

न्यायकुसुमाञ्जलिः ।

न्यायकुसुमाञ्जलिः ।

शास्त्रविशारद-जैनाचार्यश्रीविजयधर्मसूरिमहात्मने नमः ।

न्यायविशारद-न्यायतीर्थमुनिश्रीन्यायविजय-
विरचितः

न्यायकुसुमाञ्जलिः ।

श्रीयुत हीरालाल रसिकदास कापडीया, एम्. ए.,

एसिस्टन्ट प्रोफेसर मॅथेमॅटिक्स-विल्सनकॉलेज्-मुंबई-कृत—

गुजराती-अंग्रेजीभाषानुवाद-विवरणविकासितः ।

बीरसंवत् २४४८ ।

। सं. १९७८

भेट.

પ્રકાશક,

પં. વાઢીલાલ ડાહ્યાભાઈ.

જૈન સરસ્વતી લવન,

મદન ગોપાળની હવેલી, અમદાવાદ.

વડોદરા.

હુઢાણામિત્ર સ્ટીમ પ્રિન્ટીંગ પ્રેસમાં વલ્કલભાઈ આશારામ ઠક્કરે

પ્રકાશક માટે છાપ્યું. તા. ૧-૪-૨૨.

NYĀYA-KUSUMĀNJALI

by

Nyāya-tirtha, Nyāya-vis'ārada
MUNI NYĀYAVIJAYA.

WITH

Introduction in English
and
Translation and Notes
in
English and Gujarati

BY

Hirālāl Rasikdās Kāpadiā, M. A.,
Assistant Professor of Mathematics,
Wilson College, Bombay.

A. D. 1922.

Printed at:-

**The Luhana Mitra Steam P. Press, Baroda-by Vithalbhai
Asharam Thakkar for the Publisher on 1-4-22.**

Table of Contents.

	Page
Preface ·	IX-XI
Introduction	XIII-XXXIV
Analysis of Nyāya-Kusumānjali...	XXXV-XL
Text-the Mula S'lokas	
Chapter I Omniscience	1-50
„ II Other systems of philosophy	51-108
„ III Logic	109-230
„ IV Miscellaneous topics	231-280
„ V Path to Liberation	281-351
Errata	352-355

PREFACE

During the May Vacation of 1920, I had an opportunity of coming in personal contact with the author of this book, *Nyaya-tirtha*, *Nyaya-vis'arada*, *Muni S'ri Nyayavijaya*, a learned disciple of *S'astravis'arada Jainacharya S'ri Vijayadharmasuri*, who is an associate member of the Asiatic Society of Bengal and an honorary member of the Asiatic Society of Italy and also of the German Oriental Society.

The more I knew the author, the more I was fascinated by his knowledge. Though young, he has written several works in different languages. Amongst those, *Jaina Dars'ana* written in Gujarati, wherein the tenets of Jainism are concisely and completely treated, the exhaustive and lucid Sanskrit commentary *Pramana-paribhasha* of a work on logic, the original *Sutras* of which have been composed by *Vijayadharmasuri*, *Nyaya-s'iksha*, a small book written in Hindi dealing with the elements of logic, *Adhyatma-tattvaloka* consisting of more than 500 Sanskrit verses with a Gujarati translation and copious notes and this *Nyaya-kusumanjali* deserve special mention.

The style of this work is lucid, forcible and as lofty as the subject itself. The author's command over the Sanskrit language and his firm grasp over the subject-matter, viz., the exposition of the *Jaina* doctrines with their relation to those of the other systems of philosophy reflect great credit on him.

As the work deals with the substances that constitute the universe, it may be looked upon as coming under the class of *Dravyanuyoga*, one of the four *Anuyogas* under which the *Jainas* arrange their literature. *Anuyoga* means the exposition of the principles of Jainism as laid down in the sacred works. The four *Anuyogas* above referred to are *Charananuyoga* or the exposition of the rules of conduct, *Ganitanuyoga* or the exposition of the sciences like Mathematics, *Kathanuyoga* or the exposition of allegories, parables, stories, fables, etc., illustrating the principles of Jainism and *Dravyanuyoga* or the exposition of the substances existing in and comprising the universe. It should not be mistaken that as *Dravyanuyoga* is mentioned last, it is of the least importance ; on the contrary, it is the most important, as without its aid, it is not possible to understand the other *Anuyogas*.

After reading *Nyaya-kusumanjali* with the author, I thought it better to prepare a Gujarati translation of this work for my future guidance. While I was so engaged, it struck me that it would be more desirable to take up the English translation as well. First of all, I hesitated to undertake this work, as I had very little knowledge of the various subjects treated in this book. However, being inspired by the author and believing that even failures are disguised steps to success I undertook to translate this book into English and Gujarati and to write explanatory notes, with an idea that my attempt, however imperfect, would be fruitful, if it could help some one to grasp the fundamental tenets of Jainism.

As this was my first attempt of giving publicity to my thoughts in the form of a book and as the time at my disposal was short, it was almost impossible to have completed this work but for the valuable advice and assistance of my friends. It is a pleasure to record here my thanks and my gratitude to those who willingly helped me in this work. My special thanks are due to my friend Prof. P. V. Kulkarni, M A, who sacrificed his precious time in verifying the English translation. I gratefully recall, too, many pleasant hours spent with my friend, Mr. C. S. Modi, B A., who helped me by making various suggestions and criticisms. Lastly, my highest gratitude is to the author himself who reviewed my Gujarati translation and notes and who willingly corrected the Sanskrit proofs. I avail myself of the present opportunity to acknowledge my indebtedness to the authors of the various works such as the Science of Thought, the *Nyayavatara*, the History of the medieval school of Indian Logic etc. I should be failing in duty if I omitted here to state that I derived a great deal of help from the *Jaina Gazette*.

In conclusion, I crave indulgence of the readers for the imperfections and the unconscious expression of the thoughts alien to the soil of Jainism. However, I most cordially invite valuable suggestions and criticisms from all quarters.

November 1921
BOMBAY.

}

H. R. Kapadia.

INTRODUCTION

The Jaina literature

Here, let it be said at the very outset, is not the place to furnish the reader with a detailed exposition of this important subject- it being one that demands considerable space. What therefore follows, as the theme suggests, is only a brief treatment of it and will merely serve as an introduction to those who are interested in the *Jaina* literature. To begin with, the *Jaina* literature is very extensive, for, it consists not only of books forming the *Siddhanta* or the sacred literature but also of regular cart-loads of Sanskrit and *Prakrita* commentaries on the sacred lore. It is roughly estimated that there are five lacs of *Granthas* of the sacred literature. There were originally two kinds of sacred books, the 14 *Purvas* and the 11 *Angas*. All the *Purvas* except one had been gradually lost by the time the canon was written down in books under *Devardhigani* in 980 after the *Nirvana* of Lord *Mahavira*. Before that time the sacred texts were handed down without embodying them in written books. Some of these works are in prose, some in poetry and some in mixed prose and poetry and therein, various dogmatic questions are exhaustively and systematically treated. Besides the sacred literature and glosses and commentaries belonging to it, there are separate works both in Sanskrit and *Prakrita*, in close material agreement with the

former. These works are accurate as well as clear and have in their turn become the objects of learned labours of commentators. One of the oldest is *Tattvarthadhigama Sutra* of *Umasvati*, which is recognised as a standard work and is held in high estimation by both the sects of the *Jainas*, the *Digambaras* and the *S'vetambaras*. *Lekaprakas'a* by *Vinayavijaya* is a sort of encyclopedia of Jainism.

It is not possible for me to make here even a brief survey of the contents and the language of the forty-five *Agamas* that make up the *Siddhanta*. So I shall now refer to the secular literature of the *Jainas*

The *Jaina* secular literature embraces a vast field of knowledge containing valuable works on Rhetorics,¹ Metrics, Poetics, Philosophy, Astronomy, Lexicography, History,² Logic³ Grammar, etc. This is to a great

1 For instance, *Kavis'iksha* by *Vinayachandra*, *Alan-karachudamani* by *Ramacharya*, *Alankara* by *Vugbhata*, *Alankara-chintamani* by *Ajitasena* and *Kavyanus'asana* by *Hemachandracharya* are the best works on Rhetorics.

2 *Trishashti-s'alaka-purusha-charitra*, *Paris'ishta-parva* and *Kumrapala-charitra* by *Hemachandracharya* and *Prabandha-chintamani* by *Merutunga* are historical works.

3 The most important works on the *Jaina* logic are *Nyaya-vatura* by *Siddha-sena-divakara*, *Pramana-nayi-tattva-lokalankara* by *Vadi Devasuri*, *Prameya-kamalamartanda* by *Prabhachandra*, *Pramana-mimamsa* by *Hemchandracharya* and *Pariksha-mukha* by *Manikya-nandi*.

Syadvada-manjari by *Mallisenasuri*, *Sammati-tarka* by *Siddha-sena-divakara*, *Anekanta-jaya-pataka* and *Shaddars'ana-sammuchchaya* by *Haribhadrasuri*, *Vis'eshava-*

extent due to the activities of *Sadhus* who contributed many works, original treatises as well as commentaries to the scientific literature of India in its various branches. Thus, it can be easily seen that the *Jaina* literature holds no insignificant a niche in the gallery of the literature of the world.

The *Jainas* possess a number of *Kavyas*,¹ both in Sanskrit² and *Prakrita*³ which are resplendent with all the poetic ornaments that *Alankara-s'astras* speak of and which can well vie with the similar works of the Hindus. *Charitras* wherein we find biographies of the *Tirthankaras* and other great personages are written sometimes in an ornate, sometimes in an easy-flowing style They

s'yuka-brihad-vritti by *Malladhari S'ri Hemachandrasuri* and *Nyaya-khandana-khadya* by *Yas'ovijaya* are some of the best works on *Vada* or applied logic.

1 *Hirasaubhagya* by *Devavimala gani*, *Neminirvana* by *Vagghatta*, *Hammira-maha-kavya* by *Nayachandra-suri*, *Vijaya-pras'asti* by *Vallabha gani*, *Saptasandhana* by *Meghavijaya*, *Dharmas'armabhyudaya* by *Harichandra*, *Tilaka-manjari* by *Dhanapala* and *Yas'astilaka* by *Somadevasuri* are some of the best *Kavyas*.

2 Now what would Sanskrit poetry be without this large Sanskrit literature of the *Jainas*? The more I learn to know it, the more my admiration rises —Dr. Hertel.

3 Dr. Jacobi observes:—

“Had there not been *Jaina* books belonging to the *Prakrita* literature, we should not be able now to form an idea of what *Prakrita* literature was, which once was the rival of Sanskrit literature and certainly more popular than Sanskrit literature... We are much indebted to the *Jainas* for all the glimpses we get of the popular *Prakrita* literature.

add to our knowledge of our ancient literature of India. Of the *Prakrita Kavyas*, many are lost to us. Amongst the existing ones, *Paumachariya* by *Vimalasuri* deserves special mention, as it happens to be one of the oldest *Prakrita* epics. *Vasudevahindi*, a work divided in three volumes also deserves to be mentioned in this connection. It has also a historical value in its own direction. The *Jainas* have also contributed their share in the sphere of dramas¹ Their works on fiction with the paraphernalia of ancient and medieval life generally written with a view to illustrate the dogmatic or moral principles are numerous. Some of the narratives are very extensive and are written in a more popular style, as *Haribhadra's Samaraichehakaha* (*Samaraditya-katha*) and *Siddharshi's* great allegorical work *Upamiti-bhava-prapancha-katha*. Some of them are written in highly artificial Sanskrit as *Somadeva's Yasastilaka* and *Dhanapala's Tilaka-manjari*. In connection with the *Jaina* narrative literature it is truly said by Dr. Johannes Hertel that "with respect to its narrative part, it holds a prominent position not only in the Indian literature but in the literature of mankind."

I shall now refer to the thoughts expressed in connection with the *Jaina* literature by late *Mahamahopadhyaya* Dr. Satischandra Vidyabhusan at the *Syadvada Jaina Mahotsava, Kas'i*. There he said, "The *Jaina* literature was in the beginning purely

¹ *Raghuvilapa*, *Raghavabhyudaya*, *Nalarilasa* and *Mohaparajaya-nataka* are some of them.

religious in character but did in course of time undergo wonderful developments not only in religious but in other departments as well. In the departments of Logic and Metaphysics it attained the very highest development and method. There are not many metaphysicians in India like *Umaswami* who flourished in the first century A.D., or many logicians like *Siddha-sena-divakara* of the sixth and *Akalanka Deva* of the eighth century A. D. The *Nyayavatara* of *Siddha-sena-divakara* condenses the whole of the *Nyaya* philosophy within the space of 32 *S'lokas*. The *Nyaya* philosophy as founded by the Brahmanic sage *Gautama* was a medley of Logic, Metaphysics and Religion. Logic as a pure science would have been an impossibility but for the *Jainas* and the Buddhists who took up the study of *Nyaya* in right earnest from about 400 A.D. While editing and translating several works on *Jaina Nyaya* such as the *Nyayavatara*, *Pariksha-mukha-sutra*, *Nyayadipika*, etc., I was struck with the accuracy, precision and brevity of their system of thinking and noticed with admiration how the old system of *Nyaya* philosophy was gradually developed into its present form by the *Jaina* logicians. A large number of these *Jaina* logicians compiled works on *Nyaya* and these constituted the most valuable works on the *Nyaya* system in middle ages.....The modern system of Brahmanic logic called the *Navya Nyaya* founded by *Gangesha Upadhyaya* in the 14th century A. D., has sprung from the remains of this medieval logic of the *Jainas* and the Buddhists. In the department of Grammar and Lexicography the

works of *S'akatayana*, *Padmanandi*, *Hemachandra* and others stand unrivalled in their usefulness and scientific brevity. In Prosody also they attained a very high level of development. The *Prakrita* language is shewn in all its mellifluous beauty in works of the *Jainas*; and it is a fact that the use of the *Prakrita* language in the Brahmanic dramas owes its inception to the *Jainas* who first used it in their literary works. "

It is not that the *Jaina* works are written only in Sanskrit and *Prakrita* languages but we find that about seven hundred years ago, in order to reach the people, the old books were translated and new books written in Marathi, Hindi, Bengali and mainly in Gujarati languages by the *Jainas* themselves. There is no need to point out how much the Gujarati literature is indebted to the efforts of the *Jaina* authors. It may be mentioned in this connection that the oldest classical literatures of both the Kanarese and Tamil are composed by the *Jainas*.

It will not be out of place to mention that the *Jainas* have a rich store of old and valuable manuscripts both on palm and paper leaves in carefully preserved *Bhandaras*. Dr. Bühler mentions a manuscript of the *Avas'yaka Sutra*, which bears the date 1132 A. D., and is declared to be the oldest existing Sanskrit manuscript on paper.

From the above remarks it must have been clear that the *Jaina* books are of importance not only because they throw light on the history and philosophy.

of Jainism in special but also because they are of invaluable use for the purpose of history construction in general. The *Jaina* literature affords a regular mine of information to the antiquarian. In support of this statement I shall quote the words of Dr. Barnett who said, "Some day, when the whole of the *Jaina* scriptures will have been critically edited and their contents lexically tabulated, together with their ancient glosses, they will throw many lights on the dark places of ancient and modern Indian languages and literature."

Inscriptions

It is a true fact that besides her literature India possesses a number of various inscriptions. The inscriptions are peculiarly numerous in the South of India and they are both on stone and copper and written in diverse languages, Sanskrit, Tamil and old Kanarese. Amongst the old Kanarese manuscripts the *Jaina* ones are numerous. The northern inscriptions written in Sanskrit are both older and superior in interest and among those already known, the *Jaina* inscriptions are not few in number. It is but natural that the *Jaina* inscriptions may be of immense value as a source of the history of Jainism, in as much as they contain lists of the *Jaina* pontiffs and teachers and contribute to the knowing of the geographical migration and progressive extension of the *Jainas*. In the end I quote the words of Dr. Gue'rinet who writes in his article on 'Jaina inscri-

ption and Indian history," " These notes are short. But they are sufficient, I believe, to show how many historical documents are contained in the *Jaina* inscriptions. A systematic study of these inscriptions, as well as of the *Jaina* profane literature, will largely contribute to the knowledge of Indian history."

Jainism



Religion is one and not many, for, it is truth and truth is always universal and never sectarian. It is open to all; thus there is nothing like your religion or my religion. True religion requires no founder. It has neither beginning nor end. On one hand it is preceded by the beginning-less past and on the other hand it is followed by the endless future. Religion should be a unifying force and not a dividing factor and its intrinsic truth must be its greatest attraction. In other words the mission and the purpose of the true religion ought to be to eradicate all religious differences and to form a nucleus of universal brotherhood. True religion does not need blind faith for its support and nothing is hidden from it. Hence it is that the principles of true religion cannot be rejected by any true science.

We shall now apply these criteria to Jainism and see how far it stands the tests. The teachings of the *Jinas* who preach after attaining omniscience are for all souls high or low; there is no barrier of caste, creed, condition or colour to their investigation and adoption. Thus Jainism is a cosmopolitan religion, a religion for all beings, for all ages, for all times. Even a butcher, a poacher, a bird-catcher and a lion can save their soul by acting up to the four eternal doctrines of Jainism, viz. , (i) Peace to all beings, (ii) Love

for all beings. (iii) Hatred for none and (iv) Pity for the misguided- the four pillars which support the noble mansion of Jainism with the waving flag of ' अहिंसा* परमा धर्मः. '

Jainism was never founded and shall never be annihilated, for, the main spring of the teachings of every *Jina* is one and the same, viz., that every substance is characterized by origination, permanence and destruction.

The word of the omniscient-the *Jinas* is truth. It is Jainism. It is not a command; it is an account and a statement. In Jainism there is neither promise nor persuasion, neither flattery nor frightening. Conversion by coercion, by temptations, by deceit or by terrorising is not a point of faith in Jainism. The thunder of Zeus, the prospect of Houris, the tortures of hell form no forces to draw a soul to Jainism. Its truth is universal. It shines like the sun illuminating the hearts of all, the virtuous and the wicked. It is the most ancient and the most thorough system of Rationalism in the world. This claim is not a pious enunciation of a tradition or an ideal exaggeration of enthusiastic fancy. It is a sober truth, propounded after deep and deliberate consideration.

The doctrines of Jainism shine with a genuine

* It (*Ahimsa*) is a golden word before which all the crude and fierce emotions, the elemental and barbarous passions of man- anger, hatred, malice and all uncharitableness flee ashamed.

—Lord Ronaldshay.

lustre in the strong search light of modern science. Jainism is a religion which combines character with wisdom; it is a religion of reasoned out faith and not of blind belief; a religion of the heart and the mind and not to be forced on a person's conscience; and above all it is preeminently a religion of the widest toleration. Good will to all and ill will to none is the one distinguishing feature of Jainism; for it never retaliates, even when it is most brutally and cruelly persecuted. One should not commit oneself by believing that when it is so meek and suffering it must be stuffless. On the contrary, Jainism which is never a stumbling block is rather a potent factor even in the progress of all that is temporal.

It is a religion professed and practised by rulers, warriors, statesmen, tradesmen and common folk. It is after all a practical religion a religion which can be conveniently and consistently, with due regard to temporal advancement be resorted to by every householder, no matter how he happens to be situated. For, it suits the savant and the sage, the poet and the philosopher, the psychologist and the scientist, the beggar loitering in the streets and the baron residing in a magnificent mansion. Its simple teachings such as to abstain from evil thought, words and deeds and to cherish universal love can be easily grasped by any one who has common sense.

Jainism supplies us with the knowledge of everything in the world. No corner of the universe, no condition of life, no modification in our finest tremor of the mind or the soul, no change of form

in the lifeless matter anywhere is unknown to the *Jinas* and hence to Jainism, as the latter is the exposition of the former.

In order to understand the beauties of Jainism, one must make a deeper study but even a cursory glance at some of the tenets of Jainism will not fail to produce a feeling of respect in the heart of the reader of whatever school of thought he may be.

Ethics

Jainism in virtue of its admirable philosophy of Ethics can lay undisputed claims to a lofty place in any parliament of religions that may be convened to sound the trumpet-notes of Universalism. *Ahimsa** *paramo dharmah* or that non-injury to living beings is the highest religion- a principle which is revered by the whole universe and which is one of the bases of the best moral ideals of humanity, is the cornerstone of the *Jaina* Ethics. The *Jaina* moral code distinctly declares that in order to conquer the battles of life temporal or spiritual not only are submarines, aeroplanes, poisonous gas and other dreadful weapons of war unnecessary but are even undesirable. The armour of justice, the helmet of purity, the sword of self-reliance and the shield of compassion are the right weapons that one should wield in order to win the tumultuous wars both external and internal. The picture of an ascetic drawn in Jainism will not fail to attract the attention of the votaries of self-

* *Ahimsa* is never a weakening cause but is a strengthening factor in private, social and national life.

Mahatma Gandhi.

denial. In this connection, I shall refer to what late Dr. Satischandra vidyabhusan has said. "The *Jaina* ascetic, who commences with the idea of being free from all 'bondage,' denying himself every 'comfort' taking food just sufficient for life which is not specially prepared for him and is offered with pious devotion by *Sravakas* or laymen and observing perfect abstinence and continence by living a celibate life away from the world and woman, presents to the world the best ideal of self-denial." He does not contaminate soul by any regard for body and suffer unmoved and unprovoked all the tortures which may be inflicted by the wicked on his body or mind and feels pity for the misguided *Jivas* that harass him*. Ethics of the *Jainas* is a logical consequence of their theory of *Karman*, an original and integral part of their system. It has for its end the realisation of *Moksha*. "The *Karma* philosophy and the *Jaina* ethical code demonstrate that the *Jainas* have been an eminently democratic people, highly independent in thought and character, with no spiritual or temporal fetters to keep them cribbed, cabined and confined," said Hon. Mr. G. S. Khaparde.

Theory of God

Let us now turn for a moment to the *Jaina* view of God. It is not that Jainism denies the existence of God; on the contrary, some of the quali-

* Cf—कृतापराधेऽपि जने कृणामंथरतारयोः ।

ईषद्वाष्पाद्द्वयोर्भेदं श्रीवीरंजिननेत्रयोः ॥

—हेमचन्द्राचार्य.

ties that it attributes to Him, are just the qualities which most of the theists acknowledge. It is needless to state that it is unreasonable to denounce Jainism as atheism merely on the ground that it does not attribute to God a particular quality viz., the act of creating the universe—a quality which, if admitted, takes away the greatness of God, and furnishes Him in return with a bundle of blemishes, imperfections and infamy. According to Jainism, God is the emancipated, pure, perfected soul. His emancipation (*Moksha*) is not what is commonly supposed to be extinction or annihilation of the soul but is really the positive attainment of God-hood, the full enjoyment of infinite bliss, infinite knowledge and infinite power. He is not disturbed by a management of the affairs of the cosmos, has to listen to no appeals and prayers made by persons, one calling forth Divine vengeance against the other and has to visit none by Divine wrath, is neither the tool of one to harass another or the instrument of destruction working at the invocation of another to the prejudice of his enemy, is neither pleased with His votaries nor displeased with those who ignor or deny His existence. He is above all want and woe, beyond all frolic and fun. He is neither the punisher of the wicked nor the rewarder of the good; neither is he the recorder of human actions nor the dispenser of justice between man and man. The *Jainas* do not consider Him as a redeemer or a meditator; nor do they recognise the necessity of a dispenser of justice

movements of the living beings of the universe. For, according to them, the law of *Karman* is complete, unerring and self-acting and every one is self-responsible for what he does and thinks and is the complete master of his destiny, which no agency outside his own self can alter.

In this sense, a *Jaina* is called by some an Atheist or a Fatalist. But his so-called Atheism is not Secularism, Agnosticism, Positivism or Scepticism. His Fatalism has nothing in common with Stoicism, for he does not subscribe to a fixed unalterable course of things independent of any controlling force; his fate is of his own making and he is conscious of the fact that it is always in his power to alter or modify the decrees of Fate.

Thus it is clear that the pure soul and God are one and the same thing according to Jainism.

Karma Philosophy

The *Jaina Karma* philosophy is the only means that satisfactorily explains the anomalies in this world. It is based upon reason and its truth is self-evident. It provides a great incitement to do good by invigorating power over the moral nature and furnishes a considerable stimulus to activity and responsibility. It advocates perfect justice, for, it distinctly declares that there is no spot either on this earth or in the sky, under the sea or in the cleft of mountains, whither going, an evil-doer can escape from the sufferings which result from his evil deeds. There is no room for the intervention of God and the

theory of forgiveness, since the natural law of *Karman* is unerring and self-acting and is the finest illustration of the theory of cause and effect. It teaches that the man is the architect of his own fortune and gives a pleasing satisfaction to those who are enjoying a happy life by reminding them that they reap the fruits of the good seeds they had sown. It inspires a man with the principle of plain living and high thinking. It deals a fatal blow to the indolent and humiliating fatalism. It removes all cause for complaint against the unequal distribution of good and bad in the world and sweeps away at one stroke the teachings such as "Be good, and God will take you to the kingdom of heaven; and if you are wicked, you will be sent to hell." It preaches a noble sermon that even the highest of aspirations may be crowned with success through fortitude and meritorious deeds. It gives comfort and consolation to those that are in dark despair by giving hopes that they will have a bright future for the good deeds they have done and they are doing, though they suffer now for some evil deeds they must have committed in a previous existence. It does not endorse such a belief that this earthly life is a punishment for sins committed by our "first parents" and the pessimistic view that this world is a vale of tears. With full confidence and correctness, it teaches that all the dark phenomena of life are the outcome of *Kashayas*—ignorance, delusion, malice and indolence of each individual and that all that is

bright and noble is the result of good behaviour, and right knowledge. Thus in short, it gives the full scope for the moral development.

Syadvada

I shall now refer to *Syadvada*, the central doctrine of Jainism, the fundamental proposition of the *Jaina Nyaya*, the master-key of opening the heart-locks of different religions and the main fountain of temporal and spiritual progress. *Syadvada* reconciles the seeming paradoxes and jarring theories of all other systems of thought and welds them together into a consistent and harmonious whole. It is the many sided, all comprehensive and encompassing truth. It teaches us to respect every other religion as containing some very important truth. All the systems of Indian philosophy, the six *Dars'anas* are different coloured rays refracted through a prism of ignorance and when blended together, go to form the pure white light of truth known as *Syadvada*. To illustrate this doctrine - the doctrine consciously or unconsciously adopted by every religion, I take up the question whether the *Jainas* are Polytheists or Monotheists. According to Jainism, every pure soul is God and the number of such souls is infinite. Hence, from this stand-point, a *Jaina* who worships God may be called a Polytheist or a worshipper of Gods without number. However, the attributes of all these Gods are identical and a *Jaina* may in the light of this consideration be called a Monotheist or a worshipper of one God. This is an instance where the paradoxical theory that the one includes

many and the many are one and the same is shown to be consistent by *Syadvada*.

Heart of Jainism

Now the last point that I shall touch upon is the heart of Jainism. First of all, I shall refer to the definition of Jainism as given by *Haribhadra-suri*. According to him, that religion of which *Syadvada* is the central doctrine, where there is no room for partiality and of which non-injury to living beings is the highest principle is called Jainism.* This definition of Jainism itself will point out that Jainism is far from being sectarian and that the impartial attitude so very prominent in Jainism shines out here in full effulgence.

As already mentioned, this religion is open to all-to all living beings. Even women are allowed to read and study the scriptures—a fact absent in some other religions which debar the women and the low-born from studying the sacred lore.† Not only does Jainism permit any and every one to study the holy books but it goes a step forward and proclaims that any one—whatsoever he may be—a male or a female, a *Jaina* or a non-Jaina is entitled to attain liberation, if he only cares to gain right knowledge and acts up to it.

The impartial attitude— the desire for truth— of

* स्याद्वादो वर्तते यस्मिन् पक्षपातो न विद्यते ।

नास्त्यन्यपीडनं किञ्चित् जनधर्मः स उच्यते ॥

+ Cf.—*ब्रह्मसूत्र* । नार्थीयते ।

the *Jainas* is best reflected in the words of the *Jaina Acharyas*. For instance, *Haribhadra Suri*, an erudite scholar of Jainism and a *Brahmana* by birth says, "It is not because I have partiality for *Mahavira* that I resort to him. Nor is it due to my hatred for *Kapila* and others (the propounders of other religions) that I do not become their follower. My following one and discarding the others is based upon one principle viz., that he whose words stand the test of reasoning must be followed."* A similar idea is expressed by him in the following verse:—

बन्धुर्न नः स भगवान् रिपवोऽपि नान्ये
साक्षान्न दृष्टचर एकतरोऽपि चैषाम् ।
श्रुत्वा वचः सुचरितं च पृथग् विशेषं
वीरं गुणातिशयलोलतया श्रिताः स्मः ॥

—लोकतरुनिर्णय.

Hemachandracharya, too, corroborates† this statement by emphasizing that *Aptatva* is the criterion to distinguish right from wrong. Does this not go to prove that Jainism has nothing to do with blind faith ?

Perhaps, it is a peculiarity of Jainism alone that its followers have praised God by addressing

* पक्षपातो न मे वीरे न द्वेषः कपिलादिषु ।
युक्तिमद् वचनं यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः ॥

† न भ्रद्दयैव त्वयि पक्षपातो
न द्वेषमात्रादरुचिः परेषु ।
यथावदाप्तत्वपरीक्षया तु
त्वामेव वीरं प्रभुमाश्रिताः स्मः ॥

Him by the names regarded holy by other religionists. For instance, *Hemachandracharya* bows to any God who has burnt up the seeds of mundane existence, viz., attachment and aversion. He does not care to notice whether that God is named *Brahman*, *Vishnu*, *Hara*, *Jina* or something else¹. Another illustration of this is the 25th verse² of *Bhaktamara-stotra* composed by *Manatungacharya*.

Do not these instances point out the fact that the *Jaina Acharyas* were not bigots and were ever ready to follow the principle that 'right is mine and not that mine is right' ?

Jainism abounds in sayings such as

सत्त्वेषु मैत्री³ गुणेषु प्रमोदं, क्लिष्टेषु जीवेषु कृपापरत्वम् ।
माध्यस्थभावं विपरीतवृत्तौ, सदा ममात्मा विदधातु देव ॥

—अमितगति.

“ Oh Lord ! make myself such that I may have love for all beings, pleasure at the sight of

1 भवबीजाङ्कुरजननां रागाद्याः क्षयमुपागता यस्य ।

ब्रह्मा वा विष्णुर्वा हरो जिनो वा नमस्तस्मै ॥

2 बुद्धस्त्वमेव विबुधार्चितबुद्धिबोधात्

त्वं शंकरोऽसि भुवनत्रयशंकरत्वात् ।

धाताऽसि धीर ! शिवमार्गविधेर्विधानाद् -

व्यक्तं त्वमेव भगवन् ! पुरुषोत्तमोऽसि ॥

3 मा कार्षात् कोऽपि पापानि, मा च भूत् कोऽपि दुःखितः ।

मुच्यतां जगदप्येषा मतिमैत्री निगद्यते ॥

May none commit sin, may none be unhappy and may the entire universe attain liberation. Such a reflection is called *Maitri*.

the virtuous, unstinted sympathy for those in trouble and tolerance towards those who are perversely inclined." It is needless to say that this verse is a fair illustration of the fact that religious toleration forms an important part of the message that Jainism delivers to the world.

That the *Jainas* are broad-minded is borne out by several facts such as their definition of Jainism, their religious toleration and their praising God by the names found in the sacred books of the others. One more fact that I want to lay special stress upon is the means pointed out for achieving salvation by *Ratnamandiragani*, in his work *Upades'ararangini*. There he says,

नाशाम्बरत्वे न सिताम्बरत्वे
न तर्कवादे न च तत्त्ववादे ।
न पक्षसेवाऽऽश्रयणेन मुक्तिः
कषायमुक्तिः किल मुक्तिरेव ॥

that it is not by becoming a *Digambara* or a *S'vetambara* that *Mukti* can be attained. Nor is it that *Tarka-vada* or *Tattvavada* will lead to it. Nor is it obtained by supporting one's own side. But the *Mukti* really lies in achieving freedom from *Kashayas*.

The *Jaina Acharyas* have written commentaries on the works of other religionists and have preserved them in their *Bhandaras*. What does this point to? The answer can be best given in the words of N. Mironov, Ph. D., (St. Petersburg, Russia) who

says, " *Haribhadra* did to *Dignaga* the same service as *Mallavadin* to *Dharmottara* by his *Tippani* to the latter's *Nyayabindu-tika*; this shows that in former days the *Jainas* were large-minded enough to take the good where they found it- a good book was considered to be worth reading and studying even if written by a heterodox writer. Thus they served their coreligionists of those times and science of to-day: in *Jaina* library was found the *Nyayabindu* of *Dharmakirti* thought to be lost in its original language; the *Jainas* have also saved from perishing a work of the founder of the Buddhist logic, the *Nyayapraves'a* of *Dignaga*. "

In conclusion, let me assert that Jainism is conducive to saintliness and pure and unadulterated happiness. It is not a teaching that has to be forced down one's throat. It is one whose truth and excellence must perforce appeal to the heart and mind of men of thought. It points out a way of Salvation which rids one who walks therein of decay and death, of sorrow and lamentation. Unalloyed happiness awaits the walker on the Path.

ब्रह्मलोकस्य शान्तिर्भवतु

ANALYSIS OF NYAYA-KUSUMANJALI

The book is an exposition of the tenets of Jainism. It is divided into five chapters. The first chapter deals with omniscience, one of the two types of *Mukti* and extends from verse 1 to verse 15. The second chapter, running from verse 1 to verse 43 deals with the tenets of various systems of philosophy. The third chapter, consisting of verses 1-37 gives a brief and exhaustive description of the principles of the *Jaina* logic. The fourth chapter, comprising of verses 1-44 treats of miscellaneous topics. The fifth or the last chapter points out the path of salvation and the number of verses therein is 46.

The total number of verses is 185.

Chapter I.

Verse	1- 6	Benediction—Life of Lord <i>Mahavira</i> .
„	1	His birth.
„	2	Significance of his name.
„	3	His renunciation.
„	4	His sufferings, endurance and attainment of Omniscience.
„	5	His establishment of the <i>Tirtha</i> -the 11 <i>Ganadharas</i> .
„	6	His liberation.
„	7	Difficulty of singing the merits of God.
„	8	The author's attempt.
„	9	<i>Mukti</i> -its first variety, (i) <i>Jivan-Mukti</i> .

- Verse 10 The two kinds of the *Jivan-Mukta*—
the *Tirthankaras* and the *Samanya-
Kevalins*.
- „ 11-12 Annihilation of *Karmans*.
- „ 13-15 Establishment of Omniscience.

Chapter II.

- „ 1- 9 Creation of the universe.
- „ 10-12 The *Bouddha* philosophy.
- „ 10 Absolute nihilism, the *S'unya-vada*.
- „ 11 *Ekanta-kshanika-vada*.
- „ 12 *Jnanadvaita-vada*.
- „ 13 The *Sankhya* philosophy.
- „ 14 The *Vedanta* philosophy, *Maya-vada*.
- „ 15-17 The *Charvaka* philosophy.
- „ 15 Consciousness, not an attribute of body.
- „ 16-17 *Chaitanya-vada*.
- „ 18-20 Reality of *Karman*.
- „ 21 *Karman*, a matter.
- „ 22 Soul, distinguished from the organs
of sense.
- „ 23-24 Soul, not pervading the universe.
- „ 25-27 *Murtata* of soul.
- „ 28-30 Soul, not *Kutastha*.
- „ 31-37 Theory of sound, *S'abda-vada*.
- „ 31 Sound, not an attribute of *Akas'a*.
- „ 32-34 Sound, a matter.
- „ 35-37 Creation of sound.
- „ 38 Darkness, a matter.
- „ 39-43 Eulogy of the *Jaina Siddhanta*.

Chapter III.

Verse	1-19	<i>Pramanas.</i>
„	1	Their number according to the different schools of thought.
„	2	<i>Pratyaksha Pramana</i> , its subdivisions.
„	3	<i>Paroksha Pramana</i> and its subdivisions.
„	4	Definitions of <i>Tarka</i> and <i>Anumana</i> .
„	5	Definition of <i>Hetu</i> or <i>Sadhana</i> .
„	6	<i>Sadhya</i> .
„	7	<i>Sadhya</i> <i>Abhasas</i> .
„	8	<i>Hetva</i> <i>Abhasas</i> .
„	9	<i>S'abda Pramana</i> established.
„	10	<i>Anumana</i> „ „
„	11	<i>Tarka</i> „ „
„	12	<i>Pratyabhijnana</i> „ „
„	13	<i>Smriti</i> „ „
„	14	Criticism on the additional <i>Pramanas</i> of the other schools of thought.
„	15	<i>Sannikarsha</i> , not a <i>Pramana</i> .
„	16	Sense of sight, <i>Aprapyakarina</i> .
„	17	Senses other than that of sight and mind, <i>Prapyakarina</i> .
„	18	Knowledge, self-luminous.
„	19	Functions of <i>Pramana</i> and <i>Naya</i> .
„	20	<i>Pramatri</i> , its distinguishing characteristics.
„	21	<i>Sapta-bhangi</i> , its two varieties.
„	22-35	<i>Syadvada</i> .
„	22	Function of <i>Syadvada</i> .
„	23-24	<i>Syadvada</i> based upon reason.

- Verse 25-26 *Syadvada*, distinguished from *Sams'aya-vada*.
- „ 27-28 Eternity and non-eternity of an object.
- „ 29 *Utpada*, *Vyaya* and *Dhrauvya*, the three attributes of a *Dravya*.
- „ 30-31 *Syadvada* accepted by other systems of philosophy.
- „ 32 *Samanya* and *Vis'asha*.
- „ 33-34 The six *Dravyas*.
- „ 33 Their functions.
- „ 34 „ characteristics.
- „ 35 Eulogy of *Syadvada*.
- „ 36 The *Nayas* as resorted to by different systems of philosophy.
- „ 37 *Upasamhara*

Chapter IV.

- „ 1 *Ahimsa*.
- „ 2-9 Animal-sacrifice.
- „ 10-11 The Vedas, their *Paurusheyatva*.
- „ 12 Their *Pramanya*.
- „ 13-16 Animal-sacrifice condemned.
- „ 17-20 Propitiation of the Manes.
- „ 21-23 Touch of a cow.
- „ 23 Tree-worship.
- „ 24-26 Oblation to fire.
- „ 27-28 The three *Tattvas*, *Deva*, *Guru* and *Dharma*.
- „ 29-32 *Guru* or the preceptor.
- „ 33-34 *Deva* or God.
- „ 35 *Deva-puja*, its four types.

- Verse 36-43 Image-worship.
 „ 41-43 Image-worship justified.
 „ 44 Firm belief of the author in Jainism.

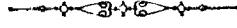
Chapter V.

- „ 1 Path to Liberation, definition of *Samyag-jnana* and the nine *Tattvas*.
 „ 2 Definition of the nine *Tattvas*.
 „ 3-15 Ontology or *Jiva-vichara*.
 „ 3 Kinds of *Jiva*.
 „ 4 The six *Paryaptis* and the two types of *Vanaspati*.
 „ 5- 6 The five senses and their objects; and illustrations of the *Jivas* possessing different number of senses.
 „ 7 The ten *Pranas*.
 „ 8 Kinds of births and bodies.
 „ 9 The four types of gods with their places of habitation; and the seven hells.
 „ 10 The *Dvipas* where the human beings and the the *Tiryachs* reside; and the two types of *Akas'a*.
 „ 11 The *Yonis*.
 „ 12 The *Bhavyas* and the *Abhavyas*.
 „ 13 The infinite number of the *Jivas*.
 „ 14 The non-return of the liberated.
 „ 15 The *Gatis* defined for different living beings.
 „ 16 Definition of *Samyak-charitra* and its varieties.

- Verse 17 The five *Mahavratas* and the twelve
Anuvratas.
- „ 18 The power of *Yoga*.
- „ 19 Description of *Siddhisilu*.
- „ 20 Vertical motion of the liberated.
- „ 21 The motions of *Jiva*.
- „ 22-23 The eight qualities of the liberated.
- „ 23 *Mukti*, its second variety, (ii) *Para-*
Mukti.
- „ 24-28 Bliss in *Mukti*.
- „ 29-30 The right means of attaining liberation.
- „ 31-46 Conclusion.



વિષય-પ્રદર્શન.



પ્રથમ-સ્તબ્ધક.

[સર્વજ્ઞ-સિદ્ધિ]

વિષય.	શ્લોકાંક.
ભંગલાયરણુ.	૧-૬
[મહાવીરસ્વામિનું સંક્ષિપ્ત જીવન અને ગણધરવાદ]	
ભગવત્સ્તવનની દુષ્કરતા.	૭
ભગવત્સ્તવનમાં પ્રવૃત્તિ.	૮
મુક્તિનો પ્રસ્તાવ અને જીવન-મુક્તિ.	૯-૧૫

દ્વિતીય-સ્તબ્ધક.

(વિવિધદષ્ટિસમીક્ષા)

વિષય.	શ્લોકાંક.
જગતકર્તૃત્વવિચારણા.	૧-૭
ધર્મવસ્તુની સાધ્યતા.	૮-૯
શૂન્યવાદનિરાકરણુ.	૧૦
ક્ષણિકવાદતિરસ્કરણુ.	૧૧
જ્ઞાનાદ્વૈતનિરાસ.	૧૨
સાંખ્યવાદની આલોચના.	૧૩
માયાવાદની મીમાંસા.	૧૪
ચૈતન્યવાદ.	૧૫-૧૮
[આત્મતત્ત્વની સિદ્ધિ]	
કર્મની સિદ્ધિ.	૧૮-૨૧
ધન્દ્રયો આત્મા નથી.	૨૨
આત્મા વ્યાપક નથી.	૨૩-૩૦

શબ્દની પૌદ્ગલિકતા.	૩૧-૩૪
શબ્દ ઉત્પન્ન થાય છે.	૩૫-૮૭
અર્થકાર દ્રવ્ય છે.	૩૮
ભગવત્સ્તવનગર્ભિત ઉપસંહાર.	૩૯-૪૩

તૃતીય-સ્તબ્ધક.

(પ્રમાણ-મીમાંસા)

વિષય.	શ્લોકાંક.
કાણુ કેટલાં પ્રમાણુ માને છે ?	૧
પ્રત્યક્ષ પ્રમાણુના ભેદો.	૨
પરોક્ષ પ્રમાણુના ભેદો; અને સ્મૃતિ તથા પ્રત્યભિજ્ઞાન.	૩
તર્ક અને અનુમાન.	૪
હેતુનું સ્વરૂપ.	૫
સાધ્યનું સ્વરૂપ.	૬-૭
હેત્વાભાસ, દષ્ટાન્તાભાસ અને આગમ પ્રમાણુ.	૮
શબ્દ પ્રમાણુની પરીક્ષા.	૯
અનુમાન પ્રમાણુની પરીક્ષા.	૧૦
તર્ક પ્રમાણુની પરીક્ષા.	૧૧
પ્રત્યભિજ્ઞાન પ્રમાણુની પરીક્ષા.	૧૨
સ્મરણુ પ્રમાણુની પરીક્ષા.	—
પ્રમાણુસંબંધી પરિશિષ્ટ.	૧૪
સન્નિકર્ષણની અપ્રમાણુતા.	૧૫
ચક્ષુનું અપ્રાપ્યકારિત્વ.	૧૬
સ્પર્શન આદિ ચાર ઇન્દ્રિયોનું પ્રાપ્યકારિત્વ.	૧૭
જ્ઞાનનું સ્વપ્રકાશસ્વત્વ.	૧૮
પ્રમાણુ, નય, તદ્દલ અને તદ્દાભાસોનો પરિચય.	૧૯
પ્રમાતાનો પરિચય.	૨૦
સપ્તભંગી.	૨૧
સ્યાદાદ.	૨૨-૩૧
સામાન્ય અને વિશેષ.	૩૨

૫૬ દ્રવ્યો.	૩૩-૩૪
ભગવદ્ગુણોત્કૃત નગર્ભિત ઉપસંહાર.	૩૫-૩૭

ચતુર્થ—સ્તબ્ધક.

(પ્રકીર્ણક-વિચાર)

વિષય.	શ્લોકાંક
અહિંસા. ૧-૮
વેદનું અપૌરુષેયત્વ.	૧૦-૧૨
વેદપ્રામાણ્યનિરીક્ષણ. ૧૨
છાગાદિ-બલિ.	૧૩-૧૬
પિતૃતર્પણ.	૧૭-૨૦
ગોપૂજા.	૨૧-૨૩
દુર્માદિપૂજન. ૨૩
અગ્નિહોમ.	૨૪-૨૫
પક્ષમોહને ત્યાગવાનો ઉપદેશ.	૨૬-૨૮
ગુરુત્વમીમાંસા.	૨૯-૩૦
ગુરુનું લક્ષણ. ૩૧
દેવ-ગુરુ-ધર્મ. ૩૨
દેવનું સ્વરૂપ. ૩૩
તીર્થકંડરો ક્યારે, ક્યાં અને કેટલા ઉત્પન્ન થાય છે ? ૩૪
ભગવત્પૂજા. ૩૫
મૂર્તિપૂજા.	૩૬-૪૩
ભગવદ્ભક્તિગર્ભિત ઉપસંહાર. ૪૪

પંચમ—સ્તબ્ધક.

[ભોક્ષમાર્ગવિવેચના]

વિષય.	શ્લોકાંક.
ભોક્ષમાર્ગ અને નવ તસ્વેનું સમ્યગ્જ્ઞાન. ૧-૨
જીવવિચારણા.	૩-૧૧

સર્વ જીવો મોક્ષે નહિ જાય.	૧૨-૧૩
મુક્ત થયેલાઓ સંસારમાં આવતા નથી.	૧૨-૧૪
જીવોની ગતિ-આગતિ.	૧૫
સમ્યક્ ચારિત્ર.	૧૬-૧૭
યોગ.	૧૮
મુક્તિનો પરિચય.... ..	૧૯-૨૩
મુક્તિમાં સુખની સિદ્ધિ.	૨૪-૨૮
જ્ઞાન અને ક્રિયા એ દ્વન્દ્વ મુક્તિનું સાધન છે.	૨૯-૩૦
ભગવન્મહિમસ્તવન.	૩૧-૩૪
ભગવન્ત પ્રત્યે અન્યકારની અનિતમ પ્રાર્થના.	૪૫
અન્ય-સાક્ષ્યની અભ્યર્થના..... ..	૪૬

अहम् ।

न्यायकुसुमाञ्जलिः ।

(मूल-ग्रन्थः ।)

प्रथम—स्तवकः ।

सर्वज्ञ-सिद्धिः ।

मगलाचरणम् ।

यस्य स्वर्गपदादनल्पविभवाच्च्युत्वैयुषो भारते
श्रीमत्क्षत्रियकुण्डनामनगरे सिद्धार्थराजालये ।
ईश्वीश्रीत्रिशलोदरे त्रिभुवनानन्दासनात्कम्पतः
श्रीजन्मक्षण आकृषद्धरिगणं तं वीरदेवं भजे ॥ १ ॥

पादाङ्गुष्ठनिपीडनात् सुरगिरेः कम्पेन लोकोत्तरं
यस्य स्थाम विलोक्य देवपतिनाऽप्युत्पन्नमात्रस्य यः ।
दत्तां वीर इति प्रकृष्टमुदया साश्चर्यमाख्यां व्यधा-
दन्वर्था सकलान्तरारिदलनात् तं वीरदेवं श्रये ॥ २ ॥

पित्रीः प्रेम परं विबुध्य निजके गर्भस्थलेऽभ्यग्रहीद्
दीक्षां तद्विरहे सदापि सद्ने ज्येष्ठस्य चात्याग्रहात् ।
स्थित्वाऽब्दत्रयमोज्झ्य राज्यविभवं भूत्वा महासंयमी
यो विश्वस्य मुदं परामज्जयत् तं वीरदेवं यजे ॥ ३ ॥

गोपालाद्युपसर्गदुःखमसकृद् देवात् पुनः सङ्गमाद्
घोराद् घोरमुषद्रवं विषहिता त्रैलोक्यवीरः क्षमी ।

(२)

हत्वाऽनादिसमस्तपातकमलं यः प्राप्य सर्वज्ञतां
विश्वोद्धारणमातनोन्निजगिरा तं वीरदेवं स्तुवे ॥ ४ ॥

यज्ञार्थं मिलिता विलोक्य विबुधानेकादश ब्राह्मणा
यातोऽर्हन्नतये निशम्य च जनात् सर्वज्ञमत्रागतम् ।
घादार्थं प्रभुमागता गणधरा निःसंशया गौतमा-
घा येन प्रंतिबोधनाद् विदधिरे तं वीरदेवं वहे ॥ ५ ॥

यः कारुण्यमहार्णवो मुनिमनःपाथोजहंसो जग-
न्नेत्रानन्दकलाधरोऽखिलभवोपग्राहिकर्मक्षयात् ।
सिद्धार्थः खलु सर्वथा त्रिभुवनावासं विहाय क्षणात्
तत्सद्ब्रह्मपरात्मना समभवत् तं वीरमन्तर्णये ॥ ६ ॥

प्रस्तावः ।

शक्तो योगिजनस्तय स्तवविधौ किं नाम विश्वेश्वर !
प्रादुष्कर्तुमलं पुनस्तव गुणान् सर्वज्ञवर्गः किमु ? ।
कोऽहं तद् भगवन् अतीवजडधीः ! किञ्चेदमारब्धवान् !
ऊर्ध्वाकृत्य किलाङ्गुलीं गणयितुं चेष्टे नभस्तारकाः ॥ ७ ॥

भाव्यं यत्नवता शुभे निजबलौचित्येति सद् भाषितं
दध्राणो हृदि वा मनागपि कथं हासास्पदं स्यां सताम् ? ।
निष्कम्पे च गुणानुरागरमणेऽज्ञस्यापि मे साम्प्रतं
नायासः किमु पूर्वसूरिवदयं स्तोत्रे तवाऽधीश्वर ! ॥ ८ ॥

मुक्तिः ।

मुक्तिस्तावदुदीरिता द्वयविधा, जीवत्स्वरूपाऽऽदिमा
विध्वंसेन चतुष्टयस्य नितमां सा घातिनां कर्मणाम् ।
लोकालोकविलोकनैककुशलः श्रीकेवलाहस्करः
स्यादौदारिकदेहिनो जगति यो नित्यं समुद्रासुरः ॥ ९ ॥

जीवन्मुक्तिमुपागता द्वयविधास्तीर्थङ्करा आदिमा-
स्तच्छून्या अपरे द्वयेऽप्यभयदा आतन्वते देशनाम् ।

(३)

भव्यान्तश्चिरकालिकाऽलघुमलप्रक्षालनाम्भःसमां
नानादेशमहीषु सञ्चरणतो निर्वाणकल्पद्रुमाः ॥ १० ॥

हन्ताऽनादिककर्ममण्डलसमुच्छेदः कथं सर्वथा ?
प्रध्वंसोऽपचयं समागतवतो वृष्टः स्फुटं सर्वथा ।
नासिद्धोऽपचयः समस्तजनताऽध्यक्षप्रमागोचरोऽ—
मुष्यैतेन भवत्यनादिकमलौघस्यापि संप्रक्षयः ॥ ११ ॥

नैवानादि विनश्यतीतिनियमः किं प्रागभावादिनाऽ
नेकान्तो न ? नवाऽवसानरहितो ध्वंसोऽप्यहो ! सादिकः ? ।
कोऽपह्नोतुमलं समक्षमिदकं संयोगिताऽनादितोऽ—
प्युच्छेदं समुपैति भर्ममलयोर्भावा विचित्रास्ततः ॥ १२ ॥

सर्वज्ञोस्ति विधूपरागप्रमुखज्ञानान्यथाऽसिद्धितः
सिद्धो नाश्रय इत्यसाधुवचनं सिद्धो विकल्पाद् यतः ।
किं चासिद्धिरपि स्फुरेदिह कथं ? मानाऽप्रसिद्धत्वत—
श्चेदेतद् नु विकल्पसिद्धिविरहे वक्तुं कथं शक्नुयाः ? ॥ १३ ॥

सर्वज्ञं प्रतिषेधयन् क्व भगवन् ! मीमांसको धावितः
स्यादेवाऽतिशयो धियः परिमितेराकाशवद् विश्रमी ।
सामान्यप्रमितेः पुनर्विषयता प्रत्यक्षधीगोचरी—
भाषस्याव्यभिचारिणीति सकलज्ञस्योपपत्तावपि ॥ १४ ॥

सर्वज्ञस्त्वं जिनवरपते ! सर्वदोषोज्झितत्वाद्
निर्दोषस्त्वं सकलविधया माननिर्बाधवात्तवात् ।
सम्यग्वाक् त्वं भवदभिमते नह्यनेकान्तवादे
क्वचिद् बाधः स्फुरति तदहो ! त्वां प्रवन्दन्त आर्याः ॥ १५ ॥

(४)

द्वितीय-स्तवकः ।

—००००—

विविधदृष्टिमतीक्षा ।

जगत्कृतृत्ववादः ।

केचिन्मन्वत ईश्वरं विदधतं सृष्टिं न तद् युक्तिमत्,
कस्मात् सृष्टिमत्तौ सृजेत् करुणया केनापि चार्थेन वा ? ।
नाऽऽद्यो यत् करुणा क्व ? देहविषयाऽजातावजातेऽसुखे
नाप्यर्थः कृतकृत्यतां कलयतो देवस्य जाघदद्यते ॥ १ ॥

कारुण्याणव ईश्वरो न सुखवत् कुर्वीत विश्वं कथं ?
जीवाऽदृष्टवशात् सुखासुखफलाभोगे किमीशा कृतम् ? ।
सौख्याद्यर्पण ईरितानि कुरुते कर्माणि चेन्नेदृशं
सत्कार्यं तदभाव एव हि भवेत् शुद्धः सुखी प्राणभृत् ॥ २ ॥

कर्माभ्यर्जननैपुणीं कलयता कर्माणि किं जन्तुना
प्रेय्यैरन्न सुखासुखार्पणविधौ येनार्थं ईशो भवेत् ? ।
कर्मादेः खलु तत्स्वभावमनने कश्चिन्न बाधोदयः
पीयूषद्युतिशेखरस्य तु कृतार्थीभावबाधो महान् ॥ ३ ॥

कर्माऽनादिककालतस्तनुमता सम्बन्धि यद्युच्यते
तत्तेनाऽस्तु जगत्प्रवाह इतराधीशेन कोऽर्थो ननु ? ।
सम्बन्धो यदि कर्मणा तनुमतो निष्पादितः स्थाणुना
तत्कस्माद् वद कर्मणो हि विरहे निष्केश आत्मा भवेत् ? ॥४॥

दत्ते देहभृतां फलं स सदसत्कर्मानुसारेण चेद्
एकः साधु परस्त्वसाधु कुरुते कर्माऽत्र किं कारणम् ? ।
ईशेच्छा यदि, साधुकर्मकरणे किं न प्रयुङ्क्तेऽखिलान् ?
सर्वज्ञोऽखिलशक्तिमान् कुचरितं रुन्धे न किं देहिनः ? ॥ ५ ॥

जानानोऽपि च शक्तिमानपि न यः कूपे पतन्तं जनं
रुङ्क्तेऽसौ वदितव्य एव करुणाहीनोऽधमात्रैसरः ।

भूपालस्तु न बुध्यते विदधतं गुप्तं कुकृत्य नर
प्राकट्ये तु स दण्डयेत्, कुचरितं जानंस्तु रुद्धे ध्रुवम् ॥ ६ ॥

सद्बुद्धिं ददते न किं स जगतः कुर्यात् सुकर्मैव यत् ?
तेन क्लेशसमर्पणश्रमवतेशेनापि भूयेत जो ।
प्राचीनावरणादुदेति कुमतिश्चेत् तद् विमुञ्चेश्वरं
प्राचीनावरणात् सुखासुखविधिं निर्बाधमङ्गीकुरु ॥ ७ ॥

ईशत्वं खलु निर्निमित्तमथवा स्याद्धेतुमद्, नादिसः
स्यात् न स्यादथवाखिलस्य, न परो, हेतुर्यतः को भवेत् ? ।
तद्धेतुं समसाधयद् विभुरसावेवापरः कोऽपि ने-
त्यत्रापि प्रवदेत् प्रमाणममलं मानाद्धि मेयं स्फुरेत् ॥ ८ ॥

मुक्तिर्वन्धमृते कदापि न भवेत्, बन्धो न चेदीशितुः
स्यान्मुक्तव्यपदेशभाक् स गिरिजास्वामी कथं व्योमवत् ? ।
श्रेयोऽश्रेयफलार्पणे स जगतः प्राप्तोऽधिकारं कुतः ?
किं मुक्ता अधिकारमेतमपरे मुक्तत्वतो नाप्नुयुः ? ॥ ९ ॥

शून्यवादः ।

मानं प्रोज्झितवान् स शून्यवदनः किं शून्यवादं वदेत् ?
मानं संश्रितवान् स शून्यवदनः किं शून्यवादं वदेत् ? ।
विश्वस्य व्यवहारसाधकतया किं शून्यवादं वदेत् ?
धावन् वज्रनिपात आशु गगनात् किं शून्यवादं वदेत् ? ॥ १० ॥

क्षणिकवादः ।

पकान्तक्षणिकं पदार्थमुपयन् बौद्धो महानाग्रही
सम्बन्धो नहि साधकस्य भवितुं सार्धं फलेनाऽर्हति ।
स्याद्धेतुर्वधको वधस्य च कथं ? सत्प्रत्यभिज्ञास्मृती
विश्वाथैर्व्यवहारकारणतया स्वामिन् ! भवेतां कुतः ? ॥ ११ ॥

ज्ञानाद्वैतवादः ।

ज्ञानाद्वैतविदो वदन्ति सकलं ज्ञानात्मकं केवलं
बाह्यं वस्तु समस्ति नैव किमपि भ्रान्तिर्यदालोक्यते ।

नेदं युक्तिसहं प्रमाणविरहात् प्रत्यक्षतोऽर्थेक्षणत्
ज्ञानस्य स्फुरदर्थकत्वनियमाद् अर्थक्रियाभावतः ॥ १२ ॥

सांख्यवादः ।

विज्ञानं जडबुद्धिधर्ममुपयन् साङ्ख्यो न सङ्ख्याश्रितो
निर्लेपात्मचिदं वदन् विविषयां साङ्ख्यो न सङ्ख्याश्रितः ।
जल्पन् बन्धविमोक्षशून्यपुरुषं साङ्ख्यो न सङ्ख्याश्रित-
स्तत्तन्मात्रजमम्बरादि निगदन् साङ्ख्यो न सङ्ख्याश्रितः ॥१३॥

मायावादः ।

मायां ख्यातवता समभ्युपगता किं सत्यसौ वाऽसती ?
स्यादाद्ये द्वयतत्त्वसिद्धिरसती चेत् तत् प्रपञ्चः कुतः ? ।
स्यान्मायाऽर्थसहाप्यथेति वदता स्वामिन् ! तवाऽलौकिना
स्याद् बन्ध्या च ज्ञानन्यपीति भुवने प्रख्यापिता किमतिः ॥१४॥

चैतन्यवादः ।

चैतन्यं च शरीरवृत्ति न भवेत्, यत् स्याच्छवेऽप्यन्यथा
ज्ञानार्थं, ननु सम्भवेत् लवणिमार्थं वा कुतस्तत्र तत् ? ।
नैवं, तत्र भवेद्यतो लवणिमा, स्यादन्यथात्मैव त-
न्मात्राहेतुतयाऽन्यहेतुमनने चैतन्यवत् सिद्धवान् ॥ १५ ॥

प्राणाभावत एव बुद्धिविरहो युक्तो न वक्तुं शवे
सञ्चारे नलिकादिनापि न भवेत् चैतन्यसंप्रत्ययः ।
चैतन्ये वपुषः पुनः प्रतिदिनं त्वन्यान्यभावे कुतो
जायेतोत्तरवासरे स्मरणधीः पूर्वानुभूतस्य भोः ! ॥ १६ ॥

निर्ज्ञानं खलु भूतवस्तु तदहो ! तज्ज्ञं शरीरं कुत-
श्चैतन्यादिगुणाश्रयो ? न हि पटः सम्पद्यते मृत्स्नया ।
भूतानामपि चेतना सकलधीनिर्वाधनाद् बाधिता
साहित्येऽपि च चेतना नहि, तथाभूतेऽन्यतो बाधतः ॥ १७ ॥

ज्ञानी वा सुखितोऽस्मि वाऽस्म्यसुखितः सम्प्रत्यहं खल्विति-
प्रज्ञानाद्बहिर्मुखाकृतितया विश्वाङ्गिनां सिद्धवान् ।

आत्मा यद्यपलप्यतेऽसुखसुखाद्यैर्भिन्नरूपं जगत्
सिध्येत् किं तदनाद्यदृष्टपुरुषाभावे समालोच्यताम् ॥ १८ ॥

वैचित्र्यं जगतः प्रसिध्यतितरां हन्त ! स्वभावादिति-
स्वच्छं नैष विहेतुता यदि तदा सद् वा सदा स्यादसत् ।
नापि स्वात्मनिमित्तभाव उदयेदात्माश्रयो दूषणं
कश्चिद् वस्तुविशेष एव यदि तत् नादृष्टभिन्नं भवेत् ॥ १९ ॥

पतद् बालवपुस्तदन्तरवपुःपूर्वं हृषीकादिना
तारुण्यादद्यवपूर्वदित्यनुमयाऽदृष्टं समाश्रीयताम् ।
प्राच्यातीतशरीरपूर्वकमिदं न स्यात् , यतस्तद्भवे
तद् ध्वस्तं, नियतप्रदेशगतये स्यात् कार्मणः पुद्गलः ॥ २० ॥

पतत् कर्म च पुद्गलात्मकतया स्वीकुर्वतेच्छेकिला
आत्मा नापरथा भवेत् परवशो, ज्ञेयं यथा बन्धनम् ।
क्रोधाद्यैर्व्यभिचारिता नहि, यतस्ते पारतन्व्यात्मका-
स्तद्धेतुः किल कर्म पुद्गलतया सिद्धिं समारूढवत् ॥ २१ ॥

नाक्षाणामपि चेतनाभ्युपगमः सम्यग्, यतश्चक्षुषः
प्रध्वंसे प्रभवेत् कुतः स्मरणधी रूपस्य संवीक्ष्यताम् ? ।
अन्यालोकितवस्तुनः स्मरणधीरन्यस्य नो युज्यते
भाषाक्षाणि तु चेतनात्मकतया जैनेश्वरा मेनिरे ॥ २२ ॥

आत्मविश्रुत्ववादः ।

जीवं व्यापितया समग्रभुवने संप्रोचुषां का मतिः ?
यो यत्रैव यदस्ति दृष्टगुणकस्तत्रैव खल्वप्यसौ ।
कुम्भं पश्य ! स यत्र दृष्टगुणकस्तत्रैव खल्वप्यसौ
भ्रान्ता देव ! भवद्वचोऽमृतरसानन्देभ्य ईर्ष्यालवः ॥ २३ ॥

जीवस्य प्रमितेर्वपुष्परिमितेर्भेदेन भेदे भवे-
न्नानातेति च मा स्म बोधत पृथग्भावेऽपि रक्तादिना ।
कुम्भाभेद इवात्मनः परिमितेर्भेदेऽपि भेदो न यत्
शुद्धार्थैक्यविशिष्टभेदयुगलं धत्ते विरोधं नहि ॥ २४ ॥

(८)

मूर्त्तत्वेऽसुमती वपुर्मिततयाऽङ्गे स्यात्प्रवेशः कुतो ?
नैतत्सद् ननु मूर्त्तता हि किमियं ? रूपादिमत्त्वं यदि ? ।
चित्तेन व्यभिचारतो न हि वदेत् स्याच्चेदियत्ताऽन्वितं
मानं तत् तदभीष्टमेव विभुताशन्यस्य तद्भावतः ॥ २५ ॥

हंही ! सुन्दर ! मूर्त्तवस्तुनि भवेद् मूर्त्तप्रवेशः किमु ?
स्यादेव प्रिय ! बालुकादिषु जलादीनां प्रवेशः स्फुटः ।
देहासङ्गिन आत्मनश्च नभसः को भेद आवेद्यतां ?
नो विद्मो बहिरङ्गतोऽभ्युपगमे जीवस्य किं कारणम् ? ॥ २६ ॥

कीटादेः करणालयं प्रविशति न्यक्षात्मना चेतनो
देशाद् वेति विभुत्ववादविषये प्रश्नो भवेदुत्कटः ।
नाद्योऽध्यक्षविबाधनात् जिनमतस्वीकारपातात् पुन-
र्नान्त्यः सावयवत्वमापतति यत् ध्वंसप्रसङ्गश्च तत् ॥ २७ ॥

इष्टः सावयवः स चेत् तनुमितो नात्मा किमास्थीयते ?
किं सङ्कीचन-विस्तृती तनुमतः स्यातां न दीपस्य व ?
स्वीकुर्वन्ति कथञ्चनाऽवयवित्तां जीवस्य जैनेश्वराः
कार्यत्वं तत एव तैरुपगतं कूटस्थता-खण्डनात् ॥ २८ ॥

कौटस्थ्ये हि शरीरिणः परिणतिः कौतस्कुती सम्भवेत् ?
ज्ञानध्यानतपोजपप्रभृतिभिर्वैचित्र्यसिद्धिः कुतः ? ।
तिर्यग्देवमनुष्यनारकतयोत्पादोपपादः कुतो ?
नश्येत् किं न च बन्धमोक्षपदवी ? कीदृश्यसामञ्जसी ? ॥ २९ ॥

नानारूपविचित्रभाववशतोऽनित्यत्वमप्यात्मनो
जीवत्वेन सदातनस्य विबुधैः सोत्कण्ठमङ्गीकृतम् ।
जीवस्याम्बरवद् विभीः स्मृतिमतिध्यानादिकं स्यात् कुतो ?
न स्याच्चात्मनि वैभवाऽभ्युपगमे चेष्टादिकं व्योमवत् ॥ ३० ॥

शब्द-द्रव्यत्ववादः ।

शब्दं व्योमगुणं वदन् न परमाणूनां गुणं किं वदेत् ?
स्यान्नाऽऽस्माकसमक्षगोचरतयाऽणूनां गुणत्वे स चेत् ? ।

(९)

स्याद्वास्माकसमक्षगोचरतया व्योम्नो गुणत्वै स किं ?
न स्युर्वाऽणुगुणाः समस्तखगुणाः प्रत्यक्षगम्या यतः ॥ ३१ ॥

कर्मत्वप्रतिषेधनेऽपि नियमाद् द्रव्यं ध्वनिं मन्यतां
ये ह्यत्यन्तपरोक्षवस्तुगुणा अस्मत्समक्षा न ते ।
रूपाद्यं परमाणुवृत्ति च यथा शब्दोऽपि तस्मान्नभो—
धर्मः सिध्यति नाऽन्यथा न हि भवेदध्यक्षधीगोचरः ॥ ३२ ॥

स्पर्शप्रत्यय एव वायुरपि चाध्यक्षः समाश्रीयतां
मन्यन्ते हि तमोगृहे कृतघटस्पर्शाः समक्षं घटम् ।
नानैकान्तिकता यथोक्तनियमे लब्धावकाशा तत-
स्तद्यन्नाणुगुणो ध्वनिर्नहि ततो व्योम्नोऽपि, युक्त्यैक्यतः ॥ ३३ ॥

‘ शब्दश्चागत एष ’ एवमखिलप्रज्ञाप्रसिद्धा क्रिया
शब्दं द्रव्यतया न साधयति किं ? किं स्याद् गुणः सक्रियः ? ।
श्रोत्रं शब्दभुवां न याति, न च वा न प्राप्यकारि स्मृतं
गन्धद्रव्यवदेव तद् ध्वनिरयं द्रव्यं क्रियातो भवेत् ॥ ३४ ॥

सर्वप्राणिविनिश्चितेऽपि जनने बाधेन शून्येऽप्यहो !
शब्दं नित्यमुपेयुषां प्रतिपदं किं वर्णयामोऽधुना ! ।
व्यङ्ग्यत्वेऽथ च निर्मिते प्रयतने तत्तद् ध्वनिव्यक्तये
शब्दास्तत्स्थलसम्भवाः पर इह व्यक्ति कथं नाप्नुयुः ? ॥ ३५ ॥

व्यङ्ग्यत्वं नियतप्रकाशजनकैः शब्देषु चेत् ? नो, तथाऽ—
न्यत्राऽसम्प्रतिपत्तितोऽनुभवतो बाधोऽन्यथा दुर्धरः ।
दीपो द्रष्टुमुपाहितो दधिघटं गेहाङ्गणे भूपृशाऽ—
पूपानामपि हन्त ! तत्स्थलजुषां किं न प्रकाशं सृजेत् ? ॥ ३६ ॥

चैत्रो भाषत एवमावरणवानप्येष विज्ञायते
तच्छब्दस्य विचित्रभाववशतः किं नाङ्ग ! मीमांसक ! ।
व्यङ्ग्यत्वे त्वनुमानसंविदमिमां शक्नोषि कर्तुं कुतो ?
व्यङ्ग्यैः कुम्भमुखैर्भवदेनुमितं दीपादि किं व्यञ्जकम् ? ३७ ॥

अभाव-वस्तु ।

ध्वान्तोऽभावतया परैर्निगदितो नैवास्ति युक्तिक्रमो
रूपाद्, द्रव्यतयोपपत्तिपदवीप्राप्तेस्तथा स्पर्शतः ।
कुम्भाभाषवदुद्भवेच्च तमसोऽभावस्य साक्षात्कृति-
र्नालोकेन विना, दृशोरभिगमाद् द्रव्यं तमः सिद्धवत् ॥ ३८ ॥

उपसहरति ।

विश्वाधीश ! प्रवचनगवी-तत्त्वदुग्धं त्वदीयं
यद्यन्येषां सृजति विकृतिं दुर्ग्रहे सन्निपाते ।
किं माधुर्यं तदिह गतवत् ! प्राप्तवत्तूच्चधीनां
नित्यानन्दोद्भवकरणतामन्यसंख्याप्यभावाम् ॥ ३९ ॥

भेकः कूपरतो यथा च मनुते किञ्चिन्न कूपाधिकं
न त्वा स्वस्वमतारता इह तथा प्रादेशिका जानते ।
भ्रान्ता नाथ ! वितत्य ते निजनिजप्रज्ञोद्भवाः कल्पना
गेहेर्नदिन एव मान्ति कुधियो गेहे न देहेऽपि न ॥ ४० ॥

हिंसादेरुपदेशतः कलुषितं पूर्वापरार्थेषु च
व्याघातैर्मलिनं प्रमाणरहितादेकान्ततो दूषितम् ।
प्रामाण्यं नहि सासहीतरकृतं शास्त्रं भवद्रून्मुखं
साध्वेकं तु विपर्ययात् कृतधियोऽभ्यर्चन्ति ते शासनम् ॥ ४१ ॥

तेषां कामलरोग एष किमहो ? किं वैष वातोदयः ?
केयं भ्रान्तिरलौकिकी निजशिरश्छेदो ध्रुवं स्वासिना ।
सिद्धान्ते शमशीलपुण्यकरुणापूर्णे प्रदीपेऽपि यत्
क्लेशान्धौ हठतः पतन्ति कुधियोऽत्वद्वाङ्मयाङ्गीकृतेः ॥ ४२ ॥

लेभे तस्कर-रोहिणेय इह ते वाचासुधालेशतोऽ-
कस्मात् कर्णपुटादपीष्यिततया पीतात् पुनर्जीवनम् ।
मुक्तः श्रेणिकभूपमारविपदस्तच्छृङ्खया सेविता
कात्स्न्येनाप्युपदेशमीश ! पुरुषो जाने न कीदग् भवेत् ! ॥ ४३ ॥

तृतीय—स्तवकः ।

प्रमाण-मीमांसा ।

प्रमाणसंख्या ।

वार्वाको हि समक्षमेकमनुमायुग् बौद्ध-वैशेषिकौ
साङ्ख्यः शाब्दयुतं द्वयं तदुपमायुक् चाक्षपादस्त्रयम् ।
सार्थापत्तिचतुष्टयं वदति तद् मानं प्रभाकृत् पुन—
भाट्टः सर्वमभाषयुक्, जिनमतेऽध्यक्षं परोक्षं द्वयम् ॥ १ ॥

प्रमाणानां सभेद्-स्वरूपनिर्देशः ।

प्रत्यक्षं व्यवहारतश्च परमार्थाच्च द्विधा भाषितं
तत्रावग्रहणादिनेन्द्रियमनोजातं चतुर्भेदकम् ।
आद्यं स्यात्, चरमं पुनस्त्रिविधकं, तत्रादिमं केवलं
विश्वव्यापि, मनोऽभिपर्ययमथान्त्यं चावधिस्थोऽवधिः ॥ २ ॥

अध्यक्षेतरदस्ति च स्मरणधीः संप्रत्यभिज्ञा पुन—
स्तर्केश्चानुमितिस्तथाऽऽगम इति प्रख्यापितं पञ्चधा ।
तत्राद्यं त्वनुभूतवस्तुविषयं स्याद् वासनोद्बोधना-
दैक्यादिग्रहणं स्मृतेरनुभवाज्जातं द्वितीयं पुनः ॥ ३ ॥

तर्कस्तु प्रतिबन्धबुद्धिरनुमा स्यात् साधनात् साध्यधी-
र्द्विधा स्वार्थपरार्थभेदत इयं तत्रादिमा साधनम् ।
सन्निर्णीय परोक्षवस्त्ववगमो व्याप्ति च नीत्वा स्मृति
हेतोस्त्वेष परा, तथोपचरिता हेतुर्बभाषेऽनुमा ॥ ४ ॥

व्याप्तत्वेन सुनिर्णयस्य विषयः प्रोक्षे पुनः साधनं
त्रैलक्षण्यमुखान्यलक्षणतया नो युज्यते साधनम् ।
आलीकादुपरि क्षितेर्दिनकरः खेन्दुर्जलेन्दोरिति-
स्थानाव्यापितया च तत्तनयताद्येष्वप्यनेकान्ततः ॥ ५ ॥

निर्वाधाभिमताऽविनिश्चितमथा साध्यं स धर्मान्वितो
धर्मी पक्ष उदाहृतः क्वचिदसौ धर्मोऽनुमेयः पुनः ।
धर्मी लिध्यति मानतः, क्वचन तु ज्ञानाद् विकल्पात् तथो-
भाभ्यामप्यथ वह्निमांश्च, सकलज्ञश्च, ध्वनिध्वंसवान् ॥ ६ ॥

स्यात् सत्तेतरसाध्यको नियमतो धर्मी विकल्पागतो
ज्ञेया साध्यनिराकृतिश्च बहुधाऽनुष्णीऽनलोऽध्यक्षतः ।
नित्यः शब्द इति प्रजात्यनुमया जैनेन भोज्यं निशी-
त्येवं चागमतः शिरः शुचि जनात् वाचा च वन्ध्याऽऽम्बिका ॥७॥

त्रेधाऽसिद्धि-विरुद्ध-संव्यभिचराः प्रोक्ताश्च दुर्हेतवो
वृष्टान्तः खलु साध्य-हेतुनियमो यस्मिन् विनिश्चीयते ।
दुष्टोऽसौ पुनरष्टधाऽथ नवधा साधर्म्य-वैधर्म्यतो
दृष्टेशप्रतिबाधशब्दजनितज्ञानं भवेदागमः ॥ ८ ॥

प्रमाण परीक्षा ।

शब्दं खल्वनुमानमानमवदत् यत् तन्न युक्तिकर्म
नष्टाभ्यासदशास्वसाधनुमितिर्वस्तुप्रतीतेर्द्वैतम् ।
कूटाकूटसुवर्णवीक्षणपरप्रत्यक्षवद् वीक्ष्यता—
मभ्यासान्यदशास्वमुं त्वनुमितिं को नाभ्युपेयात् सुधीः? ॥९॥

परस्याभिप्रायं कथमुपलभेताऽनुमितितो
विना तच्चार्वकाननकमलमुद्रा समजनि ।
न शक्यः प्रत्यक्षात् परहृदयवृत्तेरधिगमो
विशेषाञ्छेष्टाया इति यदि तदाऽऽपत्तदनुमा ॥ १० ॥

तर्कार्थग्रहणं विकल्पकधिया पाश्चात्ययाऽध्यक्षतो
मेनानो निगदेद् विकल्पकमतिः सा स्यात् प्रमा वाऽप्रमा ? ।
षण्ढाद् दारकदोहदस्तु चरमे त्वाद्ये समक्षानुमा—
मानार्थान्तरमानमापतितवत्तर्क आश्रीयताम् ॥ ११ ॥

यस्तु स्वीकुरुते सुपेशलमतिर्न प्रत्यभिज्ञां प्रमा—
मेकत्वादिधियो ध्रुवं करणतां कस्याप्यसौ व्याहरेत् ।

नैषाध्यक्षत उद्भवेदितरथाऽऽद्याध्यक्षकालेऽपि सौ-
म्यज्जेद् न स्मृतितस्ततो ह्यविषये न स्यात् प्रवृत्तिः क्वचित् ॥११॥

स्मृतिप्रामाण्यापाकरणनिपुणः कः खलु भुवां ?
विसंवादातीता न भवति किमध्यक्षवदसौ ? ।
गृहीतग्राहित्वं नहि किमनुमानार्थविषये
समक्षे, सम्बन्धावगमविषयायामनुमितौ ? ॥ १३ ॥

नाभावस्तु समस्ति मानमनुमाऽर्थापत्तिमानं पुन-
भिन्नं नाप्युपमानमापतितवत् स्यात् प्रत्यभिज्ञाधियाम् ।
प्रेतिह्यं पुनरागमो, वितथवाक् चेद् न प्रमाणं तथा
ज्ञानं प्रातिभमुक्त एव पतति, स्याच्चानुमा सम्भवः ॥ १४ ॥

मानं शासति सन्निकर्षमपि ये कीदृक् प्रभो ! तद्भ्रमः ?
स्वाज्ञानः स्वयमेष यत्किमपरज्ञानं सृजेत् कुम्भवत् ? ।
अन्येषां हि सृजेत् प्रकाशनमसौ दीपः प्रकाशात्मकः
प्रत्यक्षे सहकारिताभ्युपगमं त्वेतस्य को वारयेत् ? ॥ १५ ॥

अप्राप्यकारित्ववादः ।

प्राप्यार्थं नयनं प्रतीतिजननं स्वीचक्रुषां का मति-
र्नां काचान्तरितार्थबुद्धिरुदयेत् प्राप्य ग्रहे चक्षुषा ।
कुड्याद्यन्तरितार्थबुद्धिरुदयेदप्राप्यबोधेऽपि चेत् ?
नैवं नेवृशयोग्यता ह्यपरथा स्याद् गन्धधीश्चक्षुषा ॥ १६ ॥

गृह्णात्यर्थमवाप्य नेत्रमनसी मुक्तुवेन्द्रियाणां गणो
जायेते यदनुग्रहोपहनने मेयप्रणीते इह ।
शब्दादिर्विषयो हि पुद्गलतयाऽऽभ्यागम्य कर्णादिकं
सम्बध्नाति न किं क्रियाश्रयतया नाऽप्राप्यकारीत्यतः ? ॥१७॥

ज्ञानस्वरूपम् ।

स्वार्थोद्भाससमर्थमेव भवति ज्ञानं, भवेन्नान्यथाऽ-
र्थोद्भासो, निजभासनव्यवसितौ ज्ञानान्तरापेक्षिणः ।

ज्ञानादर्शविभासनस्य विरहाद् जाडयात् स्वरूपस्य चा-
नुभासात् स्वत एव, देव ! निपुणं दृष्टे न बाधस्त्वया ॥ १८ ॥

प्रमाण-नयविषयफलादि ।

मानं वस्तु परिच्छिनत्ति सकलं स्याद्वादमुद्राङ्कितं
देशग्राहितया नयोऽन्यविषयौदासीन्यवानामतः ।
भिन्नाभिन्नमतः फलं निजगदेऽज्ञानप्रणाशादिकं
सन्देहभ्रमबुद्ध्यश्च करणाद्या दुष्प्रमाणात्मकाः ॥ १९ ॥

प्रमाता ।

माताऽऽत्मा स्वपरावभासनिपुणः कर्ता च भोक्ता निजो—
चत्संवेदनसिद्धतामुपगतो भिन्नः प्रतिक्षेत्रकम् ।
सौवाक्षालयमान आवरणकं विभ्रत् पुनः पौद्रलं
ज्ञानात्मा परिणामवान् भगवतः सिद्धान्त आवेदितः ॥२०॥

सप्तभंगी ।

वाक्यं मान-नयस्य चानुगतवत् स्यात् सप्तभङ्गीमिहै—
कस्मिन् वस्तुनि चैकधर्मविषयप्रश्नादनिर्वाधया ।
व्यस्तत्वेन समासतोऽपि च विधिव्यासेधयोः कल्पनात्
स्याद्युक्ता खलु सप्तधैव भणितिः सा सप्तभङ्गी स्मृता ॥२१॥

स्याद्वादः ।

सर्वं वस्तु च वर्तते सदसदाद्यानन्तधर्मात्मकं
सन् वा ऽसन्नथवा प्रसिध्यतितरामेकान्ततोऽर्थो नहि ।
स्वद्रव्यादिकतः सदेव हि परद्रव्यादितोऽसत् पुन-
र्हान्तिः स्यान्न किमन्यथेतरगतात्मापत्तितः स्वात्मनः ॥ २२ ॥

एकस्मिन् पितृ-पुत्रताप्रभृतयो धर्मा विरुद्धाः परैः
सह्यन्ते यदि, तर्हि नाम सदसद्भावादिधर्मा न किम् ? ।
स्याद् दोषः, सदसत्तयाऽभ्युपगमोऽवच्छेदकैक्येऽपि चेत्
सापेक्षा तु विरुद्धधर्मपरिषत् स्यादेव शीतोष्णवत् ॥ २३ ॥

सत्त्वासत्त्वविरुद्धधर्मयुगलं नैकत्र युक्तं भवे-
दित्येकान्तमतोग्रभूतनिहताः पूत्कुर्वते सर्वतः ।
पश्यन्तोऽपि विरुद्धवर्णरचनां तन्मेचकेषु स्फुटं
सिध्येद् वै सदसत्तया निजपरात्माख्यादवच्छेदकात् ॥ २४ ॥

सत्त्वासत्त्वधियं च संशयतया मन्दं विना को वदेद् ?
एकस्मिन् हि विरुद्धधर्मयुगलज्ञानं मतः संशयः ।
सत्त्वासत्त्वयुगं प्रसिध्यति यदैकस्मिन् प्रमाणान्तदा
व्याघातः क इहोदयेत् ? कथमिदं संप्रत्ययः संशयः ! ॥ २५ ॥

स्थाणुर्वा नर एष वेत्यवगमः संविश्रुतः संशयोऽ-
नास्था धर्मयुगे सतामभिमता दोलायमानेऽत्र च ।
नैवं तु प्रकृते, समस्ति सदसत् स्वान्यस्वरूपेण यत्
तद् द्रव्यानलधीर्षं नैव सदसद्गीर्निश्चला संशयः ॥ २६ ॥

नित्यार्थे क्रमतोऽक्रमादपि भवेन्नार्थक्रियासम्भवोऽ-
नित्यार्थे क्रमतोऽक्रमादपि भवेन्नार्थक्रियासम्भवः ।
नित्ये चात्मनि सौख्यदुःखविषयाभोगो न जाघट्यतेऽ-
नित्ये चात्मनि सौख्यदुःखविषयाभोगो न जाघट्यते ॥ २७ ॥

नित्यैकान्तमते भवन्ति न पुनर्बन्धप्रमोक्षादयोऽ
नित्यैकान्तमते भवन्ति न पुनर्बन्धप्रमोक्षादयः ।
नित्यानित्यतया तु वस्तु वदतः कश्चिन्न बाधोदयो
बाधः कः कफकृद्गुडेन मिलिते पित्तावहे नागरे ! ॥ २८ ॥

तेनोत्पादविपादसंस्थितियुतं भावं यथा गोरसं
स्याद्वादिन् ! प्रतिपेदिरे तव मुखाम्भोजोद्भवं प्रक्षिलाः ।
भङ्गवा कुण्डलमातनोति कटकं तत् कुण्डलत्वं गतं
संज्ञे कटकस्वरूपमुभयस्थं स्वर्णमत्र स्फुटम् ॥ २९ ॥

नो संयोगि-तदन्यभावयुगलं मूलस्य चाग्रस्य चाऽ-
वच्छेदेन यथाऽन्यदीयगुरुभिः कक्षीकृतं बाध्यते ।

नित्यानित्यतया तथैव सदसद्भावेन नो बाध्यते
मानात् सिध्यदशेषस्तु तदहो ! कान्तास्त्यनेकान्तगीः ॥३०॥

नानाकारकमेकरूपमवदत् ज्ञानस्य बौद्धेश्वर-
श्चित्रं रूपमनेकमेकमुचितं योगादिरावेदयत् ।
साङ्ख्यः सत्त्वमुखैः प्रधानमगदत् युक्तं विरुद्धैर्गुणैः
कोऽनेकान्तमतावलम्बनमृते स्वस्थीबभूवानिह ? ॥ ३१ ॥

सामान्य-विशेषौ ।

तिर्यग् नाम तथोर्ध्वताख्यमुद्धितं सामान्यमर्हन्मते
द्वेषा, तत्र पुनः समा परिणतिः सर्वास्वपि व्यक्तिषु ।
गोत्वाद्यादिमूर्ध्वता तु कटकान्यान्यपर्यायगं
पर्यायस्तु विशेष पतदुभयं नार्थात् पृथक् सर्वथा ॥ ३२ ॥

षड् द्रव्याणि ।

धर्मः स्यात् जडजीवयोगैतिकृतौ पानीयवद् यादसोऽ
धर्मः स्यात् समवायिकः स्थितिकृतौ छायाऽध्वयातुर्यथा ।
सर्वव्याप्य-वकाशदायि च नभोऽनन्तप्रदेशात्मकं
कालो वसैलक्षणो निजगदे स्पर्शादिमान् पुद्गलः ॥ ३३ ॥

षड्द्रव्येषा सजीवा जिनमतविदिता तत्र कालातिरिक्ताः
सर्वे सन्ति प्रदेशप्रचयपरिगता जीवभिन्ना अबोधाः ।
कालं चर्त्तेऽस्तिकायाः पुनरिमक ऋते पुद्गलं मूर्त्तिहीना
उत्पाद-ध्वंस-सत्तात्रितयपरिगताः सर्वे पते पदार्थाः ॥ ३४ ॥

भगवन्नीतिः ।

दृष्ट्वा नाथ ! तवोच्चनीतिपदवीं चेतश्चमत्कारिणीं
गुप्तागुप्ततया सदाऽपि दधतः स्पर्शं तकस्याः परे ।
त्वामीशं नहि मन्वते जडतमाः कोऽप्येष हा ! दारुणो
मोहो गृह्णत आशु काचशकलं निर्मुच्य चिन्तामणिम् ॥ ३५ ॥

(१७)

सर्वनयात्मक-भगवद्दर्शनम् ।

अभूतां काणादाक्षचरणमते नैगमनयात्
तथा साङ्ख्याद्वैते समुदभवतां संग्रहनयात् ।
दुशो बौद्ध्याः प्रादुर्भवनमृजुसूत्रात् , प्रकटयन्
भवानेको दृष्टिं समसमनयां नन्दति विभो ! ॥ ३६ ॥

उपसंहरति-

नासौ विद्वान् न चासौ प्रशमरसरतो नाप्यसौ सोमपात्रं
ध्यानी नासौ तपस्वी नहि न पुनरसौ मुक्तियोग्यः समस्ति ।
स्वामिन् ! ते पादपद्मं सकलभवभयोद्गावणे शाश्वतश्री-
संप्रापेऽनन्यहेतुर्न मनसि रमते यस्य दौर्भाग्यभाजः ॥३७॥

चतुर्थ—स्तवकः ।

प्रकीर्णक-विचारः ।

अहिंसा ।

को धर्मः ? प्रकटस्वरूपकतया सद्भिः प्रपन्ना दया
सा हिंसाप्रतिपक्षतामुपगता हिंसाऽसुभाजो वधः ।
त्रस्यासौऽसुखतो वयं हृदि यथा तादृक् परोऽप्यंगभा-
गित्येवं परिवेत्ति यो न खलु स प्राणिप्रणाशं सृजेत् ॥ १ ॥

हिंसां प्राणभृतां श्रुतिप्रगदितां धर्मस्य सम्पादिकां
मेनानो मुनिजैमिनिर्न हृदये किञ्चित् समालोचयत् ।
प्रत्यक्षोत्कटयातनानुभववानप्यात्मनि क्लेशतोऽ-
न्येषां देहभृतां विहिंसनविधौ निष्कम्पचेता हहा ! ॥ २ ॥

किं ब्रूमः कमुपास्महे निकटतः कस्याऽत्र पूत्कुर्महे ?
विश्वं निःशरणं विनायकमपत्राणं व्यतीताश्रयम् ।
साक्षाच्छ्रीजगदम्बिकाऽक्षिपुरतो बद्ध्वा पशोराननं
शस्त्रं निर्भयमुत्क्षिपन्ति गलके सम्भूय भूदेवताः ॥ ३ ॥

देवी चेज्जगदम्बिका, भवति तन्माता पशूनां न किं ?
सत्येवं च पशोः सुतस्य वधतस्तुष्येत्कथं नन्वसौ ? ।
रुष्टा काप्यसुरी कथं भवतु नो ? नेतावता साम्प्रतं
त्यक्तुं धर्मपथं कृतेऽप्यनुचिते धर्मो न तच्चेष्यताम् ॥ ४ ॥

हिंसातो यदि धर्मसम्भवमतिर्धर्मो दयातः कुतः ?
यागादिर्न हि हिंसया विरहितः किं नाम सम्पद्यते ? ।
यागादौ यदि नो भवेत् पशुवधः का दृश्यते तत्क्षतिः ?
संतोषार्पणमेव देवभजनं तिष्ठेत् क्व हिंसाविधौ ? ॥ ५ ॥

स्वर्गश्रीरुपतिष्ठते यदि पशुं यागे हतं सत्वरं
पित्रादेरपि देवशर्मददने नैवं किमाचर्यते ? ।

हिंसायामितरत्र किं तदधिकं यागीयहिंसाविधे-
यैनाका सुकृतस्य हेतुरितरा पापस्य हेतुर्भवेत् ॥ ६ ॥

सर्वेषां च मतं सती सुमनसा स्यादन्यतोऽन्या गति-
यांगे चारदतः पशोः कटुरसं दैन्यप्रकम्पादिभिः ।
दुर्ध्यानं स्फुटमीक्ष्यते, कथमतः स्वर्गस्य सम्भावना !
हन्तुर्दुष्परिणामतो न च कथं श्वभ्रस्य सम्भावना ! ॥ ७ ॥

शीघ्राऽऽकस्मिकवल्लभाऽऽशुभसमाचारश्रुतौ तत्क्षणं
स्वल्पं नो मुखतो निरेति रसना, कस्येव न प्रत्ययः ! ।
दुर्मारेण विमार्यमाणपशवः स्फूर्जद्रसज्ञा बहिः
स्युः कीदृग्विपदापदे निपतिताः हंहो ! स्वयं ध्यायत ॥ ८ ॥

सद्यो लम्बितलोललोहितबहिर्निर्यातगोलाक्षिकं
मूकं दीनतरं कृपोद्भवभुवं चक्रं पशूनां वधे ।
आलोक्याऽपि कृपाङ्कुरः स्फुरति नो येषां मनोमन्दिरे
तेषां ग्रावकठोरमानसभुवे भूयाद् मदीयं नमः ॥ ९ ॥

वेदपौरुषेयता ।

धर्मश्चोदनयोदितोऽखिलजगत्प्रज्ञापनाशक्त्या
साधीयानिति जल्पितं मतिमतामग्रेसरैः श्रोत्रियैः ।
न त्वेतत्सदपौरुषेयकतया वागात्मनोऽसिद्धितो
वैशिष्ट्यं च कुमारसम्भवगिरः प्रोज्जृम्भते किं श्रुतौ ? ॥ १० ॥

वेदः स्यात् पुरुषप्रणीत इतरो वाऽऽद्येऽखिलज्ञो न वा ?
नाद्यः सर्वविदोऽसमभ्युपगमाद्, अन्त्ये प्रमाणं कुतः ? ।
नाप्यन्त्यस्तदसम्भवात्, गगनतो व्यक्ताक्षराऽप्रत्ययात्
सिध्येन्माघवदेव पुरुषजता वर्णात्मकत्वाच्छ्रुतेः ॥ ११ ॥

प्रामाण्यं पुनराप्तलोकविवशं वाचां न मन्येत कः ?
सत्येवं पुनराप्तवश्यविरहाद् वेदः प्रमाणं कुतः ? ।
छागादिप्रमय-हुमार्चन-पितृप्रतीति-पापघ्नो-
स्पर्श-प्रीणितनाकिहव्यप्रमुखा अर्था न युक्ताः पुनः ॥ १२ ॥

पशुयागं दूषयति ।

तत्रच्छागवपुष्मतो विहननं स्वर्गप्रदं स्यात् कथं ?
स्वर्गप्राप्त्यनुषङ्गतो नरवपुःसंज्ञितोऽप्यन्यथा ।
हीनत्वेन नरात् पशोर्विहननं सङ्गच्छते चेत्तदा
हीनत्वेन सुरात् नरस्य हननं सङ्गच्छते किं नहि ? ॥ १३ ॥

धर्मं चालपता दयां, पशुवधः प्रोच्येत धर्मः कथं
शक्यं वक्तुमिदं न मन्त्रविहिता हिंसा न हिंसेति च ।
मन्त्रः किं नरकप्रदानप्रभुतामाहन्ति हिंसास्थिता-
मेवं चेत् प्रतिषेध एव विहितोऽघानां भवेद् निष्फलः ॥ १४ ॥

सत्यं जल्पति नातनोति कलहं निन्दामसूयां तथा
कामाऽलुब्धमना महर्षिचरणोपासीश्वरे भक्तिमान् ।
यो यागं पशुहिंसया विरहितं निर्मात्य-हिंसात्रती
भो भो ! द्रुतं समस्त्यसौ नरवरो मोक्षाऽध्वपान्थो न वा ? ॥१५॥

आद्येऽनेकविशारदैरनुगतो-पास्या दयादेवता
मान्यो धर्मतया पुनः पशुवधो नो कुत्रचित् कर्हिचित् ।
अन्त्यं त्वालपतामलौकिकधियां मन्ये, भवेन्मानसं
प्राणो वा परमाणुभिर्धिरचितं लोहस्य वज्रस्य वा ॥ १६ ॥

पितृतर्पणमपास्यति ।

पञ्चत्वं समुपेयुषःपितृजनान् विप्रोपभुक्तं कथं
संप्राप्नोति ? विचारयन्तु सुधियः ! कोऽयं पथोऽलौकिकः ! ।
कुम्भस्याऽपि परिग्रहे विदधते लोकाः परीक्षां वृढां
धर्मं त्वेकपदे समीक्षणमृते गृह्णन्ति, केयं मतिः ? ॥ १७ ॥

धर्मा भूरिविधा भवन्ति भुवने, सर्वे च तन्नायकाः
स्वं स्वं धर्ममुदाहरन्ति विमलं मुक्तिश्रियः साधनम् ।
सत्येयं कुलधर्मदुर्ग्रहमनीभावो न युक्तः सतां
कूपे स्वे पितरोऽपतन्निति पतेस्वोऽपीति कोऽयं नयः ! ॥१८॥

आत्मा कर्म करोति यादृशमिह प्राप्नोति तादृक्फलं
नो केनाप्युपभुक्तवस्तु मृतवानासादयेत् कर्हिचित् ।
देवत्वे कवलोपभोगविरहात् श्वभ्रे च दुःखोच्चयात्
तिर्यक्त्वे नृगतौ पुनः स्फुटतया प्रत्यक्षबाधोदयात् ॥ १९ ॥

भुक्तं विप्रजनैः पुरीषपथतो निर्गम्यते प्रस्फुटं
तद्गत्यन्तरमोयुषा तनुमता शक्येत लब्धुं कथम् ? ।
भुञ्जानो द्विज एव वेत्ति न पुनर्मृत्वा स कुत्राऽगमत्
हंहो ! ध्यायत भुक्तवस्तु तदसौ प्रेषेत कस्यां गतौ ? ॥ २० ॥

गोवन्धतां निषेधति ।

स्पर्शं पापहरं गवां निगदता नोक्तः खराणां कथं ?
चेहुग्धेन जनोपकारकरणात् किं नोपकर्त्रस्ति तत् ? ।
दुग्धं न प्रददाति किञ्च महिषी ? माहात्म्यमुच्चैः पशोः
किं मर्यात् ? सुकृतैर्नरत्वमिव किं तिर्यक्त्वमासाद्यते ? ॥२१॥

खादन्त्या अपवित्रवस्तु मनुजैः सन्ताडितायाः पुन-
निघ्नत्या लघुदेहिनः परवशीसत्यास्तथा स्वामिनः ।
किं वा स्पष्टमुदीर्यते बहु वृषस्यन्त्या निजं दारकं
माहाया अपि बन्धतां जगदुषां जाने न कीदग् मतिः? ॥२२॥

स्थानं गौः प्रणिगद्यते यदि पुनस्तीर्थेषि-नाकौकसां
कस्मान्निक्रय-दोहन-प्रहणनाद्याचर्यते तर्हि गोः ? ।
निम्बोऽर्कः कमदूखलं च मुसलं चुली तथा पिप्पली
देहल्याद्यपि देवता निजगदे यैः, कोऽत्र तैर्वर्जितः ! ॥ २३ ॥

देवतर्पणं व्यपाकरोति ।

देवप्रीतिकरं हुतं हुतभुजीत्येतद् न सम्यग्वचो
भस्मीभावविलोकनाद् निपततो हव्यस्य वह्नौ हुतम् ।
अन्तस्तृप्तिजुषोऽभिलाषसमयोद्भूतामृतैः सर्वदा
नास्मद्भद् द्युसदश्च सन्ति कवलाहारा वपुर्भेदतः ॥ २४ ॥

“देवा अग्निमुखा” इति श्रुतिबलादप्येष पक्षो न सन्
किं ब्रह्मावपवित्रवस्तु न पतेद् ? अग्रे स्वयं चिन्त्यताम् ! ।
एकस्माद् मुखतोऽशने दिविषदामुच्छिष्टभुक्तिर्न किं ?
किं ब्रूमो बहु ! दृष्टिरागविलयात्तत्त्वं स्वयं जानताम् ॥ २५ ॥

माध्यस्थ्यमुपदिशति ।

सत्यासत्यपथा ह्यनादिसमयादायान्ति नित्यस्थिता-
स्तिर्यक्-श्वभ्र-मनुष्य-देवगतयोऽप्युद्धाटिताः सर्वदा ।
अस्माकं पुनरैति गच्छति नवा स्वच्छन्दवृत्तौ नृणां
भव्यान्तःकरणप्रबोधविधये त्वेता गिरः साम्प्रतम् ॥ २६ ॥

यस्मिन्नेव समासजेद् मुनिपथो यस्मिंश्च कर्म वृटेद्
यस्मिन्सर्वगता पुनः समुदयेद् यस्मिंश्च मुक्तिर्भवेत् ।
संसारे गहनेऽपि पुण्यविभवैस्तत्प्राप्य मानुष्यकं
सामग्रीसकलं सदुर्लभतरं स्वःसत्समीहाऽऽस्पदम् ॥ २७ ॥

भव्याः ! विघ्नत दृष्टिदुर्ग्रहतमः सम्मील्य नेत्रे पुनः
स्वस्थाऽन्तःकरणेन दीर्घमतितस्तत्त्वत्रयं ध्यायत ।
को देवो भगवान् गुरुर्भवति को धर्मः पुनः कीदृशः ?
कीदृक्षस्य गुरोः श्रयेण भगवान् धर्मोऽथवा प्राप्यते ॥ २८ ॥

ब्राह्मणगौरवं मीमांसते ।

विप्राणां महनीयता सुचरितैर्ब्राह्मण्ययोगेन वा ?
यः कोऽप्यस्तु चरित्रवान्नरवरो वन्द्यो भवेद् आदिमे ।
कीदृक्षोऽपि भवेद् द्विजो, मुनिजनःसूःकृष्टचर्यो न वै
नाऽन्त्यो, दुश्चरितद्विजस्य गुरुताप्राप्तिप्रसक्तेः पुनः ॥ २९ ॥

