तु इस भय से कहीं वे इन्हें सुनना या समझना भी न छोड़ दें। अतः इस विधि को सुनने मात्र से भी पापों का नाश होता है, ऐसा कहकर इन उपवासों की विधि सुनने के लिए वे प्रेरित करते हैं-

श्रवणादपि पापघ्नानुपवासमहाविधीन्।
शृणु यादव! ते वच्मि समाधाय मनःक्षणम्॥ (34/51)

उपवासों की सर्वतोभद्रादि विधियों में संख्याओं के आधार पर यन्त्रों का निर्माण किया जाता है। उपवासों-पारणों की संख्या का विचार भी किया जाता है। यन्त्रों में संख्या भी इस प्रकार व्यवस्थित रहती हैं कि आगे-पीछे, आड़े-तिरछे आदि स्थानों से उन्हें जोड़ने पर उनकी कुल जोड़ संख्या एक सी होनी चाहिए। अध्यात्म के क्षेत्र में भी जैनाचार्यों ने गणितीय प्रज्ञा का प्रयोग किस प्रकार किया है यह समझने के लिए हम कुछ प्रमुख विधियों को यहां समझने का प्रयास करेंगे।

सर्वतोभद्र विधि -

पांच भंग का एक चौकोर प्रस्तार बनाकर उसमें एक से लेकर पांच तक के अंक इस तरह भरें कि सभी तरफ से गिनने पर पन्द्रह-पन्द्रह उपवासों की संख्या निकल आये। इन पन्द्रह उपवासों में पांच भंगों का गुणा करने से उपवासों की संख्या पचहत्तर और पांच पारणों में पांच भंगों का गुणा करने से पारणों की संख्या पच्चीस निकलती है।

विधि - सर्वताभेद्र व्रत सौ दिन का होता है। इसमें एक उपवास एक पारणा, दो उपवास एक पारणा, तीन उपवास एक पारणा, चार उपवास एक पारणा और पांच उपवास एक पारणा - इसी प्रकार आगे के भंगों को भी लगा लेना चाहिए।[1]

यंत्र
सर्वतोभद्र

उपवास	1	2	3	4	5	= 15
पारणा	1	1	1	1	1	= 05
उपवास	4	5	1	2	3	= 15
पारणा	1	1	1	1	1	= 05
उपवास	2	3	4	5	1	= 15
पारणा	1	1	1	1	1	= 05
उपवास	5	1	2	3	4	= 15
पारणा	1	1	1	1	1	= 05
उपवास	3	4	5	1	2	= 15
पारणा	1	1	1	1	1	= 05

16X5 = 75 उपवास
05X5 = 25 पारणा
} = 100 दिन

महासर्वतोभद्र विधि - महासर्वतोभद्र विधि में सात भंगों वाला एक चौकोर प्रस्तर बनाकर उसमें एक से लेकर सात तक के अंक इस रीति से लिखें कि सभी तरफ से संख्या का जोड़ 28-28 आये। एक-एक भंग में कुल 28 उपवास तथा 7 पारणें होते हैं। इसमें उपवास तथा पारणा की विधि भी सर्वतोभद्र की तरह ही है। इस संपूर्ण विधि में 196 उपवास 49 पारणों से संपन्न होती हैं तथा कुल 245 दिन में यह तप संपन्न होता है।[2] सर्वतोभद्र के समान ही इसका भी यंत्र बनता है।

वसन्तभद्र विधि - इसी प्रकार बसन्तभद्र विधि भी है जिसमें एक सीधी रेखा में 5(पांच) से लेकर 9 तक अंक लिखे जाते हैं जिनका जोड़ 35 होता है। प्रत्येक अंक के उपवास पूर्ण होने पर एक पारणा का विधान है। इस प्रकार 35 उपवास एवं 5 पारणों के साथ यह विधि कुल 40 दिन में संपन्न होती है।

पञ्चादिषु नवान्तेषु भद्रोत्तरवसन्तकः।
विधिस्तत्रोपदासास्तु पञ्चत्रिंशत्समं परम्॥[3]

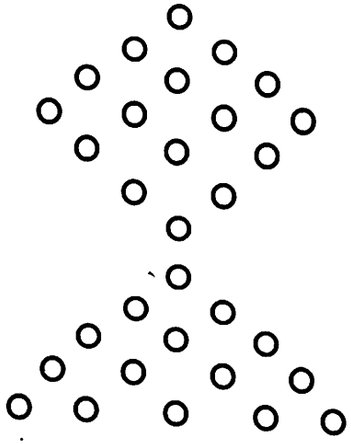
यंत्र
बसन्तभद्र

उपवास	5	6	7	8	9	= 35
पारणा	1	1	1	1	1	= 05
						40 दिन

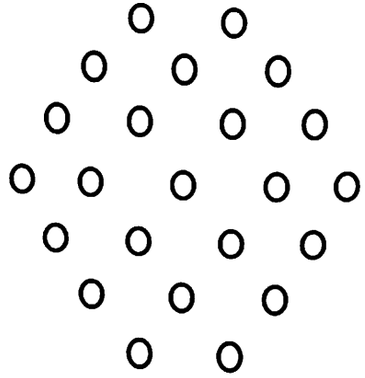
त्रिलोकसार विधि - त्रिलोकसार विधि में नीचे से पांच से लेकर एक तक, फिर दो से लेकर चार तक और उसके बाद तीन से लेकर एक तक बिन्दु बनायें। इसका चित्र तीन लोक के आकार जैसा बनता है। इसमें तीस धारणायें (उपवास) और ग्यारह पारणें होते हैं। इसमें नीचे से ऊपर तक 5 उपवास 1 पारणा, 4 उपवास 1 पारणा आदि इसी क्रम से अन्त में 1 उपवास और एक पारणा करके कुल 41 दिन में यह विधिपूर्ण होती है। इसका पालन करने से कोष्ठ बीज आदि ऋद्धियां तथा तीन लोक का सारभूत, लोकाग्र शिखर पर मोक्ष सुख की प्राप्ति होती है।[4]

त्रिलोक सार विधि के समान ही बिन्दुओं को आधार बनाकर वज्र मध्यविधि[5], मृदंगमध्यविधि[6], मुरजमध्यविधि[7], मुक्तावली विधि[8], रत्नावली विधि[9], द्वितीय-रत्नावली विधि[10] का वर्णन भी आचार्य जिनसेन ने किया है। इसमें प्रकारान्तर से उपवासों तथा पारणों के जोड़ अलग-अलग हैं तथा कालावधि भी भिन्न-भिन्न है। हर विधि के फल भी अलग-अलग निरूपित किये गये हैं। हम यहां मात्र इन विधियों के अलग-अलग यंत्रों का आकार दे रहे हैं जिसके माध्यम से हम त्रिलोक सार विधि के समान ही उनका हिसाब-किताब लगा सकते हैं।