भार्याया रमणो द्विजो, मुनिजनो, ब्रह्मव्रती सर्वथा
ब्रह्मव्यस्याऽनुचरो द्विजो मुनिजनो भिक्षुर्गतस्वस्पृहः ।
सर्वं भक्षयति द्विजो मुनिजनोऽगर्धेन योग्याऽऽशक-
स्तस्माद्ब्रह्मणैगुरोर्द्विजस्य गुरवः पूज्या अमी साधवः ॥ ३० ॥

गुरुतत्त्वमनुशास्ति ।

युज्यन्ते गुरवो महाव्रतधराः सामायिकस्थाः पुन-
र्धीरा भैक्षकवृत्तयो विदधतो धर्मोपदेशं शुभम् ।
अब्रह्मव्रतिनः परिग्रहरताः स्वच्छन्दचेष्टापराः
सत्यार्थानुपदेशकास्तु गुरवः श्रेयस्कराः सन्ति न ॥ ३१ ॥

तत्त्वत्रयं परिचाययति ।

रागी चेत्परमेश्वरो गुरुरपि ब्रह्मव्रताद्भ्रष्टवान्
धर्मो निष्करुणो भवेत्तदहह क्लेशः क्रियानुच्यते ? ।
माध्यस्थ्येन विचारणात्तु हृदये दम्भोलिलेपायते
नीरागो भगवान्, गुरुश्चरितवान्, धर्मः कृपात्मेत्यदः ॥ ३२ ॥

देवलक्षण-नाम-पूजाप्रकारोत्कीर्त्तनम् ।

सर्वज्ञो विजिताऽखिलाऽऽन्तरिपुञ्जैलोक्यसंपूजितः
सत्यार्थप्रतिपादकश्च भगवान् निर्धार्यतां नामभिः ।
विष्णु-ब्रह्म-महेश-शङ्कर-जिना-हंत-तीर्थनाथादिभि-
र्नाम्ना स्थापनया तमर्चत जनाः ! द्रव्येण भावेन च ॥ ३३ ॥

तीर्थकरसमुत्पादः ।

उत्सर्पिण्यवसर्पिणीसमययोः सर्पत्पतत्सम्पदोः
षट्काऽराऽऽत्मकयोः क्रमेण चलतोः कालस्य वा चक्रयोः ।
क्षेत्रे श्रीभरते*भवन्ति विभवोऽहन्तश्चतुर्विंशति-
लैभ्यन्ते तु विदेहभूमिषु सदा तीर्थङ्कराः शङ्कराः ॥ ३४ ॥

देवपूजाप्रकारानुपदर्शयति ।

तन्नामस्मरणाद् भवेत्स भगवान् नाम्ना समभ्यर्चित-
स्तद्विम्बाऽर्चनतो भवेत्स भगवान् मूर्त्या समभ्यर्चितः ।
आह्वन्त्यस्य × भविष्यतश्च नमनात्स्यात्पूजितो द्रव्यतः
साक्षाच्छ्रीपरमेशितुर्महनतः स्यात्पूजितो भावतः ॥ ३५ ॥

* उपलक्षणत्वाद् ऐरवतेऽपि ।

× चकाराद् भूतवतोऽपि ।

मूर्त्तिपूजा ।

पूज्या न प्रतिमाऽहंतामिति वचः स्यात् कस्य चेतस्विनो ?
नीरूपेश्वरमूर्त्तिमारचयिता भ्रान्तः कथं नेति चेत् ? ।
जीवन्मुक्तमहेशमप्युपयतां नो नो इदं दूषणं
ध्यानालम्बनहेतवे स्मृतिकृतेऽरूपेशविम्बोऽपि सन् ॥ ३६ ॥

साम्राज्यं सुमहद्विहाय तृणवद्योगं समारूढवान्
कृत्वा घोरवने तपोऽतिगहनं कर्मेन्धनोद्गाहतः ।
लोकालोकविदं धियं परिगतोऽहंपूर्विकातो नतो
योगीन्द्रैस्त्रिदशेश्वरैः सुमिलितैर्वैरेऽपि तिर्यग्गणैः ॥ ३७ ॥

विश्वाभ्यन्तरगाढमोहतिमिरश्रेणीमनादिस्थिता-
मध्वंसामपि सप्तसत्तिशतकैः संसारसंसारिणीम् ।
वाचा शान्तिसुधामहारसभृता पुं-देव-तिर्यग्मनो-
गामिन्या प्रभया जघान नितरां योऽलौकिकोऽहस्करः ॥३८॥

तं त्रैलोक्यमहेश्वरं निरुपमज्योतिःस्वरूपात्मकं
ब्रह्मानन्दमहोदयं च परमेष्ठिष्वादिमं दैवतम् ।
दध्नाणं करपादशीर्षवदनाचङ्गं यथाऽस्मद्गु-
र्जीवन्मुक्तमधिक्षिपेः प्रतिमया ध्यायन्तमाः ! पातकिन् ! ॥३९॥

ब्रह्माणं परमेश्वरं विरहितं देहादिभिः सर्वथा
रूपातीतमगम्यरूपमपि वा मूर्त्तौ समारोप्य सद् ।
ध्यायन्तं स निराकरोदलभताऽऽरोपस्वरूपं न यः
शास्त्रात् स्वानुभवात् जगद्व्यवहृतेः सिद्धं विवेकान्धलः ॥ ४० ॥

पापाद्वा विफलत्वतः किमथवा पुण्यप्रसक्तेर्भयाद्
ब्रह्म्याणां व्ययतोऽथवा तनुमतां हिंसासमुद्भूतितः ।
देवाकृत्यसमुद्भवादितरसत्कर्तव्यसंव्याहृते-
र्जाड्बाद्वा प्रतिमार्च्यते न भवतेत्यष्टौ विकल्पा इमे ॥ ४१ ॥

नो पापं गुरुपादमूर्त्तिनतिषद्, बोध्याद्यतुच्छं फलं
गुण्यान्मोक्षपथानुगान्नहि भयं, द्रव्यव्ययः सार्थकः ।
पापेऽल्पेऽपि महाफलं सुहृदयारम्भस्य, शान्ताकृतिः
शं दत्ते, गुरुकार्यमेतदपि, किं चिन्तामणौ नादरः ? ॥ ४२ ॥

उपसंहरति ।

च्युतं चिन्तारत्नं गलितममृतं कामकलशः
परिध्वस्तो हस्तादमरफलिनोऽदह्यत पुनः ।
अमीषां दुर्भाग्यज्वलितमनसां हन्त ! भगवन् !
अभूयां ये मन्दा दधति भवतः पूजनसुखे ॥ ४३ ॥

चेत्तोयेऽश्मा तरति तरणिञ्चोदियाच्चेत्प्रतीच्यां
निर्धात्वङ्गं यदि नृषु भवेद् धातुमञ्चामरेषु ।
बाहुत्तीर्यो-पदिशतितरामीश्वरीभूय साक्षात्
ऋञ्चिन्मायी तदपि भगवन् ! त्वां कदाचिन्न मुञ्चे ॥ ४४ ॥

पञ्चम-स्तवकः ।



मोक्षमार्गविवेचना ।

तत्त्वज्ञानम् ।

सम्यग्ज्ञान-सुसंयमौ निगदितो मोक्षस्य पन्थाः परो
याथार्थ्येन पदार्थसंपरिचयः सज्ज्ञानमावेदितम् ।
पुण्याऽघाऽस्रवसंवरा निजरणं बन्धश्च मोक्षः पुन-
र्जीवोऽजीव इति द्वयेऽपि भवति व्यासेन भावा नव ॥ १ ॥

ज्ञानात्मा खलु जीव एतदितरोऽजीवस्तु धर्मादिकः
स्यात् सत्कर्म च पुण्यमेतदितरत् पापं भवेदाश्रवः ।
द्वारं कर्मण एतदावरणकृत् स्यात् संवरो, निर्जरा
ध्वंसः कर्मण एव बन्धरचना बन्धोऽथ मोक्षः शिवम् ॥ २ ॥

जीवविचारः ।

जीवास्तत्र मता द्विधा भवभृतो मुक्ताश्च त्रादिमा
एक-द्वि-त्रि-चतुष्क-पञ्चकरणा आवेदिताः प्राणिनः ।
एकाक्षाः कुजलाऽग्निवाततरवस्त्वङ्गात्रतः स्थावराः
पर्याप्तेतरभेदकास्त्रसवपुर्भाजस्त्वनेकेन्द्रियाः ॥ ३ ॥

पर्याप्तिः ।

आहारः करणालयोऽक्षनिकरः प्राणाश्च भाषा मनः
षट् पर्याप्तय एक-पञ्च-विकलाक्षाणां चतस्रः क्रमात् ।
षट् पञ्चाप्यथ सूक्ष्म-बादरतयै-काक्षा हुमास्तु क्रमात्
प्रोक्ता बादर-सूक्ष्मबादरतया प्रत्येक-साधारणाः ॥ ४ ॥

इन्द्रियाणि ।

पञ्चाक्षाणि पुनस्त्वगेव रसना घ्राणं च नेत्रं श्रुतिः
स्युः स्पर्शो-रस-गन्ध-रूप-निरवा अर्था अमीषां क्रमात् ।

तत्र त्वग्-रसनेन्द्रि याःकृमि-जलौका-शङ्ख-शुत्तयादय-
छयक्षा नासिकया पुनः शतपदी-मत्कोट-लिङ्गादयः ॥ ५ ॥

अक्षणा स्युश्चतुरिन्द्रियाश्च मशका भृङ्गाः पतङ्गादय-
स्तिर्यग्योनिभवा जल-स्थल-खगाः शेषास्तथा नारकाः ।
गीर्वाणा मनुजाः पुनः प्रभणिताः श्रोत्रेण पञ्चेन्द्रियाः
पञ्चाक्षा अपि संज्ञयसंज्ञिविधयः संज्ञा च चिन्तामतिः ॥ ६ ॥

प्राणादि ।

भाषा-काय-मनोबले-न्द्रियगणाऽऽ-युः-श्वासरूपा दश
प्राणास्तत्र समेषु देह-करणो-च्छवाऽऽयुषां सम्भवः ।
भाषा स्यादपसंज्ञिनां च विकलाक्षाणां, मनः संज्ञिनां
देवानामथ नारकक्षितिजुषां जन्मोपपादो मतः ॥ ७ ॥

गर्भश्चाण्ड-जरायु-पोतजनुषां शेषास्तु सम्मूर्च्छिनः
स्त्रीपुंवेदभृतः पुनर्दिविषदः, सम्मूर्च्छिनो नारकाः ।
क्लीबाः, तत्रयवेदभाज इतरेऽथौदारिकं वैक्रियं
स्यादाहारक-तेज-आवरणकं पञ्चप्रकारं वपुः ॥ ८ ॥

क्षेत्रज्ञानम् ।

ज्योतिष्का भवनाधिवासपतयो वैमानिका व्यन्तरा
देवाः सन्ति चतुर्विधा इह चतुःषष्टिः सुरेन्द्राः पुनः ।
आद्यो-पान्त्यसुरा भवन्त्युपरिगाः शेषा अधोवासिनः
क्लिष्टाः सप्तसु नारका अपि तथा ऽधोऽधः पृथुक्षोणिषु ॥ ९ ॥

जम्बू-धातकि-पुष्करार्धधरणीमध्यूषिवांसो जना-
स्तिर्यक्चस्तु भवन्त्य-तोऽपि परतोऽसङ्ख्याऽम्बुनिध्यादिषु ।
लोकोऽलोक इति द्विधा च भुवनं धर्मास्तिकायादिषु-
द्रव्यात्मा खलु लोक पष च, नभोमात्रं त्वलोकः पुनः ॥ १० ॥

जीव-योनिः ।

स्युर्लक्षाणि च सप्त कौ-घनरसे-वह्नौ-समीरे तथाऽ-
नन्तद्रौ मनुजे चतुर्दश, दश प्रत्येकभूमीरुहि ।

स्युस्तिर्यश्च तथा दशाऽथ नरके देवे चतस्रः पुन-
योनीनां चतुरुत्तरे-त्यसुमतां लक्षाण्यशीतिर्भवे ॥ ११ ॥

अनन्ता जीवाः ।

एवं सन्ति निरन्तकास्तनुभृतो भव्या अभव्या द्विधा
भव्या योग्यतया मताः शिवपदेऽभव्यास्तु नैवविधाः ।
कुम्भार्हाप्यखिला न मृत् कलशतामासादयेत् कर्हिचित्
मोक्षार्होऽप्यसुमान् तथा न सकलो निर्वाणमासादयेत् ॥ १२ ॥

मुक्तावतारमपास्यति ।

भव्यानन्ततया न भव्यरहितः संसार आपद्यते
कालो नाम समाप्नुयात् यदि तदा भव्यः समाप्तिं व्रजेत् ।
इत्थं बुद्धिबहिष्कृतैर्मितवपुष्मद्वादवद्वाग्रहैः
शून्यत्वस्य भवे भिया जडतमैर्लेपेऽपि मुक्तागमः ॥ १३ ॥

मुक्तानां पुनरागमं भवपुरे कः स्वस्थधीरालपे-
दत्यन्तं भवबीजकर्मदलने मुक्तिं समासेदुषाम् ।
बीजस्याऽसमुपस्थितेरिह पुनर्जन्मोदयाभावतो
बीजस्याऽपरथाऽङ्कुरोद्भवसमापत्तेः प्रदाहेऽप्यहो ! ॥ १४ ॥

गतिः ।

स्यान्मानुष्यक एव मुक्तिवनितो-द्वाहप्रमोदोदयः
क्लीबः सिध्यति नैव, नैव विबुधो मृत्वो-पगच्छेद्वि ।
न श्वभ्रेऽपि च, नारकोऽपि नरके स्वर्गेऽपि मृत्वै-ति नो
तिर्यग्देहवतां नृणां च गतयोऽरुद्धाश्चतस्रोऽपि हि ॥ १५ ॥

चारित्र्यम् ।

सर्वस्मादथ देशतः परिहृतिः सावद्यवृत्तेरिह
श्लोकः संयम आदिमो मुनिमतोऽन्त्यः श्रावकैः स्वीकृतः ।
एश्वत्रिंशत् एव नीतिजधनादीनां गुणानां सृजन्
सेवां भव्यजनो भवेदधिकृतः श्रीश्राद्धधर्मादरे ॥ १६ ॥

प्राचुः पञ्च महाव्रतानि यतिनां, श्राद्धत्वमासेदुषां
सन्ति द्वादश सुव्रतानि विकसत्सम्यक्त्वमूलानि च ।
श्रामण्यश्रियमीप्सतां बलवतो विघ्नादसम्प्रापुषां
तत्राऽप्रीतिमतस्तु देशविरतिःसम्यक् न सम्भाषिता ॥ १७ ॥

योगः ।

योगोऽयं परिकीर्तितो भगवता श्रीअर्हता विष्णुना
माहात्म्यादिदमीयतोऽनवधितो निःशेषकर्मक्षयात् ।
आतिथ्यं नरकाऽऽपदानुपगता घोराघसङ्घातत-
श्चैलातेय-दुष्टप्रहारिप्रमुखा अप्यब्रजन् निर्वृतिम् ॥ १८ ॥

परमुक्तिः ।

प्राग्भारा सुरभिश्च लोकशिखरे पुण्या परं भासुरा
तन्धी सिद्धिशिलाऽऽह्वयान्तरयुता विश्वम्भरा वर्तते ।
विष्कम्भं दधती नृलोकसदृशं श्वेतातपत्रोपमा
सिध्यन्त्यङ्गिन एकयोजनमतश्चोर्ध्वं ततोऽलोकखम् ॥ १९ ॥

ऊर्ध्वं याति समग्रयाणविधया श्रीकेवली भूधनं
मुक्त्वा यावदुपैति लोकशिखरं नोर्ध्वं तु लोकाग्रतः ।
कश्चिद् गन्तुमधीश्वरो भवति, यत् सत्तामलोकांस्वरे
गत्याद्योपकृतिक्षमा न दधते धर्मास्तिकायादयः ॥ २० ॥

जोवा ऊर्ध्वगतिस्वभावसहिता अप्यःवृतिप्रेरणात्
तिर्यग्यात्यध पक्ष वाऽधइतयः स्युः पुद्गलाश्चोर्ध्वगाः ।
लोकाग्रं समुपागतस्तु भगवान् नायात्स्थो गौरवाऽ-
भावात्प्रेरकमन्तरेण न पुनः कुर्वीत तिर्यग्गतिम् ॥ २१ ॥

वसन्ते, त्रिजगत्स्वरूपविषयानन्तप्रबोधात्मका
विज्ञानावरणस्य निर्हणनतो पाशाच्च दृष्ट्यावृतेः ।
अन्तागोचरदर्शनप्रसृमरप्रोद्गासरूपं गता
मोहस्य प्रलयात् गता अनुपमे सम्यक्त्व-चारित्रके ॥ २२ ॥

सौख्यं वीर्यमनन्तमप्युपगता वेदान्तरायक्षयेऽ-
मूर्त्तानन्तविगाहना प्रलयतो नाम्नश्च गोत्रस्य च ।
आयुष्कस्य निशुभमतोऽक्षयगतिं सम्प्राप्तवन्तः पुनः
सिद्धास्तत्र महेश्वरा इति भवेदेषा परा निर्वृतिः ॥ २३ ॥
युग्मम् ।

मुक्तिमुखम् ।

भूपानां बलिविद्विषां हलभृतां चक्रेश्वरणां पुन-
र्देवानामपि घञ्जिणां भवति यः प्रोन्निद्रशर्मोदयः ।
सिद्धानां परमेशिनां सकलभूशृङ्गं समाजग्मुषां
शुद्धानन्दमहोदयस्य महतो नानन्तभागेऽप्यसौ ॥ २४ ॥

मुक्तिमुखसिद्धिः ।

मुक्तानां सुखशून्यतामुपयतो यौगस्य किं वैदुषी ?
तेनेत्थं वदता यतः शिवपुरद्वारं वृढं मुद्रितम् ।
सौख्यार्थेन हि मुक्तये सुमनसश्चेष्टन्त उच्चैस्तरां
दुःखाभावसमीहितं तु भविता मूर्च्छाद्यवस्थास्वपि ॥ २५ ॥

सौख्ये रक्ततया मुनिर्ननु कथं मोक्षं समासादयेत् ?
दुःखे द्विष्टतया मुनिर्ननु कथं मोक्षं समासादयेत् ? ।
दुःखेऽद्विष्टतया मुनिर्ननु कथं मोक्षं समासादयेत् ?
सौख्येऽरक्ततया मुनिर्ननु कथं मोक्षं समासादयेत् ? ॥ २६ ॥

धत्तूकं ' न सुखासुखे ' इति तदप्यस्त्येव नो बाधकं
सौख्यासौख्ययुगं न तत्र भवतीत्येतत्परा हि श्रुतिः ।
पवं चैकसुखश्रियोऽभ्युपगमेऽप्येतद्विरोधः कुतः ?
सत्येकत्र घटेऽपि " नो घटपटौ स्तोऽत्रे " तिसंप्रत्ययात् ॥२७॥

आहाऽऽत्यन्तिकबुद्धिगम्यकरणातीतं सुखं यत्र वै
जानीयादकृतात्मदुर्लभतरं तं मोक्षमेवं स्मृतिः ।
को बाधः सुखसङ्गरे शिवपदे सांसारिकं यत् सुखं
सम्मोहप्रभवं स्वरूपरमणानन्दस्तु मोक्षः पुनः ॥ २८ ॥

ज्ञान-क्रियाद्वन्द्वमेव उपयोगि ।

ये तु ज्ञानत एव मुक्तिमवदन् सत्येतरत्तेऽवदन्
न ज्ञानात् सुखितो भवेन्नर इह स्त्रीभक्ष्यभोगाभिवित्
ये त्वाहुः क्रिययैव मुक्तिरमणीं तेऽप्याहुरुच्छृंखलं
मिथ्याज्ञानवतः कृतेऽपि यतनेऽसंवादसंदर्शनात् ॥ २९ ॥

तस्मात् ज्ञानमथ क्रिया द्वयमिहार्थप्रापणप्रत्यलं
मोक्षप्राप्तिनिबन्धनं द्वयमिदं संकीर्तितं स्वामिना ।
न ज्ञानं न हि सर्वथे-हितवतो वस्त्रादिकप्रापणे
निर्ज्ञानाऽपरथा क्रियाऽर्थजननी स्यान्मूर्च्छितादेरपि ॥ ३० ॥

भगवद्भक्ति गर्भितमुपसंहरति ।

इत्येवं जगदीश ! युक्तिविसरैः स्वच्छैः प्रसिद्धिं गते
यच्चेतो रमते न ते प्रवचने ते वज्रसाराशयाः ।
किन्त्वन्वेषयितुं प्रवीणमनसस्त्वां निर्गताऽसद्ग्रहा-
रन्तारो नियमेन शासनमहाप्रासादमाश्रित्य ते ॥ ३१ ॥

अस्माकं तु महेश ! शङ्कर ! विभो ! त्वद्वाक्सुधाधोरणी-
पानात्स्वन्मुखदर्शने समभवत् नेत्रं निमेषोज्झितम् ।
त्रैलोक्येश ! मनस्तथापि तरलं नोऽद्यापि नो तृप्यते
त्वत्सेवासुखमीहते प्रतिभवं मोक्षाभिकाङ्क्षां जहत् ॥ ३२ ॥

इष्टानिष्टवियोगयोगहरणीं त्वद्भक्तिमेवाश्रये
विश्वव्यापियशःशशाङ्कजननीं त्वद्भक्तिमेवाश्रये
चक्रेशामगणकतां प्रददतीं त्वद्भक्तिमेवाश्रये
मोक्षानन्दमहोदयं विदधतीं त्वद्भक्तिमेवाश्रये ॥ ३३ ॥

मानुष्यं विफलं प्रशस्तकुलभूभावोऽप्यकिञ्चित्करो
वैशारद्यमबोधता गुरुपदारोहोपि पापास्पदम् ।
ज्ञान-ध्यान-तपो-जपादिविधयः क्लेशावहाः केवलं
श्रद्दध्याद्यदि दुर्भगस्त्रिभुवनाधीश भवन्तं नहि ॥ ३४ ॥

तेषामुग्रतपस्यया भवतु येऽत्वद्वाक्सुधास्वादि
स्तेषामुग्रतपस्यया भवतु येऽत्वद्वाक्सुधास्वादिनः ।
तैल्लेभे शिवमन्दिरं सुकुतुकं यैः शिश्रिये त्वत्पथ-
स्तैल्लेभेऽशिवमन्दिरं सुकुतुकं यैःशिश्रियेऽत्वत्पथः ॥ ३५ ॥

ते धावन्ति मरीचिकां प्रति तृषाशान्त्यै सरस्त्यागत-
स्ते गृह्णन्ति पथःकृते च गवयं माहापरित्यागतः ।
ते तैलं च पिवन्ति धीनयनयोः पुष्ट्यै घृतत्यागतो
ये देवान्तरमाश्रयन्ति भगवन् ! मुत्तयै भवत्यागतः ॥ ३६ ॥

निर्दोषानुभवानुरूपविषयव्याकारिणः स्वामिनो
न्यारयं खल्ववलम्बनं न तु परेशामन्यथाभावतः ।
वक्त्रं वीक्ष्य विशेषकस्य करणं नीतौ नहि श्रूयते
तिष्ठत्येव सदा सतां हृदि पुनः सत्पक्षपातोऽर्हति ॥ ३७ ॥

अर्हद्गृह्याः समुचितकृतः सन्ति किं न्यायतो नाऽ-
नर्हद्गृह्या अनुचितकृतः सन्ति किं न्यायतो न ? ।
श्रद्धामात्रात् न समुपगमश्चास्मितस्त्वर्हदीशो
नेर्ष्यामात्रादसमुपगमः किन्त्वनास्तेः परेषाम् ॥ ३८ ॥

सौभाग्येन महीयसा मुनिपते ! त्वच्छासनं प्राप्यते
तत् संप्राप्तवति प्रभो ! मयि जने दीने दयामातनु ।
धूलीकल्प विकल्पजालमलिनीभावापहारेण यत्
नीतेनाऽऽत्मगृहे त्वया सह सदा कुर्वीय गोष्ठीसुखम् ॥ ३९ ॥

भ्रामं भ्राममनादिकालत इह प्रापं प्रहान्तं श्रमं
तहूरीकरणाय देवसदृशं प्राप्तं न मोक्षयाम्यथ ।
सानन्दोऽपि च तत्र देवचरणक्षीरं महानन्ददं
पातुं न प्रभवामि दुर्भगतया हा हन्त ! बद्धोऽस्म्यहम् ॥ ४० ॥

अगम्योऽध्यात्यैर्वचनचणवाचाऽविषयः
परोक्षोऽप्यक्षाणां त्रिभुवनविचित्रात्मविभवः ।
जगतसृष्टि-ध्वस्ति-स्थितिकरणजम्बालविमुखः
सदाब्रह्मानन्दो मम नुतिमपीतोऽसि भगवान् ॥ ४१ ॥

धन्योऽहं ननु जन्मवानहमहं पुण्यः कृतार्थोऽप्यहं
भव्योऽहं पुरुषोऽप्यहं शिवपदश्रीभाजनं खल्वहम् ।
अद्यास्तोकशुभैर्जिनेन्द्र ! भवतो निर्बाधसिद्धान्तगीः-
सौन्दर्यानुभवप्रमोदविसरे जातोऽस्मि यल्लम्पटः ॥ ४२ ॥

किं लिप्सेऽथ कदापि कल्पलतिकां ? दूरेऽस्तु चिन्तामणिः
कुर्वे कामघटेन किं ? सुरगर्वी मन्ये तृणायपि न ।
दग्धा दुर्भगताऽद्य पुण्यकमलालीला समुन्मीलिता
यल्लोकोत्तरदेव ! मादृशदृशोरप्यागमो गोचरम् ॥ ४३ ॥

प्रलापं स्वच्छन्दं विदधतु परे नाथ ! भवतः
पिधातुं त्वीशीरन् कथमिव यथार्थप्रवचनम् ! ।
गुणः खल्वेकोऽयं सुविहितघियां कम्पयति कं
विवेक्तुं तत् के-हा ममक परितो मातुमिव खम् ! ॥ ४४ ॥

विराम-प्रार्थना ।

इति विरमणे देवार्य ! त्वां प्रणम्य कृताञ्जलि
प्रविदध इमां संविज्ञप्तिं प्रसीद ! गृहाण ! ताम् ।
प्रतिभवमपि श्रीमत्पादाम्बुजातयुगस्य ते
परिचरणतो लप्सीयाऽहं शमामृतसम्पदम् ॥ ४५ ॥

रागद्वेषपरिक्षयेऽपि भवतः सम्यकरां श्रद्धे
चिन्तारत्नघदीश ! भक्तिरमलाऽभीष्टार्थसंसाधिनी ।
सोऽयं न्यायसुमाञ्जलिस्तव पदे सम्यक्त्वगन्धोद्धुरी
निर्बाधो विनिवेशितोऽमृतरसं भक्त्या दासीष्ट तत् ॥ ४६ ॥

इति वीरप्रभोः पूजां श्रीन्यायकुसुमाञ्जलिम् ।
धर्माचार्यपदोपासी श्रीन्यायविजयो व्यधात् ॥

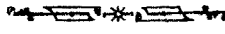
न्यायकुसुमाञ्जलिः ।
(सविवरणा)

अहम् ।

न्यायकुसुमाञ्जलिः ।

(NYĀYAKUSUMĀNJALI)

प्रथम—स्तवकः ।



सर्वज्ञ-सिद्धिः ।



CHAPTER I

Omniscience

Contents :—Benediction--*Mahavira Charitra*, Two-fold liberation--*Jivan-mukti*, Annihilation of *Karman*s and Establishment of Omniscience.

मंगलाचरणम् ।

भगवन्महावीरजन्मकल्याणकम्—

यस्य स्वर्गपदादनल्पविभवाच्च्युत्वैयुषो भारते
श्रीमत्क्षत्रियकुण्डनामनगरे सिद्धार्थराजालये ।
देवीश्रीत्रिशलोदरे त्रिभुवनानन्धासनोत्कम्पतः
श्रीजन्मक्षण आकृषद्धरिगणं तं वीरदेवं भजे ॥ १ ॥

I adore that Lord *Mahavira* who descended from heaven of no little glory into the womb of *Sri Tris'aladevi*, wife of King *Siddhartha* of the splendid city of *Kshatriyakunda* in India (*Bharata-Kshetra*) and whose moment of birth, giving delight to the three worlds attracted (the attention of) the host of the *Indras* by shaking their seat. (1)

Notes :—According to Jainism, on five occasions known as the five *Kalyanakas viz.* the occasion when a *Tirthankara* is conceived, is born, is first engaged in penances, attains omniscience and obtains salvation, *Saudharmendra* (one of the sixty-four *Indras*) comes to know of these events by noticing the shaking of his seat. He then informs the other *Indras* by ringing a bell called *Sughosha*. Thereupon all the *Indras* assemble together and perform the usual ceremonies. Such a thing took place at the time of Lord *Mahavira's* birth (about 599 B. C.). He was the last (twenty-fourth) *Tirthankara* and he attained salvation in about 527 B. C.

भगलायरथु.

भगवान् महावीरनु' यरित्र-रभरथु.

भगवान्तो जन्म—

“ महान् अश्वर्यवाणी स्वर्गगतिभांथी व्यतीने भारतवर्षभां श्रीमत् ' क्षत्रियकुण्ड ' नामना नगरभां ' सिद्धार्थ राज ' ना मंदिरभां ते राजनी राणी ' श्रीत्रिशलादेवी ' ना उदरभां आवेला ने प्रसुतो,

ત્રિભુવનને આનંદદાયક જન્મસમય, આસન કંપાવીને ઇન્દ્રોને આકર્ષણ કરનાર થયો હતો, તે ' મહાવીર ' પ્રભુને હું બહુ છું. "—૧

રૂપથીકરણુ. દરેક ઉત્સર્પિણી તેમજ દરેક અવસર્પિણીમાં ચોવીસ ચોવીસ તીર્થંકરો થાય છે. તે પ્રમાણે આ અવસર્પિણીના ' દુઃખમા સુખમા ' નામના ચોથા આરાના અંતમાં ' મહાવીર ' નામના ચોવીસમા તીર્થંકર થયા. એમનો જન્મ, જંબૂદ્વીપના દક્ષિણાર્ધ ભરતમાં ' મગધ દેશમાં ' ' ક્ષત્રિયકુળ ' નામના નગરમાં ઇ. સ. પૂર્વે આશરે ૫૯૯ માં થયો. એમના પિતાનું નામ સિદ્ધાર્થ રાજા અને માતાનું નામ ત્રિશલાદેવી હતું. ઇ. સ. પૂર્વે ૫૨૭ માં ' પાવાપુરી ' નગરીમાં એઓ નિર્વાણ પદને પામ્યા. દરેક તીર્થંકર, તીર્થંકરના ભવની પૂર્વે ત્રીજા ભવમાં વિશિષ્ટ આત્મવળ ફેરવીને વીસ સ્થાનક તપનું આરાધન કરે છે; અને ત્યાંથી સ્વર્ગાદિક ગતિમાં એક ભવ કરીને મનુષ્યલોકમાં ઉત્તમ કુળમાં જન્મ લે છે. તેમના જન્મસમયનું જ્ઞાન સૌધર્મેન્દ્રને પોતાના આસનના કમ્પથી થાય છે. ત્યારપછી તે, પ્રભુને મેરૂપર્વત પર લઇ જાય છે, અને ત્યાં સર્વ (૬૪) દેવેન્દ્રો મહાન ઉત્સાહ અને વિપુલભક્તિપૂર્વક પ્રભુના જન્મેત્સવમાં ભાગ લે છે.

“ મહાવીર ” નામકરણમ્—

પાદાન્ગુષ્ઠનિપીડનાત્ સુરગિરેઃ કમ્પેન લોકોત્તરં
યસ્ય સ્થામ વિલોક્ય દેવપતિનાઽપ્યુત્પન્નમાત્રસ્ય યઃ ।
દત્તાં વીર ઇતિ પ્રકૃષ્ટમુદયા સાશ્ચર્યમારુઢ્યાં વ્યધા—
દન્વર્થાં સકલાન્તરારિદલનાત્ તં વીરદેવં શ્રયે ॥ ૨ ॥

I resort to that Lord Mahavira, who by destroying all the internal enemies (*Karmans*) made significant the epithet ' Mahavira ' given to him with great admiration (lit. with great pleasure and astonishment) by the Indra on seeing his superhuman power displayed by him, though just born, by shaking the Meru mountain with the pressure of his toe. (2)

Notes :—Every *Tirthankara* when he is born is taken to *Meru*, the mountain of gods, by the *Indras* as it is a custom with them to bathe him with holy water. Accordingly, when Lord *Mahavira* was taken for the same purpose, *Saudharmendra*, thinking that he being just born, would be unable to bear the heavy flow of water, hesitated to perform the usual ceremony. Lord *Mahavira* realising this by *Avadhi-Jnana* showed his superhuman power by shaking the *Meru* mountain with his toe. Seeing this, the *Indra* with great admiration gave him the epithet of ‘*Mahavira*’ and performed the ceremony.

ભગવાનનું નામકરણ—

“ જન્મ્યા પછી તરતજ જે બાળપ્રભુએ પોતાના પગનો અંગુઠો દયાવીને મેરુપર્વતને ક’પાળ્યો હતો અને આવી રીતનું જેમનું અલૌકિક બળ જોઈને, ઇન્દ્રે અતિશય હર્ષ અને આશ્ચર્ય સહિત, જેમને ‘મહાવીર’ એવું નામ આપ્યું હતું, તથા તે નામને જેમણે સર્વ આબ્યન્તર શત્રુઓનો સંહાર કરી સાર્થક કર્યું, તે ‘વીર’ પ્રભુનો હું આશ્રય લઉં છું. ”—૨

સ્પષ્ટી૦ મેરુપર્વત પર ‘મહાવીર’ ભગવાનના જલાભિષેક સમયે ઇન્દ્રને શંકા થઈ હતી કે આ હમણાનું જન્મેલું બાળક આવો પ્રયત્ન જળનો ઘોષ કેમ સહન કરશે. આથી ઇન્દ્ર જલાભિષેક કરતાં અચકાયો. આ વાત ત્રિજ્ઞાની પ્રભુએ જાણી અને તેમણે પોતાના પગના અંગુઠાથી મેરુને ચાંપ્યો, એટલે તરતજ તે કમ્પી ઉઠ્યો. આ પ્રકારનું પ્રભુનું અસાધારણ બળ જોઈને ઇન્દ્રે પ્રભુનું ‘મહાવીર’ એવું નામ પાડ્યું. આ નામને મહાવીરસ્વામીએ ક્રોધ, માન, માયા, લોભાદિક આન્તરિક શત્રુઓનો પરાજય કરી સાર્થક કર્યું.

ભગવતઃ પરિવ્રજ્યા—

પિત્રોઃ પ્રેમ પરં વિબુઘ્ય નિજકે ગર્ભસ્થલેઽધ્યગ્રહીદ્
દીક્ષાં તદ્વિરહે તદાપિ સદ્ને જ્યેષ્ઠસ્ય ચાત્યાગ્રહાત્ ।

स्थित्वाऽब्दद्वयमोज्ज्वल्य राज्यविभवं भूत्वा महासंयमी
यो विश्वस्य मुदं परामजनयत् तं वीरदेवं यजे ॥ ३ ॥

I worship that Lord *Mahavira* who in his embryonic condition, having noticed the great love his parents cherished for him resolved to renounce the world (to take *Diksha*) after their death and who, even after the occurrence of that event, stayed at home for a couple of years yielding to the entreaties of his elder brother and who (thereafter) having abandoned the royal pomp gave a great pleasure to the universe by becoming a great *Samyamin*.* (3)

Notes :—Lord *Mahavira* thinking in his embryonic condition that his mother would have to endure pain in case he moved to and fro decided to remain steady. As there was no movement, his mother thought that somehow her foetus was lost and so she was excessively grieved. When Lord *Mahavira* came to know of this, he moved to the great delight of his parents. He then thought over the love that his parents thus cherished for him, and hence he resolved to carry out his intention of renouncing the world after their death as they would then no more feel his separation. After their death, he asked the consent of his elder brother for taking *Diksha* who entreated him with the words, “ *Vira*, the deaths of our parents are still fresh

* *Samyamin* is one who observes self-restraint, keeps control over the senses, or possesses equanimity of mind.

in our memories; your leaving us at this time will render our bereavement more unbearable and painful." Thereupon Lord Mahavira lived for two years more in the palace with his brother and afterwards with the consent of those in power he entered upon the spiritual career by renouncing the world.

ભગવાનની દીક્ષા—

“ જે ભગવાને ગર્ભાવસ્થામાં પોતાના માતાપિતાને પોતાના પર અત્યંત પ્રેમ જોઈને, માતાપિતાની હૈયાતી સુધી દીક્ષા નહીં લેવાનો અભિગ્રહ કર્યો હતો; અને માતાપિતાના સ્વર્ગગમન પછી પણ જ્યેષ્ઠ બંધુના અતિશય આગ્રહથી જેમને એ વર્ષ ધરમાં રહેવું પડ્યું હતું; ત્યારપછી જેઓ રાજ્યલક્ષ્મીનો ત્યાગ કરી મહાસંયમી બન્યા અને જેમણે જગત્તા છોડીને અતિશય આનંદ આપ્યો, તે વીરદેવને હું ભણું છું. ”—૩

સ્પષ્ટી૦ હાલવા ચાલવાથી માતાને દુઃખ થશે, એમ ધારી પ્રભુ ગર્ભાવસ્થામાં સ્થિર રહ્યા. ત્યારે ગર્ભ નહિ હાલતો હોવાને લીધે, માતાને શંકા થઈ કે મારા ગર્ભનું શું થયું ? આથી માતાને ધણો શોક ઉત્પન્ન થયો. આ વાત પ્રભુને જ્ઞાત થતાં, પોતે કંઈક હાલ્યા; એથી માતા વગેરે સર્વમંડળ શોકમુક્ત થયું. મહાવીર-સ્વામીએ વિચાર્યું કે હજી હું જન્મ્યોએ નથી ત્યાં મારા પર મારા માતાપિતાને આટલો બધો મોહ છે, તો પછી આગળ ઉપર મારો વિરહ તો તેઓ કેમજ સહન કરી શકશે ? આથી તેમણે માતાપિતાના સ્વર્ગગમન પછી દીક્ષા લેવાનો વિચાર રાખ્યો. કાલાન્તરે માતાપિતાનો સ્વર્ગવાસ થતાં તેમણે પોતાના જ્યેષ્ઠ બંધુ ‘નંદીવર્ધન’ ને દીક્ષા લેવાનો પોતાનો વિચાર દર્શાવ્યો; અને તેમ કરવા તેમની અનુમતિ માંગી. નંદીવર્ધને કહ્યું કે—“ હજી મને માતાપિતાનું વિરહ-દુઃખ મટ્યુંએ નથી ત્યાં તમે પણ મને છોડી જવાની વાત કરો છો ! ” આથી જ્યેષ્ઠ બંધુની દુઃખિત લાગણી અને આગ્રહ જોઈ ભગવાન પીળાં બે વર્ષ ગૃહમાં રહ્યા. ત્યાર પછી તેમણે દીક્ષા ગ્રહણ કરી અને આત્મકથ્યાણની સાથે વિશ્વકથ્યાણ કર્યું.

उपद्रवपरीषहः, केशलज्ञानलाभश्च—

गोपालाद्युपसर्गदुःखमसकृद् देवात् पुनः सङ्गमाद्
घोराद् घोरमुपद्रवं विषहिता त्रैलोक्यवीरः क्षमी ।
हत्वाऽनादिसमस्तकल्मषमलं यः प्राप्य सर्वज्ञतां
विश्वोद्धारणमातनोन्निजगिरा तं वीरदेवं स्तुवे ॥ ४ ॥

I praise that Lord *Mahavira*, the forgiving hero of the three worlds, who endured more than once the pain of calamities (*Upasargas*) caused by cowherds and others and the terrible outrages of the ferocious god *Sangama* and who having attained omniscience by removing the impurity in the form of all beginningless sins (*Karmans*) brought about the elevation of the universe by preaching. (4)

Notes :—After renouncing the world Lord *Mahavira* led a life of mortification for twelve years. During this period once upon a time a certain cowherd came to the place where he was sitting all absorbed in meditation. He left the bullocks to graze there and went away to milk his cows. On not finding the bullocks there on his return, he inquired of Lord *Mahavira*; but when he received no reply, he became excessively angry and tortured him by fixing nails in the cavities of his ears and cut off the outer portions of the nails so that no one might come to know of this. Lord *Mahavira* did not mind this horrible pain. After some time he happened to go to a Bania named *Siddhartha*, a resident of the city of *Apapa*.

There his friend *Kharaka*, a physician, inferred on seeing Lord *Mahavira* that nails had been struck in some part of his body. After examining the body carefully he came to know that his ears were nailed. Thereupon with a very great difficulty he succeeded with the help of his friend in extracting the nails. This gave so much pain to Lord *Mahavira* that he screamed out. He met with many more calamities at the hands of several cowherds and others.

Sangama is the name of a god who gave terrible troubles to Lord *Mahavira* for six months; but as he remained steady in his meditation, he went away after requesting him to forgive him for his faults.

ઉપદ્રવપરીષદ અને કેવલજ્ઞાનલાભ—

“ જે ક્ષમાશીલ ત્રેલોક્યવીરે અનેકવાર ગોવાળીઆ વિગેરેના ઉપસર્ગોતું દુઃખ, તેમજ ‘ સંગમ ’ નામના ભયંકર દેવે કરેલા બીપણુ ઉપદ્રવો સહન કર્યા; અને જેમણે અનાદિ કાળના સર્વ કર્મરૂપ મળતો નાશ કરીને સર્વગુણ પ્રાપ્ત કરી પોતાની વાણીથી વિશ્વનો ઉદ્ધાર કર્યો, તે વીરહેવને હું સ્તવું છું.”—૪

૨૫૫૮ીં એક સમયે મહાવીરસ્વામી પોતાના વિહાર દરમ્યાન એક ‘ પણ્માનિ ’ ગામે ગયા અને ત્યાં કાયોત્સર્ગ કરી ધ્યાન-પરાયણ થયા; એવામાં એક ગોવાળ પ્રભુની પાસે પોતાના બળદો મૂકીને ગાયો દોહવા ગયો. બળદો રવેચ્છાએ ફરતા ફરતા કોઈ અટવીમાં ચાલ્યા ગયા. ગોવાળ પાછો આવ્યો ત્યારે તેણે બળદોને ત્યાં જોયા નહિ; એટલે તેણે પ્રભુને કહ્યું કે, “ અરે અધમ ! મારા બળદો ક્યાં મયા ? તું કેમ બોલતો નથી ? શું આ મારાં વચનો સાંભળતો

નથી ? આ તારા કાનનાં છિદ્ર શું ફેગટનાંજ છે ? ” આ પ્રમાણે કહ્યા છતાં પણ જ્યારે પ્રભુએ ઉત્તર ન આપ્યો ત્યારે તે ગોવાળ ક્રોધાયમાન થયો અને તેણે પ્રભુનાં કર્ણુરંધ્રમાં ખીંચા ઠોક્યા. પછી તે ખે ખીલા કાઠ ન કાઢી શકે તેટલા સારૂ તેણે તેનો બહાર દેખાતો ભાગ કાપી નાખ્યો અને ત્યાર પછી તે ચાલતો થયો. પ્રભુ તો આ ઉપસર્ગથી પણ ક્ષુભિત થયા નહિ. એકદા ભગવાન્ ‘ અપાપા ’ નગરીના વાસી સિદ્ધાચ વણિકને ત્યાં પારણુને માટે ગયા. ત્યાં તેના મિત્ર વૈદ્ય ખરકે અનુમાનથી જાણી લીધું કે પ્રભુ શલ્યવાન્ છે. પછી તે વૈદ્યે પ્રભુના કાનમાં ખીંચા ઠોકેલા જોયા. ત્યારબાદ તે અને મિત્રોએ ઉપચાર કરી તે ખીલા ખેંચી કાઢયા. આ વખતે પ્રભુને અતિગાઠ વેદના થઇ અને તેમણે ભયંકર ચીસ પાડી. આ એમનો છેલ્લો ઉપસર્ગ થયો. પ્રભુના ઉપસર્ગોનો પ્રારંભ પણ ગોવાળથી થયો અને અંત પણ ગોવાળથીજ આવ્યો.

એકદા સૌધર્મ દેવલોકની સુધર્મા નામની સભામાં, દેવ અને દેવાંગનાઓથી પરિવૃત્ત થયેલો ‘ સૌધર્મેન્દ્ર ’ બોલ્યો કે, “ હે મહાનુભાવો ! આ ભરતક્ષેત્રમાં ‘ પેઢાલ ’ ગામની પાસેના ‘ પોલાસ ’ ચૈત્યમાં મહાવીર-સ્વામી કાઉસગ્ગ ધ્યાનમાં લીન છે. તેને ચલાપમાન કરવાને કાઠ પણ દેવ સમર્થ નથી. ” આ વાત, ત્યાં બેઠેલો ‘ સંગમ ’ નામનો સામાનિક દેવ સહન ન કરી શક્યો; અને તેથી તેણે મનુષ્ય લોકમાં આવી ભગવાન્ને છ માસ પર્યંત ધણાંજ ભયંકર દુઃખો આપ્યાં. છતાં ભગવાન્ પોતાની સમાધિથી લગાર પણ જ્યારે ચલિત ન થયા, ત્યારે તે થાકીને પ્રભુને પ્રણામ કરી ચાલતો થયો.

આ પ્રમાણે ગોવાળીઓએ અને સંગમે કરેલા ઉપસર્ગો શાંતિ-પૂર્વક પ્રભુએ સહન કર્યાં. યોગ અને તપને લીધે ભગવાન્ એવા શક્તિ-સંપન્ન હતા કે જો તેઓ ધારત તો ઉપસર્ગ કરનારા તેઓને એક ક્ષણમાં યમપુરીમાં પહોંચાડી દેત; * પણ તેમણે પોતાની શક્તિનો આવૈ

*“ બલં જગદ્ધ્વંસન-રક્ષણક્ષમં કૃપા ચ સા સંગમકે કૃતામંસિ ।

સ્તીવ સન્નિત્ય વિમુચ્ય માનસં સ્વેવ રોપસ્તવ નાથ ! નિર્યયો ” ॥

—કલ્પસૂત્ર-સુબોધિકાવૃત્તિ.

તુચ્છ ઉપયોગ ન કરતાં વિશ્વને આશ્ચર્યજનક એવી ક્ષમાનુંજ અવલંબન કર્યું; અને પરિણામે તેમને કેવલજ્ઞાન પ્રાપ્ત થયું. ત્યારપછી તેઓએ અમૃતમય ઉપદેશથી લઘ્ય જીવોનો ઉદ્ધાર કર્યો. (તીર્થંકરો સર્વજ્ઞ થયા પૂર્વે ઉપદેશ આપતા નથી.)

આ શ્લોકથી એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે અનાદિ કર્મનો ક્ષય થતાં કેવલજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થાય છે. અત્રે કાઠને શંકા ઉત્પન્ન થાય કે 'અનાદિ કર્મનો ક્ષય કેમ સંભવી શકે?' અને વળી 'સર્વજ્ઞ કેમ બની શકાય?' તે આમાંથી પ્રથમ શંકાનું સમાધાન, આગળ ઉપર કહેનાતા અગ્નીઆરમા અને આરમા શ્લોકથી જાણી લેવું; તેમજ દ્વિતીય શંકાનું સમાધાન તેરમા અને ચૌદમા શ્લોકથી સમજી લેવું.

ગણધર-સ્થાપના—

यज्ञार्थं मिलिता विलोक्य विबुधानेकादश ब्राह्मणा
यातोऽर्हन्नतये निशम्य च जनात् सर्वज्ञमत्रागतम् ।
वादार्थं प्रभुमागता गणधरा निःसंशया गौतमा—
द्या येन प्रतिबोधनाद् विदधिरे तं वीरदेवं बहे ॥ ५ ॥

I enshrine in my heart that Lord Mahavira who by instructions cleared the doubts of and turned into Ganadharas the eleven Brahmanas, Gautama Indrabhuti and others, who had assembled for sacrifice (at Somila's) and who had come to him for discussion, on seeing gods going to him to pay obeisance and hearing from the people that an omniscient person had come (in the adjoining city of Pava). (5)

Notes :—Ganadhara is the name given to the chief disciples of a Tirthankara. Every

Ganadhara possesses certain special powers and very high knowledge. On hearing the preaching (*Des'ana*) of a *Tirthankara*, based upon the subject that every substance has origination, destruction and permanence, he composes scriptures (*S'astras*) known as *Dvadas'angi* as they consist of twelve parts each called an *Anga*.

The names of the eleven *Brahmanas* are (1) *Indrabhuti* (often named *Gautama* by descent), (2) *Agnibhuti*, (3) *Vayubhuti*, (4) *Vyakta*, (5) *Sudharman*, (6) *Mandika*, (7) *Maurya*putra, (8) *Akampita*, (9) *Achalabhratri*, (10) *Metarya* and (11) *Prabhasa*. They had doubts about (1) *Jiva*, (2) *Karman*, (3) Body being the same as the soul, (4) Elements (*Mahabhutas*), (5) *Jiva* being born in the same grade every time as it is at present, (6) *Bandha* and *Moksha*, (7) Gods, (8) Denizens of hell, (9) Merit and Demerit, (10) Next world and (11) Liberation. Lord *Mahavira* convinced all of them so satisfactorily that they requested him to take them up to his order (*i.e.* to give *Diksha*) along with their pupils. The numbers of disciples of these eleven *Ganadhara*s were respectively as under:—
 (1) 500. (2) 500. (3) 500. (4) 500. (5) 500. (6) 350.
 (7) 300. (8) 300. (9) 300. (10) 300 and (11) 300.

GANADHARA-VĀDA.

(*Discussion with the eleven Brahmanas*).

When *Indrabhuti* came to Lord *Mahavira*, he addressed him by his name and lineage (*Gotra*),

welcomed him and said, "Oh *Gautama Indrabhuti*, you have doubt about the existence of *Jiva* and this doubt of yours is based on your coming across *S'ruti*s apparently of a contradictory nature." He further said, " You take the *S'ruti* ' विज्ञानघन एवतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति, न च प्रेत्यसंज्ञाऽस्तीति ' to mean that just as power of infatuation springs up from the intoxicating substances, so does *Jiva* that performs acts like going and coming, rise up from the elements—earth, water, fire and air ; and that it gets merged into them like a bubble in water, and hence *Jiva* is not distinct from elements and hence as there is no *Jiva*, there is no next world (*Pretyasanjna*). But this interpretation of yours is not correct , for *Vijnanaghana* does not mean *Jiva* performing acts like going and coming, but it means a store of consciousness—knowledge and perception : and it is a name given to *Jiva* as every particle of it possesses infinite knowledge. (According to Jainism knowledge and the knower are said to be the same from a particular stand-point). Moreover, *Bhuta*, here means the development of elements *i.e.* substances like a pitcher, a piece of cloth, etc., and *Pretyasanjna* connotes consciousness of the former knowledge. The correct meaning of the *S'ruti* is that *Jiva* rises up from substances , for, when a pitcher is seen, there arises its consciousness and as *Jiva* may be looked upon as non-different from knowledge, it may be said that it is produced

out of a pitcher. Again when some other substance like a piece of cloth comes in view, the consciousness of the former vanishes and that of the latter takes place *i.e.* to say *Jiva* gets merged into the substances. Thus there is no *Pretyasanjana* as the consciousness of the past knowledge is replaced by that of the present." Moreover, he explained that if there was no *Jiva* which experienced the fruits of merit and demerit, acts like sacrifice, charity and killing would cease to bear their fruits. He further said to *Indrabhuti*, "Just as *Ghee* exists in a latent condition in milk, oil in sesamum, fire in wood and smell in flowers, so does *Jiva* in body, but it is distinct from it. As enjoyment like food establishes the existence of the person who enjoys, so a body being an object of enjoyment there must be some one to enjoy it. This is none else but *Jiva*. Again the *S'ruti* 'स वै अयं आत्मा ज्ञानमयः' establishes the existence of *Jiva* for it means that *Jiva* is the embodiment of knowledge." On hearing this from Lord *Mahavira*, *Indrabhuti* was fully convinced about the existence of *Jiva* and hence he and his disciples prayed to him to take them up to his holy order.

On hearing that his brother *Indrabhuti* was converted, *Agnibhuti* thought *Mahavira* to be a great conjurer and so he made up his mind to go to him and bring his brother back by refuting his arguments. When he came to Lord *Mahavira*, the latter addressed him by his name and

lineage and said, " You doubt the existence of *Karman* and think that the *S'ruti* ' पुरुष पवेदं गिनं सर्वं यद्भूतं यच्च भाव्यम् ' means that there is *Jiva* only and that every object that existed in the past, exists and will exist in future is nothing but *Jiva* and hence there is no *Karman*. But this is not the right interpretation, for, this *S'ruti* is an eulogy of *Jiva*." He further said, "*S'ruti*s are of three kinds :—Some are ceremonial e.g. ' अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः ' (one who wishes to go to heaven should offer oblation to fire); some merely illustrate well-known facts e.g. ' द्वादश मासाः संवत्सरः ' (Twelve months make up a year), ' अग्निरुष्णः ' (Fire is hot), etc.; and some are praises of objects e.g.

“ जले विष्णुः स्थले विष्णुर्विष्णुः पर्वतमस्तके ।

सर्वभूतमयो विष्णुस्तस्माद्विष्णुमयं जगत् ” ॥

(*Vishnu* is in water, in space and on the top of a mountain; he pervades all elements and so the universe is his embodiment). The same is the case with this *S'ruti*. Moreover, just as colourless (*Amurta*) space can have a contact with coloured (*Murta*) substances like a jar, so it is possible for *Amurta Jiva* to have a communion with *Murta Karman*. Again, you believe that as *Amurta* space gets neither pleasure when besmeared with sandal wood nor does it get pain when struck with a sword, so it is not possible for *Amurta Jiva* to be subject to favourable or unfavourable operations of *Murta*

Karman. But this belief is not sound for *Murta* medicines do produce favourable or unfavourable effects on *Amurta* knowledge; so it is quite reasonable to believe that *Karman* can operate on *Jiva*. "When Lord *Mahavira* further said that it was impossible without admitting *Karman* to account satisfactorily for the anomalies of the world such as the differences of rank, fortune, intellect, etc., *Agnibhuti* became convinced and he too became his disciple.

When *Vayubhuti* came to know that two of his brothers had been consecrated, he thought that Lord *Mahavira* must be really omniscient and so it would be better for him to approach him and to get his doubts removed. He thereupon came to him who said, "You think that *Jiva* cannot be different from *S'arira* as you fail to grasp the correct meaning of the *S'ruti* विज्ञानघन.....प्रेत्य संज्ञाऽस्तीति." Lord *Mahavira* then explained to him the correct meaning and further convinced him by pointing out the *S'ruti* 'एष ज्योतिर्मयः शुद्ध आत्मा सत्येन तपसा ब्रह्मचर्येण वा लभ्यः' which meant that the pure *Jiva*, the embodiment of lustre was realised by truth, penance and celibacy. So he joined the holy order.

When *Vyakta* learnt that Lord *Mahavira* had fully convinced the three well-versed *Brahmanas* he approached him for clearing his doubts. Lord *Mahavira* said to him, "*Vyakta*, you doubt the existence of elements- earth, water, fire

and air, because you take the *S'ruti* 'येन स्वप्नोपमं वै सकलम्' to mean that everything is like a dream and hence there can be no room for elements. This *S'ruti* is to be considered from a spiritual point of view and it points out the transitoriness of objects like wealth, beauty, etc.; but it does not mean that there is total absence of everything. Moreover, to imagine that our knowledge about the existence of objects is as shadowy as that of the moon in water is unreasonable, for, there does arise a distinction between a dream and a non-dream, illusion and disillusion and the like. The existence of elements is also established by the *S'ruti* 'पृथ्वी देवता, आपो देवता.....' which means earth is a deity, water is a deity, etc." *Vyakta* being thus convinced became his disciple.

When *Sudharman* approached Lord *Māhāvira*, he said to him, "You interpret the *S'ruti* 'पुरुषो वै पुरुषत्वमश्नुते पशवः पशुत्वम्' as meaning that a man is reborn a man, while a beast a beast. But this is not right, for, this *S'ruti* means that a man who is endowed with good qualities such as straightforwardness, and who has acquired the *Agushya Karman* of a human being is reborn a man, while a beast that performs evil acts and that has acquired a *Karman* of being born as a beast is so born. But it does not mean that every man will be reborn a man and every animal an animal. Again your belief that every effect is and ought to be just in accordance

with its cause is untenable, for even from cow-dung scorpions are produced. Moreover the *S'ruti* “ शृगालो वै एष जायते यः सपुरीषो दह्यते ” (i. e. a man who is burnt along with his excrements is born a jackal) proves that your belief is unsound. ” His doubts being removed, he too, received the initiation.

Mandika who approached Lord *Mahavira* had doubts on the question of bondage and liberation (*Bandha* and *Moksha*). The Divine Lord said to him, “ You interpret the *S'ruti* “ स एष विगुणो विभुर्न बध्यते संसरति वा मुच्यते मोचयते वा ” as meaning that this *Jiva* which possesses no qualities (*Viguna*) and is omnipresent (*Vibhu*) is neither bound by merit or demerit, nor does it come to *Samsara*; neither does it get liberation since it is free from bondage, nor does it liberate others as it is not an agent. But this interpretation is incorrect, the correct one being that *Viguna* means free from the qualities belonging to the non-omniscient (*Chhad-mastha*) and that *Vibhu* means pervading the universe from the stand-point of knowledge. (The soul does not substantially pervade the universe but it may be so considered as somehow it is non-different from its knowledge which in its turn pervades the universe, for every object in the universe is under its province). Moreover, this *S'ruti* refers to the condition of the liberated *Jiva*. *Bandha* is the name given to the contact of *Karmans* with *Jiva*, arising from sources like *Mithyatva*, and it is owing to this bondage that a being is born in different grades,

Moksha means the separation of *Karmas* from the *Jiva*, resulting from right knowledge, right belief and right conduct. ” On hearing these words of Lord *Mahavira*, *Mandika* was completely satisfied and he took *Diksha*.

Lord *Mahavira* spoke to *Mauryaputra* who then came to him “ You doubt the existence of gods. The *S'ruti* “ को जानाति मायोपमान् गीर्वाणानिन्द्रयमवरुणकुबेरादीन् ” is misinterpreted by you to mean that who believes in the illusory (*Mayopama*) gods--*Yama*, *Varuna*, *Kubera* and others. Here the word *Mayopama* is used to denote the mortality of gods and not to deny their existence. Moreover, you believe that gods do not exist as they are not seen coming or going; but this is not quite acceptable, for they do come at the time of the *Kalyanakas* of the *Tirthankaras* and also when some other necessity arises; but they are not generally seen here as they are usually engaged in listening to sweet music, in sport with damsels etc., and as they are unable to endure the terrible smell of mankind. Even the *S'ruti* ‘ स एष यज्ञायुधी यजमानोऽङ्गसा स्वलोकं गच्छति ’ corroborates the same statement that gods do exist, for it means that the sacrificer who wields the weapon of sacrifice quickly goes to heaven. ” Moreover, when Lord *Mahavira* asked him to see the gods *Indra* and others sitting in his *Samavasarana*, he was fully convinced and so he too took *Diksha* with all his disciples.

Lord *Mahavira* said to *Akampita*, “ You think that there exists nothing like hell, for you take the

S'ruti ' न ह वै प्रेत्य नरके नरकाः सन्ति ' to mean that denizens of hell (*Narakas*) are not to be found in hell. But this meaning is not correct ; it only means that the *Narakas* are not reborn soon after their death as *Narakas*, or that they do not remain in the same stage for ever. Moreover, you should not think that they do not exist because they do not come over here. The reason why they do not come is that they are subject to extreme pain and torture. Moreover, they are directly perceived by the omniscient like myself and I am omniscient as I am entirely free from faults- attachment, aversion and the like, and as I could tell you your doubts beforehand; even now if you doubt my being omniscient, I am prepared to answer any question you ask. Moreover, the *S'ruti* " नारको वै एष जायते यः शूद्रान्नमश्नाति " proves the existence of hell, for it clearly says that one who eats the food of a low-caste (*S'udra*) is born in hell." His doubts being thus cleared, he prayed to him to take him up to his holy order. His request was granted and thus he became one of the chief disciples of Lord *Mahavira*.

Then came *Achala-Bhratri* to whom Lord *Mahavira* said, " You have doubt about the existence of merit and demerit. But this is not justifiable, as it is inconsistent with the *S'rutis* and in direct contradiction to the distinctly perceived fruits of merit and demerit." On his being satisfied, he took *Diksha*,

When *Metarya* came to Lord *Mahavira*, he said to him, " You do not believe in next world (*Paraloka*) as you mis-interpret the *S'ruti* ' विज्ञानघन...प्रेत्यसंज्ञास्तीति '. He then explained to him its correct meaning and satisfied him by saying that in denying *Paraloka* the acts like charity, celebacy, and the like would be useless and the *S'ruti* " अग्निहोत्रं स्वर्गकामो जुहुयात् " would be meaningless. He was then fully satisfied and so he became his disciple.

Lord *Mahavira* said to *Prabhasa*, the last *Brahmana* who approached him, " You doubt the existence of salvation (*Nirvana*) as you interpret the *S'ruti* " जरामर्यं वैतत् सर्वं यदग्निहोत्रम् " to mean that so long as one lives one should perform *Agnihotra* only and think that as this act leads both to merit and demerit, it cannot be the means of achieving salvation and hence there is no *Nirvana*. You have misinterpreted this *S'ruti*, for it means that one who wishes to go to heaven should perform *Agnihotra*, whereas one aspiring after liberation should perform acts which will enable him to attain *Nirvana*. This latter meaning is derived from the word ' वा '. Even the *S'ruti* " शेषा गुहा दुरवगाहा " establishes the existence of *Moksha*, for it means that, that cave of liberation can be entered with great difficulty. " As *Prabhasa* was fully convinced, he too became a disciple of Lord *Mahavira*.*

* For further and fuller information the reader is referred to pp. 634-684 of the *Sanskrit* work *Vis'eshanias'yaka* with a commentary by *Malladhari Sri Hemachandrasuri*.

ગણુધર-સ્થાપના—

“ યજ્ઞને માટે મળેલા ‘ ગૌતમ ’ આદિ અગ્યાર બ્રાહ્મણો, અર્હન (મહાવીર) ભગવાનને નમસ્કાર કરવાને જતા દેવોને જોઇને અને ‘ સર્વજ્ઞ અત્રે પધારેલા છે ’ એમ જનસમૂહ પાસેથી સાંભળીને પ્રભુ પાસે વાદને માટે આવ્યા; અને જે પ્રભુએ કરેલા પ્રતિજ્ઞોધથી, તેઓ સંશયરહિત થઇને ‘ ગણુધરો ’ થયા, તે વીરદેવને હું મારા હૃદયમાં સ્થાયું છું. ”—પ.

સ્પષ્ટી૦ કેવલજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયા પછી વીર ભગવાન ‘ પાવાપુરી ’ માં સમવસ્યાં. તેમને વંદન કરવાને દેવો આવવા લાગ્યા. આ જનાવ, પાસેના ‘ મહસેન ’ વનમાં રહેતા સોમિલ વિપ્રને ત્યાં યજ્ઞને માટે એકત્રિત થયેલ ગૌતમાદિક અગ્યાર બ્રાહ્મણોએ જોયો. આથી, તેમજ ત્યાં સર્વજ્ઞતું આગમન સાંભળીને ઇન્દ્રભૂતિ (ગૌતમ) ને અતિશય સામર્થ ગર્વ ઉત્પન્ન થયો. એમણે વિચાર્યું કે અત્રે કોઇ ધુતારો આવ્યો છે, અને તેણે ઇન્દ્રજ્ઞ પાથરી છે. આમ વિચારી એઓ વાદ કરવા પ્રભુ પાસે આવ્યા. અને પ્રભુતું સમવસરણુ, તેમની દેવકૃત ઋદ્ધિ અને ખાસ કરીને તેમનું મુખારવિંદ જોઈ સજ્જડ થઈ ગયા. પછી જ્યારે પ્રભુએ એમને એમના નામથી જોલાવ્યા અને વગર પૂછે એમના મનોગત સંદેહતું નિરાકરણુ કર્યું, ત્યારે ઇન્દ્રભૂતિએ પ્રભુને પ્રણામ કરી દીક્ષા ગ્રહણની માંગણી કરી. પ્રભુએ એમને દીક્ષા આપી પ્રથમ ગણુધર સ્થાપ્યા.

તીર્થકરોના મુખ્ય શિષ્યો કે જેઓ વિશિષ્ટશક્તિસંપન્ન હોય છે, તેમનો ‘ ગણુધર ’ નામથી વ્યવહાર કરવામાં આવેછે. દરેક તીર્થકરના ગણુધરો ‘ ઉપજ્ઞેહ વા વિગમેહ વા ધુવેહ વા ’ અર્થાત્ ઉત્પાદ, બ્ય અને દ્રૌવ્ય ૩૫ ત્રિપદી તીર્થકર પાસેથી પ્રાપ્ત કરી દ્વાદશાંગીની રચના કરે છે.

હવે ઇન્દ્રભૂતિના ભાઇ અગ્નિભૂતિ, પોતાના મોટા ભાઇ ઇન્દ્રભૂતિને પરાજિત થયેલ સમજીને તેમજ તેમને પ્રભુના પ્રથમ શિષ્ય થયેલ જાણીને પ્રભુને વાદમાં જીતવા તેમજ પોતાના ભાઇને પાછા લઇ જવા માટે આવ્યા. પ્રભુએ એમનો પણ સંશય દૂર કર્યો. ત્યાર પછી ક્રમશઃ વાયુભૂતિ, વ્યક્ત, સુધર્મા, મંડિત, મૌર્યપુત્ર, અંકપિત, અચલબ્રાતા, મેતાર્થ

અને પ્રભાસ બ્રાહ્મણોને પણ સંશયરહિત કરી ‘ ગણુધર ’ પદ પર સ્થાપન કર્યાં. આમ ભગવાનના અગ્યાર ગણુધરો થયા.

ગણુધર-વાદ.

ઈન્દ્રભૂતિ.

પ્રથમ બ્રાહ્મણ ઇન્દ્રભૂતિ (ગૌતમ ગોત્ર). તેમની શંકા—“ જીવ છે કે નહિ ? ” “ વિજ્ઞાનઘન एव एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति; नच प्रेत्यसंज्ञास्ति ” આ વેદવાક્ય છે. ઇન્દ્રભૂતિ એનો અર્થ એમ કરતા હતા કે “ વિજ્ઞાનઘન ” એટલે ગમનાગમનાદિક એટલાવાન આત્મા તે “ एतेभ्यो भूतेभ्यः ” એટલે આ પૃથ્વી, જલ, તેજસ્ અને વાયુ એ મહાભૂતોમાંથી, મહાપદાર્થોમાંથી જેમ મદ-શકિત પ્રકટ થાય છે તેમ ઉત્પન્ન થઈ તેજ ભૂતોમાં, પાણીમાં પર-પોટા લીન થઈ જાય છે તેની માફક, વિલય પામી જાય છે. માટે ભૂતો-થી અતિરિક્ત આત્મા નહિ હોવાથી પ્રેત્યસંજ્ઞા અર્થાત્ પુનર્જન્મ સંભવતો નથી. આ પ્રમાણે અર્થ સમજવાથી ઇન્દ્રભૂતિને એમ લાગ્યું કે જીવ છેજ નહિ. આનો વાસ્તવિક અર્થ પ્રભુએ એમ કરી બતાવ્યો કે “ વિજ્ઞાન ” એટલે જ્ઞાન અને દર્શનનો ઉપયોગ. આત્માના દરેક પ્રદેશમાં અનંત જ્ઞાન રહેલું હોવાથી આત્માને “ વિજ્ઞાનઘન ” સંબોધવામાં આવે છે. આ ચૈતન્યરૂપ આત્મા ભૂતેભ્યઃ એટલે ઘટાદિક પદાર્થોમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે; અર્થાત્ ઘટાદિકનું જ્ઞાન ઘટ વિગેરેથી ઉત્પન્ન થાય છે અને આત્મા એ જ્ઞાનથી અવ્યતિરિક્ત છે માટે એ દૃષ્ટિએ કથં-ચિત્ આત્મા ઘટાદિક ભૂતોમાંથી ઉત્પન્ન થયો એમ કહી શકાય છે; કારણ કે ઘટાદિકનું જ્ઞાન જ્યારે ઘટપ્રમુખથી ઉત્પન્ન થાય છે તો તે જ્ઞાનરૂપ આત્મા પણ ઘટાદિક ભૂતોમાંથી ઉત્પન્ન થનારો કથંચિત્ માની શકાય છે. હવે જ્યારે ઘટપ્રમુખના અભાવમાં ઘટાદિક અમુક પદાર્થનું જ્ઞાન નષ્ટ થાય છે ત્યારે તે જ્ઞાનરૂપ આત્મા પણ નષ્ટ થયેલ કહી શકાય છે અને એટલાજ માટે, અર્થાત્ ઘટાદિકનું જ્ઞાન આલ્યું જવાથી અને ખીજા પદાર્થોનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન થવાથી પ્રેત્યસંજ્ઞા એટલે પૂર્વ જ્ઞાનની સંજ્ઞા રહેતી નથી; કેમકે વર્તમાન જ્ઞાન વડ કરીને પૂર્વજ્ઞાન આલ્યું જાય છે. આ પ્રમાણે જે વેદવાક્યથી, ઇન્દ્રભૂતિના હૃદયમા જીવ નથી, એમ લાગતું હતું, તેજ વેદવાક્યથી ભગવાને આત્માનું અસ્તિત્વ સાબિત કરી

ખતાવ્યું. વળી ચિત્ત, ચૈતન્ય, વિજ્ઞાન, સંજ્ઞા વિગેરે લક્ષણોથી માલુમ પડતો પદાર્થ જીવજ છે. અને પુણ્ય અને પાપનું ભાજન એવો જીવ જો ન હોય તો યજ્ઞ, દાન વિગેરે ક્રિયા નિષ્ફળ જવાનો પ્રસંગ પ્રાપ્ત થાય છે, કે જે હકીકત ધષ્ટ નથી; વાસ્તે જીવ છે એમ માનવું જોઈએ. જેમ ક્ષીરમાં ઘૃત, તિલમાં તેલ, કાષ્ઠમાં અગ્નિ, પુષ્પમાં સુગંધ, ચંદ્ર-કાન્તમાં અમૃત રહે છે તેજ પ્રમાણે આત્મા દેહમાં રહે છે; પણ તે તેનાથી પૃથક્ છે. “ સ વૈ અર્ચ આત્મા જ્ઞાનમયઃ ” ઇત્યાદિ શ્રુતિઓ વડે કરીને પણ આત્માનું સ્પૃષ્ટ રીતે આસ્તત્વ પ્રભુએ સમર્થન કર્યું. વિશેષમાં, “ ઝોદનની જેમ આ શરાર ભોગ્ય છે વાસ્તે તેનો કાષ્ઠ ભોક્તા હોવો જોઈએ. ” આવા પ્રકારના અનુમાનોથી પણ આત્મા છે એમ પ્રભુએ સિદ્ધ કરી ખતાવ્યું. આથી ઇન્દ્રભૂત નિઃસંદેહ થયા અને પોતાના શિષ્યો સહિત તેમણે પ્રવ્રજ્યા ગ્રહણ કરી.

અગ્નિભૂતિ.

પોતાના વડીલ બન્ધુ ઇન્દ્રભૂતિને પરાજિત થયેલ સાંભળીને અગ્નિભૂતિ પ્રભુની પાસે વાદાર્થે આવ્યા. તેમને પ્રભુએ કહ્યું કે તને “કર્મ છે કે નહિ ?” એવો સંદેહ છે. “ પુરુષ પવેદંર્ગિન સર્વં યદ્મૂતં યચ્ચ ભાવ્યમ્ ” એ શ્રુતિના આધારે, ‘ કર્મ નથા ’ એમ આગ્નિભૂત માનતા હતા અને તેઓ આ શ્રુતિનો એવો અર્થ કરતા હતા કે ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્ય એ બધું આત્માજ છે. આથી કરીને તેમના હૃદયમાં કર્મ, ઇશ્વર વિગેરે હોવા વિષે અવિશ્વાસ ઉત્પન્ન થયો હતો. વળી એ અવિશ્વાસના સમર્થનમાં એ પણ યુક્તિ એમના હૃદયમાં રમતી હતી કે મૂર્ત કર્મનો અમૂર્ત આત્મા સાથે કેવી રીતે સંબંધ ધરી શકે ? અને મૂર્ત કર્મ અમૂર્ત આત્મા ઉપર અનુગ્રહ કે ઉપધાત કેવી રીતે કરી શકે ? કારણ કે અમૂર્ત આકાશને મૂર્ત ચન્દનાદિકના વિલેપનથી નથી થતો અનુગ્રહ કે ખડ્ગાદિકના ખંડનથી નથી થતો ઉપધાત. આ યુક્તિ વડે ‘કર્મ નથી’ એવું અનુમાન તેઓ કરતા હતા. આ અર્થ ખોટો છે એમ કહી પ્રભુએ સત્ય અર્થ કહી ખતાવ્યો કે આ શ્રુતિ પુરૂષસ્તુતિપરજ છે. કારણ કે વેદપદો ત્રણ પ્રકારનાં છે—કેટલાંક વિધિપ્રતિપાદક, જેવી રીતે કે “ સ્વર્ગકામોઽર્ગિન જુહુયાત્ ” અર્થાત્ સ્વર્ગાભિલાષીએ અગ્નિ હોમ કરવો; કેટલાંક અનુવાદપરક છે, જેમકે “ દ્વાદશ માસાઃ

સંવત્સર: ”—“ આર મહિનાનું એક વર્ષ ” અને કેટલાંક કેવળ સ્તુતિવાચક હોય છે. જેમકે:—

“ જલે વિષ્ણુઃ સ્થલે વિષ્ણુર્વિષ્ણુઃ પર્વતમસ્તકે ।
સર્વભૂતમયો વિષ્ણુસ્તસ્માદ્વિષ્ણુમયં જગત્ ” ॥

અર્થાત્ જલમાં, સ્થળમાં, પર્વતના શિખર પર વિષ્ણુ છે. વિષ્ણુ સર્વ પદાર્થોમાં રહેલ છે તેથી જગત્ વિષ્ણુમય છે. આ વાક્ય વડે વિષ્ણુનો મહિમા વર્ણવામાં આવ્યો છે. નહિ કે અન્ય વસ્તુઓનો અભાવ બતાવ્યો છે. તેવી રીતે પ્રસ્તુત શ્રુતિથી આત્માની સ્તુતિ કરવામાં આવી છે કિન્તુ એથી એમ ન સમજવું કે આત્મા સિવાય બીજું કંઈ છેજ નહિ. અમૂર્ત આકાશનો મૂર્ત ઘટ સાથે જેમ સંબંધ થઈ શકે છે તેમ આત્માનો કર્મ સાથે સંબંધ ઘટી શકે છે એમ પ્રભુએ કહ્યું. તેમજ વળી અમૂર્ત આત્માનો પણ મૂર્ત કર્મ વડે અનુગ્રહ-ઉપદ્રાવ થાય છે, એ બાબત પણ, “ મૂર્ત બ્રાહ્મી વિગેરે ઔપધિઓથી અમૂર્ત જ્ઞાનનો અનુગ્રહ થાય છે અને મૂર્ત મધાદિકથી અમૂર્ત એવા જ્ઞાનનો ઉપદ્રાવ થાય છે, એ ઉદાહરણોથી સારી રીતે સિદ્ધ થાય છે. વળી કર્મ જે ન માનવામાં આવે તો એક રાજ એક રંક, એક સુખી એક દુઃખી, એક શેઠ અને એક નોકર એવા પ્રકારની પ્રલક્ષ દેખાતી વિચિત્રતા પણ ન ઘટી શકે; માટે કર્મ માન્યા વિના છૂટકોજ નથી. વળી આ કર્મ અતીન્દ્રિય જ્ઞાનીને પ્રત્યક્ષ છે. અને કર્મનું અસ્તિત્વ “ સ્વર્ગકામોઽગ્નિ જુહુયાત્ ” એ વેદવાક્યથી પણ સિદ્ધ થાય છે.

ઉપર પ્રમાણેની યુક્તિઓથી નિઃસંદેહ થયેલ અગ્નિભૂતિએ પણ પોતાના પાંચસો શિષ્યો સહિત પ્રવ્રજ્યા ગ્રહણ કરી.

વાયુભૂતિ.

પોતાના બન્ને ભાઈઓને પંચરાત્ર થયેલ સાંભળીને વાયુભૂતિ પ્રભુસમક્ષ આવ્યા. તેમને ભગવાને કહ્યું કે તને “ શરીર તેજ આત્મા છે કે નહિ ” એવો સંદેહ છે. **વિજ્ઞાનઘન...** એ વેદવાક્યથી આત્મા પાંચભૂતોથી અતિરિક્ત નથી, એમ તેઓ સમજતા હતા. પણ તે શ્રુતિનો ખરો અર્થ પ્રભુએ કરી બતાવ્યો તેમજ, ‘આત્મા અને શરીર ભિન્ન છે’ એમ, “**પવ જ્યોતિર્મયઃ**

શુદ્ધ આત્મા સત્યેન તપસા બ્રહ્મચર્યેણ લભ્યઃ ” એ વેદવાક્યથી પણ સિદ્ધ કરી આપ્યું. આ વેદવાક્યનો અર્થ એ છે કે આ જ્યોતિર્મય શુદ્ધ આત્મા સત્ય, તપ અને બ્રહ્મચર્યથી જાણી શકાય છે. આ પ્રમાણે જ્યારે ભગવાને તેમને નિઃસંશય કર્યાં, ત્યારે તેમણે પણ પોતાના પાંચસો છાત્રો સહિત દીક્ષા ગ્રહણ કરી.

વ્યક્ત.

અત્યંત ‘વ્યક્ત’ને ભૂતના અસ્તિત્વ વિષે શંકા હતી. “ એન સ્વપ્નોપમં વૈ સકલમ્ ” અર્થાત્-સર્વ વસ્તુ સ્વપ્નતુલ્ય છે, એટલે મહાભૂત જેવું કંઈ છેજ નહિ, એમ ‘વ્યક્ત’ માનતા હતા. કિન્તુ ભગવાને તેમને સમજાવ્યું કે-આ તો અધ્યાત્મના વિષયને લગતી શ્રુતિ છે. અને આનું તાત્પર્ય કનક, કામિની વિગેરેની અનિત્યતા દર્શાવવાનું છે; નહિ કે ભૂતસત્તાને નિષેધ કરવાનું. વળી જલમાં અન્દ્રમાની માફક ભૂતોનું જ્ઞાન ભ્રમજનિત છે અને સર્વ શૂન્યાકાર છે એમ માનવું યુક્તપુરઃસર નથી; કારણ કે આમ માનવા જતાં તો સ્વપ્ન, અસ્વપ્ન, ભ્રમ, અભ્રમ એવા ભેદો ઘટી શકે નહિ. વળી “ પૃથ્વી દેવતા, આપો દેવતા ” એ વેદ-વાક્યથી ભૂતસત્તા સિદ્ધ થાય છે. એ પ્રમાણે કહીને પ્રભુએ તેમને સંશયરહિત કર્યાં, એટલે તેમણે પોતાના પાંચસો શિષ્યો સહિત દીક્ષા લીધી.

સુધર્મા.

પ્રભુએ પાંચમા સુધર્માને કહ્યું કે, તું એમ માને છે કે જે જેવો અત્રે હોય તેવોજ તે પરભ્રમમાં હોવો જોઈએ. આ માન્યતાને સાડ તું “ પુરુષો વૈ પુરુષત્વમશ્નુતે પશવઃ પશુત્વમ્ ” એ વેદવાક્યનો આધાર લે છે. આનો અર્થ તું એમ કરે છે કે પુરૂષ મરીને પુરૂષજ અને પશુ મરીને પશુજ થાય છે. કિન્તુ આ સત્ય અર્થ નથી. વાસ્તવિક અર્થ તો એ છે કે કોઈક મનુષ્ય સરલતા, મૃદુતા વિગેરે ગુણયુક્ત હોય અને એથી તે, મનુષ્યનું આયુષ્યકર્મ બાંધી મરે તો તે જરૂર મનુષ્ય થાય; કિન્તુ એમ ન સમજવું કે દરેક મનુષ્ય મરીને મનુષ્યજ થાય. એ પ્રમાણે માયાદિક આચરણથી પશુનું આયુષ્ય બંધાય છે. આમ પશુનું આયુષ્ય જે પશુએ બાંધ્યું હોય તે પશુ તરીકે ઉત્પન્ન થાય;

નહિ કે બંધાંએ પશુઓ મરીને પશુઓજ થાય. વળી તું એમ પણ માને છે કે સંસારમાં કારણને અનુકૂળજ કાર્ય હોય છે અને તેને સાર તું એમ યુક્તિ આપે છે કે ચોખાના ખીજમાંથી ઘઉંનો અંકુરો ઉત્પન્ન થતો નથી કિન્તુ ચોખાજ ઉત્પન્ન થાય છે. પરન્તુ આ માન્યતા ઠીક નથી; કારણ કે છાણ વગેરેમાંથી પણ વૃશ્ચિકાદિક ઉત્પન્ન થાય છે. વળી “ શ્રૃગાલો વૈ વષ જાયતે યઃ સપુરીષો દહ્યતે ” આ વેદવાક્ય પરથી પણ ભવની વિસદૃશતા સિદ્ધ થાય છે; કેમકે એનો અર્થ એવો છે કે-સપુરીષ (વિષ્ણુયુક્ત) જે મનુષ્યને બાળવામાં આવે છે તે શૃગાલ તરીકે ઉત્પન્ન થાય છે. આ પ્રમાણે સમજવી પ્રભુએ મુઘર્માને સંશયથી મુક્ત કર્યાં; એટલે તેમણે પણ પોતાના પાંચસો શિષ્યો સાથે દીક્ષા અંગીકાર કરી.

મંડિક.

મંડિકને બંધ-મોક્ષ વિશે શંકા હતી. “ સ વષ વિગુણો વિમુર્જ વહ્યતે સંસરતિ વા મુચ્યતે મોચયતિ વા ” આ વેદવાક્ય છે. એનો અર્થ એઓ એમ કરતા હતા કે આત્મા વિગુણ (સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ ગુણોથી રહિત) અને ‘વિમુ’ (સર્વવ્યાપક) છે. એટલે આત્મા પુણ્ય-પાપથી બંધાતો નથી, સંસારમાં પરિભ્રમણ કરતો નથી, બંધના અભાવને લીધે તેને કર્મથી મુક્ત થવાનું રહેતું નથી, તેમજ તે અકર્તા હોવાથી કોઇને મૂકાવતો નથી. આ અર્થથી ‘બંધ અને મોક્ષ નથી’ એમ એઓ માનતા હતા. કિન્તુ આ અર્થ યુક્ત નથી; કારણ કે ‘વિગુણ’ એટલે હૃદયસ્થભાવથી રહિત અને ‘વિમુ’ એટલે કેવળજ્ઞાન રૂપે વિશ્વવ્યાપક એવા પ્રકારનો આત્મા પુણ્યપાપથી બંધાતો નથી. એમ એ શ્રુતિનો અર્થ સમજવાનો છે. અર્થાત આ શ્રુતિ આત્માની મુક્ત અવસ્થાને લક્ષ્ય કરે છે. વળી મિથ્યાત્વાદિક હેતુથી કર્મનો આત્મા સાથે જે સંબંધ થાય છે તેને ‘બંધ’ કહેવામાં આવે છે અને આ બંધને લીધે પ્રાણી નરક, તિયંચ, મનુષ્ય અને દેવ ગતિઓમાં પરિભ્રમણ કરે છે. સમ્બંધ જ્ઞાન, દર્શન અને ચરિત્ર એ હેતુદ્વારા કર્મનો જે વિયોગ થાય છે તે મોક્ષ સમજવો. જેમ સુવર્ણ અને માટીનો અનાદિ કાળનો સંયોગ અગ્નિથી નષ્ટ કરી શકાય છે તેમ આત્મા અને કર્મનો અનાદિ કાળનો સંબંધ પણ જ્ઞાનાદિકદ્વારા નષ્ટ કરી શકાય છે. પ્રભુએ

મોક્ષસાધક વેદવાક્યો બતાવી મોક્ષ સિદ્ધ કરી બતાવ્યો. આ પ્રમાણે ઘણી યુક્તિઓ આપી તેમને સંદેહરહિત કર્યાં. તેમણે પોતાના સાડા ત્રણસો શિષ્યો સહિત સાધુવત અંગીકાર કર્યું.

મૈર્યપુત્ર.

મૈર્યપુત્રને દેવસંબંધી શંકા હતી. “ કો જાનાતિ માયોપમાન્ ગીર્વાણાન્નિદ્રયમઘરુણકુવેરાદીન્ ” આ વેદવાક્યનો અર્થ તેઓ એમ કરતા હતા કે માયાવી ઇંદ્ર, યમ, વરુણ, કુબેર પ્રમુખ દેવતાઓને કાણ જાણે છે ? અર્થાત્ દેવ છેજ નહિ. પણ આ અર્થ યથાર્થ નથી. શ્રુતિમાં ‘માયોપમ’ શબ્દ મૂકવાનું કારણ, દેવાને પણ મરવાનું હોય છે, એ દર્શાવવાનું છે, નહિ કે તેમનો નિષેધ કરવાનું. ઉપરાન્ત, પોતાના સમવસરણમાં (વ્યાખ્યાન-પરિપદ્ધમાં) આવેલા શકાદિક દેવાને પ્રત્યક્ષ સાક્ષાત્કાર મૈર્યપુત્રને પ્રભુએ કરાવ્યો. વળી ભગવાને એમ પણ સમજાવ્યું કે—દેવો સંગીતાદિકમાં લીન થવાથી તેમજ મનુષ્યની મધ તેમને દુઃસહ હોવાથી તેઓ આ મનુષ્યલોકમાં આવતા નથી; કિન્તુ જિનેશ્વરોનાં પંચ કલ્યાણકો હોય ત્યારે અથવા કોઈ અન્ય કારણ મળે તો તેઓ અહિંઆ આવે છે. વળી ચંદ્ર, સૂર્ય, નક્ષત્ર વિગેરે વિમાનો છે તો તેના સ્વામી હોવા જોઈએ, એ યુક્તિથી પણ દેવો સિદ્ધ થાય છે. “ સ ષ્વ યજ્ઞાયુધી યજમાનોઽજસા સ્વલોકં ગચ્છતિ ” આ વેદવાક્યથી પણ દેવનું અસ્તિત્વ સાબિત થાય છે. એનો અર્થ એમ છે કે—“ યજ્ઞૈષ્વ હૃષિચારવાન્ યજમાન સત્વર સ્વર્ગે જાય છે. ” આવા પ્રકારની યુક્તિઓ આપી પ્રભુએ મૈર્યપુત્રનો સંદેહ દૂર કર્યો અને તેમની વિનતિપૂર્વક તેમને તેમના સાડા ત્રણસો શિષ્યો સહિત દીક્ષા આપી.

અકંપિત.

અકંપિતને નરક સંબંધી સંદેહ હતો. “ ન હ વૈ પ્રેત્ય નરકે નારકાઃ સન્તિ ” આ વેદવાક્યનો અર્થ તેઓ એમ કરતા હતા કે નરકમાં નારકી નથી. કિન્તુ ખરો અર્થ તો એ છે કે પ્રેત્ય કહેતાં પરલોકમાં નરકમાં નારકો શાબ્દત નથી; અથવા તો નારકી મરીને તરત ખીજા ભવમાં નરકમાં ઉત્પન્ન થતા નથી. નરકવાસી જીવો અત્ર આવતા નથી, તેનું કારણ

જણાવતાં ભગવાને કહ્યું કે—તેઓ પરતંત્ર તેમજ કર્મબદ્ધ છે. આથી તેઓ પ્રત્યક્ષ ન દેખાય તેથી તેનો અભાવ માનવો યુક્ત નથી; કારણ કે કેવલજ્ઞાનીઓને તો તેઓ પ્રત્યક્ષ દેખાય છે. કાંઈ પણ કેવલજ્ઞાની નથી, એમ ન કહેવું; કેમકે મારા દષ્ટાંતથી આ માન્યતા દ્વિપિત થાય છે; અને ‘હું સર્વજ્ઞ છું’ એની સામ્પ્રતિ એજ કે તારા મનોગત સંદેહને મેં જાણી લીધો. તેમજ હજી કંઈ પણ પૂછીને તું ખાતરી કરી શકે છે. “ નારકો વૈષ્ણ જાયતે યઃ શુદ્ધાન્નમશ્રાતિ ” આ વેદવાક્ય પરથી પણ નારક હોવાનું સિદ્ધ થાય છે; કેમકે આનો અર્થ એ છે કે જે શદ્દતું અન્ન ખાય છે તે નારક થાય છે. આ પ્રમાણે સમજાવી પ્રભુએ એમને નિઃસંદેહ કર્યાં. તેઓએ પોતાના ત્રણસો શિષ્યો સહિત દીક્ષા લીધી.

અચલબ્રાતા.

અચલબ્રાતાને પુણ્ય-પાપ વિષે શંકા હતી. તેનું નિવારણ કર્મ-સિદ્ધિદારા પ્રભુએ કરી બતાવ્યું. તેમજ “ પુરુષ ષ્વેદં ગિન્નં સર્વમ્ ” એ પૂર્વોક્ત વેદશ્રુતિનો વાસ્તવિક અર્થ સમજાવી તેમને સંશયરહિત કર્યાં. તેમણે પોતાના ત્રણસો છાત્રો સહિત દીક્ષા લીધી.

મેતાર્થ.

મેતાર્થને પરભવ વિષે શંકા હતી. વિજ્ઞાનચન.....એ શ્રુતિથી તેઓ એમ માનતા હતા કે આત્મા પંચમહાભૂતના સમૂહ રૂપ હોવાથી અને ભૂતોના અભાવમાં આત્માનો પણ અભાવ હોવાથી પરલોક ઘટી શકતો નથી. કિન્તુ આ વાત ન્યાયવિરુદ્ધ છે; કેમકે આત્મા ભૂતોથી પૃથક્ છે. કારણ કે પૃથક્ પૃથક્ ભૂતમાં, તેમજ તે ભૂતોની સમુદાય-અવસ્થામાં આત્મા ઉદ્ભવતો નથી. વળી જ્ઞાતિસ્મરણજ્ઞાનદારા પણ પરલોક છે એમ સિદ્ધ થાય છે. આ પ્રકારે પ્રભુએ તેમની શંકાનું ચથોચિત રીતે નિવારણ કર્યું; એટલે એમણે પોતાના ત્રણસો શિષ્યો સહિત દીક્ષા ગ્રહણ કરી.

પ્રભાસ.

પ્રભાસને નિર્વાણસંબંધી (મોક્ષસંબંધી) સંદેહ હતો. “ જરા-મર્યં વા યદગ્નિદ્વોષ્મ ” આ વેદવાક્યનો અર્થ એઓ એમ કરતા

હતા કે ' અગ્નિહોત્ર ' સર્વદા કરવુંજ ' જોઇએ. અને અગ્નિહોત્ર પાપ-પુણ્યમિશ્રિત હોવાથી મોક્ષનું કારણ ન થઇ શકતું હોવાને લીધે નિર્વાણનો અભાવ સિદ્ધ થાય છે. કિન્તુ આ અર્થ સત્ય નથી; કારણ કે વાસ્તવિક અર્થ તો એ છે કે સ્વર્ગાભિલાષી જીવે સદા અગ્નિહોત્ર કરવું અને જે કાંઈ મોક્ષાર્થી હોય તે અગ્નિહોત્ર છોડીને નિર્વાણસાધક ક્રિયા કરે. વળી પ્રાણીમાત્રની સ્થિતિની વિચિત્રતા જ્યારે કર્મને સાબિત કરે છે, તો પછી તે કર્મનો યુદ્ધ જ્ઞાન, દર્શન, ચારિત્રથી ક્ષય થવો ન્યાયયુક્ત હોવાથી મુક્તિની સિદ્ધિમાં કંઈ શંકા કરવા જેવું રહેતું નથી. આ પ્રકારની યુક્તિઓ આપી તેમને પ્રભુએ નિઃસંદેહ કર્યાં. તેમણે પણ પોતાના ત્રણસો છાત્રો સહિત દીક્ષા અંગીકાર કરી. * આ પ્રમાણે ભગવાનના અગ્યાર ગણધરો થયા.

ભગવતોડપર્વર્ગપદપ્રાપ્તિ:—

યઃ કારુણ્યમહાર્ણવો મુનિમનઃપાથોજહંસો* જગ-
ન્નેત્રાનન્દકલાધરોઽસ્ખિલભવોપગ્રાહિકર્મક્ષયાત્ ।
સિદ્ધાર્થઃ સ્વલુ સર્વથા ત્રિભુવનાવાસં વિહાય ક્ષણાત્
તત્સદ્બ્રહ્મપરાત્મના સમભવત્ તં વીરમન્તર્ણયે ॥ ૬ ॥

I meditate upon Lord *Mahavira*, the great ocean of mercy, the swan seated in (or the sun in blossoming) the lotus-like mind of sages and the moon in giving delight to the eyes (of the people) of the universe and who indeed in every way achieved his (spiritual) object by annihilating all *Karmans* that bring about mundane existence and who, by leaving this world (lit. by abandoning his stay in the three worlds) became within a

* ગણધરવાદની વિશેષ માહિતીને સારૂ વાંચનારે વિશેષાવશ્યક લાખ્યની મલ્લધારી શ્રીહેમચન્દ્રસૂરિવિરચિત બૃહદ્વૃત્તિ જોવી.

* સૂર્યોડપ્યર્થો જાઘટીતિ ।

moment, a supreme being, the embodiment of indescribable pure knowledge. (6)

ભગવાન મોક્ષે ગયા:—

“ કરુણાસાગર, મુનિના મનરૂપી કમળને વિષે હંસસમાન અથવા સૂર્યસમાન અને જગત્તાં નેત્રોને આનંદ આપવાને ચંદ્રમા સમાન એવા જે ભગવાન * ભવના કારણરૂપ સર્વ કર્મોનો દાપ કરી સર્વ પ્રકારે સિદ્ધર્થ થયા, અને ત્રિભુવનના આવાસનો ત્યાગ કરી દ્વાલુમાં તત્સદ્બ્રહ્મ + સ્વરૂપ પરમાત્મા થયા, તે વીરદેવને હું અંતઃકરણમાં ધારણ કરું છું. ”—૬

મગવત્સ્તવોડનીષત્કર:—

શક્તો યોગિજનસ્તવ સ્તવવિધૌ કિં નામ વિશ્વેશ્વર !
 પ્રાદુષ્કર્તુમલં પુનસ્તવ ગુણાન સર્વજ્ઞવર્ગઃ કિમ્ ? ।
 કોડહં તદ્ ભગવન્ અતીવજઢધીઃ ! કિશ્ચેદમારબ્ધવાન્ !
 ઝઢર્વીકૃત્ય કિલાઢુર્લી ગણયિતું ચેષ્ટે નમસ્તારકાઃ ॥ ૭ ॥

Oh Lord of the universe, are ascetics (*Yogins*) really able to sing thy praises ? Are the omniscient competent enough to manifest thy merits ? Then oh lord, who am I extremely poor in intelligence to do it; what have I begun doing ? Indeed, (this is as it were) I am making an attempt of counting the (innumerable) stars of the sky by directing my finger. (7)

* ‘ ભવોપગ્રાહિ ’ અર્થાત્ ભવ એટલે સંસાર અથવા શરીર, તેને ટકાવી રાખનાર. અગ્રાતિ અને ભવોપગ્રાહિ એ એકાર્થક પર્યાય નામ છે.

+ ‘ તદ્ ’ એટલે અનિર્વચનીય, ‘ સત્ ’ એટલે શુદ્ધ, ‘ બ્રહ્મ ’ એટલે ચૈતન્ય; અર્થાત્ અનિર્વચનીય શુદ્ધ ચૈતન્યરૂપ ઉચ્ચ સ્વરૂપવાળા.

ભગવત્સ્તવન મુકર નથી—

“ હે વિશ્વેશ્વર ! શું ખરેખર યોગિમહાત્માઓ તારી સ્તુતિ કરવામાં સમર્થ છે ? વળી સર્વજ્ઞનો સમૂહ પણ તારા ગુણોનું સંપૂર્ણ કથન કરવાને શક્તિમાન છે ? અર્થાત્ નહિજ. તો પછી હે ભગવન્ ! અતિશય જડબુદ્ધિમાન એવો હું તે કોણ ? અને આ મેં શું આરંભ કર્યું ? ખરેખર આંગળી ઉંચી કરીને આકાશગત તારાઓ ગણવાની યેષ્ટા કરવા જેવું હું કરું છું. ”—૭

આ શ્લોકમાં ‘જડ’ બુદ્ધિને વિશેષણ ઉપચારથી આપવામાં આવ્યું છે. આ શ્લોકથી, ગ્રંથકર્તા, અન્ય ગ્રંથકારોની માફક પોતાની લઘુતા પ્રદર્શિત કરે છે. વિશેષમાં, આ શ્લોકથી, પ્રભુના ગુણો અનન્ત છે અને તેમ હોવાથી સર્વજ્ઞ પણ તેમના ગુણોનું પૂરી રીતે વર્ણન કરી શકતા નથી, એ ભાવ ઉદ્ભવે છે.

તથાપિ ભગવત્સ્તવે પ્રવર્તિતવ્યમ્—

માન્યં યત્નવતા શુભે નિજબલૌચિત્યેતિ સદ્ ભાષિતં
દ્વાગ્નો હૃદિ વા મનાગપિ કથં હાસ્યાસ્પદં સ્યાં સતામ્ ? ।
નિષ્કમ્પે ચ ગુણાનુરાગરમણેઽન્નસ્યાપિ મે સામ્પ્રતં
નાયાસઃ કિમ્ પૂર્વસૂરિવદયં સ્તોત્રે તવાઽધીશ્વર ! ॥ ૮ ॥

Or rather, how can I, who bear in mind the words of the wise that one should try one's best for a good cause, be in the least an object of ridicule to them ? Moreover, when my delight in the admiration for thy merits is unceasing, should not an effort at praising thee be made by me, though ignorant, as has been done by former *Suris* (sages or learned men) ? (8)

ભગવત્સ્તવનનું કઠિન કાર્ય પણ કરીશ—

“ અથવા ‘શકત્યનુસાર શુભ કાર્યમાં પ્રવૃત્તિ કરવી’ એ સદાકથને હૃદયમાં ધારણ કરનારો હું આ કામ કરતાં કેવી રીતે સત્યુરૂપોના થોડા

पणु हास्यते पात्र अनुं ? हे अधीश्वर ! तारा गुणाना अनुरागमां
ज्यारे मारं रमणु निष्कम्प छे, तो पूर्वं सूरिओना माइक तारा गुणाने
गावाभां मारा जेवो भूर्ण पणु केम प्रयत्न न करे ? ”—८

मुक्तिः ।

उपक्रमः—

मुक्तिस्तावदुदीरिता द्वयविधा, जीवत्स्वरूपाऽऽदिमा
विध्वंसेन चतुष्टयस्य नितमां सा घातिनां कर्मणाम् ।
लोकालोकविलोकनैककुशलः श्रीकेवलाहस्करः
स्यादौदारिकदेहिनो जगति यो नित्यं समुद्रासुरः ॥ ९ ॥

First of all, liberation is said to be of two kinds (*Jivan-Mukti* and *Para-Mukti*). The first of these is the *Jivan-Mukti*, the ever radiant sun in the form of omniscience by means of which alone *Loka* and *Aloka* can be discerned and which is attained by the complete annihilation of the four destructive *Karmans*, by the *Audarika*-bodied human beings. (9)

Notes:—*Karman* according to its root-meaning conveys the idea of action or deed. But in its philosophical sense it means not only action but the crystalised effect as well of the action in so far as it plays an important part in modifying the futurity of the doer even after his death in the subsequent stages of his existence. The phenomenon of this universe can be satisfactorily explained only by

admitting *Karmans*; *Karman* is neither anterior nor posterior to the soul. It is connected with the soul from beginning-less time. It is a reality according to Jainism and is material. It is the finest matter which a living being attracts to itself owing to certain impellent forces residing in the individual, not only attracted to but assimilated by the individual. It is an obscuring element obscuring some quality of the soul. It is accordingly classified under eight heads :—(1) *Jnanavaraniya* (knowledge-obscuring); (2) *Dars'anavaraniya* (cognition-obscuring); (3) *Vedaniya* (tending to give pleasure or pain); (4) *Mohaniya* (causing infatuation); (5) *Nama* (giving the living being the various factors of its objective individuality); (6) *Ayushya* (determining the duration of life-period); (7) *Gotra* (ascertaining the surroundings, the family and the social status of the soul) and (8) *Antaraya* (acting as an obstacle in carrying out the desires of doing something good).