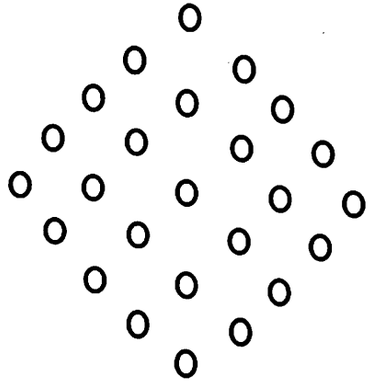
त्रिलोकसार विधि यंत्र



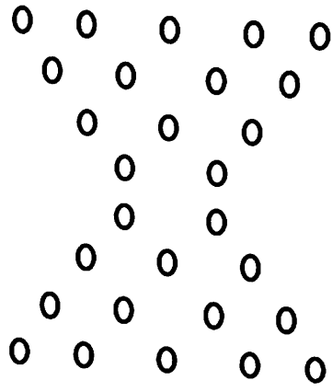
मृदङ्गमध्य विधि यंत्र



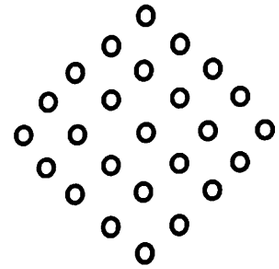
मुक्तावली विधि यंत्र



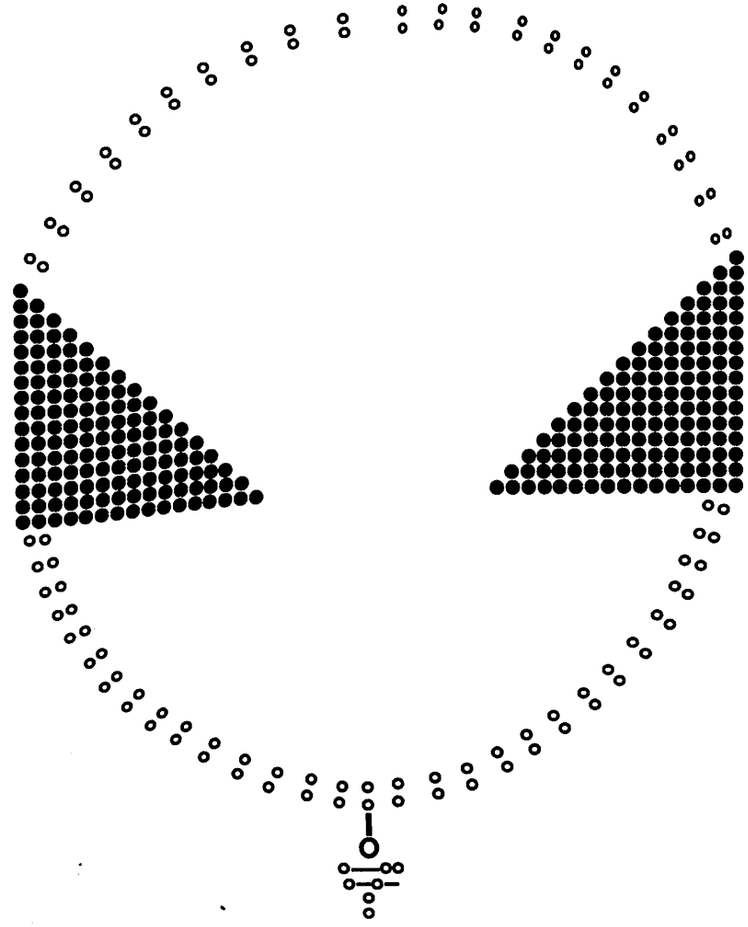
मुरजमध्य विधि यंत्र



रत्नावली यंत्र



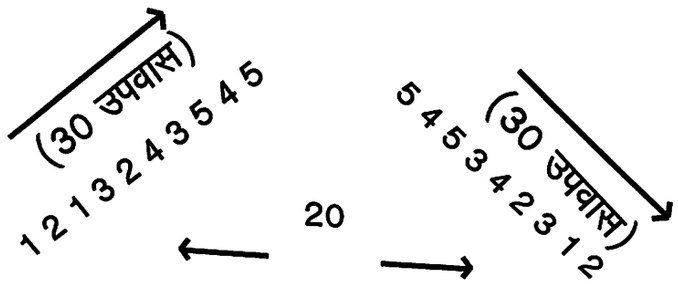
द्वितीय रत्नावली यंत्र



इन यन्त्रों में द्वितीय रत्नावली यन्त्र रोचक व बड़ा है। इसका यंत्र रत्नों के हार के समान बनता है। यह व्रत एक वर्ष तीन माह और बाईस दिन में पूरा होता है तथा रत्नत्रय रूपी तेज को बढ़ाने वाला है। तपस्या ही तपस्वी के शरीर का आभूषण है।[10] यह उक्ति इस द्वितीय रत्नावली यन्त्र को देखकर चरितार्थ हो जाती है। इस विधि में एक बेला एक पारणा, एक बेला एक पारणा, इस क्रम से दश बेला दश पारणा, फिर एक उपवास एक पारणा, दो उपवास एक पारणा, तीन उपवास एक पारणा इस क्रम से सोलह उपवास तक बढ़ाना चाहिए। फिर एक बेला एक पारणा इस क्रम से तीस बेला तीस पारणा, फिर षोडसी के सोलह उपवास एक पारणा, पन्द्रह उपवास एक पारणा, इस क्रम से एक उपवास एक पारणा तक आना चाहिए। फिर एक बेला एक उपवास के क्रम से बारह बेला और बारह पारणें तत्पश्चात् नीचे के चार बेला और चार पारणें करने चाहिए।[11] कुल मिलाकर इस विधि में 384 उपवास और 88 पारणें हो जाते है।

सिंहनिष्क्रीडति विधि-

यह विधि जघन्य (सामान्य), मध्यम और उत्कृष्ट के भेद से तीन प्रकार की है। उसमें जो प्रथम सामान्य सिंहनिष्क्रीडित विधि है उसमें एक ऐसा प्रस्तार बनाया जाता है जिसमें 1 से लेकर 5 तक के अंक दो-दो बार आ जायें तथा वे पहले के अंकों में दो-दो अंकों की सहायता से एक-एक बढ़ता और घटता जाय-इस विधि से लिखा जाय। समस्त अंकों का जोड़ करने पर साठ उपवास होते हैं और बीस पारणें होते हैं। यह व्रत अस्सी दिन में पूर्ण होता है।



इस विधि में पहले एक उपवास एक पारणा और 2 उपवास 1 पारणा करना चाहिए। फिर 2 में से 1 उपवास का अंक घट जाने से 1 उपवास, 1 पारणा, 2 में से 1 उपवास का अंक बढ़ जाने से 3 उपवास 1 पारणा, 3 में से 1 उपवास का अंक घट जाने से 2 उपवास एक पारणा, 3 में एक उपवास का अंक बढ़ जाने से 4 उपवास एक पारणा, 4 में से 1 उपवास का अंक बढ़ जाने से 5 उपवास 1 पारणा, 5 में से एक उपवास का अंक कम कर देने से 4

उपवास 1 पारणा, चार में एक उपवास का अंक बढ़ा देने से 5 उपवास 1 पारणा होता है। यहां पर पांच का अंत में आ जाने से पूर्वार्ध आरोही क्रम समाप्त हो जाता है इसके अनन्तर इसी क्रम से ही अवरोही क्रम में 5 उपवास 1 पारणा से शुरू करके एक उपवास एक पारणा पर यह क्रम पूर्वाध के विपरीत चलता है।[12]

इसी प्रकार मध्यम सिंह निष्क्रिडित विधि में 1 से 8 अंकों का तथा उत्कृष्ट निष्क्रिडित विधि में 1-15 अंकों का क्रम इसी प्रकार चलता है। सिंहनिष्क्रीडित व्रत में कल्पना यह है कि जिस प्रकार सिंह किसी पर्वत पर क्रम-क्रम से चढ़ता हुआ उसके शिखर पर पहुंचता है, बाद में क्रम-क्रम से नीचे उतरता है उसी प्रकार मुनिराज क्रम क्रम से उपवास करते हुये तप रूपी पर्वत के शिखर पर चढ़ते हैं और उसके बाद क्रम-क्रम से नीचे उतरते हैं।[13]

इस व्रत के फलस्वरूप मनुष्य वज्रवृषभनाराच संहनन का धारक, अनन्तवीर्य से सम्पन्न, सिंह के समान निर्भय और अणिमा आदि गुणों से युक्त होता हुआ शीघ्र ही सिद्ध हो जाता है।

वज्रसंहननोऽनन्तवीर्येसिंह दूवाभयः।
अणिमादिगुणः सिद्धयेत्फलेनास्यनरोऽचिरात्।।[14]

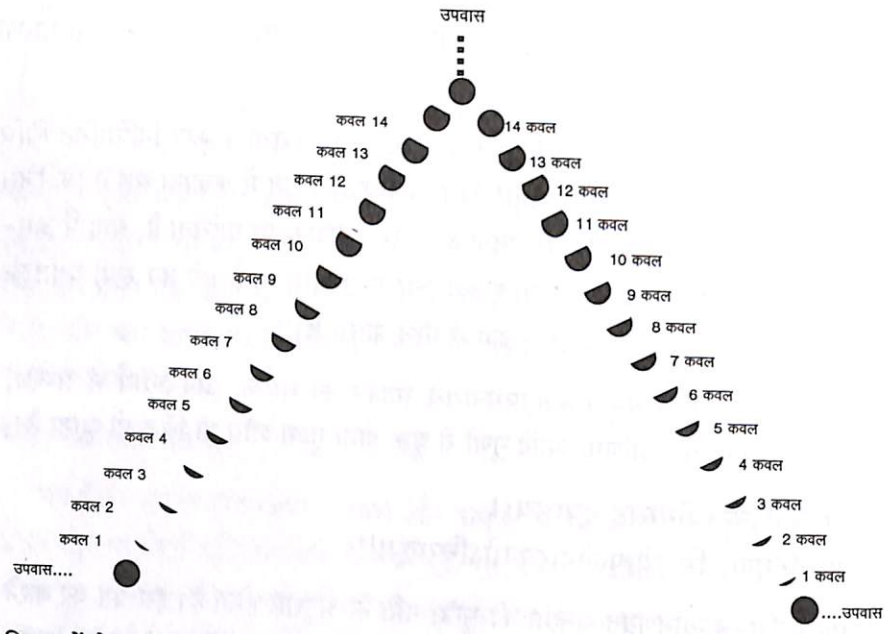
चान्द्रायण विधि-चान्द्रायणव्रत चन्द्रमा की सुन्दर गति के अनुसार होता है। इस व्रत का करने वाला अमावस्या के दिन उपवास करता है फिर प्रतिपदा को एक कवल (एक ग्रास) मात्र आहार लेता है। तदनन्तर द्वितीयादि तिथियों में एक-एक ग्रास बढ़ाता हुआ चतुदर्शी को चौदह कवल का आहार करता है। पूर्णिमा के दिन उपवास करता है फिर चन्द्रमा की कलाओं के अनुसार एक-एक कवल घटाता हुआ क्रमशः चौदह, तेरह, बारह आदि कवलों का आहार लेता है और अन्त में अमावस्या को पुनः उपवास करता है। यह व्रत 21 दिन में पूर्ण होता है तथा यशवृद्धि कराने वाला होता है।[15]

कवलचान्द्रायणविधियन्त्र -

इसके अलावा आचार्य जयसेन ने नन्दीश्वर व्रत विधि, मेरुपंक्तिव्रत विधि, विमानपंक्ति विधि, शातकुम्भ विधि, सप्तसप्तमतपोविधि, अष्टअष्टम, नवनवमादिविधि, आचाम्लवर्धमानविधि, श्रुतविधि, दर्शनशुद्धि विधि, तपःशुद्धि विधि, चारित्रशुद्धि विधि आदि का भी वर्णन उनकी संज्ञानुरूप विधि से गणितीय यन्त्रों के साथ किया है। विस्तार भय से हमने यहां कुछ प्रमुख यंत्रों को ही लिया है।

उपवास-पारणा जैसी आध्यात्मिक क्रियाओं को भी गुणा-भाग के गणित तथा शक्तिशाली गणितीय यन्त्रों के माध्मय से रुचिकर बनाकर उसकी पालना करना, परम्परा से गणित आदि

कवलचान्द्रायण विधि यंत्र



विद्याओं के संपोषक जैनाचार्यों के अलावा कौन कर सकता है? जिनसेनाचार्य के ये गणितीय प्रयोग उनकी गणितज्ञता के सूचक तो हैं ही साथ ही यह भी बताते हैं कि जैन धर्म की साधना विधि कितनी प्रायोगिक तथा व्यवस्थित है। सर्ग के अंत में आचार्य जिनसेन कहते हैं[16] कि सुप्रतिष्ठित मुनिराज ने तीर्थंकर प्रकृति का बंध किया तथा जयन्तस्वर्ग में उत्पन्न हुआ तदनन्तर वहां से च्युत होकर राजा समुद्रविजय और रानी शिवादेवी के हरिवंश कुल में उत्पन्न होकर नेमीश्वर नाम के 22वें तीर्थंकर होंगे।

सन्दर्भ सूची-

1. हरिवंशपुराण-आचार्य जिनसेन, सम्पादक-पं. पन्नालाल साहित्याचार्य, प्रकाशक-भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्ली, सर्ग-34, पृ. 423, श्लोक-52-55.
2. वही-34/57-58, पृ. 423.
3. वही, श्लोक-56.
4. वही, श्लोक-59-61, पृ. 423-24.
5. वही, श्लोक-62-63.
6. वही, श्लोक-64-65, पृ. 424-25.
7. वही/66, पृ. 425.
8. वही/69-70, 426
9. वही/71, पृ. 426.
10. वपुर्विभूषयांचक्रे...., 34/50.
11. वही, श्लोक-40, 76-77, पृ. 428-29.
12. श्लोक-78, पृ. 430.
13. पृ. 432.
14. श्लोक-83, पृ. 433.
15. श्लोक-90, पृ. 437.
16. श्लोक-151, पृ. 447.

सहायक ग्रन्थ

1. जैनेन्द्र सिद्धान्त कोश - क्षु. जिनेन्द्र वर्णी (भाग-1-4).
2. व्रत-वैभव - पं. गुलाबचन्द्र पुष्प (भाग-1-4).
3. मूलाचार का समीक्षात्मक अध्ययन - डॉ. फूलचन्द जैन प्रेमी.
4. भगवती आराधना - आचार्य शिवार्य.