The first four of these *Karmans* are known as *Ghati Karmans* as they obscure the chief attributes of the soul. The rest are called *Aghati-Karmans*. When the *Ghati-Karmans* are destroyed, one attains omniscience and he is then known as *Jivan-Mukta* (liberated though ensouled in body). When all the eight *Karmans* are annihilated, one attains final liberation and is addressed as *Para-Mukta* (finally liberated). Thus it is clear that liberation is of two kinds :—*Jivan-Mukti* and *Para-Mukti*. For the

explanation of *Audarika* and *Lokaloka* the reader is referred to the fifth chapter.*

મુક્તિ.

ઉપક્રમ:—

“ પ્રથમ તો મુક્તિ એ પ્રકારની બતાવાય છે. તેમાં ચાર ધાતિ કર્મોનો સંપૂર્ણ નાશ થતાં, લોક અને અલોકને+ જોવામાં અસાધારણ કુશળ અને નિત્યપ્રકાશરૂપ એવો કેવલજ્ઞાનરૂપ સૂર્ય, આદારિકશરીર-ધારીને જે પ્રાપ્ત થાય છે, તે પ્રથમ જીવન્-મુક્તિ ગણવાયી. ”—૯

૨૫૭૫ીં મુક્તિના એ ભેદો છે—જીવન્મુક્તિ અને પર મુક્તિ. આ શ્લોક જીવન્મુક્તિનું સ્વરૂપ બતાવે છે. મનુષ્ય અને તિર્થંચના શરીરને ‘ આદારિક ’ શરીર કહેવામાં આવે છે. પરંતુ મનુષ્યના શરીરદ્વારાજ કેવલજ્ઞાનનો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે. શરીરાવચ્છિન્ન કેવલજ્ઞાનને જીવન્મુક્તિ સંબોધવામાં આવે છે.

જ્ઞાનાવરણીય, દર્શનાવરણીય, મોહનીય અને અંતરાય કર્મને ‘ ધાતિ ’ કર્મ અને વેદનીય, નામ, ગોત્ર અને આયુષ્ય કર્મને ‘ અધાતિ ’ કર્મ કહેવામાં આવે છે. ‘ ધાતિ ’ એટલે આત્માના જ્ઞાનાદિ મૂળ ગુણોને આચ્છાદિત કરનાર; તેથી વિપરીત તે ‘ અધાતિ. ’ ચાર ધાતિ કર્મોનો ક્ષય થતાં કેવલજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. કેવલજ્ઞાન સર્વલોકલોક-પ્રકાશક છે. આજ જ્ઞાનથી આત્મા સર્વજ્ઞ બને છે. પર—મુક્તિ આઠે કર્મોના ક્ષય ઉપર આધાર રાખે છે. તે વિષે છેલ્લા સ્તબકની અંતમાં જોઈશું.

* For further information on *Karmans*, the reader is referred to *Karma-Grantha* composed by *Devendrasuri*.

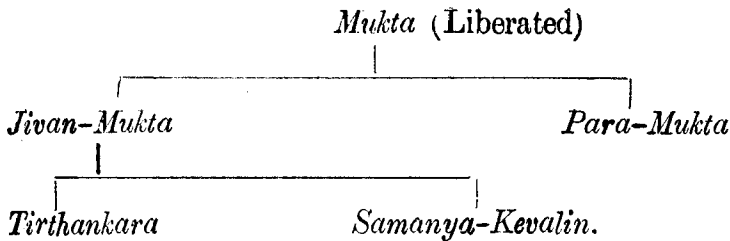
+ લોક અને અલોકના અર્થ સાથે પાંચમા સ્તબકનો દશમો શ્લોક જુઓ.

जीवन्मुक्त-द्वैविध्यमुपदर्शयति—

जीवन्मुक्तिमुपागता द्वयविधास्तीथङ्करा आदिमा-
स्तच्छून्या अपरे द्वयेऽप्यभयदा आतन्वते देशनाम् ।
भव्यान्तश्चिरकालिकाऽलघुमलप्रक्षालनाम्भःसमां
नानादेशमहीषु सञ्चरणतो निर्वाणकल्पद्रुमाः ॥ १० ॥

Those who have attained *Jivan-Mukti* are of two kinds:—The *Tirthankaras* and the other omniscient void of certain specialities belonging to the former both the types of these *Jivan-Muktas*, who bestow security from fear or danger to the universe and who are like celestial trees (*Kalpa-Drumas*) in giving the fruit of absolution, travel on foot in different countries and give to the people instructions which act like water in washing away the long-settled dirt (*Karmnans*) of their heart. (10).

Notes:—



The embodied souls who have attained omniscience but have not yet discarded the last vestments of human body are called *Jivan-Mukta*. The *Jivan-Muktas* are of two kinds:—(1) the *Tirthankaras* and

(2) the *Samanya-Kevalins*. Both of them possess omniscience but on account of his possessing special attributes (*Atis'ayas*) owing to excessive merit and being the propounder of religion, a *Tirthankara* is considered superior to a *Samanya-Kevalin*; otherwise as soon as they attain *Nirvana*, there remains no difference between them. Looking from the point of view of etymology the noble appellation *Arhat* is applicable to both of them but this is generally applied to the former.

The *Jainas* are chiefly divided into two sects:- (1) the *S'vetambaras* (white-clad) and (2) the *Digambaras* (sky-clad). Both the sects have many fundamental points in common. Some of the points wherein they differ are :- The *S'vetambaras* believe that the omniscient (*Jivan-Mukta*) take food and women can attain salvation, whereas the *Digambaras* hold the reverse opinion. According to the former the number of dreams seen by the mother of a *Tirthankara* is fourteen while according to the latter it is sixteen.

TIRTHANKARA.

One who establishes a *Tirtha* is called a *Tirthankara*. A *Tirtha* means a four-fold collection-male and female ascetics (*Sadhus* and *Sadhvis*) and gentlemen and ladies (*S'ravakas* and *S'ravikas*). It also means *Dvadas'angi* and as he is the real cause of it, he is hence also called a *Tirthankara*. Every *Tirthankara* from his very birth has three kinds of knowledge viz. *Mati*, *S'ruta* and *Avadhi* and is

called a *Tirthankara* even in his childhood as he is to be so in future. When a *Tirthankara* is conceived, his mother sees the fourteen dreams, viz. an elephant, a bull, a lion, the coronated goddess *Lakshmi*, a garland, the moon, the sun, a flag, a vase of costly metal, a lotus-lake, the milk-ocean, a celestial abode, a heap of jewels and smoke-less fire. Many of the *Tirthankaras* rule mightly kingdoms; some become even paramount kings but all in the end renounce the world. They are the guides in this *Samsara* and show the path to liberation.

An *Arhat* (*Tirthankara*) has twelve attributes, the eight *Pratiharyas* (heavenly signs) and four *Atis'ayas* (excellences). The eight *Pratiharyas* are (1) an *As'oka* tree, (2) showers of celestial blooms, (3) heavenly music, (4) *Chamaras* (fans with chowries, (5) a throne, (6) aura of a beautiful radiance (*Bhamandala*), (7) a *Dundubhi* (a kind of celestial drum) and (8) a canopy. These are enumerated in the following verse :—

“ अशोकवृक्षः सुरपुष्पवृष्टिर्दिव्यध्वनिश्चामरमासनं च ।
भामण्डलं दुन्दुभिरातपत्रं सत्प्रातिहार्याणि जिनेश्वराणाम्” ॥

The four *Atis'ayas* are :—(1) *Apayapagamatis'aya*, (2) *Jnanatis'aya*, (3) *Pujatis'aya* and (4) *Vachanatis'aya*. On account of the first *Atis'aya* an *Arhat* is not subject to any kind of pain or disturbance. Owing to the second he knows everything. There is nothing in this universe that is beyond his range of knowledge. Due to the third he is worshipped

by the inhabitants of the three worlds. Men, animals, and gods all adore him. It is owing to his fourth *Atis'aya* that every listener follows him and thinks that he is speaking to him in his own language. Even birds and beasts that come to listen to his advice follow him.

In the case of the *Tirthankaras* are mentioned the following thirty-four *Atis'ayas* derivable from the former :—From the very birth a *Tirthankara* possesses four *Atis'ayas* :—(1) He has a supremely handsome body which is free from sweat and dirt and from which emanates a natural fragrance. (2) His breath is redolent with fragrance. (3) His blood and flesh are of milk-white purity. (4) No one can see him eat or defecate. Owing to the annihilation of *Karmans* he attains eleven more *Atis'ayas* (1) In *Samavasarana* millions of human beings, animals and gods find accomodation when they come to listen to his preaching. (2) His speech which is in *Ardha-Magadhi* language is intelligible and audible to all the listeners. (3) He has a *Bhamandala*. In whatever land he travels, he averts (4) diseases, (5) enmities (6) calamities (*Itis*), (7) pestilence, (8) excess and (9) absence of rain, (10) famine and (11) fear from one's own king or another.

Moreover, in virtue of his becoming omniscient he attains nineteen *Atis'ayas* in addition to the former. (1) A *Dharma-Chakra* precedes his procession. (2) He seems to be facing every one in all

four directions. (3) Trees bow to him. (4) A *Dundubhi* is heard being beaten. (5) Thorns yield under his steps. (6) Mild and fragrant breezes gently blow all around. (7) Birds circumambulate him. (8) Gods let down a shower of blooms. (9) Sweet scented showers of water cool the earth. (10) Hair, nails etc. do not grow. (11) A number of gods wait upon him every day. (12) Seasons and objects of senses are favourable to him. (13) Three concentric ramparts (*Vapras*) are erected round his lecture-hall (*Samavasarana*). 14. When he walks, golden lotuses are always placed by gods under his sacred feet. (15) *Chamaras*, (16) a throne, (17) three canopies (18) a flag studded with jewels and (19) an *As'oka* tree are associated with his presence.

જીવ-મુક્તોના એ પ્રકારો—

“ જીવ-મુક્તિને પ્રાપ્ત કરનારા એ પ્રકારના છે—એક તો “ તીર્થ-કરો ” અને બીજા ‘ તીર્થ-કર ’ નામકર્મરહિત “ સામાન્ય જીવ-જીવો ”. આ એ પ્રકારના “ જીવ-મુક્તો, ” કે જેઓ વિશ્વને અભય આપનાર છે અને નિર્વાણરૂપ ફળને આપવામાં કદપચક્ષુસમાન છે, તેઓ જુદા જુદા દેશોમાં વિહાર કરી જઈ જીવે, તેમના અંતઃકરણ-માંના લાંબા સમયના પ્રમળ કર્મરૂપ મળને ધોવામાં જળ સમાન દેશના આપે છે. ”—૧૦

૨૫૯^{થી} સાધુ, સાધ્વી, શ્રાવક અને શ્રાવિકાના સમૂહને ‘ તીર્થ ’ કહેવામાં આવે છે. એ તીર્થની સ્થાપના કરનારને ‘ તીર્થ-કર ’ કહેવામાં આવે છે. વળી ‘ તીર્થ ’ શબ્દનો અર્થ ‘ દ્વાદશાંગી ’ પણ થાય છે; અને તેના પ્રયોજક હોવાને લીધે પણ તે ‘ તીર્થ-કર ’ કહેવાય છે.

अनादिकर्मक्षयमुपपादयति—

हन्ताऽनादिकर्ममण्डलसमुच्छेदः कथं सर्वथा ?
 प्रध्वंसोऽपचयं समागतवतो दृष्टः स्फुटं सर्वथा ।
 नासिद्धोऽपचयः समस्तजनताऽध्यक्षप्रमाणोचरोऽ—
 मूष्यैतेन भवत्यनादिकमलौघस्यापि संप्रक्षयः ॥ ११ ॥

How is it possible to have a complete annihilation of the collection of beginning-less *Karman*s ? (The reply is that) there is distinctly seen an entire destruction of every object that undergoes decrease. Moreover, the decrease of *Karman*s is not unestablished, for it is an object of direct valid knowledge of all human beings. Hence there can be a complete annihilation of this eternal heap of dirt (*Karman*s).(11)

Notes:-There is a possibility of destroying the collection of *Karman*s existing from time without beginning, for it is a fact that any and every object that undergoes a change either in the form of increase or decrease is subject to entire destruction in case the materials bringing about the change are made to work in full force. Moreover, it is our common experience that people have a less or greater degree of attachment and aversion. This must be due to some cause. If this very cause is given full scope for its operation, it will surely annihilate *Karman*s like attachment and aversion. Let us consider the case of cold. As heat goes on increasing, cold goes on decreasing and when heat

reaches the maximum limit, cold gets completely destroyed. Similarly, if the cause or causes bringing about the the decrease in *Karmans* were to operate fully, *Karmans* can no longer exist. Here it must be borne in mind that though *Karmans* taken collectively are connected with *Jiva* from time without beginning, no particular *Karman* is so. Moreover, the number of particular *Karmans* of this type is infinite.

અનાદિ કર્મોના ક્ષય કેમ થઈ શકે ?—

“ અનાદિ કાળના કર્મના સમૂહનો સર્વથા ધ્વંસ કેમ થઈ શકે ? એ પ્રશ્નના જવાબમાં સમજવું કે—અપચયને પ્રાપ્ત થનાર પદાર્થોનો સર્વ પ્રકારે નાશ થાયજ છે. રાગાદિક કર્મોનો પણ અપચય (હાનિ) સર્વ મનુષ્યોને પ્રત્યક્ષ હોવાથી અસિદ્ધ નથી; તેથી અનાદિ કર્મમળના સમૂહનો પણ ક્ષય થવો યુક્ત છે. ”—૧૧

૨૫૦ સંસારના મનુષ્યો તરફ દૃષ્ટિપાત કરતાં ૨૫૯ માલૂમ પડે છે કે—કોઈ માણસને રાગ-દ્વેષ અધિક પ્રમાણમાં, તે કોષકને ઓછા પ્રમાણમાં જોવામાં આવે છે. આવી રીતની રાગ-દ્વેષની વધઘટ હેતુ વિના સંભવી શકે નહિ. આથી માની શકાય છે કે જે હેતુથી વધઘટવાળી ચીજ ઘટે છે, તે હેતુની પૂરેપૂરી સામગ્રી પ્રાપ્ત થતાં તેનો સદંતર નાશ થાય છે. જેમ પોષ માસની પ્રયજ ટાઢ બાળ સૂર્યના મંદ મંદ તાપથી ઘટતી જતી વધું તાપ પડ્યેથી તદ્દન ઉડી જાય છે, તેજ પ્રમાણે વધઘટવાળા રાગ-દ્વેષ દોષો, જે કારણથી ઓછા થાય છે તે કારણ, સંપૂર્ણ રૂપમાં સિદ્ધ થતાં, તે સમૂહ નાશ પામે એમ માનવામાં કોઈ પણ જાતની હાનિ નથી. શુભ ભાવનાઓના એક સરખા પ્રવાહ થી રાગદ્વેષ બહુજ શિથિલ થઈ જા છે અને એજ શુભ ભાવનાઓ જ્યારે વધારે મજબૂત થાય છે અને જ્યારે આત્મા ધ્યાનાવસ્થામાં લીન થાય છે, ત્યારે રાગ-દ્વેષનો સંપૂર્ણ ક્ષય થાય છે. રાગ-દ્વેષનો સંપૂર્ણ ક્ષય થતાં સર્વજાતોના પ્રાદુર્ભાવ થાય છે.

પૂર્વ શ્લોકમાં 'ઘાતિ' કર્મનો ક્ષય થાય છે, એમ જે કહ્યું હતું તે અહિં સિદ્ધ થયું. જાં પશુ એની એ વાત ખીજી રીતે સિદ્ધ કરવામાં આવે છે.

પ્રસ્તુતં સમર્થયતિ—

નૈવાનાદિ વિનશ્યતીતિનિયમઃ કિં પ્રાગભાવાદિનાઽ
 નેકાન્તો ન ? નવાઽવસાનરહિતો ધ્વંસોઽપ્યહો ! સાદિકઃ ? ।
 કોઽપહોતુમલં સમક્ષમિદકં સંયોગિતાઽનાદિતોઽ—
 પ્યુચ્છેદં સમુપૈતિ ભર્મમલયોર્ભાવા વિચિત્રાસ્તતઃ ॥૧૨॥

Is not the rule that there cannot be a destruction of beginning-less things viciated by (the example of) antecedent non-existence (*Pragabhava*) ? Is not even destruction which has beginning, without an end ? Moreover, who is in a position to conceal this obvious fact that the beginning-less contact of gold and dirt comes to an end ? This being the case, (one must admit that) objects are strange. (12)

Notes:—*Abhava* (non-existence) is divided into four kinds :—(1) *Pragabhava* (antecedent non-existence, (2) *Pradhvamsabhava* (subsequent non-existence), (3) *Anyonyabhava* (mutual non-existence) and (4) *Atyantabhava* (absolute non-existence). Before a jar is produced, there is its non-existence. This non-existence which is prior to its existence is spoken of as *Pragabhava*. This *Pragabhava* exists from beginning-less time. To lay down a rule that everything which is *Anadi* (beginning-

less) has no end is not sound, for it is viciated by the example of *Pragabhava*. It is a fact that so long as a thing is not produced, there is its *Pragabhava* and this *Pragabhava* exists from *Anadi* time and it is destroyed as soon as a thing of which it is a *Pragabhava*, is produced. Thus it is clear that even *Anadi Pragabhava* comes to an end. Hence it is illogical to say that *Karmans* cannot be annihilated because they are *Anadi*. Just as it is unreasonable to say that whatever is *Anadi* is without an end, equally so is the assumption namely that whatever has a beginning must have an end. For the very moment a thing is destroyed, there commences its *Dhvamsabhava* and this *Dhvamsabhava* is eternal- without an end- as it is impossible to produce the same thing from its constituents, whence once it has been destroyed.

પ્રસ્તુતનું સમર્થન—

“અનાદિ વસ્તુનો નાશ થતોજ નથી” એ નિયમમાં શું પ્રાગભાવ-વાદિકથી વ્યભિચાર આવતો નથી ? આદિમાન એવો ધ્વંસ પણ શું અંતરહિત નથી ? વળી સોનું અને રેસના અનાદિ કાળના સયોગનો નાશ થાય છે, એ પ્રત્યક્ષ વાતને કોણ છુપાવવા સમર્થ છે ? આથી માનવું જોઈએ કે પદાર્થો વિચિત્ર છે. ”—૧૨

રૂપશ્ટી—કોઈ પણ પદાર્થની ઉત્પત્તિ પૂર્વે તે પદાર્થનો જે અભાવ હોય છે તેને તે પદાર્થનો ‘પ્રાગભાવ’ કહેવામાં આવે છે. જેમકે ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે ઘટનો અભાવ હોય છે. આ અભાવને ઘટનો પ્રાગભાવ સંબોધવામાં આવે છે. આ પ્રાગભાવ અનાદિ કાળનો છે. જે સમયે ઘટ ઉત્પન્ન થાય છે, તેજ સમયે તેના અનાદિ પ્રાગભાવનો નાશ થાય છે. આ રીતે ઉત્પન્ન થનાર સર્વ પદાર્થોને માટે સમજી લેવું.

અર્થાત્ જે વસ્તુવ્યક્તિ ઉત્પન્ન થાય છે, તે ઉત્પન્ન થતાંજ તેનો પ્રાગભાવ નષ્ટ થાય છે. જ્યારે વસ્તુસ્થિતિ આમ છે, તો ‘ દરેક અનાદિ પદાર્થ નાશરહિત છે’ એમ કહેવું શું ન્યાયવિરૂદ્ધ નથી ?

ઘટ જ્યારે ફૂટ્યો ત્યારે તે ઘટના પ્રધ્વંસની આદિ થઇ. આ ફૂટેલા ઘટમાંથી એનો એજ ઘટ ઉત્પન્ન થઇ શકતો નથી, તેથી ઘટનો ધ્વંસ અંત વિનાનો છે એમ સિદ્ધ થયું. અર્થાત્ આદિમાન્ ધ્વંસ નાશ-રહિત સાબિત થયો. આ ઉપરથી એ સિદ્ધ થાય છે કે ‘દરેક આદિમાન્ વસ્તુ ધ્વંસવાન્ છે’ એમ કહેવું અયુક્ત છે.

ઉપરની યુક્તિઓથી એ સમજી શકાય છે કે—કર્મતું અનાદિત્વ, તેનો સમૂળ ક્ષય થવામાં બાધા નાંખી શકતું નથી. વળી સુવર્ણ અને મેક્ષનો અનાદિ સંયોગ ધર્ષણ, છેદન, તાપ, તર્જન વિગેરે પ્રયોગોથી જેમ નષ્ટ થાય છે, તેમ આત્માની સાથેનો કર્મનો સંયોગ પણ નષ્ટ થઇ શકે છે. વળી એ પણ વિચારવું અત્ર પ્રસ્તુત છે કે આત્મા સાથે નવાં નવાં કર્મો બંધાતાં જાય છે અને જૂનાં જૂનાં ખરતાં જાય છે. આ પ્રમાણે કર્મની કાંઈ પણ અમુક વ્યક્તિ આત્માની સાથે અનાદિ સંયુક્ત નથી. કિન્તુ પૃથક્ પૃથક્ કર્મના સંયોગનો પ્રવાહ આત્મા સાથે અનાદિ કાળથી સંબંધ ધરાવે છે; અર્થાત્ આત્માના સાથે દરેક કર્મ-વ્યક્તિનો સંબંધ આદિમાન્ છે. કાંઈ કર્મવ્યક્તિ આત્માની સાથે સર્વદા સ્થાયી રહેતી નથી. તો પછી પ્રખળ શુક્લ ધ્યાનથી સર્વ કર્મોનો સમૂળ ધ્વંસ થવામાં શું વાંધો છે ?

ધ્યાનમાં રાખવું કે આત્મા અને આકાશના સંયોગ જેવો જે અનાદિ સંયોગ હોય, તેજ શાશ્વત રહી શકે છે. એ સિવાય બાકીના સંયોગો તો પ્રતિબંધક સામગ્રી મળતાં નષ્ટ થઇ જાય છે.

સર્વજ્ઞસિદ્ધિ:—

સર્વજ્ઞોસ્તિ વિધૂપરાગ*પ્રમુખજ્ઞાનાન્યથાઽસિદ્ધિતઃ

સિદ્ધો નાશ્રય ઇત્યસાધુવચન સિદ્ધો વિકલ્પાદ્ યતઃ ।

કિં ચાસિદ્ધિરપિ સ્ફુરેદિહ કથં ? માનાઽપ્રસિદ્ધત્વત—

શ્વેદેતદ્ નુ વિકલ્પસિદ્ધિવિરહે વક્તું કથં શકનુયાઃ ?!! ? ૩॥

* નાપ્રચ્છન્દોભંગઃ શંકયઃ ।

As it is impossible to account in any other way for the knowledge of a lunar eclipse, etc., (it is reasonable to believe that) there exists an omniscient being. It is not correct to say that (in this inference) the minor term (*As'raya*)* is not established, when it is so by *Vikalpa*. Moreover, how is it possible to say that the minor term is unestablished? If the reply be that it is owing to the want of valid knowledge (*Pramana*), how can you (even) say so without taking for granted that the minor term is established by *Vikalpa*? (13)

Notes:—In the foregoing verses it has been stated that by the annihilation of *Ghati-Karmans*, one attains omniscience. Some do not believe the existence of an omniscient being. Their belief is examined in this verse and the next and it is shown to be untenable.

In the inference “अस्ति सर्वज्ञः, विधूपरागप्रमुखज्ञानान्यथाऽसिद्धितः” (an omniscient being exists, for otherwise knowledge of the lunar eclipse, that of the past and the future events and the like cannot be accounted for), ‘सर्वज्ञः’ (an omniscient being) is the minor term or the subject, ‘अस्ति’ (exists) is the major term or the predicate and the remaining part is the middle term or *Hetu*.

सर्वज्ञसिद्धि—

यद्ગ્રહણાદિક અદૃષ્ટ પદાર્થોનાં જ્ઞાનો ખીજી રીતે સિદ્ધ નહિ થઇ શકતાં હોવાને લીધે સર્વજ્ઞત્વ અસ્તિત્વ પ્રમાણિત થાય છે. આ

*For the explanation of *Pramana*, *As'raya* and *Vikalpa* the reader is referred to Chap III.

અનુમાનમાં (સર્વજ્ઞઃ, અસ્તિ ચન્દ્રોપરાગાદિજ્ઞાનાન્યથાનુપપત્તેઃ)
‘આશ્રય સિદ્ધ નથી’ એમ ઘોલવું તે અયુક્ત છે, કેમકે તે (સર્વજ્ઞરૂપ
આશ્રય) વિકલ્પથી સિદ્ધ છે. વળી આશ્રયની અસિદ્ધિ પણ શા
આધારે કહી શકાશે? જો કહેશે કે પ્રમાણની અસિદ્ધિને લીધે, તો
વિકલ્પથી સિદ્ધ આશ્રય માન્યા વિના કેમ તેમ કહી શકાશે? ”—૧૩

સ્પષ્ટી૦—‘ચંદ્રબ્રહ્મણ વિગેરે ભૂત-ભવિષ્યકાલિક જ્ઞાનોનો જગત્માં
ક્યાંથી પ્રચાર થયો, એ પ્રશ્નનો વિચાર કરતાં તે જ્ઞાનોનો મૂળ આદિ
પ્રકાશક ‘સર્વજ્ઞ’ સ્વીકારવો પડે છે. અહીં સર્વજ્ઞસિદ્ધિને માટે ‘અસ્તિ
સર્વજ્ઞઃ, ચન્દ્રોપરાગાદિજ્ઞાનાન્યથાનુપપત્તેઃ’ એવું જે અનુમાન
બતાવ્યું છે તેમાં ‘સર્વજ્ઞ’ એ ‘પક્ષ’ અર્થાત્ ‘આશ્રય’ છે. અહીં કોઈ
તર્કશાસ્ત્રી એમ કહે કે આ આશ્રય અસિદ્ધ છે, તો એનું સમાધાન,
‘તે (સર્વજ્ઞરૂપ આશ્રય) વિકલ્પથી સિદ્ધ છે’ એમ કહી કરી શકાય છે.
‘સર્વજ્ઞરૂપ આશ્રય અસિદ્ધ છે’ એમ અનુમાનથી સાબિત કરવામાં પણ
વિકલ્પથી સિદ્ધ આશ્રય માનવોજ પડશે. અર્થાત્ વિકલ્પસિદ્ધ આશ્રય
માન્યા વિના ‘સર્વજ્ઞરૂપ આશ્રય અસિદ્ધ છે’ એવું અનુમાન પણ થઈ
શકે તેમ નથી.

‘આશ્રય’ ત્રણ પ્રકારે માનવામાં આવે છે—પ્રમાણથી સિદ્ધ, વિકલ્પ-
થી સિદ્ધ અથવા તો ઉભયથી સિદ્ધ. (આને સાર તૃતીય સ્તબ્ધનો છઠ્ઠો
શ્લોક જુઓ.)

પ્રસ્તુતમ્—

સર્વજ્ઞં પ્રતિષેધયન્ ક્વ ભગવન્ ? મીમાંસકો ધાચિતઃ
સ્યાદેવાઽતિશયો ધિયઃ પારિમિતેરાકાશવદ્ વિશ્રમ્ભાં ।
સામાન્યપ્રમિતેઃ પુનર્વિષયતા પ્રત્યક્ષધીગોચરી—
ભાવસ્યાવ્યભિચારિણીતિ સકલજ્ઞસ્યોપપત્તાવપિ ॥૧૪॥

Just as the greatest magnitude culminates in space, so the preeminence of knowledge must have some substratum. Again, the objects of usual cor-

rect knowledge are not inconsistent with (i. e. are inseparably connected with) facts which are the objects of direct valid knowledge. Oh Lord ! Where has the *Mimamsaka*, who does not admit the existence of an omniscient being, in spite of this being the (conclusive) proof, fled away ? (14)

Notes:-In this world, substances are of different magnitudes, some being so small as an atom (*Anu*), while some being as big as space (*Akas'a*). This space has the greatest magnitude. Similarly, knowledge of human beings differ in degrees, therefore there must be some one having the highest degree of knowledge- perfect knowledge. This being is known as omniscient. The existence of an omniscient being can also be established as follows :- Those who deny the possibility of omniscience forget that if testimony were admitted on the point, it would certainly end by proving that which it was adduced to refute, for he who would deny the very possibility of omniscience in others would have to be omniscient himself.

Every inference is based upon direct perception which by supplying a precedent enables us to infer the correctness of a proposition. Everything that is established by inference is an object of direct perception to some one. Hence, it follows that objects such as atoms *Karmans*, heaven, hell, soul and the like which are connected with general knowledge must be objects of direct perception to some one. This some one is omniscient.

There are various systems of Indian Philosophy, the chief of them being *Naiyayika*, *Vais'eshika*, *Sankhya*, *Bauddha*, *Jaina* and *Jaiminiya*. The *Mimamsaka* is the name given to the followers of *Jaiminiya* philosophy which denies the possibility of omniscience.

પ્રસ્તુત વ્યાખ્યાન—

“પરિમાણનો અતિશય જેમ આકાશમાં વિશ્રામ પામે છે, તેમ બુદ્ધિનો અતિશય ક્યાંઈક વિશ્રામ લીધેનો હોવોજ જોઈએ. વગી, સામાન્ય જ્ઞાનની વિષયતા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની વિષયતા સાથે અવ્યભિચારિણી છે (અવિનાશાવ સંબધ ધરાવે છે). આ પ્રકારે સર્વજ્ઞની સિદ્ધિ થાય છે. આમ છતાં પણ સર્વજ્ઞને નિષેધ કરનાર મીમાંસક, હે ભગવન ! ક્યાં દોડી ગયો ? ”—૧૪

૨૫૦ટી૦—દર્શનો છ છે—નૈયાયિક, સાંખ્ય, જૈન, વૈશેષિક, બૌદ્ધ અને જૈમિનીય. મીમાંસક એ જૈમિનીયદર્શનાવલંબી છે. આ લોકો સર્વજ્ઞનું અસ્તિત્વ માનતા નથી. જૈમિનીયદર્શન—ધુરંધર ‘કુમારિલભટ્ટ’-નો એવો અભિપ્રાય છે કે સમગ્ર બ્રહ્માંડમાં સર્વ પદાર્થોનું જ્ઞાતૃત્વ કાઢને પણ પ્રકટ થઈ શકતું નથી. અર્થાત્ કાંઈ ‘સર્વજ્ઞ’ હોઈ શકતોજ નથી, જ્યારે સાંખ્ય, નૈયાયિક વિગેરે વિદ્વાનો મુક્તિ-અવસ્થામાં આત્માને કેવલજ્ઞાની (સર્વજ્ઞ) માનતા નથી.

પ્રસ્તુત શ્લોકમાં ગ્રન્થકાર ફરીને પ્રકારાન્તરથી સર્વજ્ઞસિદ્ધિનું સમર્થન કરે છે. જ્ઞાનની માત્રા મનુષ્યોમાં અધિકાધિક નજરે પડે છે. આથી સૂચન થાય છે કે આત્મા ઉપરથી આવરણ જેમ જેમ ખસે છે, તેમ તેમ તે પ્રમાણમાં જ્ઞાન, પ્રકાશમાં આવે છે. આથી એ ૨૫૯ સમગ્ર્ય છે કે આત્મા ઉપરથી આવરણ જરૂરે સર્વથા દૂર થઈ જાય છે ત્યારે આત્મા સંપૂર્ણ જ્ઞાનવાન બને છે.

જેમ નાની મોટી વસ્તુઓમાં રહેલી પહોળાઈ, વધતાં વધતાં આકાશમાં વિશ્રાન્તિ લે છે; અર્થાત્ વધતી જતી પહોળાઈનો અંત

આકાશમાં આવે છે- આકાશથી આગળ પહોળાઈતો પ્રકર્ષ નથી; અર્થાત્ પહોળાઈતી સંપૂર્ણતા આકાશમાં પ્રાપ્ત છે, તેમ જ્ઞાનની માત્રા પણ વધતી વધતી કાર્ષ્ણ્ય પુરૂષવિશેષમાં સંપૂર્ણ વિશ્રામ લીધેલી હોતી જ્ઞેષ્ઠ્યે એમ ન્યાયથી સિદ્ધ થાય છે. આવો જ પુરૂષ તે સર્વજ્ઞ, અને તેનું જ્ઞાન તે કેવલજ્ઞાન કહેવાય છે. વળી, જે જે વસ્તુ અનુમાનથી સિદ્ધ થાય છે તે તે વસ્તુ કાઠને પણ પ્રત્યક્ષ હોવીજ જ્ઞેષ્ઠ્યે. જેમકે ધૂમદર્શન-દ્વારા અનુમાન પ્રમાણથી નિશ્ચય થતી અગ્નિ કાઠને પ્રત્યક્ષ પણ હોય છે. આ પ્રમાણે સામાન્ય જ્ઞાનના વિષયો- સ્વર્ગ, નરક, કર્મ, પરમાણુ, લોકલોક વિગેરેનું આપણને અનુમાનાદિકથી સામાન્યજ્ઞાન થાય છે તો એ પદાર્થોનું જ્ઞાન કાઠને પ્રત્યક્ષ રીતે થવુંજ જ્ઞેષ્ઠ્યે. આ યુક્તિથી સર્વજ્ઞનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે.

अथ भगवतः सर्वज्ञत्वं प्रसाधयति—

सर्वज्ञस्त्वं⁺ जिनवरपते ! सर्वदोषोज्झितत्वाद्
निर्दोषस्त्वं सकलविधया माननिर्बाधवात्तत्वात् ।
सम्यग्वाक् त्वं भवदभिमते नहनेकान्तवादे
कश्चिद् बाधः स्फुरति तद्दहो ! त्वां प्रवन्दन्त आर्याः ॥१५॥

Oh lord of the *Samanya-Kevalins* ! thou art omniscient on account of thy being free from faults. Thou art completely faultless, for thy speech is not inconsistent with *Pramanas*. Thy words are true because in the *Anekantavada** (*Syadvada*) propounded by thee there is found no flaw. It is for these reasons that great ones adore thee. (15)

+ जिनाः—अवधिज्ञान्यादयः, तेषां वराः श्रेष्ठाः सामान्यकेवलिनः, तेषां पतिस्तीर्थकरः, तत्संबोधनम् ।

* For the explanation of *Anekantavada* (more than one-sided statement) see Chap. III.

“ હે જિનેશ્વર પ્રભો ! તું સર્વજ્ઞ છે, કારણ કે તું સર્વ પ્રકારનાં દોષોથી મુક્ત છે. તું નિર્દોષ છે, કારણ કે કોઈ પણ પ્રકારે પ્રમાણ્યથી તારું વાક્ય દોષિત બનતું નથી. અને તું યથાર્થ વક્તા છે, કેમકે તેં પ્રરૂપેલાં અનેકાન્તવાદમાં (સ્યાદાદમાં) કોઈ પણ પ્રકારનો દોષ ઉદ્ભવતો નથી. અહો, તેથીજ કરીને મહાત્માઓ તને વન્દન કરે છે. ”-૧૫

*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*

સર્વજ્ઞ-સિદ્ધિનું પ્રથમ પ્રકરણ પૂર્ણ થયું. આની અંદર આત્માની છેવટની સ્થિતિનું દિગ્દર્શન કરાવવામાં આવ્યું છે. સર્વ કર્મોનો ક્ષય અને કેવલજ્ઞાનની પ્રાપ્તિને લગતી બાબતો બતાવીને આ પ્રથમ સ્તબક પૂરો થાય છે. હવે આત્મા, પરમાત્મા અને અન્ય વિષયોના સંબંધમાં અન્ય દર્શનકારોના સિદ્ધાન્તો કેવા છે, તે જ્ઞેવાની અગત્યત રહે છે. ચાલો, તેને માટે દ્વિતીય સ્તબકમાં પ્રવેશ કરીએ.

द्वितीय-स्तवकः ।



विविधदृष्टिसमीक्षा ।

PART II.

Other Systems of Philosophy.

Contents:--Creation, Absolute Nihilism, *Ekanta-Kshanika-Vada*, *Jnana-advaitavada*, Doctrines of the *Sankhyas Maya-Vada*, Establishment of the existence of the soul *Karman* a matter, All-pervading-ness of the soul, Sound a substance, Non-eternity of sound and Darkness.

अथ जगत्कर्तृत्ववादः—

केचिन्मन्वत ईश्वरं विदधत सृष्टिं न तद् युक्तिमत्,
कस्मात् सृष्टिमसौ सृजेत् करुणया केनापि चार्थेन वा ? ।
नाऽऽद्यो यत् करुणा क्व ? देहविषयाऽजातावजातेऽसुखे
नाप्यर्थः कृतकृत्यतां कलयतो देवस्य जाघद्यते ॥ १ ॥

Some believe that God is the Creator of the universe. But this is not reasonable. Why would he create the universe ? Would He do so either

owing to compassion or with some other object ? The first reason does not hold good as there is no place for compassion, as the body and the objects did not exist and as (hence) there was no pain to living beings. And the same is the case with the second as no motive can be assigned to God who has accomplished every object. (1)

Notes :—There is no room in Jainism for a Creative Deity as it considers that every substance in the universe is uncreated, indestructible, eternal and governed by the principle of cause and effect. The *Sankhyas* hold a similar view as they attribute the creation of the universe to nature (*Prakriti*). The *Mimamsakas* and the *Bauddhas* too, do not admit God as Creator. It is especially the *Vais'eshikas* and the *Naiyayikas* that look upon Him as a Creative Deity.

It has been shown in this verse that the reason of creating the universe cannot be compassion; all the same granting that it was owing to compassion that God created the universe, there arises a further objection which is mentioned in the next verse.

जगत्कर्तृत्ववाद.

“ धर्मरते जगतो कर्ता कटलाडा माने छे, ते युक्तिपुरस्सर नथी. विचारवुं जेष्ठे के कया कारणुथी ते जगतने सृजे ? शुं करणुथी के काष्ठ पीज प्रयोजनथी ? तेमां प्रथम पक्ष धटी शकतो नथी, केमडे

કોના ઉપરની કંડણાને લઈ ઈશ્વર સૃષ્ટિ રચે ? જો કહેશે કે જીવો ઉપરની કંડણાને લીધે; તો સૃષ્ટિની પૂર્વે શરીર અને વિષયોની ઉત્પત્તિ નહિ હોવાને લીધે સ્વતઃ દુઃખરહિત-સુખી સ્થિતિમાં રહેલા જીવો ઉપર શી કંડણા કરવાની હતી ? બીજો પક્ષ પણ ઘટી શકતો નથી, કારણ કે પૂર્ણ કૃતાર્થ એવા ઈશ્વરને કોઈ પણ પ્રયોજન ઘટી શકતું નથી.”-૧

કારુણ્યાર્ણવ ईश्वरो न सुखवत् कुर्वीत विश्वं कथं ?
 जीवाऽदृष्टवशात् सुखासुखफलाभोगे किमीशा कृतम् ? ।
 सौख्याद्यर्पण ईरितानि कुरुते कर्माणि चेन्नेदं
 सत्कार्यं तदभाव एव हि भवेत् शुद्धः सुखी प्राणभृत् ॥२॥

How is it that God, the sea of mercy does not make the universe happy ? If (it be argued that) the living beings experience pleasure or pain owing to their *Karmans*, what has God done ? (If it be replied that) He causes *Karmans* to give pleasure etc., such an act is not laudable, for in its absence, the soul would remain pure and happy. (2)

Notes :—To say that *Jivas* experience pleasure or pain according to their *Karman* will lead to the conclusion that the souls and the *Karmans* are uncreated and thus there arises a question as to what God created. In reply to this it cannot be said that God at least causes *Karmans* to act, for that is not a desirable act.

“ ઈશ્વરને જગત્કર્તા માનીએ તો તે કંડણાસાગર ઈશ્વર જગતને સુખી કેમ ન બનાવે ? જો એમ કહેતા હોય કે સુખ અને દુઃખ રૂપ કંડણા જીવો પોતાના કર્મને લીધે ભોગવે છે, તો પછી ઈશ્વરે શું બનાવ્યું ? આના પ્રત્યુત્તરમાં જો એમ કહેવામાં આવે કે સુખ-દુઃખ આપનાર કર્મો

पणु धश्वरधी प्रेरित थधने सुभ-दुःभ आवे छे, तो धश्वरे तेवुं काम करतुं ते साशं नथी, कारणु के तेनी प्रेरणा नहि थतां जवे, शुद्ध अने सुधी रही शकशे. ”-२.

हवे कर्मने प्रेरणा करवामां धश्वरने भप पडे छे के नहि, जे प्रश्न, उत्तर श्लोकमां थर्यावामां आवे छे.

कर्माभ्यर्जननैपुर्णां कलयता कर्माणि किं जन्तुना
प्रेत्यैरन्न सुखासुखार्पणविधौ येनार्थ ईशो भवेत् ? ।

कर्मादेः खलु तत्स्वभावमनने कश्चिन्न बाधोदयः

पीयूषद्युतिशेखरस्य तु कृतार्थीभावबाधो महान् ॥ ३ ॥

Is it not possible for a living being that possesses the faculty of acquiring *Karmans* to make them act, so that there may not be the least necessity of God for performing the functions of giving pleasure and pain? No objection can be raised against it, if it be believed that it is the nature of *Karmans* to give pleasure or pain; but in believing this to be the work of God S'iva (*lit.* one who has the moon for his crest), there arises a great flaw in the fact of His having accomplished every object. (3)

Notes :—In this verse it is proved that God cannot cause *Karmans* to act and thus He fails to be Creator for He could create neither souls nor *Karmans*; He could not even cause *Karmans* to act. In order that He may be looked upon as Creator, some people assign to Him the function of having united the soul with *Karmans*. But it is shown in

the next verse that He cannot be considered as performing this function.

“પ્રાણી જ્યારે કર્મને ઉત્પન્ન કરી શકે છે, તો તેનાથી શું કર્મને પ્રેરિત કરવાનું ન થઈ શકે, કે જેથી કરીને સુખ-દુઃખ આપવામાં ઇશ્વરનો ખપ પડે? સુખ-દુઃખ આપવાનો સ્વભાવ કર્માદિકમાં માનવામાં કોઈ પણ પ્રકારની ક્ષતિ નથી; જ્યારે તેમ નહિ માનીને તે સ્વભાવ ઇશ્વરમાં માનવામાં, તેની કૃત્યકૃત્યતામાં મોટો દોષ ઉપસ્થિત થાય છે.”—૩

(કર્મ ઉત્પન્ન કરનાર પ્રાણી પોતેજ કર્મને પ્રેરણા કરવા શક્તિ-માન છે તેથી તે માટે ઇશ્વરની કાંઈ જરૂર નથી. આનો ખ્યાલ કોઈ તર્કવાદી એમ કરે કે ઇશ્વર જીવ અને કર્મનો સંબંધ કર્તા છે, તો એમ માનવામાં શું વાંધા આવે છે તેનો વિચાર ઉત્તર શ્લોકમાં કરવામાં આવે છે.)

कर्माऽनादिककालतस्तनुमता सम्बन्धि यद्युच्यते
तत्तेनाऽस्तु जगत्प्रवाह इतराधीशेन कोऽर्थो ननु ? ।
सम्बन्धो यदि कर्मणा तनुमतो निष्पादितः स्थाणुना
तत्कस्माद् वद कर्मणो हि विरहे निष्केश आत्मा भवेत् ॥४॥

If it is said that the *Karmans* are connected with the soul from time without beginning, let them be the cause of the universe; and (when it is really so) what is then the necessity of God ? If (you believe that) the connection between the soul and the *Karmans* has been brought about by God *Sthanu* (*S'iva*), you should say why He did so, for in its absence the soul would have been entirely free from pain. (4)

“ જો કર્મ પ્રાણી જોડે અનાદિ કાળથી સંબંધી છે, એમ કહેતા હો, તો તેનાથી (કર્મથી) જગતનો પ્રવાહ રહે, પછી સૃષ્ટિનિર્માણમાં

ધર્મરતું શું પ્રયોજન છે ? અને જો જીવોનો કર્મ સાથે સંબંધ મહાદેવથી (ધર્મરથી) નિર્મિત થયો કહેતા હો, તો ધર્મરે શા માટે તેમ કર્યું ? કારણ કે જો તેમ ન કર્યું હોત તો કર્મના સંબંધના અભાવથી આત્મા સ્વતઃ કલેશરહિત રહેત. ”—૪

સ્પષ્ટી આ શ્લોકથી અંતરૂતાં આત્મા અને કર્મનો કેટલા કાળથી સંબંધ છે તે વિચારે છે. જો આ સંબંધ અનાદિ કાળનો માનીએ તો જગતકર્તા તરીકે ધર્મરને સ્થાન મળી શકતું નથી. અને જો અસુક સમયથી આત્મા અને કર્મનો સંબંધ થયો એમ માનીએ, તો તે સંબંધ કરાવનાર કોણ ? ધર્મરને તે સંબંધ કરાવનાર તરીકે સ્વીકારવામાં તો જીવોને કલેશિત કર્યાનું કલંક ધર્મરને ચોટે છે. આ સંબંધ કરાવનાર અન્ય કોઈ નથી, એમ માનીએ તો ધર્મર જગતકર્તા નથી, એમ સ્વતઃ સિદ્ધ થઈ જાય છે.

दत्ते देहभृतां फलं स सदसत्कर्मानुसारेण चेद्

एकः साधु परस्त्वसाधु कुरुते कर्माञ्च किं कारणम् ? ।

इशच्छा यदि, साधुकर्मकरण किं न प्रयुङ्क्तेऽखिलान् ?

सर्वज्ञोऽखिलशक्तिमान् कुचरितं रुन्धे न किं देहिनः ? ॥५॥

If He compensates (*lit.* gives the fruit to) the living beings according to their good or bad actions, how is it that one performs a good deed while the other an evil one? If (the reply be that) it is due to the will of God, how is it that He does not inspire all to perform good actions? Moreover, why does He not in spite of His being Omniscient and Omnipotent, stop men from committing evil acts? (5)

Notes:—In the foregoing verses it has been proved that God has nothing to do with the creation of the universe. Some persons try to refute this statement by saying that God at least compensates living beings

according to their actions. This gives rise to a question as to whether living beings perform actions of their own accord or according to the will of God. The former alternative cannot be admitted by those who look upon God as Creator. The latter alternative shows what an undesirable act is being performed by God in directing the living beings to commit evil acts, and then punishing them for their evil deeds.

“ જો એમ કહેતા હો કે ઈશ્વર શુભ-અશુભ કર્મ પ્રમાણે જીવોને કૃણ આપે છે, તો એક મનુષ્ય શુભ કાર્ય અને અન્ય મનુષ્ય અશુભ કાર્ય કરે છે તેનું શું કારણ ? જો જીવોથી થતાં શુભ-અશુભ કાર્યનું કારણ ઈશ્વરની ઈચ્છા છે એમ કહેતા હો, તો તે શુભ કાર્ય કરવા સર્વને કેમ પ્રેરતો નથી ? અને વળી સર્વશક્તિમાન સર્વજ ઈશ્વર પ્રાણીને કુકર્મ કરતાં કેમ અટકાવતો નથી ? ”-૫.

સ્પષ્ટી૦ ગત શ્લોકથી એમ સ્પષ્ટ ખતાવવામાં આવ્યું કે કર્મને ઉત્પન્ન કરવામાં, તેને પ્રેરણા કરવામાં, તેમજ કર્મની જીવ સાથે પંબંધ કરવામાં ઈશ્વરનો હાથ સંભવતો નથી; ત્યારે વિચારવાનું છે કે જગતના કર્તા ઈશ્વરે શું સંજ્ઞું ? કોઈ તર્કવાદી સમાધાન કરે કે ઈશ્વર જીવોને તેમના કાર્યાનુસાર કૃણ આપવાનું કાર્ય કરે છે. આથી વિચારવાનું બાકી રહે છે કે જીવો સારાં યા ખરાય કાર્યો કરવા પોતાની મેળે પ્રવૃત્તિ કરે છે કે કોઈના સહયોગથી ? પહેલી વાત અંગીકાર કરવાથી ઈશ્વરનું જગત-કર્તૃત્વ ઉડી જાય છે; અને છેલ્લી વાત સ્વીકારવાથી ઈશ્વર અશુભ કાર્ય જીવ પાસે શું કરવા કરાવે છે, તે જાણવું અવશેષ રહે છે. ખરી રીતે જોતાં તો ઈશ્વરે દુષ્ટ કર્મ કરતાં લોકોને અટકાવવા જોઈએ.

જાનાનોઽપિ ચ શક્તિમાનપિ ન યઃ કૂપે પતન્તં જનં

રુદ્ધેઽસૌ વદિતવ્ય એવ કરુણાહીનોઽધમાગ્રેસરઃ ।

મૂપાલસ્તુ ન બુદ્ધ્યતે વિદધતં ગુપ્તં કુકૃત્યં નરં

પ્રાકટ્યે તુ સ દણ્ડયેત્, કુચરિતં જાનંસ્તુ રુદ્ધે ધ્રુવમ્ ॥૬॥

One who does not prevent a human being from falling into a well, although aware of it, and quite able to prevent it, should be called merciless and mean. A king does not know that an evil act is being secretly performed by a man (that is why he does not prevent him). But when he comes to notice it, he punishes him and if he learns that a bad action is being committed, he surely stops it. (6)

“ જાણતા છતાં અને શક્તિમાન હોવા છતાં પણ કાષ્ટ મનુષ્ય; કુવામાં પડતા પ્રાણીને અટકાવે નહિ, તો તેને કર્ણારહિત તેમજ અધમશિરોમણિ કહેવા જોઈએ. રાજા તો છુપી રીતે કુકૃત્ય કરનારને જાણતો નથી; પણ તેનો દોષ પ્રકાશિત થતાં તે તેને શિક્ષા કરે છે. અને કુકૃત્યની ખબર પડતાં, કુકૃત્ય કરતાંજ—કુકૃત્ય કર્યાં પહેલાંજ તેને અટકાવે છે. ”—૬

૨૫૭ટી૦ ગત શ્લોકમાં આપણે વિચાર્યું કે કુકાર્યમાં પ્રવૃત્તિ કરનારાઓને ધશ્વરે રોકવા જોઈએ. અહીં કાષ્ટ એમ કહે કે—જીવોને અસત્ કાર્ય કરતાં નહિ અટકાવવાનું કારણ એ છે કે—તેનું ફળ તેઓ ચાખે અને તેથી ફરીને એવું દુષ્ટ કાર્ય તેઓ ન કરે; તો આવા ધશ્વરને કર્ણવાન કાણ કહેશે ? અને કુવામાં પ્રાણીને પડતો જોઈ રહેનાર અને શક્તિમાન હોવા છતાં નહિ અટકાવનાર એવા માણસની ઉપમાને લાયક ધશ્વર કોં નહિ કહેવાય ?

सद्बुद्धिं ददते न किं स जगतः कुर्यात् सुकर्मैव यत् ?
तेन क्लेशसमर्पणश्रमवतेशेनापि भूयेत नो ।
प्राचीनावरणादुदेति कुमतिश्चेत् तद् विमुञ्चेश्वरं
प्राचीनावरणात् सुखासुखविधिं निर्वाधमङ्गीकुरु ॥७॥

Why does not God give right instinct to the world that it should perform good actions only;

so that He may not have to take trouble of giving pain (to anybody) ? If (it be replied that) the instinct for evil arises owing to the past obstructions (*Karmans*), one can safely do without God and accept that pleasure and pain result from *Karmans* alone. (7)

“ ‘ શુભ કાર્યજ કરવું જોઈએ એવી સહ્યુદ્ધિ ઇશ્વર જગતને કેમ આપતો નથી, કે જેથી કરી જીવોને કલેશ આપવાની તકલાક ઇશ્વરને ઉઠાવવી ન પડે. જો એમ કહેતા હો, કે પ્રાચીન આવરણથી (કર્મથી) જીવોને કુમતિનો ઉદય થાય છે, તો પછી કર્તા તરીકે ઇશ્વરને પડતો મૂકો, અને પ્રાચીન આવરણથી જીવો સુખ અને દુઃખ અનુભવે છે એ વાત નિર્બાધિતપણે અંગીકાર કરો. ”—૭

૨૫૫ી૦ ઉપર કહેલ વાતોથી સહજ સમજ શકાય છે કે ઇશ્વરે કાંઈ કર્યું નથી. આનો ખ્યાલ કોઈ તર્કવાદી એમ કરે કે તે જીવોને શુભાશુભ કાર્ય કરવાની યુદ્ધિ આપવાનું કામ કરે છે, તો તે સર્વને સત્કાર્યજ કરવાની યુદ્ધિ કેમ આપતો નથી, એ પ્રશ્ન ઉભો રહે છે. હવે ઇશ્વરને જગતકર્તા માનવાથી જે અન્ય દૂષણો આવે છે, તેનો અંધ-કર્તા ઉદ્દેશ્ય કરે છે.

ईशत्वं खलु निर्निमित्तमथवा स्याद्धेतुमद्, नादिमः
स्यात् न स्यादथवाखिलस्य, न परो, हेतुर्यतः को भवेत् ?
तद्धेतुं समसाधयद् विभुरसावेवापरः कोऽपि ने-
त्यत्रापि प्रवदेत् प्रमाणममलं मानाद्धि मेयं स्फुरेत् ॥८॥

Godhood should be either without a cause (natural) or there must be some cause of its existence. The former alternative does not hold good, since in that case it (Godhood) ought to be (accepted as) the property of all or of none. The latter alter-

native is equally unacceptable (to others), for what reason can be assigned to it (Godhood) ? Moreover, a faultless *Pramana* (valid knowledge) must be given as to why God alone and no one else could utilize that cause; for, objects can be established by *Pramanas* (only). (8)

Notes:—It is a fact that any object can be secured naturally or by some definite means. In the former case, it can be acquired by all or none, and in the latter case by those who adopt the specified means. The same must be the case with Godhood. Those who consider God as the Creator of the universe cannot say that Godhood exists without a cause, for in that case there should be either no God or all must be Gods. Equally impossible it is for them to say that Godhood can be attained by particular means for thereby their doctrine of considering God as eternally liberated (*Nitya-Mukta*)—as having attained Godhood without adopting any means—falls to the ground. According to Jainism, one can become God, in case he follows the rules laid down for attaining salvation. Jainism does not recognise a *Nitya-Mukta* God.

“ शुं धर्षरत्व निमित्तरहित (स्वाभाविक) छे के कारणापेक्षक छे ? प्रथम वात तो धरी शकती नथी, केमके ऐम होय तो अधामां* ”

* “ नित्यं सत्त्वमसत्त्वं वाऽहेतोरन्यानपेक्षणात् ।

अपेक्षातो हि भावानां कदाचित्कत्वसम्भवः ” ॥

—धर्मकीर्ति.

ઇશ્વરતા હોવી જોઇએ, અથવા તે કોઇમાં ન હોવી જોઇએ. હવે ઇશ્વરત્વને કારણપેક્ષક અર્થાત્ સામગ્રીસાધ્ય માનીએ તે વિચારણું જોઇએ કે કઇ કારણસામગ્રીથી ઇશ્વરત્વની પ્રાપ્તિ થાય છે. વળી તે ઇશ્વરત્વ-સંપાદકસામગ્રીને તે ઇશ્વરેજ સંધ્ય કરી અને બીજા કોઇએ નહિ, એમ માનવામાં પણ શું નિર્દોષ પ્રમાણ છે તે બતાવો; કારણ કે પ્રમાણથીજ પ્રમેય (પદાર્થ) સાબિત થાય છે. ”-૮

मुक्तिर्वन्धमृते कदापि न भवेत्, बन्धो न चेदीशितुः
स्यान्मुक्तव्यपदेशभाक् स गिरिजास्वामी कथं व्योमवत् ? ।
श्रेयोऽश्रेयफलार्पणे स जगतः प्राप्तोऽधिकारं कुतः ?
किं मुक्ता अधिकारमेतमपरे मुक्तत्वतो नाप्नुयुः ? ॥९॥

Liberation can never exist without bondage. Think over how God S'iva (*lit.* the husband of *Parvati*) can be addressed as 'liberated', in case there never was a bondage for Him, as in the case of space. Whence has he acquired the power of giving good or bad fruits to the universe? Why cannot other liberated souls have the same power when they too have attained liberation? (9)

“ મુક્તિ અંધ વિના કદાપિ હોઇ શકે નહિ. જે ઇશ્વરને કોઇ પણ વખતે કર્મબંધ હતોજ નહિ, એમ માનવામાં આવે તે તે ગિરિજા-સ્વામીનો (ઇશ્વરનો) આકાશની જેમ ' મુક્ત ' શબ્દથી કેવી રીતે વ્યવહાર થઇ શકે તે વિચારો. જીવોને શુભ તથા અશુભ ફળ આપવાનો અધિકાર ઇશ્વરે ક્યાંથી મેળવ્યો ? અને બીજા મુક્ત જીવો, કે જેઓ ઇશ્વરની જેમ મુક્ત છે, તેઓને એ અધિકાર કેમ પ્રાપ્ત ન હોય ? ”-૯

સ્પષ્ટી૦ પાંચમા શ્લોકમાં જણાવ્યું હતું કે શુભાશુભ ફળ આપવાનું કામ ઇશ્વર કરે છે તે અત્ર પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે કે એ અધિકાર

ધર્મરે ક્યાંથી મેળવ્યો ? શું એ મુક્ત છે તેથી ? જો એમ હોય તો બીજા મુક્ત હોવાને એ અધિકાર કેમ ન મળે ?

આટલા વિવેચન પછી સહજ સમજી શકાય છે કે ધર્મરે જગતનો કર્તા સંભવી શકતો નથી. કર્મસત્તાથી સંસારચક્ર અનાદિ કાળથી ચાલે છે અને ચાલશે. દરેક પ્રાણીનાં કર્મોજ તેનાં સુખદુઃખનું કારણ છે. ધર્મરે તે કાષ્ટનાએ ઉપર નથી રૂપ્ટ થતો કે નથી તુષ્ટ થતો. એ કાર્ય તો નાંચી હૃદવાળાઓનું છે.

શૂન્યવાદ-નિરાકરણમ્—

માનં પ્રોજ્ઞિતવાન્ સ શૂન્યવદનઃ કિં શૂન્યવાદં વદેત્ ?
 માનં સંશ્રિતવાન્ સ શૂન્યવદનઃ કિં શૂન્યવાદં વદેત્ ? ।
 વિશ્વસ્ય વ્યવહારસાધકતયા કિં શૂન્યવાદં વદેત્ ?
 ધાવન્ વજ્રનિપાત આશુ ગગનાત્ કિં શૂન્યવાદં વદેત્ ? ॥૧૦॥

How can a nihilist (a *Sunya-Vadin*) preach *Sunya-Vada* (the doctrine that everything is void), when he disregards valid knowledge; and even if he takes resort to valid knowledge, how can he with a blank face propound *Sunya-Vada* ? Is it possible for him to expound *Sunya-Vada* when worldly transactions are to be accomplished ? How can he declare that everything is void when he himself swiftly runs away on seeing a thunderbolt falling from the sky ? (10)

શૂન્યવાદનિરાકરણમ્—

“ પ્રમાણનો તિરસ્કાર કરનાર શૂન્યવાદી શૂન્યવાદને કેવી રીતે સાબિત કરી શકે ? તેમજ પ્રમાણનો આશ્રય લીધા પછી પણ તે શૂન્યમુખ શૂન્યવાદને શી રીતે વદી શકે ? વિશ્વની રચના બ્યવહારને સિદ્ધ કરનારી

હોવાથી, તે શૂન્યવાદ કેમ ઉચ્ચારી શકે ? આકાશથી પડતા વજ્રને બેધ નાસી જતો તે શૂન્યવાદ કઈ રીતે કથી શકે ? ”-૨૦

૨૫૦ટી૦ શૂન્યવાદી, ક્ષણિકવાદી, જ્ઞાનાદ્વૈતવાદી એ બધા યૌદ્ધના બેદો છે. આ શ્લોકમાં શૂન્યવાદીની રૂપરેખા આલેખેલી છે.

શૂન્યવાદની પ્રરૂપણા કરનાર યૌદ્ધને કોઈ પૂછે કે શૂન્યવાદને સામિત કરવા માટે જે વાક્ય તમે બોલો છો, તે વાક્ય શૂન્ય છે કે અશૂન્ય ? જો તેનો ઉત્તર, તે ‘ શૂન્ય છે ’ એમ આપે તો તે શૂન્ય વાક્યથી શૂન્યવાદ સિદ્ધ કરી શકે ખરો કે ? અને જો તે અશૂન્ય છે એમ ઉત્તર આપે તો તે શૂન્યવાદને સ્વતઃ જલાંજલિ મળી જાય છે.

શૂન્યવાદીના મત પ્રમાણે તો આકાશથી પડતું વજ્ર પણ શૂન્ય છે. તો પછી તેનાથી બહીવું અને આત્રા નાસી જવું યુક્ત નથી; છતાં પણ શૂન્યવાદી નાશતો નજરે પડે છે; તો પછી શૂન્યવાદ રહ્યો ક્યાં ?

ક્ષણિકવાદ-નિરાકાર:—

एकान्तक्षणिकं पदार्थमुपयन् बौद्धो महानाग्रही
सम्बन्धो नहि साधकस्य भवितुं सार्धं फलेनाऽर्हति ।
स्याद्धेतुर्वधको वधस्य च कथं ? सत्प्रत्यभिज्ञास्मृती
विश्वार्थव्यवहारकारणतया स्वामिन् ! भवेतां कुतः ? ॥११॥

The *Bauddha* who preaches that every substance is momentary only, is extremely obstinate, for (if this doctrine is admitted) there cannot be a connection between the accomplisher and the object accomplished. Oh lord ! (if this doctrine of *Buddha* is admitted), how can a murderer be the cause of a murder and moreover, whence can correct recognition and remembrance remain as the causes of the transactions of the universe ? (11)

ક્ષણિકવાદનિરાસ—

“પદ્મથને એકાન્ત ક્ષણિક માનનાર ઐહ્ય મહાન્ આગ્રહી છે, કારણ- કે એકાન્ત ક્ષણિકવાદ માનવામાં સાધકનો ફળ સાથે સંબંધ ઘટી શકતો નથી. વળી હિંસા કરનારમાં હિંસાનું કર્તૃત્વ કેમ આવી શકશે; અને જગતના વ્યવહારના કારણરૂપ પ્રત્યક્ષિણા અને સ્મૃતિ, હે સ્વામિન્ ! ક્યાંથી સંભવી શકશે ? ”-૧૧

સ્પષ્ટી૦ અત્રે ક્ષણિકવાદી ઐહ્યના મતનું સમાલોચન કરવામાં આવ્યું છે. કાઈ એક ચીજ ધણા સમય ઉપર જોઈ હોય, તેની તેજ ચીજ ફરીથી દૃષ્ટિગોચર થતાં ‘ તેજ આ છે ’ એવી પ્રતીતિ સર્વાને થાય છે. હવે જે એકાન્ત ક્ષણિકવાદનું અવલંબન કરવામાં આવે તો એ પ્રતીતિ થવી ન જોઈએ.

ખાળકને પણ એટલી તો અફલ હોય છે કે-એક વસ્તુ જેની પાસેથી લાવવામાં આવી હોય, તેને તે પાછી આપવી જોઈએ. પણ, ક્ષણિકવાદ પ્રમાણે તો વસ્તુ પાછી આપનાર એમ કેમ ન કહે કે ‘ તમારી વસ્તુ તો મેં લીધી તેજ સમયે ઉડી ગઈ એટલે હવે આપવાનું કશું નથી ! ’ અથવા તો એમ પણ કહે કે ‘ મને વસ્તુ આપનાર તમે નથી, કારણ કે વસ્તુ આપનાર તો ક્ષણ વારમાંજ અલોપ થઈ ગયા એટલે તમને વસ્તુ આપી શકાશે નહિ ! ’ વળી એમ પણ કહી શકે કે ‘ જેને તમે વસ્તુ આપી હતી તે હું નથી. વસ્તુ લેનાર તો ક્ષણવારમાંજ અલોપ થઈ ગયો, હું તો બીજો છું. ’ આ ઉપરથી સ્પષ્ટ માલુમ પડે છે કે એકાન્ત ક્ષણિકવાદ સ્વીકારવાથી જગતના વ્યવહારનો સમૂળગો નાશ થશે. એજ વાતના સમર્થનમાં નીચલું દૃષ્ટાંત પણ ઉપયોગી છે.

એક માણસે કોઈનું ખૂન કર્યું હોય તો તેને ખૂનની શિક્ષા નહિ કરી શકાય, કારણ કે વધ કરનાર માણસ તો અન્ય ક્ષણમાં અલોપ થઈ ગયો એટલે હવે જે માણસને શિક્ષા કરવાની છે તે તો વધ કરનાર રહ્યો નહિ, આમ એકાન્ત ક્ષણિકવાદીને માનવું પડશે. આ દૃષ્ટાંતથી, સાધકને ફળ સાથે સંબંધ નથી ઘટી શકતો, એ પ્રકારનો દોષ એકાન્ત-ક્ષણિકવાદ માનવામાં ઉદ્ભવે છે.

જ્ઞાનાદ્વૈતવાદનિરાસઃ—

જ્ઞાનાદ્વૈતવિદો વદન્તિ સકલં જ્ઞાનાત્મકં કેવલં
 બાહ્યં વસ્તુ સમસ્તિ નૈવ કિમપિ ભ્રાન્તિર્યદાલોક્યતે ।
 નેદં યુક્તિસહં પ્રમાણવિરહાત્ પ્રત્યક્ષતોર્થેક્ષણાત્
 જ્ઞાનસ્ય સ્ફુરદર્થકત્વનિયમાદ્ અર્થક્રિયાભાવતઃ ॥ ૧૨ ॥

Those who propound the theory of absolute monism of knowledge (*Jnanadvaitavadins*) say that every object is nothing but knowledge. There is really no other thing besides knowledge and that whatever (external) object is seen is illusion. But this statement does not stand the test of reasoning, for (1) it is not supported by *Pramanas*, (2) objects are directly perceived, (3) knowledge is invariably associated with objects and (4) external objects are seen to perform actions. (12)

જ્ઞાનાદ્વૈતવાદનું નિરાકરણ—

“ જ્ઞાનાદ્વૈતવાદીઓ અધું જ્ઞાનરૂપજ્ઞ માને છે. જ્ઞાન સિવાય બાહ્ય જડ વસ્તુ કોઈ છેજ નહિં. જે (ઘટ-પદ્મદિ) દેખાય છે તે ભ્રાન્તિ છે, એમ તેઓનો મત છે. પરંતુ આ કથન યુક્ત નથી, કેમકે તેને માટે કંઈ પ્રમાણ નથી. વળી બાહ્ય પદાર્થો પ્રત્યક્ષ અનુભવાય છે, જ્ઞાન હમેશાં સવિષયક હોય છે અને બાહ્ય પદાર્થોથી અર્થ-ક્રિયા થતી સ્પષ્ટ જોવાય છે. ”—૧૨.

સ્પષ્ટી૦ જ્ઞાનાદ્વૈતવાદી યોદ્ધો જ્ઞાન સિવાય જગત્માં કંઈ છેજ નહિ એમ માને છે. જ્યારે તેમને કામ પૂછે કે પૃથ્વી, જલ, અગ્નિ, વાયુ ત્રિગેરે પ્રત્યક્ષ દેખાતી ત્રીજ નથી, એમ કયા આધારે કહો છો ? ત્યારે ‘પ્રત્યક્ષથી’ એમ તો તેઓ કહી શકશે નહિ, કારણ કે પ્રત્યક્ષ તો ઉત્તરું બહારના પદાર્થોને સિદ્ધ કરી આપનારું છે. કદાચ એમ કહેવામાં

આવે કે બાહ્ય પદાર્થોનું જે પ્રત્યક્ષ થાય છે, તે બ્રાન્ત જ્ઞાન છે, તે બ્રાન્ત અને અબ્રાન્ત એમ બે પ્રકારના જ્ઞાનની વ્યવસ્થા તેઓને કબ્જ છે એમ કહ્યું. અને આથી કરીને બાહ્ય પદાર્થોનું અસ્તિત્વ સ્પષ્ટ રીતે સિદ્ધ થઈ જાય છે; કેમકે યથાર્થ વિષય સાથે સંબંધ રાખનાર જ્ઞાન અબ્રાન્ત જ્ઞાન અને વસ્તુનું અયથાર્થ રીતે જે જ્ઞાન થાય છે તે બ્રાન્ત જ્ઞાન કહેવાય છે. આમ બાહ્ય પદાર્થો સાથે જ્ઞાનનો સબંધ સંબંધ રહેલો છે અને એથી બાહ્ય પદાર્થો સિદ્ધ થતાં જ્ઞાનાદૈતવાદ સત્પુરુષોને માન્ય થઈ શકતો નથી.

સાંખ્યવાદાલોચના—

વિજ્ઞાનં જડબુદ્ધિધર્મમુપરન્ સાદ્ઠ્ઠ્યો ન સદ્ઠ્ઠ્યાશ્રિતો
 નિર્લેપાત્મચિદં વદન્ ત્રિવિષયાં સાદ્ઠ્ઠ્યો ન સદ્ઠ્ઠ્યાશ્રિતઃ ।
 જલપન્ બન્ધવિમોક્ષગૂન્યપુરુષં સાદ્ઠ્ઠ્યો ન સદ્ઠ્ઠ્યાશ્રિત—
 સ્તત્તન્માત્રજમમ્બરાદિ નિગદન્ સાદ્ઠ્ઠ્યો ન સદ્ઠ્ઠ્યાશ્રિતઃ

॥ ૧૩ ॥

The *Sankhya* who considers knowledge as an attribute of unconscious (*Jada*) intellect (*Buddhi*) does not come under the list of the learned. The *Sankhya* who says that the knowledge of the self (*Purusha*) free from any covering (*Nirlepa*, is objectless, is wanting in intelligence. The *Sankhya* who considers *Purusha* as free from bondage and liberation does not deserve fame. The *Sankhya* who says that ether (*Akas'a*) is created from sound etc, is not the right speaker. (13)

Notes:—The *Sankhyas* believe in twenty-five *Tattvas* comprised under four heads, (1) Nature (*Prakriti*), (2) Developments of nature (*Prakriti-*

Vikriti), (3) Modifications (*Vikriti*) and (4) Self (*Purusha*). *Prakriti* is evolvent, *Prakriti-Vikriti* is evolute as well as evolvent, *Vikriti* evolute only and *Purusha* is neither evolvent nor evolute.

Prakriti is the original principle or cause of all. By it is meant the equipoise state which the three qualities—*Sattva*, *Rajas* and *Tamas* have arrived at. It is some times also called *Pradhana* and *Avyakta*. By itself it has no consciousness. It simply develops into consciousness and is at work when perceived by *Purusha*. It possesses the power of action.

Prakriti-Vikriti is of seven kinds: Intellect (*Mahat* or *Buddhi*) of which nature is the cause and with which begins the set which is both evolvent and evolute; Egoism (*Ahankara*) and the five subtle elements (*Tanmatras*).

Vikritis are sixteen in number—the five organs of sense (*Jnanendriyas*) viz. the skin, the tongue, the nose, the eye and the ear; the five organs of action (*Karmendriyas*) viz. speech, hands, feet and the organs of excretion and generation; the mind (*Manas*) and the five gross elements (*Mahabhutas*) viz. earth, water, fire, air and ether.

Purusha is distinct from *Prakriti* and *Vikriti*. It is without beginning, is subtle as it is without parts and supersensuous, is void of qualities, the qualities *Sattva*, *Rajas* and *Tamas* are not found in it, is pure as neither good nor evil acts belong to it, is incapable of action though it possesses life

and knowledge, is a seer as it perceives the modifications of *Prakriti* and is always free, for its apparent bondage disappears as soon as it becomes conscious of its true nature. Being deceived by *Rajas* and *Tamas*, it erroneously looks upon the attributes of *Prakriti* as belonging to itself and so it imagines that it is an agent though as a matter of fact it is not so.

The *Tanmatras* are evolved by *Ahankara* under the influence of *Tamas*. These are five viz. colour (*Rupa*), taste (*Rasa*), smell (*Gandha*), sound (*Śabda*) and touch (*Sparsa*). These are the causes of the five gross elements. From colour arises fire; from taste, water; from smell, earth; from sound, ether; and from touch, air.

At the time of dissolution of the world, all creations are reduced to the five gross elements which get emerged in *Tanmatras*, which again get merged in *Ahankara* and this is in its turn veiled in *Mahat* and this is lost in the pure depths of *Prakriti*. Such is the belief of the *Sankhyas*.

२. सांख्यवादींनी आलोचना—

“ ज्ञानने ऋड जेवी सुद्धिना धर्म तरिडे माननार सांख्य अध्रान्त ज्ञानीजेनी गजुत्रीमां आपतो नथी. निर्देप आत्माना येतन्यने विषय-अडखुरहित जेालनार सांख्य विद्यारहित छे. पुरषने अन्ध अने मोक्षथी रहित माननार सांख्य धर्तिने पात्र नथी. ते ते (शब्दादि) तन्मात्राथी उपात्र धरेल आडाशादि वस्तुनी प्रश्पणु डरनार सांख्य सद्धता नथी. ”—१३.

સ્પષ્ટી૦ યુદ્ધિને જડ કહેવી, એ જનનીને વંધ્યા કહેવાની માફક 'વદ્દતો વ્યાધાત' છે. ઘટ, પટ વિગેરે જે જે જડ વસ્તુઓ છે, તેમાંથી કેઇનો પણ સ્વભાવ જ્ઞાન નથી, તો પછી યુદ્ધિરૂપ જડ વસ્તુનો સ્વભાવ જ્ઞાન કેમ સંભળી શકે ? ચૈતન્યને વિપરક્રિત કહેવું એ પણ 'વદ્દતો વ્યાધાત' છે.

ઉપર કહેલ એ બાબતોથી વિદિત થાય છે કે સાંખ્યવાદી જ્ઞાનને આત્માને ધર્મ માનતા નથી તેમજ આત્માને નિર્લેપ માને છે એટલે સર્વથા અપરિણામી માને છે, જ્યારે જૈનદ્રષ્ટિએ તો આત્માને કથાયિત્ પરિણામી માન્યો છે.

સાંખ્ય મત પ્રમાણે જગત્તુ આદિ કારણ પ્રકૃતિ છે, તેમાંથી 'યુદ્ધિ' તત્ત્વનો અને 'યુદ્ધિ' તત્ત્વમાંથી 'અહંકાર' તત્ત્વનો આવિર્ભાવ થાય છે. 'તન્માત્રા' પાંચ છે. એની ઉત્પત્તિનું કારણ 'અહંકાર' તત્ત્વ છે. રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ અને શબ્દ એ પાંચ તન્માત્રાઓ છે. આ પાંચ તન્માત્રાઓમાંથી અગ્નિ, જલ, પૃથ્વી, વાયુ અને આકાશ તત્ત્વો અનુક્રમે ઉદ્ભવે છે.

માયાવાદ-મીમાંસા—

માયાં સ્વ્યાતવતા સમમ્બુપગતા કિં સત્યસૌ વાડસતી ?
 સ્યાદાદ્યે દ્વયતત્ત્વસિદ્ધિરસતી ચેત્ ? તત્ પ્રપન્ચઃ કુતઃ ? ।
 સ્યાન્માયાડર્થસહાપ્યથેતિ વદતા સ્વામિન્ ! તવાડલોકિના
 સ્યાદ્ વન્ધ્યા ચ જનન્યપીતિ ભુવને પ્રસ્થાપિતા કિંમતિઃ ॥૧૪॥

Does he, who propounds the theory of illusion (*Maya*) consider it real or unreal ? If real, there will be established two *Tatvas* (dualism). And if unreal, whence can arise *Prapancha* (the visible world with manifold phenomena) ? Oh, Lord ! he (the *Mayavadin*) who not seeing thee says that even in spite of its being *Maya*, it conveys the sense of

reality (i. e., is the cause of the *Prapancha* of the universe), has displayed such stupidity as to believe that a barren woman is a mother. (14)

માયાવાદ-મીમાંસા—

“ માયાને પ્રખ્યાત કરનાર વેદાન્તીએ માયાને સદ્દર્પે સ્વીકારી છે કે અસદ્દર્પે ? જો માયાને સદ્દર્પે સ્વીકારી હોય, તો એ તત્ત્વોની સિદ્ધિ થાય છે—માયા અને બ્રહ્મ. (અને એથી અદ્વૈતવાદ ઉડી જાય છે.) અને જો માયાને અસદ્દર્પે સ્વીકારી હોય, તો પછી તેમાંથી પ્રપંચ કેમ સંભવી શકે ? ‘ માયા હોઈ કરીને પણ જગત્પ્રપંચનું કારણ છે ’ એમ જોલનારા અને હે પ્રભો ! દારા માર્ગનું અવલોકન નહિ કરનારા એવા પરવાદીએ ‘ વન્ધ્યા પણ છે અને માતા પણ છે ’ એવા પ્રકારની પોતાની અપ્રાજ્ઞતા ત્રિભુવનમાં પ્રખ્યાપિત કરી છે. ”—૧૪.

ચૈતન્યવાદ:—

चैतन्यं च शरीरवृत्ति न भवेत्, यत् स्याच्छवेऽप्यन्यथा
ज्ञानाद्यं, ननु सम्भवेत् लवणिमाद्यं वा कुतस्तत्र तत् ? ।
नैवं, तत्र भवेद्यतो लवणिमा, स्यादन्यथात्मैव त-
न्मात्राहेतुतयाऽन्यहेतुमनने चैतन्यवत् सिद्धवान् ॥ १५ ॥

Consciousness (*Chaitanya*) cannot be an attribute of body, for if it were, knowledge and other attributes ought to exist even in a dead body. To say that since there is no beauty in it there is absence of knowledge is unreasonable, for beauty can be seen even in a dead body. In denying this, (the existence of) soul is indeed established, as body alone fails to be the sole cause of loveliness and since some other cause is to be admitted for loveliness as for consciousness. (15)

Notes:—In this and the following verses, the author establishes the existence of the soul and shows that it is distinct from body and senses.

If consciousness is considered an attribute of body, it should be found even in a dead body. Some persons give a reply to this statement by saying that as there is non-existence of loveliness in a dead body, so there can be absence of consciousness. This reply is incorrect for at times loveliness is found in dead bodies. Hence it follows that the belief that consciousness is an attribute of body can be examined in two ways.

(1) When loveliness is admitted as existing in a dead body, it must be stated why consciousness is not found in it, even though loveliness exists therein. The only possible answer is that there is some other cause than the body for consciousness. Hence is established the existence of the soul.

(2) When the existence of loveliness is denied in a dead body, it obviously follows that body is not the sole cause of loveliness and so there **must** be some other cause. This proves the existence of the soul.

ચૈતન્યવાદ:—

ચૈતન્ય શરીરવૃત્તિ ન હોઈ શકે; કારણ કે નહ તો જ્ઞાનાદિક શયમાં (મગ્દામાં) પણ હોવું જોઈએ. 'જેમ મગ્દામાં લાવણ્યાદિકનો સંભવ નથી તેમ જ્ઞાનાદિકનો સંભવ નથી' એમ ન બોલવું; કેમકે લાવણ્ય તેમાં હોઈ શકે છે. અન્યથા એમ ન માનો તો ચૈતન્યની જેમ લાવણ્યને

માટે પણ શરીરમાત્ર હેતુ ન હોવાને લીધે, અન્ય હેતુ માનવાનું પ્રાપ્ત થતાં આત્મા સિદ્ધ થાય છે. ”—૧૫.

૨૫૭ટી૦ ચૈતન્યને શરીરનો ધર્મ માનવામાં આવે તો તે (ચૈતન્ય) મૃતકમાં પણ હોવું જોઈએ, એવો દોષ ઉપસ્થિત થાય છે. આનું સમાધાન કોઈ તર્કવાદી એમ કરે કે એમ લાવણ્યાદિક શવમાં હોવું નથી તેમ ચૈતન્યને સારૂ પણ સમગ્ર હોવું, અર્થાત્ શવમાં લાવણ્યાદિકનો જેમ સંભવ નથી, તેમ જ્ઞાનાદિનો પણ સંભવ ન હોઈ શકે તે બરાબર છે. તો આના જવાબમાં બે રીતે સમાધાન છે—શવમાં લાવણ્યનો સદ્ભાવ માનીને અને અસદ્ભાવ માનીને. શવમાં જે લાવણ્યનો સદ્ભાવ હોય તો તેમાં જ્ઞાનાદિ યુજીનો સદ્ભાવ નહિ હોવાનું કારણ તપાસતાં આત્મા સિદ્ધ થાય છે. અને વળી જે શવમાં લાવણ્યનો સર્વથા અસંભવ માનવામાં આવે તો તે લાવણ્યનો હેતુ શરીર સિવાય અન્ય કશું છે એમ સ્વતઃ સિદ્ધ થઈ જાય છે. અર્થાત્ લાવણ્યનાં શરીરાદિ મુખ્ય કારણો રહેતે છતાં પણ આત્માની હૈયાતી નહિ હોવાને લીધે શવમાં લાવણ્ય રહેવું નથી. આ રીતે ચૈતન્યની જેમ લાવણ્યદ્વારા પણ આત્મા સિદ્ધ થાય છે.

પ્રસ્તુત શ્લોકથી અંધકારે ‘ શવમાં જ્ઞાનાદિક સંભવતું નથી ’ એ કારણ આપી આત્માની સિદ્ધિ કરી. આ બાબતમાં તર્કવાદી ઉત્તર શ્લોકની અંદર આત્મા માન્યા વિના પણ શવમાં જ્ઞાનાદિક નહિં હોવાનું ઘટી શકે છે એમ પ્રતિપાદન કરે છે અને અંધકર્તા તેજ શ્લોકમાં તેનું સમાધાન કરે છે.

પ્રાણાભાવત एव बुद्धिविरहो युक्तो न वक्तुं शवे

सञ्चारे नलिकादिनापि न भवेत् चैतन्यसंप्रत्ययः ।

चैतन्ये वपुषः पुनः प्रतिदिनं त्वन्यान्यभावे कुतो

जायेतोत्तरवासरे स्मरणधीः पूर्वानुभूतस्य भोः ! ॥ ૧૬ ॥

It is not reasonable to say that there is no knowledge in a dead body simply because there is the absence of vital airs (*Pranas*) in it, for even when air is blown in it by means of a pipe etc.,

there is not the perception of consciousness. Moreover, in admitting *Chaitanya* as an attribute of body, how can knowledge in the form of remembrance of an object previously experienced arise in future (*lit.* on a subsequent day, when the body undergoes changes every day? (16)

“ મહત્ત્વામાં પ્રાણના અભાવને લીધેજ બુદ્ધિનો વિરહ છે, એમ બોલવું યુક્ત નથી; કારણ કે નળી વિગેરે વડે પણ વાયુનો સંચાર કરતાં મૃતક શરીરમાં ચૈતન્યનો અનુભવ થતો નથી. વળી શરીરને ચૈતન્યવાન માનવામાં, કિવસે કિવસે શરીરમાં અન્યાન્યભાવ (વિલક્ષણ-પરિણામતા) પ્રાપ્ત થતો હોવાથી પૂર્વે અનુભવાયલી વસ્તુનું સ્મરણ કાલાન્તરે કેમ થઈ શકશે ? ”—૧૬

સ્પષ્ટી૦ બાળશરીર, યુવકશરીર અને વૃદ્ધશરીર એ ભિન્ન ભિન્ન અવસ્થાઓ છે. આત્માને નહિ માનવાથી બાળશરીરે અનુભવેલ પદાર્થ યુવકશરીરને સ્મરણમાં ન આવવા જોઈએ, કારણ કે બીજાં અનુભવેલ પદાર્થને બીજો યાદ કરી શકતો નથી, એ પ્રત્યક્ષસિદ્ધ નિયમ છે; પરંતુ જ્યારે બાળકલામાં અનુભવાયલું યુવકદશમાં સ્મૃતિગોચર થાય છે, ત્યારે શરીરથી જુદા આત્મા સુતરાં સિદ્ધ થાય છે.

निर्ज्ञानं खडु भूतवस्तु तदहो ! तज्जं शरीरं कुत-
 श्रैतन्यादिगुणाश्रयो ? न हि पटः सम्पद्यते मृत्सन्ध्या ।
 भूतानामपि चेतना सकलधीनिर्वाधनाद् बाधिता
 साहित्येऽपि च चेतना नहि, तथाभूतेऽन्यतो बाधतः ॥१७॥

The elements are certainly void of knowledge. This being so, how can body made up of them be a substratum of attributes like consciousness? For, a piece of cloth cannot be created out of a lump of clay. Even to admit that *Chaitanya* is found in elements (individually) is contradicted by common

experience. Moreover it (*Chaitanya*) does not exist in them even when taken collectively, for, otherwise there will arise a difficulty elsewhere (*i. e.* where all the elements are found together). (17)

“ ભૂત વસ્તુ (પાંચ મહાભૂત) અચ્ચિત્ત જ્ઞાનરહિત છે, તેા પછી તેમાંથી ઉત્પન્ન થયેલ શરીર ચૈતન્યાદિક ગુણોત્તો આશ્રય કેમ બની શકે ? કારણ કે માટીમાંથી પટ ઉત્પન્ન થઇ શકતો નથી. વળી ભૂતોમાં પણ ચૈતનાશક્તિ સકલ મનુષ્યોની સુદ્ધિથી આધિત છે. તેમજ ભૂતોના એકત્રિતપણામાં પણ ચૈતનાનો ઉદય થતો નથી, કારણ કે તેમ હોય તેો અન્ય રથગે દોષ આવશે. ”—૧૭

૨૫૭૧૦ એક તપેલી લીધી, અને તેમાં પાણી રેડીને તેને ચૂસા ઉપર મૂકી. હવે અહીં તપેલી એ પૃથ્વી તત્ત્વ છે, પાણી એ જળ તત્ત્વ છે, ચૂસામાં આગ એ અગ્નિ તત્ત્વ છે, વાયુ વિના તાપ હોઇ ન શકે એટલે વાયુ તત્ત્વ પણ છે અને આકાશ તેા સર્વત્ર છેજ. આમ પાંચ ભૂતો એકત્રિત થયા છતાં પણ તેમાંથી ચૈતન્યનો ઉદય થતો નથી, એ પ્રત્યક્ષસિદ્ધ છે, માટે ચૈતના એ ભૂતોનો ધર્મ નહિ હોવાથી ભૂતોથી બનેલ શરીરનો પણ ધર્મ નથી એ સિદ્ધ થાય છે. અને એથી આત્મા એક સ્વતન્ત્ર પદાર્થ સાબિત થાય છે.

પ્રસંગતઃ કુર્મસત્તાસમર્થનમ્—

જ્ઞાની ચા સુખિતોઽસ્મિ વાઽસ્મ્યસુખિતઃ સમ્પ્રત્યહં સ્વલ્ભિતિ-
પ્રજ્ઞાનાદવહિર્મુસ્વાકૃતિતયા વિશ્વાક્ષિનાં સિદ્ધવાન્ ।
આત્મા યદ્વપલભ્યતેઽસુખસુખાચૈર્ભિન્નરૂપં જગત્
સિદ્ધિયેત્ કિં તદનાદ્દદૃષ્ટપુરુષાભાવે સમાલોચ્યતામ્ ॥૧૮॥

If the existence of the soul, established by the internal knowledge of every one that he possesses knowledge, is happy, or miserable be denied, think over as to how the world as having a diversity of

happiness and misery be accounted for, in the absence of the soul having beginning-less *Karman*s. (18)

Notes :—In the preceding verses the author gave proof of the existence of the soul. One more he gives in this verse and then he proves the existence of *Karman* in the following verses, for, when that is once established, the existence of the soul will follow of its own accord, as *Karman* can have no foundation without soul

પ્રસંગતઃ કર્મની સત્તાનો વિચાર—

“હું જાણું છું, હું હમણાં સુખી છું” અથવા દુઃખી છું” એવા પ્રકારના અંતર્મુખ જ્ઞાનના આધારે દરેક પ્રાણીના અનુભવથી સિદ્ધ થતા આત્માનો અપલાપ કરવામાં આવે, (આત્માને ઝોળવવામાં આવે), તે પછી, અનાદિ અદૃષ્ટ (કર્મ) વાળા આત્માના અભાવમાં સુખ-દુઃખાદિથી જગત્તી વિચિત્રસ્વરૂપતા કેમ સિદ્ધ થશે, તે વિચારી જુઓ. ”—૧૮

૨૫૫થી ૦ પ્રસ્તુત શ્લોકમાં અંધકાર કર્મયુક્ત આત્માનો અપ્રેક્ષ્ય કરવાથી જગત્તી વિચિત્રતાનું કારણ નહિ આપી શકાય એમ સૂચવે છે. ઉત્તર શ્લોકમાં, જગત્તી વિચિત્રતાના સંબંધમાં સામા પક્ષવાળાએ માનેલાં કારણો દર્શાવવામાં આવ્યાં છે, અને તે કારણો સંબંધ નથી પરંતુ કર્મ એજ કારણ છે એમ અંધકર્તા બતાવે છે. આથી અંધકારની પ્રથમ ઉદ્દેશ, ‘કર્મ છે’ એમ સાબિત કરવાનો છે, કેમકે જ્યારે કર્મ સિદ્ધ થશે એટલે આત્મા તો સ્વતઃ સિદ્ધ થઈ જશે. ઉત્તર ત્રણ શ્લોકોથી-કર્મની સિદ્ધિ તેમજ કર્મના પોદ્ગચ્છિકત્વનો વિચાર કરવામાં આવે છે.

वैचित्र्यं जगतः प्रसिध्यतितरां हन्त ! स्वभावादिति—
स्वच्छं नैष विहेतुता यदि तदा सद् वा सदा स्यादसत् ।
नापि स्वात्मनिमित्तभाव उदयेदात्माश्रयो दूषणं
कश्चिद् वस्तुविशेष एव यदि तत् नादृष्टमिदं भवेत् ॥१९॥

It is unreasonable to say that the strangeness of the world is due to its *Svabhava*; for, if *Svabhava* is taken to mean want of a cause, the type of the strangeness of the world must remain the same for ever or there ought to be no strangeness at all. If *Svabhava* is interpreted as being the cause of itself (*Svatmanimittabhava*), there arises a fault of self-dependence (*Atmas'raya*). If it only means a particular kind of an object, it cannot be distinct from *Karman*. (19)

“ યદિ એમ કહેવામાં આવે કે જગત્તી વિચિત્રતા ‘સ્વભાવ’થી સિદ્ધ થાય છે, તો તે વાત યુક્ત નથી, કારણ કે સ્વભાવનો અર્થ ‘અકારણતા’ કરતા હો, તો પછી જગત્તી વિચિત્રતા સા. એક સરખી રહેવી જોઈએ અથવા તો વિચિત્રતા હોવાજ ન જોઈએ. વળી, સ્વભાવનો અર્થ ‘સ્વાત્મકારણતા’ કહેતા હો, તો ‘આત્મશ્રય’ નામનો દોષ ઉદ્ભવે છે. અને જો સ્વભાવનો અર્થ ‘વસ્તુવિશેષ’ માનતા હો, તો તે અદૃશ્યી (કર્મથી) ભિન્ન હોઈ શકે નહિ. ”—૧૯

૨૫૦૬ી૦

“ દ્વસ્ય સ્વાપેક્ષિત્વનિબન્ધનોઽનિષ્ટપ્રસંગ આત્માશ્રયઃ ” ।

અર્થાત્ પોતાની ઉત્પત્તિમાં પોતાની જે અપેક્ષા રાખવી, તેનું નામ ‘આત્માશ્રય’ છે. જ્યાં પોતાનું કારણ પોતે માનવામાં આવે, ત્યાં આ ‘આત્માશ્રય’ દોષ લાગુ પડે છે.

આ શ્લોકથી તેમજ ઉત્તર શ્લોકથી અંતકર્તા કર્મ હોવાની સાબિતી આપે છે.

एतद् बालवपुस्तदन्तरवपुःपूर्वं हृषीकादिना
 तारुण्याढ्यवपुर्वदित्यनुमयाऽदृष्टं समाश्रीयताम् ।
 प्राच्यातीतशरीरपूर्वकमिदं न स्याद्, यतस्तद्भवे
 तद् ध्वस्तं, नियतप्रदेशगतये स्यात् कार्मणः पुद्गलः ॥२०॥

Just as (the body of youth is anterior to that of old age and) that of childhood anterior to that of youth because it possesses senses etc, so there should be some other body anterior to that of childhood. On this analogy the existence of *Karmans* must be admitted. The body preceding to that of childhood cannot be looked upon as that of the previous birth; for, it perished in that very life so there must be a *Karmana s'arira* to go to a determinate region (another grade of life). (20)

“ જેમ (વૃદ્ધ શરીર તરુણશરીરપૂર્વક હોય છે અને) તરુણ શરીર બાળશરીરપૂર્વક હોય છે તેમ આ બાળશરીર કોઈ અન્યશરીરપૂર્વક હોવું જોઈએ. આ અનુમા-થી આ બાળશરીર જે શરીરપૂર્વક સિદ્ધ થાય છે તે શરીરને ‘કર્મ’ માની લેયો. આ બાળશરીર પૂર્વભવીય ભૌતિક શરીરપૂર્વક ઘટી શકે તેમ નથી, કારણ કે તે શરીર તો તે (ગત) ભવમાં નષ્ટ થયું છે, માટે નિયમિત પ્રદેશમાં (અન્ય ગતિમાં) જવાને કાર્મણ્ય શરીર હોવું સિદ્ધ થાય છે. ”—૨૦

કર્મને જૈનશાસ્ત્રોમાં પૈદ્ગલિક માનવામાં આવ્યું છે તે ન્યાય-પૂર્વક છે, એમ અંધકાર ઉત્તર શ્લોકથી પ્રતિપાદન કરે છે.

કર્મણઃ પૌદ્ગલિકત્વમ્—

एतत् कर्म च पुद्गलात्मकतया स्वीकुर्वतेच्छेकिला
आत्मा नापरथा भवेत् परवशो, ज्ञेयं यथा बन्धनम् ।
क्रोधाद्यैर्व्यभिचारिता नहि, यतस्ते पारतन्त्र्यात्मका-
स्तद्धेतुः किल कर्म पुद्गलतया सिद्धिं समारूढवत् ॥२१॥

Those who are well-versed in scriptures admit *Karman* as having the nature of matter, (as) otherwise the soul cannot bound, for every bond (*Bandhana*)

is material. This (inference) is not viciated by anger etc., because they are dependent (are the results of *Karman*) Hence, *Karman* the cause of anger and the like is indeed established as material (21)

Notes :—It is a rule that every *Bandhana* must be material. Take the case of chains, fetters, etc. So it follows that when *Karman* binds the soul it must be material. Some think that this rule is incorrect, for they say that even a non-material object can act as a *Bandhana* and mention the examples of anger, lust, etc., in support of their belief. But their belief is not sound, for it is not that anger is *Bandhana* but it is rather its result. It is possible that such a result may be non-material, but its cause cannot be so. Consider the case of the mind. It gets perverted, when an intoxicating substance is drunk. This perverted condition is non-material, all the same its cause namely the intoxicating substance is surely material. Thus it is clear that the above mentioned rule is not incorrect.

કર્મનું પૌદ્ગલિકપણું—

“તત્ત્વજ્ઞાનીઓ આ કર્મને પુદ્ગલાત્મક માને છે; જે કર્મ પુદ્ગલ ન હોય તે આત્મા તેનાથી પરવશ જતી શકે નહિ. આ વિષયમાં અન્ધનું ઉદાહરણ જણી લેવું. આ અનુમાનમાં કે કોઈકથી વ્યભિચાર આવતો નથી, કારણ કે તે તે પારતન્ત્રરૂપ છે તેથી તેના કારણજીત કર્મ પુદ્ગલરૂપે સિદ્ધ થાય છે.”—૨૧

સ્પષ્ટીત જૈનશાસ્ત્રધારે પરમાણુથી લઈ ઘટ, પટ આદિ રથૂગ-અતિરથૂગ તમામ રૂપી પદાર્થોના ‘પુદ્ગલ’ શબ્દથી વ્યવહાર કરે છે. ‘પૂર’ અને ‘ગલ્’ એ બે ધાતુઓના સંયોગથી ‘પુદ્ગલ’ શબ્દ બને છે.

પૂર્વ એટલે પૂર્ણ થવું અર્થાત્ મળવું, અને ગત્ત્ એટલે ગળવું અર્થાત્ ખરી પડવું-જૂઠું પડવું એવો અર્થ થાય છે. આ હકીકત આપણા શરીરમાં અને બીજી વસ્તુઓમાં પ્રત્યક્ષ દેખાય છે. અર્થાત્ પરમાણુવાળા નાના મોટા દરેક પદાર્થમાં પરમાણુની વધઘટ થવા કરે છે. પરમાણુ એકબે પાછ રચીને પદાર્થ સાથે મળે છે અને તેનાથી જૂઠું પડે છે, એથ તેને પણ 'પુહ્ગલ' કહેવામાં વાધો નથી. કર્મ પણ એક પ્રકારના વિચિત્ર પરમાણુવાળા સમૂહરૂપ હોવાથી પુહ્ગલ છે. જેવાં શુભાશુભ કાર્યો કરવામાં આવે છે, તેવા પ્રકારની વાસનાવાળો આત્મા અને છે. આ વાસના એક પ્રકારના વિચિત્ર પરમાણુઓનો જથ્થો છે. આનેજ બીજા શબ્દમાં 'કર્મ' કહેવામાં આવે છે.

એડી, સાંકળ વિગેરે પૌહ્ગલિક હોવાથીજ અન્ધનરૂપ અને છે, તેમ કર્મ પણ પૌહ્ગલિક હોય તેજ અન્ધનરૂપ થઈ શકે અને તેનાથી આત્મા બદ્ધ થઈ શકે. અત્ર કોઈ તર્કવાદી એમ કહે કે કામ, ક્રોધ વિગેરે પૌહ્ગલિક નથી, છતાં આત્માને બાંધે છે, તેમ કર્મ પણ પૌહ્ગલિક નહિ હોઈ કરી અન્ધનરૂપ કેમ નહિ ધરી શકે ? તો આનું સમાધાન એમ છે કે ક્રોધાદિ એ યુદ્ધ અન્ધન નથી, કિન્તુ અન્ધનજનિતક્રીણ (અહાવસ્થા-પરતન્ત્રતા) છે. અન્ધનજનિત બદ્ધ-અવસ્થા (પરતન્ત્રતા) એ તો પૌહ્ગલિક ન હોય, એ તો બરાબર છે; પણ તેનું કારણ તો પૌહ્ગલિક હોવુંજ જોઈએ. જેમ દારૂ પીવાથી ચિત્તની જે વિકળતા ઉત્પન્ન થાય છે, તે, છતાં એક પ્રકારનો પરિણામ હોવાથી પુહ્ગલરૂપ નથી, પણ તેનું કારણ જે દારૂ તે તો અવશ્ય પુહ્ગલરૂપ છે, તેમ ક્રોધાદિ, જે એક પ્રકારના આત્માના પરિણામો છે તે પુહ્ગલરૂપ ન હોઈ શકે, પણ તેના કારણરૂપ જે કર્મ, તે તો પુહ્ગલરૂપ હોઈ શકે.*

નેન્દ્રિયાણ્યપિ આત્મા—

નાક્ષાણામપિ ચેતનાભ્યુપગમઃ સમ્યગ્, યતશ્ચક્ષુષઃ

પ્રધ્વંસે પ્રથવેત્ કુતઃ સ્મરણધી રૂપસ્ય સંવીક્ષ્યતામ્ ? ।

અન્યાઃ ક્ષિતિસ્તુ સ્મરણધીરન્યસ્ય નો યુક્તે

ભાવાક્ષાણિ તુ ચેતનત્મકતયા જૈનેશ્વરા મૈનિરે ॥ ૨૨ ॥

* જુઓ, આ આખત "સ્વદ્ધારતાકરાવતારિકા" ના સાતમા પરિચ્છેદના ૫૩મા સૂત્રની ટીકાની અન્તમાં.