न्याय-दर्शन में व्याप्ति की अवधारणा

- डॉ राजवीरसिंह शेखावत

अनुमान का आधार 'व्याप्ति' है। व्याप्ति के अभाव में अनुमति ज्ञान सम्भव नहीं है। दूसरे, 'व्याप्ति' अनुमान के दो अंगों में से एक अंग है जैसा कि केशव मिश्र ने ***तर्कभाषा*** (1250 ई.) में लिखा है, *"अनुमानस्य द्वे अंगे, व्याप्तिः पक्षधर्मता च।"* यहां प्रश्न उठता है कि व्याप्ति का स्वरूप क्या है? ध्यातव्य है, 'व्याप्ति का स्वरूप क्या है' इस प्रश्न को लेकर प्राचीन एवं नव्य नैयायिकों में मतैक्य नहीं है। यद्यपि गौतम एवं उद्योतकर ने व्याप्ति का कोई स्पष्ट लक्षण नहीं किया है तथापि वाचस्पति मिश्र एवं उदयन ने व्याप्ति को नियत स्वाभाविक संबंध के रूप में परिभाषित किया है।[1] नव्य न्याय में गंगेश ने ***तत्त्वचिन्तामणि***[2] (1175 ई.) में व्याप्तिपंचक, सिंह-व्याघ्र और व्याधिकरण आदि व्याप्तियों को पूर्वपक्ष के रूप में रखकर उनका खण्डन करते हुए अपने मत की स्थापना की, और व्याप्ति का लक्षण करते हुए लिखा है :

"प्रतियोग्यसमानाधिकरणयत्समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगितावच्छेदकावच्छिन्नं यन्न भवति तेन समं तस्य सामानाधिकरण्यं व्याप्तिः"[3]

अर्थात् जो साध्य हेतु के प्रतियोगी व्यधिकरण तथा समान अधिकरण में विद्यमान रहने वाले अत्यन्ताभाव की प्रतियोगिता के अवच्छेदक धर्म से अवच्छिन्न नहीं हो, उसके साथ हेतु का सामानाधिकरण होना ही व्याप्ति है।

और केशव मिश्र ने ***तर्कभाषा*** में व्याप्ति का लक्षण किया है :

".....साहचर्यनियमो व्याप्तिः।"[4]

अर्थात् साहचर्य-नियम को व्याप्ति कहते हैं।

अन्नम्भट्ट ने भी साहचर्य-नियम को व्याप्ति कहा है, जैसा कि उन्होंने ***तर्कसंग्रह***

(1690 ई.) में लिखा है, *'यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राग्निः' इति साहचर्यनियमो व्याप्तिः*[5] यहां 'साहचर्य-नियम' से अभिप्राय है नियम से एक साथ रहना। साहचर्य-नियम के दो अंग हैं : साहचर्य और नियम। 'साहचर्य' को अन्नमभट्ट ने ***तर्कसंग्रह दीपिका*** (1690 ई.) में परिभाषित किया है, *"साहचर्यं सामानाधिकरण्यं"*[6], अर्थात्, समानाधिकरण को साहचर्य कहते हैं। 'समानाधिकरण' से अभिप्राय है लिंग और साध्य (व्याप्य और व्यापक) का एक अधिकरण में रहना। 'नियम' से अभिप्राय है व्यापकता या सार्वभौमिकता। इस प्रकार 'साहचर्य-नियम' का अर्थ हुआ समानाधिकरण की सार्वभौमिकता या व्यापकता। अन्य शब्दों में, हेतु और साध्य का नियमित रूप से सदैव एक साथ या एक अधिकरण में रहना। इस प्रकार व्याप्ति का लक्षण समानाधिकरण ही निश्चित हो जाता है जिसे गंगेश पूर्व में ही कर चुके हैं। इसलिए इसमें कोई नवीनता नहीं है। किन्तु केशव मिश्र के अनुसार लिंग और साध्य के साहचर्य या समानाधिकरण में कोई 'उपाधि' नहीं है वह अनौपाधिक है। अतः लिंग और साध्य का साहचर्य या समानाधिकरण अथवा व्याप्ति सम्बंध स्वाभाविक है। इसीलिए केशव मिश्र ने ***तर्कभाषा*** में अन्यत्र व्याप्ति को स्वाभाविक सम्बंध के रूप में परिभाषित किया है। जैसा कि ***तर्कभाषा*** में लिखा है :

"स्वाभाविकश्च सम्बधो व्याप्तिः।"[7]

इस प्रकार हम देखते हैं कि व्याप्ति, साहचर्य-नियम, नियत साहचर्य, नियत सम्बंध, समानाधिकरण, स्वाभाविक सम्बंध, अनौपाधिक सम्बंध आदि एक ही अर्थ के ज्ञापक हैं। इन्हें हम निम्नलिखित रूप से दर्शा सकते हैं :

साहचर्य = समानाधिकरण

व्याप्ति = साहचर्य-नियम

नियम = सार्वभौमिकता

नैयायिकों ने व्याप्ति के दो भेद स्वीकार किये हैं : अन्वय-व्याप्ति और व्यतिरेक-व्याप्ति। यहां 'अन्वय' शब्द का अर्थ है एक के होने पर दूसरे का होना, और 'अन्वय-व्याप्ति' से अभिप्राय है साधन (लिंग) के होने पर साध्य (लिंगी) का होना, जैसे जहां-जहां धूम होता है वहां-वहां अग्नि होती है, उदाहरण के रूप में रसोईघर। ***तर्कसंग्रह-दीपिका*** में अन्नम् भट्ट ने अन्वय-व्याप्ति का लक्षण किया है, *"हेतुसाध्ययोर्व्याप्तिरन्वयव्याप्तिः"*[8], अर्थात् हेतु और साध्य की व्याप्ति को अन्वय-व्याप्ति कहते हैं।

'व्यतिरेक' शब्द का अर्थ है एक के नहीं होने पर दूसरे का नहीं होना, और 'व्यतिरेक-व्याप्ति' से अभिप्राय है साध्य (लिंगी) के अभाव में साधन (लिंग) का अभाव होना, जैसे जहां-जहां अग्नि का अभाव होता है वहां-वहां धूम का भी अभाव होता है, उदाहरण के रूप में जलाशय।

अन्नम् भट्ट ने *तर्कसंग्रह-दीपिका* में व्यतिरेक-व्याप्ति का लक्षण किया है, ''..तदभावयोर्व्याप्तिर्व्यतिरेकव्याप्ति''[9], अर्थात् उनके (हेतु तथा साध्य) अभाव की व्याप्ति को व्यतिरेक-व्याप्ति करते हैं।

ज्ञातव्य है अन्वय-व्याप्ति दो भाव पदार्थों की व्याप्ति है और व्यतिरेक-व्याप्ति दो पदार्थों के अभाव की व्याप्ति। इसीलिए अन्वय-व्याप्ति में जो 'व्याप्य' होता है व्यतिरेक-व्याप्ति में उसका अभाव 'व्यापक' होता है, और अन्वय-व्याप्ति में जो 'व्यापक' है उसका अभाव व्यतिरेक-व्याप्ति में 'व्याप्य' होता है। अन्वय-व्याप्ति में 'हेतु' व्याप्य होता है और व्यतिरेक-व्याप्ति में 'साध्याभाव' व्याप्य होता है तथा अन्वय-व्याप्ति में 'साध्य' व्यापक होता है और व्यतिरेक-व्याप्ति में 'हेतु का अभाव' व्यापक होता है, जैसे 'धूम' अन्वय-व्याप्ति में व्याप्य है और 'अग्नि का अभाव' व्यतिरेक-व्याप्ति में व्याप्य तथा 'अग्नि' अन्वय-व्याप्ति में व्यापक है और व्यतिरेक-व्याप्ति में 'धूम का अभाव' व्यापक है।

व्याप्ति के सन्दर्भ में एक महत्त्वपूर्ण प्रश्न यह उठता है कि व्याप्ति का ज्ञान कैसे होता है, अर्थात् व्याप्ति के निश्चय अथवा ग्रहण का साधन क्या है? इस प्रश्न के जवाब में, जैसा कि नैयायिकों का व्याप्ति के लक्षण को लेकर मतैक्य नहीं है उसी प्रकार व्याप्ति निश्चय के साधन को लेकर भी मतैक्य नहीं है। विभिन्न नैयायिकों ने व्याप्ति निश्चय अथवा ग्रहण के लिए भिन्न-भिन्न साधनों की चर्चा की है।

यद्यपि गौतम, वात्स्यायन और उद्योतकर ने व्याप्ति निश्चय के साधनों की चर्चा नहीं की है तथापि वाचस्पति मिश्र ने ***न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका*** (841 ई.) में 'तर्क सहकृत भूयः दर्शन' को व्याप्ति निश्चय का साधन माना है।[10] वाचस्पति मिश्र के अनुसार साधन और साध्य में व्याप्ति सम्बंध को ग्रहण करने के लिए, प्रथमतः, साधन और साध्य का बार-बार सहचार दर्शन करना चाहिए और फिर उनके इस सम्बन्ध में कोई 'उपाधि' या व्यभिचार तो नहीं है यह जानने के लिए अथवा उनका निरास करने के लिए 'तर्क' का सहारा लेना चाहिए। 'उपाधि' निरास के लिए तर्क का प्रयोग इस प्रकार करना चाहिए कि साधन यदि साध्य का व्यभिचारी होता तब वह साध्य के अभाव में भी पाया जाता अर्थात् उनमें व्यभिचार देखा जाता, उदाहरण के रूप में, धूम यदि अग्नि का व्यभिचारी होता तब वह अग्नि के अभाव में भी पाया जाता। किन्तु साधन साध्य के अभाव में नहीं पाया जाता। इसके विपरीत जहां स्वाभाविक सम्बंध नहीं पाया जाता है वहां साधन साध्य के अभाव में भी पाया जाता है। किन्तु धूम अग्नि से स्वतंत्र अपना कोई पृथक् अस्तित्व नहीं रखता, क्योंकि धूम मात्र अग्नि से ही उत्पन्न होता है। इसलिए धूम अग्नि के अभाव में नहीं पाया जाता है। अथवा यह कहा जाय कि धूम और अग्नि के साहचर्य में कोई 'उपाधि' नहीं है, क्योंकि

यदि उपाधि होती तब वह अवश्य दिखाई देती, जबकि वह दिखाई नहीं दे रही है। अतः धूम और अग्नि के साहचर्य में कोई उपाधि नहीं है। इसलिए धूम और अग्नि में व्याप्ति सम्बन्ध है।

न्यायमंजरी (880 ई.) में जयन्त ने 'नियत सहचार दर्शन' को व्याप्ति ग्रहण का साधन माना है।[11] जयन्त के अनुसार जिस लिंग और लिंगी में 'सहचार' नियम से पाया जाता है उसमें व्याप्ति-सम्बन्ध होता है और जिनमें 'सहचार' नियम से नहीं पाया जाता है उनमें व्याप्ति-सम्बंध नहीं होता है, जैसे धूम और अग्नि में 'सहचार' नियम से पाया जाता है। इसलिए उनमें व्याप्ति-सम्बन्ध है। किन्तु अग्नि और धूम में 'सहचार' नियम से नहीं पाया जाता, क्योंकि अनेक स्थल ऐसे होते हैं जहां अग्नि तो होती है किन्तु धूम नहीं होती। इसलिए उनमें व्याप्ति-संबंध नहीं है। ध्यातव्य है सहचार दो प्रकार का होता है : *अन्वय-सहचार और व्यतिरेक-सहचार।* लिंग के सद्भाव पर लिंगी के सद्भाव के सहचार को *अन्वय-सहचार* कहते हैं, जैसे जहां-जहां धूम होता है वहां-वहां अग्नि अनिवार्य रूप से होगी। यहां धूम और अग्नि के सहचार को *अन्वय-सहचार* कहेंगे। ज्ञातव्य है, जहां केवलान्वयी हेतु होता है वहां अन्वय-सहचार होता है। इस *अन्वय-सहचार* को व्याप्ति ग्रहण की अन्वय-विधि भी कहते हैं। लिंगी के नहीं होने पर लिंग का भी अनिवार्य रूप से नहीं होना अर्थात् व्यापकाभाव होने पर व्याप्याभाव होना *व्यतिरेक-सहचार* है, जैसे जहां अग्नि का अभाव होता है वहां धूम का अभाव भी अनिवार्य रूप से होगा। यहां अग्न्याभाव और धूमाभाव का सहचार व्यतिरेक-सहचार कहलायेगा। व्यतिरेक-सहचार का सम्बन्ध केवल-व्यतिरेकी हेतु से है इसलिए यह केवल वहीं पाया जाता है जहां केवलव्यतिरेकी हेतु होता है। केवल-व्यतिरेकी सहचार को व्याप्ति ग्रहण की व्यतिरेक-विधि भी कहते हैं। स्पष्ट है कि व्याप्ति ग्रहण के लिए केवलान्वयी लिंग के लिए अन्वय-सहचार, केवलव्यतिरेकी लिंग के लिए व्यतिरेक-सहचार, और अन्वय-व्यतिरेकी लिंग के लिए अन्वय-व्यतिरेकी सहचार का ज्ञान अनिवार्य है।

गंगेश उपाध्याय ने ***तत्त्वचिन्तामणि***[12] के व्याप्ति ग्रहोपाय प्रकरण में भूयोदर्शन, *तर्कसहकृत* भूयोदर्शन आदि व्याप्ति ग्रहण के उपायों का खण्ड करते हुए *'व्यभिचारज्ञानविरहसहकृत सहचारदर्शन'* को व्याप्ति ग्रहण का उपाय स्वीकार किया है, जैसा कि गंगेश ने ***तत्त्वचिन्तामणि*** में लिखा है, *''व्यभिचारज्ञानविरहसहकृतं सहचारदर्शनं व्याप्तिग्राहकम्''।*[13] अर्थात् व्यभिचार ज्ञान के अभाव से युक्त सहचार दर्शन व्याप्ति ग्रहण का साधन है, जैसे 'यहां अग्नि तो नहीं है किन्तु धूम है' ऐसे ज्ञान के अभाव के साथ धूम और अग्नि को बार-बार एक साथ देखने से यह निश्चय हो जाता है कि धूम और अग्नि में व्याप्ति सम्बंध है। यहां व्यभिचार से अभिप्राय है साध्य के नहीं होने पर भी साधन का होना, जैसे अग्नि की सत्ता के अभाव पर भी धूम का अस्तित्व होना। अन्य शब्दों में, व्यभिचार व्यतिरेक-सहचार का अभाव होता है और व्यतिरेक-सहचार निषेधपरक होता है जैसाकि उपर्युक्त उदाहरण से स्पष्ट हो जाता है। गंगेश के अनुसार व्याप्ति

ग्रहण के लिए यह आवश्यक है कि साधन और साध्य के बार-बार सहचार दर्शन के साथ अव्यभिचारित्व का ज्ञान हो अर्थात् साध्य के बिना साधन के दर्शन के ज्ञान का अभाव हो, जैसे 'यहां अग्नि नहीं है किन्तू धूम है' ऐसे ज्ञान का अभाव हो। ध्यान देने की बात है कि यहां गंगेश ने अपने मत को निषेधात्मक तथा भावात्मक दोनों रूपों में प्रस्तुत किया। *'व्यभिचारज्ञानविरह'* निषेधात्मक है और 'सहचारदर्शन' भावात्मक। ध्यातव्य है, व्याप्ति का निश्चय व्यभिचार ज्ञान के अभाव और साधन तथा साध्य के बार-बार सहचार दर्शन, इन दोनों से होता है, और व्यभिचार के अभाव का ज्ञान 'तर्क' से होता है।

यहां 'तर्क' से अभिप्राय है जिस वस्तु का यथार्थ ज्ञान ज्ञात नहीं है उस वस्तु का ज्ञान प्राप्त करने के लिए कारण की उपपत्ति द्वारा जो 'ऊह' किया जाता है उसे 'तर्क' कहते हैं। ***(न्यायसूत्र,** 1.1.40)*। ज्ञातव्य है, 'तर्क' यथार्थ ज्ञान प्राप्ति का साधन नहीं है बल्कि यथार्थ ज्ञान प्राप्ति में सहायक है। सामान्यतः जब किसी वस्तु या विषय का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करने के लिए तर्क की सहायता ली जाती है तब उस विषय में दो परस्पर विरूद्ध धर्मों की प्रतीति होती है, अर्थात् उस विषय के (सन्दर्भ में) दो विरोधी ज्ञान अथवा प्रतिज्ञप्तियां होती हैं जिनमें से एक यथार्थ/सत्य और एक अयथार्थ/असत्य होती है। उनकी यथार्थता और अयथार्थता को जानने के लिए तर्क द्वारा इस प्रकार विचार किया जाता है कि एक के पक्ष में साक्ष्य या प्रमाण उपलब्ध हो जाते हैं और दूसरे में दोष। जिसके पक्ष में साक्ष्य या प्रमाण उपलब्ध हो जाते हैं उसे यथार्थ मानकर स्वीकार कर लिया जाता है और जिसमें दोष दिखाई देते हैं उसे अयथार्थ मानकर अस्वीकार कर दिया जाता है। इसी प्रकार जब व्याप्ति निश्चय के लिए-व्यभिचार निरास हेतु-तर्क की सहायता ली जाती है, जैसे धूम और अग्नि में व्याप्ति निश्चय के लिए जब तर्क की सहायता ली जाती है तब हमारे सामने दो परस्पर विरूद्ध प्रतिज्ञप्तियां होती हैं, एक 'कुछ धूमवान पदार्थ अग्निमान नहीं है' या ''धूम अग्नि का व्यभिचारी है'', और दूसरी प्रतिज्ञप्ति है, 'सभी धूमवान पदार्थ अग्निमान है' या 'धूम अग्नि का व्यभिचारी नहीं है।' अब, धूम अग्नि का व्यभिचारी है अथवा नहीं, यह जानने के लिए 'तर्क' का प्रयोग इस प्रकार किया जा सकता है कि धूम यदि अग्नि का व्यभिचारी होता तो धूम की सत्ता अग्नि के अभाव में भी पाई जाती और दूसरे, धूम की उत्पत्ति का कारण अग्नि नहीं होकर कोई अन्य पदार्थ होता, किन्तु न तो अग्नि के अभाव में धूम की सत्ता होती है और न ही व्यवहार में धूम की उत्पत्ति का कोई अन्य कारण उपलब्ध है। अतः यह सिद्ध होता है कि धूम अग्नि से ही उत्पन्न होता है। इस प्रकार धूम की उत्पत्ति के, अग्नि से भिन्न, अन्य कारण की अनुपलब्धि के कारण प्रथम प्रतिज्ञप्ति दोषयुक्त है और दूसरी प्रतिज्ञप्ति सत्य, क्योंकि अन्य कारण की अनुपलब्धि उसके पक्ष में साक्ष्य है। अतः यह सिद्ध होता है कि धूम और अग्नि के संबंध में कोई व्यभिचार नहीं है।

केशव मिश्र ने ***तर्कभाषा*** में (अनौपधिक) भूयोदर्शन और उपाधि अभाव ग्रहण जनित संस्कार युक्त साहचर्य को ग्रहण करने वाले प्रत्यक्ष[14] को व्याप्ति ग्रहण का उपाय स्वीकार किया है। केशव मिश्र के अनुसार भूयोदर्शन अर्थात् साधन और साध्य के बार-बार सहचार दर्शन से स्वाभाविक सम्बंध अथवा व्याप्ति का निश्चय हो जाता है, जैसा कि केशव मिश्र ने ***तर्कभाषा*** में लिखा है, *''तेन भूयो दर्शनेन धूमाग्न्योः स्वभाविकं सम्बन्धमवधारयति, यत्र धूमस्तत्राग्निरिति ''।*[15] किन्तु ध्यान देने की बात है कि केशव मिश्र के अनुसार मात्र भूयोदर्शन से ही व्याप्ति का निश्चय नहीं हो जाता है, बल्कि भूयोदर्शन उपाधि रहित होना चाहिए, अर्थात् हेतु का सोपाधिक नहीं होना चाहिए। यदि कोई भूयोदर्शन किसी उपाधियुक्त है तब वहां उन दो विषयों का सम्बन्ध स्वाभाविक नहीं होकर औपधिक होगा, जैसे 'मैत्रीतनयत्व' और 'श्यामत्व'। यहां मैत्रीतनयत्व हेतु है और श्यामत्व साध्य। यद्यपि मैत्रीतनयत्व और श्यामत्व का भूयोदर्शन धूम और अग्नि के सहचार दर्शन के समान ही प्रतीत होता है, किन्तु मैत्रीतनयत्व और श्यामत्व का सम्बन्ध स्वभाविक नहीं है, वह औपाधिक है, क्योंकि श्यामत्व का प्रयोजक या निमित्त 'शाकादि अन्नपरिणाम' (श्यामवर्ण के हरे-हरे शाक आदि आहार का परिपाक) रूप उपाधि है मैत्रीतनयत्व नहीं। अतः उनमें उपाधि होने के कारण व्याप्ति सम्बंध नहीं है। कहने का अभिप्राय है कि 'मैत्री' नाम की कोई स्त्री है जिसके सात पुत्र हैं और वे सातों पुत्र 'श्यामवर्ण' हैं। अब, यदि कोई व्यक्ति मैत्री और उसके श्यामवर्ण पुत्रों के बार-बार सहचार दर्शन से 'मैत्रीतनयत्व' को व्याप्य और 'श्यामत्व' को व्यापक समझकर 'मैत्रीतनयत्व' और 'श्यामत्व' में व्याप्ति-सम्बन्ध मान लेता है, और मैत्री के होने वाले आठवें पुत्र के बारे में 'मैत्रीतनयत्व' रूप लिंग से आठवें पुत्र के 'श्यामत्व' रूप लिंगी (साध्य) की सिद्धि या अनुमान कर लेता है। किन्तु जब मैत्री के आठवें पुत्र का जन्म हुआ तो वह गौरवर्ण था। तब, मैत्री से पूछने पर ज्ञात हुआ कि 'श्यामत्व' का प्रयोजक या निमित्त मैत्रीतनयत्व नहीं बल्कि 'शाकादि अन्नपरिणाम' रूप उपाधि है, तथा मैत्रीतनयत्व एवं श्यामत्व में स्वाभाविक सम्बंध नहीं है, बल्पि औपाधिक सम्बन्ध है। इसी प्रकार अग्नि और धूम के उदाहरण को समझा जा सकता है। यद्यपि धूम और अग्नि का सम्बन्ध स्वाभाविक सम्बन्ध है तथापि अग्नि और धूम का सम्बन्ध, अग्नि और धूम का बार-बार सहचार दर्शन होने पर भी, स्वभाविक सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि अग्नि रूप लिंग सोपाधिक है अर्थात् अग्नि और धूम का सम्बन्ध आर्द्र-इन्धन संयोग रूप उपाधि के कारण है।