It is not reasonable to accept that consciousness is an attribute of senses; for, think over as to whence the knowledge in the form of remembrance of an object seen by one is possible for another. If *Bhavendriyas* are considered by you as having consciousness, the *Jainas* also hold the same opinion. (22)

Notes :—According to Jainism the sense-organs (*Indriyas*) are five, viz. the skin, the tongue, the nose, the eye and the ear. Mind is not considered as an *Indriya*. Again the *Indriyas* are of two kinds : (1) *Dravyendriyas* and (2) *Bhavendriyas*. The internal and the external form of an *Indriya*, i. e. the physical sense-organ is called a *Dravyendriya*. *Bhavendriya* connotes two things—*Labdhi* and *Upayoga*. The former means the power of perception and the latter, what is ascertained by means of this power.

ઇન્દ્રિયો પશુ આત્મા નથી—

“ ઇન્દ્રિયોમાં ચૈતન્યનો સ્વીકાર કરવો તે યુક્ત નથી, કારણ કે ચક્ષુનો નાશ થયે છતાં રૂપનું સ્મરણજ્ઞાન કેમ થઈ શકે, તે જુઓ. અન્યે જોયેલી વસ્તુનું સ્મરણ અન્યને ઘટી શકે નહિ. જો હાલેન્દ્રિયને ચૈતન્યાત્મક માનતા હો, તો તે જોઈદર્શનકારોને સંમત છે. ”—૨૨

સ્પર્શીઠ ઇન્દ્રિયો પાંચ છે—સ્પર્શનેન્દ્રિય, રસનેન્દ્રિય, ક્ષાણેન્દ્રિય, નેત્રેન્દ્રિય અને કણેન્દ્રિય. એઓના અનુક્રમે સ્પર્શ, રસ, ગન્ધ, રૂપ અને શબ્દ એ વિષયો છે.

ઇન્દ્રિયોને આત્મા માનવા જતાં એ દોષ સ્પષ્ટ દેખાય છે કે ચક્ષુથી જોવાયેલ વસ્તુનું સ્મરણ, ચક્ષુ ચાલી ગયા પછી નહિ થઈ શકે, કેમકે વસ્તુનું દર્શન જેને થયું હતું તે ચક્ષુ તો ચાલી ગઈ, એટલે ચક્ષુથી તે દેખાયેલ વસ્તુનું સ્મરણ થવાની આશા રખાયજ નહિ. તેમજ બીજી

ઇન્દ્રિયોથી પણ તેનું સ્મરણ થઇ શકે નહિ, કેમકે જેને જેનો અનુભવ થયો હોય તેજ તેનું સ્મરણ કરી શકે. અન્યનું અનુભવેલું અન્ય યાદ કરી શકેજ નહિ. આ પ્રમાણે ચક્ષુનું અનુભવેલું ચક્ષુ ચાલી જતાં અન્ય ઇન્દ્રિયો સ્મરણ ન કરી શકે એ દેખીતી વાત છે. ત્યારે ચક્ષુથી દેખાયલી વસ્તુઓને ચક્ષુના યાદ્યા ગયા પછી સ્મરણ કરનાર જે શક્તિ છે, તે ચૈતન્યસ્વરૂપ આત્મા છે.

જેમ ચપ્પુથી કલમ ધડાય છે, પણ ચપ્પુ તેમજ ધડનાર જૂદા છે, કલમથી લખાય છે, પણ કલમ અને લખનાર પૃથક્ છે અને દીવાથી જોવાય છે પણ દીવો અને જોનાર ભિન્ન છે, તેમ ઇન્દ્રિયો દ્વારા વિષય-ગ્રહણ થાય છે, પણ ઇન્દ્રિયો અને ગ્રહણકર્તા એક નથી. સાધકને સાધનની અપેક્ષા છે, પણ એથી સાધક અને સાધન એ એ એક હોઇ શકતા નથી. આ ઉપરથી સૃષ્ટિ માલૂમ પડે છે કે ચૈતન્ય ઇન્દ્રિયોનો ધર્મ નથી પણ તે આત્માનો છે. વળી ઇન્દ્રિયો પાંચ છે, એમાં ચૈતન્ય માનવા જતાં પાંચ આત્માઓ માનવા પડશે. 'એક અમુક વસ્તુને જોઇને મેં સુંઘી' આવો જે અનુભવ થાય છે તે ઉપરથી વસ્તુને જોનાર તેમજ તેને સુંઘનાર એકજ વ્યક્તિ છે, એમ સિદ્ધ થાય છે. પરંતુ આ વ્યક્તિ ચક્ષુ નથી, કારણ કે તેનું કાર્ય તો ફક્ત જોવાનુંજ છે; તેમ તે નાસિકા પણ હોઇ શકે નહિ, કેમકે તેનું કાર્ય ફક્ત સુંઘવાનુંજ છે; આથી આ વ્યક્તિ આત્માજ છે એમ માન્યા વિના ચાલશે નહિ.

જૈનશાસ્ત્રધારો ઇન્દ્રિયોના એ પ્રકાર માને છે—દ્રવ્યેન્દ્રિય અને ભાવેન્દ્રિય. ચક્ષુ આદિનો બહારનો અને અંદરનો પૌદ્ગલિક આકાર દ્રવ્યેન્દ્રિય છે. ભાવેન્દ્રિયના એ પ્રકારો છે—'લબ્ધિ' અને 'ઉપયોગ.' આત્માની જ્ઞાન-શક્તિ, જેનો 'ક્ષયોપશમ' નામથી વ્યવહાર કરવામાં આવે છે, તે 'લબ્ધિ' કહેવાય છે, અને જ્ઞાન-શક્તિથી જે જાણવું તે 'ઉપયોગ' કહેવાય છે.

જીવવ્યાપકવાદપરાકાર:—

જીવં વ્યાપિતયા સમગ્રભુવને સંપ્રોચુષાં કા મતિ: ?

યો યત્રૈવ યદસ્તિ દૃષ્ટગુણકસ્તત્રૈવ સ્વલ્વપ્યસૌ ।

કુમ્ભં પદ્ય ! સ યત્ર દૃષ્ટગુણકસ્તત્રૈવ સ્વલ્વપ્યસૌ

આન્તા દેવ ! ભવદ્વચોઽમૃતરસાનન્દેભ્ય ઈર્ષ્યાલિવઃ॥૨૩॥

What sort of intellect do those possess who say that the soul pervades the whole universe, when it is a fact that an object exists only in a place where its attributes are seen? Take the case of a pitcher; it is found nowhere else but where its attributes are perceived. Oh lord, those who envy the joy of the nectar-like juice of thy speech are indeed in delusion. (23)

જીવવ્યાપકવાદનું પ્રતિવિધાન —

“ જીવને સર્વવ્યાપક કહેનારાઓની માન્યતા કેવા પ્રકારની છે । જ્યાં જેનો ગુણ દેખાય છે ત્યાંજ તે અસ્તિત્વ હોય છે. ઉદાહરણ તરીકે જોઈ લ્યો ઘટ. જ્યાં તેનો ગુણ દૃષ્ટિગોચર થાય છે, ત્યાંજ તે પણ હોય છે. હે દેવ ! આપના વચનરૂપ અમૃતરસના આનંદ તરફ અશ્ચિ રાખનારાઓ ખરેખર આનંદમાં છે.”—૨૩

સ્પષ્ટી૦ નૈયાયિક, વૈશેષિક અને સાંખ્ય દર્શનકારો આત્માને શરીરાવચ્ચિન્ન ન માનતાં સર્વવ્યાપક માને છે. આ સિદ્ધાંત જૈન શાસ્ત્રને માન્ય નથી. આ વાતનું સ્પષ્ટીકન શ્રીહેમચન્દ્રાચાર્યના ***યત્રૈવ યો વૃષ્ટગુણઃ સ તત્ર, કુસ્માદિવન્નિષ્પ્રતિપક્ષમેતન્**’—વાક્યથી પણ થાય છે. આનો અર્થ એ છે કે જ્યાં જે વસ્તુનો ગુણ દૃષ્ટિગોચર થાય છે ત્યાં તે વસ્તુ હોવી જોઈએ; કિન્તુ ગુણ એક સ્થળે દેખાય અને ગુણી અન્ય સ્થળે હોય, એમ ઘટાદિના ઉદાહરણથી ઘટી શકતું નથી. આ ન્યાય પ્રમાણે, આત્માના ચૈતન્ય લાગણી, ઇચ્છા વિગેરે ગુણો શરીરમાંજ અનુભવાતા હોવાથી, શરીરવર્તી સિદ્ધ થતા આત્માને શરીરની બહાર પણ માનવી એ અયુક્ત છે.

જીવને શરીરગામી માનવાથી કેટલાકના મનમાં અનિષ્ટ શંકાઓ ઉત્પન્ન થાય છે તે શંકાઓ તેમજ તેનું સમાધાન, અધિકાર ઉત્તર શ્લોકમાં રજુ કરે છે.

* ‘ અન્યયોગવ્યપચ્છેદિકા ’ દ્વિત્રિંશિકાનો ૯ મો શ્લોક.

जीवस्य प्रमितेर्बुध्णपरिमितेर्भेदेन भेदे भवे-

न्नानातेति च मा स्म बोधत पृथग्भावेऽपि रक्तादिना ।

कुम्भाभेद इवात्मनः परिमितेर्भेदेऽपि भेदो न यत्

शुद्धार्थैक्यविशिष्टभेदयुगलं धत्ते विरोधं नहि ॥ २४ ॥

Do not entertain a doubt that in admitting that the soul pervades the body only, there will not remain oneness in it, as there will arise a variety in its magnitude in consequence of the body pervaded by it undergoing changes in dimensions. For, just as a pitcher remains the same (as a substance), though there arises a distinction in it owing to its assuming different colours like redness, so there will arise no variety in (the substance of) the soul, in spite of there arising a distinction in it owing to its pervading the body (that goes on changing in magnitude), because the coexistence of the couple of the oneness of the original substance and the distinction (arising through its peculiar attributes) is not inconsistent. (24)

Notes:—Some persons do not believe that the soul has the same size as the body, for they think that in that case there arises a difficulty as to how the soul which was small in the small body of a child could increase, when the child grows to manhood; and similarly how the same soul which in one birth was of the size of an elephant could in another birth be accommodated in the body of an ant. They believe that this difficulty cannot be avoided by saying that the size of the soul varies; for, in that case, it will

not remain the same soul and that there will be different souls not only in different births but even at different stages of life. But this belief of theirs is not sound; for, in spite of the soul possessing different magnitudes at different times, its oneness is not lost. Consider the case of a serpent. When it spreads its hood, its dimensions increase and when it contracts it, its dimensions decrease; all the same as a serpent, it is not changed. Take the case of a pitcher. Suppose its colour is changed from red to yellow. Then there arises a distinction namely that this yellow pitcher is distinct from the red one so far as its colour is concerned; all the same as a pitcher - looked at from the stand point of its substance, it is one and the same. When water is changed into ice or steam, there is produced a distinction but all the same the substance (H₂ O.) has remained unaltered, for, it is present in ice as well as in steam. In short, every object can be studied from two stand-points (1) the substance and (2) its modifications. As a substance it always retains its oneness - sameness but from the stand-point of its modifications it may be said that it is not the same - is changed.

“ જીવને માત્ર શરીરવ્યાપી માનવામાં, દેહના પરિમાણના ભેદ વડે કરીને જીવના પરિમાણનો ભેદ થતાં જીવમાં નાનાત્વ પ્રાપ્ત થશે, એવી શંકા ન કરો; કારણ કે જેમ એક ઘટ રાતો, પીળો એમ જૂઠા જૂઠા વર્ણોવાળો બનવા છતાં પણ તે ઘટ વ્યક્તિમાં ફરક પડતો નથી, તેમ આત્માનો પરિમાણભેદ થયે છતે પણ આત્માનો ભેદ થતો નથી, કેમકે મૂળ વસ્તુનું એકત્વ અને વિશિષ્ટનો ભેદ એ એ સાથે રહે તેમા વાંધો નથી. ”—૨૪

રૂપથી કાંઈ તર્કવાદી એમ કહે કે— આત્માને કેવળ શરીરવ્યાપી માનવામાં આવે તો દોષ એ આવે છે કે બાળશરીર, તરુણશરીર, વૃદ્ધ શરીર એ પ્રકારે શરીરના ભેદો છે, તેમ આત્માના પણ ભેદો પડશે, અર્થાત્ બાળ અવસ્થામાં બાળશરીર-પરિમાણુવાળો અને યુવક અવસ્થામાં યુવકશરીરપરિમાણુવાળો આત્મા થતાં આત્માનું એકત્વ ક્યાં રહેશે? તો આના સમાધાનમાં એમ સમગ્રનું જ્ઞેષ્યએ કે પરિમાણુનો ભેદ થવાથી વસ્તુવ્યક્તિમાં ફરક પડતો નથી. બાળ અવસ્થામાં જે આત્મા બાળશરીરપરિમાણુવાળો હોય છે, તેજ આત્મા યુવક દશામાં બાળશરીરપરિમાણુવાળો મટીને યુવકશરીરપરિમાણુવાળો થાય છે. આત્માના પ્રદેશોના સંક્રાન્તિ-વિસ્તારને લીધે આત્મપરિમાણુમાં ભેદ થવા છતાં આત્મવ્યક્તિના એકત્વમાં કંઈ વાંધો આવતો નથી. અમુક વસ્તુવ્યક્તિમાં રૂપમાં ફેરફાર થવા છતાં પણ જેમ તેનું વ્યક્તિત્વ નષ્ટ થતું નથી, તેમ પરિમાણુનો ભેદ થવા છતાં પણ આત્માનું વ્યક્તિત્વ નષ્ટ થઈ શકે નહિ. જેમ સર્પ ફણુને વિસ્તારે છે, ત્યારે તે સર્પનું પરિમાણુ મોટું થાય છે, અને જ્યારે તે પોતાની ફણુને મંકેલી લે છે ત્યારે તેનું પરિમાણુ સંક્રાન્તિ જાય છે, છતાં પણ તે સર્પ-વ્યક્તિ તો તેની તેજ રહે છે, તેમ આત્માના પ્રદેશોના સંક્રાન્તિ-વિસ્તાર થવા છતાં પણ આત્મવ્યક્તિ તેની તેજ રહે છે.

મૂળ વસ્તુનું એકત્વ અને વિશિષ્ટનો ભેદ એ બન્નેને સાથે રહેવામાં વાંધો હોતોજ નથી. અમુક ચોપડી થોડા વખત પછી મેલી થઈ જવા છતાં પણ તે ચોપડી તેની તેજ છે-તે ચોપડી બીજી થઈ નથી; એટલે તે ચોપડીનું એકત્વ-એક વ્યક્તિત્વ બરાબર કાયમ છે; પરંતુ તે ચોપડીને માટે એમ તો જરૂર કહેવાશે કે ‘આ નવી ચોપડી નથી’ અથવા ‘આ સુંદર ચોપડી નથી.’ આવી રીતે તે ચોપડીમાં નવીનતા કે સુંદરતારૂપ વિશેષણને લઈને નવીન યા સુંદર ચોપડીથી ભિન્નતા જરૂર રહે છે.

આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે દરેક વસ્તુ બે અપેક્ષાએ જ્ઞેષ્ય શકાય છે—દ્રવ્યથી અને પર્યાયથી. આત્મા દ્રવ્યથી એને એજ રહે છે પણ પર્યાયથી બદલાય છે; અર્થાત્ આત્મા કૂટરથ (સર્વથા અપરિણામી) નથી.

मूर्त्तत्वेऽसुमतो वपुर्मिततयाऽङ्गे स्यात्प्रवेशः कुतो ?

नैतत्सद्, ननु मूर्त्तता हि किमियं ? रूपादिगत्तं यदि ?।

चित्तेन व्यभिचारतो न हि वदेत् स्याच्चेदियत्ताऽन्वितां

मानं तत् तदभीष्टमेव विश्रुताशून्यस्य तद्भावतः ॥२५॥

It is not proper to say that it will not be possible for the soul to enter body when it has become *Murttā*, owing to its being confined in body; for, first of all it is necessary to know the meaning of *Murttā* (state of being *Murttā*). If *Murttā* means possession of colour, etc., the statement is vitiated by the instance of the mind; so, one ought not to say so. If it means magnitude of some standard, that meaning is surely here desirable, as it is the very nature of every object that is not pervading the universe, to be of some finite magnitude. (25)

Notes :—Some persons find it unreasonable to believe that the soul can have the same size as the body. For, they think that thereby the soul shall have to be considered as *Murttā* and then it will be impossible for such a soul to enter body which is *Murttā* too, as they believe that a *Murttā* object cannot enter another *Murttā* object. Before refuting this belief, the author asks them to state as to which of the two kinds of *Murttā*—(1) the state of possessing colour and (2) the state of having a finite magnitude—arises in the case of the soul, when it is considered as having the same magnitude as that of its body. It cannot be the former *Murttā*, for, it cannot be said that where there is *Parimitatva*,

there must be the *Murtata* of the first kind; for, such a statement is viciated by the instance of the mind which according to the *Vais'eshikas* and others does not possess colour, in spite of its being *Parimita* (atomic). Thus it is clear that the soul can remain as *Amurta* – void of colour in spite of its pervading the body. The second kind of *Murtata* exists in the case of the soul and this kind of *Murtata* does not come in its way of entering the body, for, such a thing is admitted by all in the case of the mind, i.e. the mind enters the body though it has a finite magnitude.

In the next verse the author proves that the statement that an object possessing colour (*Murta*) cannot enter another of a similar nature is unsound.

“ક્રાઇ એમ કહે કે—આત્માને શરીરપરિમાણુવાળો માનવામાં તેમાં મૂર્તતા પ્રાપ્ત થશે અને તેમ થવાથી, શરીરમાં આત્માનો પ્રવેશ થઇ શકશે નહિ; કેમકે મૂર્તમાં મૂર્તનો પ્રવેશ થઇ શકતો નથી. તો આમ કહેવું ઠીક નથી, કારણ કે પ્રથમ તો મૂર્તતા શું છે તે જાણવું જોઈએ. જે મૂર્તવાનો અર્થ, ‘સ્પાદિયુક્તત્વ’ કહેા, તો ચિત્તથી (ચિત્તના ઉદાહરણથી) વ્યક્તિયાર આવે છે માટે એમ યોગ્યશો નહિ. જે મૂર્તતા એટલે ‘આટલું માપ’ એમ કહેતા હો તો તે અગ્યાપક આત્મામાં ઇષ્ટજ છે.”—૨૫

સ્પષ્ટી૦ તર્કવાદી એમ કહે છે કે—“જ્યાં જ્યાં પરિમિતત્વ છે, ત્યાં ત્યાં મૂર્તત્વ છે. આત્માને શરીરવ્યાપી માનવાથી તેમાં પરિમિતત્વનો સ્વકારણ સુન્નરો ધાય છે અને તેથી ઉપયુક્ત નિયમ પ્રમાણે આત્મામાં મૂર્તત્વ પ્રાપ્ત થાય છે. હવે મૂર્ત વસ્તુનો મૂર્ત વસ્તુમાં પ્રવેશ નહિ થઇ શકતો હોવાથી મૂર્ત વસ્તુ આત્માનો મૂર્ત વસ્તુ દેહમાં પ્રવેશ ઘટી શકશે નથી.”

પરંતુ આ કથન વ્યાજબી નથી; કેમકે મૂર્તત્વ જે પ્રકારનું છે—

એક તો અસર્વગત પરિમાણત્વ અને પીઠ્ઠુ' રૂપાદિમત્વ. હવે આ બંને પ્રકારના મૂર્તત્વમાં કયું મૂર્તત્વ, પરિચિન્ન પરિમાણની સાથે અવિનાભાવ સંબંધ રાખે છે, એ વિચારવું જોઈએ. જે પરિચિન્ન પરિમાણ હોય તે અસર્વગત પરિમાણ હોય એ દેખીતુંજ છે માટે તે બંનેના અવિનાભાવ સંબંધમાં તો શંકાજ નથી હવે રહ્યું ' રૂપાદિમત્વ '. તે પરિચિન્ન પરિમાણની સાથે અવિનાભાવ સંબંધ રાખતું નથી કેમકે સહામા પક્ષવાળાઓ (વૈષિક વિગેરે) મનને પરિચિન્ન-પરિમાણ (અણુ-પરિમાણ) માનવા છતાં તેમાં રૂપાદિમત્વ માનતા નથી. જ્યારે આમ બાબત છે, તો પછી શરીરપરિમાણવાળા આત્મામાં રૂપાદિમત્વ-રૂપ મૂર્તત્વનો આરોપ શી રીતે મૂકી શકાય ? પરિચિન્ન પરિમાણવાળા (શરીર પરિમાણવાળા) આત્મામાં અસર્વગત પરિમાણરૂપ મૂર્તત્વ તો ઘટ્ટજ છે; અને એવું મૂર્તત્વ, આત્માનો શરીરમાં પ્રવેશ થવામાં અટકાવત કરેજ નહિ, કેમકે એવા પ્રકારના મૂર્તત્વવાળા મનનો પ્રવેશ શરીરમાં સહુને જાણીતો છે.

હંહો ! સુન્દર ! મૂર્તવસ્તુનિ ભવેદ્ મૂર્તપ્રવેશઃ કિમ્ ?

સ્યાદેવ પ્રિય ! વાલુકાદિષુ જલાદીનાં પ્રવેશઃ સ્ફુટઃ ।

દેહાસક્લિન આત્મનશ્ચ નભસઃ કો ભેદ આવેચતાં ?

નો વિદ્યો બહિરજ્ઞતોઽભ્યુપગમે જીવસ્ય કિં કારણમ્ ? ॥૨૬॥

Oh good one, can an object possessing colour, etc., enter another of the same nature ? The reply is that oh dear one, it can surely do so as is distinctly seen in the case of water entering sand (and sugar entering milk). Moreover (when soul is considered as pervading the universe), it should be pointed out as to what difference there is between the soul outside the body and space. We do not understand what object there can be in believing soul as existing even outside the body. (26)

“અહો સુંદર ! મૂર્ત વસ્તુમાં મૂર્તનો પ્રવેશ ક્યાંથી સંભવે ? હે પ્રિય ! જેમ વાલુકાદિકમાં જલાદિકનો પ્રવેશ પ્રસિદ્ધ છે, તેમ આ પણ બની શકે. પરંતુ જે આત્માને વ્યાપક માનવામાં આવે તો દેહને નહિ આશ્રીને રહેલા આત્મામાં અને આકાશમાં શું તદ્દાવત છે તે કહો. શરીરની બહાર પણ આત્માને માનવામાં શું કારણ છે તે અમે સમજી શકતા નથી. ”—૨૬

રૂપઠી૦—ભસ્મ અને પાણી યા સાકર અને દૂધ એ રૂપાદિભત્વ-રૂપ મૂર્તિત્વવાળા છે, છતાં તેઓનો એક બીજામાં પ્રવેશ થાય છે, તો પછી રૂપાદિભત્વરૂપ મૂર્તિત્વ વગરના આત્માનો શરીરમાં પ્રવેશ થવો શું ધર્મીટ છે ?

કીટાદેઃ કરણાલયં પ્રવિશતિ ન્યક્ષાત્મના ચેતનો

દેશાદ્ વેતિ વિશ્વત્વવાદવિષયે પ્રશ્નો ભવેદુત્કટઃ ।

નાયોઽધ્યક્ષવિવાધનાત્ જિનમતસ્વીકારપાતાત્ પુન—

ર્નાન્ત્યઃ સાવયવત્ત્વમાપતતિ યત્ ધ્વંસપ્રસન્નશ્ચ તત્ ॥૨૭॥

In admitting the soul as pervading the universe there arises a serious question as to whether the soul of a worm occupies its body entirely or partially. The former alternative (*viz.* that the soul occupies the body entirely) is untenable owing to the obvious contradiction (for in that case a worm must be as large as the universe) and the necessity of accepting the *Jaina* view (*viz.* that the soul does not pervade space outside the body). The latter does not hold good as in that case the soul shall have to be considered as composed of parts (*Savayava*) and thence will arise its liability to destruction. (27)

“ આત્માને સર્વવ્યાપક માનવાથી કીડા વગેરેના શરીરને તેનો આત્મા સમસ્ત રીતે અવલંબે છે કે એક દેશથી ? એવો પ્રશ્ન બીજો

થાય છે. પ્રથમ પક્ષ માનવામાં તો પ્રત્યક્ષ બાધ આવે છે, અને વળી જિનમતનો સ્વીકાર કરવો પડે છે. અને ખીજો પક્ષ સ્વીકારવામાં આત્મામાં સાવયવત્વનો પ્રસંગ આવે છે; અને તેથી તેના ધ્વંસનો પ્રસંગ પ્રાપ્ત થાય છે. ”—૨૭

સ્પષ્ટી૦—કીડાના શરીરને વિભુ આત્મા સમસ્ત પ્રકારે અવલંબે છે એમ માનવામાં તો કીડો વિશ્વવ્યાપી ઠર્યો; કિન્તુ કીડો વિશ્વવ્યાપી નથી એ તો પ્રત્યક્ષ સિદ્ધ છે તેથી આ માન્યતા પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી દોષિત ઠરે છે. વળી આ માન્યતાથી કીડાના શરીરની બહાર આત્મા નથી, એમ પણ સુચન થાય છે. આથી તો આત્મા શરીરવ્યાપી સિદ્ધ થાય છે અને તેથી વાદીનો મૂળ પક્ષ ઉડી જતાં, જૈન મત તેને સ્વીકારવો પડે છે.

હવે વાદી એમ કહે કે વિભુ આત્મા કીડાના શરીરને એક દેશથી અવલંબી રહેલ છે, તો આત્મામાં સાવયવત્વ સિદ્ધ થાય છે, અને પછી, જે જે વસ્તુ સાવયવ હોય છે, તે ધ્વંસવાળી હોય છે, એ ન્યાય આત્માને લાગુ પડે છે. અને તેથી આત્મામાં વિનાશિત્વનો દોષ ઉપસ્થિત થાય છે.

ઇષ્ટઃ સાવયવઃ સ ચેત્ તનુમિતો નાત્મા કિમાસ્થીયતે ?

કિં સઙ્કોચન-વિસ્તૃતી તનુમતઃ સ્યાતાં ન દીપસ્ય વ ?

સ્વીકુર્વન્તિ કથञ્ચનાઽવયવિતાં * જીવસ્ય જૈનેશ્વરાઃ

કાર્યત્વં તત એવ તૈરુપગતં કૂટસ્થતા-સ્વઙ્ડનાત્ ॥ ૨૮ ॥

If there is no objection in considering the soul as *Savayava*, why is it not admitted as being confined in body? Can there not be contraction and expansion of the soul (limited by the body) as in the case of

* “ સાવયવત્વં તાવદસંશ્લેષ્યપ્રદેશાત્મકત્વાત્ ।.....યથાપિ ઓવયવ-પ્રદેશયોર્ગન્ધહસ્ત્યાદિષુ મેદાઽસ્તિ તથાપિ નાત્ર સૂક્ષ્મક્ષિકા ચિન્ત્યા । પ્રદેશોઽવ્યવયવવ્યવહારાત્ ” ।

—સ્યાદ્વાદમંજરી નવમ શ્લોકે ।

a lamp? The *Jainas* admit that the soul is *Savayava* from a particular point of view and for this very reason they have accepted the modifications (*Karyatva*) of soul by discarding its immutability (*Kutasthata*).
(28)

Notes:—The *Jainas* consider that the soul has innumerable *Prades'as*. Sometimes the word *Avayava* is used in the sense of *Prades'a*. For the explanation of the word *Prades'a*, the reader is referred to notes on the 33rd verse of the third part.

“ જો આત્મા સાવયવ ઇષ્ટ હોય તો તેને શરીરપરિમિત કેમ માનતા નથી ? શુ' દીપની જેમ આત્માનો સંકાય અને વિકાસ થઈ ન શકે ? જૈન દર્શનકારો તો આત્માની કથચિત્ અવયવવિતા સ્વીકારે છે, તેથીજ કરીને કૂટસ્થતાનું (સર્વથા અપરિણામિત્વનું) ખંડન કરીને તેઓએ આત્માનું કાર્યત્વ (પરિણામિત્વ) સ્વીકાર્યું છે. ”—૨૮

સ્પષ્ટી૦ જ્યારે આત્માને માંકડના શરીરમાં એક દેશથી પ્રવેશ કરનાર માતીને તેને સાવયવ માનવામાં તમને દોષ દેખાતો નથી, તો તેને શરીરપરિમિત માનવામાં તમને શુ' વાંધો છે, એમ તર્કવાદીને પૂછતાં, તે એમ જવાબ આપે કે આત્માને શરીરવ્યાપી માનવાથી તેનો સંકાય અને વિસ્તાર માનવો પડે છે અને તે અણુદ્રવ્યની વાત છે, તો તેનો તે જવાબ દીપકના દૃષ્ટાંતથી દોષિત ઠરે છે; કારણ કે જેમ દીપક સંકાયાઇ જાય છે અને વિસ્તાર પામે છે, તેમ આત્માને સાડ પણુ સમજી લેવું. અર્થાત્ જેટલી જગ્યામાં દીવો મૂક્યો હોય છે, તેટલી જગ્યામાં દિવાના કિરણો પ્રસરે છે. ન્હાની જગ્યામાં મૂકેલ જે દીવો ન્હાની જગ્યાને પ્રકાશથી ભરી દે છે, તેજ દીવો મ્હોટી જગ્યામાં મૂકતાં મ્હોટી જગ્યાને પણ પોતાનાં કિરણો સર્વત્ર ફેલાવી, પ્રકાશથી ભરી દે છે. આ પ્રમાણે આત્મા કીડી અથવા એથીએ ન્હાના શરીરમાં આવ્યો હોય તો તેટલા સ્થાનમાં સમાઇ જાય છે અને હાથીના અથવા એથી મ્હોટા શરીરમાં આવ્યો હોય, તો તેટલા સ્થાનમાં તે વિસ્તૃત થઈને રહે છે.

कौटस्थे हि शरीरिणः परिणतिः कौतस्कुती सम्भवेत् ?

ज्ञानध्यानतपोजप प्रभृतिभिर्वैचित्र्यसिद्धिः कुतः ? ।

तिर्यग्देवमनुष्यनारकतयोत्पादोपपादः कुतो ?

नश्येत् किं न च बन्धमोक्षपदवी ? कीदृश्य सामञ्जसी ॥२९॥

Whence can a modification of any type whatsoever be possible in the case of soul, when it is believed to be absolutely immutable (*Kutastha*)? How can varieties like knowledge, meditation, austerity and silent prayers be established? Whence is the possibility of having births in the grades of gods, human beings, denizens of hell and other beings? Will not the paths of liberation and bondage perish? What a fallacy! (29)

“ आत्माने कूटस्थ अर्थात् तेनी सर्वथा ऐक्यता मानवामां आवे, तो तेमां कौट पञ्च प्रकारेण परिणाम क्रियांती उत्पन्न थछ शकशे ? ज्ञान, ध्यान, तप, जपादिक वडे वैचित्र्यनी-भिन्न भिन्न अवस्थाओंनी सिद्धि क्कम थशे ? अने तिर्यग्, देव, मनुष्य अने नारकानी उत्पत्तिनी रिथति क्वेवी रीते घटी शकशे ? तेमज्ज् बन्ध अने मोक्षनी पद्धति शुं नष्ट नहि थछ जय ? आ क्वेवी अणुघटती जायत ! ”—२९

नानारूपविचित्रभाववशतोऽनित्यत्वमप्यात्मनो

जीवत्वेन सदातनस्य विबुधैः सोत्कण्ठमङ्गीकृतम् ।

जीवस्याम्बरवद् विभोः स्मृतिमतिध्यानादिकं स्यात् कुतो ?

न स्याच्चात्मनि वैभवाऽभ्युपगमे चेष्टादिकं व्योमवत् ॥३०॥

Even non-eternity (*Anityatva*) due to its different forms and conditions is willingly accepted by the learned in the case of the soul which is eternal in its capacity as soul. How can the soul

which is all-pervading like space possess remembrance, intellect, meditation and the like ? If it be admitted as Omnipresent, it cannot have motion, etc., as is the case with space. (30)

“ જીવત્વ તરીકે સદાતન (સનાતન) એવા આત્માની વિવિધ પરિણામવાળી અવસ્થાઓ થવાને કીધે તેની અનિત્યતા પણ વિશુદ્ધોએ (જૈનશાસ્ત્રકારોએ) ઉત્સાહપૂર્વક અંગીકાર કરેલી છે. જીવને વિશ્વ-વ્યાપક માનવામાં તેનામાં આકાશની માફક, સ્મૃતિ, મતિ, ધ્યાન પ્રમુખ કેમ સંભવી શકે ? અને આકાશમાં જેમ એટલા સંભવતી નથી, તેમ તેમાં એટલા પણ કેમ સંભવી શકે ? ”—૩૦

(આકાશ સર્વવ્યાપી છે. તેને સ્મૃતિ, ધ્યાન વિગેરે છેલ્લ નહિ, તેમજ તેને એટલા પણ નથી. જ્યારે આત્માને સર્વવ્યાપક માનવામાં આવે, ત્યારે તેને પણ આકાશની માફક સ્મૃતિ, ધ્યાન, એટલા વિગેરે વધી શકશે નહિ.)

શબ્દવાદ: ।

શબ્દં વ્યોમગુણં વદન્ ન પરમાણૂનાં ગુણં કિં વદેત્ ?

સ્યાન્નાઽઽસ્માકસમક્ષગોચરતયાઽણૂનાં ગુણત્વે સ ચેત્ ? ।

સ્યાદાસ્માકસમક્ષગોચરતયા વ્યોમ્નો ગુણત્વે સ કિં ?

ન સ્યુર્વાઽણુગુણાઃ સમસ્ત્રગુણાઃ પ્રત્યક્ષગમ્યા યતઃ ॥૩૧॥

Why does not he who says that sound is an attribute of ether (*Akas'a*) call it an attribute of atoms ? If he replies that in admitting it as an attribute of atoms it will not be an object of direct experience to us, will it be so when it is looked upon as an attribute of *Akas'a*, when all the attributes of *Akas'a* like those of atoms are not directly perceived by us?

(31).

શબ્દનું પૌદ્ગલિકત્વ.

“ શબ્દને આકાશનો ગુણ માનનાર તેને (શબ્દને) પરમાણુનો ગુણ કેમ કહેતો નથી ? જો પરમાણુનો ગુણ માનવામાં શબ્દ અમને પ્રત્યક્ષ નહિ થાય એમ તે કહેતો હોય, તો પછી શબ્દને આકાશનો ગુણ માનવાથી તે પ્રત્યક્ષ થશે ખરો ? કારણ કે અણુના ગુણો જેમ અપ્રત્યક્ષ છે, તેમ આકાશના પણ સર્વ ગુણો અપ્રત્યક્ષજ છે. ”-૩૧

૨૫૫૧ી૦ શબ્દને આકાશનો ગુણ માન્યો અને પરમાણુનો નહિ, તેનું કારણ, ‘ પરમાણુનો ગુણ માનવાથી તો શબ્દ પ્રત્યક્ષ નહિ થાય ’ એમ તર્કવાદી ખતાવે છે. પરંતુ જે કારણથી શબ્દ પરમાણુનો ગુણ સંભવતો નથી, તેજ કારણથી તે આકાશનો ગુણ પણ નથી એમ સિદ્ધ થાય છે; કારણ કે જે વસ્તુ પરોક્ષ હોય છે તેના ગુણો પણ પરોક્ષ હોવા જોઈએ. પરમાણુ તેમજ આકાશ બંને પરોક્ષ છે, તેથી તેના ગુણો પણ પરોક્ષ હોવા જોઈએ. શબ્દને જો આકાશનો ગુણ માનીએ, તો પરોક્ષ આકાશનો શબ્દ ગુણ પ્રત્યક્ષ છે એમ વાધો આવે છે.

કર્મત્વપ્રતિષેધનેઽપિ નિયમાદ્ દ્રવ્યં ધ્વનિં મન્યતાં

યે હ્યત્યન્તપરોક્ષવસ્તુગુણા અસ્મત્સમક્ષા ન તે ।

રૂપાદ્યં પરમાણુવૃત્તિ ચ યથા શબ્દોઽપિ તસ્માન્નમો-

ધર્મઃ સિધ્યતિ નાઽન્યથા ન હિ ભવેદ્વ્યક્ષધીગોચરઃ ॥૩૨॥

Let sound be certainly admitted as a substance (*Dravya*), though it may be denied as being action (*Kriya*); for, the attributes belonging to extremely imperceptible objects are not directly experienced by us, as for instance, the attribute like colour in the case of atoms. Therefore sound is not established as an attribute of space, for, otherwise it ought not be an object of direct perception. (32)

“ શબ્દને ક્રિયા તરીકે ન માનો, પણ એને દ્રવ્ય તરીકે

એકસ માનવો જોઈએ, કારણ કે જેવી રીતે પરમાણુમાં રહેલા રૂપાદિક ગુણો આપણને પ્રત્યક્ષ થતા નથી, તેવી રીતે અત્યન્તપરોક્ષવસ્તુગત ગુણો આપણને પ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ. તે માટે શબ્દ આકાશનો ગુણુ સિદ્ધ થતો નથી, નહિ તો તે પ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ નહિ. ”—૩૨

(કોઈ પણ વસ્તુનો સમાવેશ દ્રવ્ય, ગુણુ કે ક્રિયા એ ત્રણમાંથી એકમાં પણ થવો જોઈએ. શબ્દ, ક્રિયા નથી, એ તો સર્વવિદિત છે. હવે તેમાં ગુણુ યા દ્રવ્ય તરીકેનો સંદેહ રહે છે. પરંતુ ગુણુ તરીકે માનવામાં પૂર્વોક્ત દોષો ઉદ્ભવે છે, માટે પરિશિષ્ટ દ્રવ્યપણુજ તેમાં સિદ્ધ થાય છે.)

સ્પર્શપ્રત્યય एव वायुरपि चाध्यक्षः समाश्रीयतां

मन्यन्ते हि तमोगृहे कृतघटस्पर्शाः समक्षं घटम् ।

नानैकान्तिकता यथोक्तनियમે लब्धावकाशा तत-

स्तद्यन्नाणुगुणो ध्वनिर्नहि ततो व्योम्નોऽपि, युक्त्यैक्यतः॥૩૩॥

Let even wind be looked upon as an object of direct perception because its contact is so; for those who have touched a pitcher in a dark room consider that they have directly perceived it. So there is no room for viciation in the above mentioned rule (*viz* that an attribute of an imperceptible object is imperceptible). Hence, sound is proved as not being an attribute of space by the same reasoning whereby it is established that it is not an attribute of atoms. (૩૩)

“વાયુના સ્પર્શનું પ્રત્યક્ષ થવાને કારણે વાયુને પણ પ્રત્યક્ષ સ્વીકારવો જોઈએ; કારણ કે અંધકારમય ગૃહમાં જેઓએ ઘટનો સ્પર્શ કર્યો છે, તેઓ તે ઘટને પ્રત્યક્ષ અનુભવ્યો માને છે; માટે પરોક્ષ વસ્તુનો ગુણુ પરોક્ષ હોય છે એ પૂર્વોક્ત નિયમમાં વ્યભિચાર આવી શકતો

નથી. અતઃ જે યુક્તિથી શબ્દ અણુનો ગુણ સિદ્ધ થતો નથી, તેજ યુક્તિથી તે આકાશનો ગુણ પણ સિદ્ધ થતો નથી. ”—૩૩

સ્પષ્ટી૦ ‘ પરોક્ષ વસ્તુનો ગુણ પરોક્ષ હોય છે ’ આ ન્યાયમાં કોઈ તર્કવાદી “ વાયુ અત્યન્ત પરોક્ષ છે છતાં તેનો ગુણ સ્પર્શ પ્રત્યક્ષ છે ”—એ પ્રમાણે વાયુનું દૃષ્ટાંત આપી દોષ બતાવે તો આના સમાધાનમાં સમજવું જોઈએ કે જેનો ગુણ પ્રત્યક્ષ છે તે વસ્તુ પણ પ્રત્યક્ષ હોય છે. દાખલા તરીકે અંધારામાં રહેલ ઘટનો સ્પર્શ થવાથી ઘટ પ્રત્યક્ષ મનાય છે. આજ પ્રમાણે વાયુના સ્પર્શનું પ્રત્યક્ષ થવાથી વાયુ પણ પ્રત્યક્ષ સાબિત થાય છે. મતલબ કે રૂપ, રસ વિગેરે ગુણોમાંનો એક પણ ગુણ પ્રત્યક્ષ થતાં તે વસ્તુ પ્રત્યક્ષ સ્વીકારવી જોઈએ. આ યુક્તિથી શબ્દ, કે જે પ્રત્યક્ષ છે તેને આકાશનો ગુણ માનતાં આકાશને પણ પ્રત્યક્ષ માનવું પડશે. આ તો મ્હોટી દોષાપતિ કહેવાય. માટે શબ્દને આકાશનો ગુણ માનવો યુક્ત નથી.

‘ શબ્દશ્વાગત ઇષ ’૧૧૧મ્ખિલ્લપ્જ્ઞાપસિદ્ધા ક્રિયા

શબ્દં દ્રવ્યતયા ન સાધયતિ કિં ? કિં સ્યાદ્ ગુણઃ સક્રિયઃ ? ।

શ્રોત્રં શબ્દશ્ચવાં ન યાતિ, ન ચ વા ન પ્રાપ્યકારિ સ્મૃતં

ગન્ધદ્રવ્યવદેવ તદ્ ધ્વનિરયં દ્રવ્યં ક્રિયાતો ભવેત્ ॥ ૩૪ ॥

Does not the action (*Kriya*) well-known to all, viz that sound has come, prove it to be a substance (*Dravya*)? Can a quality possess action? Moreover neither does the ear go to the place where sound is produced, nor is it known as being *Aprap-yakarini* (as cognising an object without having a contact with it). Therefore, sound is established as a *Dravya* owing to its possessing *Kriya* like a substance having smell. (34)

“ વળી ‘ આ શબ્દ આંબો ’ એમ શબ્દની આગમન ક્રિયા સર્વ મનુષ્યોને જાણીતી છે, તો શું એ ક્રિયા, શબ્દને દ્રવ્ય તરીકે સિદ્ધ

કરતી નથી? અને શું ગુણ ક્રિયાવાનું હોય શકે કે? વળી શ્રોત્રેન્દ્રિય, જ્યાં શબ્દ ઉત્પન્ન થાય છે તે સ્થળે જતી નથી, તેમજ આ ઇન્દ્રિય અપ્રાપ્યકારી (વિષય સાથે સંયુક્ત થયા વગર વિષયને ગ્રહણ કરનારી) પણ નથી. તેથી ગંધયુક્ત દ્રવ્યની માફક શબ્દ, ક્રિયાને લીધે 'દ્રવ્ય' સિદ્ધ થાય છે. —૩૪

રૂપબદ્ધી શબ્દ ક્રિયાવાનું છે એ દરેકને જાણીતી વાત છે. હવે જે જે ક્રિયાવાનું છે તે તે દ્રવ્ય છે, આ ન્યાયથી શબ્દ દ્રવ્ય રૂપે સિદ્ધ થાય છે; અને જે શબ્દ ગુણ હોય તો તે ક્રિયાવાનું બની શકે નહિ. શબ્દશ્રવણ વખતે કર્ણેન્દ્રિય શબ્દની પાસે જાય છે અથવા તો શબ્દ કર્ણેન્દ્રિયની પાસે આવે છે, એ તપાસવાનું છે. એ અનુભવસિદ્ધ વાત છે કે કોઈ પણ ઇન્દ્રિય શરીરમાંથી બહાર નીકળી વિષયને ગ્રહણ કરતી નથી. આથી એ સાબિત થયું કે કર્ણેન્દ્રિય શબ્દ પાસે જતી નથી. હવે વિચારવાનું એ રહ્યું કે કર્ણેન્દ્રિય અપ્રાપ્યકારી છે કે પ્રાપ્યકારી? અર્થાત્ કર્ણેન્દ્રિય વિષયને દૂરથી ગ્રહણ કરે છે કેમ?

જે ઇન્દ્રિય, વિષયની સાથે સંયુક્ત થઈને વિષયને ગ્રહણ કરે છે, તે 'પ્રાપ્યકારી' અને જે વિષયથી વેગળા રહીને વિષયને ગ્રહણ કરે છે તે 'અપ્રાપ્યકારી' કહેવાય છે. દૂરથી શબ્દ કર્ણ પાસે આવીને શ્રુતિ-જાતર થાય છે, એ અનુભવ ઉપરથી કર્ણેન્દ્રિય પ્રાપ્યકારી સિદ્ધ થાય છે. વળી શબ્દને આકાશનો ગુણ માનનાર નૈયાયિક વિગેરે પણ કર્ણેન્દ્રિયને પ્રાપ્યકારી જ માને છે. આથી શબ્દનું કર્ણ પાસે આવવું સિદ્ધ થાય છે. જેમ, ગંધના સૂક્ષ્મ પુદ્ગલો ક્રિયાવાનું હોવાથી નાસિકા પાસે આવે છે, તેમ શબ્દ ક્રિયાવાનું હોવાથી શ્રોત્ર પાસે આવે છે. આથી ગંધવાળાં સૂક્ષ્મ દ્રવ્યોની જેમ શબ્દ પણ દ્રવ્ય સિદ્ધ થાય છે.

શબ્દ-નિત્યત્વનિરાસ:—

सर्वप्राणिविनिश्चितेऽपि जनने बाधेन शून्येऽप्यहो !

शब्दं नित्यमुपेयुषां प्रतिपदं किं वर्णयामोऽधुना ! ।

व्यङ्ग्यत्वेऽथ च निर्मिते प्रयतने तत्तद्धनिव्यक्तये

शब्दास्तत्स्थलसम्भवाः पर इह व्यक्ति कथं नाप्नुयुः ? ॥ ३५ ॥

Oh, what description can be given of the intellect of those who consider sound as eternal, even when its creation is universally established and is free from any objection? If sound is considered as *Vyangya* (capable of being manifested), why should not an effort made to manifest a particular sound bring to light other sounds residing in the same place? (35)

શબ્દ નિત્ય નથી--

“ શબ્દની ઉત્પત્તિ, સર્વ પ્રાણિઓની બુદ્ધિથી સિદ્ધ છે, એમાં કોઇ પ્રકારનો દોષ નથી, છતાં શબ્દને નિત્ય માનનારાની બુદ્ધિતુ' અમે શું તર્જુન કરીએ ! વળા શબ્દને વ્યંગ્ય માનવામાં આવે--તેની ઉત્પત્તિ સ્વીકારવામાં ન આવે તો અમુક શબ્દને પ્રકટ કરવાને કરાયેલા પ્રયત્ન, તે સ્થળમાં રહેલા અન્ય શબ્દોને કેમ પ્રકટ નહિ કરે ? ”—૩૫

(અમુક શબ્દને પ્રકટ કરવાને પ્રયત્ન કરતાં તેજ સ્થળમાં રહેલા અન્ય શબ્દો કેમ પ્રકટ નહિ થાય, એનો ઉત્તર કોઇ એમ આપે કે દરેક શબ્દને સારૂ અમુક ચોક્કસ વ્યંગ્ય હોય છે, તો આ જવાબની અંદર શું દોષ ઉદ્ભવે છે તેનો વિચાર ઉત્તર શ્લોકમાં કરવામાં આવે છે.)

વ્યક્ત્યત્વં નિયતપ્રકાશજનકૈઃ શબ્દેષુ ચેત્ ? નો, તથા—

ન્યત્રાસમ્પ્રતિપત્તિતોઽનુભવતો વાધોઽન્યથા દુર્ધરઃ ।

દીપો દ્રષ્ટુમુપાહિતો દધિઘટં ગેહાઙ્ગણે મૂસ્પૃશાઃ—

પૂપાનામપિ હન્ત ! તત્સ્થલજુપાં કિં ન પ્રકાશં સૃજેત્ ? ॥૩૬॥

It cannot be said that sounds are made manifest by means of particular *Prakas'akas*, for such a state of affairs is seen nowhere else; moreover, (we know) from our experience that there arises a serious objection. Will not a lamp brought by a person to

see a pot of curd lying in the threshold shed light on *Apupas** lying in the same place? (36)

“ જો શબ્દોમાં નિયમિત પ્રકાશકાયાં વ્યંગ્ય છે, એમ કહેતા હો તો તે ઠીક નથી, કારણ કે આવી રીતભાત અન્ય વ્યંગ્ય પદાર્થોમાં જોવામાં આવતી નથી. અનુભવથી પણ દોષ આવે છે કે-ગૃહના વ્યાંગ્ય-શ્યામાં રહેલા દહોના ભાજનને જોવાને લગાવેલો દીપ તેજ સ્થળમાં રહેલા પૂડલાઓ પર પ્રકાશ શું નથી પડતો ? ”—૩૬

સ્પષ્ટી૦ દરેક શબ્દને પ્રકટ કરવાને અસુક નિયમિત પ્રકાશકની જરૂર છે, એમ માનવું યુક્ત નથી; કારણ કે આવું તો કોઈ પણ સ્થળે નજરે પડતું નથી. વળી જ્યારે અસુક સ્થળે રહેલ કોઈ પણ વસ્તુને જોવાને માટે તે સ્થળે દીપક લઈ જવામાં આવે છે, ત્યારે તે દીપકથી તે સ્થળે રહેલા અન્ય પદાર્થો પણ પ્રકાશમાં આવે છે. આ પ્રમાણે દીપકના દૃષ્ટાંતથી જોઈ શકાય છે કે શબ્દોમાં નિયમિત વ્યંગ્ય-પણું સંભવતું નથી.

चैत्रो भाषत एवमावरणवानप्येष विज्ञायते

तच्छब्दस्य विचित्रभाववशतः किं नाङ्ग ! मीमांसक ! ।

व्यङ्ग्यत्वे त्वनुमानसंविदमिमां शक्नोपि कर्तुं कुतो ?

व्यङ्ग्यैः कुम्भमुखैर्भवेदनुमितं दीपादि किं व्यञ्जकम् ! ॥३७॥

Oh dear *Mimamsaka*, is it not owing to the strangeness of sound that it is realized that it is *Chaitra* that is speaking though he is hidden (*i. e.* is not observed while speaking) ? Whence can you have this knowledge in the form of inference, when sound is considered by you as *Vyangya* ? Can a *Vyanjaka* (*Prakas'aka*) like a lamp be inferred by means of a *Vyangya* like a pitcher ? (37)

* *Apupa* means a cake of flour, meal, etc.

“ દૂર રહેલ-દૃષ્ટિથી બહાર રહેલ ચૈત્રના શબ્દો સાંભળીને ‘ આ ચૈત્ર ખોલે છે ’ એવું જે જ્ઞાન થાય છે, તે હે મીમાંસક, શબ્દની વિચિત્રતાને લીધે શું નથી ? કિન્તુ શબ્દને વ્યંગ્ય માનવામાં આવા અનુમાનનું જ્ઞાન તું ક્યાંથી કરી શકીશ ? શું ઘટ વિગેરે વ્યંગ્યથી દીપાદિક વ્યંજકનું અનુમાન થાય છે ? ”—૩૭

સ્પષ્ટી શબ્દ એ વ્યંગ્ય છે અને મનુષ્ય એ વ્યંજક છે. ચૈત્ર એ એક પુરુષનું નામ છે.

દૂર-નજરથી બહાર રહેલ પરિચિત મનુષ્યના શબ્દ સાંભળવાથી આપણને જ્ઞાન થાય છે કે ‘ ખોલનાર માણસ આજ છે. ’ આ અનુમાન શબ્દની વિચિત્રતાને લીધે થાય છે. શબ્દને વ્યંગ્ય માનવાથી આ પ્રકારનું અનુમાન ઘટી શકે નહિ. કારણ કે વ્યંગ્યથી વ્યંજકનું અનુમાન ક્યાંયે થતું જોવાતું નથી. શું વળી ઘટથી દીપકનું અનુમાન થઈ શકે ખરું ? ના, નહિજ, તો પછી જ્યારે શબ્દ વ્યંગ્ય હોય, તો શબ્દરૂપ વ્યંગ્યથી વ્યંજકરૂપ મનુષ્યનું અનુમાન થઈ ન શકે.

ધ્વાન્તોઽભાવતયા પરૈર્નિગદિતો નૈવાસ્તિ યુક્તિસમો

રૂપાદ્, દ્રવ્યતયોપપત્તિપદવીપ્રાપ્તેસ્તથા સ્પર્શતઃ ।

કુમ્ભાભાવવદુદ્ભવેચ્ચ તમસોઽભાવસ્ય સાક્ષાત્કૃતિ-

નાલોકેન વિના, દશોરભિગમાદ્ દ્રવ્યં તમઃ સિદ્ધવત્ ॥૩૮॥

The belief of some (the *Naiyayikas*) that darkness is negation of light does not stand to reason, for it has acquired the ground of being called a substance owing to its possessing colour and touch. Without the help of light there ought not to be the direct perception of darkness, when it is considered of the nature of negation. Consider the case of the absence of a pitcher. Moreover, darkness is established as a substance, as it comes into contact with eyes. (38)

Notes:—It is a rule that a negation of an object of sight-perception requires light for being perceived. Take the case of a pitcher. Its negation is perceived by means of light. Therefore it follows that if darkness is considered as negation of light, it will be necessary to have light to perceive it but such is not the case; on the contrary, darkness is perceived only where there is no light. Hence it follows that darkness is not the negation of light and is a substance by itself, as it possesses colour, touch and motion. A similar view is held by the *Bhatt* school of the *Mīmāṃsakas*.

“ અન્ય વિદ્વાનો અન્ધકારને તેજોહવાય (તેજનો અભાવ) કહે છે, તે યુક્ત નથી, કેમકે અન્ધકારમાં રૂપ અને સ્પર્શ હોવાના કારણથી તે દ્રવ્ય સિદ્ધ થાય છે. જેમ આવોક વિના ઘટના અભાવનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી, તેમ અભાવરૂપ અન્ધકારનો પણ સાક્ષાત્કાર આવોક વિના થવો જોઈએ નહિ. આ વાત તેમજ અન્ધકારનો દષ્ટિ સાથેનો સંબંધ પણ તેને દ્રવ્ય તરીકે સિદ્ધ કરે છે. ”—૩૮

સ્પર્શી જે જે રૂપવાન છે તે તે દ્રવ્ય છે, તેમજ જે સ્પર્શવાન છે તે પણ દ્રવ્ય છે. આપણે અન્ધકારને પ્રત્યક્ષ જોઈ શકીએ છીએ. આથી એ રૂપવાન સિદ્ધ થાય છે. તેમજ તે સ્પર્શવાન છે, કેમકે અન્ધકારના સ્થાનમાં વાયુની સહાયતાથી શીતળતાનો અનુભવ થતો હોવાથી અન્ધકારમાં શીત સ્પર્શ પણ રહેલો છે. આથી અન્ધકારને દ્રવ્ય તરીકે સ્વીકારવો જોઈએ. વળી કોઈ પણ વસ્તુના અભાવને જોવામાં પ્રકાશની જરૂર પડે છે. જેમકે અન્ને ઘટનો અભાવ છે કે નહિ, તે જાણવાને પ્રકાશની જરૂર રહે છે; આજ પ્રમાણે, અન્ધકારને પણ ‘અભાવ’ માનીએ તો એ અભાવને પણ જોવાને પ્રકાશની જરૂર પડવી જોઈએ, કિન્તુ હકીકત એમ છે નહિ; ઉલટું પ્રકાશની ગેરહાજરીમાંજ તેનું દર્શન થાય છે. એ સિવાય, દષ્ટિની સાથે અન્ધકારનો સંબંધ થાય છે, એ કારણ પણ અન્ધકારને દ્રવ્ય સાબિત કરે છે.

भगवद्वाङ्महिमानं स्तुवन्नुपसंहरति—

विश्वाधीश ! प्रवचनगवी—तत्त्वदुग्धं त्वदीयं
यद्यन्येषां सृजति विकृतिं दुर्ग्रहे सन्निपाते ।
किं माधुर्यं तदिह गतवत् ? प्राप्तवत्तूच्चधीनां
नित्यानन्दोद्भवकरणतामन्यसंख्याप्यभावाम् ॥ ३९ ॥

Lord of the universe ! if thy milk-like principle (*Tattva*) of a cow in the form of canon (*Pravachana*) produces contrary effects to others owing to their undue attachment to their own dogmas, is its sweetness hence gone ? On the contrary, it has become to the highly-talented a source of eternal pleasure that cannot be had at any other place. (39)

उपसंहार—

“ हे विश्वाधीश, तारी प्रवचनरूप गायतुं तत्त्वरूप दूधं श्रील-
ओने दुराग्ररूप सन्निपातना कारणे यदि विकृति उत्पन्न करे, तो तथी
हे भगवन्, थुं ते तत्त्व-दूधतुं माधुर्यं जतुं रक्षुं ? उत्पन्ने, उच्ये शुद्धि-
शाणीओने माटे तो ते दूध शाश्वतानन्द, के गेनी प्राप्ति श्रीले स्थणे
असंभवित छे, तेने उत्पन्न करनाइं अने छे. ”—३९

भेकः कूपरतो यथा च मनुते किञ्चिन्न कूपाधिकं

न त्वा स्वस्वमतारता इह तथा प्रादेशिका जानते ।

भ्रान्ता नाथ ! वितत्य ते निजनिजप्रज्ञोद्भवाः कल्पना

गेहे नर्दिन एव मान्ति कुधियो गेहे न देहेऽपि न ॥ ४० ॥

Just as a frog sporting in a well thinks that there is nothing larger than the well and also there is nothing beyond the well, similarly, those who are attached to their own doctrines and take one-sided

views, do not know thee. O Lord, these dull-witted persons who are led astray, by their individual caprices based upon their own dogmas live self-satisfied in their fool's paradise. (40)

“ जेम कुवाभां रमतो देडका कुवा सिवाय षीलुं क'ध ञलुतो नथी अथवा कुवाथी म्हेडुं षीलुं क'ध मानतो नथी, तेम पोतपोताना मतमां आसकत जेवा जेकान्तवादीजो तने ञलुता नथी. हे नाथ, स्व-प्रजाथी उइलवेदी कदधानाने विस्तारीने आन्त थयेला ते अस्पज्ञे धरमां के शरीरमां माता नथी. ”—४०

हिंसादेरुपदेशतः कलुषितं पूर्वापरार्थेषु च

व्याघातैर्धूलिनं प्रमाणरहितादेकान्ततो दूषितम् ।

प्रामाण्यं नहि सासहीरकृतं शास्त्रं भवद्रुमुखं

साध्वेकं तु विपर्ययात् कृतधियोऽभ्यर्चन्ति ते शासनम् ॥४१॥

The scriptures composed by others, which are viciated by the preachings of *Himsa* and the like and by contradictions existing in their statements; which are faulty as they teach monism opposed to valid knowledge; and which lead to the tree of the worldly existence, do not stand the test of proof. But, as thy doctrine (*Sāsana*) alone is pure on account of its being free from the above-mentioned defects, the learned honour it. (41)

“ हिंसादिक्ता उपदेशथी कलुषित, पूर्वापर अर्थना विरोधने दीधे मलिन, प्रमाणविश्व जेवा जेकान्तवादीथी दूषित अने लवश्य वृक्षनी सन्मुख रहेलुं जेवुं धतरकृत शास्त्र प्रामाण्यने सडन करी शकतुं नथी; किन्तु उपर दर्शयेल दोषोधी मुक्त होवाने दीधे तारा जेक पवित्र शासननेज सुविद्यक्षलु महात्माजो पूजे छे. ”—४१

તપાં કામલરોગ ઇષ કિમહો ! કિં વૈષ વાતોદયઃ ?

કેયં ધ્રાન્તિરલૌકિકી નિજશિરશ્છેદો ધૂવં સ્વાસિના ।

સિદ્ધાન્તે શમશીલપુણ્યકરુણાપૂર્ણે પ્રદીપેઽપિ યત્

ક્લેશાન્ધૌ દ્વઠતઃ પતન્તિ કુધિયોઽત્વદ્વાહ્મયાઙ્ગીકૃતેઃ ॥૪૨॥

Even when thy *Siddhantu**, which is full of tranquility, morality, virtue and compassion is acting like a big lamp (a beacon-light), the ignorant people obstinately fall into a well by accepting the doctrines of others than thine. Is this owing to their suffering from the disease of jaundice or rheumatism ? Is this due to their extraordinary bewilderment that they cut off their own head by means of their own sword ? (42)

“ અહો ! શું તેઓને કામળો ઉત્પન્ન થયો છે, યદ્વા વાયુનો પ્રકોપ થયો છે, કિંવા દારૂ ભ્રમણા ઉત્પન્ન થઈ છે કે તેઓ પોતાની તરવારથી-
જ પોતાનો શિરચ્છેદ કરે છે, કેમકે શમ, શીલ, પુણ્ય અને કરુણાથી પૂર્ણ એવો સિદ્ધાન્તરૂપ પ્રદીપ હોવા છતાં તારાથી વિરુદ્ધ બીજાની વા-
ણીનો સ્વીકાર કરી અજ માણસો હઠથી દુઃખના કુવામાં પડે છે. ”-૪૨

લેભે તસ્કર-રોહિણેય ઇહ તે વાચાસુધાલેશતોઽ-

કસ્માત્ કર્ણપુટાદપીર્વ્યિતતયા પીતાત્ પુનર્જીવનમ્ ।

મુક્તઃ શ્રેણિકમૂપમારવિપદસ્તચ્છ્રદ્ધયા સેવિતા

કાત્સ્ન્યેનાપ્યુપદેશમીશ ! પુરુષો જાને ન કીદમ્ ભવેત્ ! ॥૪૩॥

Oh, Lord ! I cannot even form an idea as to what sort of a man he can be, who completely acts

* It literally means the ultimate conclusions or the established truths.

up according to thy preachings with full faith, when even the thief *Rohineya* became free from the calamity of death pronounced upon him by King *S'renika* and obtained as it were a new life in this world because he accidentally drank, even with disrespect, a particle of thy nectar-like speech by means of his ear-cups.
(43)

Notes:—In a cave of the *Vaibhava* mountain, in the vicinity of the city of *Rajagriha*, there lived a thief named *Lohakhara* who used to rob the wealth of and abduct the wives of the people of that city. When he was on death-bed, he called his son *Rohineya*, named after his wife *Rohini* and advised him never to listen to the words of *Mahavira*. After his death, *Rohineya* too began to lead the life of a thief. Once he intended to go to *Rajagriha* for stealth but as it was not possible to go there without passing by the place where Lord *Mahavira* was preaching, he went closing his ears with his fingers so that his father's advice might not be disregarded. On one occasion, it so happened that as he was passing by this place, a thorn pricked his leg and it was now impossible for him to move a step forward without taking it out, and in so doing he had to take out his finger from his ear. Thereupon accidentally and against his will he heard Lord *Mahavira* saying that the legs of gods do not touch the ground, their eyes do not wink, their garlands of flowers do not wither and their bodies are free from perspiration and dirt. He began to repent that he was obliged to hear these

words. The people of this city complained to their King *Srenika* about their being harassed by a thief whereupon the king asked the city guards to catch the thief. When they failed to carry out the work, he asked his chief minister *Abhayakumara* to look to the same. He asked the city-guards to surround the whole city with the help of the army when the thief had entered the city. The next day the thief came as usual but was caught in the end and was taken before the king. As there was no direct proof of his being a thief, the king had to think over as to what he should do in that case. The thief being asked to give some information about himself said that his name was *Durgachanda* and that he was an inhabitant of *Salisrama*. He added that for the sake of pleasure he had come there and at night had put up in a certain temple in that city. He further said that as he was going to his native place, he found himself surrounded by the men and being stricken with fear he tried to cross the walls of the city but failed in his attempt and was caught in the end. The king thereupon sent men to inquire of the people of *Saligrama* if there lived any man named *Durgachand*. People there confirmed the thief's statement as it was prearranged by the thief. Then *Abhayakumara* began to think over as to how he could be proved a thief. He got constructed a celestially beautiful palace and kept men therein to perform functions commonly observed in heaven. The thief was made to drink wine and was dressed as a god and was then taken to this palace. When the thief came to his

senses he began to reflect on seeing the attendants as well as celestial objects in his room. Some of the servants came running to him and after some time one of them requested him to relate the history of his previous birth as it was customary. The thief began to ponder over as to whether he was really in heaven or not. He just recollected the words of Lord *Mahavira* about gods, which helped him in deciding that he was not really in heaven and that this was a trick played upon him. He replied that he had spent his whole life piously and no evil deed was committed by him. He thus saved his life. He then realized that his father had deceived him by advising him not to listen to the advice of Lord *Mahavira*. Afterwards he went to him and confessed his faults before him. He then took *Abhayakumara* to his cave and gave away every thing that he had stolen. In the end he became a disciple of Lord *Mahavira* and after leading a holy life went to heaven.

“અકસ્માત્ કર્ણપુટ વડે ઇર્ષ્યાભાવથી-અનાદરથી પણ પીધેલા તારા વચનામૃતના બિન્દુથી ‘ શહિલેય ’ ચોર, ‘ શ્રેણિક ’ રાજા તરફથી થનાર દેહાતની સભથી મુક્ત થઇને પુનર્જીવનને પામ્યો, તે તારા સમસ્ત ઉપદેશને શ્રદ્ધાપૂર્વક સેવનાર પુરુષ કેવો બને, તે હું ઇચ્છા ! હું કહી શકતો નથી. ”—૪૩

*

*

*

*

*

*

*

*

*

*

*

*

—ખીજો સ્તબક પૂરો થયો. તેની અંદર અન્ય અન્ય દર્શનકારીના મતોનું સંક્ષિપ્ત અવલોકન કર્યું. હવે જૈન મતની પ્રમાણ્ય-પ્રમેયની વ્યવસ્થા કેવા પ્રકારની છે, તે જાણવાનો પ્રસંગ પ્રાપ્ત થાય છે, માટે તેને વાસ્તે ત્રીજા સ્તબક ઉપર આવીએ.

तृतीय—स्तबकः ।

प्रमाण-मीमांसा ।

CHAPTER III

Logic

Contents :—*Pramanas*, Their number and definitions, Critical examination of the *Pramanas* recognised by different logicians, the *Nayas*, *Syadvada*, the six *Dravyas* and the presence of all the *Nayas* in Jainism alone.

कः कति प्रमाणानि मनुते, इति दर्शयति—

चार्वाको हि समक्षमेकमनुमायुग्ं बौद्ध-वैशेषिकौ
साङ्ख्यः शाब्दयुतं द्वयं तदुपमायुक् चाक्षपादस्त्रयम् ।
सार्थापत्तिचतुष्टयं वदति तद् मानं प्रभाकृत् पुन—
र्भाट्टः सर्वमभावयुक्, जिनमतेऽध्यक्षं परोक्षं द्वयम् ॥ १ ॥

The *Charvakas* believe in one *Pramana viz. Pratyaksha*, the *Bauddhas* and the *Vai'seshikas* in two-*Pratyaksha* and *Anumana*, the *Sankhyas* in these two along with *S'abda*, the *Naiyayikas* in these three along with *Upamana*, the *Prabhakaras* in these four along with *Arthapatti*, and the *Bhattas* in all these

along with *Abhava*, while the *Jainas* in *Pratyaksha* and *Paroksha*. (1)

Notes :—The first *Jaina* writer on systematic logic seems to be *Siddhasena Divakara*. It was he who laid the foundation of *Jaina* logic by composing a treatise called *Nyayavatara*. He is also the author of *Sammati-tarka*, a *Prakrita* work where he has discussed the principles of logic very elaborately.

Pramana etymologically signifies an instrument of measurement - from *Ma*, to measure and *Pra*, forth. Thus it means a measured standard authority. It is a means of acquiring accurate or valid knowledge-knowledge which is free from any sort of blemishes, doubt, error etc., and which ascertains objects as they exist in nature.

પ્રમાણ-સંખ્યામાં મતભેદ—

“ ચાર્વાક એકલા પ્રત્યક્ષનેજ પ્રમાણ માને છે, બૌદ્ધ અને વૈશેષિક પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન એ બે પ્રમાણ માને છે, સાંખ્ય શબ્દસહિત એ ત્રણ પ્રમાણ, વ્યક્ષપાદ (નૈયાયિક) ઉપમાનસહિત એ ચાર પ્રમાણ, પ્રભાકર (એક પ્રકારના મીમાંસક) અર્થોપત્તિસહિત એ પાંચ પ્રમાણ અને બાદ્ય (એક પ્રકારના મીમાંસક) અભાવસહિત એ છ પ્રમાણ માને છે, અને જૈનો પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એમ બે પ્રમાણ માને છે. ”—૧

સ્પષ્ટી૦ ‘ પ્રમીયતેડનેનેતિ પ્રમાણમ્ ’ અર્થાત્ જે વડે વસ્તુ-તત્વનો યથાર્થ નિશ્ચય થાય તે પ્રમાણ છે. યથાર્થ જ્ઞાન વડે સંદેહ, ભ્રમ કે અજ્ઞાન દૂર થાય છે અને ખરું વસ્તુસ્વરૂપ સમજાય છે, માટે તે યથાર્થ જ્ઞાનને ‘ પ્રમાણ ’ કહેવામાં આવે છે. પ્રમાણ એ જડ વસ્તુ હોઈ શકે નહિ. જ્ઞાનવિશેષણું નામ પ્રમાણ છે. આ પ્રમાણ સ્વપરપ્રકાશક છે.

આ શ્લોકથી આપણે એ જાણી શક્યા છીએ કે જુદા જુદા દર્શન-

કરો જુદી જુદી રીતે પ્રમાણના ભેદો માને છે. હવે આમાં ખરી હકીકત શું છે તે તપાસવાનું રહે છે; અર્થાત્ પ્રમાણના કેટલા પ્રકારો માનવા બ્યાબખી છે તેની પરીક્ષા કરવી જોઈએ. તે અંધકાર સ્વયં આગળ વિચારે છે.

પ્રત્યક્ષં મિનત્તિ—

પ્રત્યક્ષં વ્યવહારતશ્ચ પરમાર્થાશ્ચ દ્વિધા ભાષિતં
તત્રાવગ્રહણાદિનેન્દ્રિયમનોજાતં ચતુર્ભેદકમ્ ।
આદ્યં સ્યાત્, ચરમં પુનસ્ત્રિવિધકં, તત્રાદિમં કેવલં
વિશ્વવ્યાપિ, મનોઽભિપર્યયમથાન્ત્યં ચાવધિસ્થોઽવધિઃ ॥૨॥

Pratyaksha Pramana is said to be of two kinds: (1) *Samvyavaharika* (conventional) and (2) *Parmarthika* (transcendental). The former which is acquired by the (five) senses and the mind has four varieties, *Avagraha* and others. The latter is three-fold: The first of them is *Kevala* pervading the universe; the second is *Manahparjaya* and the last *Avadhi*, having a limit. (2)

Notes:—According to Jainism, *Pramana* is of two kinds—*Pratyaksha* and *Paroksha*. *Pratyaksha* is generally interpreted as sense perception by all schools of thought except Jainism. But this interpretation is considered secondary and subordinate by the *Jaina* logicians. They call it *Samvyavaharika Pratyaksha*. It is for the sake of convenience of the ordinary people that *Samvyavaharika Pratyaksha* is admitted as one of the divisions of *Pratyaksha*; otherwise really speaking, this is *Paroksha*—indirect and mediate—for a sensory object is realized by the

soul only through the medium of sense-organs. This *Jnana* is included in *Mati-jnana* and *Sruta-jnana*-the kinds of knowledge that we have in our daily life. It is subdivided into two; that which arises through the five senses (*Indriyanibandhana*) and that which does not arise through the senses but arises through the mind (*Anindriyanibandhana*). Each of these is again of four kinds-*Avagraha*, *Iha*, *Avaya* and *Dharana*.

Avagraha consists in the general knowledge of an object-apprehension of its being something-when it is brought in contact with a sense-organ. At this stage, one does not know the distinguishing characteristics of an object but only knows its general properties, e. g. to know an object as a man. Thus in this stage one is barely conscious of the existence of an object. Hence this may be called a cogitative or presentative stage.

In the stage of *Iha*, one being unsatisfied with the vague notion acquired in the stage of *Avagraha* makes enquiries leading to the ascertainment of truth about the object of *Avagraha*, e. g. to know that the man under consideration ought to be a *Gujarati*. It may be called a comparative stage. It must be here borne in mind that *Iha* is quite distinct from doubt (*Sams'aya*).

In the stage of *Avaya*, the particulars desired to be ascertained in the preceding stage are exactly determined e. g. to know that the man under question is a *Gujarati*. Thus this stage may be called a recognitive stage.

The stage of *Dharana* consists of the lasting impression, formed after the object with its particulars is ascertained. It is due to the impression that one remembers the objects afterwards. Hence this may be termed a retentive stage.

Paramarathika Pratyaksha is the clear knowledge acquired by *Atman* directly and immediately-not through any other kind of knowledge or medium of senses and the mind. It is purely intuitional knowledge, arising from the illumination of the soul, and is a means of securing absolution. It is again two-fold; Perfect (*Sakala*) and Imperfect (*Vikala*). The former (*Sakala*) means omniscience. It is unlimited by time or space. It transcends all relativity of discursive thought involving the idea of succession and series. This knowledge is infinite, supreme, unobstructed and perfect. It precedes the attainment of salvation. The latter (*Vikala*) is again two-fold: *Avadhi* and *Manahparyaya*.

Avadhi-jnana is the direct knowledge of material objects of all types-near or distant, hidden or unhidden, limited or unlimited, etc. It is of two kinds: (1) *Bhava-pratyaya*, innate, as in the case of gods and denizens of hell and (2) *Guna-pratyaya*, which is acquired by the annihilation of *Karmans*, by human beings and animals. This is one of the three kinds of knowledge that a *Tirthankara* possesses from his very birth.

Manahparyaya is the direct knowledge possessed

by ascetics only and that too by those who are well-versed in self-control. It is by means of this knowledge that they can read the thoughts passing in the minds of other beings. It deals with material objects only. It is again two fold : (1) *Riju-mati* : this arises from the straight-forwardness of man's mind, speech and body and consists in discerning and knowing the forms of thoughts in others' minds. (2) *Vipula-mati* : by this the finest *Karmika* activity in the minds of others can be read. It is finer and purer than *Riju-mati*.

The following are the chief characteristics that distinguish *Manahpariyaya-jnana* from *Avadhi-jnana*.

(1) The former is purer and more refined than the latter.

(2) The former is within the reach of human beings only and that too, of *Samyamins*, while the latter can be acquired by any one.

Here it will not be out of place to consider the *Jaina* aspect of different kinds of knowledge. According to Jainism, knowledge is the distinguishing and the chief attribute of the soul. The more the obstruction to knowledge (the *Jnanavaraniya Karman*) is removed, the greater is the knowledge the soul acquires. Thus it is clear that knowledge can be of various forms; all the same the *Jainas* generally speak of five different kinds of knowledge. These are (1) *Mati*, (2) *S'ruta* (3) *Avadhi*, (4) *Manahpariyaya* and (5) *Kevala*.

Mati-jnana is the knowledge acquired by means of the senses and the mind. It deals with objects existing at the moment under consideration. To perceive colour by means of the eye, taste by means of the tongue, smell by means of the nose, sound by means of the ear and touch by means of the skin comes under its province. It is subdivided into (1) *Avagraha*, (2) *Iha*, (3) *Avaya* and (4) *Dharana*. It forms the basis of *S'ruta-jnana* but it differs from it in respect of its extent, for it is confined to the present only, while such is not the case with the latter.

S'ruta-jnana is the knowledge derived from words, from reading books, from seeing gestures or facial expressions or from other kinds of symbols or signs. This *Jnana* transcends the limits laid down for *Mati-jnana* both in respect of time and space. In other words, it deals with the objects existing at present and also with those that existed in the past and which will exist in future. Various names are mentioned for this *Jnana*, some of them are *Agama*, *Apta-vachana* and *Pravachana*.

Mati and *S'ruta* come under the *Paroksha Pramana*. *Mati* includes *Smriti*, *Pratyabhijñana*, *Tarka* and *Anumana*, whereas *S'ruta*, *Agama*.

One can have from one to four different kinds of knowledge at one and the same time. Thus if he has only one, it must be *Kevala*; if two, *Mati* and *S'ruta*; if three, *Mati*, *S'ruta* and either *Avadhi* or *Manahparyaya* and if four, all except *Kevala*.

પ્રત્યક્ષ પ્રમાણુ—

“ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણુ વ્યવહારથી અને પરમાર્થથી, એમ બે પ્રકારનું કહેવામાં આવ્યું છે. તેમાં પણ ઇન્દ્રિય અને મનથી ઉત્પન્ન થનાર પ્રથમ વ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષ ‘ અવગ્રહ ’ આદિકથી ચાર પ્રકારનું છે. અને બીજું પારમાર્થિક પ્રત્યક્ષ ત્રણ પ્રકારનું છે—તેમાં પ્રથમ તો કેવલજ્ઞાન, જે વિશ્વ-વ્યાપી છે, બીજું મનઃપર્યાયજ્ઞાન, જે મનના પર્યાયને બેનાઈ છે અને ત્રીજું મર્યાદિત ક્ષેત્રવાળું અવધિજ્ઞાન. ”—૨

સ્વૃષ્ટી જેનોએ બે પ્રમાણુ માન્યાં છે—પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ. એ વાત ગત શ્લોકમાં આપણે જોઈ ગયા છીએ. સાક્ષાત્ પ્રતિભાસી જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ પ્રમાણુ કહેવામાં આવ્યું છે; અર્થાત્ રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ, શબ્દ, સુખ, દુઃખ ઇત્યાદિનો જે સાક્ષાત્કાર થાય છે, તેને પ્રત્યક્ષ કહેવામાં આવે છે. ખરી રીતે જોતાં તો, જે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનું કારણ કેવળ આત્મશક્તિજ હોય છે તેજ જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ કહી શકાય. ઇન્દ્રિયો દ્વારા ઉત્પન્ન થનાર ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષાદિક જ્ઞાન તો અનુમાનની માફક અન્ય નિમિત્તથી (આત્માથી અન્ય ઇન્દ્રિયાદિથી) ઉત્પન્ન થતાં હોવાને લીધે પ્રત્યક્ષ કહી શકાય નહિ; છતાં પણ તે વ્યવહારમાં યથાર્થ વૃત્તિ-નિવૃત્તિનાં મુખ્ય કારણ હોવાથી “ સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ ” કહી શકાય છે; કેવળ આત્મશક્તિદ્વારા ઉત્પન્ન થયેલ જ્ઞાનને પારમાર્થિક પ્રત્યક્ષ સંબોધવામાં આવે છે. આમ પ્રત્યક્ષના બે વિભાગો પડે છે—સાંવ્યવહારિક અને પારમાર્થિક.

સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષતા પણ બે ભેદો પડે છે—ઇન્દ્રિયનિબન્ધન અને અનિન્દ્રિયનિબન્ધન. ઇન્દ્રિયો દ્વારા જે જ્ઞાન થાય છે તેને ઇન્દ્રિયનિબન્ધન અને અનિન્દ્રિયદ્વારા અર્થાત્ મન દ્વારા જે જ્ઞાન થાય છે તેને અનિન્દ્રિય-નિબન્ધન કહેવામાં આવે છે. આ બન્નેના ચાર ચાર ભેદો છે—અવગ્રહ, ઇલા, અચાય અને ધારણા. અર્થનું જે સામાન્ય ગ્રહણ તે અવગ્રહ, ત્યાર પછી વસ્તુનો જે પરમર્શ તે ઇલા, વસ્તુનું અવધારણ તે અચાય અને અવધારણની અવિચ્યુતિ-વાસના-સ્મરણરૂપ જે અવસ્થા તે ધારણા છે.

પારમાર્થિક પ્રત્યક્ષતા પ્રથમ બે વિભાગ પડે છે—સકલ અને વિકલ. સકલ પારમાર્થિક જ્ઞાન તે કેવલજ્ઞાન છે. વિકલ પારમાર્થિકના બે

બેદો છે—અવધિજ્ઞાન અને મનઃપર્યાયજ્ઞાન. આ પ્રમાણે અવધિજ્ઞાન, મનઃપર્યાયજ્ઞાન અને કેવલજ્ઞાન એમ પારમાર્થિક પ્રત્યક્ષના ત્રણ ભેદો થયા.

અવધિજ્ઞાન, જ્ઞાનાવરણીય કર્મના ક્ષયોપશમ-વિશેષ ઉપર આધાર રાખે છે. આ જ્ઞાન રૂપી દ્રવ્યોને ગ્રહણ કરનાર છે. આ જ્ઞાનના એ પ્રકાર છે—ભવપ્રત્યય અને ગુણપ્રત્યય. ભવ એટલે ગતિ, તે કારણવાળું અવધિજ્ઞાન ‘ભવપ્રત્યય’ કહેવાય છે. મનુષ્ય, તિર્યંચ, સ્વર્ગ અને નરક, એ ચાર ગતિઓમાં છેલ્લી એ ગતિઓ એવી છે કે તેની સાથે અવધિજ્ઞાન બંધાયેલું છે. તે ગતિમાં જતાંની સાથે પ્રાણીને અવધિજ્ઞાન પ્રકટ થાય છે અને તે ગતિના અન્ત સુધી તે રહે છે. આ માટે એ એ ગતિઓને લઇને અવધિજ્ઞાન ‘ભવપ્રત્યય’ સમજવું. અવધિજ્ઞાનને અનુકૂળ ક્ષયોપશમ પ્રગટાવનારા ગુણોની પ્રાપ્તિ થતાં જ અવધિજ્ઞાન મનુષ્ય-તિર્યંચને ઉત્પન્ન થાય છે, તે ‘ગુણપ્રત્યય’ કહેવાય છે. સ્વર્ગ-નરકસ્થ જીવોનું અવધિજ્ઞાન તે ભવમાં જ ક્ષયોપશમથી પ્રગટ થયું છે, તે ક્ષયોપશમ, તે ભવમાં કદાચ ગુણાભ્યાસથી ઉદ્ભૂત નથી, કિન્તુ પૂર્વ જન્મના ગુણથી ઉદ્ભૂત છે, એથી પૂર્વ જન્મની અપેક્ષાએ તે તેમનું (દેવતા અને નારકીઓનું) પણ અવધિજ્ઞાન વસ્તુતઃ ગુણપ્રત્યય છે, પરંતુ તેઓને તે ભવમાં ગુણાભ્યાસ કયો વિનાજ (પ્રથમ ક્ષણથીજ) અવધિજ્ઞાન પ્રકટ થતું હોવાથી તે ભવની અપેક્ષાએ તે ભવપ્રત્યય કહેવાય છે.

મનઃપર્યાયજ્ઞાન. આ જ્ઞાનને આધાર પણ વિશિષ્ટ ક્ષયોપશમ છે. આ જ્ઞાન મનુષ્યક્ષેત્રમાં રહેલ સંજ્ઞી જીવોએ ગ્રહણ કરેલા મનોદ્રવ્યના પર્યાયોને પ્રકાશિત કરનાર છે.

પરોક્ષપ્રમાણમવબોધયતિ—

અધ્યક્ષેતરદસ્તિ ચ સ્મરણથીઃ સંપ્રત્યયમિજ્ઞા પુન-
સ્તર્કશ્ચાનુમિતિસ્તથાઽઽગમ ઇતિ પ્રશ્ન્યાપિતં પશ્ચથા ।
તત્રાદ્યં ત્વનુભૂતવસ્તુવિષયં સ્યાદ્ વાસનોદ્વોધના-
દૈવ્યાદિગ્રહણં સ્મૃતેરનુભવાજ્ઞાતં દ્વિતીયં પુનઃ ॥ ૩ ॥

Paroksha Pramana is five-fold : (1) *Smriti*, (2) *Pratyabhijana*, (3) *Tarka*, (4) *Anumana* and (5) *Agama*. The first has an experienced thing as an object and it arises through the awakening of impressions (present consciousness of the past ideas), whereas the second deals with oneness between different objects, etc. and it arises through recollection and perception. (3)

Notes:—*Paroksha-jnana* is the knowledge that is indirectly obtained by the soul, through some other medium like the senses and the mind. It is subdivided into five classes : (1) *Smriti*, (2) *Pratyabhijana*, (3) *Tarka*, (4) *Anumana* and (5) *Agama*.

Smriti is the remembrance of an object previously seen, heard or experienced. It arises through the awakening of the past impressions.

Pratyabhijana is the recognition of an object by noticing its similarities and differences. It is the result of remembrance and perception. In the instance, “ This is that very *Devadatta*, ” ‘ this ’ connotes present perception, ‘ that ’ refers to a recalled memory and from their combination there arises the idea of the identification of the man. This knowledge includes such knowledge as arises from a comparison between an object seen and some other object remembered. “ This is like that, ” “ The *bos gavæus* (*Gavaya*) is like the cow ”, etc., are its instances. This corresponds to *Upamana Pramana* recognised in the *Hindu* philosophy.

પરોક્ષ પ્રમાણ—

“પરોક્ષ પ્રમાણ પાંચ પ્રકારનું છે.—સ્મરણ, પ્રત્યક્ષિજ્ઞાન, તર્ક, અનુમાન અને આગમ. તેમાં પહેલું સ્મરણ-જ્ઞાન, સંસ્કારની જાગૃતિ થવાથી અનુભૂત વસ્તુને ગ્રહણ કરનાર છે અને બીજું પ્રત્યક્ષિજ્ઞાન, સ્મૃતિ અને અનુભવ દ્વારા એકત્વ આદિ વિષયને ગ્રહણ કરનાર છે ”—૩

સ્પષ્ટી—અમુક વસ્તુને અનુભવ કરવાથી તેના સંસ્કારો આપણા હૃદયમાં સ્થાપિત થાય છે. તે સંસ્કારો જ્યારે જાગૃત થાય છે, ત્યારે તે વસ્તુ યાદ આવે છે. આ જે યાદ આવવું તે ‘સ્મરણ’ કહેવાય છે. સ્મરણ, અનુભૂત વસ્તુ પર બરાબર પ્રકાશ નાંખતું હોવાથી તેને ‘પ્રમાણ’ કહ્યું છે.

ખોવાઇ ગયેલી વસ્તુ, જ્યારે હાથ આવે છે, ત્યારે “ તેજ આ ” એવું જે જ્ઞાન સ્ફુરે છે તે પ્રત્યક્ષિજ્ઞાન છે. પૂર્વે જોયેલો માણસ જ્યારે ફરીને મળે છે, ત્યારે “ સોડયં દેવદત્તઃ ” અર્થાત્ “ તે આ દેવદત્ત ” એવું જે પ્રતિભાન થાય છે, તે પ્રત્યક્ષિજ્ઞાન છે.

સ્મરણ થવામાં પૂર્વ થયેલ અનુભવજ્ઞ કારણ છે, જ્યારે પ્રત્યક્ષિજ્ઞાન થવામાં અનુભવ અને સ્મરણ એ બંને લાગ લે છે. સ્મરણમાં ‘તે ઘડો’ એવું સ્ફુરણ થાય છે, જ્યારે પ્રત્યક્ષિજ્ઞાનમાં “ તે આ ઘડો ” એવો પ્રતિભાસ હોય છે. આથી એ બંનેની લિન્નતા સમજી શકાય છે. ખોવાયેલી વસ્તુને દેખવાથી અથવા પૂર્વે દેખેલ મનુષ્યને જોવાથી ઉત્પન્ન થતા ‘તેજ આ’ એવા જ્ઞાનમાં ‘તેજ’ એ લાગ સ્મરણ રૂપ છે, અને ‘આ’ એ લાગ ઉપસ્થિત વસ્તુ કે મનુષ્યને દેખવા રૂપ અનુભવ છે. આ અનુભવ અને સ્મરણ એ બંનેના સંમિશ્રણરૂપ ‘તેજ આ’ એ અખંડ જ્ઞાન ‘પ્રત્યક્ષિજ્ઞાન’ છે.

કાષ્ટ એક ગૃહસ્થે કદાપિ રોજ જોયું નહોતું. એક વખતે કાષ્ટ જોવાળના કહેવાથી એને જ્ઞાન થયું કે—ગાયના જેવું રોજ હોય છે. કાષ્ટ વખતે જંગલમાં ચક્કર મારવા ગયેલા તેને રોજ સહામે મળ્યું. રોજને દેખવાથી તેને જટ ગાયના જેવું જે હોય છે, તે એવી સ્મૃતિ (યાદી) આવી; એ સ્મરણ અને ‘આ’ એવું રોજનું પ્રત્યક્ષ દર્શન, એ બંનેના મિશ્રણરૂપ ‘તેજ આ રોજ’ એ વિશિષ્ટજ્ઞાન જે થયું, તે પ્રત્યક્ષિજ્ઞાન છે.

तर्कस्तु प्रतिबन्धबुद्धिरनुमा स्यात् साधनात् साध्यधी-
र्द्रेधा स्वार्थपरार्थभेदेत इयं तत्रादिमा साधनम् ।
सन्निर्णीय परोक्षवस्त्वगमो व्याप्ति च नीत्वा स्मृति
हेतोस्त्वेष परा, तथोपचरिता हेतुर्वभाषेऽनुमा ॥ ४ ॥

Tarka is knowledge of *Vyapti* (inseparable connection); *Anumana* is the knowledge of *Sadhya* (major term) arising from *Sadhana* (middle term). This *Anumana* is of two kinds : *Svarthanumana* (inference for one's own self) and *Parathanumana* (inference for the sake of others). The former of these is the knowledge of an indirect object arising after the recollection of *Vyapti* and correct determination of *Sadhana*, whereas the latter is that of an indirect object acquired by means of *Sadhana* (*Hetu*). Moreover the use of *Hetu* is also figuratively called *Anumana*. (4)

Notes :—*Tarka* or *Uha* is the knowledge of an universal concomitance of any two objects, e. g. wherever there is smoke, there is fire. This knowledge is the basis of inference. It is the same as *Vyapti-jnana* mentioned in the *Nyaya* philosophy.

Sadhya means that which is to be proved. It is called a major term. *Dharma*, *Sadhya* and *Anumeya* mean one and the same thing. *Sadhana* is that by means of which *Sadhya* is proved. It is called the middle term. *Sadhana*, *Hetu* and *Linga* are synonyms.

The universal or inseparable connection of the middle term with the major term is called *Vyapti* or

Avinabhava. If the middle term and the major term exist simultaneously, the former is called *Vyapya* (pervaded or contained) and the latter, *Vyapaka* (pervader or container). Thus in the instance, "Wherever there is smoke there is fire," smoke is *Vyapya* and fire, *Vyapaka*.

Dharmin is the place or the locus in which the major term abides. It is called the minor term. It is also known as *A'sraya* and *Paksha*. In the inference "पर्वतो वह्निमान् धूमवत्त्वात्" (This mountain is fiery as it is smoky), 'पर्वत' (mountain) is the *Dharmin* (the minor term), 'वह्निमान्' (fiery) is the *Sadhya*, (the major term) and धूमवत्त्वात् (for it is smoky) is the *Sadhana* (the middle term).

Anumana is of two kinds: (1) *Svarthanumana* and (2) *Pararthanumana*.

Svarthanumana is the valid knowledge arising in one's own mind from repeated observation of facts. It is useful for removing one's own doubts. A man by repeated observations in the kitchen and elsewhere forms the conclusion in his mind that wherever there is smoke there is fire. Afterwards, he is not certain as to whether the mountain that he sees is fiery or not. But noticing it to be smoky he recalls to his mind the inseparable connection between fire and smoke and concludes that there must be fire on this mountain. This is an example of *Svarthanumana*.

Pararthanumana is useful when a conviction is to be produced in the mind of another. It is based upon *Svarthanumana* as one cannot convince another without first convincing himself. In this *Pararthanumana* it is necessary that the premises must be stated with exact formality and precision, otherwise there is a possibility of the speaker being misunderstood by the hearer. Thus it is clear that in this kind of inference each proposition must be stated in a prescribed form, i. e., in other words a syllogism is essential for a *Pararthanumana*, whereas such is not the case with a *Svarthanumana*.

Generally a syllogism consists of five members (*Avayavas*), viz., (1) Assertion (*Pratijna*), (2) Reason (*Hetu*), (3) Example (*Udaharana*), (4) Application (*Upanaya*) and (5) Conclusion (*Nigamana*). This is illustrated as follows :

- (1) The mountain (*Dharmin*) is fiery (*Sadhya*)—
(*Pratijna*)
- (2) because it is smoky—(*Hetu*);
- (3) wherever there is smoke there is fire,
e. g., in a kitchen—(*Udaharana*);
- (4) so is this mountain full of smoke—(*Upanaya*);
- (5) therefore this mountain is full of fire—
(*Nigamana*).

A syllogism of five members is called *Madhyama* or mediocre type; if it consists of less than five members, it is called *Jaghanya* or the worst type.

A syllogism consisting of ten members is considered *Uttama* or the best, for an illustration of which the reader is referred to p. 7 f., of History of the mediæval school of Indian Logic by the late Dr. Satis Chandra Vidyabhusana.

As *Pararthanumana* is a kind of knowledge acquired by means of the members of a syllogism, so by attributing effect to cause, even the words which express the reason and which are set forth to produce conviction in others may be called *Anumana*, i. e., the *Hetu* which is the most important factor of producing *Anumana* may be looked upon, by metaphor as *Anumana*.

“ વ્યાપ્તિનો નિશ્ચય કરી આપનાર ‘ તર્ક ’ છે અને સાધનદ્વારા થતું સાધ્યનું જ્ઞાન ‘ અનુમાન ’ કહેવાય છે. આ અનુમાન બે પ્રકારનું છે:—સ્વાર્થાનુમાન અને પરાર્થાનુમાન. તેમાં પોતે જાતે સાધનનો નિશ્ચય કરીને અને વ્યાપ્તિને સ્મૃતિમાં લાવીને પરોક્ષ વસ્તુને જાણવી તે સ્વાર્થાનુમાન છે અને હેતુના પ્રયોગદ્વારા પરોક્ષ વસ્તુનું જ્ઞાન થવું એ બીજું પરાર્થાનુમાન છે. વળી ઉપચારથી હેતુપ્રયોગને પણ અનુમાન કહેવામાં આવે છે. ”—૪

સ્પષ્ટીક કોઈ પણ બે વસ્તુના સાથે રહેવાના સંબંધની પરીક્ષા કરવાનો અધ્યવસાય તે તર્ક કહેવાય છે. આને ‘ જીહ ’ પણ કહે છે. અર્થાત્ જે વસ્તુ જેનાથી જૂદા પડતી નથી, જે વસ્તુ જેના વગર રહેતી નથી, એ વસ્તુનો એની સાથેનો જે સહભાવરૂપ (સાથે રહેલા રૂપ) સંબંધ છે, તે સંબંધનો નિશ્ચય કરી આપનાર ‘ તર્ક ’ છે. દૃષ્ટાંત તરીકે—ધૂમ, અગ્નિ વિના હોતો નથી—અગ્નિ વિના રહેતો નથી, જ્યાં જ્યાં ધૂમ છે, ત્યાં ત્યાં અગ્નિ છે, એવો કોઈ ધૂમવાન પ્રદેશ નથી કે જ્યાં અગ્નિ ન હોય; આવો જે ધૂમ અને અગ્નિનો સંબંધ, બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો—ધૂમમાં રહેલો અગ્નિની સાથે રહેવાનો જે નિશ્ચય

નિયમ, તે તર્કથી સાબીત થઇ શકે છે. એ નિયમને તર્કશાસ્ત્રીઓ ' વ્યાપિત ' કહે છે. ધૂમમાં જ્યાં સુધી વ્યાપિતનો નિશ્ચય ન થયો હોય, ત્યાં સુધી ધૂમને દેખવા છતાં અગ્નિનું અનુમાન થઇ શકે નહિ, એ ખુલ્લી વાત છે. જેણે ધૂમમાં અગ્નિની વ્યાપિતનો નિશ્ચય કર્યો છે, તેજ મનુષ્ય, ધૂમ દેખી તે સ્થળે અગ્નિ હોવાનું ચોક્કસ અનુમાન કરી શકે છે. આ હકીકતથી સ્પષ્ટ થાય છે કે અનુમાનને માટે વ્યાપિત-નિશ્ચય થવાની જરૂર છે. અને વ્યાપિત-નિશ્ચય કરવા તર્કની જરૂર છે.

એ વસ્તુઓ, અનેક જગ્યાએ સાથે રહેલી દેખવાથી એનો વ્યાપિત-નિયમ સિદ્ધ થતો નથી, કિન્તુ એ એને જૂદી પાડવામાં શો વાંધો છે, એ તપાસતાં વાંધો સિદ્ધ થતો હોય, તો જ એ બંનેનો વ્યાપ્તિનિયમ સિદ્ધ થઇ શકે છે. આવી રીતે એ વસ્તુના સાહચર્યની પરીક્ષા કરવાનો જે અધ્યવસાય તે તર્ક છે. ધૂમ અને અગ્નિના સંબંધમાં પણ—“ જે અગ્નિ વિના પણ ધૂમ હોય, તો તે અગ્નિનું કાર્ય થશે નહિ. અને એમ થવાથી ધૂમની અપેક્ષાવાળા જે અગ્નિની શોધ કરે છે, તે કરશે નહિ, આમ થતાં અગ્નિ અને ધૂમની પરસ્પર કારણકાર્યતા, જે લોકપ્રસિદ્ધ છે, તે ટકશે નહિ. ”—આવા પ્રકારના તર્કથીજ તે બેની વ્યાપ્તિ સાબીત થાય છે, અને એ વ્યાપ્તિનિશ્ચયના બલથી અનુમાન કરાય છે. અતએવ ' તર્ક ' પ્રમાણુ છે.

‘ પર્વતો વહ્નિમાન ધૂમવત્ત્વાત ’ અર્થાત્ પર્વત ધૂમવાળો હોવાને લીધે અગ્નિમાન છે. આમાં ' પર્વત ' એ પક્ષ, ' અગ્નિમાન ' એ સાધ્ય અને ધૂમવત્ત્વ એ સાધન છે. પક્ષ, આશ્રય, ધર્મી એ ત્રણ; સાધ્ય, અનુમેય, ધર્મ એ ત્રણ; અને સાધન, હેતુ અને લિંગ એ ત્રણ એકાર્થક શબ્દો છે.

કોઇક સ્થળે ધૂમ કોઇ માણસે જોયો. એને જોતાંજ તેને ધૂમમાં અગ્નિની વ્યાપ્તિ હોવાનું યાદ આવ્યું. અર્થાત્ ' જ્યાં જ્યાં ધૂમ હોય છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ હોય છે ' એમ તેને સ્મરણ થયું. આથી ' આ સ્થળે અગ્નિ હોવો જોઇએ. ' એમ તેણે અનુમાન કર્યું. આ અનુમાન ' ધૂમરૂપ હેતુ ' નું દર્શન અને હેતુમાં સાધ્યની વ્યાપ્તિ હોવાનું સ્મરણ એ બંને થયા પછીજ થયું સમજવું. આથી સમજી શકાય છે કે—હેતુનું દર્શન અને વ્યાપ્તિનું સ્મરણ એ બંનેથીજ અનુમાન થઇ શકે છે.