इस प्रकार, यह स्पष्ट है कि किन्हीं दो विषयों के एक साथ बार-बार सहचार दर्शन मात्र से यह निश्चिय नहीं हो जाता है कि उनमें व्याप्ति सम्बन्ध है। बल्कि सहचार दर्शन के साथ यह भी निश्चित होना चाहिए कि उनके सम्बन्ध में कोई उपाधि भी नहीं है, अर्थात् उपाधि का अभाव है। यहां प्रश्न उठता है कि 'उपाधि' से क्या तात्पर्य है और उपाधि के अभाव का निश्चय कैसे हो? यहां 'उपाधि' से अभिप्राय है जो धर्म साध्य का व्यापक हो और साधन का अव्यापक, जैसे

अग्नि और धूम के उदाहरण में 'अग्नि' साधन है, 'धूम' साध्य है और *'आर्द्र-इन्धन-संयोग'* उपाधि। यहां उपाधि-आर्द्र-इन्धन-संयोग' - धूम रूप साध्य का व्यापक है, क्योंकि जहां-जहां धूम होता है वहां-वहां आर्द्र-इन्धन-संयोग हो, ऐसा अवश्य होता है, और अग्नि रूप साधन का अव्यापक है, क्योंकि जहां-जहां अग्नि होती है वहां-वहां आर्द्र-इन्धन-संयोग भी हो, ऐसा आवश्यक नहीं है, अर्थात् जहां-जहां अग्नि है वहां आर्द्र-इन्धन-संयोग हो भी सकता है और नहीं भी, जैसे गैस के चूल्हे की अग्नि में आर्द्र-इन्धन-संयोग नहीं होता है।

केशव मिश्र के अनुसार उपाधि के अभाव का निश्चय 'तर्क' और 'अनुपलम्भ युक्त प्रत्यक्ष' से होता है। 'अनुपलम्भ' से अभिप्राय है किसी वस्तु या विषय का उपलब्ध नहीं होना अर्थात् अनुपलब्धि। ज्ञातव्य है नैयायिक अनुपलब्धि प्रमाण को एक स्वतन्त्र प्रमाण नहीं मानते हैं। वे अनुपलब्धि प्रमाण का अन्तर्भाव प्रत्यक्ष प्रमाण में करते हैं। अतः उनके अनुसार किसी वस्तु या विषय की अनुपलब्धि या अभाव के ग्रहण का साधन प्रत्यक्ष है। इसलिए नैयायिकों के अनुसार उपाधि के अभाव का निश्चय भी प्रत्यक्ष प्रमाण से हो जाता है, जैसे धूम और अग्नि के साहचर्य सम्बन्ध में कोई उपाधि नहीं है, इसका निश्चय करना हो तब वह इस प्रकार से होगा-यदि धूम और अग्नि के साहचर्य सम्बन्ध में कोई उपलब्धि योग्य उपाधि हो तो वह अवश्य उपलब्ध होती अथवा दिखाई देती, (तर्क), किन्तु धूम और अग्नि के साहचर्य सम्बन्ध में कोई 'उपाधि' उपलब्ध नहीं हो रही है अथवा दिखाई नहीं दे रही है। (अनुपलब्ध)। अतः धूम और अग्नि के संबंध में कोई उपाधि नहीं है। इस प्रकार उपाधि के अभाव का निश्चय हो जाता है।

ध्यातव्य है, चूंकि भूयोदर्शन या सहचार दर्शन प्रत्यक्ष रूप ही है, अतः केशव मिश्र ने आगे चलकर ***तर्कभाषा*** में उपाधि अभाव ग्रहण जनित संस्कार युक्त साहचर्य ग्रहण करने वाले प्रत्यक्ष को व्याप्ति निश्चय/ग्रहण का साधन माना है, जैसा कि केशव मिश्र ने ***तर्कभाषा*** में लिखा है :

''.....उपाध्यभावग्रहणजनितसंस्कारसहकृतेन साहचर्यग्राहिणा प्रत्यक्षेणैव धूमाग्न्योर्व्याप्तिरवधार्यते।''[16]

अर्थात् उपाधि के अभाव रूप ज्ञान के संस्कार सहित साहचर्य ग्रहण करने वाले प्रत्यक्ष से धूम और अग्नि के व्याप्ति सम्बंध का ग्रहण हो जाता है। (अन्य शब्दों में, 'धूम और अग्नि के सम्बन्ध में कोई उपाधि नहीं है' ऐसे ज्ञान के संस्कार और धूम तथा अग्नि को बार-बार एक साथ देखने वाले प्रत्यक्ष द्वारा धूम और अग्नि के व्याप्ति सम्बन्ध का निश्चय हो जाता है।)

ऊपर व्याप्ति ग्रहण की जिन विधियों की चर्चा की गई है उनके द्वारा देश-विशेष और काल-विशेष के विषयों के व्याप्ति सम्बन्ध का ही निश्चय हो पाता है सार्वदेशिक और सार्वकालिक विषयों के व्याप्ति सम्बन्ध का निश्चय नहीं। इसलिए सीमित दैशिक और कालिक व्याप्ति के

आधार पर सार्वदेशिक और सार्वकालिक विषयों अर्थात् अतीत, अनागत और सुदूर के विषयों के बारे में अनुमान करना कठिन हो जाता है। अतः यहां प्रश्न उठता है कि उस सार्वदेशिक और सार्वकालिक व्याप्ति का निश्चय कैसे हो, जिसके द्वारा सार्वदेशिक और सार्वकालिक विषयों-साधन से साध्य का-का अनुमान किया जा सके? इस समस्या के निराकरण हेतु नैयायिकों ने व्याप्ति निश्चय के लिए 'सामान्य-लक्षण-प्रत्यासत्ति' को अपनाया।[17]

नैयायिकों के अनुसार 'सामान्य-लक्षण-प्रत्यासत्ति' एक अलौकिक सन्निकर्ष है जिसके द्वारा सामान्य या जाति का ज्ञान होता है जैसे मनुष्यत्व, अग्नित्व, धूमत्व आदि का ज्ञान। यहां ध्यान देने की बात है कि नैयायिकों के अनुसार जाति और व्यक्ति-जाति का एक सदस्य-एक साथ समवाय सम्बन्ध से रहते हैं उन्हें अलग नहीं किया जा सकता। इसलिए जाति के एक सदस्य के, जातिगत धर्म का, ज्ञान होने पर जाति के अन्य सदस्यों के भी जातिगत धर्म का ज्ञान हो जाता है क्योंकि उन सदस्यों में भी जाति निवास करती है। इस प्रकार किसी एक जाति या वर्ग के एक सदस्य के ज्ञान होने पर उस जाति या वर्ग के सभी सदस्यों का भी ज्ञान हो जाता है। जैसे-पाकशाला में धूमत्व से युक्त धूम का ज्ञान होने पर सभी धूमत्व युक्त धूमों का ज्ञान हो जाता है। सामान्य-लक्षण-प्रत्यासत्ति के द्वारा जिन दो विषयों के मध्य व्याप्ति सम्बंध का निश्चय किया जाता है वे विषय 'विशेष' या 'व्यक्ति-विशेष' नहीं होकर सामान्य या जाति युक्त होते हैं अर्थात् सामान्य-लक्षण-प्रत्यासत्ति के द्वारा जाति से युक्त दो विषयों के मध्य व्याप्ति सम्बन्ध का निश्चय किया जाता है, जैसे धूमत्व युक्त धूम और अग्नित्व युक्त अग्नि में। जब व्याप्ति का निश्चय जाति से युक्त दो विषयों के मध्य किया जाता है तब उस व्याप्ति का संबंध देश-विशेष और काल-विशेष के विषयों से नहीं होकर उस वर्ग के सार्व-देशिक और सार्वकालिक विषयों से होता है, क्योंकि सामान्य या जाति अपने वर्ग के, सभी देशों और सभी कालों के, प्रत्येक सदस्य में रहती है जैसे धूमत्व सभी धूमों में और अग्नित्व सभी अग्नियों में। इस प्रकार जब दो जातियों से युक्त दो विषयों में व्याप्ति का निश्चय हो जाता है तब उन जातियों के सभी सदस्यों में भी, जाति के आधार पर, व्याप्ति सम्बन्ध का निश्चय हो जाता है चाहे उन सदस्यों का प्रत्यक्ष हो या नहीं हो, चाहे वे सदस्य किसी भी काल या देश में क्यों न हों। इस प्रकार से किये गये व्याप्ति निश्चय में किसी भी प्रकार के व्यभिचार के लिए कोई स्थान नहीं रह जाता है, सभी व्यभिचारों और उपाधियों का निरास हो जाता है। तब हम यह शंका भी नहीं कर सकते कि यह सम्भव है कि अन्य ग्रहों और भविष्य में धूम और अग्नि में व्याप्ति सम्बन्ध नहीं हो, या हो सकता है कि धूम किसी अन्य कारण से उत्पन्न हो।

यहां स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि सामान्य-लक्षण-प्रत्यासत्ति के द्वारा जिन दो विषयों में व्याप्ति का निश्चय किया जाता है उन विषयों के वर्गों में एक से अधिक सदस्य होते हैं। किन्तु

जहां किसी वर्ग में केवल एक ही सदस्य हो वहां पर सामान्य-लक्षण-प्रत्यासत्ति के द्वारा व्याप्ति निश्चय सम्भव नहीं है, क्योंकि उस वर्ग की जाति नहीं होती है। अतः यहां प्रश्न उठता है कि जिस पदार्थ या वस्तु की जाति नहीं होती है वहां व्याप्ति सम्बन्ध होता है या नहीं? यदि होता है तब उस व्याप्ति का स्वरूप क्या होगा?