આ અનુમાનના બે પ્રકાર છે—સ્વાર્થાનુમાન અને પરાર્થાનુમાન બીજાના સમન્વયા વિના પોતાનીજ સુદ્ધિથી હેતુ આદિ દ્વારા જે અનુમાન કરાય છે. તે સ્વાર્થાનુમાન છે. બીજાને સમન્વયવા જે અનુમાન-પ્રયોગ, રજુ કરવામાં આવે છે તેને પરાર્થાનુમાન કહે છે. અનુમાનની માફક પ્રત્યક્ષના પણ બે બેદો છે. સ્વાર્થ પ્રત્યક્ષ અને પરાર્થ પ્રત્યક્ષ. જેમકે ‘ જે આ ગાય ’ એમ ગાય બતાવવી એ પરાર્થ પ્રત્યક્ષ છે. આમ પ્રત્યક્ષ અનુમાન યા સ્મરણાદિ કોઈ પણ જ્ઞાન શબ્દદ્વારા બહાર જે રજુ કરવામાં આવે છે તે ‘ પરાર્થ ’ સમજવું. અર્થાત્ શબ્દ-પ્રયોગથી બીજાના હૃદયમાં પ્રત્યક્ષ અનુમાન યા સ્મરણાદિ જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરવામાં આવે છે, તે જ્ઞાન ‘ પરાર્થ ’ પ્રત્યક્ષ અનુમાન યા સ્મરણાદિ કહી શકાય છે, અને એ શબ્દપ્રયોગ પણ (જેનાથી બીજાને જ્ઞાન થાય છે) જે પરાર્થ પ્રત્યક્ષ યા અનુમાન આદિ કહેવાય છે, તે ખરેખર ઉપચારથી સમજવું.

વ્યાપ્ત્વેન સુનિર્ણયસ્ય વિષયઃ પ્રોચે પુનઃ સાધનં
ત્રૈલક્ષણ્યમુશ્વાન્યલક્ષણતયા નો યુજ્યતે સાધનમ્ ।
આલોકાદુપરિ ક્ષિતેર્દિનકરઃ સ્વેન્દુર્જલેન્દોરિતિ-
સ્થાનાવ્યાપિતયા ચ તત્તનયતાદ્યેષ્યનેકાન્તતઃ ॥ ૬ ॥

Sadhana is that which is ascertained as having invariable concomitance (with the major term). It is not proper to say that *Sadhana* must have three or more (five) characteristics, for, otherwise in the inferences such as “ The sun is above the earth because there is light ” and “ There is the moon in the sky for it is seen in water ”, there arises a fault of *Avyapti*; while in the inferences such as “ The child in the foetus condition of a particular woman will be of a dark complexion because it belongs to her,” there arises *Anekantata* (*Ativyapti*). (5)

Notes:—Every true definition must be free from the three faults (1) non-prevalence (*Avyapti*), (2) over-prevalence (*Ativyapti*) and (3) impossibility (*Asambhava*). *Avyapti* is the non-pervasion of the characteristic on a portion of the class denoted by the *definitum*. For instance, if we define a cow as a tawny animal, we exclude all black, red or white cows. *Ativyapti* is the extension of the attribute to things not denoted by the *definitum*, as when we define a cow as a horned animal and thereby include even whom we should exclude. *Asambhava* is the total absence of the characteristic on the *definitum* itself, as when we define a cow to be an animal with two legs. Really speaking, *Asambhava* is only a kind of *Avyapti* in *excelsis*. In short a proper definition ought to be neither too narrow, nor too wide nor wholly false. Bearing these facts in mind, the author has rightly defined the *Sadhana*, for, otherwise in admitting three or five characteristics in the case of the *Sadhana*, the definition becomes subject to *Avyapti* and *Ativyapti*. According to the Buddhists, the true *Hetu* must possess three characteristics (i) *Paksha-dharmatva* (it should be present in the *Paksha*), (ii) *Sapaksha-sattva* (it should also exist in the *Sapaksha* and (iii) *Vipaksha-vyavritti* (it should not be found in the *Vipaksha*). The *Naiyayikas* add two more characteristics namely *Abadhita-vishayatva* (i. e., the *Hetu* should not establish the opposite of the *Sadhya*) and *Asatpratipakshatva* (i. e., there must be no counter-balancing

reason proving the negation of what is to be established.

Paksha is the place where the thing to be proved exists, as a “mountain”, when smokiness is the reason. *Sapaksha* is the place where the *Sadhana* and the *Sadhya* are known to abide in some already familiar instance as a “kitchen” in the same inference. *Vipaksha* embraces all other places where the very possibility of the existence of the *Sadhya* is counter-indicated as a “lake” in the same inference. From the following examples it will be clear that even a false *Hetu* may satisfy the three or the five characteristics put forth by other logicians, whereas a true *Hetu* may fail to do so.

The child in the embryonic condition, of *X* must be of a dark complexion because it is a child of *X* as is the case with other children of *X*. In this inference, the *Hetu*, viz., that it is a child of *X* is present in the *Paksha* (the child in the embryonic condition of *X*), and in the *Sapaksha* (children of *X*), and is absent in the *Vipaksha* (the children of others). Thus it is clear that though this *Hetu* obviously satisfies the conditions laid down by the Buddhist logicians, it is not the right *Hetu*, for, there is no inseparable connection between a child in the embryonic condition of *X* and dark complexion; it is not the order of nature that whoever is a child of *X* must be dark-complexioned. The same considerations apply to the view of the *Naiyayikas*, for, the

Hetu under consideration proves neither the existence nor the co-existence of the opposite of the *Sadhya*.

By considering *Paksha-dharmatva* as one of the characteristics of a true *Hetu* sometimes even the correct inference such as, "There is the moon in the sky for it is seen in water" becomes impossible. Truly, in this inference the abode of the moon in water is not the sky, i. e., the *Hetu* does not possess *Paksha-dharmatva*; all the same the inference is valid. Similar remarks hold good in the case of the other characteristics. Moreover, it is a fact that for every argument *Sapaksha* and *Vipaksha* cannot be had. Such being the case, the inseparable connection (*Avinabhava*) alone is the only true characteristic of *Hetu*.

“ જે વ્યાપ્ય તરીકે નિશ્ચિત છે, તેને ‘ સાધન ’ કહેવામાં આવે છે. સાધનનાં જે ત્રણ યા પાંચ લક્ષણો માનવામાં આવે છે, તે વ્યાજબી નથી; કેમકે તે લક્ષણોની ‘ પૃથ્વી ઉપર સૂર્ય ’ છે, પ્રકાશ હોવાથી ’ એ અને ‘ આકાશમાં ચન્દ્ર છે, જલમાં ચન્દ્ર દેખાવાથી ’ એ બંને સ્થળે અવ્યપ્તિ આવે છે. અને ‘ તેણીનું ગર્ભસ્થ સંતાન શ્યામ છે, તેણીનું સંતાન હોવાથી ’ એ સ્થળે અતિવ્યાપ્તિ આવે છે. ”—૫

૨૫૫ટીં બૌદ્ધોએ સાધનનાં પક્ષધર્મત્વ, સપક્ષસત્ત્વ અને વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ એમ ત્રણ લક્ષણો માન્યાં છે, અને નૈયાયિકોએ આ ત્રણ લક્ષણો ઉપરાંત અબાધિતત્વ અને અસત્પ્રતિપક્ષત્વ એ બે વધારે લક્ષણો માન્યાં છે. પરંતુ આ વસ્તુસ્થિતિ ઠીક નથી, કારણ કે એકલું ‘ અવિનાભાવ ’ લક્ષણજ સાધનને સાદું માનવું બસ છે. જે હેતુમાં અવિનાભાવ લક્ષણ ન હોવા છતાં તે સાચો હેતુ હોય એવું કાષ્ટ પણ સ્થળે દેખાતું નથી. તેમજ એવો કાષ્ટ હેત્વાભાસ નથી કે તેમાં અવિનાભાવ સંબંધ વિદ્યમાન હોય. આ ઉપરથી ત્રણ અથવા પાંચ લક્ષણવાળું સાધન માનવાની આવશ્યકતા નથી. તે ઉપરાંત આવાં લક્ષણો

માનવાથી અવ્યાપ્તિ અને અતિવ્યાપ્તિના દોષો પણ આવે છે. જેવી રીતે કે—પક્ષધર્મત્વને હેતુનું લક્ષણ માનવાથી અર્થાત્ પક્ષનો ધર્મજ હેતુ બની શકે છે, એટલે ‘ સાધ્ય જે સ્થળે હોય તેજ સ્થળે હેતુ હોવો જોઈએ ’ એમ કહેવાથી જલમાં ચન્દ્રમાને જોતાં આકાશમાં ચન્દ્રમા છે, એમ જે સાચું અનુમાન થાય છે તે નહિ થઈ શકે, કેમકે જલગત ચન્દ્રમાનું અધિકરણ શું આકાશ છે ? નહિજ, આથી હેતુ પક્ષનો ધર્મ હોવો જોઈએ એમ ધટી શકતું નથી. આજ કારણને લીધે હેત્વાભાસમાં વ્યધિકરણાસિદ્ધ હેત્વાભાસ માનવાની જરૂર નથી.

‘ એક મુહૂર્ત પછી શકટનો ઉદય થશે, કારણ કે વર્તમાન કૃતિકા નક્ષત્રનો ઉદય છે. ’ આ સાચું અનુમાન છે, પણ અહિં હેતુ પક્ષનો ધર્મ નથી. વળી ‘ માતાપિતા આજ્ઞા છે તેથી તેનો પુત્ર પણ આજ્ઞા હોવો જોઈએ ’ આમાં પણ હેતુ પક્ષનો ધર્મ નથી. કાષ્ટ અત્રે એમ કહે કે હેતુનું લક્ષણ પક્ષધર્મત્વ ન માનવાથી ‘ આ પ્રાસાદ મ્વેત છે કારણ કે કાગડાઓ કાળા છે ’ એવું પણ અનુમાન સ્પુરિત થશે. પણ અત્રે સમજવું કે કાગડાની કૃષ્ણતા પ્રાસાદની શુકલતાની સાથે અવિનાભાવ સંબંધ રાખતી નથી. એજ માટે પ્રકૃત હેતુ અસત્ય છે, નહિ કે પક્ષધર્મત્વનો અભાવ હોવાથી. કાષ્ટ ગર્ભવતી સ્ત્રીને ચાર પુત્રો છે. તે કાળા હબરતી છે. આ ઉપરથી તેણીનું ગર્ભસ્થ સંતાન કાળુ હોવું જોઈએ, એમ (સ (ગર્ભસ્થઃ) શ્યામઃ, તસ્યાઃ પુત્રત્વાત) અનુમાન કરી શકાય ખરું ? નહિજ. પરંતુ અહીં હેતુના ત્રણ યા પાંચ લક્ષણો પ્રાપ્ત તો થાય છે; કારણ કે તત્પુત્રત્વરૂપ હેતુ પક્ષનો ધર્મ છે, વર્તમાન ચાર શ્યામ પુત્રરૂપ સપક્ષમાં પણ વર્તે છે અને તે અશ્યામની અંદર નહિ હોવાથી તે હેતુમાં વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ પણ છે. એવી રીતે તત્પુત્રત્વમાં અઆધિતત્વ પણ સ્પષ્ટ છે. તેમજ અસત્યતિપક્ષત્વ પણ. કદાચ કાષ્ટ કહે કે હેતુમાં વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ નિશ્ચિત નથી, કેમકે શ્યામત્વ વગરનો તેણીનો પુત્ર નજ સંભવી શકે એમ ચોક્કસ નિયમ નથી, તો આનું નામજ ‘ અવિનાભાવ ’ છે. અને આનાજ મહિમાથી પ્રકૃત હેતુ અસત્ય ઠરે છે. આ દૃષ્ટાંતથી સપક્ષસત્ત્વને પણ અગત્યનું લક્ષણ માનવું નિર્ધારક ઠરે છે. આ ઉદાહરણથી વિપક્ષવ્યાવૃત્તિના નિશ્ચયને અનુમાનનું અંગ માનતા હોય તો અવિનાભાવમાંજ તેનો સમાવેશ થઈ જાય છે.

‘ અબાધિતત્વ ’ લક્ષણ અવિનાભાવશાળી હેતુમાં હોયજ છે. અવિનાભાવશાળી હેતુ કદી આધિત હોતો નથી; એ માટે તે પણ નિરૂપયોગી છે. આધિતત્વ દોષનાં ઉદાહરણો “ અગ્નિ અનુબ્ધુ છે, દ્રવ્ય હોવાથી ” એ વિગેરે અપાય છે. પણ એ ઉદાહરણમાં દ્રવ્યત્વ હેતુ અગ્નિમાં બરાબર વિદ્યમાન છે માટે તેને આધિત કેમ કહી શકાય ? અલબત્ત, પક્ષમાં સાધ્ય આધિત છે. કેમકે અગ્નિમાં અનુબ્ધુવનો અભાવ છે. ભારે શું પ્રકૃત હેતુ સાચો છે ? સાચો કાણુ કહે છે ? સાધ્યના દોષથી તે દુષ્ટ નથી, એટલુજ કહેવા માગીએ છીએ, કેમકે અન્યના દોષથી અન્ય દુષ્ટ હોષ શકે નહિ. બાકા તો અવિનાભાવના અભાવથી તો તે હેતુ દ્વિપિત છેજ. અસત્પ્રતિપક્ષત્વ લક્ષણુ પણ વ્યર્થ છે, કેમકે હેતુ યદિ અવિનાભાવથી નિશ્ચિત હોય તો તેની સામે પ્રતિપક્ષની સંભાવના હોષ શકતીજ નથી. અગર હેતુમાંજ અવિનાભાવનો ગોટાળો હોય તો તેથીજ એ હેતુ સદ્દેહુ બની શકતો નથી. આ ઉપરથી સમજી શકાય છે કે અવિનાભાવ, બીજા શબ્દમાં અન્યમાનુપપત્તિ એજ એક હેતુનું અસાધારણુ લક્ષણુ છે.

निर्बाधाभिमतान्विनश्चितमथो साध्यं स धर्मान्वितो
धर्मो पक्ष उदाहृतः कचिदसौ धर्मोऽनुमेयः पुनः ।
धर्मो सिध्यति मानतः, कचन तु ज्ञानाद् विकल्पात् तथो—
भाभ्यामप्यथ वह्निमांश्च, सकलज्ञश्च, ध्वनिध्वंसवान् ॥ ६ ॥

Sadhya must be *Nirbadha* (not opposed to or contradicted by perception or inference), *Abhimata* (desired by the disputant) and *Anis'chita* (not ascertained). *Sadhya* means (1) ‘ *Dharmin* along with *Dharma* ’ known as *Paksha* and (2) *Dharma* which is to be inferred. *Dharmin* may be (i) *Pramana-siddha* (established by *Pramana*), (ii) *Vikalpa-siddha* (hypothetical or taken for granted)

* વ્યાપ્તિગ્રહણસમયાપેક્ષયા સાધ્યં ધર્મ એવ, આનુમાનિકપ્રતિપક્ષ—
વસરાપેક્ષયા તુ ધર્માન્વિતો ધર્મો સાધ્યમ્ ।

and (iii) *Pramana-Vikalpa-siddha* (partly of the first kind and partly of the second). A mountain is fiery, there exists an omniscient being and sound is perishable are respectively the instances of the three types of *Dharmin*. (6)

Notes:—The characteristic that *Sadhya* must be *Nirbadha* is necessary to save futile discussions, for, otherwise some may argue that “fire is cold” because it is a substance—the fact opposed to perception. Again, *Sadhya* must be *Aniśchita*, for, in that case there is left no chance for reopening a settled fact; and moreover, it is absurd to give a proof of that which is already ascertained. It is equally essential that *Sadhya* must be *Abhimata*, i. e. it must not be opposed to the views of the disputant, e. g., if a *Jaina* were to say that God is the Creator of the universe, the *Sadhya* is not *Abhimata* to him, for, it is opposed to the principles of his religion.

The existence of *Dharmin* is at times established by *Pramana* as in the case of the inference, “This mountain is fiery because there is smoke on it,” for, here the *Dharmin*, viz., the mountain is directly seen.

Dharmin is at times taken for granted as existing, i. e. is hypothetical. In the inference, “The horns of a hare are non-existent because no one has ever seen them,” the *Dharmin*, the horns of a hare is hypothetical as its existence cannot be established by any of the *Pramanas*, that is to say, the existence of the *Dharmin* is here established by *Vikalpa*. In

the inference "Sound is perishable because it is a product," the *Dharmin*, viz., 'sound' has its existence established by *Pramana-Vikalpa*, i. e., partly by *Pramana* and partly by *Vikalpa*; for, all those sounds that have been heard are *Pramana-siddha*, while those that we have not heard are *Vikalpa-siddha*.

It has been pointed out in this verse that *Sadhya* has two meanings:-(1) *Dharmin* along with *Dharma* and (2) *Dharma* alone. So it is necessary to know their proper spheres. The first meaning is to be taken into account at the time of inference, while the second, when an invariable concomitance between two objects is being established. Consider *पर्वतो वह्निमान् धूमवत्त्वात्*. Here if we consider a *Vyapti* between fire and smoke, fire is the *Sadhya* (i. e., *Dharma* alone is *Sadhya*); whereas while inferring the existence of fire on the mountain, 'the mountain is fiery' (*पर्वतो वह्निमान्*) is *Sadhya* (that is to say, the *Dharmin* along with *Dharma* is *Sadhya*).

“ સાધ્ય નિર્બોધ, અભિમત અને અનિશ્ચિત હોવું નેષ્ટએ. ' સાધ્ય ' શબ્દથી બે અર્થો લેવાય છે—એક સાધ્યધર્મથી યુક્ત ધર્મી, જેનું બીજું નામ પદ્મ છે; અને બીજો સાધ્ય ધર્મ. ધર્મી ત્રણ રીતે સિદ્ધ હોય છે—પ્રમાણથી, વિકલ્પથી અથવા તો ઉભયથી. ' પર્વત અગ્નિવાળો છે ' એમાં ધર્મી પ્રમાણથી, ' સર્વજ છે ' એમાં ધર્મી વિકલ્પથી; અને ' શબ્દ નાશવંત છે ' એમાં ધર્મી ઉભયથી સિદ્ધ છે.”-૬

રૂપાદીં સાધન વડે જે સાધ્યને નિશ્ચિત કરવામાં આવે છે તે સાધ્ય ત્રણ પ્રકારનું માનવામાં આવે છે—અબાધિત, અભિમત અને અનિશ્ચિત. અબાધિત સાધ્ય એટલે કોઈ પણ પ્રકારની બાધારહિત સાધ્ય. જે આ પ્રમાણે સાધ્ય ન માનવામાં આવે તો ' અગ્નિ અનુષ્ણ છે '

એને પણ સાધ્ય માનવું પડે, અને વસ્તુસ્થિતિ તેમ નથી, કારણ કે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી અગ્નિ ઉષ્ણ સિદ્ધ છે. માટે આવા બાધને દૂર કરવા માટે સાધ્યને 'નિર્બાધ' વિશેષણ લગાડવામાં આવ્યું છે. વળી સાધ્ય અભિમત હોવું જોઈએ, અર્થાત્ પોતાના સિદ્ધાંતને અનુકૂળ હોવું જોઈએ. એ માટે યદિ કોઈ 'જૈન' એમ કહે કે 'ધર્મ્વર જગત્કર્તા છે' તો તે તેના અભિમત સિદ્ધાન્તથી વિરૂદ્ધ હોવાથી તે સાધ્ય નથી. વળી સાધ્ય અનિશ્ચિત હોવું જોઈએ અર્થાત્ સાધ્યનો પહેલે નિશ્ચય થએલો નહિ હોવો જોઈએ, કારણ કે જે વસ્તુ નિશ્ચિત થઈ ગઈ હોય, તે સાધ્ય કેમ બની શકે? અપ્રતીત, સંદિગ્ધ અથવા બ્રાન્ત વિષયનેજ નિશ્ચિત કરવાનું હોવાથી તેજ સાધ્ય બની શકે.

જે સ્થળે કોઈ વસ્તુનું અનુમાન કરવું હોય તે સ્થળ, અર્થાત્ આશ્રય પ્રમાણ, વિકલ્પ અથવા ઉભયથી નિશ્ચિત થયેલો હોવો જોઈએ. ત્યારેજ તે સ્થળમાં કોઈ પણ વસ્તુનું અનુમાન કરી શકાય. 'પર્વત અગ્નિમાન છે' આમાં પર્વત નામનો આશ્રય, પ્રમાણથી પ્રસિદ્ધ છે અર્થાત્ તે પર્વત પ્રત્યક્ષ નગરે દેખાય છે. 'સર્વજ છે' એ અનુમાન કરતાં પહેલાં સર્વજ નિશ્ચિત નથી, તો પણ વિકલ્પ અર્થાત્ માનસિક અધ્યવસાયથી સર્વજનું અભિમાન કરીને તેના અસ્તિત્વનું અનુમાન કરવામાં આવે છે, એથી એ વિકલ્પથી સિદ્ધ 'ધર્મી' કહેવાય છે. 'શબ્દ અનિત્ય છે' આમાં શબ્દ પક્ષ, પ્રમાણ અને વિકલ્પ એના ઉભયથી સિદ્ધ છે, કારણ કે જે શબ્દો સાંભળવામાં આવે છે તે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી સિદ્ધ છે અને જે શબ્દો શ્રવણગોચર થયા નથી તે વિકલ્પથી સિદ્ધ છે; આમ 'શબ્દ' પક્ષ ઉભયથી સિદ્ધ કહેવાય છે.

કોઈ તર્કવાદી વિકલ્પથી સિદ્ધ ધર્મી માનવાની ના કહે તો તેની સ્હામે એટલોજ પ્રતિવાદ કરવો બસ છે કે—'કહો અપુષ્પ છે કે નહિ?' આના જવાબમાં તે 'હા' યા 'ના' ગમે તે પણ વિકલ્પથી સિદ્ધ ધર્મી માન્યા વિના કહી શકે તેમ નથી, કારણ કે તે 'હા' અથવા 'ના' અપુષ્પના સંબંધમાં કહેશે, અને અપુષ્પ તો અસત્ છે. માટે સુતરાં વિકલ્પસિદ્ધ ધર્મીનો સ્વીકાર આવી પડે છે.

આ શ્લોકમાં સાધ્ય શબ્દના બે અર્થો બતાવવામાં આવ્યા છે. તો

કયો અર્થ કયે સ્થળે કરવો, એ સહજ પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે. એના સમા-
ધાનમાં સમજવું કે વ્યાપ્તિજ્ઞાન કરતી વખતે સાધ્યનો અર્થ 'ધર્મ'
કરવો અને અનુમાનજ્ઞાનની પ્રાપ્તિના સમયમાં સાધ્યનો અર્થ
ધર્મસહિત ધર્મી કરવો; અર્થાત્ 'પર્વતો વહ્નિમાન્ ધુમવત્પ્રાત્' એમાં
વ્યાપ્તિગ્રહણ સમયે વર્ણ સાધ્ય છે અને અનુમાન જ્ઞાન કરતી વખતે
પર્વતો વહ્નિમાન્ એ સાધ્ય છે.

स्यात् सत्तेतरसाध्यको नियमतो धर्मी विकल्पागतो

ज्ञेया साध्यनिराकृतिश्च बहुधाऽनुष्णोऽनलोऽध्यक्षतः ।

नित्यः शब्द इति प्रजात्यनुमया जैनेन भोज्यं निशी-

त्येवं चागमतः शिरः शुचि जनात् वाचा च वन्ध्याऽऽम्बिका ॥७॥

In *Vikalpa-siddha Dharmin*, the existence or the non-existence of *Sadhya* is invariably established. The defects in *Sadhya* may be pointed out in various ways. The following *Sadhyas* are fallacious:-(1) *Sadhya* incompatible with perception, such as : " Fire is cold." (2) *Sadhya* incompatible with inference, such as : " Sound is eternal " (3) *Sadhya* incompatible with one's own *Agama*, such as : " The *Jainas* should eat at night." (4) *Sadhya* incompatible with the public opinion, such as : " Man's head is pure." (5) *Sadhya* incompatible with one's own statement, such as : " My mother is barren." (7)

વિકલ્પથી સિદ્ધ થએલ ધર્મીમાં ચોક્કસપણે સત્તા કે અસત્તાની જ સિદ્ધિ કરવામાં આવે છે. સાધ્યની અંદર બાધ અનેક રીતે બતાવવામાં આવ્યા છે. જેમકે—: અગ્નિ શીતલ છે ' એ પ્રત્યક્ષથી; ' શબ્દ નિત્ય છે ' એ અનુમાનથી; ' જૈનોએ રાત્રે ખાવું ' એ આગમથી; ' મસ્તક પવિત્ર છે ' એ લોકથી; અને ' મારી માતા વન્ધ્યા છે ' એ સ્વવચનથી બાધિત છે. "—૭

त्रेधाऽसिद्धि-विरुद्ध-संव्यभिचराः प्रोक्ताश्च दुर्हेतवो
दृष्टान्तः खलु साध्य-हेतुनियमो यस्मिन् विनिश्चीयते ।
दुष्टोऽसौ पुनरदृष्टास्य नवधा साधर्म्य-वैधर्म्यतो
दृष्टेष्टाप्रतिबाधशब्दजनितज्ञानं भवेदागमः ॥ ८ ॥

Hetvabhasas (fallacies of the middle term) are of three kinds : *Asiddha* (unproved), *Viruddha* (contradictory) and *Vyabhicharin* (inconclusive). *Drishtanta* assures the connection between the major term and the middle term. It becomes viciated in eight or nine ways, whether it is homogeneous or heterogeneous. *Agama* is the knowledge derived from words which are not opposed to perception, inference, etc. (8)

Notes:— *Hetvabhasa* is the fallacy of *Hetu* and is of three kinds.

† *Asiddha Hetvabhasa* is the *Hetu* the existence of which is not ascertained. This is of two kinds— (a) *Svarupasiddha* and (b) *Sandigdhasiddha*.

(a) In *Svarupasiddha*, *Hetu* itself is non-existent in the *Paksha*. In this kind of *Hetvabhasa*, falsehood of the *Hetu* is a matter of certainty, as in the instance, “ Sound is non- eternal because it is visible.” In this inference the *Hetu*, viz., ‘ sound is visible ’ is known to be false.

(b) *Sandigdhasiddha* implies an uncertainty about the existence of the *Hetu*. If it

is not definitely known that what is seen on the mountain is smoke or vapour, no valid inference can be drawn about the existence of fire on the mountain.

II *Viruddha Hetvabhasa* is inseparably connected with the antithesis of the *Sadhya* and not with the *Sadhya*. An instance of this is: "Sound is eternal because it is a product." Here obviously the quality of being a product is connected with non-eternity, for all products do perish.

III *Anaikantika Hetvabhasa* is the *Hetu* which is found in *Paksha*, *Sapaksha* and *Vipaksha*. This is of two kinds : (a) *Nis'chitavipakshavritti* and (b) *Sandigdhavipakshavritti*. In the first, it is certain that the *Hetu* is found in *Vipaksha*. An instance of this is : 'Sound is eternal for it is knowable.' Here it is a fact that the *Hetu*, viz., knowability abides both in the eternal as well as non-eternal objects. (b) In *Sandigdhavipakshavritti*, it is doubtful whether the *Hetu* abides in *Vipaksha* or not. An illustration of this is: "Watches are fragile, because they are machine-made." Here we cannot say with certainty that every object that is manufactured with machinery is fragile.

Agama is the knowledge derived from the words of reliable persons (*Apta*). It is recognised in different

systems of philosophy, such as *Vedānta*, *Nyāya*, *Sāṅkhya*, *Mīmāṃsā*, etc. It also means knowledge of scriptures. It is the most important form of *S'ruta-jñāna*. It is admitted as *Pramāna* because it is the most reliable form of testimony being the word of an omniscient being who is completely devoid of all sorts of attachment and aversion and who has no motive or reason for deceiving or misleading any one. Such being the case, *Āgama* is not incompatible with the truths derived from perception, etc.

The fallacy of example may arise in the homogeneous or heterogeneous form from defect in the middle term or the major term or both; or from doubt about them.

Fallacies of the homogeneous example are as under:—

(1) *Sādhyā-Vikāla*, (2) *Sādhāna-Vikāla* and (3) *Ubhaya-Vikāla*.

Word is *Apaurusheya* (not produced by man) because it is *Amurta* (devoid of sensible qualities) like (a) sensual pain, (b) an atom or (c) a jar.

Here (a) is an instance of the wrong illustration of the *Sādhyā* (because sensual pain is rather *Paurusheya*), (b) of the *Sādhāna* (for an atom is not devoid of sensible qualities) and (c) of both, *Sādhyā* and *Sādhāna* (for, a jar is neither *Apaurusheya* nor void of sensible qualities). (a), (b) and (c) are respectively the illustrations of the examples involving a defect in the major term, the middle term and in

both and so these are named (1) *Sadhya-Vikala*, (2) *Sadhana-Vikala* and (3) *Ubhaya-Vikala*.

(4) *Sandigdha-Sadhya*

This person is devoid of passions because he is mortal, like the man in the street. Here the example involves doubt as to the validity of the major term, for, it is doubtful whether the man in the street is devoid of passions or not.

(5) *Sandigdha-Sadhana*

This person is mortal because he is full of passions, like the man in the street. Here the example involves doubt as to the validity of the middle term, for, we are not sure that the man in the street is full of passions.

(6) *Ubhaya-Sandigdha*

This person is non-omniscient because he is full of passions like this sage. Here the example involves doubt as to the validity of both the major and middle terms, for, it is doubtful whether this sage is full of passions and non-omniscient.

(7) *Apradars'ita-Anvaya*

Sound is non-eternal because it is produced like a jar. Here though there is an inseparable connection between the middle and the major terms, yet it has not been shown in the proper form as 'Whatever is produced is non-eternal as a jar.' Here the example is not fallacious; the fault is rather in the way of expressing the statement.

(8) *Viparita-Anvaya*

Sound is non-eternal because it is produced. Here if the inseparable connection is shown as 'Whatever is non-eternal is produced as a jar,' instead of 'Whatever is produced is non-eternal as a jar,' the example would involve a fallacy of *Viparita-Anvaya*.

(9) *Ananvaya*

This person is full of passions because he is a speaker, like a certain man. Here though a certain man is both a speaker and full of passions, yet there is no inseparable connection between " being a speaker " and " being full of passions. "

Fallacies of the heterogeneous example are as follows:—

(1) *Asiddha-Sadhya-Vyatireka*

Inference is invalid because it is a source of knowledge: whatever is not invalid is not a source of knowledge, *e. g.*, a dream. Here the example involves in the heterogeneous form a defect in the major term, for, the dream is really invalid, though it has been here mentioned as valid.

(2) *Asiddha-Sadhana-Vyatireka*

Perception is non-reflective (*Nirvikalpaka*) because it is a source of knowledge: whatever is not non-reflective (*Savikalpaka*) is not a source of knowledge as inference. Here the example involves in the heterogeneous form a defect in the middle term, for,

it is not a fact that inference is not a source of knowledge.

(3) *Asiddhobhaya-Vyatireka*

Sound is 'eternal and non-eternal' because it is an existence : whatever is not ' eternal and non-eternal ' is not an existence, as a jar. Here the example involves in the heterogeneous form a defect both in the major and middle terms; for, a jar is ' eternal and non-eternal ' and is also an existence.

(4) *Sandigdha-Sadhya-Vyatireka*

Kapila is not omniscient because he is not a propounder of truth : whoever is omniscient is a propounder of truth, as *Buddha*. Here the example involves in the heterogeneous form a doubt as to the validity of the major term, for, it is a doubt as to *Buddha* was omniscient.

(5) *Sandigdha-Sadhana-Vyatireka*

This person is untrustworthy because he is full of passions; whoever is trustworthy is not full of passions, as *Buddha*. Here the example involves in the heterogeneous form a doubt as to the validity of the middle term, for, it is doubtful whether *Buddha* was not full of passions.

(6) *Sandigdhabhaya -Vyatireka*

Kapila is not devoid of passions because he did not give his own flesh to the hungry; whoever is devoid of passions did give his own flesh to the hungry, as *Buddha*. Here the example involves doubt

as to the validity of both the major and middle terms, for, it is not certain that *Buddha* was devoid of passions and gave his own flesh to the hungry.

(7) *Apradars'ita-Vyatireka*

Sound is non-eternal because it is produced, as ether. Here, though there is an invariable separation between 'produced' and 'eternal', yet it has not been shown in the proper form such as 'whatever is not produced is not non-eternal, as ether. Really speaking there is nothing wrong with the example; the fault rather lies in the way of expressing the statement as in the case of *Apradars'ita-Anvaya*.

(8) *Viparita-Vyatireka*

Sound is non-eternal because it is produced; whatever is not produced is not non-eternal, as ether. Here the example has been put in a contrary way, the proper form being 'Whatever is not non-eternal is not produced, as ether.'

(9) *Avyatireka*

This person is not devoid of passions because he is a speaker : whoever is devoid of passions is not a speaker, e. g. a piece of stone. Here, though a piece of stone is both 'devoid of passions' and 'not a speaker', yet there is no invariable separation between 'devoid of passions' and 'a speaker.'

Anvaya implies the existence of *Sadhya* in the presence of *Sadhana* whereas *Vyatireka*, the non-existence of *Sadhana* in the absence of *Sadhya*.

The following process of inference illustrates both these types of arguments. There is fire in this hill because there is smoke on it; for, wherever there is smoke, there is fire (*Anvaya*); and wherever there is no fire, there is no smoke (*Vyatireka*).

“ હેત્વાભાસ ત્રણ પ્રકારના છે—અસિદ્ધ, વિરૂદ્ધ અને વ્યભિચારી. જે વડે સાધ્ય અને હેતુના નિયમનો નિશ્ચય થાય છે તે દષ્ટાન્ત છે. દષ્ટાન્ત પણ સાધ્યના અને વૈધર્મ્યના ભેદો વડે કરીને આઠ અથવા નવ પ્રકારે સંભવી શકે છે. પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણથી અદ્વિત શબ્દોથી ઉત્પન્ન થયેલ જ્ઞાનને ‘ આગમ ’ કહેવામાં આવે છે. ”—૮

૨૫૭૨ી૦ હેતુનું લક્ષણ ‘ અવિનાભાવ ’ છે. જે હેતુમાં આ લક્ષણ ન હોય તેને દુર્હેતુ અથવા હેત્વાભાસ કહેવામાં આવે છે. આ હેત્વાભાસના ત્રણ ભેદો છે. અસિદ્ધ, વિરૂદ્ધ અને વ્યભિચારી. ‘ શબ્દ અનિત્ય છે, આક્ષુપત્વને લીધે ’. અત્રે આક્ષુપત્વ એ હેતુ શબ્દ સાથે સંબંધ ન રાખતો હોવાથી અસિદ્ધ છે, કારણ કે શબ્દ તો શ્રાવણ અર્થાત્ શ્રોત્રમાલ્ય છે. જે હેતુ સાધ્યની સાથે કદી પણ રહેતો ન હોય તેને વિરૂદ્ધ હેતુ કહેવામાં આવે છે. જેમકે ‘ આ ઘોડો છે, શૂંગ હોવાને લીધે. ’ આમાં કોઈ પણ ઘોડાને શૂંગ હોતું જ નથી, આથી આ હેતુ વિરૂદ્ધ છે. જે હેતુ સાથે સાધ્યનો સંબંધ તો હોય, પણ અવિનાભાવ નામનો સંબંધ ન હોય તે હેતુને વ્યભિચારી (અનૈકાન્તિક) કહેવામાં આવે છે. જેમકે ‘ ગાય શીંગડાવાળી છે, પશુ હોવાથી. ’ આ અનુમાનમાં પશુત્વ હેતુ વ્યભિચારી છે, કારણ કે પશુત્વ હેતુ શૂંગની સાથે સર્વત્ર સંબંધ રાખતો નથી, કેમકે ગધેડા વિગેરે પશુઓને શૂંગ હોતું નથી. આ ત્રણ હેત્વાભાસો ઉપરાંત નૈયાયિકો કાલાતીત અર્થાત્ બાધિત અને સત્પ્રતિપક્ષ નામના બે વધુ હેત્વાભાસો માને છે; પણ આમ માનવાની કંઈ જરૂર નથી.

જે સાધ્ય, પ્રત્યક્ષ આદિ પ્રમાણોથી બાધિત સિદ્ધ થતું હોય, તે સાધ્ય સાથે જોડેલો હેતુ કાલાતીત (બાધિત) હેત્વાભાસ માનવામાં આવ્યો છે. દાખલા તરીકે “ અગ્નિ અનુષ્ણુ છે, દ્રવ્ય હોવાને લીધે. ” આ અનુમાનની અંદર અગ્નિનું ઉષ્ણત્વ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી સિદ્ધ હોવાને

લીધે તે સાધ્ય પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી આધિત છે, અને એથી તેની સાથે જોડેલ 'દ્રવ્યત્વ' હેતુ કાલાતીત (આધિત) હેત્વાભાસ કહેવાય છે. પરંતુ અહીં સમજવું જોઈએ કે સાધ્યનાં પૂર્વે બતાવેલ ત્રણ લક્ષણો માનું અઆધિતત્વ લક્ષણ નથી, માટે તે સાધ્યજ્ઞ દુષ્ટ છે. દ્રવ્યત્વ હેતુ તો સાધ્યની સાથે અવિનાભાવ સંબંધ નહિ રાખતો હોવાને લીધે અનૈકાન્તિક હેતુઓના સમઠ જન્ય છે. આ સંબંધી દુકાંત પાછળ કહવાઈ ગયું છે. સત્ક્રીતપદ્ધતિ હેત્વાભાસજ સંભવી શકતો નથી અને કદાચ સંભવે તો આ ત્રણ હેત્વાભાસોની પૃથક્ રહી શકતો નથી. જૈન દિગંબર વિદ્વાનો 'અધિકર' નામનો એક વધારે હેત્વાભાસ માને છે. એને બીજા શબ્દમાં 'અપ્રયોજક' કહે છે. એના બે પ્રકાર છે:— સિદ્ધસાધન અને આધિતવિષય. જેનું સાધ્ય નિશ્ચિત હોય તે સિદ્ધ-સાધન છે. જેમકે શબ્દત્વ હેતુથી શબ્દમાં શ્રાવણત્વ સિદ્ધ કરવું. અહિંઆં શબ્દનું શ્રાવણત્વ સર્વજનવિદિત છે. તેથી તેને સિદ્ધ કરવાને જે હેતુ વાપરવામાં આવ્યો છે તે સિદ્ધસાધન છે. પરંતુ અહીં એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે આ અનુમાનમાં સાધ્ય દૂષિત છે, કેમકે સાધ્ય અનિશ્ચિત હોવું જોઈએ, એમ સાધ્યનું એક લક્ષણ આપણે ગત શ્લોકમાં જોઈ ગયા છીએ અને તે પ્રસ્તુત સાધ્યમાં પ્રાપ્ત નથી. હેતુ તો સાધ્ય સાથે અવિનાભાવ સંબંધ ધરાવતો હોવાથી દુષ્ટ નથી. સાધ્ય દુષ્ટ હોવાને લીધે હેતુને દુષ્ટ કહેવો એ તો અન્યાય છે, કારણ કે કોઈના દોષને લીધે કોઈ અન્ય દૂષિત કહેવાય નહિ. આધિતવિષય તો કાલાતીતની બરાબર સમજી લેવો. વળી, આશ્રયાસિદ્ધ હેત્વાભાસ ધરી શકતો નથી, કેમકે જ્યારે જે સ્થળે કોઈ પણ ચીજ સાધવી હોય, તે સ્થળને વિકલ્પ-શુદ્ધિથી સિદ્ધ માનવું ન્યાય છે, તો પછી 'સર્વજ્ઞ છે' એવા સ્થળે હેતુનો આશ્રયાસિદ્ધ નામનો દોષ ધરી શકતો નથી. વ્યધિકરણસિદ્ધ નામનો હેત્વાભાસ પણ હેતુનાં પક્ષધર્મત્વ, સપક્ષસરત અને વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ એમ ત્રણ લક્ષણો નહિ માનવાથી સ્વતઃ નષ્ટ થઈ જાય છે.

અનુમાનોપયોગી દૃષ્ટાંત પણ પોતાના લક્ષણથી રહિત હોય તો દુષ્ટ કહેવાય છે. આને દૃષ્ટાંતાભાસ પણ કહેવામાં આવે છે. દૃષ્ટાંત બે પ્રકારનું હોય છે—સાધર્મ્ય દૃષ્ટાંત અને વૈધર્મ્ય દૃષ્ટાંત. જ્યાં જ્યાં સાધન રહેતે નિયમેન સાધ્યની સત્તા જોઈ શકાય તે સાધર્મ્ય દૃષ્ટાંત છે. જેમકે

“ જ્યાં જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ છે જેમકે રસોડામાં. ” સાધ્ય વગરના સ્થળમાં ચોક્કસ સાધનનો અભાવ જોવાય, તે વૈધર્મ્ય દૃષ્ટાંત છે. જેમકે “ જ્યાં જ્યાં અગ્નિનો અભાવ છે ત્યાં ત્યાં ધૂમનો અભાવ છે, યથા જલાશય. ” સાધર્મ્યદૃષ્ટાંતાભાસ આઠ છે, તેમજ વૈધર્મ્ય-દૃષ્ટાંતાભાસ પણ આઠ છે. ક્વચિત્ નવ નવ પણ માનવામાં આવ્યા છે. સાધ્યવિકલ, સાધનવિકલ, તદ્ભયવિકલ, સંદિગ્ધસાધ્ય, સંદિગ્ધસાધન, સંદિગ્ધેભય, અપ્રદર્શિતાન્વય, અને વિપરીતાન્વય એ આઠ સાધર્મ્ય-દૃષ્ટાંતાભાસ જાણવા. એનાં ઉદાહરણો નીચે પ્રમાણે છે:—

સાધ્યવિકલ—

‘ શબ્દ અપૌરુષેય છે, અમૂર્ત હોવાથી, દુઃખની જેમ. ’ અહીં ‘ દુઃખ ’ દૃષ્ટાંત સાધ્યવિકલ છે, કેમકે દુઃખ પુરુષવ્યાપારજનિત હોવાથી પૌરુષેય છે.

સાધનવિકલ—

ઉપરના અનુમાનમાં પરમાણુનું દૃષ્ટાંત આપવામાં આવે તો તે સાધનવિકલ છે, કેમકે પરમાણુ મૂર્ત છે.

ઉભયવિકલ—

ઉપરનાજ અનુમાનમાં ધટનું ઉદાહરણ ઉભયવિકલ છે, કેમકે ધટ અપૌરુષેય તેમ અમૂર્ત નથી.

સંદિગ્ધસાધ્ય—

‘ આ માણસ રાગદ્વેષરહિત છે, કારણ કે તે મનુષ્ય છે, જેમ શેરીમાંનો માણસ. ’ આમાં સાધ્યસંબંધી શંકા છે, કારણ કે શેરીમાંનો માણસ રાગદ્વેષરહિત હોય પણ અથવા ન પણ હોય.

સંદિગ્ધસાધન—

આ માણસ મરણસ્વભાવવળો છે, કારણ કે રાગદ્વેષરહિત છે, જેમ શેરીમાંનો માણસ. આ દૃષ્ટાંતમાં હેતુ સંદિગ્ધ છે.

સંદિગ્ધોભય—

આ માણસ અસર્વંસ છે, રાગાદિકદોષયુક્ત હોવાને લીધે, જેમકે અમુક મુનિ. અમાં દષ્ટાંતભૂત મુનિ રાગાદિકદોષયુક્ત તેમજ અસર્વંસ છે કે નહિ, એમ સાધન અને સાધ્ય બંનેનો દષ્ટાંતમાં સદેહ છે.

અપ્રદર્શિતાન્વય—

શબ્દ અનિત્ય છે, કારણ કે તે ઉત્પન્ન થનાર છે, જેમ કે ઘટ. અહિં સાધનનો સાધ્ય સાથે અવિનાભાવ સંબંધ છે છતાં પણ અન્વય રૂપે તેનું પ્રરૂપણ કરવામાં આવ્યું નથી. જેમકે જે જે ઉત્પન્ન થાય છે તે અનિત્ય છે, યથા ઘટ. એ માટે પ્રસ્તુતમાં વસ્તુનિષ્ઠ દોષ નથી, કિન્તુ વાયિક દોષ છે.

વિપરીતાન્વય—

શબ્દ અનિત્ય છે કારણ કે તે ઉત્પન્ન થાય છે. જે જે અનિત્ય છે તે ઉત્પન્ન થયેલ છે, જેમ કે ઘટ. અહીં જે જે ઉત્પન્ન થાય છે તે અનિત્ય છે, જેમ કે ઘટ, એમ કહેવાને બદલે ઉલટું કહ્યું, માટે તે વિપરીતાન્વય દોષ છે.

કેટલાક આચાર્યો અનન્વય નામનો નવમો સાધર્મ્યદષ્ટાંતાભાસ માને છે.

અનન્વય—

‘ આ માણસ રાગી છે, કારણ કે તે વક્તા છે, જેમ કે અમુક માણસ. ’ અહીં દષ્ટાંતભૂત અમુક માણસ વક્તા તેમજ રાગી હોય, છતાં પણ વક્તૃત્વ અને રાગીપણું એ બંને અવિનાભાવસંબંધવાળા નથી. તેથી આ ઉદાહરણમાં અનન્વય નામનો દોષ આવે છે.

હવે વૈધર્મ્યદષ્ટાંતાભાસના આઠ પ્રકારો બતાવવામાં આવે છે. અસિદ્ધસાધ્યવ્યતિરેક, અસિદ્ધસાધનવ્યતિરેક, અસિદ્ધોભયવ્યતિરેક, સંદિગ્ધ-સાધ્યવ્યતિરેક, સંદિગ્ધસાધનવ્યતિરેક, સંદિગ્ધોભયવ્યતિરેક, અપ્રદર્શિતાવ્યતિરેક, અને વિપરીતાવ્યતિરેક.

અસિદ્ધસાધ્યવ્યતિરેક—

અનુમાન બ્રાન્ત છે, કેમકે તે પ્રમાણ છે. જે જે બ્રાન્ત નથી તે પ્રમાણ નથી, જેમ કે સ્વપ્નજ્ઞાન. અહીં સ્વપ્નના ઉદાહરણમાં સાધ્યનો વ્યતિરેક અસિદ્ધ છે, કેમકે સ્વપ્ન જ્ઞાનમાં બ્રાન્તત્વ રહ્યું છે.

અસિદ્ધસાધનવ્યતિરેક—

પ્રત્યક્ષ નિર્વિકલ્પક છે, કારણ કે તે પ્રમાણ છે. જે જે સવિકલ્પક છે તે પ્રમાણ નથી, જેમ કે અનુમાન. આમાં અનુમાનના ઉદાહરણમાં સાધનનો વ્યતિરેક અસિદ્ધ છે, કેમકે અનુમાનમાં પ્રમાણત્વ રહેલું છે.

અસિદ્ધોભયવ્યતિરેક—

શબ્દ નિત્યાનિત્ય છે, કારણ કે તે સત્ છે. જે જે નિત્યાનિત્ય નથી તે સત્ નથી, જેમ કે ઘટ. આ ઉદાહરણમાં સાધ્ય તેમજ સાધન બન્નેનો વ્યતિરેક અસિદ્ધ છે, કારણકે ઘટ નિત્યાનિત્ય છે અને સત્ પણુ છે.

સંદિગ્ધસાધ્યવ્યતિરેક—

કપિલ સર્વજ્ઞ નથી, કારણકે તે અક્ષણિકૈકાન્તવાદી છે. જે જે સર્વજ્ઞ છે તે ક્ષણિકૈકાન્તવાદી છે, જેમકે બુદ્ધ. આમાં બુદ્ધના ઉદાહરણમાં સાધ્યનો વ્યતિરેક સંદિગ્ધ છે, કેમકે બુદ્ધની સર્વજ્ઞતા શંકારપદ છે.

સંદિગ્ધસાધનવ્યતિરેક—

આ માણસ વિશ્વાસપાત્ર નથી, કારણ કે તે રાગી છે. જે જે વિશ્વાસપાત્ર છે તે તે રાગી નથી, જેમ બુદ્ધ. અહિં આં દૃષ્ટાંતમાં સાધનનો વ્યતિરેક સંદિગ્ધ છે, કારણકે બુદ્ધમાં વીતરાગત્વ સંદિગ્ધ છે.

સંદિગ્ધોભયવ્યતિરેક—

કપિલ વીતરાગ નથી, કારણ કે તેણે પોતાનું માંસ ભૂખ્યાને આપ્યું નથી. જે જે વીતરાગ થયા છે તેણે ભૂખ્યાને પોતાનું માંસ આપ્યું છે, જેમ બુદ્ધ. અહિં દૃષ્ટાંતમાં સાધ્ય અને સાધન બન્નેનો વ્યતિરેક સંદિગ્ધ છે, કારણકે બુદ્ધનું વીતરાગત્વ સંદિગ્ધ છે તેમજ તેણે પોતાનું માંસ ખીજાને ખાવા આપેલું કે કેમ તે ચોક્કસ નથી.

અપ્રદર્શિતવ્યતિરેક—

શબ્દ અનિત્ય છે કારણ કે તે ઉત્પન્ન થયેલ છે, જેમકે આકાશ. જો કે અત્રે ઉત્પત્તિ અને અનિત્યતા વચ્ચે અવિનાભાવ સંબંધ છે, છતાં 'જે જે અનિત્ય નથી તે તે ઉત્પન્ન થયેલ નથી' એમ દષ્ટાંતમાં વ્યતિરેક નિયમનું પ્રદર્શન કર્યું નથી. માટે અહીં વસ્તુનિષ્ઠ દોષ નથી કિન્તુ વાચનિક દોષ છે.

વિષેરીતવ્યતિરેક—

શબ્દ અનિત્ય છે, કારણકે તે ઉત્પન્ન થયેલ છે. જે જે ઉત્પન્ન થતું નથી તે તે અનિત્ય નથી, જેમકે આકાશ. અહીં દષ્ટાંતમાં વ્યતિરેક ઉંધો મૂક્યો છે. કારણકે ખરો વ્યતિરેક તો જે જે અનિત્ય નથી તે તે ઉત્પન્ન થયેલ નથી એમ હોવો જોઈએ.

આ ઉપરાંત કેટલાક 'અવ્યતિરેક' નામનો નવમો વૈધર્મ્ય દષ્ટાંતભાસ માને છે.

અવ્યતિરેક—

આ માણસ વીતરાગ નથી, કારણ કે તે વક્તા છે. જે જે રાગ-રહિત છે તે તે વક્તા નથી, જેમકે પત્થર. જો કે અત્રે પત્થર રાગરહિત છે તેમજ વક્તા નથી, તો પણ વીતરાગત્વ અને વક્તૃત્વ એ બે વચ્ચે વ્યતિરેક વ્યાપ્તિ નથી.

'આગમ' એટલે શું? 'આગમ્યન્તે મર્યાદયા પરિજ્ઞાયન્તેડયાં અનેનેત્યાગમઃ' અર્થાત મર્યાદિતપણે જેનાથી અર્થનું જ્ઞાન થાય છે તે આગમ. આ જ્ઞાન શબ્દજનિત છે. સામાન્ય રીતે શબ્દજ્ઞાન એ આગમ પ્રમાણ છે. વિશેષરીત્યા જેમાં પ્રત્યક્ષ, અનુમાન આદિ પ્રમાણોથી વિરુદ્ધ કથન ન હોય, આત્માની ઉન્નતિને લગતો જેમાં ભૂરિ ભૂરિ ઉપદેશ કર્યો હોય એવું, તત્ત્વના ગંભીર સ્વરૂપ ઉપર પ્રકાશ પાકનારું, રાગ-દ્વેષ ઉપર દયાવ કરી શકનારું, પરમ પવિત્ર શાસ્ત્ર 'આગમ' કહેવાય છે. કહેવા લાયક પદાર્થોને જે યથાર્થ રીતે જાણે છે તથા જેવું જાણે છે તેવું કહેણે તેને 'આપ્ત' કહેવામાં આવે છે. આ આપ્ત બે પ્રકારના હોય છે—લૌકિક અને લોકોત્તર. પિતા વિગેરે લૌકિક આપ્ત અને તીર્થંકરાદિ લોકોત્તર આપ્ત છે. આ બંનેમાં લોકોત્તર આપ્ત પુરુષોનાં વચનોથી પ્રકટ થએલા અર્થનું જે જ્ઞાન, તે આગમ-શાસ્ત્ર છે. ઉપચારથી આપ્ત પુરુષોનાં વચનોને પણ આગમ કહી શકાય છે.

शब्दं खल्वनुमानमानमवदत् यत् तन्न युक्तिक्षमं
 नह्यभ्यासदशास्वसावनुमितिर्वस्तुप्रतीतेर्द्रुतम् ।
 कूटाकूटसुवर्णवीक्षणपरप्रत्यक्षवद् वीक्ष्यता-
 मभ्यासान्यदशास्वमुं त्वनुमितिं को नाभ्युपेयात् सुधीः ? ॥९॥

It is not reasonable to say that *S'abda Pramana* (verbal testimony) is included in *Anumana*, as an object is at once realized by an experienced man. Such is the case with *Pratyaksha* also, whereby the genuineness of gold is tested. What talented man will not admit *S'abda Pramana* as *Anumana*, in the case of an inexperienced man ? (9)

Notes:—The *Vais'eshikas* recognise only two *Pramanas*— *Pratyaksha* and *Anumana*, so they include *S'abda Pramana* in *Anumana*. In this verse their view is examined by the author. He says that if an individual acquires knowledge as soon as he hears the words, his knowledge is surely *S'abda-jnana*; but, if he requires certain other factors to assist him in getting the knowledge under consideration, his *Jnana* is surely *Anumana*.

Consider the case of the knowledge acquired by a man at the sight of gold. If this man is so great an expert that he can at once realize at mere sight whether it is genuine or not, his knowledge is then *Pratyaksha*; but, if he requires some other facts before he can ascertain the genuineness of gold, his knowledge is *Anumana* and not *Pratyaksha*.

શબ્દપ્રમાણની પરીક્ષા—

“ શબ્દપ્રમાણને અનુમાન પ્રમાણમાં અંતર્ગત કરવું તે યુક્તિસર નથી, કારણ કે અભ્યસ્ત દશામાં શબ્દથી વસ્તુની પ્રતીતિ જલદી થતી હોવાથી તે શાબ્દજ્ઞાન અનુમાન થઈ શકે નહિ. જેમકે સાચું ખોટું સુવર્ણ પારખવામાં તત્પર એવું પ્રત્યક્ષ. અનભ્યસ્ત દશામાં તો કયો વિદ્વાન શબ્દ-જ્ઞાનને અનુમાન નહિ સ્વીકારે ? ”—૯

સ્પષ્ટી૦ વૈશેષિકદર્શનવાળાઓ, “ શબ્દ અનુમાન છે, વ્યાપ્તિ-ગ્રહણના બલ વડે અર્થનું પ્રતિપાદન કરનાર હોવાથી, ધુમની જેમ.” આવા અનુમાનથી શબ્દ પ્રમાણને અનુમાનમાં દાખલ કરે છે. પરંતુ આ બાબત વ્યાજબી જણાતી નથી. વસ્તુસ્થિતિ એમ છે કે—સુવર્ણપરીક્ષક માણસનું સુવર્ણનું દર્શન જેમ પ્રત્યક્ષ છે, અર્થાત્ તે માણસને, સુવર્ણ દેખતાં “ સાચું છે કે ખોટું ” એ જે જ્ઞાન થાય છે, તે જેમ ‘ પ્રત્યક્ષ ’ છે, —અનુમાન નથી, તેમ શબ્દજ્ઞાનમાં વ્યુત્પન્ન બનેલાને પણ શબ્દ સાંભળતાંજ અર્થનું જે પરિજ્ઞાન થાય છે, તે પણ અનુમાન નહિ હોઈ કરીને શબ્દ પ્રમાણજ છે.

મતલબ એમ છે કે—જે અભ્યાસી માણસને સુવર્ણ જોતાં કે શબ્દ સાંભળતાં વ્યાપ્તિની અપેક્ષા ન પડે, તેને માટે તે સુવર્ણજ્ઞાન, પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ અને તે શાબ્દબોધ શબ્દપ્રમાણ છે. અને જે અનભ્યાસીને, સુવર્ણ જોતાં, “આ સુવર્ણ હોવું જોઈએ, સુવર્ણને લગતી આટલી વિશેષતાઓ કળાય છે માટે ” એમ વ્યાપ્તિની અપેક્ષા પડે, તો તે અનભ્યાસીનું તે સુવર્ણજ્ઞાન અનુમાનરૂપ છે; આજ પ્રમાણે જે અનભ્યાસીને શબ્દ સાંભળતાં તરત શાબ્દબોધ ન થતાં વ્યાપ્તિગ્રહણરૂપ વિચાર કર્યા બાદ શાબ્દબોધ થાય તો તે શાબ્દબોધ બેશક અનુમાન છે.

અનુમાનપ્રમાણમાલોચયતિ—

પરસ્યાભિપ્રાયં કથમુપલભેતાઽનુમિતિતો

વિના તત્ત્વાર્વાકાનનકમલમુદ્રા સમજનિ ।

ન શક્યઃ પ્રત્યક્ષાત્ પરહૃદયવૃત્તેરધિગમો

વિશેષાન્વેષ્ટાયા ઇતિ યદિ તદાઽઽપમ્નદનુમા ॥ ૧૦ ॥

How is it possible to know the opinion of others without (the aid of) inference? As the *Charvakas* fail to explain this, they have to remain tongue-tied. It is impossible to know the state of the mind of others by mere sense-perception. If it is said by the *Charvakas* that this is known from some peculiar gestures, etc., that is nothing else but inference. (10)

Notes:—When the *Charvakas* maintain that except sense-perception all other forms of evidence are fallacious, they indirectly admit the legitimacy of induction which is but a form of inference.

Moreover, they fail to give satisfactory explanation as to how they acquire the knowledge of the mountain being fiery by seeing smoke on it.

અનુમાન પ્રમાણની આલોચના—

“ અનુમાન વિના પરનો અભિપ્રાય કેમ મેળવી શકાય ? આથી આવીકતું મુખકમલ મુદ્રિત થઇ જાય છે. પારકાના હૃદયની વૃત્તિનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષથી અશક્ય છે; જો એમ કહેતા હો કે વિશેષ ચેષ્ટાથી તે જ્ઞાન થઇ શકે છે, તો તે અનુમાન પ્રમાણજ થયું. ”—૧૦

(અનુમાન પ્રમાણ નહિ માનનારને, ધૂમદર્શનદ્વારા અમિતું અનુમાન શી રીતે થઇ શકશે, આવી અનેક આપત્તિઓ આવે છે.)

તર્કપ્રમાણં સમીક્ષતે—

તર્કાર્થિગ્રહણં વિકલ્પકથિયા પાશ્ચાત્યયાઽધ્યક્ષતો

મેનાનો નિગદેદ્ વિકલ્પકમતિઃ સા સ્યાત્ પ્રમાવાઽપ્રમા ? ।

ષઠ્ઠાદ્ દારકદોહદસ્તુ ચરમે ત્વાઘે સમક્ષાનુમા—

માનાર્થાન્તરમાનમાપતિતવત્તર્ક આશ્રીયતામ્ ॥ ૧૧ ॥

One who believes that *Vyapti*, the object of *Tarka* is realized by *Vikalpa-jnana* that arises after *Pratyaksha* should declare whether that *Vikalpa-jnana* is *Pramana* or not. In the former case, there arises an occasion of admitting one more *Pramana* in addition to the two *Pramanas*- *Pratyaksha* and *Anumana*; whereas in the latter case, it is like expecting an issue from an eunuch. (11)

Notes:—It is the *Bauddhas* that do not recognise *Tarka* as one of the *Pramanas*. According to them there are only two *Pramanas*, the non-reflective perception (*Nirvikalpaka Pratyaksha*) and inference. When they are asked as to which *Pramana* performs the function of ascertaining *Vyapti* and if they reply that it is the work of *Vikalpaka-jnana* arising after *Pratyaksha*, this statement of theirs requires further consideration. If they look upon *Vikalpa-jnana* as dealing with the same objects as come under *Nirvikalpaka Pratyaksha*, the *Vikalpa-jnana* fails to produce *Vyapti-jnana*, because it is not even possible for *Nirvikalpaka Pratyaksha* to do so. If they consider that *Vikalpa-jnana* is independent of *Pratyaksha* and is not bound to deal with the same objects as come under the province of the latter, there arises a further question as to whether *Vikalpa-jnana* is *Pramana* or not. If they recognise this as *Pramana*, there arises a fallacy in their doctrines of logic, for, they are then forced to accept an additional *Pramana*. It will be an additional *Pramana* because it cannot be included in *Pratyaksha*, as the latter is solely non-reflective,

whereas this one is reflective; equally impossible it is to include it under *Anumana*, for, *Anumana* operates later.

Now there remains one more thing to consider. If they do not regard *Vikalpa-jnana* as *Pramana*, their proposition falls to the ground, for, it is unnatural to expect that *Vikalpa-jnana*, in spite of its being *Apramana*, can ascertain *Vyapti*-can perform the function of *Tarka*.

તર્ક પ્રમાણની સમીક્ષા—

“ પ્રત્યક્ષ પછી થનારી વિકલ્પભુદ્ધિથી તર્કના વિષયનું પ્રકલ્પ માનનારે કહેવું જોઈએ કે વિકલ્પમતિ પ્રમાણરૂપ છે કે અપ્રમાણરૂપ ? ઉત્તર પક્ષ સ્વીકારતાં નપુંસકથી પુત્રની ઇચ્છા જોવું થાય છે અને પૂર્વ પક્ષ સ્વીકારવાથી પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન પ્રમાણોથી અતિરિક્ત પ્રમાણ માનવાનું પ્રાપ્ત થાય છે. વાસ્તે તર્ક પ્રમાણનો આશ્રય લ્યો. ”—૧૧.

સ્પષ્ટી૦ ઐહો તર્કને પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારતા નથી. તેઓ, તર્કનું કામ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પછી થનારી વિકલ્પભુદ્ધિથી થાય છે, એમ સ્વીકારે છે. હવે વિકલ્પભુદ્ધિ પ્રમાણરૂપ છે કે અપ્રમાણરૂપ ? એમ જ્યારે તેઓને પૂછવામાં આવે, તો તેનો ઉત્તર તેઓ સંતોષકારક આપી શકતા નથી; કારણ કે વિકલ્પભુદ્ધિને પ્રમાણરૂપ કહેવાથી તેઓને પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન ઉપરાંત ત્રીજું પ્રમાણ સ્વીકારવું પડે છે; અને એથી બીજા શબ્દોમાં તર્કનેજ પ્રમાણ માનવાનું આવી પડે છે. અગર જો તેઓ વિકલ્પમતિને અપ્રમાણરૂપ કહે, તો નપુંસકથી જેમ પુત્રની ઇચ્છા કૃણીભૂત થતી નથી, તેમ અપ્રમાણ એવી વિકલ્પમતિથી તર્કનું કામ થઈ શકે તેમ નથી. માટે ગમે તે શબ્દથી તર્કને પ્રમાણ માનવાનું સિદ્ધ થાય છે.

પ્રત્યભિજ્ઞાનપ્રમાણં નિરીક્ષતે—

यस्तु स्वीकुरुते सुपेशलमतिर्न प्रत्यभिज्ञां प्रमा-

मेकत्वादिधियो घृवं करणतां कस्याप्यसौ व्याहरेत् ।

नैषाध्यक्षत उद्भवेदितरथाऽऽद्याध्यक्षकालेऽपि सो-

न्मज्जेद् न स्मृतितस्ततो ह्यविषये न स्यात् प्रवृत्तिः क्वचित् ॥१२॥

That feeble-minded person who does not admit *Pratyabhijnana* as *Pramana* must indeed point out the means of acquiring knowledge in the form of oneness. This knowledge of oneness cannot arise through *Pratyaksha*, otherwise, it should also arise even when an object is first perceived. Nor can it arise through *Pratyaksha* aided by *Anumana*, for, nothing can operate beyond its scope. (12)

Notes:—In this verse the author examines the statement of those who do not consider *Pratyabhijnana* as *Pramana*. It is quite clear that *Pratyabhijnana* is the only means of establishing the connection between the past and the present. *Pratyaksha* cannot establish such a connection, for, it deals with the present only. In other words, it does not illumine the objects that do not exist at the moment under consideration. It is not possible to assume that the function of *Pratyabhijnana* can be performed by *Smriti* with the aid of *Pratyaksha*, when it is rather the work of *Pratyabhijnana* which arises through the union of *Smriti* and *Pratyaksha*. For, otherwise, can it not be said in the case of *Anumana* that as its function is performed by *Pratyaksha* with the co-union of *Vyapti-Smarana*, there is no necessity of admitting *Anumana* as an additional *Pramana*?

प्रत्यभिज्ञान प्रमाद्युत् निरीक्ष्य--

“ वशी, जे डोभणशुद्धिमान् प्रत्यभिज्ञानने प्रमाद्यु त्रीडे स्वीकारते

નથી, તેણે એકત્વાદિકની યુદ્ધિનું સાધન ખચ્ચિત કાષ્ટ પણ બતાવવું જોઈએ. એ યુદ્ધિ પ્રત્યક્ષથી ઉદ્ભવે નહિ. નહિતો પ્રથમ પ્રત્યક્ષ સમયે પણ તેનો પ્રાદુર્ભાવ થવો જોઈએ. તેમજ સ્મૃતિસહકૃત પ્રત્યક્ષથી પણ તે ઉદ્ભવે નહિ, કારણ કે અવિષયમાં (જેનો જે વિષય નહિ હોય તેમાં) પ્રવૃત્તિ થઈ શકે નહિ. ”—૧૨

૨૫૭ટી૦ જેઓ પ્રત્યભિજ્ઞાનને પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારતા નથી, તેઓએ બતાવવું જોઈએ કે ‘ આ તેજ છે ’ એ પ્રકારના ભૂત અને વર્તમાન કાલના એકત્વની સંકલના કરનારા જ્ઞાનને ઉત્પન્ન થવાનું સાધન શું છે? આ જ્ઞાનનું સાધન પ્રત્યક્ષ છે એમ તો તેઓથી કહી શકાય તેમ નથી, કારણ કે પ્રત્યક્ષ તો વર્તમાનકાલિક વિષયનેજ ગ્રહણ કરે છે અર્થાત્ ભૂતકાલિક વિષય પર તે કંઈ પ્રકાશ પાડી શકે તેમ નથી; એટલે પ્રત્યભિજ્ઞાનનું કામ પ્રત્યક્ષથી થઈ શકતું નથી. કદાચ તેઓ એમ કહે કે સ્મૃતિની મદદથી પ્રત્યક્ષ આ જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે છે, તો તે પણ યુક્ત નથી, કેમકે સ્મૃતિની સહાયતા રહેતે છતાં પણ પ્રત્યક્ષમાં એ શક્તિ નથી કે તે પ્રત્યભિજ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરી શકે. પ્રત્યભિજ્ઞાને ઉત્પન્ન કરવાને માટે તો પ્રત્યભિજ્ઞાન પ્રમાણનીજ જરૂર છે. ધ્યાનમાં રાખવું કે દરેકની પોતાના વિષયમાંજ પ્રવૃત્તિ થાય છે. અંજનયુક્ત નેત્ર દૂરવર્તી પણ રૂપનેજ ગ્રહણ કરે છે; ન કે પોતાના અવિષય ગંધને. એજ પ્રમાણે એકત્વાદિનું ગ્રહણ કરવું એ પ્રત્યક્ષનો વિષય નથી; અન્યથા અનુમાન પ્રમાણનો લોપ થવાનો પ્રસંગ આવશે; કેમકે એ સ્થળે પણ એમ કેમ ન કહી શકાય કે વ્યાપ્તિસ્મરણાદિની મદદથી પ્રત્યક્ષજ પરોક્ષ અગ્નિનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરે છે. માટે પ્રત્યક્ષ અને સ્મૃતિ એ બંનેના સંબંધથી ઉદ્ભવતો બોધ, જે “ તેજ આ છે ”, “ રોઝ ગાયતા જેવું છે ” એવા પ્રકારનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરે છે તે પ્રત્યભિજ્ઞાનજ છે.

સ્મરણપ્રમાણપ્રસાધનમ્—

સ્મૃતિપ્રામાણ્યાપાકરણનિપુણઃ કઃ સ્વલુ ભુવાં ?

વિસંવાદાતીતા ન ભવતિ કિમધ્યક્ષવદસૌ ? ।

ગૃહીતગ્રાહિત્વં નહિ કિમનુમાનાર્થવિષયે

સમક્ષે, સમ્બન્ધાવગમવિષયાયામનુમિતૌ ? ॥ ૧૩ ॥

Who in this world is really well-versed in proving the non-validity of *Smṛiti*? Is not *Smṛiti* like *Pratyakṣa* free from contradiction? *Pratyakṣa* grasps the objects already realized by *Anumana*. *Anumana*, too, deals with the objects of *Tarka*. Is there no repetition in these cases? (13)

Notes:—Some persons do not recognise *Smṛiti* as *Pramana*, for, they think that it is viciated as it deals with the objects already considered by another *Pramana* (that is to say, it is *Grihita-grahin*). If we were to reject *Smṛiti* on this ground, we shall be forced to reject even *Pratyakṣa* as it deals with the objects of *Anumana*. For instance, we infer that this mountain must be fiery because it is smoky. After some time, we may go to that very place and corroborate the fact by *Pratyakṣa*. Will *Pratyakṣa* on that account cease to be *Pramana*? Sometimes another objection is raised in recognising *Smṛiti* as *Pramana*. The objection that is mentioned is that it deals with the objects that do not exist at the moment under consideration. But, it can be easily seen how ill-based this objection is. Consider the case of the inference, viz., that at this place it must have rained, for, the ground is wet. Is it necessarily raining when this inference is being drawn? Is it not that this inference is valid—is *Pramana*, even when its object is not present?

२८५] प्रमाणतु समर्थन—

“ स्मृतितुं प्रामाण्यं ह्ये कर्वाणाम् निपुण्यं पृथ्वीमां डालु छे ?
 तुं स्मृतिं प्रत्यक्षन्ती माद्रुक्संवाद्दृष्टितं नथी ? अनुमानगृहीतं

અર્થનું જે પ્રત્યક્ષ કરાય છે તે પ્રત્યક્ષમાં અને તર્કગૃહીત વિષયને ગ્રહણ કરનાર અનુમાનમાં શું ગૃહીતગ્રાહિત્વ નથી ? ”—૧૩

૨૫૫થી ૦ કેટલાક કહે છે કે સ્મૃતિ પ્રમાણ નથી, કારણ કે તે ગૃહીત વિષયને ગ્રહણ કરનાર હોવાથી ગૃહીતગ્રાહી છે; પરંતુ આ કારણ સમજાવ નથી, કેમકે અનુમાનથી ગૃહીત થયેલ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન શું ગૃહીતગ્રાહી નથી ? જ્યારે ગૃહીતગ્રાહી હોવા છતાં તે અપ્રમાણ નથી, તો પછી સ્મૃતિએ શો અપરાધ કર્યો કે ગૃહીતગ્રાહિત્વ દોષને લીધે તેને અપ્રમાણ માનવી ? વળી કોઈ શંકા કરે છે કે વિષયની સત્તા નહિ રહેતે છતે સ્મરણ ઉત્પન્ન થાય છે એ માટે એ પ્રમાણ કેમ કહેવાય ? આ શંકા પણ અસ્થાને છે, કારણ કે અમુક અમુક હેતુથી આ સ્થળે વૃષ્ટિ થઈ છે, એવું ભૂતપૂર્વ વસ્તુનું અનુમાન નૈયાયિક વિદ્વાનોએ સ્વીકાર્યું છે. હવે આ અનુમાન કર્યું તે સમયે શું વૃષ્ટિ ત્યાં હાજર છે ? નહિજ; છતાં પણ જેમ આ અનુમાનને પ્રમાણ માનવામાં આવે છે, તેમ સ્મરણને પણ પ્રમાણ માનવું જોઈએ. આથી પ્રમાણનું અને અપ્રમાણનું લક્ષણ અવિસંવાદીપણું અને વિસંવાદીપણુંજ સમજવું જોઈએ.

પ્રમાણસમ્બન્ધ પરિશિષ્ટમ—

નાભાવસ્તુ સમસ્તિ માનમનુમાઽર્થાપત્તિમાનં પુન—

ર્થિન્નં નાપ્યુપમાનમાપતિતવત્ સ્યાત્ પ્રત્યભિજ્ઞાધિયામ્ ।

એતિહ્યં પુનરાગમો, ત્રિતથત્રાક્ ચેદ્ ન પ્રમાણં તથા

જ્ઞાનં પ્રાતિભમુક્ત એવ પતતિ, સ્યાચ્ચાનુમા સમ્ભવઃ ॥૧૪॥

Abhava is not Pramana. Arthapatti is not distinct from Anumana. Upamana is included in Pratyabhijñana. Aitihya is again Agama: if it is false, it cannot be called Pramana. Pratibha-jñana is included in Pratyaksha and Anumana; while Sambhava, in Anumana. (14)

Notes:—The Jainas do not accept *Abhava* as

Pramana, for, they believe that the functions of *Abhava* are performed by *Pramanas* like *Pratyaksha* and *Anumana*. For instance, they consider that the knowledge that here is the absence of a pitcher is the result of sense-perception; and the knowledge, that there is *Dhuma-abhava* derived by not seeing fire on the mountain is gained by *Anumana*.

Arthapatti is the knowledge gained about an object which is not itself perceived but which is implied. The stock-example of *Arthapatti* is 'पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते, अर्थाद् रात्रौ भुङ्क्ते' (*Devadatta* remains fat though he does not eat by day, so he must be eating at night-time). Eating during night-time is thus presumed on the ground of the evident impossibility of remaining fat without eating. This *Arthapatti* advocated by *Prabhakara-Mimamsakas* is of two kinds: (1) *Dristarthapatti* and (2) *S'rutarthapatti*. When the knowledge 'देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते' on which the presumption is based, is acquired by actual sight, it is the first and when it is obtained by report of another person, it is the second. Both these kinds of *Arthapatti* are included in *Anumana*; for, an *Arthapatti* is always reducible to an inference. देवदत्तो रात्रिभोजनकर्ता, दिवाऽभुञ्जानत्वे सति पीनत्वात्, यो नैव स नैव यथा रात्रावभोजी यन्नदत्तः is the inference in which form the *Arthapatti* under consideration can be thrown.

Upamana is the knowledge resulting from the recognition of likeness based upon resemblance, *i. e.*, from the detection of the points of identity and of difference with something well-known before. This knowledge is included in *Pratyabhijñana*.

Aitihya is the knowledge gained from accounts legendary or otherwise handed down by one generation to another, from time immemorial. If this knowledge is correct, it is not distinct from *S'abda-jnana* and if false, this cannot be looked upon as *Pramana*, much less a distinct *Pramana*.

Pratibha-jnana is the instinctive knowledge that arises in the mind, without the aid of external sense-organs. This knowledge is quite distinct from *S'abda* and *Anumana*. Internal feelings such as I shall be highly benefitted to day, the king will be pleased with me and the like are the instances of *Pratibha-jnana*. This knowledge is included in *Manasa-Pratyaksha*.

Sambhava (equivalence) is the knowledge of the constituted derived through the knowledge of its constituents. Twelve pence make up a shilling is an instance generally given to illustrate *Sambhava*.

અવશિષ્ટ પ્રમાણ સંબંધી અવલોકન—

“ અભાવ, પ્રમાણ તરીકે હોઈ શકે નહિ. અર્થોપનિ પ્રમાણ અનુમાનમાં અંતર્ગત છે અને ઉપમાન, પ્રત્યભિજ્ઞાન પ્રમાણમાં સમાવેશ લે છે. ઐતિહ્ય (કિંવદન્તી-લોકપ્રવાદ) આગમ પ્રમાણ તરીકે માની શકાય છે અને તે લોકપ્રવાદ અસત્ય હોય તો તે પ્રમાણ નથી. પ્રાતિભજ્ઞાન પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણોમાંજ અંતર્ભૂત થાય છે અને સંભવનો અનુમાન પ્રમાણમાં સમાવેશ થાય છે. ”—૧૪

૨૫૬ીં ‘ ભટ્ટ ’ અભાવને પ્રમાણરૂપ માને છે. કિન્તુ વિચાર કરતાં અભાવને પૃથક્ પ્રમાણ માનવાની જરૂર દેખાતી નથી, કારણ કે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથીજ ભૂતસમ્પત્તિ જ્ઞાન થાય છે. અર્થાત્ ‘ આ

સ્થળે ઘટનો અભાવ છે ' એ જ્ઞાન ચાક્ષુષાદિક પ્રત્યક્ષ વડેજ થાય છે. આથી અભાવને પ્રમાણરૂપ માનવાની કશી આવશ્યકતા રહેતી નથી. ' પુષ્ટ ચૈત્ર દિવસે ખાતો નથી ' આ ઉપરથી ' તે રાત્રે ખાય છે ' એવું જ્ઞાન થાય છે. આ જ્ઞાનના સાધનને ' પ્રભાકર ' અર્થાપત્તિ કહે છે. કિન્તુ આને અનુમાન માનવું નોંધએ; કેમકે આની અંદર, દિવસે ભોજન ન કરવા છતાં પુષ્ટ રહે છે એ હેતુ છે, તે રાત્રે ભોજન કરે છે, એ સાધ્ય છે અને ' ચૈત્ર ' એ પક્ષ છે. અર્થાત્ અનુમાનની દરેક સામગ્રી અત્રે હાજર છે, તો પછી આને અનુમાન પ્રમાણ ન માનતાં અર્થાપત્તિ માનવામાં શું વિશેષતા છે એ સમજી શકાતું નથી.

રોજ એ ગાયના જેવું છે. આ પ્રકારનું જ્ઞાન ઉપમાન પ્રમાણથી થાય છે, એમ નૈયાયિકોનું માનવું છે. કિન્તુ વસ્તુતઃ આ જ્ઞાનનો આધાર પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે. અર્થાત્ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનથી ઉપમાન જૂઠું નથી.

ઐતિહ્ય પ્રમાણને માટે સમજવું નોંધએ કે જો ઐતિહ્ય સત્ય હોય તો તેનો શબ્દ પ્રમાણમાં સમાવેશ થાય છે અને અસત્ય હોય તો પછી તેને વિષે કંઈ કહેવાની જરૂર નથી.

' આજે મારા પર રાખતી કૃપા થશે ' એવા પ્રકારનું—આહ ઇન્દ્રિયનિરપેક્ષ, શબ્દ-લિંગાદિ વગર, હૃદયમાં—જે જ્ઞાન સ્ફુરણુ થાય છે, તે પ્રાતિભજ્ઞાન છે; અને આ જ્ઞાન અનિન્દ્રિયનિબંધન હોવાથી માનસ પ્રત્યક્ષાદિમાં અંતર્ભૂત થાય છે.

સમુદાય વડે સમુદાયીનું જ્ઞાન થવું તે ' સંભવ ' છે. આ પ્રમાણ પણુ અનુમાન પ્રમાણમાંજ અંતર્ગત થાય છે. આ પ્રમાણે પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એમ પ્રમાણના બે ભેદો સિદ્ધ થાય છે.

સન્નિકર્ષપ્રામાણ્યં વ્યપાકરોત્તિ—

માનં શાસતિ સન્નિકર્ષમપિ યે કીદૃક્ પ્રભો ! તદ્ભ્રમઃ ?

સ્વાજ્ઞાનઃ સ્વયમેષ યત્કિમપરજ્ઞાનં સૃજેત્ કુમ્ભવત્ ? ।

અન્યેષાં હિ સૃજેત્ પ્રકાશનમસૌ દીપઃ પ્રકાશાત્મકઃ

પ્રત્યક્ષે સહકારિતાભ્યુપગમં ત્વેતસ્ય કો વારયેત્ ? ॥ ૧૫ ॥

How foolish it is to consider (*lit.* what sort of derangement is theirs who consider) even *Sannikarsha* (contact of an object with a sense-organ) as *Pramana* ! Can *Sannikarsha*, like a pitcher, which is itself of the nature of ignorance produce knowledge of any other object ? A lamp which is self-luminous can shed light on others. On the other hand, who does not accept *Sannikarsha* as an instrumental cause in gaining the knowledge of *Pratyaksha* ? (15)

સન્નિકર્ષ પ્રમાણ નથી—

“ હે પ્રભો, સન્નિકર્ષને પણ જેઓ પ્રમાણ માને છે તેમનો કેવા પ્રકારનો ભ્રમ છે ! કારણ કે જે સન્નિકર્ષ પોતે ઘટની જેમ અજ્ઞાનરૂપ છે, તે અન્ય પદાર્થનું જ્ઞાન શું ઉત્પન્ન કરી શકે તેમ છે ? દીપ તો પ્રકાશાત્મા છે માટેજ તે બીજાનો પ્રકાશ કરી શકે છે. અલગત પ્રત્યક્ષમાં સન્નિકર્ષ સહકારી કારણ છે એમ કહેવું અસાધ્ય છે. ”—૨૫

સ્પષ્ટી૦ દન્દ્રિયોના વિષય સાથેના સંબંધને ‘સન્નિકર્ષ’ કહેવામાં આવે છે. આ સન્નિકર્ષ અજ્ઞાનરૂપ છે. જે જ્ઞાનરૂપ હોય અર્થાત્ જે સ્વપ્રકાશક હોય તેજ પરપ્રકાશક થઈ શકે. સન્નિકર્ષ જ્ઞાનરૂપ નથી, અર્થાત્ તે સ્વપ્રકાશક નથી. તેથી તે પરપ્રકાશક થઈ શકે નહિ, અર્થાત્ પ્રમાણરૂપ બની શકે નહિ. જેમકે ઘટ; એ સ્વપ્રકાશક નહિ હોવાને લીધે, દીપકની માફક અન્યને પ્રકાશિત કરી શકતો નથી, તેમ સન્નિકર્ષ જડરૂપ હોઈ સ્વપ્રકાશ નહિ હોવાને લીધે પરપ્રકાશક બની શકે નહિ. માટે સન્નિકર્ષને પ્રમાણ માનવું યુક્ત નથી. આ સન્નિકર્ષ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન મેળવવામાં સહાયકારી છે, એમ તો સર્વ વિદ્વાનો સ્વીકારે છે.

નેત્રસ્યાપ્રાપ્યકારિત્વમુપપાદ્યતિ—

પ્રાપ્યાર્થે નયનં પ્રતીતિજનનં સ્વીચક્રુષાં કા મતિ—

ર્નો કાચાન્તરિતાર્થબુદ્ધિરુદયત્ પ્રાપ્ય ગ્રહે ચક્ષુષા ।

कुड्याद्यन्तरितार्थबुद्धिरुदयेदप्राप्यबोधेऽपि चेत् ?

नैवं नेदृशयोग्यता ह्यपरथा स्याद् गन्धधीश्चक्षुषा ॥ १६ ॥

What sort of intellect do those possess who consider that *Chakshush* (the sense of sight) is *Prapyakarin* (that is to say, it imparts knowledge about an object after it has come in contact with it) ? In looking upon *Chakshush* as *Prapyakarin* there ought not to arise the knowledge of an object intervened by a piece of glass. It cannot be said that in admitting *Chakshush* as *Aprapyakarin*, it ought not to be impossible to know an object (even though) hidden by a wall; for, such is not its capacity, otherwise even the perception of scent should be possible by means of it. (16)

Notes:—The systems of philosophy differ from one another, in their belief about the number of *Prapyakari-Indriyas*. The *Bauddhas* recognise all organs of sense except those of sight and sound as *Prapyakarin*; whereas the *Naiyayikas*, the *Vaiśeshikas*, the *Mimamsakas* and the *Sankhyas* admit all the *Indriyas* as *Prapyakarin*. The *Jainas* differ from all these in as much as they consider all the *Indriyas* except the sense of sight as *Prapyakarin*.

When those who consider the sense of sight as *Prapyakarin* are asked to explain why an object though hidden by a glass is seen, when in such a case there exists no contact of the eye with the object, they do not refute this argument but on the contrary

find fault with those who consider the sense of sight as *Aprapyakarīn* by saying that it ought to be possible to see an object even when intervened by a wall as no contact with the eye is required. But this charge is ill-based; for, it is not possible that a sense-organ can perform any sort of function, for, otherwise, it should be possible for the sense of sight to perform the work of the sense of hearing.

ચક્ષુ અપ્રાપ્યકારી છે—

“ ‘નેત્ર વસ્તુ સાથે સંયુક્ત થઈને પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન કરી આપે છે’ એમ સ્વીકારનારાઓની મતિ કેવા પ્રકારની છે ! ચક્ષુને પ્રાપ્યકારી માનવામાં કાચથી ઢંકાયેલ અર્થનું જ્ઞાન ન થવું જોઈએ. તેને અપ્રાપ્યકારી માનવામાં ભીંત વિગેરેથી વ્યવહિત અર્થનું પણ જ્ઞાન કેમ નહિ થાય એમ આક્ષેપ કરવો ઠીક નથી. કેમકે એ પ્રમાણેની ચક્ષુની યોગ્યતા નથી, નહિ તો એનાથી ગન્ધનું જ્ઞાન પણ થવું જોઈએ. ”—૧૬

રૂપષ્ટીં આ સ્લોકમાં નેત્રેન્દ્રિય પ્રાપ્યકારી છે કે અપ્રાપ્યકારી, તેનો વિચાર કરવામાં આવે છે. ગત સ્તબ્ધમાં આપણે જોઈ ગયા છીએ કે મન અને ચક્ષુ સિવાયની બધી ઇન્દ્રિયો પ્રાપ્યકારી છે. હવે ચક્ષુને અન્ય દર્શનકારો પ્રાપ્યકારી માને છે, તો તેમને પૂછવામાં આવે છે કે કાચથી ઢંકાયેલ વસ્તુનું જ્ઞાન નેત્રને કેમ થાય છે ? કારણ કે આ સ્થળે તો વિષયનો સંબંધ નેત્ર સાથે થતો નથી, છતાં તેનું જ્ઞાન તો થાય છે. આનો ઉત્તર આપ્યા પહેલાં તેઓ આપણને, ચક્ષુ અપ્રાપ્યકારી માનવાથી તેમની સમજ પ્રમાણે જે દોષ ઉત્પન્ન થાય છે, તેનું નિરાકરણ કરવાનું કહે છે. તેઓ, ચક્ષુને અપ્રાપ્યકારી માનવાથી ભીંતની પેલી તરફની વસ્તુનું જ્ઞાન ચક્ષુને થવું જોઈએ, એવો દોષ લાવે છે. આ દોષનું નિરાકરણ આપણે એમ કરીએ છીએ કે જેનો જે વિષય હોય તેજ તે જાણી શકે. ચક્ષુની સત્તા જ્યાં સુધી છે ત્યાં સુધી તેને તેના વિષયનું જ્ઞાન થાય છે. આ પ્રમાણે દરેક ઇન્દ્રિયની યોગ્યતા ન સ્વીકારવામાં આવે તો તો પછી નેત્રથી ગન્ધનું પણ જ્ઞાન થવું જોઈએ; આ પ્રકારની બાધા ઉત્પન્ન થશે. વાસ્તે ભીંતથી ઢંકાયેલ

પદાર્થતું જ્ઞાન ચક્ષુને થતું નથી, તેથી તેના અપ્રાપ્યકારીપણામાં દોષ આવે છે, એમ માનવું યુક્તિસિદ્ધ નથી. કિન્તુ તે પ્રકારની તેની યોગ્યતા નથી, એમ સમજવું બેધર્યે. હવે અન્ય પક્ષવાળાઓને, ચક્ષુને પ્રાપ્યકારી માનવાથી આપણે જે દોષ બતાવ્યો છે, તેનું નિરાકરણ તેમની પાસે માંગતાં, તેઓ સંતોષકારક ઉત્તર આપી શકતા નથી. તેથી ચક્ષુ અપ્રાપ્યકારી સિદ્ધ થાય છે.

નેત્ર-મનોઽતિરિક્તેન્દ્રિયાણાં પ્રાપ્યકારિત્વસિદ્ધિઃ—

ગૃહ્ણાત્યર્થમવાપ્ય નેત્રમનસી મુક્તવેન્દ્રિયાણાં ગણો

જાયેતે યદનુગ્રહોપહનને મેયપ્રણીતે ઇહ ।

શબ્દાદિર્વિષયો હિ પુદ્ગલતયાઽઽભ્યાગમ્ય કર્ણાદિકં

સમ્બધ્નાતિ ન કિં ક્રિયાશ્રયતયા નાઽપ્રાપ્યકારીત્યતઃ ? ॥૧૭॥

The organs except that of sight and the mind realize an object after coming in contact with it (i. e., they are *Prapyakarin*); for, they receive favourable or unfavourable impressions from the object. Hence is not the organ of hearing *Prapyakarin*, when it is approached by sound, which is the substratum of action on account of its being material and does not a similar remark hold good in the case of other organs that satisfy the required conditions ? (17)

મન અને નેત્ર સિવાય બાકીની ઇન્દ્રિયો પ્રાપ્યકારી છે—

“ નેત્ર અને મનને છોડીને બાકીની ઇન્દ્રિયો અર્થની સાથે સંયુક્ત થઈને તેને ગ્રહણ કરે છે; કારણ કે વસ્તુજનિત અનુગ્રહ અને ઉપધાત આ ઇન્દ્રિયોને થાય છે. શબ્દાદિક વિષય પુદ્ગલ હોવાને લીધે ક્રિયાશ્રય હોઈ કરીને કર્ણાદિકની પાસે આવે છે; એ મટે તે પ્રાપ્યકારી છે. ”—૧૭

ज्ञानस्य स्वप्रकाशरूपत्वं समर्थयति—

स्वार्थोद्भाससमर्थमेव भवति ज्ञानं, भवेन्नान्यथाऽ—

र्थोद्भासो, निजभासनव्यवसितौ ज्ञानान्तरापेक्षिणः ।

ज्ञानादर्थविभासनस्य विरहाद् जाडयात् स्वरूपस्य चा—

नुद्भासात् स्वत एव, देव ! निपुणं दृष्टे न बाधस्त्वया ॥१८॥

Knowledge is indeed capable of illumining itself as well as other objects, for, otherwise (*i. e.*, in not admitting it as self-luminous), another object cannot be brought to light as it requires the help of some other kind of knowledge for its own illumination and as an (external) object being *Jada* by its very nature is incapable of self-illumination. Oh God ! (thus it is clear that) there is no fault in objects propounded by thee. (18)

Notes:—The definition of knowledge given in this verse distinguishes the *Jaina* view from other schools of thought. The *Bauddhas* believe that knowledge reveals- illumines itself alone and nothing else, as there is according to them no other object besides it. The *Naiyayikas* and the *Mimamsakas* hold that knowledge illumines the external objects alone and does not illumine itself. The *Jainas* differ from all these schools of thought; for, they maintain that knowledge like a lamp, illumines itself as well as other objects.

ज्ञान स्वपरप्रकाशकं छे—

“ ज्ञानं ज्ञे स्व ज्ञेने परतो प्रकाशं करवाभां समर्थं छे. ज्ञे ते पीतानो प्रकाशं करी शकं तेम न होय, तो तेज्जे पीताना प्रकाशं माटे

અન્ય જ્ઞાનની અપેક્ષા રાખવી જોઈએ. અને એવી રીતે પોતાના પ્રકાશમાં વ્યગ્ર અનેક પ્રસ્તુત જ્ઞાનથી અર્થનું જ્ઞાન થશે નહિ. જડ અર્થ સ્વયં તે પોતાનો પ્રકાશ કરી શકે તેમ જોઈ નહિ. આથી આજ પદ-થોડું જ્ઞાન બની શકશે નહિ. હે દેવ, તે નિપુણતાપૂર્વક જોએલી વસ્તુમાં દોષને સ્થાન મળતું નથી. ”—૧૮

પ્રમાણ-નય-તત્કલ-તદાભાસાન્ કીર્તયતિ—

માનં વસ્તુ પરિચ્છિનત્તિ સકલં સ્યાદ્વાદમુદ્રાક્ષિતં

દેશગ્રાહિતયા નયોઽન્યવિષયૌદાસીન્યવાનામતઃ ।

ભિન્નાભિન્નમતઃ ફલં નિજગદેઽજ્ઞાનપ્રણાશાદિકં

સન્દેહભ્રમબુદ્ધયથ્ચ કરણાદ્યા દુષ્પ્રમાણાત્મકાઃ ॥ ૧૯ ॥

Pramana completely ascertains an object which is subject to *Syad-vada*, whereas *Naya* is considered as examining an object from one point of view and remaining indifferent towards other points of views. The fruits of *Pramana*, viz., the destruction of ignorance and the like are said to be different as well as non-different from it (according to different stand-points). Moreover, doubt, wrong notions, senses and the like are false kinds of *Pramana* (are *Pramana-bhasas*). (19)

NAYA.

Notes:—Various opinions that can be expressed about an object by looking at it from different stand-points are called *Nayas*. In other words, *Naya* is a way of expressing the nature of things. It gives us a partial idea about an object. It is an instrument of analysis whereby different aspects of an object are

isolated and studied from different stand-points. It contains a part of truth. It is a second means of understanding objects, the first being *Pramanas*. Theoretically speaking, the number of *Nayas* is infinite, as every object has infinite attributes. All the same the *Jaina* writers classify the *Nayas* under seven heads:-*Naigama*, *Sangraha*, *Vyavahara*, *Rijusutra*, *S'abda*, *Samabhirudha* and *Evambhuta*.* The first three are called *Dravyarthika Nayas*, in as much as they deal with the substantive aspect while the latter are called *Paryayarthika Nayas* as they deal with the aspect of modifications; that is to say, the subject-matter of the former is the substratum of an object, whereas that of the latter is modifications. The seven *Nayas* can also be grouped under *Artha Nayas* and *S'abda Nayas*, the former including the first four *Nayas* and the latter, the remaining three.

(1) *Naigama*, the non-distinguished.

Naigama takes into account both the *Samanya* and *Vis'esha*, the generic and specific properties of an object. Suppose we have a number of *Ghatas*, jars. If we look at them from the stand-point of *Samanya*, we know one property namely *Ghatatva* which belo-

* In *Tattvarthadhigama Sutra*, the number of the *Nayas* is mentioned as five, as *Samabhirudha* and *Evambhuta* are included in *S'abda* and while so doing, the author therein gives a different name, viz., *Samprata*, the suitable to what is here described as *S'abda*, the verbal.

ngs to all the *Ghatas*. But if we examine from the stand-point of *Vis'eshā*, we can distinguish one *Ghata* from another, that is to say, we come to know their differences in colour, weight, etc.

This *Naya* is called 'non-distinguished', for, it does not observe any distinction between the generic and the specific properties of an object as the two succeeding *Nayas* do. It considers that the generic properties are always accompanied by the specific and vice-versa. For example, when we speak of a jar, we realize certain properties of the jar that distinguish it from other substances, that is to say, the specific properties belonging to it and the generic properties—properties that it has in common with other substances.

This *Naya* has three subdivisions:—(1) *Bhuta Naigama*, (2) *Vartamana Naigama* and (3) *Bhavishyat Naigama*. To speak of a past event as present is *Bhuta Naigama*. For instance, on the morning of *Dipavali*, one may say that Lord *Mahavira* attained salvation to-day. It is a fact that Lord *Mahavira* does not attain salvation on the day when this remark is made. But it is that such an event took place on a corresponding day in the past. Figurative attribution of the past to the present comes under this *Naya*. To speak of the future event as the present is the second variety of *Naigama*. Herein, instead of noticing in the concrete present some elements which were once associated with the past we may detect in it something which is *yet to be*. As for example, at the sight of a president-elect, one may say that he is a president. Thus he identifies the

future with the present; for, really speaking, at the moment under consideration the individual referred to is not a president; he will be so in future; similarly we may say about every soul that will attain salvation in due course of time that it is *Siddha*. To speak of the future as the past is the third type of *Naigama*. Take for instance the case of rice being cooked. Before it is completely cooked, one may say that it has been cooked.

Naigama is also defined as one that relates to the purpose or end of a course of activity. To illustrate let us consider the case of a woman that is carrying water, fire-wood, and other necessary materials for cooking. If we ask her what she is doing, she may reply that she is cooking. This reply relates to the purpose or end of a series of activities. She is not actually cooking at the time she is replying.

(2) *Sangraha*, the collective.

Sangraha considers the general nature of objects, after dividing them into groups or classes. It is of two kinds, *Para Sangraha* and *Apara Sangraha*. Every existing object partakes of the nature of reality. Hence from the stand-point of reality or existence, we may speak of all things as one. This is *Para Sangraha*. But the different classes of objects, animate and inanimate, included in this ultimate reality may themselves be spoken of as different classes. This is *Apara Sangraha*.

The following is an illustration of this *Naya*. We may say that there is one soul in all bodies.

We do not mean to say that the number of souls is one but as we know that the souls in different bodies have the same fundamental characteristics we can make the above remark. This *Naya* contributes to economy of thought as it enables us to deal with a number of things as one.

(3) *Vyavahara*, the practical.

Vyavahara means the statement made about an object from the conventional or popular stand-point. It rests on sense-perception of concrete present. It deals with the specific attributes of an object. According to this *Naya* a wasp though having five sorts of colour is spoken of as having only one colour, the black one. It is conventional to state that a mountain burns. Really speaking, one ought to say that the substances on the mountain burn. But, in this *Naya* convention is allowed to play a leading part.

(4) *Rijusutra*, the straight-forward.

Rijusutra takes into account only the modifications of an object and not the substratum of that object. Hence, according to this *Naya*, no object is eternal; for, every object is bound to undergo modifications and these modifications are liable to change. This *Naya* looks at an object as it is in the present mathematical moment. It is the extreme opposite of the *Sangraha Naya* in as much as it denies all continuity and identity. It is still narrower than the *Vyavaharika* present, for, according to the *Vyavahara Naya*, there is a tolerable duration for the present and the con-

ventional things are real so far. According to *Rijusutra*, reality is concentrated to mathematical present. *Rijusutra*, and the following three *Nayas* take into account only *Bhava Nikshepa** out of the four.

(5) *S'abda*, the verbal.

S'abda does not take into account the differences in etymology of synonyms but maintains that all synonyms mean one and the same thing. As for instance, according to this *Naya*, *Ghata*, *Kumbha* and *Kalas'a* are all expressive of one and the same object namely a jar. According to some writers this *Naya* observes distinctions of gender, number, case, tense, etc., in synonymous words.

(6) *Samabhirudha*, the subtle.

Samabhirudha observes distinctions between synonyms on etymological grounds. According to this *Naya*, *Ghata*, *Kumbha*, and *Kalas'a* though synonymous differ in meaning, as there is a difference in their etymology. As this *Naya* differentiates terms according to their roots, it may be said to be a special application of the *S'abda Naya*. It is hence narrower and more exaggerated than the above *Naya*.

(7) *Evambhuta*, the such-like.

Evambhuta Naya takes into account the special functions or activities of things and describes them by such words as are justified by their actual activities. It is further specialization of the above *Naya*.

* For the explanation of *Nikshepa*, the reader is referred to chap. IV. verse 34.

It maintains that the very same thing in a different attitude- activity must be designated by a different word. According to this *Naya*, though *Indra*, *S'akra* and *Purandara* refer to one and the same object (*viz.*, the ruler of the celestial world), the individual referred to can be called *Indra* only at that time when he actually possesses many divine powers, can be designated *S'akra* if he is really powerful, and *Purandara* when he is engaged in the act of destroying the cities of the enemy. We may consider one more example to illustrate this *Naya*. The word *Go* means a cow. According to its etymology, any one that is in the act of going can be called *Go*. This *Naya* will object to this term being applied to the cow that is at rest or lying down. The word *Go* can be applied to that cow only which is actually in motion.

In the thirty-sixth verse, we shall see as to what *Naya* is given over-predominance- is solely resorted to by other systems of philosophy and how this leads them into error. It is only in the hands of those who give a proper place to all the *Nayas* that the *Nayas* do not become false.