जैसा कि विदित है व्याप्ति सम्बन्ध के ग्रहण या निश्चय के उपाय को लेकर नैयायिक दार्शनिकों में मतैक्य नहीं है, भिन्न-भिन्न नैयायिक दार्शनिकों ने व्याप्ति सम्बन्ध के निश्चय के लिए भिन्न-भिन्न साधन स्वीकार किये हैं। किन्तु व्याप्ति निश्चय की प्रक्रिया एवं साधन पर विचार कें तब यह स्पष्ट हो जाता है कि व्याप्ति का निश्चय उपर्युक्त किसी एक साधन से सम्भव नहीं है, बल्कि एक साधन-समुच्चय को स्वीकर करना होगा। अन्य शब्दों में, व्याप्ति निश्चय के लिए एक ऐसी विधि या साधन-समुच्चय को अपनाना होगा जिसके एक नहीं, बल्कि एक से अधिक चरण या अंग होंगे। उस विधि के अंग एवं प्रक्रिया है :

भूयोदर्शन व्यभिचार अदर्शन उपाधि निरास तर्क सामान्य-लक्षण-प्रत्यासत्ति = व्याप्ति निश्चय

ध्यातव्य है व्याप्ति सम्बन्ध का निश्चय उपर्युक्त चरणों में से किसी एक चरण या अंग से सम्भव नहीं है, अपितु वह तो व्याप्ति निश्चय में केवल एक सहायक घटक मात्र है। व्याप्ति का ग्रहण तो उपर्युक्त सभी घटकों के होने पर ही सम्भव है; अर्थात् व्याप्ति सम्बन्ध का निश्चय व्याप्ति ग्रहण की इस विधि या साधन-समुच्चय के सभी घटकों के होने पर ही सम्भव है। उनमें से किसी एक घटक के अभाव में व्याप्ति का निश्चय संभव नहीं है।

साधन और साध्य की व्याप्ति को लेकर प्रश्न उठता है कि व्याप्ति का आश्रय क्या है? अर्थात् व्याप्ति साधन (लिंग) में रहती है या साध्य में अथवा दोनों में? प्रत्युत्तर में, व्याप्ति का आश्रय साधन है, अर्थात् व्याप्ति लिंग में रहती है, क्योंकि लिंग 'व्याप्त' होता है, और व्याप्य उसे कहते हैं जिसमें व्याप्ति रहती है, जैसे धूम और अग्नि का उदाहरण लें तब 'धूम' व्याप्य है क्योंकि अग्नि की व्याप्ति धूम में रहती है, अर्थात् धूम अग्नि की व्याप्ति का आश्रय है। किन्तु यहां पुनः प्रश्न उठता है व्याप्य ही व्याप्ति का आश्रय क्यों है, व्यापक क्यों नहीं? जवाब में, क्योंकि व्याप्य ही व्यापक से व्याप्त रहता है व्यापक व्याप्य से व्याप्त नहीं रहता। यहां 'व्याप्त' से अभिप्राय उस पदार्थ से है जो किसी अन्य पदार्थ के बिना नहीं रहता हो, अर्थात् वह पदार्थ जिसकी सत्ता किसी अन्य पदार्थ पर आश्रित हो 'व्याप्त' कहलाता है जैसे धूम की सत्ता अग्नि पर आश्रित है किन्तु अग्नि की सत्ता धूम पर आश्रित नहीं है। इसलिए 'धूम' (अग्नि से) व्याप्त है 'अग्नि' (धूम से) व्याप्त नहीं है। यहां धूम के व्याप्य और अग्नि के व्यापक होने के कारण व्याप्य ही व्यापक से व्याप्त है। अतः व्याप्य ही व्याप्ति का आश्रय है।

अन्त में, कहा जा सकता है कि व्याप्ति दो विषयों के मध्य एक स्वाभाविक सम्बन्ध है जिसके दो प्रकार हैं, एक अन्वय-व्याप्ति और दूसरा व्यतिरेक-व्याप्ति। व्याप्ति का निश्चय भूयोदर्शन, व्यभिचार अदर्शन, उपाधि निरास, तर्क और सामान्य-लक्षण-प्रत्यासत्ति रूप साधन-समुच्चय से होता है। और व्याप्य इसका आश्रय है।

सन्दर्भ सूची :

1. भारतीय दर्शन में अनुमान, डॉ. ब्रजनारायण शर्मा, पृ. 81, मध्यप्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, भोपाल, प्रथम संस्करण, 1973.
2. तत्त्वचिन्तामणिः, द्वितीयभागस्य अनुमानखण्डस्य प्रथमो भागः, पृ. 43-44, केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठम्, तिरुपतिः, 1982.
3. वही, पृ. 89.
4. तर्कभाषा, पृ. 112, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, द्वितीय संस्करण, 1990.
5. तर्कसंग्रह, पृ. 112, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 2003.
6. वही, पृ. 112.
7. तर्कभाषा, पृ. 122, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, द्वितीय संस्करण, 1990.
8. तर्कसंग्रह-दीपिका, पृ. 130, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 2003.
9. वही, पृ. 130.
10. न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, पृ. 139,40, भारतीय दर्शन में अनुमान, में उद्धृत, पृ. 144 एवं 220, मध्यप्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, भोपाल, प्रथम संस्करण, 1973.
11. न्यायमंजरी, भाग-1, पृ. 109-111, चौखम्बा संस्कृत सीरीज ऑफीस, वाराणसी, 1971.
12. तत्त्वचिन्तामणि, द्वितीयभागस्य, अनुमानखण्डस्य, प्रथमो भाग, पृ. 170 से 179, केन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठम्, तिरुपति, 1982.
13. वही, पृ. 187.
14. तर्कभाषा, पृ. 113 एवं 122, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, द्वितीय संस्करण, 1990.
15. वही, पृ. 113.
16. वही, पृ. 122.
17. धूमत्वबहिनत्वरूपसामान्यलक्षणप्रत्यासत्त्या सकलधूमबहिनज्ञानसंभवात्। तर्कसंग्रह-दीपिका, पृ. 120 मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 2003.

जैन कर्म-सिद्धान्त और मनोविज्ञान

मोहनीय कर्म एवं मूल प्रवृत्तियां - तुलनात्मक अध्ययन

- डॉ रत्नलाल जैन

कर्मवाद भारतीय दर्शन का एक प्रतिष्ठित सिद्धांत है। उस पर लगभग सभी पुनर्जन्मवादी दर्शनों ने विमर्श प्रस्तुत किया है।

''पूरी तटस्थता के साथ कहा जा सकता है कि इस विषय का सर्वाधिक विकास जैन दर्शन में हुआ है।[1] कर्मवाद मनोवैज्ञानिक सिद्धांतों पर आधारित है। अतः कर्मशास्त्र को कर्म मनोविज्ञान ही कहना चाहिए।

कर्मवाद में-

कर्मशास्त्र में शरीर-रचना से लेकर आत्मा के अस्तित्व तक, बंधन से लेकर मुक्ति तक-सभी विषयों पर गहन चिंतन और दर्शन मिलता है। यद्यपि कर्मशास्त्र के बड़े-बड़े ग्रन्थ उपलब्ध हैं, फिर भी हजारों वर्ष पुरानी पारिभाषिक शब्दावली को समझना स्वयं एक समस्या है।

मनोविज्ञान में-

आज के मनोवैज्ञानिक मन की हर समस्या पर अध्यन और विचार कर रहे हैं, जिन समस्याओं पर कर्मशास्त्रियों ने अध्ययन और विचार किया, उन्हीं समस्याओं पर मनोवैज्ञानिक अध्ययन और विचार कर रहे हैं।

समन्वय की भाषा-

यदि मनोविज्ञान के सन्दर्भ में कर्मशास्त्र को पढ़ा जाए तो उसकी अनेक गुत्थियां

सुलझ सकती हैं, अस्पष्टताएं स्पष्ट हो सकती हैं। यदि कर्मशास्त्र के संदर्भ में मनोविज्ञान को पढ़ा जाए तो उसकी अपूर्णता को समझा जा सकता है और अब तक अनुत्तरित प्रश्नों के उत्तर खोजे जा सकते हैं।[2]

मोहनीय कर्म-

जैसे मदिरापान किए हुए मनुष्य की चेतना विकृत या मूर्च्छित हो जाती है, वैसे ही जो कर्म पुद्गल चेतना को मूर्च्छित और विकृत बनाता है, वह मोहनीय कर्म है-

'मोहयति जनानामपि मद्यपानवद्विचित्तता जननेनेति मोहः'

कर्म के बीज-राग और द्वेष-

भगवान् महावीर ने कहा है-

''राग और द्वेष-ये दोनों कर्म के बीज हैं। कर्म मोह से उत्पन्न होता है। कर्म जन्म-मरण का मूल है। जन्म-मरण से दुःख होता है।''[3]

प्रीति और अप्रीति-राग और द्वेष-

दो ही प्रकार की अनुभूतियां हैं, एक है प्रीत्यात्मक अनुभूति और दूसरी है अप्रीत्यात्मक अनुभूति। प्रीत्यात्मक अनुभूति या संवेदना को राग कहते हैं और अप्रीत्यात्मक अनुभूति या संवेदना को द्वेष कहते हैं।

पातञ्जल, योग दर्शन में कहा गया है-

''सुखानुशयी रागः''[4] सुख भोगने की इच्छा राग है।

''दुःखानुशयी द्वेषः''[5] दुःख के अनुभव के पीछे जो घृणा की वासना चित्त में रहती है, उसे द्वेष कहते हैं।

राग का स्वरूप-

''इष्ट पदार्थों के प्रति रतिभाव को राग कहते हैं।''[6]

धवला में कहा है-

''माया-लोभ-वेदत्रय हास्य रतयो रागः''[7]

माया, लोभ, पुरुषवेद, स्त्रीवेद, नंपुसकवेद (काम भाव), हास्य और रति-इनका नाम राग है।

वाचकवर्य उमास्वाति ने लिखा है-

''इच्छा, मूर्च्छा, काम, स्नेह, गृद्धता, ममता, अभिनन्दन, प्रसन्नता और अभिलाषा आदि अनेक राग भाव के पयार्यवाची हैं।''[8]

चार कषाय क्रोध, मान, माया और लोभ में माया और लोभ को राग की संज्ञा दी गई है।[9]

माया के पर्यायवाची शब्द-

माया के निम्नलिखित नाम हैं-

1.	**माया**	-	कपटाचार।
2.	**उपाधि**	-	ठगने के उद्देश्य से व्यक्ति के पास जाना।
3.	**निवृत्ति**	-	ठगने के लिए अधिक सम्मान देना।
4.	**वलय**	-	वक्रतापूर्ण वचन।
5.	**गहन**	-	ठगने के उद्देश्य से अत्यंत गूढ़ भाषण करना।
6.	**नूम**	-	ठगने के हेतु निकृष्ट कार्य करना।
7.	**कल्क**	-	दूसरों को हिंसा के लिए उभारना।
8.	**कुरुक**	-	निन्दित व्यवहार करना।
9.	**दंभ**	-	कपट।
10.	**कूट**	-	नाप-तौल में कम-ज्यादा देना।
11.	**जैह्म**	-	कपट का काम।
12.	**किल्विषिक**	-	भांडों के समान चेष्टा करना।
13.	**अनाचरण**	-	अनिच्छित कार्य भी अपनाना।
14.	**गूहन**	-	अपनी करतूत को छिपाने की करतूत करना।
15.	**वंचन**	-	ठगी।
16.	**प्रतिकुंचनता**	-	किसी के सरल रूप से कहे हुए वचनों का खंडन करना।
17.	**साचियोग**	-	उत्तम वस्तु में हीन वस्तु की मिलावट करना।

ये सब माया की ही विभिन्न अवस्थाएं हैं।

लोभ-

लोभ के पर्यायवाची नाम इस प्रकार हैं-

1.	**लोभ**	-	संग्रह करने की वृत्ति।
2.	**इच्छा**	-	अभिलाषा।
3.	**मूर्च्छा**	-	तीव्र संग्रहवृत्ति।
4.	**कांक्षा**	-	प्राप्त करने की आशा।
5.	**गृद्धि**	-	आसक्ति।
6.	**तृष्णा**	-	जोड़ने की इच्छा, वितरण की विरोधी वृत्ति।
7.	**मिथ्या**	-	विषयों का ध्यान।
8.	**अभिध्या**	-	निश्चय में डिग जाना या चंचलता।
9.	**कामाशा**	-	काम की इच्छा।

10.	**भोगाशा**	-	भोग्य पदार्थों की इच्छा।
11.	**जीविताशा**	-	जीवन की कामना।
12.	**मरणाशा**	-	मरने की कामना।
13.	**नंदी**	-	प्राप्त संपत्ति में अनुराग।
14.	**राग**	-	इष्ट वस्तु प्राप्ति की इच्छा।

द्वेष का स्वरूप-

''अनिष्ट विषयों में अप्रीति रखना ही मोह का एक भेद है, उसे द्वेष कहते हैं।''[12]

''असंह्यजनों में तथा असह्य पदार्थों के समूह में बैर के परिणाम रखना द्वेष कहलाता है।[13]

धवला में बताया गया है-

''क्रोध, मान, अरति, शोक, भय व जुगुप्सा-ये छह कषाय द्वेषरूप हैं।''[14]

वाचकवर्य उमास्वाति ने द्वेष के निम्नलिखित नाम बताए हैं-

''ईर्ष्या, रोग, दोष, द्वेष, परिवाद, मत्सर, असूया, वैर एवं प्रचंडन आदि द्वेष के पर्यायवायी हैं।''[15]

चार कषायों क्रोध, मान, माया और लोभ में क्रोध और मान को द्वेष की संज्ञा दी गई है।[16]

क्रोध-

समवायांग में क्रोध के निम्नलिखित नाम दिए गए हैं-[17]

1.	**क्रोध**	-	आवेग की उत्तेजनात्मक अवस्था।
2.	**कोप**	-	क्रोध से उत्पन्न स्वभाव की चंचलता।
3.	**रोष**	-	क्रोध का परिस्फुट रूप।
4.	**अक्षमा**	-	अपराध क्षमा न करना।
5.	**संज्वलन**	-	जलन या ईर्ष्या की भावना।
6.	**कलह**	-	अनुचित भाषण करना।
7.	**चांडिक्य**	-	उग्र रूप धारण करना।
8.	**भंडन**	-	हाथापाई करने पर उतारू होना।
9.	**विवाद**	-	आक्षेपात्मक भाषण करना।
10.	**दोष**	-	स्वयं या दूसरे पर दोष थोपना।

मान-

जैन-जगत् में मान के अष्ट भेद हैं-इन्हें आठ मद भी कहा जाता है-

1. जाति, 2. कुल, 3 बल (शक्ति), 4. ऐश्वर्य, 5. बुद्धि, 6. ज्ञान (सूत्रों का ज्ञान), 7.

सौन्दर्य व 8. अधिकार।

मान के निम्नलिखित पर्यायवाची हैं-[18]

1.	**मान**	-	अपने किसी गुण पर अहंवृत्ति।
2.	**मद**	-	अहंभाव में तन्मयता।
3.	**दर्प**	-	उत्तेजनापूर्ण अहं भाव।
4.	**स्तंभ**	-	अविनम्रता।
5.	**आत्मोकर्ष**	-	अपने को दूसरे से श्रेष्ठ मानना।
6.	**गर्व**	-	अहंकार।
7.	**परपरिवाद**	-	परनिन्दा।
8.	**उत्कर्ष**	-	अपना ऐश्वर्य प्रकट करना।
9.	**अपकर्ष**	-	दूसरों को तुच्छ समझना।
10.	**उन्नत**	-	दूसरों को छोटा मानना।
11.	**उन्नाम**	-	गुणों के सामने न झुकना।
12.	**पुर्नाम**	-	यथोचित रूप से न झुकना।

संवेगों-भावों का मनोवैज्ञानिक वर्गीकरण-

मनोवैज्ञानिक राबर्ट बुडवर्थ ने कहा है-[19]

''यह एक महत्त्वपूर्ण बात है कि विभिन्न भावों और भावधाराओं के लिए अनेक शब्दों का प्रयोग होता है। एक ही शब्द के सैकड़ों पर्यायवाची-समानार्थक शब्दों की खोज करना कोई बड़ा कार्य नहीं है। ''मैं.....अनुभव करता हूं।'' इस वाक्य को पूरा करने वाले ये शब्द हैं-

1.	**सुख**	-	आनन्द, हर्ष, प्रसन्नता, गर्व, उल्लास।
2.	**दुःख**	-	असंतुष्टि, शोक, उदासी, अप्रसन्नता, खिन्नता।
3.	**प्रमोद**	-	मनोविनोद, आमोद।
4.	**उत्तेजना**	-	हलचल।
5.	**शान्त**	-	संतुष्टि, स्तब्धता, रुचि-शून्यता, परिश्रान्त।
6.	**आशा**	-	उत्कंठा, मनोरथ, आश्वासन, उत्साह।
7.	**संशय**	-	लज्जा, व्याकुलता, आकुलता, चिन्ता।
8.	**भय**	-	त्रास, उद्वेग, भयंकर, भयातुर।
9.	**विस्मय**	-	आश्चर्य, अद्भुत, अनोखा, अचंभा।
10.	**इच्छा**	-	अभिलाषा, लालसा, कामना, प्रेम (राग)।
11.	**पराङमुखता**	-	अरुचि, घृणा, अनिच्छुकता।
11.	**क्रोध**	-	द्वेष, कोप, उद्विग्न, रोष, कलह।

उपर्युक्त सूची में प्रत्येक वर्ग का पहला शब्द उस वर्ग के सारांश को व्यक्त करता है। इनसे बड़े या

छोटे अन्य वर्गीकरण भी किए जा सकते हैं।[20] दो मुख्य वर्गों-राग और द्वेष में सभी भावों का समावेश हो जाता है।

शत्रुता का कारण-राग-द्वेष

शिष्य बोला-गुरुदेव! एक ओर तो आप इन्द्रियों को परम उपयोगी बता रहे हैं और दूसरी तरफ उन्हें शत्रु कहा जा रहा है।

आचार्य ने कहा-

आविष्टानि यदा तानि, रागद्वेष प्रभावतः।
तदा तानि विपक्षाणि, नेतराणि महामते॥

महामति शिष्य! इन्द्रियां जब राग-द्वेष के प्रभाव से आविष्ट होती हैं, तभी शत्रु कहलाती हैं। राग-द्वेष मुक्त इन्द्रियां शत्रु नहीं है।[21]

''जब गंगा के निर्मल पानी में फैक्ट्रियों का दूषित कचरा मिलता है तो वह पानी भी जरा दूषित हो जाता है। इन्द्रिय-ज्ञान की निर्मल-धारा में राग और द्वेष का कचरा मिल जाता है, उस अवस्था में वे शत्रु बन जाती हैं। यह बात अध्यात्म की भूमिका पर कही जा सकती है। इन्द्रियां एक साधक के लिए अहितकर भी है और शत्रुता का काम भी करती है। जब इनमें मूर्च्छा का मिश्रण हो जाता है, तब अध्यात्म-विकास में बाधा उत्पन्न हो जाती है। जब मोह की गंदी नाली इन्द्रियों के साथ जुड़ जाती हैं, इन्द्रियां इससे आविष्ट हो जाती हैं, तब वे चित्त की निर्मल धारा को कलुषित कर देती हैं।''

राग-द्वेष-क्रोध-मान-माया-लोभ पर विजय-

भगवान् महावीर ने क्रोध, मान, माया, लोभ पर विजय पाने का एक सूत्र[22] दिया है-

''उपशम (क्षमा) भाव से क्रोध को जीतना चाहिए। मार्दव-विनम्रता से अभिमान को जीतना चाहिए। आर्जव-सरलता के भाव से माया को जीतो और संतोष से लोभ पर विजय प्राप्त करनी चाहिए।''

महर्षि पतञ्जलि ने कहा है[23]

''वितर्क बाधने प्रतिप भावनम्''

-एक पक्ष को तोड़ना है तो प्रतिपक्षी भावना को उत्पन्न करो।

क्रोध की प्रतिपक्षी भावना है-क्षमा। अतः क्रोध-मान-माया-लोभ के भावों को इनके प्रतिपक्षी क्षमा, विनम्रता, ऋजुता तथा संतोष के भावों से शान्त किया जा सकता है।