પ્રમાણ, નય તથા તેના ફળાદિનો પરિચય—

“ પ્રમાણ, સ્વાદ્વાદમુદ્રાથી અંકિત અખંડ વસ્તુનો યોધ કરે છે. નય, વસ્તુના એક દેશતું પ્રદણ કરે છે અને તે અન્ય વિષયમાં ઉદ્દાસીન રહે છે. પ્રમાણનું ફળ અજ્ઞાનધ્વંસાદિક છે. તે ફળ પ્રમાણ્યના બિના-બિન્ન છે. વળી સંદેહ, ભ્રમ, વિગેરે જ્ઞાનો તેમજ ઇન્દ્રિય અને સન્નિકર્ષ એ પ્રમાણભાસો છે. ”—૧૯

૨૫૭ટી૦ પ્રમાણથી સિદ્ધ અનંત ધર્મવાળી વસ્તુના અંશનો યોષ કરનાર તેમજ અન્ય અંશો તરફ ઉદ્દાસીન રહેનાર, પ્રમાતા પુરૂષના અભિપ્રાયવિશેષને 'નય' કહેવામાં આવે છે. ધીજી અંશો તરફ ઉદ્દાસીનતા ધારણ નહિ કરનાર નય દુષ્ટ છે- નયાભાસ છે.

એકજ વસ્તુનો વિચાર જૂદી જૂદી દૃષ્ટિએ કરી શકાય છે. આ દૃષ્ટિઓને 'નય' કહેવામાં આવે છે. એકજ મનુષ્યને જૂદી જૂદી અપેક્ષાએ કાકા, મામે, સાળો, બનેવી, પિતા, ભાઇ, પુત્ર, જમાઇ વિગેરે તરીકે જે માનવામાં આવે છે, તે 'નય' સિવાય ધીજી કશું નથી. ટૂંકમાં અનેક ધર્મવાળી વસ્તુમાં અમુક ધર્મને લગતો જે અભિપ્રાય બંધાય છે, તેને જૈનશાસ્ત્રકારો ' નય ' કહે છે. વસ્તુમાં જેટલા ધર્મો છે, તેને લગતા સર્વ અભિપ્રાયો ' નયો ' કહેવાય છે. દરેક વસ્તુ દ્રવ્યની અપેક્ષાએ નિત્ય છે અને પર્યાયની અપેક્ષાએ અનિત્ય છે. આ બંને અપેક્ષાઓને નય કહેવામાં આવે છે. નયના સંબંધમાં વિશેષ આગળ ઉપર અંચકાર કહેનાર છે.

અજ્ઞાનનો નાશ એ પ્રમાણોતું સાક્ષાત્ રૂળ છે. પરંપરા રૂળ તો કષ્ટ વસ્તુ ગ્રહણ કરવી, કષ્ટ ત્યાગ કરવી, કષ્ટ ઉપેક્ષા કરવી, એ પ્રકારના જ્ઞાનની પ્રાપ્તિ છે. કેવલજ્ઞાનતું રૂળ તો સર્વથા માધ્યસ્થ છે.

ઇન્દ્રિયો તેમજ ઇન્દ્રિયસન્નિકર્ષ જ્ઞાન મેળવવામાં સહાયભૂત છે તેથી તેને કેટલાક પ્રમાણરૂપ માને છે. પણ આ વાત યુક્ત નથી, કેમકે જે જે સહાયભૂત છે તે તે પ્રમાણરૂપ માનવાં પડશે. આમ કરવું તે તો મોટી આપત્તિરૂપ છે. તેથી ઇન્દ્રિયો, ઇન્દ્રિયસન્નિકર્ષ, વિગેરેને પ્રમાણ માનવાં ન જોઇએ.

સ્વાદ્વાદના સંબંધમાં આગળ અંચકાર સ્વયં કહેવાના છે.

પ્રમાતારં પરિચાયયત્તિ—

માતાડ્ડત્મા સ્વપરાવભાસનિપુણઃ કર્તા ચ ભોક્તા નિજો—

દ્યત્સંવેદનસિદ્ધતામુપગતો ભિન્નઃ પ્રતિક્ષેત્રકમ્ ।

સૌવાક્ષાલયમાન આવરણકં વિભ્રત્ પુનઃ પૌદ્ગલં

જ્ઞાનાત્મા પરિણામવાન્ ભગવતઃ સિદ્ધાન્ત આવેદિતઃ ॥૨૦॥

The acquirer of knowledge (*Pramatri*) is the soul. This soul is capable of illumining itself as well as other objects, is the agent (doer of actions), is the enjoyer, has its existence established by self-realisation, is separate in every body, possesses the magnitude of its own body (*i. e.*, pervades the body alone), wears a material garb in the form of *Karman*), is of the nature of knowledge and undergoes modifications. Such is the description of the soul, oh Divine Being ! given in thy *Siddhanta*. (20)

Notes:—In this verse the author lays down the fundamental characteristics of the soul which incidentally serve to deny the opposite views of other systems of philosophy. The soul is recognised, as against the *Charvaka* view, which recognises no proof but sense-perception. The *Nyaya* system recognises the difference between a quality and the possessor of a quality; but in this verse by maintaining that the soul consists of the quality *Upayoga* which is made up of *Jnana* and *Dars'ana*, that theory of *Nyaya* is exploded. By saying that the soul is an agent, the *Sankhya* theory that considers *Purusha* as indifferent is denied. By saying that the soul pervades the body only, there is drawn a distinction between the *Jaina* view and that of other systems of philosophy such as the *Nyaya*, the *Mimamsa* and the *Sankhya*. That the soul enjoys the fruits of *Karman* distinguishes Jainism from Baddhism. By saying that the soul is different in different bodies, the belief of the *Advaitavadins* that there is only one soul pervading the universe is

denied. That the soul undergoes modifications serves to distinguish Jainism from the *Nyaya* and the *Sankhya* systems of philosophy. By saying that the soul wears a material garb, that is to say, by considering *Karman* as matter, the *Jaina* view is distinguished from that of the *Naiyayikas* and the *Vais'eshikas* who consider *Karman* (*Dharma* and *Adharma*) as an attribute of the soul, from that of the *Bauddhas* who call *Karman Vasana* and from that of the *Brahmavadins*, who advocate the theory of *Avidya*. The doctrine of Jainism that the soul has a tendency of going upwards distinguishes it from all other systems of philosophy.

The soul does not require the help of anything else in knowing itself; for, otherwise if the soul does not know its own existence, no one else can impart that knowledge to it since instruction from without can never take the place of the feeling of consciousness of one's own presence which is implied in self-knowledge.

If the soul is not considered as the agent, *i. e.*, the doer of actions and enjoyer of the fruits of these actions, we should fall into the error of exempting the soul from all responsibilities for its actions and thus at one stroke uproot all ethical distinctions and put a full stop to discriminate actions.

We have already seen how untenable it is to believe that the soul pervades the universe and that it is absolutely immutable. We have further proved that *Karman* is matter and not an attribute. *Karman*

is neither impression (*Vasana*) as the *Bauddhas* suppose, nor is it *Avidya* as the *Brahmavadins* believe.

પ્રમાતાનો પરિચય—

“ પ્રમાણુથી પ્રમિતિરૂપ ક્ષણ મેળવનાર આત્મા ‘ પ્રમાતા ’ છે. આત્મા સ્વપરપ્રકાશ કરવામાં નિપુણ છે, કર્તા છે, બોક્તા છે, સ્વસં-
વેદનસિદ્ધ છે, દરેક શરીરમાં જૂદો જૂદો છે, સ્વશરીરપરિમાણુવાળો
છે, કર્મરૂપ પુદ્ગલને ધારણ કરનારો છે, જ્ઞાતાત્મા છે અને પરિણામી
છે; એમ પ્રભુ ! તારા સિદ્ધાંતમાં વિદિત કરવામાં આવ્યું છે. ”—૨૦

૨૫૭ટી૦ ગત શ્લોકોમાં પ્રમાણુ અને પ્રમેયનું વિવેચન આપણે
જોઇ ગયા. આ શ્લોકમાં યાદી રહેલ પ્રમાતાનું અવલોકન કરવામાં
આવે છે. જૈનશાસ્ત્રકારોની આત્મા સંબંધી શી માન્યતા છે, તે વાદિ
દેવસૂરિકૃત ‘ પ્રમાણુનયતત્વાલોકાલંકાર ’ નામના ન્યાયસૂત્રના સાતમા
પરિચ્છેદમાંના ૫૬ માં સૂત્ર—‘ ચૈતન્યસ્વરૂપઃ પરિણામી કર્તા સા-
ક્ષાદ્ મોક્તા દેહપરિમાણઃ પ્રતિક્ષેત્ર મિત્રઃ પૌદ્ગલિકાવૃદ્ધ-
ષાંશ્ચાયમ્ ’—પરથી ૨૫૭૮ સમજી શકાય છે કે ચૈતન્ય એ આમાનો
ધર્મ છે, અર્થાત્ જ્ઞાન એ આત્માનું મૂળ સ્વરૂપ છે. પરંતુ આ બાબતમાં
નૈયાયિક વિગેરે જેનોથી જૂદા પડે છે. આત્મા પરિણામી છે અર્થાત્ તે
જૂદા જૂદા ગતિઓમાં નવાં નવાં રૂપાન્તરોને પામે છે. આત્મામાં પરિ-
ણામીપણું નૈયાયિક અને સાંખ્ય દર્શનકારો સ્વીકારતા નથી. પરિણામી,
કર્તા અને સાક્ષાદ્ બોક્તા એ ત્રણ વિશેષણોથી, આત્માને કમલપત્રની
માફક નિર્લેપ માનનારા સાંખ્યો જૂદા પડે છે. આત્મા દેહપરિમાણુવાળો
છે, એ વાત આત્માને સર્વવ્યાપક માનનારા વૈશેષિકો, નૈયાયિકો અને
સાંખ્યોને માન્ય નથી. આત્મા પ્રતિક્ષેત્ર ભિન્ન છે અર્થાત્ દરેકના
દેહમાં જૂદો જૂદો છે; આથી એકજ આત્માને માનનારા અદૈતવાદીઓ-
બ્રહ્મવાદીઓ જૂદા પડે છે. આત્માને પુદ્ગલાત્મક કર્મવાળો માનવાથી
ધર્માધર્મને નહિ માનનારા ચાર્વાકો જૂદા પડી જાય છે. તેમજ કર્મને
અર્થાત્ પુણ્ય-પાપને પૌદ્ગલિક નહિ માનીને આત્માને વિશેષ ગુણ
માનનારા વૈશેષિકો તથા નૈયાયિકો, કર્મને પ્રકૃતિનું વિશેષ સ્વરૂપ માન-
નારા કાપિલ વિદ્વાનો, કર્મને વાચનાસ્વરૂપ માનનારા યૌદ્ધો અને કર્મને
અવિદ્યાસ્વરૂપ માનનારા બ્રહ્મવાદીઓ વિગેરે અન્ય દર્શનકારો જૂદા પડે છે.

पञ्चमी—

वाक्यं मान-नयस्य चानुगतवत् स्यात् सप्तभङ्गीमिहै-
कस्मिन् वस्तुनि चैकधर्मविषयप्रश्नादनिर्वाधया ।

व्यस्तत्वेन समासतोऽपि च विधिव्यासेधयोः कल्पनात्
स्याद्युक्ता खलु सप्तधैव भणितिः सा सप्तभङ्गी स्मृता ॥२१॥

In Jainism, the propositions of *Pramana* and *Naya* are considered as being subject to *Sapta-bhangi*. *Sapta-bhangi* is the name given to that fault-less seven-fold statement which is limited by the word *Syat* and which is made either in detail or concisely, affirmatively or negatively, with reference to one single object while considering one of its attributes. (21)

Notes:—By the word 'fault-less' occurring in the definition of *Sapta-bhangi* it is to be understood that the statement must not be inconsistent with the *Pramanas*, *Pratyaksha* and others. The word 'fault-less' serves to avoid the possibility of including the sentences, such as 'स्यादस्त्येव वद्विः शीतलः,' 'स्यादस्त्येव मे माता बन्ध्या,' etc., in *Sapta-bhangi*. If the words 'one single object' were not mentioned in the above definition, even the sentences like 'स्यादस्ति घटः स्यान्नास्ति पटः' would have to be considered as constituting *Sapta-bhangi*. Moreover, there would have been thousands of modes of expression instead of seven, as it is possible to make affirmative or negative predication about every object. A similar purpose is served by inserting the words 'one of the attributes' in the above definition. The word *Eva*

indicated that there are only seven ways of making a statement about an attribute of any object.

The word *Syat** is an indeclinable and it suggests that every object can be studied from more than one stand-point. In other words, it means 'some how', i. e., from some particular stand-point. Proper care must be taken to avoid the chance of confounding this word with the third person singular potential form of the root "As" 'to be.' It is a common mistake to translate this word by "may be" or 'perhaps'. The reason of using this word in the mode of expression is to make it clear that there are other possible aspects of studying an object, besides the one in question. These other aspects are not denied, but it is that they are given a secondary place, whereas the predication under consideration is given predominance over other possible ones.

Predication is the statement of our conclusions with reference to an object. It is either affirmative or negative; for, we generally want to convey the existence or non-existence of an attribute of an object. There is a great likelihood for confusion to arise when we intend to sum up the affirmative as well as the negative conclusions in one and the same judgment. To avoid this we stand in need of a method of logical predication. Such a method is supplied by *Sapta-bhāṅgī* as it covers all sorts of simple as well as complex judgments by means of

* 'स्याद्' नेकान्तद्योतकमव्ययम् ।

the seven types of predications, each of which begins with the word *Syat*.

Sapta-bhangi is a unique system of predication resorted to by the *Jainas* to carry on their metaphysical discussions. It is the basis of the synthetical comprehensiveness of knowledge. It is a method which surpasses all other methods of cognition in matters of apprehension of the spiritual realities by virtue of its universal and synthetic character of vision. This method is perfectly in accordance with the principles of logic.

Sapta-bhangi, as its name suggests, means the seven modes of expression, the seven kinds of predication. Just as, in every mode of expression there is found the word *Syat*, similarly *Eva* is also given a place therein to suggest that the statement that is made from a particular stand-point is as definite as anything else. there is no ambiguity about it, there is not the least room for indefiniteness. It may be here remarked that it is a general rule to use the word *Eva*; all the same, at times, one can depart from the rule in case one is conscious about the definiteness of the statement under discussion.

The following is an example of *Sapta bhangi* with reference to one of the attributes (*viz.*, existence, *Astitva*) of an object like a jar, *Ghata*.

- (1) स्यादस्त्येव घटः *i. e.*, Somehow the jar does exist.

(2) स्यान्नास्त्येव घटः *i. e.*, Somehow the jar does not exist.

(3) स्यादस्त्येव स्यान्नास्त्येव घटः *i. e.*, It is certain that from a certain view point the jar exists, as well as from another stand-point it does not exist.

(4) * स्याद्वक्तव्य एव घटः *i. e.*, Surely, from a particular stand-point the jar is inexpressible.

(5) स्यादस्त्येव स्याद्वक्तव्य एव घटः *i. e.*, It is a fact that from a particular consideration the jar exists and somehow it is also inexpressible.

(6) स्यान्नास्त्येव स्याद्वक्तव्य एव घटः *i. e.*, Surely, somehow the jar does not exist and is also inexpressible.

(7) स्यादस्त्येव स्यान्नास्त्येव स्याद्वक्तव्य एव घटः *i. e.*, Surely, somehow, the jar exists, does not exist and is inexpressible, as well from a certain stand-point.

It is thus seen that the predicates, *viz.* existent, non-existent and inexpressible variously combined make up the seven modes.

In the first mode of expression, the attribute *viz.*, existence is given preference to other attributes like non-existence. All the same, it must be borne in mind that other attributes are not denied. A similar remark holds good in the case of the remaining modes of expression. In the second mode, non-

* Some writers interchange the third and the fourth modes of expression.

existence; in the third, the existence and non-existence considered at different intervals; in the fourth, inexpressibility; in the fifth, the existence along with inexpressibility; in the sixth, the non-existence, accompanied by inexpressibility; and in the seventh, existence along with non-existence and inexpressibility should be considered as prominent.

The first mode of expression suggests that a jar exists if considered from the stand-point of its own *Dravya, Kshetra, Kala* and *Bhava*, i. e., from the aspect of its own substance, place, duration and attribute. To explain, take the case of a jar made of clay, lying in Surat, existing in the season of spring and having a black colour. Here clay, Surat, spring and black are respectively substance, place, duration and attribute of the jar under consideration. When the jar is referred to these four aspects, it does exist but when referred to some other substance as copper, some other place as Bombay, etc., it surely does not exist. Thus it is clear that it is logical to say that from a particular stand-point, an object exists, while from another point of view it does not exist. In short every object possesses the two attributes, existence and non-existence even at one and the same time. In the fourth mode, an attribute like inexpressibility is mentioned to indicate that it is impossible to express by any word in any language the coexistence of mutually contradictory attributes like existence and non-existence. It may be here borne in mind that the word inexpressibility does not express the coexistence of the two

attributes, but it is used to express another attribute, viz., inexpressibility arising from the impossibility of simultaneously stating the two attributes.

Every mode of expression of *Sapta-bhangi* is again of the nature of *Sakalades'a* and *Vikalades'a*. *Sapta-bhangi* which is of the nature of *Sakalades'a* is called *Pramana-Sapta-bhangi*, while that of the nature of *Vikalades'a* is termed *Naya-Sapta-bhangi*.

* *Sakalades'a* is a statement made with reference to an object of *Pramana*, expressing simultaneously (*Yaugapadyena*) all the attributes of the object as non-distinct (really or figuratively) from one another, from the stand-points of *Kala*, etc. The reverse is the nature of *Vikalades'a*.

In *Sakalades'a*, *Dravyarthika Naya* is given the first place and *Paryayarthika Naya* is considered subordinate, while the reverse is the case in *Vikalades'a*. When we look upon as non-distinct the attributes of an object from the consideration of *Kala*, etc., it is possible that by knowing one attribute, we may simultaneously know the rest. This explains *Yaugapadyena*.

By *Kala*, etc., is meant the eight elements:—*Kala*, duration; *Atma-rupa*, one's own nature, *Sam-bandha*, contact; *Samsarga*, connection; *Upakara*,

* प्रमाणप्रतिपन्नानन्तधर्मात्मकवस्तुनः कालादिभिरभेदवृत्तिप्राधान्यादभेदो-
पचाराद् वायौगपद्येन प्रतिपादकं वचः सकलदेशः, तद्विपरीतस्तु विकलदेशः ।

—वादिदेवसूरिः ।

obligation; *Guni-des'a*, locatity of the possessor of an attribute; *Artha*, object; and *S'abda*, word.

We shall now consider how the attributes of an object can be looked upon as non-distinct from the above-mentioned stand points.

(1) It is certain that when the attribute existence is found in the jar, there also exist the other attributes. Thus at one and the same moment, there coexist all the attributes in the same substance, *viz.*, the jar. Hence, from the stand-point of *Kala*, the attributes may be considered as non-distinct from one another.

(2) Just as existence is the nature of the jar, so are other attributes also. Hence, from this stand-point, *viz.*, *Atma-rupa* also, the above remark holds good.

(3) Just as existence has a contact of the type of *Tadatmya* (Identity) with the jar, so is the case with other attributes. This is the third stand-point *Sambandha*, whereby the attributes are considered as non-distinct.

(4) A similar remark can be made with reference to *Samsarga*.

The difference between *Sambandha* and *Samsarga* is that in the former non-distinction is of primary importance and distinction, of secondary importance, whereas it is just the other way in the case of the latter.

(5) Just as existence, an attribute of a jar enables us to know that the jar is a noun and existence

is as an adjective so do other attributes give information about the jar. Hence from the stand-point of *Upakara*, the attributes are considered non-distinct.

(6) It is not that the attribute existence is to be found in one portion of the jar and the remaining attributes in some other portion. On the contrary all the attributes are found in one and the same portion of the jar. It is not that different portions are allotted to different attributes. Hence, from the consideration of *Guni-des'a* the attributes are looked upon as non-distinct.

(7) Just as the jar is the abode of the attribute existence, so it is for other attributes; that is to say, the abode of all the attributes is one and the same substance, *viz.*, the jar. From this stand-point, *viz.*, of *Artha*, it can be seen that the attributes are non-distinct.

(8) The word that gives us the idea of existence throws light upon other attributes, also. Hence, as the same word expresses all the attributes, it may be said that from the stand-point of *Sabda* the attributes are non-distinct.

We shall now consider how the attributes of an object can be looked upon as distinct from the stand-points of *Kala*, etc.

(1) According to the *Paryayarthika Naya*, *Paryayas* go on changing every moment. Thus as the substance goes on changing every moment, it is not possible to say that contradictory attributes

coexist. Moreover, by considering that various attributes coexist, there will arise a distinction in the substance in as many ways as there are different attributes. Hence, it is not possible to consider the attributes as non-distinct from the stand-point of *Kala*.

(2) The nature of one attribute is different from that of another, so says the *Paryayarthika Naya*. So the attributes cannot be looked upon as non-different. Thus as the attributes differ in their nature, how is it possible to consider them as non-distinct from the stand-point of *Atma-rupa* ?

(3) The contact of a jar with the attribute existence is different from that of a jar with non-existence. Thus when there is a difference in the contacts of different attributes, it is impossible to believe that from the stand-point of *Sambandha*, the attributes are non-distinct.

(4) It can be similarly seen that even from the stand-point of *Samsarga*, we cannot consider attributes as non-distinct.

(5) The *Upakara* that one attribute generates is distinct from that generated by another. So there cannot be oneness between the various *Upakaras* generated by different attributes. Hence, from the stand-point of *Upakara*, the attributes are different.

(6) For every attribute there is a distinct *Gunides'a*. Hence from the stand-point of *Gunides'a* also, the attributes must be looked upon as distinct.

(7) The abode of one attribute is different from that of another, so we must look upon the attributes as different from the stand-point of *Artha*.

(8) Words must be considered as different since they differ in meanings. In spite of this, if we consider them as non-different, only one word will be sufficient to denote everything and other words shall have to be considered as useless. Hence, from the stand-point of *Sabda*, the attributes are different.

સપ્તભંગીનું સ્વરૂપ—

“ જૈનદર્શનમાં પ્રમાણ અને નયનું વાક્ય સપ્તભંગીને અનુસરનારૂં માન્યું છે. એકજ વસ્તુમાં એક એક ધર્મના વિષયના પ્રશ્ન ઉપર નિર્બાધિતપણે વિરતાર અથવા સંક્ષેપથી, વિધાન અને નિષેધની કલ્પનાદ્વારા ‘ સ્યાદ્ ’ યુક્ત સાત પ્રકારે જે કથન કરવું તેને ‘સપ્તભંગી’ કહેવામાં આવે છે.—” ૨૧

શબ્દ યા વાક્યનું કામ અર્થનો ઓધ કરાવવાનું હોય છે. વસ્તુનું સંપૂર્ણ પ્રકારે જે જ્ઞાન, તે ‘ પ્રમાણ ’ અને તે જ્ઞાનને પ્રકાશમાં મૂકનારૂં જે વાક્ય, તે ‘ પ્રમાણવાક્ય ’ કહેવાય છે; વસ્તુના અમુક અંશનું જે જ્ઞાન અર્થાત્ એક દેશીય વસ્તુનું જ્ઞાન તે ‘ નય, ’ અને તે અમુક અંશના જ્ઞાનને પ્રકાશમાં મૂકનારૂં જે વાક્ય તે ‘ નયવાક્ય ’ કહેવાય છે. આ પ્રમાણવાક્યો અને નયવાક્યોને સાત વિભાગોમાં વહેંચવા એ ‘ સપ્તભંગી ’ છે. અર્થાત્ વસ્તુના પ્રત્યેક ધર્મને લગતી સ્યાદાદની વિવેચનાને ‘ સપ્તભંગી ’ કહેવામાં આવે છે. ‘ સપ્ત ’ એટલે સાત, ‘ ભંગ ’ એટલે વચનપ્રકાર, અર્થાત્ સાતે વચનપ્રકારોનો સમૂહ, એ સપ્તભંગી કહેવાય છે. આ સાતે વચનપ્રકારો યા શબ્દપ્રયોગો એકાન્ત દષ્ટિએ ન સમજતાં જૂદી જૂદી દષ્ટિએ સમજવાના છે, નહિ તો અન્ય વચનપ્રકારો અસત્ય ઠરે. જૈનશાસ્ત્રોમાં વસ્તુના પ્રત્યેક ધર્મનું વિધાન અર્થાત્ અસ્તિત્વ અને તેનો નિષેધ અર્થાત્ નાસ્તિત્વ, એને લગતા શબ્દપ્રયોગો સાત પ્રકારે હોવાનું દર્શાવવામાં આવ્યું છે. ઉદાહરણ તરીકે એક વસ્તુ ‘ ધટ્ ’

કાષ્ટએ અને એના અનેક ધર્મોમાંના એક અનિત્ય ધર્મ તરફ નજર કરીએ. આ અનિત્ય ધર્મના સ્તંભધર્મા નીચે પ્રમાણે વ્યવહાર થઈ શકે છે.

(૧) સ્યાદનિત્ય પવ ઘટઃ, (૨) સ્યાન્નાનિત્ય પવ ઘટઃ, (૩) સ્યાદનિત્ય પવ સ્યાન્નાનિત્ય પવ ઘટઃ, (૪) સ્યાદવક્તવ્ય પવ ઘટઃ, (૫) સ્યાદનિત્ય પવ સ્યાદવક્તવ્ય પવ ઘટઃ, (૬) સ્યાન્નાનિત્ય પવ સ્યાદવક્તવ્ય પવ ઘટઃ, (૭) સ્યાદનિત્ય પવ સ્યાન્નાનિત્ય પવ સ્યાદવક્તવ્ય પવ ઘટઃ ।

પ્રથમ શબ્દપ્રયોગ—“ ઘટ અનિત્ય છે, એ ચોક્કસ છે, પરંતુ અમુક અપેક્ષાએ; પર્માયત્ની અપેક્ષાએ. ” આ વાક્યથી, ઘટમાં અમુક દૃષ્ટિએ અનિત્યધર્મનું મુખ્યત્વેન વિધાન થાય છે અર્થાત્ આ કથન વિધાન-કલ્પનાદ્વારા કરવામાં આવ્યું છે.

દ્વિતીય શબ્દપ્રયોગ—“ ઘટ અનિત્યધર્મરહિત છે, અર્થાત્ નિત્ય છે, એ નક્કી વાત છે. પરંતુ અમુક અપેક્ષાએ-દ્રવ્યની અપેક્ષાએ ”. આ ખીજ વાક્યથી, ઘટમાં અમુક અપેક્ષાએ અનિત્ય ધર્મનો મુખ્યત્વેન નિષેધ કરવામાં આવે છે. અર્થાત્ આ નિષેધકલ્પનાનો ‘ ભંગ ’ છે.

તૃતીય શબ્દપ્રયોગ—કાષ્ટએ પૂછ્યું કે “ ઘટ અનિત્ય અને નિત્ય એ બંને ધર્મવાળા છે ? ” તો એ પ્રશ્નના સમાધાનમાં “ હા, ઘટ અમુક અપેક્ષાએ, મુખ્યત્વે કરી ચોક્કસ અનિત્ય અને અમુક અપેક્ષાએ મુખ્યત્વેન ચોક્કસ નિત્ય છે ” એમ જો કહેવું, એ ત્રીજો શબ્દપ્રયોગ છે. આ વાક્યથી મુખ્યત્વેન અનિત્યધર્મનું વિધાન અને તેનો નિષેધ, એ બંને ક્રમશઃ કરવામાં આવે છે.

ચતુર્થ શબ્દપ્રયોગ—“ ઘટ કાષ્ટ અપેક્ષાએ ચોક્કસ અવકતવ્ય છે. ” ઉપર કહ્યા પ્રમાણે ઘટને અનિત્ય અને નિત્ય, એમ બંને રીતે ક્રમશઃ બતાવી શકાય છે, પરંતુ ક્રમ વગર-સુગપત્ (એક સાથે) ઘટને અનિત્ય અને નિત્ય કહેવો હોય, તો તેને માટે અનિત્ય, નિત્ય કે ખીજો કાષ્ટ પશુ શબ્દ કામ લાગતો ન હોવાથી જૈનશાસ્ત્રકર્તા તેને ‘ અવકતવ્ય ’ શબ્દથી વ્યવહારમાં મૂકે છે. વાત બરાબર છે. ઘટ જેમ અનિત્યરૂપે અનુભવાય છે તેમ નિત્ય રૂપે પણ અનુભવાય છે. એથી ઘટ કેવલ અનિત્યરૂપે સિદ્ધ

શ્વેતો નથી, તેમજ કેવલ નિત્યરૂપે ધટતો નથી, કિન્તુ નિત્યાનિત્યરૂપ વિલક્ષણુ જાતિવાળો ઠરે છે. આવી હાલતમાં ધટને યથાર્થરૂપે-નિત્ય અને અનિત્ય એ બંનેરૂપે-ક્રમથી નહિ, કિન્તુ એક સાથે બતાવવો હોય તો શાસ્ત્રકારો કહે છે કે, એવી રીતે બતાવનાર કોઇ પણ શબ્દ નથી. કોઈ પણ શબ્દ એક સાથે અનિત્ય-નિત્ય ધર્મોને મુખ્યત્વેન પ્રતિપાદન કરી શકે તેમ નથી. તેવી રીતે પ્રતિપાદન કરવામાં શબ્દની શક્તિ નથી. 'નિત્યાનિત્ય' સમાસ પણ ક્રમથીજ નિત્ય-અનિત્ય ધર્મોને પ્રતિપાદન કરે છે, એક સાથે નહિ. 'સક્રદુચ્ચરિતં પદં સક્રદેવાર્થં ગમયતિ' એક પદમેક-દૈકધર્માવચ્છિન્નમેવાર્થં વોધયતિ" એટલે એક શબ્દ એક વાર, એકજ ધર્મને-એકજ ધર્મથી યુક્ત અર્થને ધોષન કરે છે. અને એથી એ સમજવાનું કે-સૂર્ય અને ચન્દ્ર એ બંનેનો વાયક 'પુષ્પદંત' શબ્દ (એવા અનેક અર્થવાળા બીજા પણ શબ્દો) સૂર્ય અને ચન્દ્રને ક્રમથીજ ધોષન કરે છે, એક સાથે નહિ. આ ઉપરથી જોઇ શકાય છે કે કોઇ નવો સંકેત શબ્દ ધરીને એનાથી યદિ અનિત્ય-નિત્ય ધર્મોને મુખ્યપણે એક સાથે ધોષન કરવાનો મનોરથ કરવામાં આવે તો તે કૃણીભૂત થઇ શકે તેમ નથી. આ એક સાથે વિધાન અને નિષેધ કદપનાનો ભંગ છે.

અહીં એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઇએ કે એક સાથે મુખ્યત્વેન નહિ કહી શકાતા એવા નિત્યત્વ-અનિત્યત્વ ધર્મો 'અવકતવ્ય' શબ્દથી કથન કરાતા નથી, કિન્તુ તે ધર્મો મુખ્યપણે એક સાથે કહી શકાતા ન હોવાને લીધે વસ્તુમાં 'અવકતવ્ય' નામનો ધર્મ પ્રાપ્ત થાય છે, કે જે 'અવકતવ્ય' ધર્મ 'અવકતવ્ય' શબ્દથી કથન કરાય છે.

ચાર શબ્દપ્રયોગોમાં મૂળ તો શરૂઆતના બેજ છે. પાછળના બે શબ્દપ્રયોગો, શરૂઆતના બે શબ્દપ્રયોગોના સયોગથી ઉદ્ભવેલા છે. "કથયિત-અમુક અપેક્ષાએ ધટ અનિત્યજ છે," "કથયિત-અમુક અપેક્ષાએ ધટ નિત્યજ છે" એ બે શરૂઆતનાં વાક્યો જે અર્થ બતાવે છે, તેજ અર્થને ક્રમથી ત્રીજો શબ્દપ્રયોગ દર્શાવે છે અને તેજ અર્થને ક્રમ વગર યુગપત-એક સાથે બતાવનાર ચોથો શબ્દપ્રયોગ છે. આ ચોથા પ્રયોગ ઉપર મનન કરતાં એ સમજી શકાય છે કે ધટ કોઇ અપેક્ષાએ અવકતવ્ય પણ છે, અર્થાત્ કોઇ અપેક્ષાએ ધટમાં અવકતવ્ય ધર્મ પણ રહેલો છે; પરંતુ એકાન્ત રીતે ધટને અવકતવ્ય માનવો ન જોઇએ. એમ

માનવા જતાં અમુક અપેક્ષાએ ઘટ અનિત્પરૂપે ક નિત્યરૂપે જે અનુભવાય છે, તેમાં આપત્તિ આવી પડશે. અતએવ ઉપરના ચારે શબ્દપ્રયોગો 'સ્વાત્' શબ્દથી યુક્ત અર્થાત્ કથચિત્ એટલે અમુક અપેક્ષાએ સમજવા જોઈએ.

આ ચાર શબ્દપ્રયોગો ઉપરથી ખીજા ત્રણ શબ્દપ્રયોગો ઉપજાવી શકાય છે—

પ્રથમ શબ્દપ્રયોગ.—“ અમુક અપેક્ષાએ ઘટ અનિત્ય હોવાની સાથે અવકંતબ્ય છે.” આ વિધાનકલ્પના અને યુગપત્તિ વિધિ-નિષેધ કલ્પનાનો 'ભંગ' છે.

પ્રથમ શબ્દપ્રયોગ.—“ અમુક અપેક્ષાએ ઘટ નિત્ય હોવાની સાથે અવકંતબ્ય છે.” આ નિષેધ અને યુગપત્તિ વિધિ-નિષેધ કલ્પનાથી 'ભંગ' છે.

ત્રીજા શબ્દપ્રયોગ.—“ અમુક અપેક્ષાએ ઘટ, અનિત્ય અને નિત્ય હોવાની સાથે અવકંતબ્ય છે.” આ ક્રમશઃ વિધાન અને નિષેધ તથા યુગપત્તિ વિધાન અને નિષેધ કલ્પનાનો 'ભંગ' છે.

જિનેન્દ્રના આગમમાં સપ્તભંગી એ પ્રકારની કહેવામાં આવી છે— સકલાદેશસ્વભાવવાણી અને વિકલાદેશસ્વભાવવાણી. પ્રમાણુથી બ્રહ્મણુ કરેલ વસ્તુનું કાલાદિક વડે અભેદથી અથવા તો અભેદના ઉપચારથી યુગપત્તિ રીતે (એક સાથે) જ્ઞાન કરાવનાર વાક્યને પ્રથમ આદેશ (સકલાદેશ) કહેવામાં આવે છે અને એથી વિપરીત અર્થાત્ નયથી બ્રહ્મણુ કરેલ વસ્તુનું, ભેદ અથવા ભેદના ઉપચારથી ક્રમશઃ જ્ઞાન કરાવનાર વાક્યને ત્રીજા આદેશ (વિકલાદેશ) માનવામાં આવે છે. સપ્તભંગીના પ્રત્યેક ભાંગ પર સકલાદેશ તેમજ વિકલાદેશ ઘટાવી શકાય છે. પ્રમાણુરૂપ જ્ઞાનનું સૂચન કરનાર વાક્ય સકલાદેશ કહેવાય છે અને નયરૂપ જ્ઞાનનું સૂચન કરનાર વાક્ય વિકલાદેશ કહેવાય છે. સકલાદેશ અને વિકલાદેશનું સ્વરૂપ સમજવામાં 'ક્રમ', 'યોગપદ્ધતિ' તેમજ 'કાલાદિક આઠ' સમજવાની જરૂર રહે છે. માટે પ્રથમ તો 'ક્રમ' અને 'યોગપદ્ધતિ' એટલે શું તે વિચારીએ.

દરેક વસ્તુમાં અસ્તિત્વ આદિ અનંત ધર્મો રહેલા છે. આ ધર્મોનો

કાલાદિથી ભેદ માનવામાં આવે, ત્યારે એક શબ્દથી અનેક ધર્મોનો યોષ થઈ શકે નહિ, એ દેખીતી વાત છે. આ પ્રમાણે એક શબ્દદ્વારા અનેક ધર્મોનું પ્રતિપાદન નહિ થઈ શકવાથી પ્રત્યેક ધર્મ ક્રમશઃ અનેક વિવિધ શબ્દો દ્વારા કહેવો પડે છે. આનું નામ 'ક્રમ' છે. પરંતુ જ્યારે કાલાદિકની સાથે તમામ ધર્મોને અલિપ્ત માનવામાં આવે, ત્યારે સર્વ ધર્મોને એકરૂપ માનવાથી, એક શબ્દ દ્વારા એક ધર્મના પ્રતિપાદન પુરસ્સર સમરત ધર્મોનું પ્રતિપાદન થઈ શકે છે. અર્થાત્ એક શબ્દથી પણ અભેદ-વિવક્ષાને લીધે એક ધર્મના પ્રતિપાદન દ્વારા તદાત્મક અન્યસર્વધર્મ-સ્વરૂપ વસ્તુનું પ્રતિપાદન થવું એ 'યુગપત્' નો અર્થ છે.

કાલ, આત્મરૂપ, અર્થ, સંબંધ, ઉપકાર, ગુણિદેશ, સંસર્ગ અને શબ્દ એ ઉપર્યુક્ત 'કાલાદિક આઠ' છે. આ આઠની સાથે ધર્મોની અભેદ-વૃત્તિ નીચે પ્રમાણે ઘટાવવામાં આવે છે.

- (૧) ઘટમાં જે સમયમાં અસ્તિત્વ ધર્મ રહેલો છે, તેજ સમયમાં ખીજા ધર્મો પણ તે ઘટમાં રહેલા છે. આ પ્રમાણે કાલની સાથે ધર્મો અલિપ્ત માની શકાય.
- (૨) જે પ્રમાણે અસ્તિત્વ ધર્મ ઘટનું આત્મરૂપ છે, તેમ ખીજા ધર્મો પણ છે. આ પ્રમાણે આત્મરૂપથી ધર્મો અલિપ્ત થયા.
- (૩) અસ્તિત્વ ધર્મનો આશ્રય જેમ ઘટ છે, તેમ અન્ય ધર્મોનો આશ્રય પણ તેજ છે. અર્થાત્ સર્વ ધર્મોનો આશ્રય એક સિદ્ધ થયો; આ ઉપરથી અર્થથી પણ ધર્મોમાં અલિપ્તત્વ ઘટી શકે છે.
- (૪) જેમ અસ્તિત્વનો ઘટની સાથે કથંચિત્ તાદાત્મ્યરૂપ સંબંધ છે, તેવો સંબંધ અન્ય ગુણોનો પણ ઘટ સાથે છે. આ પ્રમાણે સંબંધની દૃષ્ટિએ ધર્મો અલિપ્ત કહી શકાય.
- (૫) ઘટ વિશેષ્ય છે અને અસ્તિત્વ ધર્મ વિશેષણ છે, એ પ્રકારનું જ્ઞાન થવામાં જેમ અસ્તિત્વ ઉપકારી છે, તેમ અન્ય ધર્મો

પણ તેવા હોવાથી, તે દષ્ટિએ—અર્થાત્ ઉપકારની દષ્ટિએ ધર્મો અભિન્ન માનવામાં આવે છે.

- (૬) ધટના જે ભાગમાં અસ્તિત્વ ધર્મ રહેલો છે તેજ ભાગમાં અન્ય ધર્મો પણ નિવાસ કરે છે; આથી ગુણિ-દેશ અર્થાત્ ધર્માતું ક્ષેત્ર સર્વ ધર્મને સારૂ સમાન હોવાથી ગુણિ-દેશની અપેક્ષાએ ધર્મોને અભિન્ન માનવા વ્યાજબી છે.
- (૭) સંસર્ગને સારૂ સંબંધની માફક ધટાવી લેવું. સંસર્ગ અને સંબંધમાં ફરક એટલો છે કે સંસર્ગમાં બેદ-વિવક્ષા પ્રાધાન્ય ભોગવે છે અને અબેદ વિવક્ષા ગૌણુ સ્થાને છે, જ્યારે સંબંધમાં અબેદની પ્રધાનતા અને બેદની ગૌણુતા રહેલી છે.
- (૮) જેમ અસ્તિ શબ્દ, અસ્તિત્વધર્માત્મક વસ્તુનો ઘોષ કરાવે છે, તેમ શેષ અનન્તધર્માત્મકતું પણ તે જ્ઞાન કરાવી શકે છે. આથી શબ્દની અપેક્ષાએ પણ અનન્ત ધર્મો તથા તેના આધારભૂત વસ્તુ એ સર્વ પરસ્પર અભિન્ન છે.

આ ઉપરથી જોઇ શકાય છે કે સકલાદેશમાં દ્રવ્યાર્થિક નયની પ્રધાનતા અને પર્યાયાર્થિક નયની ગૌણુતા રહેલી છે. આથી વિપરીત સ્વરૂપ વિકલાદેશનું છે.

હવે ધર્મોને કાલાદિકથી ભિન્ન કેવી રીતે કહી શકાય તે વિચારીએ.

- (૧) પરસ્પર વિરૂદ્ધ એવા વિવિધ ગુણો એકજ કાલમાં એકજ સ્થળે રહે એ અસંભવિત છે, કારણુ કે પર્યાયાર્થિક નયની અપેક્ષાએ તો સમયે સમયે પર્યાયો બદલાતા રહે છે. અને આ પ્રમાણે જ્યારે તેઓ બદલાતા જાય છે, ત્યારે ધર્મોમાં ભિન્નતા આવવાથી ધર્મોમાં ભિન્નતા થાય એ દેખીતી વાત છે. એક કાલમાં વિરૂદ્ધ ગુણો એકજ સ્થળમાં રહે છે એમ માનીએ તો જોટલા ગુણોનો આશ્રય તે દ્રવ્ય છે, તેટલા પ્રકારે તે દ્રવ્યમાં ભિન્નતા માનવી પડશે. ધર્મના બેદથી ધર્મોને ભિન્ન માનનારા પર્યાયાર્થિક નયાનુસાર

કાણની અપેક્ષાએ ધર્મોમાં અભેદવૃત્તિ ધટી શકેજ નહિ; અર્થાત્ ભેદવૃત્તિજ સંભવે છે.

- (૨) પર્યાયાર્થિક નય પ્રમાણે પ્રત્યેક ગુણોત્તું સ્વરૂપ જુદા જુદા પ્રકારે રહેલું છે. આથી તે ગુણોની એકરૂપતા માની શકાય નહિ. આમ હોવા છતાં પણ જે એકરૂપતા માનવામાં આવે તો ગુણો બિન્ન ગણી શકાય નહિ. આ ઉપરથી આત્મરૂપની અપેક્ષાએ ધર્મો બિન્ન છે.
- (૩) વિવિધ ધર્મોના આધારભૂત અર્થને વિવિધ પ્રકારનો માનવો જોઈએ. જે એમ માનવામાં ન આવે તો અર્થમાં નાનાગુણાશ્રયત્વનો વિરોધ આવે છે. આથી અર્થની અપેક્ષાએ પણ ધર્મો બિન્ન માનવા યુક્તિ-યુક્ત છે.
- (૪) કથયિત્ સત્ત્વ ધર્મવાળા ધટનો અસ્તિત્વ સાથે સંબંધ છે અને કથયિત્ અસત્ત્વ ધર્મવાળા ધટનો અસ્તિત્વ સાથે સંબંધ છે. આ બંને સંબંધો અસ્પર્શ બિન્ન છે. સંબંધીઓના ભેદથી સંબંધીનો ભેદ હોય છે. એક વસ્તુમાં નાના સંબંધીઓ સાથે એક સંબંધ ધટે નહિ. આથી સંબંધની અપેક્ષાએ ધર્મો બિન્ન માનવા જોઈએ.
- (૫) દરેક ગુણ જૂદો જૂદો ઉપકાર કરે છે. આ પ્રમાણે ગુણો દ્વારા કરાતા ઉપકારોમાં અનેકતા આવે છે. અનેક ઉપકારીઓથી કરાતા અનેક ઉપકારોમાં એક્યવૃત્તિ સંભવી શકતી નથી. આ પ્રમાણે વિચારતાં તો ઉપકારની અપેક્ષાએ પણ ધર્મો બિન્ન સિદ્ધ થયા.
- (૬) દરેક ગુણુત્તું ક્ષેત્ર પણ ભિન્ન હોવું જોઈએ. જે એમ ન માનો તો પછી બિન્ન વસ્તુના ગુણોનો પણ અબિન્ન-ગુણિદેશ માનવો પડશે. આથી ગુણિદેશની દૃષ્ટિએ ધર્મો બિન્ન છે.
- (૭) સંસર્ગને સાર કંઈ વિશેષ કહેવાનું રહેલું નથી. સંબંધ પ્રમાણે વિચારી લેવું.

(૮) જો એકજ શબ્દ વડે અનેક ધર્મોના યોધ થાય છે એમ માનવામાં આવે તો સર્વે અર્થોમાં એકશબ્દવાચ્યતા પ્રાપ્ત થશે. આથી શબ્દની અપેક્ષાએ ધર્મો બિન્ન માનવા યજ છે.

સ્યાદ્વાદઃ ।

सर्वं वस्तु च वर्तते सदसदाद्यानन्तधर्मात्मकं

सन् वा ऽसन्नथवा प्रसिध्यतिरामेकान्ततोऽर्थो नहि ।

स्वद्रव्यादिकतः सदेव हि परद्रव्यादितोऽसत् पुन-

र्हानिः स्यान्न किमन्यथेतरगतात्मापत्तितः स्वात्मनः ? ॥२२ ॥

Every object has infinite attributes such as existence, non-existence and the like; for, no object can be exclusively said to be existing or non-existing. It does exist when considered with reference to its own *Dravya*, *Kshetra*, *Kala* and *Bhava* and is really non-existing when looked at from the stand-point of *Dravya*, etc., of any other object; otherwise, will not there arise a difficulty namely that a substance will lose its own nature by its being identified with some other substance ? (22)

Syadvada.

Notes:—*Syadvada* ascertains an object from all possible stand-points. It is considered of so great an importance by the *Jainas*, that this name is frequently employed as a synonym for the *Jaina* system itself. The statement made about an object after considering it from every stand-point gives us the

complete as well as the true idea about it. This is the work of *Syadvada*. It asks us to guard from making one-sided statements and regarding them as absolutely true. For instance, it is not correct to say that a substance exists from all stand-points. The statement is true so far as the substance is thought over with reference to its own *Dravya*, *Kshetra*, *Kala*, and *Bhava*. Similarly one cannot say that a substance is only eternal or non-eternal. For, if we examine it from the stand-point of the substance of which it is made, it is eternal but if we take into account its form, etc., it may be said to be non-eternal; for, its form, etc., may be changed. According to *Syadvada* every object has more than one attribute. Moreover, it will be a folly to consider that a substance has only generic or specific properties. Further, it should be borne in mind that the distinction between *Samanya* and *Vis'asha* is true only in a relative way; for, what is *Vis'asha* from one point is *Samanya* from another and viceversa. It is *Syadvada* that says that every object has both the generic and specific properties. We shall illustrate *Syadvada*, the fundamental doctrine of *Jaina* logic by considering that five elements— *Kala*, *Svabhava*, *Niyati*, *Karman* and *Udyama* are necessary for the achievement of an object.

Kala or time.

Kala plays an important part in the accomplishment of an object. For, it is not possible that as soon as we sow the seed of a mango, we can get

mangoes to eat; nor is it possible that no sooner do we take our seat in the railway carriage, we reach our destination. We have to make allowance for time. Even *Karman* begins to operate when it is time for it to do so. It rains during the rainy season—in its proper season and we experience heat in summer and cold in winter. A lotus expands at sun rise and gets contracted at sun-set. Thus it is clear that every event takes place in its proper season. Nay, even in the attainment of salvation, time has a hand; for, one has to wait till one's *Karmans* get annihilated.

Svabhava or nature.

Svabhava, too, must be taken into account while considering the achievement of an object. It is not that even in due course of time, we can expect to get rice in case we have sown the seeds of wheat. Equally true is the remark in the case of women who have come of age, for, it cannot be expected that each of them can give birth to a son. It is again nature that explains why some of the souls (*Abhavyas*) shall not attain salvation, however long they may wait for it. Is it not owing to nature that we find fire hot, and ice cold?

Karman

We cannot ignore *Karman* which is also one of the causes that govern the achievement of an object. We fail to explain some anomalies in this world, if

we do not admit *Karman*. Royalty, poverty, pleasure, pain, etc., are the results of *Karman*. Even after working in the same direction, it happens that the fruits which the two persons derive differ. What is this due to, if not to *Karman* ?

Niyati or destiny.

At times one has to believe in destiny. It so happens that in spite of making every sort of attempt, one fails to achieve the desired object. Or, it may be that all of a sudden the events may take the opposite turn as was the case with *Rama* who had to begin the life of a wanderer on the very morning when he was to be crowned king. To illustrate destiny, we shall consider the case of a doe that became free, though she was surrounded on all the sides with difficulties. In front of her is a hunter with a bow quite ready to shoot her. On both the sides of her, he has spread his nets so that escape on either side is impossible. To turn back and run away is equally impossible, as he has lighted a big fire which is burning the whole forest. The space between the hunter and the nets is guarded by the hounds. Over and above these external difficulties the doe is fully heavy with young, is unable to walk quickly and a young one is running between her feet. When she is thus buried in the ocean of anxiety, the events get suddenly changed. The bow-string broke in the middle from too strong a pull and the bow itself gave way. From fear of the forest-fire a hare left its bush and was pursued by the hounds. The

nets were burnt by the fire. All of a sudden it rained in torrents and it quenched the flames. And in that very place after overcoming all difficulties the doe was confined and brought to bed of another young one. Thus if destiny wills it, every thing takes a favourable turn.

Udyama or exertion.

It will be a folly to attach too much importance to *Karman* or *Niyati*. A due place must be given to *Udyama*. Who creates *Karman* and impels it to operate? Is it not we ourselves who do it? Is it not within our power to counteract the effects of *Karman*? Can we not alter the situation of unfavourable affairs by exerting ourselves in the proper direction? Is it not due to *Udyama* that one is able to annihilate *Karmans* and to attain final beatitude? Since it is so, who can deny the influence of exertion in the achievement of an object?

It is *Syadvada* that teaches us to assign a proper place to each of the above-mentioned five elements, to consider them as related to one another and not to discard any of them. It may be that sometimes *Kala* may be the main cause while the rest may be playing a subordinate part, sometimes *Svabhava* may be of primary importance and the rest of secondary importance and so on.

Limit of time may be altered. For example, in one country, it may take a year for a certain tree to grow, while it may grow within half a year in

some other country. From this it should not be concluded that we can wholly dispense with *Kala*. There is another reason for admitting *Kala*. It teaches us to keep patience and wait for the fruit. This makes us persevere in our work. In denying time, one will be highly disappointed in not gaining the fruit at once of the work done by him.

At times even the nature can be altered. By the company of the good, even the wicked improve.

Admission of *Karma-vada* makes us endure our difficulties with great fortitude, for, we take consolation from believing that these difficulties are brought about by ourselves. It reminds us of the principle, *viz.*, “as you sow, so shall you reap.”

Niyati is the name given to such *Karmans* which are sure to produce their effects. But even their effect may be in some degree nullified by practising austerities of a very severe character. It should not be believed that it is the work of *Niyati*, when one has failed to achieve the desired object at the first attempt. On the contrary, he should go on repeatedly making an attempt and even then if he does not get success, he may leave it off by believing that it is so destined.

“ સત્ત્વ, અસત્ત્વ આદિ અનન્તધર્મરૂપ દરેક વસ્તુ છે. કારણ કે કોઈ અર્થ એકાન્તથી સત્ત્વરૂપે કે અસત્ત્વરૂપે સિદ્ધ થતો નથી. દરેક પદાર્થ સ્વ-દ્રવ્યાદિકથી સત્ત્વ અને પર-દ્રવ્યાદિકથી અસત્ત્વ છે. નહિ તો, સ્વરૂપાદિથી અસત્ત્વ યા પરકીય રૂપાદિથી સત્ત્વ માનવામાં સ્વ-દ્રવ્યની હાનિ થશે. ”—૨૨

સ્પષ્ટી૦ એક વસ્તુનું જૂદા જૂદા દૃષ્ટિબિંદુથી અવલોકન અથવા કથન કરવું તેને 'સ્વાદ્વાદ' કહેવામાં આવે છે. એકજ વસ્તુમાં અમુક અમુક અપેક્ષાએ જૂદા જૂદા ધર્મોનો સ્વીકાર કરવો એ સ્વાદ્વાદનો અર્થ છે. એકજ વસ્તુમાં નિત્યત્વ, અનિત્યત્વ, સત્ત્વ, અસત્ત્વ, વિગેરે વિરૂદ્ધ ભાસતા ધર્મો અપેક્ષા-દૃષ્ટિએ સ્વીકાર કરવા એ સ્વાદ્વાદ-દર્શન છે. આને 'અનેકાન્તવાદ' પણ કહેવામાં આવે છે.

એકજ પુરૂષ, પોતાના પિતાની અપેક્ષાએ પુત્ર અને પોતાના પુત્રની અપેક્ષાએ પિતા અને પોતાના ભત્રીજા અને ભાણેજની અપેક્ષાએ પિતા છે. વળી પોતાના કાકા અને મામાની અપેક્ષાએ તે ભત્રીજો અને ભાણેજ અને છે. આ રીતે દરેક વ્યક્તિમાં વિરૂદ્ધ ભાસતા ધર્મોને જૂદી જૂદી અપેક્ષાએ સ્વીકારવાની કાંઈ વિદ્વાન ના કહેતો નથી, તો પછી સત્ત્વ, અસત્ત્વ, નિત્યત્વ, અનિત્યત્વ વિગેરે વિરૂદ્ધરૂપે મનાતા ધર્મોને એકજ વ્યક્તિમાં જૂદી જૂદી અપેક્ષાએ કેમ ન માની શકાય ?

દરેક વ્યક્તિમાં સત્ત્વ, અસત્ત્વ ધર્મો કેવી રીતે સ્વીકારવામાં આવે છે, તે નીચે આપેલ પિતા-પુત્રના ઉદાહરણથી સ્પષ્ટ સમજી શકાશે.

પ્રથમ તો દરેક વસ્તુ સત્ત્વ કહેવાય છે, તે કોને લઇને, એ ખાસ વિચારણીય છે. રૂપ, રસ, આકાર, વિગેરે પોતાના ગુણોથી-પોતાનાજ ધર્મોથી દરેક વસ્તુ 'સત્ત્વ' હોઇ શકે છે. ખીજના ગુણોથી કાંઈ પણ વસ્તુ સત્ત્વ હોઇ શકતી નથી. હમેશાં જે બાપ હોય છે તે પોતાના પુત્રથી. પોતાના પુત્રથી બાપ બની શકાતું નથી. સ્પષ્ટ શબ્દોમાં કહીએ તો પોતાના પુત્રથી જે બાપ કહેવાય છે, તેજ પારકા છોકરાથી બાપ કહેવાતો નથી. આ પ્રમાણે સ્વપુત્રથી થતો પિતા અર્થાત્ સ્વપુત્રથી પિતાતરીકે સત્ત્વ એવો જે પિતા, તે જેમ ખીજના પુત્રથી અપિતા છે, અર્થાત્ ખીજના પુત્રથી પિતા તરીકે અસત્ત્વ છે, તેમ પોતાના ગુણોથી પોતાના ધર્મોથી-પોતાના સ્વરૂપથી જે પદાર્થ સત્ત્વ છે, તેજ પદાર્થ ખીજમાં રહેલા ગુણોથી-ખીજના ધર્મોથી-ખીજના સ્વરૂપથી સત્ત્વ હોઇ શકે નહિ; સત્ત્વ હોઇ શકે નહિ એટલે અસત્ત્વ છે, એમ સ્વતઃ સિદ્ધ થાય છે.

ઉપર કહ્યા પ્રમાણે જૂદી જૂદી અપેક્ષાએ એક વસ્તુમાં સત્ત્વ ને અસત્ત્વ એ ઉભય ધર્મો સ્વીકારવામાં વિચારશીલ વિદ્વાનેને વાંધો હોય એમ સંભવતું નથી. છતાં પણ આ વાતને વિશેષ દઢ કરવા ઘટમાં સત્ત્વ-અસત્ત્વ ધર્મો કેવી રીતે રહ્યા છે તેનો વિચાર કરવામાં આવે છે. દરેક વસ્તુમાં સત્ત્વ-અસત્ત્વ ધર્મો છે એમ આપણે ઉપર કહી ગયા છીએ. અત્રે ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે ઘટ (દરેક પદાર્થ) પોતાના દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવથી સત્ત્વ છે અને બીજાના દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવથી અસત્ત્વ છે. જેમકે દ્રવ્યથી ઘટ માટીરૂપ છે, નહિં કે જાળરૂપ અર્થાત્ ઘટ પોતાના દ્રવ્ય-માટીરૂપે સત્ત્વ છે, કિન્તુ પારકાના દ્રવ્ય-જાળરૂપે અસત્ત્વ છે. ક્ષેત્રથી મુ'બાઇમાં રહેલો ઘટ મુ'બાઇ ક્ષેત્રનો છે, નહિં કે સુરતનો, અર્થાત્ આ ઘટ પોતાના ક્ષેત્ર-મુ'બાઇ રૂપે સત્ત્વ છે કિન્તુ પારકા ક્ષેત્ર-સુરત રૂપે અસત્ત્વ છે. વર્ષાઋતુમાં ઉત્પન્ન થયેલ ઘટ પોતાની ઋતુનો (કાળનો) છે; નહિં કે કોઈ અન્ય ઋતુનો. અર્થાત્ આ ઘટ પોતાના વર્ષાકાળરૂપે સત્ત્વ છે, કિન્તુ અન્ય કાળરૂપે અસત્ત્વ છે. ભાવથી ઘટ શુક્લ વર્ણવાળો છે, પરંતુ આ સિવાય અન્ય વર્ણવાળો નથી; અર્થાત્ આ ઘટ પોતાના ભાવ શુક્લત્વરૂપે સત્ત્વ છે, કિન્તુ પારકાના અન્ય ભાવ-રૂપે અસત્ત્વ છે.

સત્ત્વમાં પણ સત્ત્વપણાનો, તેમાં નહિં રહેલ વિશેષ ધર્મોની અપેક્ષાએ નિષેધ કરી શકાય છે. જેમકે લેખન કે વક્તૃત્વ શક્તિ નહિં ધરાવનાર એમ કહી શકે છે કે 'હું' લેખક તરીકે નથી.' 'હું' પોતે વક્તૃત્વરૂપે નથી.' આ વચનપ્રકારોમાં 'હું' કહેવું અને સાથે 'નથી' કહેવું એ બ્યાજબી છે, કારણ કે હું પોતે સત્ત્વ છતાં મારામાં લેખન કે વક્તૃત્વ શક્તિ નહિં હોવાથી તે શક્તિરૂપે હું નથી. અર્થાત્ તે અપેક્ષાએ અસત્ત્વ છું. આ અપેક્ષાએ મારામાં સત્ત્વપણું રહેતે છતે પણ સત્ત્વપણાનો નિષેધ સંભવી શકે છે એમ દરેકથી સમજી શકાય છે. આ ઉપરથી દરેક વ્યક્તિમાં સત્ત્વ અસત્ત્વરૂપ ધર્મો સાપેક્ષરીતે સ્વીકારી શકાય છે એમ માનવું યુક્ત છે. આનું નામજ સ્વાદ્વાદ છે. વળી દરેક વ્યક્તિમાં નિત્યત્વ-અનિત્યત્વ કેમ ધરાવી શકાય છે, તે સમજાવવા સારૂ ઘટનું ઉદાહરણ આપવામાં આવે છે.

એકજ માટીમાંથી ધડો, કુંડું વિગેરે અનેક પાત્રો બને છે, એ બધાએને સુવિદિત છે. ધડો ફાડી તેજ માટીથી બનાવેલ કુંડાને કોષ ધડો કહેતા નથી, કારણ કે જે કે માટી તેની તેજ છે, છતાં આકાર બદલાયો હોવાથી તે ધડો કહેવાયજ નહિ. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે ધડો એ માટીનો અમુક આકારવિશેષ છે. પરંતુ એ ધ્યાનમાં રાખવું કે તે આકારવિશેષ માટીથી તદ્દન જૂદો નથી. તે તે આકારમાં ફેરવાયેલી માટીજ જ્યારે ધડો, કુંડું વિગેરે નામોથી બ્યવહત થાય છે, તે પછી ધડાના આકારને અને માટીને તદ્દન જૂદા કેમ માની શકાય ? આ ઉપરથી સમજાયું કે ધડાનો આકાર તેમજ માટી એ બંને ધડાનાં સ્વરૂપો છે. આ બંને સ્વરૂપમાં વિનાશી સ્વરૂપ કયું છે અને અવિનાશી કયું છે તે વિચારવું જોઈએ. ધડાનો આકાર એ તો વિનાશી છે એમ સહુ કોષ જાણે છે. એટલે ધડાતું એક સ્વરૂપ આકારવિશેષ તે વિનાશી સિદ્ધ થયું. હવે ધડાતું ખીજું સ્વરૂપ જે માટી છે, તે વિનાશી નથી-ધ્રુવ છે; કારણ કે માટીના આકારો-પરિણામો બદલાયા કરે છે, પણ માટી તો એની એજ રહે છે, એ અનુભવસિદ્ધ વાત છે.

આ ઉપરથી ધડાતું એક વિનાશી અને ખીજું ધ્રુવ એમ બે સ્વરૂપો જોઈ શકાય છે. એથી એમ માની શકાય છે કે વિનાશી રૂપથી-આકાર-વિશેષથી ધડો અનિત્ય છે; અને ધ્રુવરૂપથી-માટીરૂપથી ધડો નિત્ય છે. આવી રીતે એકજ વસ્તુમાં નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વરૂપ વિરૂદ્ધ ભાસતા ધર્મો માની શકાય છે.

વળી સ્યાદાદત્તું એક ઉદાહરણ જોઈ લઈએ. દરેક વસ્તુમાં સમાન અને વિશેષ ધર્મ રહેલા છે. સેંકડો ધડાઓમાં ' ધડો ' ' ધડો ' એવી જે એકાકાર (એક સરખી) ભુદ્ધિ ઉત્પન્ન થાય છે એજ બતાવી આપે છે કે તમામ ધડાઓમાં સામાન્ય ધર્મ-એકરૂપતા રહેલી છે. વળી સેંકડો ધડાઓમાંથી દરેક મનુષ્ય પોતપોતાનો ધડો ઝાળખી શકે છે. આ ઉપરથી વળીતમામ ધડાઓમાં વિશેષતા-ભિન્નતા-પૃથક્તા રહેલી સિદ્ધ થાય છે. આ પ્રમાણે વસ્તુમાત્રમાં સમાનતા અને વિશેષતા રૂપ ધર્મો રહેલા છે. એ બંને ધર્મો સાપેક્ષ છે અને વસ્તુથી અલગ નથી. અતઃ પ્રત્યેક વસ્તુને સામાન્ય-વિશેષાત્મક માનવી એ સ્યાદાદ-માર્ગ છે.

આ ઉપરાંત, દરેક વસ્તુમાં ઉત્પત્તિ, વ્યય અને પ્રૌબ્ધ્ય ધર્મો છે. આ વિષે વિશેષ સ્પષ્ટીકરણ આપણે ઓગણત્રીસમા શ્લોકમાં જોઈશું.

एकस्मिन् पितृ-पुत्रताप्रभृतयो धर्मा विरुद्धाः परैः

सहन्ते यदि, तर्हि नाम सदसद्भावादिधर्मा न किम् ? ।

स्याद् दोषः, सदसत्तयाऽभ्युपगमोऽवच्छेदकैक्येऽपि चेत्

सापेक्षा तु विरुद्धधर्मपरिषत् स्यादेव शीतोष्णवत् ॥ २३ ॥

If contradictory attributes like *Pitritva*, *Putratva*, etc., (the states of being a father, a son, etc.,) are admitted by others in the case of one and the same individual, why should not indeed the attributes like existence and non-existence be admitted (in one and the same object from different points of view)? There will certainly arise a fault in case the attributes of existence and non-existence are admitted in an object while looking at it from one and the same stand-point; but (there is nothing wrong in admitting that) a collection of contradictory attributes is surely applicable to an object when studied from different stand-points as attributing cold and heat (to an object when considered from different aspects). (23)

“ જ્યારે એક વસ્તુમાં પિતૃત્વ, પુત્રત્વ વિગેરે વિરુદ્ધ ધર્મો અન્ય વિક્ષાનો માને છે, તો પછી એક વસ્તુમાં સત્વાસત્વાદિક ધર્મો તેઓ કેમ સ્વીકારતા નથી ? જો એકજ અપેક્ષાએ સત્ અને અસત્ એમ બે ધર્મો સ્વીકારવામાં આવે, તો દોષ ખચ્ચિત્ત છેજ, કિન્તુ શીતોષ્ણની માફક સાપેક્ષ રીતે વિરુદ્ધ ધર્મો એક વસ્તુમાં ઘટવામાં કાંઈ ભ્રમ નહીં વાંધો નથી.”—૨૩

सर्वासत्त्वविरुद्धधर्मयुगलं नैकत्र युक्तं भवे-

दित्येकान्तमतोग्रभूतनिहताः पूत्कुर्वते सर्वतः ।

पश्यन्तोऽपि विरुद्धवर्णरचनां तन्मेचकेषु स्फुटं

सिध्येद् वै सदसत्तया निजपरात्माख्यादवच्छेदकात् ॥२४॥

In spite of distinctly noticing the contradictory colours in *Mechaka* (a kind of gem) persons who are possessed by an evil spirit in the form of *Ekantamata* go on prattling everywhere that the couple of contradictory attributes of existence and non-existence is not compatible in one and the same object. Really, every object can be proved as existing when referred to its own nature and as not existing when looked at from the nature of another object. (29)

Notes:—We shall here consider the difficulties that arise in not looking at a substance as existing when referred to its own nature. It is not possible to believe that it exists when referred to the nature of another substance. For, in that case it will be impossible to distinguish the different substances and we shall have to consider all the substances as alike—a fact that is opposed to common experience. It is equally unreasonable to believe that a substance is non-existent both from the stand-point of its own nature as well as from that of another substance. For, in that case, there will remain no substance in this world. It will be like accepting the *S'unya-vada* of the *Bauddhas*. Hence, it is reasonable to consider that a substance exists so far as its own nature is

concerned. And it surely does not exist, when referred to the nature of another substance.

To believe that existence considered from the stand-point of one's own nature is the same as the non-existence admitted from the stand-point of another's nature is incorrect. For, this will directly go against the *Bauddhas* and the *Naiyayikas* who look upon *Hetu* as possessing three and five characteristics respectively, that is to say, they shall have to consider *Sapaksha-Sattva* and *Vipaksha-vyavritti* as the same.

“મેયક્રમાં સ્પષ્ટ રીતે વિરુદ્ધ વર્ણુરચના જોતા છતાં, ‘સત્ત્વ ધર્મ અને અસત્ત્વ ધર્મનું’ જોડણું એકજ સ્થળે યુક્ત નથી’ એમ એકાન્ત-મતરૂપ ઉગ્ર ભૂતથી પીડાયલા મનુષ્યો સર્વંતઃ પેકાર કરે છે. ખરેખર, વસ્તુ પોતાના સ્વરૂપની અપેક્ષાએ સત્ અને પારકાના સ્વરૂપની અપેક્ષાએ અસત્ ખચિત્ત સિદ્ધ છે.”—૨૪

સ્યાદ્વાદઃ સંશયવાદો નાસ્તિ—

સત્ત્વાસત્ત્વધિયં ચ સંશયતયા મન્દં વિના કો વદેદ્ ?

એકસ્મિન્ હિ વિરુદ્ધધર્મયુગલજ્ઞાનં મતઃ સંશયઃ ।

સત્ત્વાસત્ત્વયુગં પ્રસિધ્ધયતિ યદૈકસ્મિન્ પ્રમાણાત્તદા

વ્યાઘાતઃ ક ઇહોદયેત્ ? કથમિદંસંપ્રત્યયઃ સંશયઃ ! ॥૨૫॥

Who else but the dull-headed can mistake for doubt the notion of existence and non-existence (arising in one and the same object when referred to from different points of view), when doubt is considered as the knowledge of a couple of contradictory attributes in one and the same object? What harm can arise then, when the couple of existence

and non-existence is ascertained in an object by means of *Pramana*, and how can this knowledge be termed doubt ? (25)

સ્પષ્ટાદ સંશયવાદ નથી—

“ એક વસ્તુમાં થતી સદસત્-બુદ્ધિને સંશય તરીકે મન્દબુદ્ધિ વિના કોણ ખોલી શકે ? કારણ કે એક વસ્તુમાં વિરુદ્ધ ધર્મોના યુગલના જ્ઞાનને સંશય માનેલું છે. એક વસ્તુમાં સત્વાસત્વનું જોડલું જ્યારે પ્રમાણથી સિદ્ધ થાય છે, તો અત્રે કયા પ્રકારના દોષનો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે ? અને સત્વાસત્વના જ્ઞાનને સંશય કેમ કહી શકાય ? ”—૨૫

સ્થાણુર્વા નર ષ્ઠ વેત્યવગમઃ સંવિશ્રુતઃ સંશયોઽ-

નાસ્થા ધર્મયુગે સતામભિમતા દોલાયમાનેઽત્ર ચ ।

નૈવં તુ પ્રકૃતે, સમસ્તિ સદસત્ સ્વાન્યસ્વરૂપેણ યત્

તદ્ભવ્યાનલધીર્વ નૈવ સદસદ્ધીર્નિશ્ચલા સંશયઃ ॥ ૨૬ ॥

The knowledge such as whether this is a pillar or a man is well-known as doubt. In this fluctuating (non-conclusive) knowledge the talented have not ascertained either of the attributes (viz., as to an object being a pillar or a man), while such is not the case with the subject (*Syadvada*) under consideration; for, every object is existent when referred to its own nature and is non-existent when looked at from the nature of another object. Thus unfluctuating knowledge of considering an object as existent and non-existent from different stand-points is indeed not a doubt- is as correct as the notion of looking at fire as both a substance and fire. (26)

Notes:—To consider *Syadvada* as *Sams'aya-vada*

(the doctrine of doubts) is certainly erroneous. It is true that even contradictory statements are sometimes made about an object while subjecting it to *Syadvada*. For instance, it may be said that an object exists as well as it does not exist. But this is not a sufficient ground to consider that the statement is doubtful. On the contrary, it is that the statements are made from different stand-points and that they are perfectly accurate. For, when we say that an object exists as referred to its own *Dravya*, etc., we do not in the least doubt the statement. A similar remark holds good in the case of the other statements.

It may be borne in mind that *Syadvada* never leaves us in doubt. It makes conclusive statements. It is only that the statements vary according to the stand-points.

“ આ સ્થાણુ છે કે પુરૂષ છે ! એવા જ્ઞાનને ‘ સંશય ’ કહેવામાં આવે છે. ફોલાયમાન (અસ્થિર) એવા આ જ્ઞાનમાં (સંશયમાં) બંને ધર્મો પૈકી એક ધર્મ પર નિશ્ચય હોતો નથી. પ્રકૃતમાં તો એવું છેજ નહિ, કારણુ કે દરેક વસ્તુ પોતાના સ્વરૂપે સત્ અને અન્યના સ્વરૂપે અસત્ છે. માટે જેવી રીતે અગ્નિને દ્રવ્ય તરીકે અને અગ્નિ તરીકે એમ બંને રૂપે સમજવી એ જ્ઞાન સંશયરૂપ નથી, તેવી રીતે એક વસ્તુને ભિન્ન ભિન્ન અપેક્ષાપૂર્વક સત્ અને અસત્ તરીકે સમજવી એ પણ સંશયજ્ઞાન કહેવાય નહિ. ”—૨૬

૨૫૦ટી. સ્યાદ્વાદના સંબંધમાં કેટલાકાતું એમ કહેવું થાય છે કે તે નિશ્ચયવાદ નથી, કિન્તુ સંશયવાદ છે. અર્થાત્ એકજ વસ્તુને નિત્ય સમજવી અને અનિત્ય પણ સમજવી, અથવા એકજ વસ્તુને સત્ માનવી અને અસત્ પણ માનવી, એ સંશયવાદ નહિ તો ખીન્ન શું ? પરંતુ

આ કથન યુક્ત નથી, એમ વિચારવાથી સ્પષ્ટ સમજી શકાય છે. સંશ-
યના સ્વરૂપને યથાર્થ સમજનાર આ સ્યાદાદને સંશયવાદ કહેવાતું સાહસ
કદાપિ કરે નહિ. રાત્રે કાળી દોરડી પર નજર પડવાથી ' આ સર્પ છે
ક દોરડી ! ' એવો સંદેહ ધણી વખત ઉત્પન્ન થતો જોવામાં આવે છે.
આ સંશયમાં સર્પ અને દોરડી એ બંને વસ્તુઓ પૈકી એક પણ વસ્તુ
નિશ્ચિત નથી. અમુક એક વસ્તુ કોઈ ચોક્કસપણે સમજવામાં ન આવે
અર્થાત્ એને વિષે નિશ્ચિત જ્ઞાન ન થાય તે સંશય છે. સંશયનું આવું
સ્વરૂપ સ્યાદાદમાં કોઈ પણ બતાવી શકે તેમ નથી. સ્યાદાદ એકજ
વસ્તુને જૂદી જૂદી અપેક્ષાએ અનેક રીતે અવલોકવાનું કથે છે. અર્થાત્
એકજ વસ્તુ અમુક અપેક્ષાએ ' છે ' એ નિશ્ચિત વાત છે, અને અમુક
અપેક્ષાએ ' નથી ' એ પણ નિશ્ચિત વાત છે. તેમજ એક વસ્તુ અમુક
દૃષ્ટિએ નિત્યરૂપે પણ નિશ્ચિત છે અને અમુક દૃષ્ટિએ અનિત્યરૂપે પણ
નિશ્ચિત છે. આવી રીતે એકજ પદાર્થને અનેક ધર્મોથી યુક્ત હોવાનો
જે નિશ્ચય કરવો, એનું નામ સ્યાદાદ છે. આવા સ્વરૂપવાળા સ્યાદાદને
' સંશયવાદ ' કહેવો એ ખરેખર ભૂલ ભરેલું છે.

નિત્યાર્થે ક્રમતો ડક્રમાદપિ ભવેન્નાર્થક્રિયાસમ્ભવોઃ-

નિત્યાર્થે ક્રમતો ડક્રમાદપિ ભવેન્નાર્થક્રિયાસમ્ભવઃ ।

નિત્યે ચાત્મનિ સૌખ્યદુઃસ્વવિષયાભોગો ન જાઘટ્યતેઃ-

નિત્યે ચાત્મનિ સૌખ્યદુઃસ્વવિષયાભોગો ન જાઘટ્યતો ૨૭ ॥

In considering an object as eternal (*Nitya*) only, there is no room for action in it- the action manifested either gradually or all of a sudden. The same is the case (difficulty), if an object is looked upon as absolutely non-eternal (*Anitya*). *Atman* cannot enjoy the objects of happiness and misery if it is considered either solely *Nitya* or solely *Anitya*. (27)

“ અર્થને એકાન્ત નિત્ય માનવામાં, કમથી કે અકમથી, તેમાં અર્થ-

ક્રિયા સંભવી શકશે નહિ. તેમજ એકાન્ત અનિત્ય માનવામાં પણ તેજ દોષ રહેલો છે. આત્માને એકાન્ત નિત્ય માનવામાં સુખ-દુઃખના વિષયોના ભોગ ધટી શકશે નહિ, તેમજ તેને અનિત્ય માનવામાં પણ તેજ દોષ રહેલો છે. ”—૨૭

સ્પષ્ટી૦ આત્મા નિત્ય છે, એમ સહુ કોઇ માને છે, અને વાત પણ બરાબર છે, કેમકે તેનો નાશ થતો નથી; પરંતુ તેનું પરિવર્તન વિચિત્ર રૂપે થતું રહે છે, એ બધાના અનુભવમાં ઉતરી શકે એવી હકીકત છે; કેમકે આત્મા કોઇ વખતે પશુ અવસ્થામાં હોય છે, જ્યારે કોઇ સમયે મનુષ્ય અવસ્થામાં મૂકાય છે, વળી કોઇ અવસરે દેવગતિનો ભોક્તા બને છે, પુનઃ કપારેક નરક આદિ દુર્ગતિઓમાં જઈને પડે છે. આ કેટલું બધું પરિવર્તન ! એકજ આત્માના સંબંધમાં આ કેવી વિલક્ષણ અવસ્થાઓ ! ખરેખર આ આત્માની પરિવર્તનશીલતા સૂચવે છે. એકજ શરીરના પરિવર્તનની સાથે પણ આત્મા, પરિવર્તનની ઘટમાળમાં ફરતો સમગ્ર શકાય છે. આવી સ્થિતિમાં આત્માને સર્વથા-એકાન્તતઃ નિત્ય માની શકાય નહિ. અતએવ આત્માને એકાન્ત નિત્ય નહિ, તેમજ એકાન્ત અનિત્ય નહિ, કિન્તુ નિત્યાનિત્ય માનવાનું પ્રાપ્ત થાય છે. આ પ્રમાણે આત્માને જૂદી જૂદી દષ્ટિએ નિત્ય અથવા અનિત્ય કહી શકાય, કિન્તુ તે સર્વથા નિત્ય અથવા અનિત્ય છે એમ માનવું તે યુક્ત નથી.

નિત્યૈકાન્તમતે ભવન્તિ ન પુનર્બન્ધપ્રમોક્ષાદયોઽ

નિત્યૈકાન્તમતે ભવન્તિ ન પુનર્બન્ધપ્રમોક્ષાદયઃ ।

નિત્યાનિત્યતયા તુ વસ્તુ વદતઃ કશ્ચિન્ન બાધોદયો

બાધઃ કઃ કફકૃદ્ગુડેન મિલિતે પિત્તાવહે નાગરે ॥ ૨૮ ॥

In considering the soul either as eternal or non-eternal only, (*i. e.* in either case) there cannot be bondage, emancipation and the like in the case of the soul. But there arises no difficulty for those who consider an object as both eternal and non-eternal

(from different stand-points); for, what harm is there to him who takes treacle that produces phlegm, with dried ginger which gives rise to bile ? (28)

“ आत्माने ऐकान्त नित्य मानवामां अन्व-भोक्ष विगरे धटतुं नथी; तेमञ्ज ऐकान्त अनित्य मानवामां पञ्च तेमञ्ज छे. वस्तुने नित्या-नित्य रूपे कहेनाराने काष्ठ पञ्च जगतने। दोष आवतो नथी. कङ्क करनार गोजनी साथे पित्त करनार सूँड भगवाथी तेमां काष्ठ दोषापति होय अरी ? ”—२८

तेनोत्पादविपादसंस्थितियुतं भावं यथा गोरसं
स्याद्वादिन ! प्रतिपेदिरे तव मुखाम्भोजोद्भवं प्रज्ञिलाः ।
भङ्गुवा कुण्डलमातनोति कटकं तत्कुण्डलत्वं गतं
संजज्ञे कटकस्वरूपमुभयस्थं स्वर्णमत्र स्फुटम् ॥ २९ ॥

Therefore, oh *Syad-vadin* ! (the propounder of *Syad-vada*) the talented admit, as expounded by thee (*lit.*, as coming out from thy lotus-like mouth), that every object like *Gorasa* possesses the attributes—origination, destruction and permanence. When by breaking an ear-ring (*Kundala*) a bracelet (*Kataka*) is prepared, the state of existing as an ear-ring (*Kundalatva*) is destroyed while that of existing as a bracelet (*Katakatva*) is produced but (all the same) gold is distinctly present in both the states. (29)

Notes:—When we prepare *Kataka* by breaking *Kundala*, there is the origination of the state of *Kataka* and destruction of the state of *Kundala*; all the same gold is throughout present. It must be borne in mind that these events— the origination and dest-

ruction do not take place successively. It is that the destruction is simultaneous with the origination. By preparing *Kataka* out of *Kundala*, there is noticed a change, *viz.*, gold that formerly existed in *Kundala* now exists in *Kataka*. It may be here seen that it cannot be considered that *Kataka* is quite a new product— quite distinct from *Kundala*, when it contains the same gold that was formerly found in *Kundala*. The same consideration serves us to understand that *Kundala* has not been completely destroyed, for, its gold still exists.

The author has given another instance, *viz.*, *Gorasa* to illustrate that every object is characterized by three attributes. He suggests that curd is only a modification of milk. In both the modifications— that of milk as well as that of curd, *Gorasa* is present. Thus, if curd is prepared from milk, *Gorasa* has an origination in the form of curd destruction in the form of milk and permanence, for, it still exists as the main substance.

“ તેથી હે સ્વાદ્વાદી ભગવન્ ! શુદ્ધિમાને તારા બતાવ્યા પ્રમાણે પદાર્થને ગોરસની માફક ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યયુક્ત માને છે. જેવી રીતે કૃ-કુણ્ડળ ભાંગીને કટક બનાવ્યું, ત્યારે કુણ્ડળત્વ જતું રહ્યું અને કટકસ્વરૂપ પ્રાપ્ત થયું; કિન્તુ તે બંને પર્યાયોમાં સુવર્ણ તે એકજ છે.”—૨૯

રૂપબદ્ધી સર્વ પદાર્થો ઉત્પત્તિ, નાશ અને સ્થિતિ એ ત્રણે ધર્મો વાળા છે. દષ્ટાંત તરીકે એક સોનાતું કુણ્ડળ લઈએ. સોનાતું કુણ્ડળ ભાંગીને કટક બનાવ્યું, ત્યારે કુણ્ડળનો નાશ થયો અને કટક ઉત્પન્ન થયું, એ આપણે સુરૂપ સમજી શકીએ છીએ. કુણ્ડળ ભાંગીને તે તમામ

સુવર્ણતું બનાવેલ કટક, તદ્દન-સર્વથા નવીનજ વસ્તુ ઉત્પન્ન થઈ એમ તો કહી શકાય નહિ. કટકને સર્વથા નવીન ઉત્પન્ન થયલું તો ત્યારેજ માની શકાય કે જ્યારે કુણ્ડળની કોઇ પણ વસ્તુ કટકમાં નજ આવી હોય. પરંતુ જ્યારે કુણ્ડળતું તમામ સુવર્ણ કટકમાં આવી ગયું છે, માત્ર કુણ્ડળનો આકારજ બદલાયો છે, તો પછી કટક તદ્દન નવીન ઉત્પન્ન થયેલ કહી શકાય નહિ; એવીજ રીતે કુણ્ડળનો સર્વથા નાશ થયો એમ પણ ન કહી શકાય. કુણ્ડળનો સંપૂર્ણ નાશ તો ત્યારેજ માની શકાય કે જ્યારે કુણ્ડળમાંની કોઇ પણ ચીજ નાશથી ન બચી હોય. જ્યારે કુણ્ડળમાંનું તમામ સુવર્ણ કટકમાં વિદ્યમાન છે, તો પછી કુણ્ડળનો સર્વથા નાશ થયો એમ ખોલવું બ્યાજબી નથી. આ ઉપરથી એમ સ્પષ્ટ સમજી શકાય છે કે કુણ્ડળનો નાશ કુણ્ડળની આકૃતિના નાશ પૂરતો છે અને કટકની ઉત્પત્તિ કટકનો આકાર ઉત્પન્ન થયો તેટલાજ પૂરતો છે, જ્યારે એ કુણ્ડળ અને કટકનું સુવર્ણ તો એકજ છે. અર્થાત્ કુણ્ડળ અને કટક એ એકજ સુવર્ણના આકાર-વિશેષો છે. આ ઉપરથી સમજી શકાય છે કે કુણ્ડળને ભાંગીને બનાવેલ કટકમાં- કુણ્ડળરૂપે નાશ, કટકના આકારે ઉત્પત્તિ તથા સુવર્ણની સ્થિતિ- એ ઉત્પાદ, નાશ અને સ્થિતિ (ત્રૌવ્ય) એ ત્રણે ધર્મો બરાબર રહ્યા છે.

દૂધનું બનેલુ દહીં નવું ઉત્પન્ન થયું નથી. દૂધનોજ પરિણામ દહીં છે. દૂધ રૂપે નષ્ટ થઈ દહીં રૂપે ઉત્પન્ન થયેલ પદાર્થ પણ દૂધની જેમ 'ગોરસ' કહેવાય છે, એ સર્વને માલૂમ છે. અતએવ ગોરસના આહારનો ત્યાગ કરી બેઠેલ, દૂધ-દહીં ખાઈ શકે નહિ. આથી દૂધ અને દહીંમાં ગોરસરૂપે રહેલું સામ્ય બરાબર અનુભવી શકાય છે. આ પ્રમાણે સર્વત્ર સમજી રાખવાનું છે કે મૂળ તરવો આપાદ છે અને એમાં જે અનેકાનેક પરિવર્તનો થતાં રહે છે અર્થાત્ પૂર્વ પરિણામનો નાશ અને બીજા પરિણામનો પ્રાદુર્ભાવ થતો રહે છે, તે વિનાશ અને ઉત્પાદ છે. આથી સર્વ પદાર્થો ઉત્પાદ, નાશ અને સ્થિતિ ધર્મવાળા છે એમ સિદ્ધ થાય છે. જેનો ઉત્પાદ અને વિનાશ થાય છે, તેને જૈનશાસ્ત્રમાં 'પર્યાય' કહે છે. જે મૂળ વસ્તુ સદા સ્થાયી છે, તેને 'દ્રવ્ય' કહેવામાં આવે છે.

નો સંયોગિ-તદન્યભાવયુગલં મૂલસ્ય ચાગ્રસ્ય ચાઽ-
વચ્છેદેન યથાઽન્યદીયગુરુભિઃ કક્ષીકૃતં વાધ્યતે ।

નિત્યાનિત્યતયા તથૈવ સદસદ્ભાવેન નો બાધ્યતે

માનાત્ સિધ્યદશેષવસ્તુ તદ્દહો ! કાન્તાસ્ત્યનેકાન્તગીઃ ॥૩૦॥

Just as other philosophers (the *Naiyayikas* of the modern times) do not find it objectionable to admit the couple of conjunction and non-conjunction in one and the same object (that isto say that one and the same tree is in conjunction with a monkey so far as its root is concerned but is not so when referred to its top), so it is perfectly in accordance with *Pramana* to believe that in every object there exists a couple of contradictory attributes like existence and non-existence, eternity and non-eternity. Hence *Anekanta-vada* is really excellent. (30)

“ જ્યેષ્ઠ અન્યદર્શનીય વિદ્વાનોએ (નવીન નૈયાયિકાઓ) એક વૃક્ષમાં થકને આશ્રીને કપિસંયોગ અને શ્લાખાને આશ્રીને કપિસંયોગનો અભાવ હોવાથી તે વૃક્ષમાં સંયોગિત્વ અને સંયોગીનો ભેદ એમ બંને વિરૂદ્ધ ધર્મો માન્યા છે, તેમ એક વસ્તુમાં ભિન્ન ભિન્ન અપેક્ષાપૂર્વક સત્ત્વ અને અસત્ત્વ તથા નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વ એમ બંને વિરૂદ્ધ ધર્મો પણ માનવા ન્યાયયુક્ત છે. પરેખર અનેકાન્તવાણી સુંદર છે.”—૩૦

અન્યેઽપિ સ્યાદ્વાદમંગીકુર્વન્તિ—

નાનાકારકમેકરૂપમવદત્ જ્ઞાનસ્ય બૌદ્ધેશ્વર—

શ્ચિત્રં રૂપમનેકમેકમુચિતં યૌગાદિરાવેદયત્ ।

સાક્ષયઃ સત્ત્વમુત્તૈઃ પ્રધાનમગદત્ યુક્તં વિરુદ્ધૈર્ગુણૈઃ

કોઽનેકાન્તમતાવલમ્બનમૃતે સ્વસ્થીવભૂવાનિહ ? ॥ ૩૧ ॥

Bauddha said that knowledge though homogeneous was of different forms; the *Naiyayikas* and the

Vais'eshikas declared that a variegated colour, though constituted by many a colour presented the notion of oneness; and the *Sankhyas* considered it reasonable to say that *Pradhana* was made up of the three contradictory attributes *Sattva*, *Rajas* and *Tamas*. Thus, who could take rest in this world without taking the help of *Anekantavada*? (31)

Notes:—In this verse the author states that it is not only the *Jaina* system of philosophy that admits *Syadvada* but even other systems have admitted it, willingly or unwillingly, knowingly or otherwise. In short, no system can do without it.

Take the case of the *Sankhyas*. Do they not admit three different attributes, *Sattva*, *Rajas* and *Tamas* in one and the same object, *Prakriti*? Can it not be hence seen that they resort to *Syadvada*? The case of the *Naiyayikas* and the *Vais'eshikas* shares a similar fate. For, they look upon *Prithvi* as both eternal and non-eternal from different aspects. According to them, *Prithvi* that is of the nature of *Paramanu* is eternal, whereas the other varieties of *Prithvi* are non-eternal. Thus, they too study an object from different stand-points. Is this not *Syadvada*? The *Mimamsakas* accept the authority of *Syadvada*, in as much as they consider that the knowledge of the three different types—*Pramatri*, *Prameya* and *Pramana* is one. *Bhatta* and *Murari*, too, are governed by *Syadvada*, for, they consider an object both as a genus and a species from different stand-points. The *Brahmavadins* look upon *Atman* as

Baddha and *Abaddha* from the conventional and transcendental stand-points respectively. Thus they also recognise *Syadvada*. The *Buddhas* consider knowledge of different forms as homogeneous. This is also *Syadvada*. The *Vedas* have been looked at by staunch *Vedantins* from *Syadvada* point of view. For, do they not say that the *Vedas* are eternal from the *Artha* point of view and non-eternal, from the *Anupurvi* point of view? Even the *Charvakas* who believe that *Chaitanya* arises from the combination of four elements, earth, etc., cannot consider this *Chaitanya* as distinct from the four elements, for, that will go against their doctrine as they shall have to admit that the number of elements is five and not four. Nor is it possible for them to say that *Chaitanya* is manifested by each element singly. Thus, they too are obliged to resort to *Syadvada*. From the above remarks it may be seen that every system of philosophy has directly or indirectly adopted *Syadvada*.

અન્યદર્શનકારો પણ સ્યાદ્વાદને માને છે—

“ ઔદ્દેશ્વરે જ્ઞાનના એક રૂપને અનેક આકારવાળું કહ્યું. નૈયાયિકાએ અને વૈશેષિકાએ એક ચિત્તરૂપને* અનેકરૂપવાળું ઉચિત જાણ્યું અને સાંખ્યોએ પ્રધાનને સત્ત્વપ્રમુખ વિરૂદ્ધ ગુણોથી યુક્ત કહ્યું. ખરેખર અનેકાન્ત મતનો આશ્રય લીધા વિના કોઈ સ્વાસ્થ્યને મેળવી શક્યો નથી.”—૩૧

૨૫૪ી૦

આ શ્લોકથી અંધકાર આપણને એમ સૂચવે છે કે દરેક દર્શનકારને સ્યાદ્વાદ સ્વીકારવો પડ્યો છે. સત્ત્વ, રજ્જુ અને તમસ્ એ પરસ્પર વિરૂદ્ધ

* અનેક વર્ણો જેમાં હોય તે ચિત્તરૂપ કહેવાય. આ ચિત્તરૂપને એક પણ કહેવું અને અનેક પણ કહેવું એ શું સ્યાદ્વાદની સીમા નથી ?

ત્રણ ગુણોથી યુક્ત પ્રકૃતિ છે એમ સાંખ્ય માને છે. અર્થાત્ આ ત્રણ વિશ્દ્ધ ધર્મોનો સમાવેશ પ્રકૃતિમાં તેઓ કહે છે, કારણુ કે આ ત્રણ ગુણોની સમાન-અવસ્થા તેજ તેમના મત પ્રમાણે પ્રકૃતિ છે. પૃથ્વીને પરમાણુરૂપે નિત્ય માનનાર અને સ્થૂલરૂપે અનિત્ય માનનાર અર્થાત્, એકજ વસ્તુ, જે પૃથ્વી, તેને જૂદી જૂદી અપેક્ષાએ નિત્ય અને અનિત્ય માનનારા તથા દ્રવ્યત્વ-પૃથ્વીત્વ વિગેરે ધર્મોને સામાન્ય અને વિશેષરૂપે સ્વીકારનારા અર્થાત્ દરેક દ્રવ્યમાં દ્રવ્યત્વ રહેલું હોવાથી તેને સામાન્ય અને ગુણુ-ક્રિયાદિકથી તે બિન્ન હોવાથી તેને વિશેષ રૂપે માનનાર અને એજ પ્રમાણે સર્વ પૃથ્વીઓમાં પૃથ્વીત્વ રહેલું હોવાથી એ પૃથ્વીત્વને સામાન્ય માનનાર અને જલ, અગ્નિ, વાયુ વિગેરેથી પૃથ્વી ભિન્ન હોવાથી પૃથ્વીત્વને વિશેષ રૂપે સ્વીકાર કરનારા નૈયાયિક-વૈશેષિક દર્શનકારોએ પણ સ્યાદાદનો આશ્રય લીધો છે. ઔદ્ધો અનેકવર્ણુયુક્ત વસ્તુના અનેકવર્ણુકારવાળા ચિત્ર જ્ઞાનને એક જ્ઞાન તરીકે માને છે, એ પણ સ્યાદાદનીજ બલિહારી છે. મીમાંસકો પણ પ્રમાતા, પ્રમિતિ અને પ્રમેય એમ ત્રણ આકારવાળા જ્ઞાનને એક જ્ઞાન તરીકે મંજૂર કરી, સ્યાદાદને માન આપે છે. જાતિ અને વ્યક્તિ એ બંને રૂપે વસ્તુને કહેનાર ભદ્ર અને મુરારિ સ્યાદાદને તરછોડી શકતા નથી. આત્માને વ્યવહારથી બદ્ધ અને પરમાર્થથી અબદ્ધ માનનાર બ્રહ્મવાદીઓએ પણ સ્યાદાદની સત્તા સ્વીકારી છે. ટૂંકમાં દરેક દર્શનકારે ખુલી રીતે યા આડકતરી રીતે સ્યાદાદને સ્વીકાર્યોજ છે.

સામાન્યસ્ય દ્વૈવિધ્યં વિચારયતિ—

તિર્યગ્ નામ તથોર્ધ્વતાલ્લ્યમુદિતં સામાન્યમર્હન્મતે

દ્વેધા, તત્ર પુનઃ સમા પરિણતિઃ સર્વાસ્વપિ વ્યક્તિષુ ।

ગોત્વાદ્યાદિમમૂર્ધ્વતા તુ કટકાદ્યન્યાન્યપર્યાયગં

પર્યાયસ્તુ વિશેષ એતદુભયં નાર્થાત્ પૃથક્ સર્વથા ॥ ૩૨ ॥

In Jainism (*lit.* in the doctrines expounded by *Arhat*) *Samanya* is spoken of as of two kinds. *Tiryak* and *Urdhvata*. The common general characteristic which belongs to all the individuals (of a class) is called *Tiryak-Samanya*, e. g., the state of being a

cow (*Gotva*) (in cows), and the fundamental substance (like gold) which is present in the modifications (*Paryayas*)-a bracelet, etc., is called *Urdhvata-Samanya*. The *Paryaya* is called *Vis'eshā*. *Samanya* and *Vis'eshā* are not entirely distinct from an object. (32)

Notes:—The same fundamental attribute that is found in all the objects denoted by a genus is called *Tiryak-Samanya*. *Ghatatva* which is present in all the *Ghata*s, *Gotva* that is found in all the cows, *Suvarnatva* that is to be had in all the objects of gold, etc; are instances of *Tiryak-Samanya*. On the other hand, *Urdhvata-Samanya* is a substance. It remains the same in all the modifications it undergoes. For instance, we can have various kinds of ornaments of gold. Now in all these kinds- modifications, gold is present. Hence *Suvarna* is called *Urdhvata-Samanya*. Consider one more case of *Ghata* prepared from clay. It is true that various articles such as *Kumbha*, *Kalas'a*, etc., can be prepared from this very clay. Thus, clay is to be found in all the modifications. So, this clay can be called *Urdhvata-Samanya*.

Vis'eshā is of two kinds:—*Guna* and *Paryaya*. *Guna* is coexistent with what it reveals. In other words, it is *Sahabhavin*. For example, consciousness is the *Guna* of *Atman*. It coexists with it. It can be never separated from it. *Paryaya* is a modification. It is *Krama-bhavin*. Pleasure, pain, etc., are its instances. Thus it is clear that the particular mark which stays all the time with the substance is *Guna*, while the temporary state is *Paryaya*.

સામાન્યાદિકની વિચારણા—

“ અહ્નન્મતમાં સામાન્ય એ પ્રકારનું કહેવામાં આવ્યું છે—એક તો તિર્યક્ સામાન્ય અને ખીણું ઊર્ધ્વતા સામાન્ય. સર્વ વ્યક્તિઓમાંના સમાન પરિણામને તિર્યક્-સામાન્ય કહેવામાં આવે છે. જેમ કે ગાયોમાં રહેલો ગોત્વ ધર્મ. કટક વિગેરે અન્ય પર્યાયોમાં રહેલ મૂળ દ્રવ્યને ઊર્ધ્વતા-સામાન્ય કહે છે. પર્યાયને ‘વિશેષ’ કહેવામાં આવે છે. કિન્તુ સામાન્ય અને વિશેષ એ બંને પદાર્થથી સર્વથા ભિન્ન નથી.”—૩૨

સ્પષ્ટી૦ દરેક વ્યક્તિમાં જે સમાનભાવ રહેલો છે તેને તિર્યક્ સામાન્ય કહેવામાં આવે છે. જેમકે જૂદા જૂદા પ્રકારની ગાયોમાં રહેલું ગોત્વ વિગેરે. પૂર્વાપર પર્યાયોમાં જે મૂળ દ્રવ્ય રહે છે તેને ઊર્ધ્વતા સામાન્ય માનવામાં આવ્યું છે. જેમકે કટક, કંકણ, ઝરિંગ, છોડા એ વિગેરેમાં સુવર્ણ. ગુણ અને પર્યાયને વિશેષ કહેવામાં આવે છે.

નૈયાયિક વિગેરે વિદ્વાનો, સામાન્ય અને વિશેષ પરસ્પર નિરપેક્ષ હોઈ વસ્તુથી એકાન્ત ભિન્ન છે, એમ માને છે. કિન્તુ જૈનશાસ્ત્રકારો તે બંનેને સાપેક્ષ તેમજ વસ્તુનું સ્વરૂપ માને છે.

વસ્તુમાત્રમાં સમાન ધર્મ અને વિશેષ ધર્મ રહેલા છે. અનેક ધડાઓમાં ‘ધડો’ ‘ધડો’ એવી જે એકાકાર અર્થાત્ એક સરખી બુદ્ધિ ઉત્પન્ન થાય છે, તે એજ બતાવી આપે છે કે તમામ ધડાઓમાં સામાન્ય ધર્મ-એકરૂપતા રહેલી છે. તે સિવાય અનેક ધડાઓમાંથી પોતપોતાનો ધડો ઝોળખી લેવાય છે, એ ઉપરથી તમામ ધડાઓ એક ખીજથી વિશેષતા-ભિન્નતા-પૃથક્તાવાળા સિદ્ધ થાય છે. આ પ્રમાણે સામાન્ય સ્વરૂપ અને વિશેષ સ્વરૂપ સર્વ પદાર્થોમાં સમજવું. એ બંને સ્વરૂપો પરસ્પર સાપેક્ષ છે અને વસ્તુથી અલગ નથી. અતઃ પ્રત્યેક વસ્તુને સામાન્ય-વિશેષો-ભયાત્મક સમજવી એ સ્યાદાદ-દર્શન છે.

ધર્માદિ-દ્રવ્યાણિ નિરૂપયતિ—

ધર્મઃ સ્યાત્ જડજીવયોર્ગતિકૃતૌ પાનીયવદ્ યાદસોઽ

ધર્મઃ સ્યાત્ સમવાયિકઃ સ્થિતિકૃતૌ છાયાઽવ્યાતુર્યથા ।

सर्वव्याप्य-वकाशदायि च नभोऽनन्तप्रदेशात्मकं
कालो वर्तनलक्षणो निजगदे स्पर्शादिमान् पुद्गलः ॥ ३३ ॥

It is said (in Jainism) that just as water assists aquatic animals in their movement so does *Dharma* help both the inanimate and the animate objects in their motion; that *Adharma* helps these objects in remaining steady, as shade does in the case of travellers; that *Akas'a* is all-pervading, it gives space to other objects and the number of its *Prades'sas* is infinite; that *Kala* is characterized by continuity; and *Pudgala* possesses touch, etc. (33)

Notes:—*Prades'a* is the minutest indivisible portion of a substance. Such portions of *Pudgala*— a jar, a piece of cloth, etc., are *Paramanus*. They can be called *Prades'a* so long as they are not separate from the substance to which they belong, but as soon as they get separated from the substance, they cease to be so called and are spoken of as *Paramanus*. We cannot have *Paramanus* in the case of the other substances, *Jiva*, *Dharma*, etc., for, it is not possible to separate *Prades'sas* of these substances by any means whatsoever. Hence the ultimately indivisible portions of these substances must be called *Prades'sas*.

Dravyas (substances) are divided into two groups, *Jiva* (animate) and *Ajiva* (inanimate). *Ajiva* is further subdivided into *Dharma*, *Adharma*, *Akas'a*, *Pudgala*, and *Kala*.

Dharma is a medium of motion. It pervades

Lokakas'a, is eternal, is void of activity and has no colour. It is the accompanying cause of motion of the moving substances- animate and inanimate. It does not make them move; it only assists them in their movement when they begin to move. Thus, it is clear that *Dharma* is that which, not moving in itself and not imparting motion to any substance assists *Jiva* and *Pudgala* in motion. It is one only like *Adharma* and *Akas'a*. It has innumerable *Prades'as* as is the case with *Adharma* and *Jiva*. It must not be confounded with *Punya* which is also the meaning of *Dharma*. It has nothing to do with this other meaning.

Adharma is a medium of rest. Like *Dharma*, it pervades *Lokakas'a*, is eternal, is void of activity and has no colour. It is indifferent or passive (*Udasina*) and not active or solicitous (*Preraka*) cause of stationariness. One should not make an error of considering *Adharma* as here meaning *Papa*. It is perhaps to avoid such a confusion that generally *Dharma* and *Adharma* are spoken of as *Dharmastikaya* and *Adharmastikaya*. As *Dharma* and *Adharma* do not exist beyond *Lokakas'a*, no soul nor any particle of matter can get beyond this world for want of the media of motion and rest. This also explains why the liberated souls, though they have a tendency of going upwards have to stay at the top of *Lokakas'a*.

In *Jaina* literature the following illustrations are given for *Dharma* and *Adharma*. For *Dharma* is given an illustration of a fish moving in water,

without being impelled in its motion by water but only receiving its assistance in moving. The examples generally given to illustrate *Adharma* are as follows: (1) *Adharma* is said to be like earth which does not stop creatures from moving but becomes a support of them when they are at rest. (2) *Adharma* is like shadow which does not compel the travellers scorched by the rays of the sun to stop from moving but assists them when they are prone to rest.

Akas'a gives room to subsist. It does not require any other substance to contain it.* It is a receptacle of all other substances. Just as space in a room can be filled up by the lights of different lamps which intermingle and penetrate the space, so do other substances, *Dharma*, etc., penetrate *Akas'a*. *Akas'a* is subtle like all other substances except *Pudgala*. Like *Dharma* and *Adharma*, it is incapable of motion. It is of two kinds:—*Lokakas'a* and *Alokakas'a*. These will be explained in the fifth chapter. *Lokakas'a* has innumerable *Prades'as*, while *Alokakas'a* has an infinite number of them.

‡ *Pudgala* is matter. It has colour, taste, smell,

* This is important, for, if space needed to be contained we should be obliged to have something else to contain it and there would have to be something to contain that and so we would get an infinite regress.

‡ Matter never develops into consciousness, so says Jainism. Thus it differs in this respect from the

and touch. The number of *Pudgalas* is infinite. Sound, darkness, etc., are the instances of *Pudgala*. The number of *Prades'as* in *Pudgala* is numerable, innumerable and infinite. The ultimate infinitesimal part of *Pudgala* is called *Paramanu*. It may be roughly translated by the word atom, though the atom so called in modern science is immensely bigger than this.

Kala is time. It brings about modifications. It is well-known to all hence there is no need of explaining it. All the same, it may be here noted that there are two schools of thought in Jainism, one that considers *Kala* as real and the other, a figurative substance. Perhaps such a question is unique in Jainism. No other system of philosophy treats this question. At present, it has attracted the attention of the modern scientists.

ધર્માદિકં દ્રવ્યો—

“જેમ જળજંતુઓને ગતિ કરવામાં પાણી સહાયકારક છે, તેમ જડ વસ્તુઓ અને જીવોને ગતિ કરવામાં ધર્મ સહાયકારક છે. જેમ વેત્તાચુંને સ્થિતિ કરવામાં છાયા ઉપયોગી છે તેમ અધર્મ પણ જડ વસ્તુઓ અને જીવોને સ્થિતિ કરવામાં મદદરૂપ છે. વળી આકાશ સર્વવ્યાપી, અવકાશ આપનાર અને અનન્તપ્રદેશયુક્ત છે. કાલ વર્તનશીલ છે અને પુદ્ગલ સ્પર્શાદિકયુક્ત કહેવામાં આવ્યું છે.”—૩૩

સ્પર્શી પ્રસ્તુત શ્લોકમાં જે ધર્મ અને અધર્મ પદાર્થો બતાવ્યા છે, તે એ પદાર્થો પુણ્ય અને પાપ નથી. કિન્તુ એ નામના એ પદાર્થો આખા

modern theory of Evolution which assumes that at some stage in the process, inanimate matter becomes animate and conscious.

લોકમાં આકાશની પેઠે વ્યાપક અને અરૂપી છે. હાલવું, ચાલવું અને સ્થિર થવું એમાં સ્વતંત્ર કર્તા તો જીવ અને જડ પદાર્થો પોતેજ છે. પોતાનાજ વ્યાપારથી તેઓ હાલે ચાલે છે અને સ્થિર થાય છે; પરંતુ એમાં મદદગાર તરીકે કોઈ અન્ય શક્તિની અપેક્ષા હોવી જોઈએ એમ વર્તમાન વૈજ્ઞાનિકોત્કાલું પણ માનવું છે, જ્યારે જૈનશાસ્ત્રકારો એ સંબંધમાં ધર્મ અને અધર્મ એવા એ પદાર્થો માને છે.

પ્રદેશ એટલે સૂક્ષ્મમાં સૂક્ષ્મ અંશ. ઘટ પટાદિક પદાર્થોના સૂક્ષ્મમાં સૂક્ષ્મ અંશ પરમાણુઓ છે. આ પરમાણુઓ જ્યાં સુધી વસ્તુ સાથે સંબંધ હોય ત્યાં સુધી તેઓને 'પ્રદેશ' કહેવામાં આવે છે; જ્યારે તેઓ અવયવીથી છૂટા પડે છે ત્યારે તેઓને 'પરમાણુ' સંબોધવામાં આવે છે.

ધર્મ, અધર્મ, આકાશ અને આત્મા એ અરૂપી પદાર્થો છે. એમના પ્રદેશો વિચિત્ર પ્રકારના છે. એ પ્રદેશો પરસ્પર ધનીભૂત-તદન એકીભૂત હોય છે. જેમ ઘટાદિકના પ્રદેશો ઘટાદિથી જૂદા પડી-પ્રત્યેક જૂદા પડી ગયા પછી પરમાણુ તરીકે વ્યવહાર થાય છે, તેમ ધર્મ, અધર્મ, આકાશ અને આત્માના પ્રદેશો જૂદા પડતાજ નથી. ધર્મ, અધર્મ અને આત્માના અસંખ્યાત પ્રદેશો છે, જ્યારે આકાશ અનન્તપ્રદેશવાળું છે. આકાશના એ ભેદો છે-લોકાકાશ અને અલોકાકાશ. લોકસંબંધી આકાશ તે લોકાકાશ અને અલોકસંબંધી આકાશ તે અલોકાકાશ. લોકાકાશ અસંખ્યપ્રદેશયુક્ત છે, જ્યારે અલોકાકાશ અનન્તપ્રદેશયુક્ત છે.

કાલ વર્તનશીલ છે. કાલ શું છે તે દરેક જન સમજે છે. કાલને ક્ષીણે નવીન વસ્તુ જુની થાય છે અને જુની વસ્તુ જીર્ણ થાય છે. ખાલ તરૂં થાય છે, તરૂં વૃદ્ધ થાય છે, એ પ્રમાણે કાલનો પ્રભાવ છે. અત્યારનો સમય, જેને વર્તમાન કહેવામાં આવે છે, તે ક્ષણ વારમાં તો ભૂત થઈ જાય છે અને જેને આપણે આવવાનો સમય અર્થાત્ ભવિષ્યત ક્ષીણે છીએ તે તો ક્ષણાન્તરમાં વર્તમાન થાય છે. આ પ્રમાણે જોતાં વર્તમાન સમયજ કાલ છે. કારણ કે ભવિષ્યત્ તો અસત્ છે તેમજ ગયેલો સમય નષ્ટ છે. પળ, ધડી, દિવસ, રાત્રિ, મહિના, વર્ષ વિગેરે કાલના જે વિભાગો પાડવામાં આવ્યા છે તે અસદ્ભૂત ક્ષણોને યુદ્ધિમાં એકત્રિત કરી પાડવામાં આવ્યા છે. આ ઉપરથી જોઈ શકાય છે કે એક ક્ષણમાત્ર કાલમાં પ્રદેશની કલ્પના હોઈ શકે નહિ.

પુદ્ગલ રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ વડે યુક્ત હોય છે. શબ્દ, અંધકાર વિગેરે પુદ્ગલો છે. પુદ્ગલના સંખ્યાત, અસંખ્યાત અને અનન્ત પ્રદેશો હોય છે.

ષટ્દ્રવ્યી—

ષટ્દ્રવ્યયેષા સજીવા જિનમતવિદિતા તત્ર કાલાતિરિક્તાઃ

સર્વે સન્તિ પ્રદેશપ્રચયર્પરિગતા જીવભિન્ના અબોધાઃ ।

કાલં ઘર્ત્તેઽસ્તિકાયાઃ પુન રિમક ઋતે પુદ્ગલં મૂર્ત્તિહીના

ઉત્પાદધ્વંસસત્તાત્રિતયપરિણતાઃ સર્વે એતે પદાર્થાઃ ॥૩૪॥

The five substances mentioned above along with *Jiva* make up the six substances enumerated in Jainish. Therein all the substances except time (*Kala*) possess a number of *Prades'as*, and are *Astikayas*, and all except *Jiva* are unconscious (*Jada*). All the substances *Pudgala* are devoid of colour. All these (six) substances possess the three attributes—origination, destruction and permanence. (34)

Notes:—In Jainism *Dravya* is defined as one that is characterised by origination, destruction and permanence. So far as the substratum of the substance—the material of which it is made—is concerned, it is permanent. But modifications may come into existence and perish. Thus it is clear that anything that deserves to be called a substance must have the triad of origination, destruction and permanence. This further suggests that it is impossible to believe that any thing can be created in the strictest sense of the word or that there can be a complete annihilation of a substance. This shows that the universe is

neither created nor shall it ever be destroyed. It will remain in one form or another, as the substances that constitute it are permanent.

In this verse, the author has given us the distinguishing characteristics of each of the six substances, *Jiva* and the five sorts of *Ajiva*.

The word *Asti-kaya* is made up of two words *Asti* and *Kaya*. *Asti* means *Prades'a* and *Kaya*, the multitude. Thus *Astikaya* means one that is the collection of *Prades'as*. One that possesses a number of *Prades'as* can come under the category of *Astikaya*. As *Kala* has no *Prades'as*, it cannot be admitted in this category. Hence it is that the remaining substances are spoken of as *Jivastikaya*, *Dharmastikaya*, *Adharmastikaya*, *Akas'astikaya*, and *Pudgalastikaya*.

છ દ્રવ્યોની સમજ—

“ જીવસહિત આ છ પદાર્થોને જૈનશાસ્ત્રકાર છ દ્રવ્ય માને છે. તેમાં કાલ સિવાયનાં અન્ય દ્રવ્યો પ્રદેશસમૂહથી યુક્ત છે; જીવ સિવાયનાં દ્રવ્યો અખોધ (જડ) છે; કાલ સિવાયનાં દ્રવ્યો અસ્તિકાય છે; વળી પુદ્ગલ વિનાનાં સર્વ અમૂર્ત છે; અને આ સર્વ પદાર્થો ઉત્પાદ, ધ્વંસ અને સ્થિતિ એમ ત્રિવિધ-પરિણામયુક્ત છે. ”—૩૪

જૈનમત પ્રમાણે ધર્મ, અધર્મ, આકાશ, કાલ, પુદ્ગલ અને આત્મા એ છ દ્રવ્યો છે. આ છ દ્રવ્યોથી સંસારની રચના છે. ધર્મ, અધર્મ અને આકાશ એ દરેક એક એકજ પદાર્થ છે. પણ કાલ, પુદ્ગલ અને આત્માના અનાન્ત છે. ઉપર દર્શાવેલ છ દ્રવ્યો શાશ્વત છે અને તેમના પરસ્પર સંબંધ વિના સંસાર ચાલી શકે તેમ નથી. ક્યારે-એ પણ આ દ્રવ્યોનો સમૂહ નાશ થતો નથી. એથી સદંતર પ્રલય જેવું દુનિયામાં કંઈ છેજ નહિ. ‘અસ્તિકાય’ શબ્દનો અર્થ-‘અસ્તિ’ એટલે પ્રદેશ અને

‘કાય’ એટલે સમૂહ, અર્થાત્ પ્રદેશસમૂહથી યુક્ત-એવો શાય છે. કાલને પ્રદેશ નહિ હોવાથી તે ‘અસ્તિકાય’ કહેવાય નહિ. આકીનાં દ્રવ્યો પ્રદેશ-વાળા હોવાથી અસ્તિકાય કહેવાય. ધર્મ, અધર્મ, આકાશ, પુદ્ગલ અને જીવની સાથે અસ્તિકાય શબ્દ જોડી ધર્માસ્તિકાય, અધર્માસ્તિકાય, આકાશાસ્તિકાય, પુદ્ગલાસ્તિકાય અને જીવાસ્તિકાય એ પ્રમાણે બોલવાનો વ્યવહાર અધિક દેખાય છે.

આર્હતી નીતિમભિષ્ટુવન્નુપસંહરતિ—

દૃષ્ટ્વા નાય ! તવોચનીતિપદ્વીં ચેતશ્ચમત્કારિણીં

ગુપ્તાગુપ્તત્મા સદાઽપિ દધતઃ સ્પર્શં તકસ્યાઃ પરે ।

ત્વામીશં નહિ મન્વતે જદતમાઃ કોઽપ્યેષ હા ! દારુણો

મોહો ગૃહ્ણત આશુ કાચશકલં નિર્મુચ્ય ચિન્તામણિમ્ ॥૩૫॥

Oh lord ! in spite of their noticing thy excellent system of ethics which creates wonder in the mind and in spite of their following it openly or secretly, the dull-headed persons do not consider thee as God. What a terrible infatuation is theirs that they blindly-without due consideration take up a piece of glass and reject *Chinta-mani**! (35)

“ હે નાય, અન્ય કદાચહી પુરૂષો ચિત્તને વિરમય કરનારી તારી ઉંચા પ્રકારની નીતિની પદ્ધતિ જોધને તેનો ગુપ્ત અથવા પ્રકટ રીતે હમેશાં સ્પર્શ કરનારા હોધ કરીને પણ તને ‘ધર્મી’ માનતા નથી. અહા ! આ કેવા પ્રકારનો તેમનો દારૂણ મોહ, કે તેઓ ચિન્તામણિને મૂકીને કાચના કકડાને ગ્રહણ કરવાનું સાહસ કરે છે. ”—૩૫

અમૂતાં કાળાદાક્ષચરણમતે નૈગમનયાત્

તથા સાહ્યદ્વૈતે સમુદભવતાં સદ્ગ્રહનયાત્ ।

**Chinta-mani* is a fabulous gem supposed to yield to its possessor all desires. It is also known as the philosopher's stone.

दशो बौद्ध्याः प्रादुर्भवनमृजुसूत्रात् , प्रकट्यन्
भवानेको दृष्टिं समसमनयां नन्दति विभो ! ॥ ३६ ॥

The systems of philosophy of the *Vaiśeṣikas* and the *Naiyāyikas* (*lit.* *Kanada* and *Akṣhapada*) arose from *Naiḡama-Naya*, while those of the *Sāṅkhya*s and the *Advaita-vādins*, from *Saṅgraha-Naya*. It is from *Rijusūtra* that Buddhism has arisen. But oh, Lord! thou alone, who propoundedst the religion wherein all the *Nayas* find their proper place, art victorious. (36)

Notes:—The *Naiyāyikas* pay an undue importance to *Naiḡama* and discard the other *Nayas*. So in their hands, this *Naya* becomes a *Nayabhāsa*. They consider that *Samānya* is distinct from *Viśeṣa* and these two are again absolutely distinct from the substance they refer to. On the other hand, the *Jainas* believe that the distinction between *Samānya* and *Viśeṣa* is true only in a relative way, and there can be no substance that is apart from either. The *Sāṅkhya*s and the *Advaitavādins* deny *Viśeṣa* altogether. They believe only in *Samānya*. They lay too much emphasis on the unity and completely ignore the diversity. Had they considered unity as only relatively true, *Saṅgraha Naya* would not have been dangerous to them.

The *Charvākas* are too much attached to *Vyāvahāra Naya*. They surrender reason to sense-perception. They refuse to look back to the past as well as to look forward to the future, for, they think that the forgotten past and the distant future are unwarranted myths.

The *Bauddhas* completely ignore *Samanya*. They over-emphasise change as the only real. They discard the unifying principle of Reality without which change has no meaning. So long as the reality of a substance is not denied, there is no fear in employing this *Naya*. The *Bauddhas* deny the substance, the very basis of modifications; so they misapply this *Naya*.

The remaining three *Nayas* are chiefly resorted to by the grammarians. They consider the relation of *S'abda* and *Artha* from one side only. So *S'abda Naya* ceases to be a useful weapon to them. When one asserts that synonymous words signify altogether different things, e. g. *Kumbha*, *Kalas'a* and *Ghata* are as different from one another as ink, book and pencil, *Samabhirudha* becomes fallacious.

To deny the thing simply because it does not perform the function suggested by its name at the moment under consideration is an unwarranted application of *Evambhuta-Naya*. To carry it too far is to degenerate this *Naya*. In that case it becomes *Eva-mbhutabhasa*.

કોણ કયા નયનો આશ્રય લે છે?—

“ કથાદ (વૈશેષિક) અને અક્ષપાદ (નૈવાયિક) દર્શનો 'નૈગમ' નયમાંથી ઉદ્ભૂત થયાં છે, સાંખ્ય અને અદ્વૈત મતોની ઉત્પત્તિ 'સંગ્રહ' નયથી થઇ છે, યૌદ્ધ દૃષ્ટિનો પ્રાદુર્ભાવ 'ઋણુસૂત્ર'થી થયો છે (અને શબ્દ-પ્રહારાદ 'શબ્દ' નયથી ઉત્પન્ન થયો છે). પરંતુ સર્વ નયોનો યથા યોગ્ય સત્કાર જે દર્શનમાં છે તેને પ્રકટ કરનાર હે વિભુ, તું એકજ જયવંત વર્તે છે.”—૩૬

સ્પષ્ટી૦—અમુક વસ્તુનો અંશથી બોધ આપનાર અભિપ્રાયને ‘નય’ કહેવામાં આવે છે, એ આપણે ગત શ્લોકમાં જોઈ ગયા છીએ. જેટલા અભિપ્રાયો છે તેટલા નયો સમજવા. છતાં પણ મુખ્યત્વે નયોના બે પ્રકારો છે—દ્રવ્યાર્થિક નય અને પર્યાયાર્થિક નય. દ્રવ્યાર્થિક નયના ત્રણ ભેદો છે—નૈગમ, સંગ્રહ અને વ્યવહાર. પર્યાયાર્થિક નયના ચાર ભેદો છે—ઋણસૂત્ર, શબ્દ, સમભિરૂઠ અને એવંભૂત.

નૈગમ—‘નૈગમ’ એટલે સંકલ્પ-કલ્પના. એ કલ્પનાથી થતો વસ્તુ-વ્યવહાર ‘નૈગમ’ કહેવાય છે. આ નયના ત્રણ પ્રકારો છે—ભૂત નૈગમ, ભવિષ્યદ્ નૈગમ અને વર્તમાન નૈગમ. થઈ ગયેલી વસ્તુનો વર્તમાનરૂપે વ્યવહાર કરવો તેને ભૂત નૈગમ જાણવો. જેવી રીતે કે—આ દિવાળીનો દિવસ છે કે જે દિવસે મહાવીરસ્વામી નિર્વાણ પામ્યા હતા. આ ભૂતકાળનો વર્તમાનમાં ઉપચાર છે. કેમકે મહાવીરસ્વામીના નિર્વાણનો દિવસ આજે (આજના દિવાળીના દિવસે) માની લેવાય છે. આવી રીતે ભૂતકાળના વર્તમાન તરીકે ઉપચારનાં બીજાં ઉદાહરણો પણ આપી શકાય.

થનારી વસ્તુને થઈ કહેવી એ ભવિષ્યદ્ નૈગમ છે. જેવી રીતે કે યોખા રંધાઈ જવા આવ્યા હોય અને પૂરા રંધાઈ ગયા ન હોય ત્યારે કહેવું કે ‘યોખા રંધાઈ ગયા’ અથવા અર્હન્ દેવ—મુકિત પામ્યા પહેલાં—મુકત થયા એમ કહેવું તે ભવિષ્યદ્ નૈગમ છે.

યોખા રંધવાને લાકડાં, પાણી વિગેરેની તૈયારી કરનારને કોઈ પૂછે કે તમે શું કરો છો તો તેના જવાબમાં તે કહે કે હું ‘યોખા રંધું છું’. આ વર્તમાન નૈગમ છે, કારણ કે યોખા રંધાવવાની ક્રિયા, જે વર્તમાનમાં શરૂ થઈ નથી, તેનું વર્તમાનરૂપે કથન કરવામાં આવ્યું છે. આ નય, સામાન્ય અને વિશેષ જે વસ્તુના ધર્મો છે તેને પરસ્પર અલગ અને વસ્તુથી ભિન્ન માતે છે.

સંગ્રહ—સામાન્ય પ્રકારે વસ્તુઓનું કથન કરવું તેને સંગ્રહ નય કહેવામાં આવે છે. આ નયમાં વિશેષની દરકાર કરવામાં આવતી નથી, કારણ કે આ નય એમ કહે છે કે સામાન્યથી પૃથક્ વિશેષ કોઈ ચીજ જ નથી. બધા શરીરનો એક આત્મા છે, એમ આ નયનું કથન છે. આ કથનથી વસ્તુતઃ બધા શરીરોમાં એક આત્મા સિદ્ધ થતો નથી. પ્રત્યેક શરીરે આત્મા

જૂદો જૂદોજ છે; છતાં બધા આત્માઓમાં રહેલી સમાન જાતિને લઈને બધાં શરીરોમાં એક આત્મા છે, એવું કથન થાય છે.

વ્યવહાર—આ નયની દૃષ્ટિએ દરેક વસ્તુ વિશેષાત્મક છે. વસ્તુઓમાં રહેલી સમાનતા તરફ ઉદાસીન બની, આ નય તે વસ્તુઓની વિશેષતાનેજ ધ્યાનમાં લે છે. લોકવ્યવહાર તરફ આ નયની પ્રવૃત્તિ છે. રસ્તો આવે છે, પર્વત બને છે, કુંડું ઝરે છે, વિગેરે ઉપચારો આ નયમાં સમાવેશ લે છે.

ઋણસૂત્ર—વસ્તુનાં થતાં નવાં નવાં રૂપાન્તરો તરફ આ નય લક્ષ્ય ખેંચે છે. સુવર્ણના કટક, કુંડલ વિગેરે જે પર્યાયો છે, તે પર્યાયોને આ નય જુએ છે. પર્યાયો સિવાય સ્થાયી દ્રવ્ય તરફ આ નયનો દૃષ્ટિપાત નથી. એથીજ—પર્યાયો વિનશ્ચર હોવાને લીધે, સદાસ્થાયી દ્રવ્ય આ નયની દૃષ્ટિએ કોષ્ટ નથી.

શબ્દ—અનેક પર્યાય શબ્દોનો એક અર્થ માનવો, એ આ નયનું કામ છે. ઘટ, કુંભ, કળશ એ બધા પર્યાયવાચક શબ્દો છે. આ દરેકનો વ્યુત્પત્તિ-અર્થ એક નથી, છતાં તેનો એક અર્થ આ નયની દૃષ્ટિએ માનવામાં આવે છે.

સમલિરૂઠ—પર્યાય શબ્દોના ભેદથી અર્થનો ભેદ માનવો એ આ નયની પદ્ધતિ છે. આ નય કહે છે કે કુંભ, કળશ, ઘટ વિગેરે શબ્દો ભિન્ન-અર્થવાળા છે. આ શબ્દોને ભિન્ન અર્થવાળા જો ન માનવામાં આવે, તો આ નય કહે છે કે ઘટ, પટ, કટ, વિગેરે શબ્દો પણ ભિન્ન-અર્થવાળા ન થવા જોઈએ.

એવંભૂત—આ નયની દૃષ્ટિએ, શબ્દ પોતાના અર્થનો વાચક ત્યારે થાય કે જ્યારે તે અર્થ-પદાર્થ, તે શબ્દની વ્યુત્પત્તિમાંથી જે ક્રિયાનો ભાવ નિકળતો હોય, તે ક્રિયામાં પ્રવર્તેલો હોય. જેવી રીતે ‘ગો’ શબ્દની વ્યુત્પત્તિ—“ગચ્છતીતિ ગૌઃ” અર્થાત્ ગમન કરે તે, ‘ગો’ એ પ્રમાણે થાય છે. હવે તે ‘ગો’ શબ્દ આ નયના અભિપ્રાયે દરેક ગાયનો વાચક હોઈ શકે નહિ. કિન્તુ જે ગાય, ગમન ક્રિયામાં વર્તતી હોય, તે ગાયનો વાચક થઈ શકે છે. શબ્દની વ્યુત્પત્તિ પ્રમાણે જે અર્થ હોય તો તે અર્થને તે શબ્દ

કહી શકે, એમ આ નયનું કથન છે. આ નયની દૃષ્ટિએ દરેક શબ્દ (જાતિ-શબ્દ, ગુણ-શબ્દ વિગેરે) ક્રિયા-શબ્દજ છે.

એક નયના આધારે બોલેલું વાક્ય સંપૂર્ણ સત્ય નથી. કિન્તુ સાતે નય આશ્રીને બોલેલ વાક્ય પૂર્ણ સત્ય છે. અહિં કોઈ શંકા કરે કે એક નયનું કથન મિથ્યા છે તો સાતે નયોના કથનમાં સત્યતા ક્યાંથી આવી શકે ? જેમકે એક વેળુના કણમાં તેલ નથી તો વેળુના સમુદાયમાં પણ તે ક્યાંથી સંભવી શકે ? આનું સમાધાન ' એક મોતીમાં માળા રહેલ નથી, કિન્તુ તેના સમુદાયમાં માળા રહેલી છે ' એ દૃષ્ટાંતથી કરી શકાય છે.

ઉપસંહરતિ—

નાસૌ વિદ્વાન્ ન ચાસૌ પ્રશમરસરતો નાપ્યસૌ યોગપાત્રં
ધ્યાની નાસૌ તપસ્વી નહિ ન પુનરસૌ મુક્તિયોગ્યઃ સમસ્તિ ।
સ્વામિન્ ! તે પાદપદ્મં સકલભવમયોદ્રાવણે શાશ્વતશ્રી—
સંપ્રાપેઽનન્યહેતુર્ન મનસિ રમતે યસ્ય દૌર્ભાગ્યભાજઃ ॥૩૭॥

Oh, lord ! that unfortunate person, in whose mind the lotus in the form of thy feet does not stay—the lotus that completely removes the fear of *Samsara* and is the extraordinary means of acquiring the eternal wealth (the liberation), is not learned; he does not find pleasure in the sentiment of tranquility, is unfit for self-concentration (*Yoga*), is not a meditator, is not an ascetic and is not fit for salvation. (37)

ઉપસંહાર—

“ હે સ્વામિન્ ! જે દુર્ભાગી માણસના મનમાં સકળ ભવના ભયને નસાડનારું અને શાશ્વત લક્ષ્મીને મેળવવામાં અસાધારણ કારણરૂપ તારું ચરણકમળ રમતું નથી, તે વિદ્વાન નથી, પ્રશમરસમાં રમતો નથી,

યોગપાત્ર નથી, ધ્યાની નથી, તપસ્વી નથી અને વળી મુક્તિ-
યોગ્ય નથી. ”—૩૭

*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*
*	*	*	*

ત્રીજો સ્તંભ સંપૂર્ણ થયો. આ સ્તંભમાં પ્રમાણ, પ્રમેય, ઈત્યાદિક વિષે વિવિધ દર્શનકારનાં મતોનું દિગ્દર્શન કર્યું. જૈન દૃષ્ટિએ પદાર્થોની તત્ત્વવ્યવસ્થા જોઇ. હવે અહિંસા, વેદપૌરૂષેયત્વાદિક વિવિધ વિષયોથી ભરપૂર ચતુર્થ સ્તંભ તરફ દૃષ્ટિપાત કરીએ.



चतुर्थ—स्तवकः ।



प्रकीर्णक-विचारः ।



CHAPTER IV

Miscellaneous Topics

Contents:—Non-injury, Origin of the *Vedas*, Sacrifice, Tree-Worship, Propitiation of the *Manes*, Adoration of the Cow, Characteristics of *Deva*, *Guru* and *Dharma*, and Worship of God.

अहिंसा ।

को धर्मः ? प्रकटस्वरूपकतया सद्भिः प्रपन्ना दया
सा हिंसाप्रतिपक्षतामुपगता हिंसाऽसुभाजो वधः ।
त्रस्यामोऽसुखतो वयं हृदि यथा तादृक् परोऽप्यंगभा-
गित्येवं परिवेत्ति यो न खलु स प्राणिप्रणाशं सृजेत् ॥ १ ॥

Religion, if defined in clear terms, means *Daya* which has been resorted to by great men. *Daya* is antagonistic to *Himsa*. *Himsa* means injury inflicted upon a living being. He who realizes that just as we shudder owing to pain, so does another living being, will never commit *Himsa*. (1)

Ahimsā

Notes:—*Ahimsa* in its positive form means the largest love, the greatest charity. A true follower of *Ahimsa* must love even his enemy. He must apply the same rules to the wrong-doer who may be an enemy or a stranger to him as he would to his wrong-doing father or son. *Ahimsa* includes truth and fearlessness; there is no room for cowardice, as the practising of *Ahimsa* requires greatest courage. It is the most heroic virtue. It does not displace other virtues but renders their practice imperatively necessary before it can be practised even in its rudiments. A man who really practises *Ahimsa* has the whole world at his feet and he so effects his surroundings that even the snakes, the venomous reptiles and other terrible animals do him no harm. Some believe that *Ahimsa* as taught by Jainism is merely a negative precept—"Do not hurt." But it is not true, for, it is also a positive moral commandment. It says "Sooth and serve." It is not only, "Live and let live" but also, "Help others to live."

From the doctrine of *Ahimsa* follows as a necessity the ideal of universal peace and it has its votaries all over the world in the highest, the middle and the lowest of the circles. *Ahimsa* is not merely the *Jaina* doctrine but it has always been also one of the fundamental doctrines of Hinduism.

Those who consider God as the Creator of the universe must also admit this doctrine. For, had any

creature been meant for destruction, God would not have created it at all. The very fact that He has created shows that creatures should be helped to grow and should not be destroyed. Even those who identify the soul with the Supreme Soul (*Brahman*), should follow this doctrine, since, injury to another means injury to one's own self; for, there is no other soul in the universe. Even Christianity says, "Love thy neighbour."

To understand the meaning of *Ahimsa* we shall consider what *Himsa* means. In *Tattvarthadhigama Sutra* (vii. 7), *Himsa* is defined as "प्रमत्तयोगात् प्राणव्यपरोपणं हिंसा." It means that *Himsa* consists in causing injury through carelessness to any of the ten life-principles (*Pranas*)* of a living being. Thus it is easily seen that whatever injury to the physical or mental principle of life-vitality is caused through the action of passions, is certainly *Himsa*.

Ahimsa that is explained in the ethical code of the *Jainas* is perfectly consistent with social and temporal progress of the highest order, with the life of a king, a warrior, a merchant, a factory-owner and a tiller of the soil. Every body in any and every station of life can practise *Ahimsa* in such a degree and to such an extent as his special circumstances allow. It does not debar the *Jainas* from taking up arms in defence of justice and righteousness, to pro-

* For the explanation of *Pranas*, the reader is referred to chap. V.

tect the weak from the tyrannical and to enforce the observance of solemn treaties and sacred pledges. It only prohibits them from aggressive militarism, from wanton bloodshed and from acts of brutal cruelty. It is only the innocent beings whom a *Jaina* should not kill. Those who deserve punishment must get the right chastisement. *Ahimsa* that even the highest *Grihastha* is called upon to practise is only one-sixteenth part of what is prescribed for a *Sadhu*. This is so because a house-holder cannot help taking part in worldly affairs. He is obliged to take arms when the honour of his wife, sister, daughter or mother is at stake. There are instances in *Jaina* literature where even the *Sadhus* have made use of force for the protection of the innocent and to save women from sacrilege. In *Nis'itha-chulika* is related a story of *Kalikacharya*, who in order to save a *Sadhvi* from being dishonoured by a prince caused another prince to bring forces to her rescue. There is another story narrated in connection with a *Sadhu* named *Vishnu-kumara* who punished the king that intended to kill all the *Jaina Sadhus* within his empire.

‘अहिंसा परमो धर्मः’ or ‘that non-injury to living beings is the highest religion, constitutes the cornerstone of *Jaina* ethics. *Ahimsa* is never a weakening force, but is a strengthening factor in private, social and national life. It is the world-revered doctrine of compassion. This doctrine of *Ahimsa* is of so great an importance that every religion accepts it. ‘दया धर्मका मूल है’ is the form it took in the mouth of the saint *Tulsidas* and is echoed to this day by

all in India. The doctrine of *Ahimsa* is based upon a rational explanation of the universe. The chief cause, if not the sole cause of misery, ignorance, weakness, pain, disease, etc., to oneself is the non-performance of *Ahimsa*; so every one should try to practise *Ahimsa* to the extent he can. Moreover, it shall in the long run enable him to attain salvation.

અહિંસા.

“ ધર્મતું દરેક સમગ્ર શકે તેવું સ્વરૂપ શું છે? દયા; કે જેનો સર્વ સત્યરૂપોએ આશ્રય લીધો છે. તે દયા, હિંસાથી વિરોધ રાખનારી છે. હિંસા એટલે પ્રાણીનો વધ. ‘જેમ આપણે દુઃખથી ત્રાસ પામીએ છીએ તેમ બીજા પણુ પ્રાણી દુઃખથી ત્રાસ પામે છે’, આવું જે માણસ સમજતો હોય તે કદી પણુ પ્રાણીવધ કરે નહિ.”—૧

હિંસાં પ્રાણભૃતાં શ્રુતિપ્રગદિતાં ધર્મસ્ય સમ્પાદિકાં

મેનાનો મુનિજૈમિનિર્ન હૃદયે કિચ્ચિત્ સમાલોચયત્ ।

પ્રત્યક્ષોત્કટયાતનાનુભવવાનપ્યાત્મનિ ક્લેશતોઽ-

ન્યેષાં દેહભૃતાં ત્રિહિંસનવિધૌ નિષ્કમ્પચેતા હહા ! ॥ ૨ ॥

Alas ! *Jaimini*, who believed that the killing of animals sanctioned by *S'ruti* leads to *Dharma* and felt no pity, when he saw the other beings being murdered, though he himself had direct experience of the acute pain he felt on receiving injuries, has never thought well on this subject. (2)

“ શ્રુતિમાં કહેલી જીવહિંસાને ધર્મસંપાદક માનનારા અને પોતાના શરીરને પ્રહાર લાગવાથી પ્રત્યક્ષ વેદનાનો અનુભવ થવા છતાં પણ બીજા પ્રાણીઓની હિંસાનું વિધાન કરવામાં કમકમાટી વગરની લાગણી ધરાવનારા એવા ‘જૈમિનિ’ મુનિએ હૃદયમાં હાય ! કંઈ વિચાર કર્યો નથી ।”૨

किं ब्रूमः कमुपास्महे निकटतः कस्याऽत्र पूत्कुर्महे ?
 विश्वं निःशरणं विनायकमपत्राणं व्यतीताश्रयम् ।
 साक्षाच्छ्रीजगदम्बिकाऽक्षिपुरतो बद्ध्वा पशोराननं
 शस्त्रं निर्भयमुत्क्षिपन्ति गलके सम्भूय भूदेवताः ॥ ३ ॥

What should we say, whom should we adore and where should we lodge our complaint ? This universe has lost protection as well as a leader and it is deprived of shelter and refuge; (for), in the direct presence of the very goddess *Durga* (lit. the mother of the world), the *Brahmanas* assemble together, tie the mouth of the animal and throw weapons at its neck without the least scruple. (3)

“ शुं कडीये, डानी डिपासना करीये अने ड्यां पोडार करीये ? डाय, आ विश्व अशरल्यु, निर्नायक, रक्षल्यु विनातुं अने आश्रयरहित थड गथुं; डेभडे श्रीजगदम्बिकांनी दृष्टिसमक्ष आल्लल्लो लेगा थड पशुतुं सुभ आंधी तेना गणा पर निर्लय रते शस्त्र डेडे छे. ”—३

देवी चेज्जगदम्बिका, भवति तन्माता पशूनां न किं ?
 सत्येवं च पशोः सुतस्य वधतस्तुष्येत्कथं नन्वसौ ? ।
 रष्टा काप्यसुरी कथं भवतु नो ? नैतावता साम्प्रतं
 त्यक्तुं धर्मपथं कृतेऽप्यनुचिते धर्मो न तच्चेष्यताम् ॥ ४ ॥

If the goddess is really the mother of the world, is she not also the mother of animals ? If she is so, how can she indeed be pleased with the murder of her own son, an animal ? Would not some wicked goddess (*Asuri*) become angry (in case an animal is not sacrificed) ? It is not proper to abandon the path of religion, because she would be offended.

Moreover, when an evil act is being committed, it should not be looked upon as a religious act. (4)

“ દેવી જો જગત્ની માતા હોય, તો શું તે પશુની માતા નથી ? અને જો એમ હોય તો પોતાના પુત્ર-પશુના વધથી તે કેમ સંતુષ્ટ થાય ? વળી કાષ્ટ નિર્દય ઢાગણીવાળી પિશાયની અસુરી રૂપ થાય, તેથી કરીને ધર્મમાર્ગને ત્યજવો તે ભૂત્ર નથી ? અને અનુચિત કાર્ય કરીને પણ તેને ધર્મ તો નજ માનવો જોઈએ. ”—૪

हिंसातो यदि धर्मसम्भवमतिर्धर्मो दयातः कुतः ?

यागादिर्नहि हिंसया विरहितः किं नाम सम्पद्यते ? ।

यागादौ यदि नो भवेत् पशुवधः का दृश्यते तत्क्षतिः ?

संतोषार्पणमेव देवभजनं तिष्ठेत् क्व हिंसाविधौ ? ॥ ५ ॥

[If it is believed that the source of religion is *Himsa*, how can it arise from *Daya* ? Cannot the sacrifices, etc., be indeed performed without killing animals ? What harm is there, if an animal is not killed while performing a sacrifice ? Where will the principle namely the real worship of God is to give satisfaction (to others) find place in the act of killing ? (5)

“ જો હિંસાથી ધર્મનો સંભવ છે એમ માનતા હો, તો પછી દયાથી ધર્મ કેમ કહેવાય ? વળી યાગાદિક અનુષ્ઠાનો હિંસારહિત શું બની શકતાં નથી ? યજ્ઞાદિમાં પશુનો વધ ન કરવામાં આવે તો તેથી શું વાંધો છે ? વળી હિંસાની અંદર ધર્મ માનવામાં “ બીજને *સંતોષ આપવો એજ દેવભજન છે ” એ વાતને કયાં સ્થાન મળશે ? ”—૫

* “ येन केन प्रकारेण यस्य कस्यापि जन्तुनः ।

संतोषं जनयेत्प्राज्ञस्तदेवेश्वरपूजनम् ” ॥

—योगवासिष्ठ ।

स्वर्गश्रीरूपतिष्ठते यदि पशुं यागे हतं सत्त्वरं
 पित्रादेरपि देवशर्मददने नैवं किमाचर्यते ? ।
 हिंसायामितरत्र किं तदधिकं यागीयहिंसाविधे—
 येनैका सुकृतस्य हेतुरितरा पापस्य हेतुर्भवेत् ॥ ६ ॥

If the goddess of heaven speedily waits upon an animal killed in a sacrifice, why is not the same act performed in the case of father and others in order to give them celestial happiness ? What distinction is there between the (ordinary) killing and that which is performed in connection with sacrifice so that one becomes the cause of demerit, whereas the other of merit ? (6)

“ जे यज्ञमां हणायेल पशुने स्वर्गलक्ष्मी सत्वर प्राप्त थती हेण
 तो पक्षी पोटाना पिता वगेरेने पणु ह्येण सुभ आपवा माटे तेवुं
 आयरणु करवाभां डेम न आवे ? वणी यज्ञानित हिंसा अने अन्य
 हिंसाभां करुं शुं छे, डे जेथी करीने ओक हिंसा सुभतुं करणु
 अने पीछ पावतुं करणु अने ? ”—६

सर्वेषां च मतं सती सुमनसा स्यादन्यतोऽन्या गति-
 यागे चारटतः पशोः कटुरसं दैन्यप्रकम्पादिभिः ।
 दुर्ध्यानं स्फुटमीक्ष्यते, कथमतः स्वर्गस्य सम्भावना ?
 हन्तुर्दुष्परिणामतो न च कथं श्वभ्रस्य सम्भावना ? ॥ ७ ॥

It is the belief of every one that a good grade (*Gati*) is secured in case the mind is pure at the time of death; otherwise the reverse result takes place. Whence can there be possibility of heaven for an animal whose evil meditation is distinctly perceived by such things as its crying bitterly in a sacrifice,

its piteous condition and trembling ? Is it not on the contrary possible that the killer as he is engaged in a wicked act may go to hell ? (7)

“ આ વાત સર્વમાન્ય છે કે શુભ મનોવૃત્તિથી સારી ગતિ અને દુષ્ટ મનોવૃત્તિથી દુષ્ટ ગતિ મળે છે.* હવે યજ્ઞમાં ત્રાસજનક ઘરાડા પાડતા પશુનાં દીનતા, કંપારી વગેરે લક્ષણોથી તેનું આત્મધ્યાન (દુર્ધ્યાન) જ્યારે સ્પષ્ટ માલૂમ પડે છે તો પછી તે પશુને સ્વર્ગની પ્રાપ્તિ કેમ સંભવી શકે ? વળી વધ કરનાર તો દુષ્ટ પરિણામવાળો હોવાને લીધે તેને નરકગતિ કેમ ન સંભવે ? ”—૭

શીઘ્રાઽઽકસ્મિકવલ્લભાઽઽશુભસમાચારશ્રુતૌ તત્ક્ષણે

સ્વલ્પં નો મુસ્વતો નિરેતિ રસના, કસ્યૈષ ન પ્રત્યયઃ ? ।

દુમરિણ વિમાર્યમાણપણ્નવઃ સ્ફૂર્જદ્રસન્ના વહિઃ

સ્યુઃ કીદૃગ્વિપદાપદે નિપતિતાઃ ! હંહો ! સ્વયં ધ્યાયત ॥૮॥

Who has not experienced that the tongue comes a little bit out of the mouth just on hearing the bad news all of a sudden about some one dear to us ? So you may think for yourself what calamity the animals that are being killed with severe beating and whose tongue is hanging out, must have been subjected to. (8)

“ સ્નેહીના એકદમ અકસ્માત્ અશુભ સમાચાર સાંભળતાં તેજ ક્ષણે જીભ સ્હેજ મુખની બહાર નિકળી આવે છે, એ બધાઓને વિદિત છે; તો પછી દુષ્ટ માર્થા હણાતા પશુઓ, કે જેઓની જીભ મોઢામાંથી બહાર નિકળીને તરફડીયાં મારી રહી છે, તેઓ કેવી વિપત્તિમાં પડ્યા હશે, તેનો તમે સ્વયં વિચાર કરી લેશો. ”—૮

* મન એવ મનુષ્યાણાં કારણં બંધમોક્ષયોઃ—ભગવદ્ગીતા.

सद्यो लम्बितलोललोहितबहिर्निर्यातगोलाक्षिकं

मूकं दीनतरं कृपोद्भवभुवं वक्त्रं पशूनां वधे ।

आलोक्याऽपि कृपाङ्कुरः स्फुरति नो येषां मनोमन्दिरे

तेषां ग्रावकटोरमानसभुवे भूयाद् मदीयं नमः ॥ ९ ॥

I bow to them whose heart is as hard as stone and in whose heart even a sprout of mercy does not spring up even on seeing at the time of killing, the face of the beasts-whose tongue is hanging loose and whose reddened pupils suddenly seem to come out of the eyes and whose face is mute with fear and agony, an object (*lit.* the birth-place) of compassion (9)

“ वधसमये तत्काले जेनी शुभ अने आंभना वाच उणा अ-
हार निकणी आल्या छे, जेवा पशुनुं भूयुं, अतिशय दीन अने कृपापात्र
भुअ जेया पछी पशु जेओना मनोमन्दिरेमां द्याने। अंकुरे रघुरते
नथी, तेमनी पथरना जेवी कटोर हृदय—भूमिने भारे नम-
स्कार हो। ”—६

धर्मश्चोदनयोदितोऽखिलजगत्प्रज्ञापनाशक्तया

साधीयानिति जल्पितं मतिमतामग्रेसरैः श्रोत्रियैः ।

न त्वेतत्सदृशैरुषेयकतया वागात्मनोऽसिद्धितो

वैशिष्ट्यं च कुमारसम्भवगिरः प्रोज्जृम्भते किं श्रुतौ ? ॥१०॥

The *S'rotriyas* (*Brahmanas*) who are the fore-
most amongst the talented have said that the religion
expounded by spiritual injunction (*S'ruti*), which
has the power of enlightening the universe is excellent;
but this is not proper; for, *S'ruti* being composed of
letters cannot be established as *Apaurusheya* (*i. e.*,
not composed by a human being). Moreover, what

difference arises between the words of *S'ruti* and those of *Kumara-sambhava* (so that the former is called *Apaurusheya*, whereas the latter *Paurusheya*):(10)

Notes:—In this verse the author is examining the view of the followers of *Jaimini* about the origin of the *Vedas*. He tries to show in this and the following verses that the *Vedas* cannot be considered as having non-human origin. However, the *Naiyayikas* and the *Mimamsakas*, being orthodox schools of philosophy agree in repudiating the notion of the *Vedas* being human creations like any other work. The word *Paurusheya* frequently used in controversy by them solely refers to God, while *Apaurusheya* means eternal, having no author at all. The *Mimamsakas* claim eternity for the *Vedas* on two grounds. (1) No tradition is known ascertaining the authorship of the *Vedas* to any individual and (2) the *Vedas* declare their own *Nityatva* in several texts. The *Naiyayikas* refute these arguments as follows:—

The authorship of the *Vedas* was known since it was remembered by *Rishis* like *Gotama*. Besides, if the *Vedas* had been eternal, all the words and letters in them would be co-existing and so there would be no order of words, etc., without which there can be no *Akanksha* and no *Sabda-bodha*. According to the *Vedantins* the *Vedas* are eternal as to substance (*Artha*) and non-eternal as to form (*Anupurvi*). This view of the *Vedantins* seems strange, for, hereby the very *Vedantins* who refute the theory of *Syad-vada* make use of it. It does not stand

to reason to believe that the *Vedas* have been preached or revealed by God, a disembodied perfect soul; for, such a spirit is incapable of teaching for the want of a material body, the medium of communication with men. Hence, Scripture even if it be the *Vedas*, is the word of the omniscient, deified men, preaching truth before the attainment of final liberation. Thus it is clear that it is not possible for an eternally and naturally free Supreme Being, as some imagine their God to be, to be the author of the *Vedas*. Hence it clearly follows that the *Vedas* are neither eternal (at least in form) nor are they the creations of a disembodied Supreme Being.

શુ' વેદ અપૌરુષેય છે ?—

“ સમગ્ર જગત્ સમજવવાની શક્તિ ધરાવનારી એવી “નોદના” (શ્રુતિ) એ પ્રતિપાદન કરેલો ધર્મ શ્રેષ્ઠ છે, એમ વિદ્વાનોમાં અગ્રેસર શ્રોત્રિયોએ કહ્યું છે, કિન્તુ આ વિચારણીય છે; કારણ કે શ્રુતિ બ્યારે વચનાત્મક છે તો તે અપૌરુષેય ઘટી શકતી નથી. વિચારવું જોઈએ કે ‘કુમારસંભવ’ની * વાણીથી શ્રુતિવાણીમાં શુ’ એવું વૈલક્ષણ્ય છે કે જેથી એકને પૌરુષેય અને બીજાને અપૌરુષેય માનવી જોઈએ. ”—૧૦

વેદઃ સ્યાત્ પુરુષપ્રણીત ઇતરો વાઽઽગ્રેઽસ્વિલજ્ઞો ન વા ?

નાદ્યઃ સર્વવિદોઽસમમ્બુપગમાદ્, અન્ત્યે પ્રમાણં કુતઃ ? ।

નાપ્યન્ત્યસ્તદસમ્ભવાત્ , ગગનતો વ્યક્તાક્ષરાઽપ્રત્યયાત્

સિધ્યેન્માઘવદેવ પૂરુષજતા વર્ણાત્મકત્વાચ્છુતેઃ ॥ ૧૧ ॥

Are the *Vedas* composed by a human being or not? In the former case is that human being omniscient or not? He cannot be called omniscient

* આ તો એક નામ આપ્યું છે; પુરાણાદિ ગ્રન્થો પણ સમજ લેવા.

as the admission of such a person is against the doctrines of your philosophy (*Jaininisms*). If he is not omniscient, how can the *Vedas* be looked upon as an authority? To say that the *Vedas* are not composed by a man is not possible on account of the absence of experience of distinct letters being had from space. Hence, it follows that the *Vedas* as they consist of letters are composed by a man, just as *Magha* is. (11)

“ વેદ પુરુષરચિત છે કે કેમ ? અને જો તે પુરુષરચિત હોય તો તે પુરુષ સર્વજ્ઞ છે કે કેમ ? પ્રથમ પક્ષ તમારાથી સ્વીકારાશે નહિ કેમકે જૈમિનીય શાસનમાં સર્વજ્ઞ પુરુષ માનવામાં આવ્યો નથી. બીજો પક્ષ માનવામાં વેદમાં પ્રમાણતા ક્યંથી રહેશે ? હવે વેદ પુરુષરચિત નથી એમ જો કહેતા હો, તો તે અચુકત લાગે છે કેમકે વચન અપૌરુષેય હોય એ વાત અસંભવિત છે; કારણ કે આકાશથી વ્યક્ત અક્ષરની ધ્વનિ થતી નથી; તેથી માધની માફક (માધ ઉપલક્ષણ છે; પુરાણ-સ્મૃતિ-ઓની જેમ) શ્રુતિનું વર્ણાત્મકત્વ હોવાને લીધે વેદ પુરુષજન્ય છે, એમ સિદ્ધ થાય છે. ”—૧૧

સ્પષ્ટી-વેદ અપૌરુષેય છે, એ વાત ઘટી શકતી નથી, કારણ કે કોઈ પણ અન્ય ધર્મનાં શસ્ત્રો અપૌરુષેય સિદ્ધ થતાં નથી. વળી શબ્દો તાણુ, કંક વિગેરે સ્થાનોમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે અને આ સ્થાનો પુરુષને હોય છે. તેથી શબ્દો પુરુષજન્ય સિદ્ધ થાય છે. આ ન્યાયથી વેદ પણ શબ્દાત્મક હોવાથી પુરુષજન્ય સાબિત થાય છે.

પ્રામાણ્યં વ્યાચક્ષાણસ્તદ્ઘટનાં વેદેષુ દર્શયતિ—

પ્રામાણ્યં પુનરામ્લોકવિવશં વાચાં ન મન્યેત કઃ ?

સત્યેવં પુનરામ્લવશ્યવિરહાદ્ વેદઃ પ્રમાણં કુતઃ ?!

છાગાદિપ્રમય-દ્રુમાર્ચન-પિતૃપ્રતિ-પાપઘ્નો-

સ્પર્શ-પ્રીણિતનાકિહવ્યપ્રમુખા અર્થા ન યુક્તાઃ પુનઃ ॥૧૨॥

Moreover, who would not admit that the validity of speech depends upon a reliable (*Apta*) person? If it is so, how can the *Vedas* be considered as an authority when their composition is not dependent upon any reliable person? The statements such as one should kill goats, etc., (in sacrifice), worship trees, propitiate the manes, touch a cow as it destroys sin and propitiate gods by offerings, do not stand to reason. (12)

वेदप्रामाण्यसम्बन्धी—

“ वणा वयननी प्रमाण्यता आप्त लोडाने आश्रीने रहुली छे, अेम डोणु मानतुं नथी ? हवे वेद जे अपैरुपेय होय तो ते आप्ताश्रित नहि होवाने लीधे प्रमाण्यत डेम अनि शकसे ? वणा अकरा विगेरेना वध, वृक्षपूजन, पितृतर्पण, गायत्री पापनाशक स्पर्श अने अग्निमां होमेल वस्तुथी देवताने संतोषवा * अे विगेरे विचित्र उपदेशा पणु युक्ति-युक्त नथी. ”—१२

तत्र छागादिबलिं जुगुप्सते—

तत्रच्छागवपुष्पतो विहननं स्वर्गप्रदं स्यात् कथं ?

स्वर्गप्राप्त्यनुषङ्गतो नरवपुःसंज्ञितोऽप्यन्यथा ।

हीनत्वेन नरात् पशोर्विहननं सङ्गच्छते चेत्तदा

हीनत्वेन सुरात् नरस्य हननं सङ्गच्छते किं नहि ? ॥ १३ ॥

How can the killing of a goat lead to heaven ? If it were so, it must be admitted that one can attain heaven even by killing a man. If it is reasonable to believe that beasts are killed as they are

* छागादीनां वधः स्वर्ग्यः । पापघ्नो गोस्पर्शः । द्रुमाणां पूजा । ब्राह्मण-पूजनम् । पितृप्रीणनम् । वह्नौ हुतं देवप्रीतिप्रदम् ।

inferior to men, how is it that men are not killed when they are inferior to gods ? (13)

पशु-यागनी निन्दनीयता—

“ अक्षरानो वध स्वर्गं आपनारुं क्वे यच्छ शक्ये ? ज्ञे ज्ञेयं यत्तुं होय तो मनुष्यना वधथी पशु स्वर्गप्राप्तितो प्रसंग स्वीकारवो पश्ये. ज्ञे मनुष्यथी पशु नीत्या हरज्जने होवाने दीधे पशुतो वध करवामां आवे छे ज्ञेय कहेता हो तो मनुष्य पशु देवताथी नीत्यो होवाने दीधे मनुष्यतो वध करवानुं क्वे प्राप्त नहि थाय ? ”—१३

धर्मं चालपता दयां, पशुवधः प्रोच्येत धर्मः कथं

शक्यं वक्तुमिदं न मन्त्रविहिता हिंसा न हिंसेति च ।

मन्त्रः किं नरकप्रदानप्रभुतामाहन्ति हिंसास्थिता—

मेवं चेत् प्रतिषेध एव विहितोऽघानां भवेद् निष्फलः ॥१४॥

How can those who declare that compassion is religion preach that the killing of animals is a religious act ? It is not possible to say that the killing which is performed after reciting sacred hymns (*Mantras*) is not killing. Can *Mantras* destroy the inherent power of *Himsa* of leading to hell ? If it were so, the prohibition against the performance of sins would be useless. (14)

“ ह्याने धर्मं कहेनार वेदकारथी पशुवधते धर्मं क्वे कधी शक्ये ? “ मन्त्रविहित हिंसा ज्ञे हिंसा नथी ” ज्ञेय ज्ञेयतुं शक्ये नथी. शुं मन्त्र, हिंसाभां नहेली नरक आपवानी शकितने अटकावी शक्ये पश्ये क्वे ? ज्ञे ज्ञेय होय तो पापेना प्रतिषेधतुं विधान निष्फल ज्ञे. ”—१४

सत्यं जल्पति नातनोति कलहं निन्दामसूयां तथा

कामाऽलुब्धमना महर्षिचरणोपासीश्वरे भक्तिमान् ।

यो यागं पशुहिंसया विरहितं निर्मात्य-हिंसाव्रती
भो भो ! ब्रूत समस्त्यसौ नरवरो मोक्षाऽध्वपान्थो न वा? ॥१५

आद्येऽनेकविशारदैरनुगतो-पास्या दयादेवता
मान्यो धर्मतया पुनः पशुवधो नो कुत्रचित् कर्हिचित् ।
अन्त्यं त्वालपतामलौकिकधियां मन्ये, भवेन्मानसं
ग्राव्णो वा परमाणुभिर्विरचितं लोहस्य वज्रस्य वा ॥१६॥
युग्मम् ।

Say whether that great man who performs a sacrifice without killing an animal is on the path of salvation or not—the man who tells truth, does not quarrel with any one, censures no body, bears no malice, is not addicted to passions, is engaged in serving the (holy) feet of the great saints, is a devotee of God and observes the vow of non-injury. If he is on the path of salvation, the Goddess of Compassion waited upon by many a learned man must be adored, and moreover, the killing of animals should under no circumstances be considered a religious act. I believe that those who give a negative reply to the above question possess extraordinary intelligence or that their mind is made up of the atoms of stone, iron or adamant. (15, 16).

“ जे माणुस सत्य ज्योते छे, कलह, निन्दा अने असूया करतो नथी, कामने विषे आसक्त मनवाणो नथी, महात्माना यरजुनी सेना करनार छे, धन्यरने विषे लकितमान् छे अने जेजु अहिंसाव्रत अगीकार कर्युं छे जेवे माणुस पशुहिंसा वगरनी यज्ञादिक क्रिया करे तो ते माणुस मोक्षना मार्गनो मुसाकर छे डे नहि ते कहो. जे छे, जेम कहेता हो, तो अनेक विद्वानोअे अनुसरेकी दया-देवीनी तमारो उपासना करवी

જોઈએ અને કોઈ પણ સ્થળે તેમજ કોઈ પણ સમયે પશુવધને ધર્મરૂપ માનવો ન જોઈએ. આ સિવાય અન્ય પક્ષને સ્વીકારનારાની યુદ્ધિ અલૌકિક છે. તેઓનું મન પથરના, લોખંડના કે વજના પરમાણુઓથી નિર્મિત થયેલ હોવું જોઈએ એમ હું માનું છું.”—૧૫, ૧૬

પિતૃતર્પણં વ્યપાસ્યતિ—

પશ્ચત્વં સમુપેયુષઃ પિતૃજનાન્ વિપ્રોપશુક્તં કથં
સંપ્રાપ્નોતિ ? વિચારયન્તુ મુધિયઃ ! કોઽયં પથોઽલૌકિકઃ ! !
કુમ્ભસ્યાઽપિ પરિગ્રહે વિદધતે લોકાઃ પરીક્ષાં દૃઢાં
ધર્મં ત્વેકપદે સમીક્ષણમૃતે ગૃહ્ણન્તિ, કેયં મતિઃ ? ॥ ૧૭ ॥

How can the men receive food eaten by the *Brahmanas* ? Let the cultured classes consider the propriety of such an extraordinary action. Even, when buying a jar, people examine it very carefully. What sort of intelligence is this that they accept any religion without the least deliberation ? (17)

પિતૃતર્પણનું નિરાકરણ—

“ મરણને પામેલા પિતૃલોકને આહારોએ કરેલું ભોજન કેમ પહોંચી શકે તે હું પાંડિતો ! વિચારો. આ કયો અલૌકિક માર્ગ છે ! એક (માટીના) ઘડાને ખરીદ કરવામાં તો લોકો ચોકસાઈપૂર્વક પરીક્ષા કરે છે, જ્યારે ધર્મના નામથી કહેવાતા માર્ગને તો વિચારદષ્ટિ રાખ્યા વિના એકદમ ગ્રહણ કરવામાં આવે છે. અહા ! આ કેવી યુદ્ધિ !—” ૧૭

ધમા ભૂરિવિધા ભવન્તિ ભુવને, સર્વે ચ તન્નાયકાઃ
સ્વં સ્વં ધર્મમુદાહરન્તિ વિમલં મુક્તિશ્રિયઃ સાધનમ્ ।
સત્યેવં કુલધર્મદુર્ગ્રહમનીભાવો ન યુક્તઃ સતાં
કૂપે સ્વે પિતરોઽપતન્નિતિ પતેત્સ્વોઽપીતિ કોઽયં નયઃ ! ॥૧૮॥

Various are the religions in this world and all the leaders of different religions declare that their own religion is the best means of achieving salvation. This being the case, it is not proper for the good men to remain bigots. What a foolish conduct is this that one ought to fall in a well because one's forefathers did so ? (18)

“ વિશ્વમાં ધર્મના પંચે બહુ પ્રકારના છે. વળી સર્વ ધર્મનાયદ્ધા પોતપોતાના ધર્મને મુક્તિરૂપી લક્ષ્મીતું શુદ્ધ સાધન કહે છે. આવી દશામાં સજ્જનોએ કુલધર્મને વિષે હઠવાદ કે દુરાચર પકડી રાખવો બ્યાજબી નથી, કારણ કે પોતાના આપદાદાઓ કૃવામાં પડતા આવ્યા, તેથી પોતે પણ કૃવામાં પડવું એ કેવો ન્યાય ! ”—૧૮

આત્મા કર્મ કરોતિ યાદશમિહ પ્રાપ્નોતિ તાદૃક્ફલં

નો કેનાપ્યુપશુક્તવસ્તુ મૃતવાનાસાદયેત્ કર્હિચિત્ ।

દેવત્વે કવલોપભોગવિરહાત્ શ્વપ્ત્રે ચ દુઃસ્વોચ્ચયાત્

તિર્યક્ત્વે નૃગતૌ પુનઃ સ્ફુટતયા પ્રત્યક્ષવાયોદયાત્ ॥ ૧૯ ॥

Atman enjoys fruits according to the action it performs in this world. A dead person can nowhere receive food eaten by any other being whatsoever; for, if he has gone to heaven, he requires no food (as gods never take food as we do); if gone to hell, he requires no food and in addition he is subjected to excessive pain and if he has been born as a * *Tiryach* or a man, there arises an obvious difficu-

* Living beings are divided into four classes or grades. Some are born as gods, some as human beings and some are born in hell. While the remaining grade in which other beings are born is called *Tiryach*.

lty (for, no man or animal is ever seen receiving food in this way). (19)

“ સંસારમાં આત્મા જેવું કર્મ કરે છે તેવું ફળ તે ભોગવે છે. કાષ્ટની આધેશી વસ્તુ મરેલાને કદી પહોંચતી નથી; કેમકે સ્વર્ગગતિમાં ક્વલાહારનો અસંભવ છે, નરકમાં પ્રયત્ન દુઃખ ભોગવવાનું હોય છે અને મનુષ્ય તથા તિર્યંચ ગતિમાં તે કયાંય કાષ્ટને પણ આકાશમાંથી ભોજન મળ્યું હોય તેમ નહિ જોવાથી પ્રત્યક્ષ દોષ છે. ”—૧૯

શુક્તં વિપ્રજનૈઃ પુરીષપથતો નિર્ગમ્યતે પ્રસ્ફુટં

તદ્વત્યન્તરમીયુષા તનુમતા શક્યેત લબ્ધું કથમ્ ? ।

શુઝાનો દ્વિજ એવ વેત્તિ ન પુનર્મૃત્વા સ કુત્રાઽગમત્

હંદો ! ધ્યાયત શુક્તવસ્તુ તદસૌ પ્રેષેત કસ્યાં ગતૌ ? ॥૨૦॥

It is quite clear that the food eaten by the *Brahmanas* comes out as excrements; so, how is it possible for the dead to receive it when they have gone to some other grade (*Gati*) ? Even the very *Brahmana* who is eating food does not know where the dead man has gone, so, just think over where he would send things eaten by him. (20)

“ વિપ્રોએ આધેલું અન્ન પુરીષ-માર્ગે સ્પષ્ટ રીતે નીકળી જાય છે, તેથી અન્ય ગતિમાં ગયેલો પ્રાણી તે ભોગવવાને કેવી રીતે શક્તિમાંન થઈ શકે ? ખાનાર આહાર પોતેજ જાણ્યો નથી કે મરેલો શવ કઈ ગતિમાં ગયો છે, તે પછી વિચાર કરો કે પોતે આધેશી વસ્તુને તે કઈ ગતિમાં મોકલશે ? ”—૨૦

ગોસ્પર્શસ્ય મહિમાનં તિરસ્કુરુતે—

સ્પર્શ પાપહરં ગવાં નિગદતા નોક્તઃ સ્વરાણાં કથં ?

ચેદ્દુષ્ણેન જનોપકારકરણાત્ કિં નોપકર્ત્રસ્તિ તત્ ? ।

दुग्ध न प्रददाति किञ्च महिषी ? माहात्म्यमुच्चैः पशोः
किं मर्त्यात् ? सुकृतैर्नरत्वमिव किं तिर्यक्त्वमासाद्यते ? ॥२१॥

How is it that the touch of a donkey is not recommended by those who say that the touch of a cow removes sin ? If it is that the touch of a cow is recommended because she obliges the people by giving milk, what object in this world is not obliging (useful) ? Does not a she-buffalo give milk ? Are beasts in any way superior to human beings ? Is it that the state of being a *Tiryach* is secured by good action, as manhood is ? (21)

ગાયના સ્પર્શસંબન્ધી—

“ ગાયનો સ્પર્શ પાપનો નાશ કરનાર છે, એમ કહેનારાઓએ ગધેડાના સ્પર્શને સારૂ એમ કેમ ન કહ્યું ? દૂધદારા ગાય જગત્નો ઉપકાર કરનાર છે એમ ધારીને કહ્યું હોય, તો ગધેડો તો શું પણ સંસારમાં કંઈ વસ્તુ ઉપકારકર્તા નથી ? અને શું ભેંસ પણ દૂધ આપતી નથી ? શું મનુષ્ય કરતાં પશુમાં કાંઈ વિશેષ માહાત્મ્ય છે ? અને મનુષ્ય ગતિની માફક શું તિરિચ્ય ગતિ પુણ્યથી મેળવાય છે ? ”—૨૧

खादन्त्या अपवित्रवस्तु मनुजैः सन्ताडितायाः पुन-
निघ्नत्या लघुदेहिनः परवशीसत्यास्तथा स्वामिनः ।
किंवा स्पष्टमुदीर्यते बहु वृषस्यन्त्या निजं दारकं
माहाया अपि वन्द्यतां जगदुषां जाने न कीदृग् मतिः! ॥२२॥

I do not understand the attitude of those who believe that we should worship even a cow that eats impure things, is subject to the cruelty of men, kills small insects, is dependent upon her master—and what

not-that enjoys sexual intercourse with her own son. (22)

“ અપવિત્ર વસ્તુને ખાનારી, મનુષ્યોથી મરાતી-પીટાતી, નાના પ્રાણીઓને હણુનારી તથા સ્વામીને આધીન રહેનારી, વળી વધારે શું કહેવું, પોતાના પુત્ર સાથે પણ વ્યભિચાર સેવનારી એવી ગાયની પણ પૂજ્યતા માનનારાઓની, નથી સમજી શકતો કે, કેવી યુદ્ધિ હશે ! ”—૨૨

ગોસ્પર્શાધિકારેઽન્ન હુમાચર્ચનમપિ પ્રસંગત ઉપહસતિ—

સ્થાનં ગૌઃ પ્રણિગદ્યતે યદિ પુનસ્તીર્થર્ષિ-નાકૌકસાં

કસ્માદ્વિક્રય-દોહન-પ્રહણનાદ્યાચર્યતે તર્હિ ગોઃ ? ।

નિમ્બોઝ્કઃ કમ્પુદૂસ્વલં ચ મુસલં ચણ્ણી તથા પિપ્પલી

દેહલ્યાદ્યપિ દેવતા નિજગદે ચૈઃ, કોઽન્ન તૈર્વર્જિતઃ ! ॥૨૩॥

Why do they sell milk and beat a cow when she is spoken of as the abode of venerable sages and gods ? What things have been excluded from the list of gods by those who look upon a *Nimba* (a kind of tree with bitter fruits), an *Arka* (a kind of plant), water, a mortar, a pestle, a fire-place, long pepper, a threshold, etc., as gods ? (23)

“ જો ગાયને તીર્થર્ષિઓનું અને દેવતાઓનું સ્થાન કહેતા હો, તો પછી ગાયનું વેચાણ, દોહન અને તેને પ્રહાર વિગેરે કેમ કરવામાં આવે છે ? લીંબડો, આકડો, જલ, ખાણી, મુસલ, યુદો, પીપળાનું વૃક્ષ અને ઉમરાને પણ જેઓએ દેવતા તરીકે માન્યા છે, તેઓએ દેવતા કહેવામાં કાંઈ વસ્તુ આછી રાખી છે ખરી ? ”—૨૩

અથ અગ્નિહુતાદ્ દેવપ્રીણનસ્યાસમ્ભવત્ત્વં વ્યવસ્થાપયતિ—

દેવપ્રીતિકરં હુતં હુતમ્બુજીલ્યેતદ્ ન સમ્યગ્વચો

મસ્મીભાવવિલોકનાદ્ નિપતતો હવ્યસ્ય વહ્નો દુતમ્ ।

અન્તસ્તૃપ્તિજુષોઽભિલાષસમયોદ્ભૂતામૃતૈઃ સર્વદા

નાસ્મદ્વદ્ દ્યુસદશ્ચ સન્તિ કવલાહારા વપુર્હેદતઃ ॥ ૨૪ ॥

To say that what is offered (as an oblation) to fire is liked by gods is not proper; for, the oblation thrown in fire is seen to be soon reduced to ashes. Gods become always internally satisfied by the nectar that arises at the time of desire (of taking food) and moreover, they do not take food by morsels as we do as their bodies are different from ours. (24)

અગ્નિમાં હોમેલ દ્રવ્ય દેવને પ્રીતિકારી નથી—

“ અગ્નિમાં નાંખેલું હવ્ય (ઘૂતાદિ) જલદી ભસ્મીભૂત થાય છે તે સ્પષ્ટ જોવાય છે. એથી ‘ અગ્નિમાં હોમેલું દેવને પ્રીતિકર છે ’ એમ ખોલવું ઠીક નથી. દેવતાઓને આહારાભિલાષ થતાંની સાથે તેઓના શરીરમાં અમૃતાહાર વ્યાપી જાય છે અને એથી એઓ તૃપ્ત થઈ જાય છે. માટે પૂર્વોક્ત રીતે દેવતાનું તર્પણ થઈ શકતું નથી. વળી આપણું (મનુષ્યોનાં) શરીરો કરતાં દેવતાઓનું શરીર વિલક્ષણ પ્રકારનું હોવાથી તેઓ કવલ-આહાર કરનારા હોતા નથી. ”—૨૪

“દેવા અગ્નિમુખા” इति श्रुतिबलादप्येष पक्षो न सन्

किं बह्नावपवित्रवस्तु न पतेद् ? अग्रे स्वयं चिन्त्यताम् ! ।

एकस्माद् मुखतोऽशने दिविषदामुच्छिष्टभुक्तिर्न किं ?

किं ब्रूमो बहु ! दृष्टिरागविलयात्तत्त्वं स्वयं जानताम् ॥२५॥

Even the argument based upon *S'ruti* that gods have fire as their mouth is not reasonable; for, is it not possible that an impure thing may fall in fire ? Further you may think for yourself. In eating by one and the same mouth will not there arise a question that gods eat offal of one another ? What

more should we say ? Try to grasp the truth by leaving aside your undue attachment to your faith. (25)

“ શ્રુતિના આધારે ‘ દેવોતું મુખ અગ્નિ છે ’ એમ કહેવું યુક્ત નથી. શું અગ્નિમાં અપવિત્ર વસ્તુ પડતી નથી ? હવે આગળ તમે જાતેજ વિચારી લ્યો. એક મુખથી ખાવામાં, દેવતાઓને ઉચ્છિષ્ટ ભોજનની પ્રાપ્તિ શું નહિ થાય ? શું અમે વધુ કહીએ, દષ્ટિરાગ છોડીને તત્વનો આપ જાતેજ વિચાર કરો. ”—૨૫

સત્યાસત્યપથા હ્યનાદિસમયાદાયન્તિ નિત્યસ્થિતા—

સ્તિર્યક્-શ્વભ્ર-મનુષ્ય-દેવગતયોઽપ્યુચ્ચાટિતાઃ સર્વદા ।

અસ્માકં પુનરૈતિ ગચ્છતિ નવા સ્વચ્છન્દવૃત્તૌ નૃણાં

ભવ્યાન્તઃકરણપ્રબોધવિધયે ત્વેતા ગિરઃ સામ્પ્રતમ્ ॥૨૬॥

Right and wrong ways (of religion) exist from beginning-less time. And the perpetual grades of life as *Tiryach*, denizens of hell, human beings and gods are always open. We neither gain nor lose if men act according to their sweet will. Even then these words are spoken at present for enlightening the hearts of *Bhavyas*. (26)

“ સત્ અને અસત્ માગો (ધર્મ-પથો) અનાદિ કાળથી ચાલ્યા આવે છે અને હમેશાં કાયમ રહેવાના છે. તિર્યંચ, નરક, મનુષ્ય અને દેવ ગતિ એ ચાર ગતિઓ સર્વદા પ્રુક્તી છે. મનુષ્યો સ્વચ્છન્દ રીતે વર્તે, તેમાં અમારું કંઈ જતું આવતું નથી; છતાં પણ બન્ય પ્રાણીઓના અંતઃકરણમાં જાગૃતિ ઉત્પન્ન કરવાને અર્થે આ ઉપદેશ યુક્ત છે. ”—૨૬

અથ તત્ત્વત્રયમુપદેહદુમુપક્રમતે—

યસ્મિન્નેવ સમાસજેદ્ મુનિપથો યસ્મિશ્ચ કર્મ ત્રુટેદ્

યસ્મિન્સર્વગતા પુનઃ સમુદયેદ્ યસ્મિશ્ચ મુક્તિર્ભવેત્ ।

સંસારે ગહનેઽપિ પુણ્યવિભવૈસ્તત્પ્રાપ્ય માનુષ્યકં
સામગ્રીસકલં સદુલર્ભતરં સ્વઃસત્સમીહાઽઽસ્પદમ્ ॥ ૨૭ ॥

ભવ્યાઃ ! વિઘ્નત દષ્ટિદુર્ગ્રહતમઃ સમ્મીલ્ય નેત્રે પુનઃ
સ્વસ્થાઽન્તઃકરણેન દીર્ઘમતિતસ્તત્ત્વત્રયં ધ્યાયત ।
કો દેવો ભગવાન્ ગુરુર્ભવતિ કો ધર્મઃ પુનઃ કીદૃશઃ ?
કીદૃક્ષસ્ય ગુરોઃ શ્રયેણ ભગવાન્ ધર્મોઽથવા પ્રાપ્યતે ॥૨૮॥
યુગમ્ ।

When even in this troublesome world you have attained by means of a great store of merits human life, abounding in requisites, extremely difficult to be secured and intensely desired by gods-the human life wherein alone the vow of asceticism can be taken, *Karmans* can be destroyed, omniscience and beatitude can be attained, oh, *Bhavyas* ! destroy (dispel) the darkness of bigotry, close your eyes and with a quiet mind ponder deeply over the three *Tattvas* as to who is divine God (*Deva*), who is a preceptor (*Guru*), what is religion (*Dharma*) and what sort of preceptor should be resorted to for the realization of (true) God and religion. (27-28)

પણ તત્ત્વો સંબંધી પ્રસ્તાવ—

“ગહન સંસારમાં પણ જે ભવની અંદર (જે જિન્દગીમાં) મુનિવ્રત (ચારિત્ર) પ્રાપ્ત થઇ શકે છે, સર્વ કર્મસમૂહ નષ્ટ થઇ શકે છે, સર્વજ્ઞતાનો ઉદય થઇ શકે છે અને મુક્તિ પ્રાપ્ત થઇ શકે છે, એવો સકળસામગ્રીયુક્ત, અતિદુર્લભ અને દેવતાઓથી અભિલષિત મનુષ્યભવ પુણ્ય-વૈભવથી પ્રાપ્ત કરીને (પ્રાપ્ત કર્યો છે, માટે હવે) હે ભગ્યો, દષ્ટિના દુરાગ્રહરૂપ અધિકારનો તમે નાશ કરો અને નેત્રો અધ કરીને સ્વસ્થ અંતઃકરણથી દીર્ઘદૃષ્ટિપૂર્વક

ત્રણ તત્ત્વોનો વિચાર કરો, કે કોણ દેવ છે, કોણ ગુરુ છે અને ધર્મ કેવો હોવો જોઈએ; તથા કેવા પ્રકારના ગુરુનો આશ્રય લેવાથી શુદ્ધ દેવ અને શુદ્ધ ધર્મની પ્રાપ્તિ થાય છે. ”—૨૭-૨૮

ગુરુત્વં મીમાંસતે—

વિપ્રાણાં મહનીયતા સુચરિતૈર્બ્રાહ્મણ્યયોગેન વા ?

યઃ કોઽપ્યસ્તુ ચરિત્રવાન્નરવરો વન્દ્યો ભવેદ્ આદિમે ।

કીદૃક્ષોઽપિ ભવેદ્ દ્વિજો, મુનિજનાત્તૂત્કૃષ્ટચર્યો ન વૈ

નાઽન્ત્યો, દુશ્ચરિતદ્વિજસ્ય ગુરુતાપ્રાપ્તિપ્રસક્તેઃ પુનઃ ॥૨૯॥

Is the worship of the *Brahmanas* due to their good conduct or to their being born as *Brahmanas* ? In the former case, whosoever is of good conduct will be entitled to worship. A *Brahmana*, howsoever good he may be, cannot be superior to a saint in character. In the latter case, there will arise an occasion of even calling a wicked *Brahmana* a *Guru*. (29)

ગુરુત્વ-મીમાંસા—

“ વિપ્રોની પૂજ્યતા યા ગુરુતા સારા ચારિત્રને લીધે છે કે બ્રાહ્મણુ-જાતિને લીધે, તે વિચારવું જોઈએ. જે પ્રથમ પક્ષ ગ્રહણ કરતા હો તો એ ન્યાય છે. અને એથી જે કોઈ મનુષ્ય ચારિત્રવાનું હોય તે પૂજાને લાયક ઠરે છે. અહીં એટલું પણ ધ્યાનમાં લેવું જોઈએ કે બ્રાહ્મણુ ગમે તેટલો શુદ્ધ હોય તો પણ તે ગૃહસ્થ છે અને એથી મુનિની તુલનામાં તે આવી શકે નહિ. હવે જે બીજો પક્ષ ગ્રહણ કરતા હો તો દુરાચારી બ્રાહ્મણુને પણ ગુરુ તરીકે સ્વીકાર કરવાનો પ્રસંગ પ્રાપ્ત થશે. ”—૨૯

માર્યાયા રમણો દ્વિજો, મુનિજનો બ્રહ્મવ્રતી સર્વથા

દ્રવ્યસ્યાઽનુચરો દ્વિજો મુનિજનો ભિક્ષુર્ગતસ્વસ્પૃહઃ ।

सर्वं भक्षयति द्विजो मुनिजनोऽर्धेन योग्याऽऽशक-

स्तस्माद्दर्शनगुरोर्द्विजस्य गुरवः पूज्या अमी साधवः ॥ ३० ॥

A *Brahmana* leads a married life, whereas a saint is entirely a celibate. The former hankers after wealth while the latter being completely free from desires leads the life of a mendicant. A *Brahmana* eats everything, while a saint takes only suitable food without any greediness; therefore, these venerable saints are preceptors of *Brahmanas* who are in their turn heads of the castes. (30)

“આહારણુ સ્ત્રીનો સંગી છે અને મુનિ સર્વથા અહાર્યારી છે. આહારણુ પૈસાનો ચાકર છે, અને મુનિ તો પૈસાની ધરણી નહિ રાખનારા બિહુક છે. આહારણુ સર્વ વસ્તુનું ભક્ષણુ કરે છે, જ્યારે મુનિ તો તૃણચારદિતપણે (સંતોષવૃત્તિથી) યોગ્ય ભોજન કરનારા છે. તેથી આ પૂજ્ય મુનિઓ વર્ણુગુરુ-અહારણુના પણ ગુરુ છે. ”—૩૦

गुरुं लक्षयति—

युज्यन्ते गुरवो महाव्रतधराः सामायिकस्थाः पुन-

र्धारा भैक्षकवृत्तयो विदधतो धर्मोपदेशं शुभम् ।

अब्रह्मव्रतिनः परिग्रहरताः स्वच्छन्दचेष्टापराः

सत्यार्थानुपदेशकास्तु गुरवः श्रेयस्कराः सन्ति न ॥३१॥

Those who observe great vows (*Mahavratas*), possess equanimity of mind , are courageous, maintain themselves by begging and give a good religious advice are fit to be preceptors, whereas those who do not lead the life of celibacy, are attached to worldly objects, act according to their sweet will and

do not give right advice are of no use (*lit.* are not beneficial) . (31)

Notes:—*Mahavratas* are five in number : (1) *Ahimsa* , (2) *Satya* , (3) *Asteya* , (4) *Brahmacharya* and (5) *Pari-graha-tyaga*.

Ahimsa as we have seen means non-injury. A true *Sadhu* should not cause or tend to cause pain or destruction to any living being by thought, speech or mind.

Satya means truth. The *Sadhu* should always observe truth in speech, thought and deed, and should refrain from uttering truth which causes affliction to others.

Asteya means to take nothing, unless and except it is given.

*Brahmacharya** means celibacy. This is one of the fundamental vows for a *Sadhu*.

Pari-graha-tyaga means the complete renunciation of all the worldly affairs. It must be borne in mind that a *Sadhu* has nothing to do with the world and woman, so he keeps no money with him.

The *Sadhus* should maintain themselves by begging food from house-holders and there too, they

* Literally, it means the devoted contemplation of the self by the soul. This can be attained and preserved by securing self-concentration through celibacy and other means of freeing the mind from the bondage of worldly attachment and care.

should see that they do not become a burden to them. In short, they should act like bees that take honey from each flower without impairing it. They should not take everything that they want from one place only, even if the owner of the place be *Brihaspati*.

गुरु-लक्षण—

“ पांय भलावतोने धारण करुनारा, सामायिक अवस्थाभां (समभावभां) रडेनारा, धीर, बिक्षाथी जवनवृत्ति यक्षावनारा अने शुद्ध धर्मते उपदेश आपनारा गुण्यो योग्य छे. किन्तु अग्रहयारी, परिश्रुदभां आसक्त, स्वच्छ'दायारी अने सत्य अर्थते उपदेश नहि आपनारा गुण्यो श्रेयस्कर नथी. ”—३१

देव-गुरु-धर्मान् असद्भूतान् प्रति परिदेवयन् वस्तु-
तस्तान्निर्दिशति—

रागी चेतपरमेश्वरो गुरुरपि ब्रह्मव्रताद्ब्रह्मवान्

धर्मो निष्करुणो भवेत्तदहह क्लेशः कियानुच्यते ? ।

माध्यस्थ्येन विचारणात्तु हृदये दम्भोलिलेपायते

नीरागो भगवान्, गुरुश्चरितवान्, धर्मः कृपात्मेत्यदः ॥३२॥

Alas, what a great calamity will follow if God were passionate, a preceptor fallen from the vow of celebrity and religion void of compassion! If we think over this impartially we feel certain (*lit.* it sticks to the heart like an adamantine glue) that God must be devoid of passions (attachment, aversion, etc.), preceptor exemplary in conduct and religion completely based upon compassion. (32)

સદ્ભૂત દેવ-ગુરુ-ધર્મનો સમુચ્ચય—

“ જો પરમેશ્વર રાગી હોય, ગુરુ બ્રહ્મચર્યથી બ્રહ્મ હોય અને ધર્મ દયા-રહિત હોય તો પછી અહા ! શું દુઃખની વાત કરીએ ? કિન્તુ, મધ્યસ્થ-પણે વિચાર કરવાથી ભગવાન વીતરાગ, ગુરુ ચારિત્રયુક્ત અને ધર્મ કૃપા-વાન હોવા જોઈએ, એ વાત હૃદયમાં વજ્રવેપની માફક ચોટી ન્દય છે. ”— ૩૨

૨૫૦ટી૦ દુર્ગતિપ્રપત્તપ્રાણિધારણાદ્ ધર્મ ઉચ્ચતે. અર્થાત્ દુર્ગતિમાં પડતા પ્રાણીઓને ધારણુ કરે તે ધર્મ. ધર્મ એ આત્માની સ્વાતુ-ભવગમ્ય વસ્તુ છે. જ્યારે કિંચિદ્ કર્મોના સંસ્કારો દૂર થાય છે, ત્યારે રાગ-દ્વેષનું જોર નરમ પડે છે અને અંતઃસ્વભાવુ શુદ્ધ થાય છે. આ અન્તઃસ્વ-ભાવુની શુદ્ધિને ધર્મ સમજવો. આ ધર્મને પ્રાપ્ત કરવાને જે દાન-પુણ્યાદિક ક્રિયાઓ કરવામાં આવે છે, તે પણ ધર્મ રાજ્યનો પરિવાર હોવાથી ‘ ધર્મ ’ કહેવાય છે. ધર્મની વ્યાખ્યા કરતાં જૈનાચાર્ય હરિભદ્રસૂરિ કહે છે કે—

“ પઞ્ચૈતાનિ પવિત્રાણિ સર્વેષાં ધર્મચારિણામ્ ।
અર્હિષા સત્યમસ્તેયં ત્યાગો મૈથુનવર્જનમ્ ” ॥

(અષ્ટક)

અર્થાત્—અહિંસા, સત્ય, અસ્તેય, ત્યાગ અને બ્રહ્મચર્ય આ પાંચને દરેક ધર્મવાળા પવિત્ર માને છે.

દેવં લક્ષ્યન્ તત્પૂજાપ્રકારં નિવેદયતિ—

સર્વજ્ઞો વિજિતાઽસ્વિલાઽઽન્તરરિપુસ્ત્રૈલોક્યસંપૂજિતઃ

સત્યાર્થપતિપાદકશ્ચ ભગવાન્ નિર્ધાર્યતાં નામભિઃ ।

વિષ્ણુ-બ્રહ્મ-મહેશ-શંકર-જિના-હૈત્-તીર્થનાથાદિભિ-

નાન્ના સ્થાપનયા તમર્ચત જનાઃ ! દ્રવ્યેણ ભાવેન ચ ॥૩૩॥

One who is omniscient, who has conquered all the internal enemies, who is an object of worship for the three worlds and who is the propounder of truth is called God. He may be given several names

such as *Vishnu*, *Brahman*, *Mahe'sa*, *S'ankara*, *Jina*, *Arhat*, *Tirthanatha*, etc. One should worship Him in four ways—*Nama*, *Sthapana*, *Dravya* and *Bhava*. (33)

Notes:—There are four aspects of looking at a thing; these aspects—the *Nikshepas* as they are called—are *Nama*, *Sthapana*, *Dravya* and *Bhava*. *Nama* is the name of an object. This name may or may not be significant, *i.e.*, the object may bear a name even though the etymological meaning may be absent in it. *Sthapana* is an installation or a material representation of an object : a photograph, a picture, a keepsake, an image, a model, a statue are its instances. *Dravya* is the substance of which an object is made. *Bhava* means the actual nature of an object. In order to understand these four aspects, consider the case of a *Ghata*. To give the name *Ghata* to an animate or inanimate object is called *Nama-Ghata*. The picture of a *Ghata*, etc., is the *Sthapana-Ghata*. Clay of which a *Ghata* is made is called *Dravya-Ghata*. The *Ghata* that is useful for fetching water or the *Ghata* whereby all the functions of a *Ghata* can be performed is called *Bhava-Ghata*.

God may be addressed as *Vishnu* as He pervades the universe so far as His knowledge is concerned. He may be called *Brahman* in the sense that He is the embodiment of knowledge and is of unsurpassed splendour. The name *S'ankara* is applicable to Him, for, He bestows happiness. He is *Jina* because He has conquered enemies—attachment and aversion. He is *Arhat* for He is

an object of worship to gods, human beings and others. He is named *Tirthankara* as he establishes *Tirtha*.

દેવનું લક્ષણ અને તેની પૂજના પ્રકાર—

“ સર્વજ્ઞ, સર્વ આન્તરિક શત્રુઓ પર વિજય મેળવેલા, ત્રિલોકથી પૂજિત અને સત્ય અર્થના પ્રતિપાદક અને દેવ યા ઇશ્વર કહેવામાં આવે છે. એ દેવનો વિષ્ણુ, બ્રહ્મા, મહાદેવ, શંકર, જિન, અર્હત અને તીર્થંકરાદિક અનેક નામોથી વ્યપદેશ કરાય છે. હે મનુષ્યો! તે ભગવાનને નામ, સ્થાપના, દ્રવ્ય અને ભાવથી પૂજો. ”—૩૩

સ્પષ્ટી૦ ભગવાનનાં અનેક નામો છે. જેવી રીતે કે—

“ અર્હન્ જિનઃ પારગતસ્ત્રિકાલવિત્
ક્ષીણાષ્ટકર્મા પરમેષ્ઠ્યર્થીશ્વરઃ ।
શમ્ભુઃ સ્વયંમુર્ભગવાન્ જગત્પ્રમુ-
સ્તીર્થંકરસ્તીર્થંકરો જિનેશ્વરઃ ” ॥

(અભિધાનચિન્તામણિ—શ્લોક૩૫)

અર્હત—અર્હત, જિન, પારગત, ત્રિકાલવિત્, ક્ષીણાષ્ટકર્મ, પરમેષ્ઠી, અર્થીશ્વર, શમ્ભુ, સ્વયંભુ, જગત્પ્રમુ, તીર્થંકર, જિનેશ્વર, તથા સ્યાદ્વાદી, વીતરાગ, પુરુષોત્તમ, વિશ્વનાથ, સર્વજ્ઞ, દેવાધિદેવ વગેરે પણ ઇશ્વરનાં નામો છે.

‘ વિષ્ણુ ’ એટલે વ્યાપક, અર્હત જ્ઞાનથી વ્યાપક. ‘ બ્રહ્મા ’ એટલે ચૈતન્યવાન, અર્હત સંપૂર્ણ પ્રકાશવાન. ‘ મહાદેવ ’ એટલે મોટો દેવ. ‘ શંકર ’ સુખ કરનાર. ‘ જિન’—છત્યા છે રાગ-દ્વેષ શત્રુઓ જેણે તે. ‘ અર્હન્ ’ ‘ અર્હતિ પૂજામિતિ અર્હન્ ’ અર્હત પૂજવા યોગ્ય તે, એટલે સુગ, અસુર, મનુષ્યાદિક વડે જે પૂજાય છે તે અર્હન્, અથવા ‘ અરીન્ હન્તીતિ અર્હન્ ’ અર્હત રાગ-દ્વેષાદિક શત્રુઓનો જેણે નાશ કર્યો છે તે અર્હન્. ‘ તીર્થંકર ’—‘ તીર્થં કરોતીતિ તીર્થંકરઃ ’ એટલે તીર્થ સ્થાપે છે તે તીર્થંકર.

कव कदा तै तीर्थकराः कति भवन्ति ?—

उत्सर्पिण्यवसर्पिणीसमययोः सर्पत्पतत्सम्पदोः

षट्काऽराऽऽत्मकयोः क्रमेण चलतोः कालस्य वा चक्रयोः ।

क्षेत्रे श्रीभरते * भवन्ति विभवोऽर्हन्तश्चतुर्विंशति—

लभ्यन्ते तु विदेहभूमिषु सदा तीर्थङ्कराः शङ्कराः ॥ ३४ ॥

In *Bharata-kshetra* (and *Airavata-kshetra*) there flourish twenty-four divine beings called *Arhats* during the two cycles, the *Utsarpini* and the *Avasarpini* which are as it were the revolving wheels of time consisting of six *Aras* (spokes) and during the former cycle prosperity goes on increasing whereas during the latter it goes on decreasing; while, in *Videha-kshetra* the *Tirthankaras* who give happiness are always to be had. (34)

Notes:—Jainism divides the ages of the world into two cycles, the *Utsarpini* and the *Avasarpini*. These two cycles make up a *Kala-chakra* the number of years of which is twenty crores of crores of *Sagaropamas*. Each of these is again subdivided into six parts called *Aras*. The six *Aras* of the *Utsarpini* period are (i) *Duhshama-duhshama* (the age of great misery), (ii) *Duhshama* (the age of misery), (iii) *Duhshama-sushama* (the age of misery and very little happiness; the period wherein pain preponderates over felicity), (iv) *Sushama-duhshama* (the age of mixed pleasure and pain, the former being in excess; the age of happiness and

* उपलक्षणत्वाद् ऐरवतेऽपि ।

very little misery), (v) *Sushama* (the age of felicity) and (vi) *Sushama-sushama* (the age of great felicity). The names of the six *Aras* of the *Avasarpini* are the same but they occur in the reverse order, *Sushama-sushama* being the first. The *Avasarpini* is the period of descent which opens in great prosperity but ends in extreme pain for the living beings. During this period, the climatic conditions, the productive powers of the earth, morality, religion, longevity of people, their stature, go on deteriorating. In short, the process of decline continues in every department of life. The *Utsarpini* begins from the worst conditions of life which gradually improve. This *Utsarpini* is in its turn followed by *Avasarpini* and *Avasarpini* by *Utsarpini* and so forth. The first three *Aras* of the *Avasarpini* and the last three of the *Utsarpini* are periods for enjoyment. At present we are in the fifth *Ara* of the *Avasarpini* period (we have passed through about 2443 years of it). The numbers of years allotted to the *Aras* of the *Avasarpini* are four crores of crores of *Sagaropamas*, three crores of crores of *Sagaropamas*, two crores of crores of *Sagaropamas*, one crore of crores of *Sagaropamas* minus 42000 years, 21000 years and 21000 years respectively.

It is only in *Bharata* and *Airavata Kshetras* that the twenty-four *Tirthankaras* arise only during the third and the fourth *Aras* of either cycle. Such is not the case in *Videha-kshetra*. There *Tirthankaras* are always to be found. The period too, is

not there divided as here, for, there is always only one period corresponding to the fourth *Ara* of the *Avasarpini*.

The names of the *Tirthankaras* of this *Avasarpini* are (1) *Rishabha* (or *Vrishabha*) (2) *Ajita*, (3) *Sambhava*, (4) *Abhinandana*, (5) *Sumati*, (6) *Padmaprabha*, (7) *Supars'va*, (8) *Chandraprabha*, (9) *Suvidhi*, (or *Pushpadanta*), (10) *S'itala*, (11) *S'reyamsa* (or *S'reyan*), (12) *Vasupujya*, (13) *Vimala*, (14) *Ananta* (or *Anantajit*), (15) *Dharma*, (16) *S'anti*, (17) *Kunthu*, (18) *Ara*, (19) *Malli*, (20) *Suvrata* (or *Munisuvrata*) (21) *Nami*, (22) *Nemi* (*Arishtanemi*), (23) *Pars'va* and (24) *Vardhamana* (or *Mahavira*, *Derarya*, *Jnata-nandana*)*.

તીર્થંકરો કયાં, ક્યારે, કેટલા થાય છે ?—

“ ‘ ઉત્સર્પિણી ’ કાળ, કે જેમાં રૂપ, રસાદિ સંપત્તિની ઉત્તરોત્તર વૃદ્ધિ થતી રહે છે અને ‘ અવસર્પિણી ’ કાળ, કે જેમાં તે સંપત્તિનો હાસ થતો જાય છે. તે આ બંને કાળ છ છ આરાવાળા હોષ કરીને કાળના જાણે ચક્ર ન હોય તેમ ફરતા રહે છે. આ બંને કાળમાં ભરત-ઐશ્વર્યની ક્ષેત્રોની અંદર ચોવીસ ચોવીસ તીર્થંકરો ઉત્પન્ન થાય છે. કિન્તુ વિદેહ ક્ષેત્રમાં તે સુખને આપનારા તીર્થંકરો સદા લભ્ય છે. ”—૩૪

રૂપબદ્ધી કાળચક્રના બે વિભાગો છે—ઉત્સર્પિણી અને અવસર્પિણી. ઉત્સર્પિણી અને અવસર્પિણી એ બેના છ ભાગો છે. દરેક ભાગને ‘આરા’ કહેવામાં આવે છે. જે કાળની અંદર સંપત્તિઓ વધતી જાય છે

* For the names of the *Tirthankaras* of the preceding and the following *Utsarpini*, the reader is referred to *Abhidhana-chintamani* by *Hemachandra-charya*.

તેને ઉત્સર્પિણી કાળ અને જે કાળની અંદર સંપત્તિઓ ધરતી જાય છે તેને અવસર્પિણી કાળ સમજવો. ઉત્સર્પિણી કાળના છ આરા જે પ્રકારના હોય છે તેના કરતાં ઉલટા પ્રકારના અવસર્પિણી કાળના છ આરા હોય છે. ઉત્સર્પિણી કાળના છ આરા-દુઃખમા-દુઃખમા, દુઃખમા, દુઃખમા-સુખમા, સુખમ-દુઃખમા, સુખમા અને સુખમ-સુખમા. અવસર્પિણીના છ આરાઓનાં નામ-સુખમા-સુખમા સુખમા, સુખમ-દુઃખમા, દુઃખમ-સુખમા, દુઃખમા અને દુઃખમ-દુઃખમા. અવસર્પિણી અને ઉત્સર્પિણી કાળમાં ત્રીજા-ચોથા આરામાં ભરતાદિ ક્ષેત્રોમાં ચોવીશ ચોવીશ તીર્થંકરો થાય છે. મહાવિદેહ ક્ષેત્રમાં તે એક સરખોજ કાળ છે અને તે અવસર્પિણીના ચોથા આરા જેવો છે. ત્યાં સદા તીર્થંકરો હોય છે.

ભગવત્પૂજાસમ્બન્ધિ-નામાદિપ્રકારાણાં સ્વરૂપમાવેદયતિ—

તન્નામસ્મરણાદ્ ભવેત્સ ભગવાન્ નામ્ના સમમ્યર્ચિત—

સ્તદ્દિમ્વાઽર્ચનતો ભવેત્સ ભગવાન્ મૂર્ચ્યા સમમ્યર્ચિતઃ ।

આર્હિન્ત્યસ્ય * મવિષ્યતશ્ચ નમનાત્સ્યાત્પૂજિતો દ્રવ્યતઃ

સાક્ષાચ્છ્રીપરમેશિતુર્મહનતઃ સ્યાત્પૂજિતો ભાવતઃ ॥ ૩૬ ॥

To remember the name of God is the *Nama Puja* and to worship His image is the *Sthapana Puja*. That a particular soul will be *Arhat* in future and (that a particular soul was *Arhat* in the past) and hence to bow to Him now is the *Dravya Puja* and to worship God when He is actually present is the *Bhava Puja*. (35)

ભગવત્પૂજાસમ્બન્ધી નામાદિ પ્રકારૈતુઃ સ્પૃટીકરણ—

“ ભગવાન્ના નામતુઃ સ્મરણ કરવું તે તેની નામપૂજા જાણવી, તેના બિમ્બને પૂજવું તે તેની મૂર્તિપૂજા (સ્થાપનાપૂજા) સમજવી, ભવિષ્યમાં થનાર (અને ભૂતકાળમાં થયેલ) તીર્થંકરવને નમસ્કાર કરવો તે ભગ-

* ચકારાદ્ “ મૂતવતઃ ” इत्यप्यवसातव्यम् ।

વાનની દ્રવ્યપૂજા છે અને સાક્ષાત્ શ્રીપરમેશ્વરની પૂજા કરવી તે ભાવપૂજા જાણવી. ”—૩૫

૨૫૪ી૦ ગત શ્લોકમાં વિદિત કરવામાં આવ્યું હતું કે ભગવાનની ચાર પ્રકારે પૂજા કરવી—નામથી, સ્થાપનાથી, દ્રવ્યથી અને ભાવથી. નામ, સ્થાપના, દ્રવ્ય અને ભાવ એ ચાર નિક્ષેપ છે. ‘ નિશ્ચિપ્યતે-સ્થાપ્યતે વસ્તુતત્ત્વમનેનેતિ નિક્ષેપઃ ’ અર્થાત્ જે વડે વસ્તુતત્ત્વનું સ્થાપન કરવામાં આવે છે તે ‘ નિક્ષેપ ’ કહેવાય છે. આ ચાર ‘ નિક્ષેપ ’ જીવ સિવાય દરેક પદાર્થ પર ઘટાવી શકાય છે. કેટલાક આચાર્ય તો જીવમાં પણ કથંચિત્ ઘટાવે છે. આ ચાર નિક્ષેપ સમજવાની ખાતર ઘટ પર ઘટાવવામાં આવે છે. જડ કે ચેતનનું ‘ ઘટ ’ નામ હોય તો તે ‘ નામ-ઘટ ’ કહેવાય; પુસ્તક, પાટી વિગેરે કોઈ પણ સ્થળે ઘટનો આકાર કાઢેલો હોય તે ‘ સ્થાપના-ઘટ ’ કહેવાય; જે વસ્તુથી (માટીથી) ઘટ ઉત્પન્ન થવાવાળો છે, અગર થઈ ગયેલ છે તે વસ્તુ ‘ દ્રવ્ય ઘટ ’ છે; અને જળ લાવવું, લઈ જવું વિગેરે ક્રિયાના કરનાર ઘટને ‘ ભાવ ઘટ ’ સમજવો.