परिवर्तन का मनोवैज्ञानिक सिद्धांत-

मनोवैज्ञानिकों का मत है कि मूल प्रवृत्तियों में परिवर्तन से व्यक्तित्व का विकास किया जा सकता है। चार पद्धतियों द्वारा यह परिवर्तन संभव है-[24]

1. अवदमन (REPRESSION)
2. विलयन (INHIBITION)
3. मार्गान्तरीकरण (REDIRECTION)
4. शोधन (SUBLIMATION)

विलयन पद्धति के अन्तर्गत दो साधन हैं-

1. निरोध और 2. विरोध

''दो पारस्परिक विरोधी प्रवृत्तियों को साथ ही उत्तेजित कर देने से मूलप्रवृत्तियों में परिवर्तन लाया जा सकता है। काम-प्रवृत्ति के उत्तेजित होने के समय यदि भय अथवा क्रोध उत्पन्न कर दिया जाए तो काम भावना ठंडी पड़ जाएगी।

संग्रह-प्रवृत्ति त्याग भावना से शान्त की जा सकती है।[25]

अतः पातञ्जल योग दर्शन की प्रतिपक्ष की भावना, जैनागम के क्रोधादि भावों को उपशम (क्षमा) आदि से शांत करना तथा मनोवैज्ञानिक का विलयन (विरोधन) के सिद्धांत में आश्चर्यकारी साम्य-समानता हैं

अतः यह समन्वयात्मक ज्ञान आत्म-विकास के लिए परम हितकर है-जिसका अध्ययन अपेक्षित है।

सन्दर्भ :

1. कर्मवाद, युवाचार्य महाप्रज्ञ, पृष्ठ-235।
2. कर्मवाद, कर्मशास्त्र मनोविज्ञान की भाषा में।
3. उत्तराध्ययन, 32.7
   रागो या दोसो विय कम्मवीयं, कम्मं च मोहप्पभवं वयंति
   कम्मं च जाई मरणस्स मूलं, दुक्खं च जाई मरणं वयंति
4-5. पातञ्जल योग दर्शन, ॥2.7.8॥
6. प्रवचनसार/त.प्र./85-अभीष्ट विषयप्रसङ्गेन रागः॥
7. धवला 12/4, 2,8, 8/283/8 माया लोभविवे-त्रय-हास्यरत्यो रतिः
8. प्रशमराति 18 इच्छा मूर्च्छीकाम स्नेही गाध्रय ममत्वमभिनन्दः। अभिलाष इत्येवमादि समं पर्यायवचनानि।
9. ठाणांग 2.4.96 माया लोभ कषायश्चेत्येद् राग संज्ञि त्वं। क्रोधोमानश्च पुनद्वेष समासतिद्धिः।
10. समवाओ, 52 : जैन विश्व भारती, लाडनूं।
    माया, उवही नियडी वलए गहणे, णूमेकक्के कुरुए दंभे जिम्हे किब्बिसिए आणाचरणया मूहणया वंचणया पलिकुंचण या सातिजोगे।
11. समवाओ, 52
    लोभे इच्छा मुच्छा कंखा गेहो तिण्हा भिज्जा अभिज्जा, कामासा, भोगासा, जीवियासा, मरणासा, नंदी, रागे।
12. (क) प्रवचनसार/त-प्र/85
    मोहम्-अनभिष्ट विषयाप्रीत्याद्वेष (मिति)।
    (ख) सर्वार्थसिद्धि/आ/51-अप्रीतिरूपो द्वेषः।
13. नियमसार, तात्पर्य वृत्ति/66-असहयजनेषु वापि चासहय पदार्थ सार्थेषु वा .....
14. धवला 12/4, 2, 8, 8/283/8
15. प्रशमरति, 19, उमास्वाति-ईर्ष्या, रोषो, दोषः, द्वेष परिवाद मत्सरासूया:।
    वैर प्रचंडनाद्या नैके द्वेषस्य पर्यायाः॥ 19॥
16. ठाणांग-2,4,96
17. समवायांग, 52
    कोहे, कोवे, रोसे, दोसे, अखमा, संजलणे, कलहे, चंडिक्के, भंडणे विवाए।
18. समवाओ, 52
    माणे, मदे, दप्पे, थंभे, अत्तुक्कोसे, गव्वे, परपरिवाए, उक्कोसे, अवक्कोसे, उन्नए, उन्नामे।
19. Psychology : A study of Mental life Feeling an Emotion-p.334.
    Robert S. Woodworth & Donald G. Marquis-Methuen & Co. London : It is

remarkable how many words there are in common use for various feelings and shades of feeling. It would be no great task to find a hund red words, same of them, no doubt, synonymous to complete the sentence, I feel..... Here are a few names of feelings and emotions, roughly grouped into classes.

Pleasure - happiness, joy, delight, elation, raptoore,

Displeasure - discontent, grief, sadness, sorrow, dejection.

Mirth - amuserment, hilarity.

Excitement - Agitation.

Calm - contentment, munbress, apathy, weariness.

Expectancey - eagerness, hopen, assurance, courage.

Doubt - shyness, embarrasment, anxiety, worry.

Dread - fear, fright, terror, horror.

Surprise - amazement, wonder, relief, disappointment.

Desire - disgust, longing, yearning love.

Aversion - disgust, Roathing, hate.

Anger - resentment, indignation, sullenness, rage, fray.

20. The first word in each class is intended to give the keynote of the class. Other classification could be made broader or narrower. Two broad classes pleasant and unpleasant would include of most of the feelings.
21. अभ्युदय, पृष्ठ 93-युवाचार्य महाप्रज्ञ
22. (क) दशवैकालिक 8.39
    उवसमेण हणे कोहं, माणं मद्दवया जिणे।
    माया मज्जव भावेण, लोभं संतोसओ जिणे॥
    (ख) शान्त सुधारस 8.3, संवर भावना।
    क्रोधं क्षान्त्या मार्दवेनाभिमानं, हन्या मायामार्जवेनोज्जवलेन
    लोभं वारां राशिरौद्रं निरुन्ध्याः, संतोषेण प्रासुना सेतुमेव॥
23. पातञ्जल योगदर्शन, 2.33
24. मनोविज्ञान और शिक्षा, पृष्ठ-185, डॉ. सरयूप्रसाद चौबे।
25. वही, पृष्ठ 186

जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय, लाडनूँ
प्रकाशन सूची

क्र.	पुस्तक का नाम	लेखक/सम्पादक	मूल्य
1.	आचार्य महाप्रज्ञ का संस्कृत साहित्य	डॉ. हरिशंकर पाण्डेय	550
2.	युग को आचार्य महाप्रज्ञ का योगदान	डॉ. हरिशंकर पाण्डेय/डॉ. जे.पी.एन. मिश्रा	100
3.	अंगुत्तर निकाय भाग-1	श्री श्रीचंद रामपुरिया	50
4.	अंगुतर निकाय भाग-2	श्री श्रीचंद रामपुरिया	60
5.	महाभारत परिक्रमा	श्री श्रीचन्द रामपुरिया	60
6.	वासुदेव श्रीकृष्ण	श्री श्रीचंद रामपुरिया	10
7.	श्रमण सूक्त	श्री श्रीचंद रामपुरिया	150
8.	तीर्थंकर वर्द्धमान जीवन प्रसंग	श्री श्रीचंद रामपुरिया	80
9.	आवश्यक निर्युक्ति खण्ड-1	डॉ. समणी कुसुम प्रज्ञा	400
10.	आचारांग और महावीर	साध्वी श्रुतयशा	150
11.	सम्बोधि का समीक्षात्मक अनुशीलन	समणी स्थित प्रज्ञा	100
12.	रत्नपालचरितम	डॉ. हरिशंकर पाण्डेय	100
13.	दूरस्थ शिक्षा की उपयोगिता	डॉ. आनन्दप्रकाश त्रिपाठी	100
14.	नई सुबह	डॉ. आनन्दप्रकाश त्रिपाठी	100
15.	जैन विद्या और विज्ञान	प्रो. (डॉ.) महावीर राज गेलड़ा	300
16.	हरा आँचल	डॉ. आनन्दप्रकाश त्रिपाठी	100
17.	माटी की रक्षा	डॉ. आनन्दप्रकाश त्रिपाठी	100
18.	जैन संस्कृति और जीवन मूल्य भाग-1	समणी ऋजु प्रज्ञा	75
19.	जैन संस्कृति और जीवन मूल्य भाग-2	समणी ऋजु प्रज्ञा	75
20.	जैन संस्कृति और जीवन मूल्य भाग-3	समणी ऋजु प्रज्ञा	75
21.	भिक्षु न्यायकर्णिका	पं. विश्वनाथ मिश्र	120
22.	जैन इतिहास एवं संस्कृति	समणी ऋजु प्रज्ञा	120
23.	जीवन विज्ञान और स्वास्थ्य	डॉ. समणी ऋजु प्रज्ञा /समणी श्रेयस प्रज्ञा	120
24.	योग वैशिष्ट्य	डॉ. जे.पी.एन. मिश्रा	400
25.	जैन तत्त्व मीमांसा और आचार मीमांसा	डॉ. समणी ऋजु प्रज्ञा	120
26.	अर्द्धमागधी साहित्य में गणित	डॉ अनुपम.जैन	200
27.	Anekant : Reflection & Clarification	Acharya Mahaprajna	30
28.	Anekant: Views & Issues	Acharya Mahaprajna	30
29.	Lord Mahavir (Vol. 1,2,3)	Shri S.C. Rampuria	1000
30.	Shraman Bhagwan Mahavir Life & Doctrine	Shri S.C. Rampuria	300
31.	Pslam of Life	S. Nath Jain / Ed. Sh. S.C. Rampuria	24
32.	Anekanta- The Third Eye	Acharya Mahaprajna	195
33.	Science in Jainism	Prof. M.R. Gelra	200
34.	The Quest for Truth	Acharya Mahaprajna	195
35.	Sound of Silence	Acharya Mahaprajna	140
36.	Journey into Jainism (Reprint)	Sadhvi Vishrut Vibha	39
37.	Jain Studies & Science	Prof. (Dr.) M.R. Gelra	400
38.	Non-violence Relative Economics and A New Social Order	Prof. B.R.Dugar/Dr. Satya Prajna/ Dr. Samani Ritu Prajna	500
39.	Jain Biology	Late Shri Jetha Lal S. Zaveri / Prof. Muni Mahendra Kumar	200
40.	Teaching of Lord Mahavira	Shri S.C. Rampuria	25

प्रकाशक - सम्पादक - डॉ. मुमुक्षु शान्ता जैन द्वारा जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय
लाडनूँ के लिए प्रकाशित एवं जयपुर प्रिण्टर्स, जयपुर द्वारा मुद्रित