મૂર્તિપૂજામમન્વાનાનન્યયૂથ્યાન્ પ્રબોધયતિ—

પૂજ્યા ન પ્રતિમાર્હતામિતિ વચઃ સ્યાત્ કસ્ય ચેતસ્વિનો ?

નોરૂપેશ્વરમૂર્તિમારચયિતા ભ્રાન્તઃ કથં નેતિ ચેત્ ? ।

જીવનમુક્તમહેશમપ્યુપયતાં નો નો ઇદં દૂષણં

ધ્યાનાલમ્બનહેતવે સ્મૃતિકૃતેરૂપેશ્ચિમ્બોઽપિ સન્ ॥ ૩૬ ॥

Which thoughtful man would say that the image of *Arhats* must not be worshipped? If he says that we are mistaken in trying to construct an image of God who is formless, it is not true; for, this fault is not applicable to us who admit even the *Jivan-mukta* as God. Moreover, to construct an image of God who is form-less is good, as it is useful for the purpose of concentration and as it reminds us of the ideal. (36)

Notes:—The author examines in this and the following verses the arguments advanced by some persons against image-worship. In this verse, he refutes the arguments of those who say that image-worship is unjustifiable, since it is impossible to construct an image that shall be an exact representative of God, in two ways: (i) by admitting that God is formless and (ii) by considering God as having form.

In the former case, it is argued that though it is impossible to construct an image which shall be without form, yet it is desirable to have an image as it helps us in concentrating our mind and bringing before our eyes the ideals that God possesses. The main reason of worshipping images is that thereby the intended purpose of awakening in us the true notion of God is served. The image is not identified with God, but it inspires us with noble sentiments, which, if put into practice will enable us to attain His status. Thus it is clear that it is not unjustifiable to worship images, when they help us in our spiritual progress. Moreover, it may be here pointed out that according to Jainism image-worship is not an end but a means to an end. Further, it may be remembered that Jainism does not compel every one to take the help of an image. Those persons, who, in virtue of their having far advanced in spirituality can concentrate their mind without the medium of an image are allowed to do so. They meditate upon no one else but the divine nature of their own soul.

In the latter case, that is to say, by considering that God has form— by looking upon even the *Jivan-mukta* as God, it can be easily seen how ill-based the charge is. The same thing can be rather said for those who do not admit the *Jivan-mukta* as God and who consider God as *Nitya-mukta*.

भूर्ति-पूज.

“ अर्हन्तोनी प्रतिभा पूज्य नथी, ज्येत्तुं वयन उयो मनस्वी उच्यारे ? अश्पी धश्चरनी भूर्तिने रयनार तमे भ्रान्त नथी थुं ? ना, नद्धि, केभके धश्चरने लुवन्मुक्ता पणु माननारा अभने आ दूषणु धटी शकतुं नथी. वणी अश्पी धश्चरनी भूर्ति पणु ध्यान धरवामां आक्षम्भ-नश्प अने स्मृतिनुं ऊरणु होवाथी धष्ट छे.”—३६

साम्राज्यं सुमहद्विहाय तृणवद्योगं समारूढवान्

कृत्वा घोरवने तपोऽतिगहनं कर्मन्धनोद्दाहतः ।

लोकालोकविदं धियं परिगतोऽहंपूर्विकातो नतो

योगीन्द्रैस्त्रिदशेश्वरैः सुमिलितैर्वैरेऽपि तिर्यग्गणैः ॥ ३७ ॥

विश्वाभ्यन्तरगाढमोहतिमिरश्रेणीमनादिस्थिता-

मध्वंसामपि सप्तसप्तशतकैः संसारसंसारिणीम् ।

वाचा शान्तिसुधामहारसभृता पुं-देव-तिर्यग्मनो-

गामिन्या प्रभया जघान नितरां योऽलौकिकोऽहस्करः ॥३८॥

तं त्रैलोक्यमहेश्वरं निरूपमज्योतिःस्वरूपात्मकं

ब्रह्मानन्दमहोदयं च परमेष्ठिष्वादिमं दैवतम् ।

दध्राणं करपादशीर्षवदनाद्यङ्गं यथाऽस्मद्वपु-

जीवन्मुक्तमधिक्षिपेः प्रतिमया ध्यायन्तमाः ! पातकिन् ! ॥३९॥

त्रिभिर्विशेषकम् ।

Oh wretch ! do you find fault with him who contemplates through the medium of an image the *Jīvan-mukta*, the great Lord of the three worlds, the embodiment of matchless lustre, the great source of supreme happiness, the leader among the five deified saints (*Pancha Parameshthi*) and the possessor of a body having hands, feet, the head and the mouth like ours—that God, the extraordinary sun who having abandoned the great kingdom like a straw attained to *Yoga*, who having practised very severe austerities in dreadful forests consumed the fuel in the form of *Karmans* and hence obtained the knowledge of discerning *Loka* and *Aloka* and who was worshipped by *Yogindras* (masterly saints), *Indras* and multitudes of *Tiryachs* assembled together in spite of their natural antipathy, rushing forward in emulation to bow to Him first and who, by the light in the form of a speech full of excessive juice of the nectar of peace and effective as to be followed by human beings, gods and *Tiryachs*, completely destroyed the line of darkness in the form of excessive infatuation of the universe, which existed from beginning-less time, which is the cause of mundane existence and which cannot be annihilated even by seven suns ? (37-39)

Pancha Parameshthi.

Notes:—In Jainism *Arhat*, *Siddha*, *Acharya*, *Upadhyaya* and *Sadhu* are collectively spoken of as *Pancha Parameshkthi*. *Pancha* means 'five' and *Parameshthi*, a superior Being, so *Pancha Parameshthi*

means a group of five Superior Beings—the five deified saints to whom it is the duty of every *Jaina* to bow every morning.

We shall enumerate one hundred and eight attributes of *Pancha Parameshthi*—twelve of *Arhat*, eight of *Siddha*, thirty-six of *Acharya*, twenty-five of *Upadhyaya* and twenty-seven of *Sadhu*.

The twelve attributes of *Arhat* have been already mentioned in the first chapter. *Arhat* (*Tirthankara*) is given the first place in *Pancha Parameshthi*, though in several respects he is inferior to *Siddha*. But this is justifiable on the ground that it is he who explains to us the nature of *Siddha* and thus makes us realize him and it is he who guides us in this *Samsara* by showing the right path—by preaching truth.

Siddha is the name applied to a perfect being—to one who has attained final emancipation. He is thus a disembodied perfect soul. The number of attributes associated with *Siddha* is infinite; all the same, for practical purposes they are mentioned as eight. These we shall consider in the last chapter.

Acharya is one who has almost reached the highest stage of asceticism but who has not yet attained omniscience. He is the head of the saints and his chief aim is to promote the welfare of his institution. Not only is he acquainted with the doctrines of his own system of philosophy but he knows also the tenets of other systems. He is a

personage of genial disposition, grave, learned and benevolent. He holds a third rank as he comes after *Arhat* and *Siddha*. He possesses thirty-six attributes.

1 Restraint over the five senses. (1-5)

2 Observance of the nine kinds of celibacy :
 (i) Not to live in a place inhabited by women, eunuchs and animals. (ii) Not to passionately talk about women. (iii) Not to sit on the seat previously occupied by a woman, till forty-eight minutes are over. (iv) Not to look at the features of a woman with a covetous eye. (v) Not to sit near a place which is separated only by a wall from the place where the husband and the wife are sleeping or talking about love-affairs. (vi) Not to recollect the enjoyments of sexual intercourse previously enjoyed. (vii) Not to take rich food which may excite passions. (viii) Not to take even insipid food in excess. (ix) Not to think of enhancing the beauty of the body, etc. (6-14)

3 Control over the four kinds of passions (*Kashayas*), viz., anger (*Krodha*), pride (*Mana*), deceit (*Maya*) and avarice (*Lobha*). (15-18)

4 Observance of five *Mahavratas*. (19-23)

5 Performance of the five kinds of conduct (*Achara*): (i) *Jnanachara*, to turn oneself to the attainment of knowledge. (ii) *Dars'anaachara*, to have full faith in the tenets of one's own religion. (iii) *Charitrachara*, to lead an ideal life. (iv) *Tapachara*, to perform asceticism. (v) *Viryachara*,

to give full scope to one's inherent power to perform the desirable acts. (24-28)

6 Observance of five *Samitis* : (i) *Irya-samiti*, to walk along the paths trodden by men and beasts with the eyes carefully directed three and a half yards ahead. (ii) *Bhasha-samiti*, to speak relevantly and according to the scriptures. (iii) *Eshana-samiti*, to receive alms after proper examination- avoiding the faults mentioned in the canon. (iv) *Adana-nikshepana-samiti*, to receive and keep things necessary for religious purposes, i. e., to handle them carefully. (v) *Pratishhapana-samiti*, to attend to the calls of nature in unfrequented places after examination. (29-33)

7 Observance of three *Guptis* : (i) *Mano-gupti*, to restrain the mind. (ii) *Vag-gupti*, to restrain the tongue so that it may not utter bad language. (iii) *Kaya-gupti*, to restrain the movements of the body. (34-36) (Total 36).

Upadhyaya comes next in rank to *Acharya*. His chief duty is to give religious instructions to others. He has twenty-five attributes, in as much as he has to study and teach the eleven *Angas* and the fourteen *Purvas*.

The twenty-seven attributes of *Sadhu* who occupies the last rank among the *Pancha Parameshthi* are as follows--(1-5) To observe the five *Mahavratas*. (6) Not to eat at night. (7-12) To abstain from injuring the six kinds of living beings-the earth-bodied, the water-bodied, the fire-bodied, the air-bodied, the vegetable-bodied and the mobile. (13-18)

To restrain the five senses and avarice, (19) To observe forgiveness. (20) To purify the mind. (21) To carefully inspect the pieces of cloth and other materials for the removal and protection of insects. (22) To observe five *Samitis* and three *Guptis*. (23-25) To check the evil activities of body, speech and mind. (26) To endure the twenty-two kinds of troubles (*Parishahas*). (27) Not to swerve from the path of duty even at the cost of life. (Total 27).

“ મોટા સામ્રાજ્યનો તૃણુવત્ ત્યાગ કરી, યોગ ઉપર આરૂઢ થઇ, ધૈર વનમાં અતિકઠિન તપ કરી, કર્મરૂપ ઇન્ધનને બાળીને, જેઓએ લોકલોકના સ્વરૂપને જાણનારી સુદ્ધિને સંપૂર્ણ રીતે પ્રાપ્ત કરી; અને જેઓ યોગીશ્વરો, દેવેન્દ્રો અને વૈરલાવ હોવા છતાં પણ શાંતિપૂર્વક એકત્રિત થયેલા તિર્થંચના સમૂહોથી, “ હું પહેલો નમું, હું પહેલો નમું ” એવા ભાવપૂર્વક નમસ્કૃત થયા; અને જે અલૌકિક-ભાસ્કર ભગવાને સેંકડો સૂર્યોથી નહિ નાશ પામેલી અને સંસારમાં પરિભ્રમણ કરાવનારી એવી ત્રિશ્વતી અનાદિકાલિક આન્તરિક ગાઠ મોહરૂપ અન્ધકારની શ્રેણીનો, શાંતિરૂપ અમૃતના અત્યન્ત રસથી ભરેલી, મનુષ્ય, દેવ અને તિર્થંચોના મનમાં ઉતરી જનારી એવી વાણીરૂપ પ્રભાથી નાશ કર્યો, તે અનુપમજ્યોતિઃસ્વરૂપી, ચિદાનન્દમહોદયરૂપ, પરમેષ્ઠિમાં પ્રથમ દેવ અને આપણા શરીરની માફક હસ્ત, પાદ, મસ્તક, અને મુખાદિકથી યુક્ત દેહને ધારણ કરનાર એવા જીવન્મુક્ત ત્રિલોકીપતિ ભગવાનનું પ્રતિમાદ્વારા ધ્યાન કરનારાને, હે પામર, તું વખોડે છે ! ”—૩૭-૩૯

ब्रह्माणं परमेश्वरं विरहितं देहादिभिः सर्वथा

रूपातीतमगम्यरूपमपि वा मूर्त्तौ समारोप्य सद् ।

ध्यायन्तं स निराकरोदलभताऽऽरोपस्वरूपं न यः

शास्त्रात् स्वानुभवात् जगद्व्यवहृतेः सिद्धं विवेकान्धलः ॥४०॥

That indiscriminating man who does not under-

stand the nature of *Aropa** established by scriptures, personal experience and the practical affairs of the world looks with contempt at him who, after having superimposed with deep consideration the nature of God in an image contemplates Him who is the supreme being, who is entirely free from body, etc., who is formless and whose nature is incomprehensible. (40)

“ नै विवेकान्ध भनुष्य शास्त्रधी, अनुभवधी अने जगतना व्यवहारधी सिद्ध थयेल आरोपना स्वप्ने (उपयाने) समजतो नधी, ते, देहादिकधी सर्व प्रकारे रहित, अक्षी अने अगम्य एवा परब्रह्मरूप सिद्ध परमेश्वरने भूतिने विषे बुद्धिपूर्वक आरोपित करी तेनु ध्यान करनारतो तिरस्कार करे छे. ”—४०

मूर्तिपूजां निन्दतः स्वयूध्यान अनुशासद् अष्ट विकल्पानु-
पन्यस्यति—

पापाद्वा विफलत्वतः किमथवा पुण्यप्रसक्तेर्भयाद्
द्रव्याणां व्ययतोऽथवा तनुमतां हिंसासमुद्भूतितः ।
देवाकृत्यसमुद्भवादितरसत्कर्तव्यसंव्याहते-
र्जाड्याद्वा प्रतिमाचर्यते न भवते-त्यष्टौ विकल्पा इमे ॥४१॥

Why do you not worship the image? Is it because of (i) the fear of incurring sin, (ii) want of getting any fruit, (iii) the fear of acquiring merit, (iv) the question of spending money, (v) the chance of killing insects, (vi) the impossibility of constructing the exact image of God, (vii) its

* *Aropa* means attributing the nature of one thing to another.

coming in the way of performing other important functions or (viii) the image being inanimate ? These are the eight alternatives (*Vikalpas*). (41)

“ तमे प्रतिमा जे पूजता नथी, ते शुं पापना लयथी, इणनी प्राप्ति नहि थवाथी, पुण्यप्रसंगतो उर होवाथी, द्रव्यतो व्यय करवो पडतो होवाथी, प्राण्णुआनी हिंसा थती होवाथी, देवनी आकृति नहि थनती होवाथी, अन्य सकार्यमां क्षति आवती होवाथी अथवा भूर्त्ति नउ छे जेवी समज होवाथी; जेम आठ विकल्पो उला थाय छे. ”-४१

तानष्ट विकल्पान् व्युदस्यति—

नो पापं गुरुपादमूर्त्तिनतिवद्, बोध्याद्यतुच्छं फलं

पुण्यान्मोक्षपथानुगान्नाहि भयं, द्रव्यव्ययः सार्थकः ।

पापेऽल्पेऽपि महाफलं सुहृदयारम्भस्य, शान्ताकृतिः

शं दत्ते, गुरुकार्यमेतदपि, किं चिन्तामणौ नादरः ? ॥ ४२ ॥

(The corresponding answers to the above-mentioned *Vikalpas* are:) (i) There is no sin in worshipping an image of God as in the case of that of a preceptor. (ii) One gets no small fruit in the form of *Bodhi*.* (iii) There is no fear if merit is acquired; for, it in its turn leads to salvation. (iv) The spending of money is fruitful. (v) A little bit of sin that is committed while performing an action with a good motive is nothing as compared to the great

* *Bodhi* means perfect faith in the tenets of Jainism. To believe in objects as they actually are is the right belief. This right belief which is based upon reason is known in other words as *Samyaktva*, Thus *Bodhi* and *Samyaktva* are synonymous.

fruit accruing from image-worship. (vi) The quiet form (of the image) gives happiness. (vii) Even this image-worship is an important function. (viii) People care for *Chintamani* though it is inanimate. (42)

Notes:—In the preceding verse the author has mentioned some of the objections raised against image-worship. Here he examines them and proves them to be ill-based. To believe that by worshipping the image of God one incurs sin is unreasonable; for, if it were so, it would be foolish even to worship—to look with reverence at the image—the photo of a preceptor or a great personage. To think that there is no benefit accruing from image-worship is unjustifiable, when the contrary result, *viz.*, the attainment of *Samyaktva*—the advantage of immense value in as much as it leads to salvation, is achieved. To argue that by image-worship, there is a danger of achieving merit—merit that acts as a golden chain binding the soul to the world—is unsound; for, it shows the lack of insight on the part of him who advances the argument, when it has been distinctly stated that merit which is followed by merit (*Punya-anubandhi-punya*) does not come in the way of attaining salvation. It is unreasonable to believe that money spent in constructing images is wasted, when this distinct advantage is gained, *viz.*, that several persons thereby get a chance of purifying their mind, ennobling their heart. It is true that in constructing an image, in worshipping it, etc., sin is incurred

but what is this sin when compared to the merit achieved from it? Is it not desirable that one should always perform acts where the gain preponderates over loss? To say that it is a sheer waste of time to worship image and that it comes in the way of performing important acts is a height of foolishness; for, even image-worship is one of the means of attaining salvation. To laugh at the idea of image-worship by advancing an argument that an image is after all inanimate shows the want of understanding the underlying principle of image-worship—the principle that none can question. Moreover, is it not that people solicit *Chinta-ratna* though inanimate?

There is a great deal of variety in the images selected as an object of concentration. Any thing that will enable us to realize our aim, *viz.*, of being free from the fetters of births and deaths, in other words, of attaining the status of God—of reaching salvation is a fit object of serious concentration. A *Jaina* image of God is the right one to inspire the mind with the sentiment of renunciation (*Vairagya*). It teaches us the correct posture for concentration and meditation. Such a result can hardly be expected in case an image is so constructed that it has an image of some woman embracing it or sitting by its side, that some weapons are placed in its arms, that it is shown as turning beads or that it is of a ghastly or terrible appearance.

“ श्रीशुद्धी भूर्तिने नमस्कार करवानी भाइक धरनी प्रतिमाने नमवामां पाप नथी; ज्येथी सम्भक्तवप्राप्तिरूप मडाइण भेजवाय छे; ज्येथी

મોક્ષમાર્ગને અનુકૂળ પુણ્ય પ્રાપ્ત થતું હોવાથી તેવા પુણ્યથી ભય રાખવાનું કામ નથી; ઇશ્વરની મૂર્તિપૂજાને અંગે દ્રવ્યવ્યય સાર્થક છે; સુહૃદયપૂર્વક આરંભ કરનારાને અલ્પ પાપ લાગતાં છતાં મહાકૂળ પ્રાપ્ત થાય છે; ભગવાનની શાન્તાકૃતિ સુખ આપનારી છે; આ (મૂર્તિ-પૂજા) પણ મહત્ત્વ કાર્ય છે; અને જડ એવા ચિન્તામણિને વિષે પણ લોકો શું આદર રાખતા નથી ? ”—૪૨

૨૫૫૧ી૦ ગત શ્લોકમાં દર્શાવેલા આઠ વિકલ્પો અસ્થાને છે, એમ પ્રસ્તુત શ્લોકથી પ્રતિપાદન કરવામાં આવે છે. કેટલાકો એમ વિદ્વલ કરે છે કે ઇશ્વરની પ્રતિમા પૂજવાથી પાપ લાગે છે, પરંતુ જેમ ગુર્વાદિકની મૂર્તિને—છખીને નમસ્કાર કરવામાં પાપ લાગતું નથી, તેમ અત્રે પણ સમજી લેવું. વળી મૂર્તિપૂજાનું કંઈ ફળ નથી, એમ પણ કેટલાકોનું માનવું છે, કિન્તુ તેઓએ જાણવું જોઈએ કે મૂર્તિપૂજાથી સમ્યક્ત્વ-શુદ્ધિ-રૂપ ફળ પ્રાપ્ત થાય છે. મૂર્તિપૂજાથી પુણ્ય અર્ધાય છે અને આથી સંસારમાં ભ્રમણ કરવું પડે છે, એવી દલીલ કેટલાકો કરે છે, પણ તે લોકોએ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે પુણ્યાનુબંધી પુણ્ય પણ પરંપરાએ મોક્ષનું કારણ છે. મૂર્તિપૂજામાં અસ્વચ્છ દ્રવ્ય નકામું જાય છે એમ માનવું યુક્ત નથી, કેમકે મૂર્તિપૂજાદ્વારા ઘણા જીવો આત્મશુદ્ધિનો લાભ ઉઠાવે છે. મૂર્તિની રચના, પૂજા, વિગેરે કાર્યોમાં જીવોની હિંસા થવાનો સંભવ છે અને આથી પાપ લાગવાનો ભય રહે છે, તેથી મૂર્તિપૂજા જોઈએ નહિ, એમ કેટલાકો તરફથી સૂચના કરવામાં આવે છે, કિન્તુ સૂક્ષ્મદષ્ટિએ વિચાર કરતાં માલૂમ પડે છે કે ઉપયોગપૂર્વક-સંપૂર્ણ સંભાળસહિત કાર્ય કરનારને, જે કે અલ્પ પાપ લાગે, પણ પરિણામ શુદ્ધ હોવાથી મહાકૂળ મેળવાય છે. વળી વલ્લિહ-શુદ્ધિએ દરેક કાર્ય કરવું જોઈએ. ખોટ કરતાં લાભ વધુ હોય તો તે કાર્ય કરવામાં હાનિ નથી. આ ન્યાય પ્રમાણે મૂર્તિપૂજાદ્વારા જે પવિત્ર પુણ્ય ઉપાર્જન થાય છે, તેની સામે પાપનો લવ કંઈ હિંસાળમાં ન હોવાથી અને તે પાપલવ પુણ્યરાશિમાં વિલીન થઈ જતો હોવાથી મૂર્તિપૂજાનો નિષેધ કરવો અયુક્ત છે. વળી, ઇશ્વરની આકૃતિ બરાબર બની ન શકે, એ દલીલ પણ અયુક્ત છે, કેમકે તેની શાંત આકૃતિ બનાવીને તેની પૂજા કરવામાં આવે તો તે શાંતિ મેળવવાનું એક સાધન છે. મૂર્તિપૂજા કરવામાં સમય જાય.

છે તેથી બીજાં મહત્કાર્યો રહી જાય છે, એમ કહેવું નિરર્થક છે, કેમકે મૂર્તિપૂજા એ પણ એક મહત્કાર્ય છે અને એનાથી પરંપરાએ મોક્ષ મેળવી શકાય છે. મૂર્તિ જડ છે વાસ્તે એની પૂજા કરવી યુક્ત નથી, એમ પણ માનવું જોઈએ નહિ; કેમકે ચિન્તામણિ-રત્ન જડ હોવા છતાં તેની લોકો ઉપાસના કરે છે. આ ઉપરથી મૂર્તિપૂજા સ્વીકારવામાં કોઈ પણ જાતનો બાધ આવતો નથી એમ સિદ્ધ થાય છે. વળી, ગમે તે પ્રકારે પણ દરેક દર્શનકારે મૂર્તિપૂજાનો સ્વીકાર કર્યો છે.

ભગવત્પૂજાયૈ ઈષ્ટ્યતઃ પરિદેવયતે—

ચ્યુતં ચિન્તારત્નં ગલિતમમૃતં કામકલશઃ

પરિધ્વસ્તો હસ્તાદમરફલિનોઽદ્યત પુનઃ ।

અમીષાં દુર્ભાગ્યજ્વલિતમનસાં હન્ત ! ભગવન્ !

અસૂયાં ચે મન્દા દધતિ ભવતઃ પૂજનસુખે ॥ ૪૩ ॥

Alas, oh Lord ! *Chinta-ratna* has slipped off, nectar has leaked out and *Kama-kalas'a** has fallen down from the hands and *Amara-falina* (a wish-granting tree) is burnt up, of those dull-witted fellows whose minds are consumed by misfortune—who are jealous of the happiness resulting from thy worship. (43)

ભગવત્પૂજના ઇષ્ટ્યાલુઓ તરફ શોકપ્રદર્શન—

“ હે ભગવન્ ! જે મન્દબુદ્ધિવાળા પુરૂષો તારા પૂજનસુખ તરફ ઇષ્ટ્યા ધારણ કરે છે, તેમના, કે જેઓનાં અંતઃકરણો દુર્ભાગ્યથી બળી રહેલાં છે, હાથથી ખરેખર ચિન્તારત્ન પડી ગયું છે, કામકળશ ફૂટી ગયો છે અને કલ્પવૃક્ષને દાહ લાગ્યો છે. ”—૪૩

* *Kama-kalas'a* is a sort of pitcher which grants every desire.

विकटतमप्रसंगेऽपि भगवच्छासनं न मोक्तव्यम्—

चेत्तोयेऽश्मा तरति तरणिश्चोदियाच्चेत्प्रतीच्यां
निर्धात्वङ्गं यदि नृषु भवेद् धातुमच्चारेषु ।
खादुत्तीर्यो—पदिशतितरामीश्वरीभूय साक्षात्
कश्चिन्मायी तदपि भगवन् ! त्वां कदाचिन्न मुञ्चे ॥ ४४ ॥

Oh God, I will never forsake thee, even if a stone were to float on water, the sun were to rise in the west, body of man were to be free from secretions, that of gods were to be affected with these (i. e., a man were to be turned into a god and a god into a man) and some conjurer were to assume thy form and descend from the sky and were to give a great deal of advice. (44)

लगवान्ना शासननी अंहर स्थिर रहवुं—

“ जे पथर जलमां तरे, सूर्य पश्चिम दिशां उगे, मनुष्यनुं शरीर धातुरहित थाय अने दिव्य शरीर धातुमान् थाय अने डाढ मायावी साक्षात् धश्वररूप लक्ष आकाशमांधी उतरी आवे अने भूय उपदेश आपे तो पणु हे लगवन् ! हुं तने छोडनार नथी. ”—४४

*	*	*	*	*
*	*	*	*	*
*	*	*	*	*
*	*	*	*	*
*	*	*	*	*

प्रकीर्णक-विचार अे नामनेो यतुर्थं स्तथक पूर्णुं थयो. आमां अहिसानुं स्वइप, वेदना प्रामाण्यसंधी आयोजना, भूति-पूजनी सिद्धि धत्यादि विविध विषयो जेवाया. हुवे भोक्षमार्गपर प्रकाश नाभनारा पंचम (अंतिम) स्तथकमां आवीअे.

पञ्चम-स्तवकः ।

मोक्षमार्गविवेचना ।

CHAPTER V

Path to Liberation

Contents :—Path to Liberation, Nine Principles, Ontology, Infinity of souls, Return of the Liberated, Duties of *Sadhus* and *S'ravakas* defined, Salvation and Conclusion.

मोक्षमार्गमुपदर्शयन् नव तत्त्वानि प्रस्तौति—

सम्यग्ज्ञान—सुसंयमौ निगदितो मोक्षस्य पन्थाः परो

याथार्थ्येन पदार्थसंपरिचयः सज्ज्ञानमावेदितम् ।

पुण्याऽघाऽस्रवसंवरा निजरणं बन्धश्च मोक्षः पुन—

जीवोऽजीव इति द्वयेऽपि भवति व्यासेन भावा नव ॥१॥

It is said that right knowledge and right conduct constitute the highest path to salvation. To realize the objects as they are is called right knowledge. Though there are only two categories *Jiva* and *Ajiva*, they can be treated in detail as nine, viz., *Jiva* (animate), *Ajiva* (inanimate), *Punya* (merit), *Papa* (sin), *Asrava* (influx of *Karmans*), *Samvara*

* अघम्-पापम् ।

(stoppage of *Asrava*), *Nirjara* (wearing out of *Karmans*), *Bandha* (bondage) and *Moksha* (liberation)'. (1)

Notes :—The number of categories under which the substances can be classified differs according to various stand-points. For instance, if reality-existence is taken as the standard of classification, all the substances will fall under one category, viz., that of *Sat*. If we examine the substances from the stand-point of life, we shall have the two categories- animate and inanimate. If we take into account the five subdivisions of *Ajiva*, we shall have six categories. And, if we include *Punya* and *Papa* in *Asrava* and *Bandha* as they can be really so included, the number of categories will be seven and not nine.

મોક્ષમાર્ગનું પ્રદર્શન અને નવ તત્ત્વોનો પ્રસ્તાવ—

“ સમ્યગ્જ્ઞાન અને સમ્યકચારિત્રને મોક્ષનો પરમ માર્ગ કહેવામાં આવે છે. યથાર્થ રૂપે પદાર્થના જ્ઞાનને ‘ સમ્યગ્જ્ઞાન ’ કહેવામાં આવે છે. જીવ અને અજીવ એમ બે પદાર્થ રહેતે છતે પણ વિસ્તારથી જીવ, અજીવ, યુષ્મ, પાપ, આસ્રવ, સંવર, નિર્જરા, બંધ અને મોક્ષ એમ નવ પદાર્થો (તત્ત્વો) બતાવવામાં આવ્યા છે. ”—૧

સ્પષ્ટી૦ વસ્તુતઃ આત્મતત્ત્વની ઝોળખાણ કરવી એ ‘ સમ્યગ્જ્ઞાન ’ છે. આત્માની સાથે સંબંધ ધરાવતાં જડ (કર્મ) દ્રવ્યોનું યથાર્થ સ્વરૂપ સમજ્યા વિના આત્મતત્ત્વનો યોષ થઈ શકતો નથી. સંસારની સર્વ ઉપાધિનું કારણ અજ્ઞાનતા છે. આત્મતત્ત્વનો યોષ ન થવો એજ ભયંકર અજ્ઞાનતા છે. આત્માનું જ્ઞાન થતાં શુદ્ધ વિવેકમાર્ગ પર અસ્ખલિત ગતિ થાય છે, એટલે મોક્ષ મેળવતાં વાર લાગતી નથી. આથી જ્ઞાન એ મોક્ષ મેળવવામાં પરમ સાધન છે. આ ઉપરથી એકલા જ્ઞાનથીજ મોક્ષ મેળવી શકાય છે, એમ માનવું યુક્ત નથી. જાણ્યા પછી તે

પ્રમાણે વર્તન કરવું જોઈએ. તે પ્રમાણે વર્તન કરવામાં ન આવે તો બંધનું નિર્થક છે. આ ઉપરથી સમ્યક્જ્ઞાન અને સમ્યક્વર્તન (સમ્યક્-ચારિત્ર) એ દ્વંદ્વ મોક્ષનો પરમ માર્ગ છે, એમ સહેલાઈથી સમજી શકાય છે. સમ્યક્ ચારિત્રનો અર્થ પોતાના જીવનને પાપના સંયોગોથી દૂર રાખી નિર્મળ બનાવવું એ છે.

નય તત્त्वानि लक्षयति—

જ્ઞાનાત્મા સ્વલુ જીવ એતદિતરોઽજીવસ્તુ ધર્માદિકઃ

સ્યાત્ સત્કર્મ ચ પુણ્યમેતદિતરત્ પાપં ભવેદાશ્રવઃ ।

દ્વારં કર્મણ એતદાવરણકૃત્ સ્યાત્ સંવરો, નિર્જરા

ધ્વંસઃ કર્મણ એવ બન્ધરચના બન્ધોઽથ મોક્ષઃ શિવમ્ ॥૨॥

Those who possess knowledge are indeed *Jivas*, whereas those devoid of it are *Ajivas-Dharma* and the like. Good action is called *Punya*; bad action, *Papa*; the channel of *Karmans*, *Asrava*; the stoppage of *Asrava*, *Samvara*; destruction of *Karmans*, *Nirjara*; the bondage of the soul with *Karmans*, *Bandha*; and quietitude (resulting from the complete annihilation of *Karmans*), *Moksha*. (2)

Notes :—The activities of body, speech and mind which are technically called *Yoga* are the channels through which *Karmans* flow into the soul. Imagine the soul to be a pond and *Karmans*, water. Then, the inlets to the pond through which the water flows in are *Asrava*. To shut them up is *Samvara*. It is clear that the accumulated water of the pond can be exhausted by first stopping the inlets and then by allowing it to be dried up in the heat of the sun or by allowing the people to use it. This corresponds

to *Samvara* and the two types of *Nirjara*. When there remains no water in the pond, it gets dry; similarly, when all the *Karmans* are destroyed, the soul attains liberation.

નવ તત્ત્વોનાં લક્ષણ—

“ જે જ્ઞાનસ્વરૂપ છે, તે ‘ જીવ ’ છે, અને એ સિવાયના જ્ઞાન-રહિત-જડ પદાર્થો ‘ અજીવ ’ કહેવાય છે. અજીવ પદાર્થના ધર્માસ્તિકાય વિગેરે ભેદો છે. સત્કર્મ તે ‘ પુણ્ય ’, અસત્કર્મ તે ‘ પાપ ’, કર્મનું દ્વાર તે ‘ આશ્રવ ’, તેને (આશ્રવને) રોકનાર તે ‘ સંવર ’, કર્મનો ક્ષય તે ‘ નિર્જરા ’, કર્મનો સંબંધ તે ‘ બંધ ’ અને શિવ (સર્વ કર્મ-ક્ષયથી પ્રાદુર્ભૂત શાંત-અવસ્થા) તે ‘ મોક્ષ ’ છે. ”—૨

૨૫૯^{થી} જ્ઞાન-શક્તિ એ આત્માનું મુખ્ય લક્ષણ છે. જીવ, ખીજ પદાર્થોની માફક પ્રત્યક્ષ દેખાતો નથી પરંતુ સ્વાતુલવથી જાણી શકાય છે. જેમાં સુખ-દુઃખની લાગણી કે જ્ઞાન હોતું નથી, તેને અજીવ કહેવામાં આવે છે. આ અજીવ તત્ત્વના પાંચ ભેદો છે—ધર્મ, અધર્મ, આકાશ, પુદ્ગલ અને કાલ. પ્રશસ્ત કર્મ તે ‘ પુણ્ય ’ અને અપ્રશસ્ત (દુષ્ટ) કર્મ તે ‘ પાપ ’ કહેવાય છે. સંપત્તિ, આરોગ્ય, રૂપ, દીર્ઘ આયુષ્ય વિગેરે સુખનાં સાધનો, જે કર્મદ્વારા પ્રાપ્ત થાય છે, તે શુભ કર્મોને ‘ પુણ્ય ’ કહેવામાં આવે છે. અને જેથી દુઃખની સામગ્રી પ્રાપ્ત થાય છે તે કર્મને ‘ પાપ ’ સંબોધવામાં આવે છે. જ્ઞાનાવરણ, દર્શનાવરણ, વેદનીય, મોહનીય, આયુ, નામ, ગોત્ર અને અન્તરાય—એ આઠ કર્મોમાં જ્ઞાનાવરણ, દર્શનાવરણ, મોહનીય અને અન્તરાય એ ચાર અશુભ કર્મો—પાપ કર્મો છે કારણ કે જ્ઞાનાવરણ કર્મથી આત્માનું મૂળ સ્વરૂપ-જ્ઞાન દખાઈ જાય છે. દર્શનાવરણ દર્શનશક્તિને આચ્છાદન કરનાર છે. મોહનીય કર્મ મોહનું કારણ છે એટલે આ કર્મ ચારિત્રને અટકાયત કરનાર છે તથા તત્ત્વ-શ્રદ્ધામાં બાધા નાંખનાર છે. અન્તરાય કર્મના પ્રભાવથી, ઇષ્ટ વસ્તુની પ્રાપ્તિ થઈ શકતી નથી. આ ચાર કર્મો સિવાય, શુભ અને અશુભ એમ બે પ્રકારના નામ કર્મની અંદરની અશુભ પ્રકૃતિઓ, આયુષ્ય કર્મમાં તરકતું આયુષ્ય, ગોત્ર કર્મમાંથી નીચ ગોત્ર પ્રકૃતિ અને

વેદનીય કર્મમાંની અસાતવેદનીય પ્રકૃતિ-એટલા અશુભ હોવાથી પાપ કર્મ છે. વેદનીય કર્મમાંનો સાતવેદનીય પ્રકાર, નામ કર્મની શુભ પ્રકૃતિઓ, ઉચ્ચ ગોત્ર અને દેવ આયુષ્ય, મનુષ્ય આયુષ્ય તથા તિર્યંચ આયુષ્ય એટલા શુભ કર્મો છે-પુણ્ય કર્મો છે.

‘ આશ્રૂયતે કર્મ અનેન इत्याश्रवः ’ અર્થાત્ જેનાથી કર્મ આવે તે ‘ આશ્રવ ’ છે. આશ્રવને ‘ આસ્રવ ’ પણ કહેવામાં આવે છે, એનો અર્થ પણ ‘ આસ્રવતિ કર્મ અનેન इत्यास्रवः ’ એ વ્યુત્પત્તિથી પૂર્વોક્ત પ્રમાણે જ થાય છે. આત્માની સાથે કર્મનો સંબંધ જે કારણો દ્વારા થાય છે તે કારણોને ‘ આશ્રવ ’ યા ‘ આસ્રવ ’ કહેવામાં આવે છે. મન, વચન અને શરીરના વ્યાપારો શુભ હોય તો શુભ કર્મ અને અશુભ હોય તો અશુભ કર્મ બંધાય છે. એ માટે મન, વચન અને શરીરના વ્યાપારો એજ ‘ આશ્રવ ’ છે. મનનો વ્યાપાર સાઈં યા દુષ્ટ ચિન્તન, વચનનો વ્યાપાર સાઈં યા દુષ્ટ બાષણ અને શરીરનો વ્યાપાર જીવદયા, પરોપકાર, ધર્મચરણન વિગેરે સદાયરણુ અથવા હિંસા, ચોરી વિગેરે દુરાચરણુ છે. મનના, વચનના અને શરીરના વ્યાપારોરૂપ આશ્રવથી બંધાતાં કર્મોને અટકાવનાર આત્મિક નિર્મળ પરિણામને ‘ સંવર ’ કહેવામાં આવે છે. ‘ સંવ્રિયતે કર્મ અનેન इति संवरः ’ અર્થાત્ રોકાય છે કર્મ જેનાથી તે ‘ સંવર ’ છે. કર્મને રોકવું એ પણ અર્થ સંવરનો થઈ શકે છે. જેટલે અંશે કર્મ બંધાતું અટકે તે ‘ સંવર ’ સમજવો. કર્મનું આત્મા સાથે બંધાવું-આત્મા સાથે કર્મનો દૂષ્ટ અને પાણીની પેઠે સંબંધ થવો એનું નામ ‘ બંધ ’ છે. આત્મા અને કર્મ એ બંને સાથે-અનાદિસંબંધ છે, એમ માનવું સુકત છે, કારણકે આત્મા પહેલો અને કર્મ પછી એમ તો સંભવી શકે નહિ, કેમકે શુદ્ધ આત્માને કર્મરૂપ ચિકાસ લાગવાતું કંઈ પ્રયોજન નથી. કર્મ પહેલું અને આત્મા પછી એમ તો કહી શકાયજ નહિ, કેમકે એમ માનવામાં તો આત્માની ઉત્પત્તિ અને વિનાશ માનવાની જરૂર પડે છે, કે જે હકીકત ઇષ્ટ નથી. વળી ‘ કર્મ ’ જે વસ્તુ કહેવાય છે તે આત્માના સંબંધને લઇનેજ. ‘ કર્મ ’ કોઈ ખાસ એક પૃથક્ વસ્તુ નથી; જે દ્રવ્યો એક વખતે ‘ કર્મ ’ તરીકે હોતાં નથી, તેજ દ્રવ્યો આત્માના તથાવિધ વિશિષ્ટ સંબંધમાં જોડાતાં ‘ કર્મ ’ કહેવાય છે.

અધાયણાં કર્મો ભોગવ્યા બાદ જે છૂટી પડે છે-ખરી પડે છે, તેને નિર્જરા કહેવામાં આવે છે. આ નિર્જરા બે પ્રકારની છે-સકામ નિર્જરા અને અકામ નિર્જરા. 'મારા કર્મનો ક્ષય થાયો' એવી યુદ્ધિપૂર્વક કરાતા તપશ્ચર્યાદિકથી કર્મનો જે ક્ષય થાય છે તે સકામ નિર્જરા, અને જેમ, જ્ઞાનાં ફળો સમય ઉપર સ્વતઃ પકવ થાય છે અને જમીન ઉપર ખરી પડે છે, તેમ કર્મો અવધિ પૂર્ણ થયે સ્વતઃ જે ખરી પડે છે તે અકામ-નિર્જરા છે. સર્વ કર્મોનો ક્ષય થવાથી મોક્ષપ્રાપ્તિ થાય છે. હવે પ્રથમ જીવતત્ત્વ ઉપર વિચાર કરવામાં આવે છે.

જીવભેદાન્ વિચારયતિ—

જીવાસ્ત્ર મતા દ્વિધા ભવભૃતો મુક્તાશ્ચ તત્રાદિમા

એક-દ્વિ-ત્રિ-ચતુષ્ક-પञ्ચકરણા આવેદિતાઃ પ્રાણિનઃ ।

એકાક્ષાઃ કુજલાગ્નિવાતતરવસ્ત્વઙ્ગાત્રતઃ સ્થાવરાઃ

પર્યાપ્તેતરભેદકાસ્ત્રસવપુર્ભાજસ્ત્વનેકેન્દ્રિયાઃ ॥ ૩ ॥

The souls (*Jivas*) are believed to be of two kinds :—(i) mundane (*Samsarin*) and (ii) liberated (*Mukta*). Amongst these, the mundane are of five kinds according to the number of senses they possess. The earth-bodied, the water-bodied, the fire-bodied, the air-bodied and the vegetable-bodied souls are called *Sthavara* and they possess only one sense-organ, viz., that of touch. All the other souls having more than one organ are called *Trasa*. All these souls are two-fold : (i) *Paryapta* and (ii) *Aparyapta*. (3)

Notes :—Mundane souls are embodied. They are subject to the cycles of birth and death and have not as yet attained liberation. Liberated souls are disembodied. They will be no more embodied.

They have nothing to do with the worldly affairs and have reached the state of perfection.

Some persons admit the fire-bodied and the air-bodied souls as *Sthavara*, while others hold a contrary opinion. These differences in opinion can be reconciled as follows. It is true that *Sthavara* literally means stationary-immobile, while *Trasa* signifies mobile. Thus if we were to take into account the literal meanings of these words, we cannot look upon the fire-bodied and the air-bodied souls as *Sthavara*. But if we consider *Sthavara* as a technical name to be applied to the one-organed beings and as having nothing to do with its literal meaning, we can include the fire-bodied and the air-bodied in the category of *Sthavara*. *Tattvarthadhigama Sutra* holds the latter opinion. *Jivabhigama* and *Acharanga-niryukti-vritti* differ from this as well as from each other in their consideration about *Trasa*. Both of these divide the *Trasa* souls into two kinds, *Gati-Trasa* and *Labdhi-Trasa* but they differ in the meanings of these words. According to *Jivabhigama*, the souls having more than one organ are called *Gati-Trasa*, while the fire-bodied and the air-bodied souls are looked upon as *Labdhi-Trasa*. The contrary is the opinion of *Acharanga-niryukti-vritti*, for, according to it the fire-bodied and the air-bodied are *Gati-Trasa* and the souls having more than one organ, *Labdhi-Trasa*.

In the next verse are mentioned the number of *Paryaptis* (powers) that the living beings of different

kinds can have. So long as a living being does not attain the number of *Paryaptis* expected in its case, it is called *Aparyapta* (incomplete), but on its attaining the required number, it is known as *Paryapta* (complete).

જીવ-ભેદો—

“ જીવ એ પ્રકારના માન્યા છે—સંસારી અને મુક્ત. તેમાં પ્રથમ (સંસારી) જીવો એક, એ, ત્રણ, ચાર અને પાંચ ઇન્દ્રિયવાળા એમ પાંચ પ્રકારના જાણવા. પૃથ્વી, જળ, અગ્નિ, વાયુ અને વનસ્પતિ એ એક ત્વચા ઇન્દ્રિયવાળા એકેન્દ્રિય જીવો ‘ સ્થાવર ’ કહેવાય છે. તે સિવાયના બધા અનેકેન્દ્રિયવાળા જીવો ત્રસ-શરીરધારી જાણવા. આ બધા જીવો પર્યાપ્ત અને અપર્યાપ્ત એમ એ ભેદોવાળા છે. ”—૩

સ્પષ્ટી૦ સંસાર શબ્દ સમ્ ઉપસર્ગપૂર્વક ‘ સૃ ’ ધાતુથી બનેલો છે. સૃ ધાતુનો અર્થ ‘ બ્રમણુ ’ થાય છે. સમ્ ઉપસર્ગ એજ અર્થની પુષ્ટિ કરનાર છે. જૂદી જૂદી ગતિઓમાં પરિબ્રમણુ કરવું તે સંસાર અને પરિબ્રમણુ કરનાર તે ‘ સંસારી ’ સમજવા. વસ્તુતઃ આત્માની કર્મબદ્ધ-અવસ્થા એજ સંસાર છે અને અતએવ કર્મબદ્ધ-અવસ્થા એ સંસારી જીવોનું લક્ષણ છે. આ લક્ષણવાળા જીવો ‘ સંસારી ’ કહેવાય છે. આથી વિપરીત અર્થાત્ કર્મથી મુક્ત-અવસ્થા એ મુક્ત જીવોનું લક્ષણ છે. આ પ્રમાણે જીવના એ ભેદો પાડવામાં આવ્યા છે. તેમાં પ્રથમ સંસારી જીવોના પાંચ પ્રકારો છે—એકેન્દ્રિય, દ્વીન્દ્રિય, ત્રીન્દ્રિય, ચતુરિન્દ્રિય અને પચ્ચેન્દ્રિય. એકેન્દ્રિય જીવોને ત્વચા, દ્વીન્દ્રિયને ત્વચા અને જિઁહ્વા; ત્રીન્દ્રિયને ત્વચા, જિઁહ્વા અને નાસિકા; ચતુરિન્દ્રિયને ત્વચા, જિઁહ્વા, નાસિકા અને નેત્ર અને પચ્ચેન્દ્રિયને ત્વચા, જિઁહ્વા, નાસિકા, નેત્ર અને કર્ણુ એમ ઇન્દ્રિયો હોય છે. હવે પ્રથમ એકેન્દ્રિય જીવોના પાંચ વિભાગો પડી શકે છે—પૃથ્વી, જલ, અગ્નિ, વાયુ અને વનસ્પતિ. એકેન્દ્રિય જીવોને ‘ સ્થાવર ’ પણ કહેવામાં આવે છે. સ્થાવર શબ્દનો અર્થ સ્થિર રહેનારા થાય છે. પરંતુ આ અર્થ વાયુ અને તેજમાં ધટ્ટી શકતો નથી, માટે ‘ સ્થાવર ’ એ એકેન્દ્રિય જીવોનું પારિભાષિક નામ સમજવું.

આ સિવાયના આક્રીના જીવોને 'ત્રસ' કહેવામાં આવે છે, કારણકે તેઓ હાલવા-ચાલવાની ક્રિયા કરે છે. પર્યાપ્તિ એ શક્તિવિશેષનું નામ છે, એ જૈનોનો પારિભાષિક શબ્દ છે. જે જીવમાં જેટલી પર્યાપ્તિ હોવાનું ઉત્તર શ્લોકમાં દર્શાવવામાં આવેલ છે, તેટલી પર્યાપ્તિ તે જીવ જ્યાં સુધી પૂરી ન કરે ત્યાં સુધી તે જીવને અપર્યાપ્ત કહેવામાં આવે છે અને જ્યારે પૂરી કરે ત્યારે તેને પર્યાપ્ત કહેવામાં આવે છે.

આહારઃ કરણાલયોઽક્ષનિકરઃ પ્રાણાશ્ચ ભાષા મનઃ

પદ પર્યાપ્તય એક-પञ्ચ-વિકલાક્ષાણાં ચતસ્રઃ ક્રમાત્ ।

પદ્ પञ્ચાપ્યથ સૂક્ષ્મ-વાદરતયૈ-કાક્ષા દુમાસ્તુ ક્રમાત્

પ્રોક્તા વાદર-સૂક્ષ્મવાદરતયા પ્રત્યેક-સાધારણાઃ ॥ ૪ ॥

Ahara (taking food), *S'arira* (body), *Indriya* (sense-organ), *Pranapana* (respiration), *Bhasha* (speech) and *Manas* (mind) are the six *Paryaptis* (capacities). All those living beings who have one organ have four *Paryaptis*, and those that have two, three or four organs have five, while those who possess five organs have six. The one-organed have two subdivisions, *Sukshma* (subtle) and *Badara* (gross). *Pratyeka Vanaspatis* are *Badara*, while *Sadharana Vanaspatis* are of two kinds, *Sukshma* as well as *Badara*. (4)

Notes:—The one-organed living beings have *Ahara-Paryapti*, *S'arira-Paryapti*, *Indriya-Paryapti*, and *Pranapana-Paryapti*, that is to say, they have the capacity of receiving *Ahara*, those of developing the bodily form and the organ of touch and that of respiration. Those that have two, three or four organs and the *Asanjni-Panchendriyas* have the

capacity of speaking besides the above-mentioned ones. The *Sanjni-Panchendriyas* have all the six capacities.

The one-organed are of two kinds, the subtle and the gross. Out of the earth-bodied, the water-bodied, the fire-bodied, the air-bodied and the vegetable-bodied, the subtle fill up the complete space. These living beings are so minute that they are invisible to us.

The last class of the one-organed lives *viz.*, the *Vanaspati* (plants) are of two kinds. Of some plants each is the body of one soul only, while of other plants each is an aggregation of embodied souls which have certain functions of life in common. The former are called *Pratyeka Vanaspati*, while the latter are known as *Sadharana Vanaspati*. The former are always gross and they exist in the habitable part of the world only. The latter may be gross or subtle and in the latter case they are distributed all over the world. These subtle plants are called *Nigoda*. They are composed of an infinite number of souls that form a very small cluster. Innumerable *Nigodas* form a globule and with them the entire space of the world is closely packed, like a box filled with powder.

આહાર, શરીર, ઇન્દ્રિયો, પ્રાણ, બાષા અને મન એ છ પર્યાપ્તિઓ છે. એકેન્દ્રિયને ચાર, ત્રિક્ષેન્દ્રિય અને અસંસી પચેન્દ્રિયને પાંચ અને સંસી પચેન્દ્રિયને છ પર્યાપ્તિઓ અનુક્રમે જાણવી. એકેન્દ્રિયના સૂક્ષ્મ અને બાહર એમ બે ભેદો છે. પ્રત્યેક વનસ્પતિ બાહર છે અને સાધારણ વનસ્પતિ સૂક્ષ્મ તથા બાહર એમ બે પ્રકારની છે. ”—૪

સ્પષ્ટી૦ એકેન્દ્રિયને આહાર, શરીર, ઇન્દ્રિય, અને પ્રાણ; વિકલેન્દ્રિયને અર્થાત્ ક્ષીન્દ્રિય, ત્રીન્દ્રિય અને ચતુરિન્દ્રિયને તથા અસંહી પંચેન્દ્રિયને આહાર, શરીર, ઇન્દ્રિય, પ્રાણ અને ભાષા; અને સંહી પંચેન્દ્રિયને આહાર, શરીર, ઇન્દ્રિય, પ્રાણ, ભાષા અને મન એમ છ પર્યાપિતઓ છે.

એકેન્દ્રિયના એ ભેદ છે:—સૂક્ષ્મ અને આદર. આદર એટલે સ્થૂળ. એ જૈનશાસ્ત્રનો પારિભાષિક શબ્દ છે. સૂક્ષ્મ પૃથ્વીકાય, સૂક્ષ્મ જલકાય, સૂક્ષ્મ તેજસ્કાય, સૂક્ષ્મ વાયુકાય અને સૂક્ષ્મ વનસ્પતિકાય જીવો આખા લોકમાં વ્યાપી રહેલા છે. તમામ પોલાણુ સૂક્ષ્મ જીવોથી ભરેલી છે, એમ વર્તમાન વૈજ્ઞાનિકોનું પણ માનવું છે. આ જીવો અત્યન્ત સૂક્ષ્મ હોવાથી આપણાથી જોઈ શકાતા નથી. આદર પૃથ્વીકાય, આદર જલકાય, આદર અગ્નિકાય, આદર વાયુકાય, અને આદર વનસ્પતિકાય પ્રત્યક્ષ જોવામાં આવે છે. ધર્પણુ, છેદન, વિગેરે પ્રહારો જેને ન લાગ્યા હોય, એવી માટી, પથ્થર વિગેરે પૃથ્વી, જે જીવોનાં શરીરોનું પિંડ છે, તે જીવો આદર પૃથ્વીકાય જાણુવા. જે જળને અગ્નિ વિગેરેથી આઘાત ન થયો હોય, તે જળ-કૂચ તલાવ, વિગેરેનાં-જે જીવોનાં શરીરોનું પિંડ છે, તે આદર જલકાય જીવો સમજવા. એ પ્રમાણે દીવો, અગ્નિ, વીજળી વિગેરે જે જીવોનાં શરીરોનું પિંડ છે તે આદર અગ્નિકાય જીવો છે. અનુભવાતો વાયુ, જે જીવોનાં શરીરોનું પિંડ છે, તે આદર વાયુકાય છે. વૃક્ષ, શાખા, પ્રશાખા, પત્રાદિક આદર વનસ્પતિકાય છે. આદર વનસ્પતિકાયના એ ભેદો છે-પ્રત્યેક અને સાધારણુ. એક શરીરમાં અનંત જીવવાળી વનસ્પતિ આદર સાધારણુ વનસ્પતિ જાણુવી. જે વનસ્પતિના કણુસળાં, સાંધાની નસો, અને પર્વ-ગાંઠો ગૂઢ હોય, ભાંગવાથી જેનાં સરખા ભાગ (ફાડીઆ) થઈ શકતા હોય, જેમાં તાંતણા ન હોય અને જેને છેદીને વાવીએ તેા ફરીથી જો તે કંદમૂલાદિકને આદર સાધારણુ વનસ્પતિ સમજવી. અને તેથી વિપરીત લક્ષણુવાળી પ્રત્યેક વનસ્પતિ સમજવી.

પञ्चाक्षणि पुनस्त्वगेव रसना घ्राणं च नेत्रं श्रुतिः

स्युः स्पर्शो-रस-गन्ध-रूप-निरवा अर्था अमीषां क्रमात् ।

તત્ર ત્વેગ્-રસનેન્દ્રિયાઃ કૃમિ-જલૌકા-શઙ્ખ-શુત્તયાદય-
 રૂચક્ષા નાસિકયા પુનઃ શતપદી-મત્કોટ-લિક્ષાદયઃ ॥૬॥
 અક્ષ્ણા સ્યુશ્વતુરિન્દ્રિયાશ્ચ મશકા મૃદ્ધાઃ પતન્જાદય-
 સ્તિર્યગ્યોનિભવા જલ-સ્થલ-સ્વગાઃ શેષાસ્તથા નારકાઃ ।
 ગીર્વાણા મનુજાઃ પુનઃ પ્રભણિતાઃ શ્રોત્રેણ પશ્ચેન્દ્રિયાઃ
 પચ્ચાક્ષા અપિ સંશ્યસંજ્ઞિવિધયઃ સંજ્ઞા ચ ચિન્તામતિઃ ॥૬॥
 —યુગ્મમ્ ।

There are five senses- the skin, the tongue, the nose, the eye and the ear. Touch, taste, smell, colour, and sound are their respective objects. Worms, leeches, conches, shells, etc., possess the first two senses, while centipedes, bugs, lice, etc., have the first three senses. Mosquitoes, wasps, moths, and the like are the four-sensed. The *Tiryachs* namely the aquatic, the terrestrial and the aerial, *Narakas* (denizens of hell), gods and human beings have five senses. The five-sensed are of two kinds-the *Sanjnin* and the *Asanjnin*. *Sanjna* means power of thinking. (5-6)

“ ત્વચા, જિહ્વા, ધ્રાણ, નેત્ર અને કર્ણ એમ પાંચ ઇન્દ્રિયો છે અને એના અનુક્રમે સ્પર્શ, રસ, ગન્ધ, રૂપ અને શબ્દ વિષયો છે. તેમાં કૃમિ, જળો, શંખ, શુકિત વિગેરે ત્વચા અને જીભ એમ બે ઇન્દ્રિયવાળા; કાનખજુરો, મંકોડો, માંકડ, લિખ આદિ નાસિકાસહિત ત્રણ ઇન્દ્રિયવાળા; મચ્છર, ભમરા અને પતંગ આદિ ચક્ષુસહિત ચાર ઇન્દ્રિયવાળા; અને જળચર, સ્થળચર અને ખેચર એ તિર્યગો તેમજ નારકી, દેવ અને મનુષ્ય કર્ણેન્દ્રિયયુક્ત પંચેન્દ્રિય જાણવા. પંચેન્દ્રિય બે પ્રકારના છે-સંજ્ઞી અને અસંજ્ઞી. સંજ્ઞા અર્થાત્ મનન કરવાની શક્તિ. ”—૫, ૬

૨૫૫૯૦ પંચેન્દ્રિયના ચાર પ્રકારો છે-નારકી, તિર્યંચ, મનુષ્ય

અને દેવતા. તિર્થંચના ત્રણ ભેદો છે—જલચર, સ્થલચર અને ખેચર. કાચ્યા, મગર વિગેરે જલચર સમજવા. સ્થલચરના ત્રણ પ્રકારો છે— ગાયપ્રમુખ ચાર પગવાળા, સર્પ પ્રમુખ ઉરપરિસર્પ અને નદુલાદિક લુજ-પરિસર્પ. ખેચર બે પ્રકારના છે—રોમજ પક્ષિઓ અને ચર્મજ પક્ષિઓ. જેમની પાંખો ઝાડાથી ધચેલી હોય તે રોમજ પક્ષિઓ સમજવા. જેમકે પોપટ, હંસ વિગેરે. જેમની પાંખો ચામડાથી ધચેલી હોય તે ચર્મજ પક્ષિઓ કહેવાય છે. વડવાચુરુ (વડવાંદરી), ચામાચીડીયા વિગેરે ચર્મજ પક્ષિઓ છે. પંચેન્દ્રિય બે પ્રકારના છે—સંસી અને અસંસી. સંસી અર્થાત્ મન-ચેષ્ટા એટલે વિચારવાની-મનન કરવાની શક્તિ. સંસાવાનુ તે સંસી અને તેથી વિપરીત તે અસંસી. પંચેન્દ્રિય સિવાયના તો બધા અસંસી છે. પંચેન્દ્રિયમાં પણ દેવ, નારકી, ગર્ભજ તિર્થંચ તથા ગર્ભજ મનુષ્યો એ જીવાને સંસી પંચેન્દ્રિય કહેવામાં આવે છે અને સંભૂચ્છિમ પંચેન્દ્રિય તિર્થંચો તથા સંભૂચ્છિમ મનુષ્યો અસંસી પંચેન્દ્રિય છે.

ભાષા-કાય-મનોબલે-ન્દ્રિયગણાઽઽ-યુઃ-ભાસરૂપા દશ
પ્રાણાસ્તત્ર સમેષુ દેહ-કરણો-ચ્છવાઽઽયુષાં સમ્ભવઃ ।
ભાષા સ્યાદપસંજ્ઞિનાં ચ વિકલાક્ષાણાં, મનઃ સંજ્ઞિનાં
દેવાનામથ નારકક્ષિતિજુષાં જન્મોપપાદો મતઃ ॥ ૭ ॥

ગર્ભશ્રાણ્ડ-જરાયુ-પોતજનુષાં શેષાસ્તુ સમ્મૂર્ચ્છિનઃ
સ્ત્રીપુંવેદમૃતઃ પુનર્દિવિષદઃ, સમ્મૂર્ચ્છિનો નારકાઃ ।
ક્ષીલાઃ, તત્ત્રયવેદભાજ ઇતરેઽથો-દારિકં વૈક્રિયં

સ્યાદાહારક-તેજ-આવરણકં પશ્ચપ્રકારં વપુઃ ॥ ૮ ॥

યુગ્મમ્ ।

Speech (power of speaking), body, mental power, the five senses, duration of life and respiration are the ten *Pranas*. Therein every soul has (at least) four *Pranas*, viz., the body, the sense of touch, respiration and duration of life. A *Vikalen-*

driya (i. e., a soul having two, three or four senses) and an *Asanjni-Panchendriya* have speech, and a soul possessing *Sanjna* has mind. Gods and denizens of hell simply rise into their conditions.

Those that are incubatory (*Andaja*), umbilical (*Jarayuja*) and unumbilical (*Potaja*) are known as *Garbhaja* (uterine) and the rest are *Sammurchchhins*. Gods have two sexes namely the male and the female; the *Sammurchchhins* and the *Narakas* are of the neuter sex and the rest have all the three sexes. The bodies are of five kinds:- (1) *Audarika*, (2) *Vaikriya*, (3) *Aharaka* (4) *Taijasa* and (5) *Karmana*. (7-8)

Notes:—The one-organed lives have four *Pranas*, viz., body, the sense of touch, duration of life and respiration. The two-organed have in addition to these the two other *Pranas*, viz., the sense of taste and the power of speech; the three-organed have over and above these the sense of smell; the four-organed have one more *Prana*, viz., the sense of sight and the five-organed irrational (*Asanjni*) beings have nine *Pranas*, the sense of hearing being the ninth. It is only the *Sanjni-Panchendriyas* that have all the ten *Pranas*, the mind being the last.

Birth is of three kinds namely *Sammurchchhana*, *Garbha* and *Upapada*. The first is the spontaneous birth. Such a birth is not the result of the union of the sexes. The second is the formation of the physical body by the union and development of

the father's seed and mother's blood in the womb of the female. This is again of three kinds, viz., *Jarayuja* (birth in a yolk sack, flesh envelope, like a human child), *Potaja* (birth without any sack or shell, like a young one of an elephant) and *Andaja* (birth from a shell like an egg, like a pigeon). The third is *Upapada*. Gods are so born in a bed while the *Narakas* are born in a *Kumbha*. All beings having one to four organs are *Sammurchhhins*. Except the gods and the *Narakas* who are *Upapadaja*, the remaining. *Panchendriyas*, viz., the *Tiryach-Panchendriyas* and human beings may be either *Sammurchhhin* or *Garbhaja*.

The bodies are of five kinds:- (1) *Audarika*, (2) *Vaikriya*, (3) *Aharaka*, (4) *Taijasa* and (5) *Karmana*. Of these each is a higher and more refined than the preceding one. The first body is gross whereas the remaining ones are subtle (invisible to ordinary human eyesight). The first three bodies are formed from the *Aharaka Vargana* (molecules of assimilative matter), the fourth from the *Taijasa Vargana* and the fifth, from the *Karmana Vargana*. In the case of the first three bodies each has innumerable times the *Prades'as* which are in the one preceding it, whereas in the case of the last two, each has an infinite-fold number of *Prades'as* as compared with the body immediately preceding it. At one and the same time one can have at best the four bodies, *Audarika*, *Taijasa*, *Karmana*, and *Aharaka* and this is so in the case of the saints alone. Thus, at no time a living

being can have all the five bodies at once. Every mundane soul has always at least the two bodies, *Taijasa* and *Karmana*. During the time the soul is on its way from one incarnation to another it has only these two bodies. Otherwise, it has generally speaking three bodies. In case of gods and denizens of hell the three bodies are *Vaikriya*, *Taijasa* and *Karmana*, while in the case of the other living beings they are *Audarika*, *Taijasa* and *Karmana*. All those beings who are *Garbhaja* (born in the embryonic way) or *Sammurchchins* (born spontaneously) have the *Audarika* body, whereas those who are born by *Upapada* have the *Vaikriya* body from their very birth. The *Vaikriya* and *Taijasa* bodies can also be acquired by performing the special austerities. By means of the *Vaikriya* body one can assume different shapes and produce various appearances. In the case of the meritorious persons the *Taijasa* body performs the function of giving effect to their curses as well as to benedictions. The *Taijasa* and *Karmana* bodies offer no resistance and they penetrate and permeate up to the end of the universe. They are connected with the soul from the time without beginning and are absent only in liberated souls. The *Karmana* body which is the receptacle of *Karmans* cannot be the means of enjoyment to the soul through the senses and the mind, as the *Audarika* body is; that is to say, one cannot perform the functions of the senses and the mind by means of this body. *Aharaka* body which is the special

property of a saint is created by him, when he wants to consult a *Tirthankara* on some subtle or momentous question. It re-enters the body after the function is over.

“ભાષા, શરીર, મનોબલ, પાંચ ઇન્દ્રિયો, આયુષ્ય અને શ્વાસોચ્છવાસ એ દશ પ્રાણો છે. દરેક જીવને શરીર, ઇન્દ્રિય, શ્વાસોચ્છવાસ અને આયુષ્ય એટલા (ચાર) પ્રાણો તો હોય જ છે. વિકલેન્દ્રિયો અને અસંસીઓને ‘ભાષા’ હોય છે; અને સંસી જીવોને મન હોય છે. વળી દેવો અને નારકીનો જન્મ ‘ઉપપાદ’ માન્યો છે. ઈડામાંથી, જરાયુ (ચોનિ)માંથી અને પોતમાંથી ઉત્પન્ન થયેલ ગર્ભજ; અને બાકીના સંમૂર્ચિમ જાણવા. વળી દેવતા સ્ત્રીવેદ અને પુરુષવેદવાળા છે અને સંમૂર્ચિમ તથા નારકી નપુંસકવેદી છે બાકીના બધા ત્રણ વેદયુક્ત છે. શરીરના પાંચ પ્રકાર છે—ઔદારિક, વૈક્રિય, આહારક, તૈજસ અને કાર્મણુ. ”—૭-૮.

સ્પષ્ટી૦ એન્દ્રિયને ચાર પ્રાણ હોય છે—શરીર બળ, સ્પર્શેન્દ્રિય, આયુષ્ય અને શ્વાસોચ્છવાસ. દ્વીન્દ્રિયને છ—શરીરબળ, સ્પર્શેન્દ્રિય, રસનેન્દ્રિય, ભાષાબળ, આયુષ્ય અને શ્વાસોચ્છવાસ; ત્રીન્દ્રિયને એક ઇન્દ્રિય વધવાથી સાત; ચતુરિન્દ્રિયને એક ઇન્દ્રિય વધવાથી આઠ; અસંસી પંચેન્દ્રિયને એક ઇન્દ્રિય વધવાથી નવ અને સંસી પંચેન્દ્રિયને એક મન વધવાથી દશ પ્રાણો હોય છે. માતાપિતાની અપેક્ષા વિના જે ઉત્પન્ન થાય છે તે સંમૂર્ચિમ જાણવા. આ જીવો પરસેવા, શ્લેષ્મ વિગેરે અનેક સ્થાનકે ઉત્પન્ન થાય છે. એન્દ્રિયથી ચતુરિન્દ્રિય સુધીના સર્વે જીવો સંમૂર્ચિમ જાણવા. તિર્થંચ પંચેન્દ્રિય અર્થાત્ જલચર, સ્થલચર અને ખેચર—એ સંમૂર્ચિમ તેમજ ગર્ભજ એમ બે પ્રકારના હોય છે. મનુષ્યના પણ એ પ્રમાણે બે વિભાગો પડે છે. નારકી અને દેવતી આ પ્રમાણે ઉત્પત્તિ માનવામાં આવી નથી. તેઓનો જન્મ ઉપપાદજ માનવામાં આવ્યો છે, અર્થાત્ દેવતાઓ શર્યાની અંદર અને નારકીઓ કુંભીની અંદર ઉત્પન્ન થાય છે અને અંતર્મુદ્દતમાં નિષ્પન્નશરીર બની બહાર આવે છે.

જૈન શાસ્ત્રોમાં શરીરના પાંચ પ્રકારો બતાવ્યા છે. તે પાંચોનાં નામ ઔદારિક, વૈક્રિય, આહારક, તૈજસ અને કાર્મણુ છે. ઔદારિક

શરીર, મનુષ્યો-પશુઓ-પક્ષિઓ વગેરેને મળેલું આપણે જોષ્યે છીએ. વૈક્રિય શરીર સ્વર્ગમાં રહેતા દેવતાઓ તથા નરકમાં રહેતા નારકોને હોય છે. આ શરીર એવી શક્તિ ધરાવનારું હોય છે કે એને મોઢું, નાનું, ઠીંગણું, ઘોળું, કાળું વગેરે અનેક વિચિત્ર રૂપાન્તરોમાં મૂકી શકાય છે. તથાવિષ પુણ્યશાલી મનુષ્યોને પણ આવું (વૈક્રિય) શરીર પ્રાપ્ત થઈ શકે છે. આહારક શરીર યોગીશ્વરોને હોય છે. આ શરીરનો પ્રભાવ અહ્મુત છે. જ્યારે યોગીશ્વરોને અતિગૂઢ-અતીન્દ્રિય વિષયોમાં સર્વજ દેવની પાસેથી ખુલાસો કરવાની જરૂર પડે છે, ત્યારે તેઓ વિચિત્ર પ્રકારના દિવ્ય પરમાણુપુંજનું પૂતળું (જે 'આહારક શરીર' કહેવાય છે) બનાવે છે અને તે શરીરદ્વારા તેઓ સર્વજ દેવ પાસે પહોંચી પોતાની જિજ્ઞાસાનો ખુલાસો કરે છે. તૈજસ શરીરનું કામ આહારને પચાવવાનું છે. આ તૈજસ શરીર ખીજું કાંઈ નહિ, પણ તે આપણા પેટની અંદર રહેલો જરૂરાનલ છે. કાર્મણુ શરીર કર્મદ્રવ્યોના સમૂહરૂપ છે. તે આત્માની સાથે અતિગાઠ-સંબદ્ધ છે.

જ્યોતિષ્કા ભવનાધિવાસપતયો વૈમાનિકા વ્યન્તરા

દેવાઃ સન્તિ ચતુર્વિધા इह चतुःषष्टिः सुरेन्द्राः पुनः ।

आद्यो-पान्त्यसुरा भवन्त्युपरिगाः शेषा अधोवासिनः

छिष्टाः सप्तसु नारका अपि तथाऽधोऽधः पृथुक्षोणिषु ॥९॥

Gods are of four kinds:—*Bhavanapati, Vyantara, Jyotishka* and *Vaimanika*. *Indras* are sixty-four in number. *Jyotishka* and *Vaimanika* gods live in the region above us and the remaining reside below us. *Narakas* live in a condition of torment in seven hells, each one being thicker than the one above it. (9)

Notes:—According to the *S'vetambaras*, there are twelve heavens and sixty-four *Indras*, whereas the *Digambaras* maintain that there are sixteen heavens

and one hundred *Indras*. Among the *Bhavanapatīs*, there are twenty *Indras*; among the *Vyantaras*, there are thirty-two; among the *Jyotishkas*, there are two, the sun and the moon; and among the *Vaimanikas*, there are ten. Thus, there are sixty-four *Indras* according to the *S'vetambaras*. According to the *Digambaras*, there are forty *Indras* among the *Bhavanapatīs*, thirty-two among the *Vyantaras*, twenty-four among the *Kalpavasins*, two among the *Jyotishka*, viz., the sun and the moon, one among the human beings and one among the *Tiryachs*.

“ ભવનપતિ, વ્યંતર, જ્યોતિષક અને વૈમાનિક એમ ચાર પ્રકારના દેવ છે; અને ચોસઠ ઇન્દ્રો છે. જ્યોતિષક અને વૈમાનિક દેવો ઉપર વસે છે અને આકાશની નીચે રહે છે. કિંતુ નારકી જીવો નીચે નીચે જાડી સાત પૃથ્વીઓમાં રહે છે. ”—૯

સ્પષ્ટીઃ ભવનપતિના વીસ ઇન્દ્રો, વ્યંતરના બત્રીસ ઇન્દ્રો. જ્યોતિષકના બે ઇન્દ્રો-સૂર્ય અને ચંદ્રમા અને વૈમાનિકના દશ ઇન્દ્રો એમ સર્વ મળીને ચોસઠ ઇન્દ્રો છે. જ્યોતિષક અને વૈમાનિક આપણી ઉપર વસે છે અને ભવનપતિ અને વ્યંતર આપણી નીચે રહે છે. નરક સાત છે-ધમા, વંશા, સેલા, અંજણા, ઠિઠા, મધા તથા માધવતી. એ સાત સ્થળે, પૂર્વજન્મોપાર્જિત અતિક્લિષ્ટ પાપો ભોગવવાને જન્મેલા પંચેન્દ્રિય જીવોને નારકી કહેવામાં આવે છે.

जम्बू-धातकि-पुष्करार्धधरणीमध्यूषिवांसो जना-

स्तिर्यञ्चस्तु भवन्त्य-तोऽपि परतोऽसङ्ख्याम्बुनिधयादिषु ।

लोकोऽलोक इति द्विधा च भुवनं धर्मास्तिकायादिषड्-

द्रव्यात्मा खलु लोक एष च, नभोमात्रं त्वलोकः पुनः ॥१०॥

Human beings reside in *Jambudvipa*, *Dhatakivipa* and in half the portion of *Pushkaradvipa*, while

Tiryachs live in innumerable oceans (and *Dvipas*). The universe is divided into two parts, *Loka* and *Aloka*. The portion where there are (found) the six substances such as *Dharma* is called *Loka*, whereas the portion where there is nothing else but space is termed *Aloka*. (10)

“ મનુષ્યો જન્મ્યુ, ધાતકી અને અર્ધ પુષ્કરાવર્ત દ્વીપોમાં વસે છે. કિન્તુ તિર્યંચ એથી આગળ ખીજ અસંખ્ય દ્વીપો અને સમુદ્રોમાં પણ છે. લોક અને અલોક એમ બે પ્રકારનું જગત છે. તેમાં ‘લોક’ ધર્માસ્તિકાય-દિક્ક પદ્મવ્યયુક્ત છે, જ્યારે અલોક તો ફક્ત આકાશમાત્ર છે.”—૨૦

૨-પૃષ્ઠી જન્મ્યુ, ધાતકી, પુષ્કરાવર્ત એ ત્રણ દ્વીપો છે. તે સિવાય ખીજ અસંખ્ય દ્વીપો છે. કિન્તુ મનુષ્યો જન્મ્યુ દ્વીપમાં, ધાતકી ખંડમાં અને પુષ્કરાવર્ત દ્વીપના અર્ધ ‘ભાગમાં’ વસે છે. તિર્યંચ તો આ સિવાયના ખીજ અસંખ્ય દ્વીપો અને સમુદ્રોમાં પણ છે. જગતના બે વિભાગ છે—લોક અને અલોક. જ્યાં ધર્મ, અધર્મ, પુદ્ગલ, આકાશ, કાલ અને જીવ એ છ દ્રવ્યો છે તેને ‘લોક’ કહેવામાં આવે છે, જ્યારે અલોકમાં તો ફક્ત આકાશજ છે. ધર્મ અને અધર્મરૂપ પદાર્થો માન્યા વિના લોક અને અલોક એમ બે વિભાગો પડી શકતા નથી. તેનું કારણ એ છે કે સર્વ કર્મનો ક્ષય કર્યા પછી આત્મા પોતાના સ્વભાવાનુસાર ઊર્ધ્વગમન કરે છે. આમ ઊર્ધ્વગમન કરતાં આત્મા ક્યાંઈ અટકવો જોઈએ, એ દેખીતી વાત છે અને એ માટે તેના અટકવાનું કારણ કંઈ હોવું જોઈએ. આ પ્રશ્નનો નિવેડો ધર્માસ્તિકાય વિગેરે પદાર્થો માન્યા વિના આવી શકતો નથી, કેમકે આ પદાર્થ માન્યા વિના ઊર્ધ્વગમન કરતો મુક્ત આત્મા ક્યાં અટકશે એનો પત્તો લાગી શકતો નથી; જ્યારે ધર્માસ્તિકાય પદાર્થ માનીએ છીએ, ત્યારે તે ગતિ કરવામાં સદાયક હોવાથી તે પદાર્થ જ્યાં સુધી હોય છે, ત્યાં સુધી મુક્ત આત્મા ઊર્ધ્વ ગમન કરે છે અને તે પદાર્થનો જ્યાં અંત આવે છે, ત્યાંજ તે મુક્ત આત્માની ગતિ પણ અટકી જાય છે. આમ મુક્ત આત્માની ગતિના નિરોધ તરફ ખ્યાલ આપતાં ધર્માસ્તિકાય પદાર્થ સિદ્ધ થાય છે, અને તેને બંધને લોક-અલોકના વિભાગ સાબિત થાય છે. કારણ કે તે (ધર્માસ્તિક-

કાય) ઉપર, નીચે, ચારે તરફ જેટલી હદમાં છે, તેટલી હદને 'લોક' કહેવામાં આવે છે, અને તેની બહાર કેવળ આકાશરૂપ અલોક છે.

स्युर्लक्षाणि च सप्त कौ-वनरसे-वह्नौ-समीरे तथाऽ-

नन्तद्रौ मनुजे चतुर्दश, दश प्रत्येकभूमीरुहि ।

स्युस्तिर्यक्षु तथा दशाऽथ नरके देवे चतस्रः पुन-

यौनीनां चतुरस्रे-त्यसुमतां लक्षाण्यशीतिर्भवे ॥ ११ ॥

The birth-places (*Yonis*) of the earth-bodied, water-bodied, fire-bodied and wind-bodied souls are in each case seven lacs in number. Those of *Ananta Vanaspati* (vegetables) as well as of human beings are fourteen lacs. The number of *Yonis* of *Pratyeka Vanaspati* as well as of *Tiryachs* is ten lacs. That of gods and denizens of hell is four lacs in each case. Thus in all the total number of *Yonis* is eighty-four lacs. (11)

Notes:—It may here be pointed out that in this verse is given the number of the kinds of *Yonis* (birth-places) and not the number of living beings, which is rather infinite. Those *Yonis* which resemble one another in shape, touch, etc., are considered as one. The number of the *Yonis* which are considered as different from one another is eighty-four lacs.

“ પૃથ્વીકાય, જલકાય, અગ્નિકાય અને વાયુકાય જીવો સાત સાત લાખ છે. વળી સાધારણ વનસ્પતિકાય જીવો તેમજ મનુષ્યો ચૌદ લાખ છે. પ્રત્યેક વનસ્પતિકાય દશ લાખ, તિર્યંચો દશ લાખ, નારકી અને દેવો ચાર ચાર લાખ એ પ્રમાણે સંસારમાં ચોરાસી લાખ જીવ-ચોાનિ છે.”—૧૧

૨૫૪૧૦ સંસારમાં મનુષ્યો ચૌદ લાખજ છે, એમ કંઈ નથી, પણ

સમગ્ર મનુષ્યોની ઉત્પત્તિસ્થાનરૂપ યોનિ ચૈદ લાખ પ્રકારની છે. ચૈદ લાખ પ્રકારની યોનિઓમાંથી ચૈદ લાખ કરતાં વધારે મનુષ્યો ઉત્પન્ન થાય, એમાં કંઈ વાંધો નથી. પરંતુ સર્વ મનુષ્યોની ઉત્પત્તિસ્થાનરૂપ યોનિઓનું સાધર્મ્ય-વૈધર્મ્ય જોતાં તે યોનિઓ ચૈદ લાખ પ્રકારની છે, એમ શાસ્ત્ર-કારોનું કથન છે. રૂપ, રસ આદિ સ્વરૂપથી જે યોનિઓ પરસ્પર સરખી હોય તે બધી એક પ્રકારની કહેવાય. આવી રીતે પ્રસ્તુત શ્લોકમાં જીવ-યોનિઓની સંખ્યા બતાવી છે; નહિ કે જીવોની સંખ્યા, એ ધ્યાનમાં રાખવું.

जीवभेदानालोच्य तेषां मुक्ति-सम्बन्धं विचारयति—

एवं सन्ति निरन्तका * स्तनुभृतो भव्या अभव्या द्विधा
भव्या योग्यतया मताः शिवपदेऽभव्यास्तु नैवंविधाः ।
कुम्भार्हाप्यखिला न मृत् कलशतामासादयेत् कर्हिचित्
मोक्षार्होऽप्यसुमान् तथा न सकलो निर्वाणमासादयेत् ॥१२॥

Thus there are infinite souls. They are divided into two groups—the *Bhavyas* and the *Abhavyas*. Those who have the capacity of being liberated are called *Bhavyas*, where as those who lack it are termed *Abhavyas*. Just as at no place clay though fit for a pitcher is transformed into it, so all those beings that are fit to attain salvation cannot get the final beatitude. (12)

Notes:—The living beings are divided into two groups, the *Bhavyas* and the *Abhavyas*. The number of the living beings of each of these kinds is infinite and the number of the living beings of the latter is immensely bigger than that of the former.

* अनन्ताः ।

જીવોની મુક્તિ સમ્બન્ધી વિચાર—

“એ પ્રમાણે જીવો અનન્ત છે. તેમાં વળી જીવ એ પ્રકારના છે—
લબ્ધ અને અલબ્ધ. મોક્ષપદને યોગ્ય તે લબ્ધ અને મોક્ષને સારૂ અયોગ્ય
તે અલબ્ધ. સર્વ માટી ઘટને લાયક હોવા છતાં પણ સર્વ માટી ઘટ
રૂપે કદી પણ પરિણમતી નથી; તેવી રીતે મોક્ષને લાયક સર્વ પ્રાણીઓ
નિર્વાણ મેળવી શકે નહિ.”—૧૨

મુક્તાનાં ભવાવતારં વ્યપાસ્યતિ—

भव्यानन्ततया न भव्यरहितः संसार आपद्यते

कालो नाम समाप्नुयात् यदि तदा भव्यः समर्पितं व्रजेत् ।

इत्थं बुद्धिबहिष्कृतैर्मितवपुष्पद्वादबद्धाग्रहैः

शून्यत्वस्य भवे भिया जडतमैर्लेपेऽपि मुक्तागमः ॥ १३ ॥

As the *Bhavyas* are infinite in number, the *Samsara* will never be without them. If time can ever come to an end, the *Bhavyas* can then be exhausted. Those who did not think so and who persisted in their belief that the number of souls was finite, spoke about the return of the liberated as they were afraid that the universe would be without souls. (13)

Notes:—In this verse the author examines the statement of those who believe that even the *Mukta* return to the *Samsara*. He says that it is perhaps due to their fear that the *Samsara* will be empty of living beings that they believe in the return of the liberated. Every system of philosophy admits

that it is desirable to have the *Samsara* never empty of living beings. Now this can be secured in two ways either by admitting that the liberated return to *Samsara* or by admitting that the number of living beings is infinite, that is to say, it is so big that in spite of the living beings leaving this world at every moment and attaining salvation, at no time the *Samsara* will be empty of them. The former alternative is inadmissible in as much as it destroys the importance—the greatness of *Mukti* and it is unreasonable to believe that the liberated will return to *Samsara* even when they have completely annihilated *Karmans*, and when they have accomplished every object—when there remains no work for them to perform. Thus it follows that it is against reasoning to admit the first alternative.

We shall now examine the second alternative. It is a fact that the number of human beings residing in this *Samsara* is falling off every moment as some of them go on attaining liberation by leaving it. But this is not a sufficient ground to believe that the *Samsara* will be hence empty of living beings. For, the *Nigodas* furnish the supply of souls in place of those who reach *Nirvana*. An infinitesimally small fraction of one single *Nigoda* is sufficient to replace the vacancy caused in this *Samsara* by the *Nirvana* of all those souls that have been liberated from the beginningless past down to the present. Moreover, the word “infinite” is taken to mean a number which is infinite times the number of the *Samayas-*

the infinite *Samayas** of the past, one of the present and the infinite *Samayas* of the future. Thus it is clear that even after the lapse of infinite futurities—a futurity which has no end even though the number of its *Samayas* goes on decreasing as days, months and years roll on, *Samsara* will not be empty of living beings.

Those who say that the liberated return to the world support their statement by an argument that whatever has a beginning has an end also and as liberation has a beginning, it must have an end. But this argument does not stand the test of reasoning as we saw in the first chapter. for, the statement that whatever has a beginning must have an end is viciated by the example of *Pradhvamsabhava*. Moreover, attaining liberation does not mean the creation of a new thing. It is only that the true nature of the soul is manifested as the obstructions, *viz.*, the *Karmanas* are completely removed; it is not that the soul has gained something new.

મુક્તોતું સંસારમાં પુનરાગમન હોઇ શકે નહિ—

“ ભવ્ય જીવો અનન્ત હોવાને લીધે સંસાર ભવ્યરહિત નહિ થાય. જો કાલ સમાપ્તિને પ્રાપ્ત થાય, તો ભવ્યરાશિ સમાપ્તિને પામે. આ પ્રમાણેની યુદ્ધિથી બહિષ્કૃત, અને ‘ સંસારમાં પરિમિત જીવો છે ’ એવા વાદમાં આગ્રહવાન અનેકા અદ્વરદર્શી લોકોએ ‘ સંસાર સ્વન્ય થઇ જશે ! ’ એવા ભયથી મુક્ત જીવોતું પણ ફરી સંસારમાં આગમન માન્યું છે. ”—૧૩

* *Samaya* is the minutest division of time. We cannot count the number of the *Samayas* that pass off during one moment.

સ્પષ્ટી૦ સંસારમાંથી જીવો કર્મક્ષય કરીને મુક્તિમાં ગયા છે, જન્ય છે અને જશી. આ પ્રમાણે સંસારમાંથી જીવોનો ઘટાડો થયા કરે છે તો કોષ્ઠક સમયે સંસાર જીવરહિત થઈ જશે, એમ ક્રેટલાકા ધારે છે. સૂક્ષ્મ દષ્ટિએ વિચાર કરતાં માલૂમ પડશે કે તેમની આ માન્યતા બૂલબરેલી છે. સંસાર જીવરહિત થઈ જાય એ વાત કોઈ પણ શાસ્ત્રને સંમત નથી; તેમજ એ વાત આપણને આપણા અનુભવથી પણ ચુકત લાગતી નથી. સંસાર જીવરહિત ન થવો જોઈએ' એ વસ્તુસ્થિતિ રાખવાને સારૂ એ માર્ગો છે. એક તો મુક્તિમાંથી જીવો પાછા ફરે. અથવા તો સંસારમાં એટલા બંધા જીવો જોઈએ કે તેમાંથી જીવો પ્રતિક્ષણ મુક્ત થવા છતાં પણ સંસાર જીવોથી ખાલી ન થઈ જાય; અર્થાત્ સંસારમાં અનન્ત જીવો માનવા જોઈએ. આ એ માર્ગોમાં પ્રથમ માર્ગ બંધ બેસતો નથી, કેમકે નિર્લેપ-પરશ્વહાસ્વરૂપ મુક્ત જીવોને સંસારમાં પાછો જન્મ લેવાને માટે કોઈ પણ પ્રકારનો કર્મસંબંધ નહિ હોવાથી તેઓ મુક્તિમાંથી પાછા ફરે એ માનવું ઘટી શકતું નથી. વળી મોક્ષમાંથી જીવો પાછા ફરે એમ માનવાથી તો મોક્ષનું મહત્ત્વ સ્પષ્ટ રીતે ઉડી જાય છે. એટલા માટે બીજો માર્ગ સ્વીકારવો ન્યાય છે.

જેટલા જીવો સંસારમાંથી મુક્તિમાં જાય છે એટલા જીવો વસ્તુતઃ ખૂટે છે. છતાં બ્રહ્માંડમાં જીવો અનન્ત હોવાથી તે ખાલી થઈ શકે નહિ. સંસારમાં રહેલ જીવરાશિમાં કોઈ પણ જાતનો વધારો ન થવા છતાં અને સંસારમાંથી નિરંતર જીવોનો ઘટાડો થતે રહેતે પણ, કોઈ પણ કાલે જીવોનો અંત ન આવે એટલા જીવો 'અનન્ત' શબ્દથી સમજવા જોઈએ.

સૂક્ષ્મમાં સૂક્ષ્મ વખતને જૈન શાસ્ત્રમાં 'સમય' કહેવામાં આવ્યો છે. 'સમય' એટલો સૂક્ષ્મ વખત છે કે એક પળમાં એવા કેટલા સમયો પસાર થઈ જાય છે તેની આપણાથી ગણતરી થઈ શકે તેમ નથી. આવા અનન્ત સમયો-ભૂતકાળના અનન્ત સમયો, વર્તમાનકાળનો ચાલુ એક સમય અને ભવિષ્યકાળના અનન્ત સમયો-એકઠ્ઠા કરવાથી જેટલા સમયો થાય તેનાથી પણ અનન્તગણા જીવો છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ સમજાય છે કે અનન્ત ભવિષ્યકાળે પણ સંસાર જીવોથી ખાલી થઈ શકે નહિ. જેટલા જેટલા દિવસો અને વર્ષો પસાર થતા જાય છે એટલો એટલો

ભવિષ્યકાળમાંથી ઘટાડો થતો જાય છે, ક્ષણે ક્ષણે ભવિષ્યકાળમાંથી ઘટાડો થયા કરે છે, છતાં પણ ભવિષ્યકાળનો અંત આવશે-ભવિષ્યકાળ તદ્દન ખલાસ થઈ જશે એવી કલ્પના પણ કોઈ સ્વપ્ને પણ કરતો નથી; તે પછી સંસારમાં જીવરાશિ અનન્ત ભવિષ્યકાળના અનન્ત સમયો કરતાં પણ અનન્તગણી હોય તો તેનો અંત આવવાની કલ્પના ક્યાંથીજ થઈ શકે ?

મુક્તાનાં પુનરાગમં ભવપુરે કઃ સ્વસ્થધીરાલપે-

દત્યન્તં ભવબીજકર્મદલને મુક્તિ સમાસેદુષામ્ ।

બીજસ્યાઽસમુપસ્થિતેરિહ પુનર્જન્મોદયાભાવતો

બીજસ્યાઽપરથાઽકુરોદ્ભવસમાપત્તેઃ પ્રદાહેઽપ્યહો ! ॥ ૧૪ ॥

Which calm-minded person will talk about the return to this world, of the liberated who have attained salvation after completely destroying the *Karmans*-the seeds of *Samsara*, when there is no possibility of a rebirth in this *Samsara* as the seed (in the form of *Karman*) cannot be begotten otherwise, there will arise an occasion of the springing up of a sprout even when a seed is burnt up. (14).

“ સંસારના બીજરૂપ કર્મતું અત્યન્ત દલન કરીને મુક્તિને પ્રાપ્ત થયેલા મુક્ત જીવો સંસાર-નગર તરફ પાછા ફરે એમ કયો બુદ્ધિમાન્ વહે. કારણ કે મુક્ત જીવોને સંસારાગમનના કારણભૂત કર્મરૂપ બીજની ઉત્પત્તિનો અસંભવ હોવાથી પુનર્જન્મનો નિતરાં અસંભવ છે. નહિ તો બીજ બળી ગયા પછી પણ અંકુરો ઉત્પન્ન થવાનો પ્રસંગ ક્યાં નહિ આવે ? ”*—૧૪.

“ દગ્ધે બીજે યથાઽત્યન્તં પ્રાદુર્ભવાતિ નાકુરઃ ।

કર્મબીજે તથા દગ્ધે ન રોહતિ મવાકુરઃ ”

તત્પાર્થસૂત્ર, ઉભાસ્વાતિ.

રૂપદી૦ બ્યારે સર્વ કર્મોના ક્ષય થાય છે. ત્યારેજ આત્મા મુક્ત થાય છે; અર્થાત્ મુક્તિમાં જાય છે. એક વખત કર્મોના સંપૂર્ણ ક્ષય થયેથી મુક્ત થયેલ નિર્મળ આત્માને કર્મસંબંધ થવાનું કોઇ પણ કારણ નહિ રહેવાને લીધે તેનું સંસારમાં ફરી અવતરવું ઘટી શકે તેમ નથી. આથી મુક્ત જીવે સંસારમાં અવતરતા નથી, એમ માનવું બ્યાજબી છે.

स्यान्मानुष्यक एव मुक्तिवन्तितो—द्वाहप्रमोदोदयः

શ્લોક: સિધ્યતિ નૈવ, નૈવ વિબુધો મૃત્વો—પગચ્છેદ્દિવિ ।

न श्चत्रेऽपि च, नारकोऽपि नरके स्वर्गेऽपि मृत्वै—ति नो

तिर्यग्देहवतां नृणां च गतयोऽरुद्धाश्चतस्रोपि हि ॥ १५ ॥

A human being alone can have the opportunity of feeling the joy arising from his marriage with the woman in the form of liberation. An impotent being can not certainly attain salvation. It is a fact that a god immediately after his death cannot be born in heaven or hell and a similar remark holds good for a *Naraka* while for *Tiryachs* and human beings all the four grades (*Gatis*) are open (*lit.* unbarred). (15)

“ મુક્તિરૂપી વનિતાના લગ્નના આનંદનો ઉદય મનુષ્યગતિનાજ ઉપર આધાર રાખે છે. નૈસર્ગિક નપુંસક સિદ્ધિને (મુક્તિને) પામતો નથી. દેવતા મરીને (દેવગતિમાંથી) દેવગતિ તેમજ નરકગતિમાં જન્મ શકે નહિ. તેવીજ રીતે નારકી મરીને (નરકગતિમાં) નરકે કે સ્વર્ગે જન્મ શકે નહિ. (પરંતુ) તિર્યંચ અને મનુષ્યોને માટે ચારે ગતિઓ ખુલ્લી છે. ”—૧૫

उक्तं सम्यग्ज्ञानम्, अथ सम्यक्चारित्र्यमाह—

सर्वस्मादथ देशतः परिहृतिः सावयववृत्तेरिह

પ્રોક્તઃ સંયમ આદિમો મુનિમતોઽન્ત્યઃ શ્રાવકૈઃ સ્વીકૃતઃ ।

पञ्चत्रिंशत् एव नीतिजधनादीनां गुणानां सृजन्

सेवां भव्यजनो भवेदधिकृतः श्रीश्राद्धधर्मादरे ॥ १६ ॥

The abandonment of sinful acts is called *Samyama* (*Samyak-Charitra*). It is of two kinds, complete and partial. The former is to be observed by *Sadhus*, while the latter by *S'ravakas*. A person who adopts the thirty-five rules of conduct such as of earning maintenance by righteous means, etc., is entitled to observe the religion of a *S'ravaka*. (16)

Notes :—The thirty-five rules of conduct which are referred to in this verse are : (1) To earn maintenance by just and fair means. (2) To appreciate the conduct, life and doings of a highly spiritual character. (3) To marry a person whose tastes, culture, etc., are of the same kind but who does not belong to the same family. (4) To be afraid of committing evil acts. (5) To act according to the well-established customs of the country one lives in—the customs that do not involve the breaking up of any high principle. (6) Not to libel or slander any body. (7) To live in a house which is equipped with many doors and windows and which is situated in a good locality. (8) To keep the company of only persons of good conduct and sound character. (9) To respect the parents. (10) To avoid or abandon the places of difficulties and dangers. (11) Not to take part in mean actions. (12) To spend money in proportion to the income. (13) To wear a dress in conformity with one's means. (14) To resort to the eight sorts of intellect. (15) To hear or read the scriptures every day. (16) To eat or drink at the proper time. (17) Not to take food however substantial or enticing it may be, before the

food previously taken is digested. (18) To attend to the four objects of life-*Dharma, Artha, Kama* and *Moksha*, without giving undue importance to any one of them. (19) To render service to the guests and the poor. (20) Not to think of taking revenge upon any one. (21) To be partial to virtues. (22) Not to travel in country which is full of dangers. (23) To undertake work according to one's capacity. (24) To maintain the dependent. (25) To render service to those who have taken spiritual vows and who are experienced in wisdom and knowledge. (26) To be far-sighted. (27) To have the power of discrimination. (28) To be grateful. (29) Not to act in such a way as to become unnecessarily hostile to the public. (30) To adopt the proper remedy when one is getting weak physically. (31) To be compassionate. (32) To give up obstinacy in all matters. (33) To be benevolent. (34) To conquer the internal enemies. (35) To keep the senses under restraint.

સમ્યક્ચારિત્ર—

“ સાવધ-વૃત્તિનો પરિત્યાગ તે ‘ સંયમ ’-(સમ્યક્ચારિત્ર) જાણવો. તે બે પ્રકારનો છે-સર્વસંયમ અને દેશસંયમ. પ્રથમ સંયમ મુનિઓને આપ્રીને છે અને ખીજો શ્રાવકોએ સ્ત્રીકાર્યો છે. ન્યાયોપાર્જિત-વૈભવવદ્ધિક પાંત્રીસ ગુણોની સેવા કરનાર ભગ્ય જન શ્રાવકધર્મનો આદર કરવાને અધિકારી હોઈ શકે.”—૨૬

૨૫૫૧ીં સાવધ વૃત્તિ અર્થાત્ પાપમય આચરણુ; એના ત્યાગને ‘સંયમ’ કહેવામાં આવે છે. એનેજ ખીજા શબ્દમાં ‘ચારિત્ર’ તરીકે ઓળખાવવામાં આવે છે. સંયમના બે ભેદો છે. એક તો સર્વસંયમ અને ખીજો દેશ-

સંયમ. સર્વ-સંયમ અર્થાત્ સંપૂર્ણ સંયમ-સંપૂર્ણ નિરવઘ વૃત્તિ. એના અધિકારી સાધુઓ છે. દેશ સંયમ-આંશિક સંયમ-અપૂર્ણ સંયમ શ્રાવકો સ્વીકારે છે. શ્રાવકો સંપૂર્ણ રીતે નિરવઘ સંયમ પાળી શકે નહિ. ગૃહસ્થોને (શ્રાવકોને) તેો સાંસારિક કાર્યો કરવાનાં હોવાને લીધે તેઓ ફક્ત દેશ-સંયમજ સ્વીકારી શકે તેમ છે. હવે શ્રાવકધર્મ ક્યારે પ્રાપ્ત થઈ શકે એ પ્રશ્ન વિચારતાં તેનો ઉત્તર એજ છે કે ' શ્રાવક ' થવાના ઉમેદવારે પ્રથમ માર્ગાનુસારિત્વના પાંત્રીશ ગુણો પ્રાપ્ત કરવા જોઈએ, એમ શાસ્ત્રકાર દર્શાવે છે. આ પાંત્રીશ ગુણોમાં 'ન્યાયથી દ્રવ્ય ઉપાર્જન કરવું' એ ગુણને પ્રથમ સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે. x

સાધુ-શ્રાવકધર્મ દર્શયતિ—

પ્રોચુઃ પञ्च महाव्रतानि यतिनां, શ્રાદ્ધત્વમાસેદુષાં
 સન્તિ દ્વાદશ સુવ્રતાનિ વિકસત્સમ્યક્ત્વમૂલાનિ ચ ।
 શ્રામણ્યશ્રિયમીપ્સતાં બલવતો વિદ્યાદસમ્પ્રાપુષાં
 તન્નાડપ્રીતિમતસ્તુ દેશવિરતિઃ સમ્યક્ ન સમ્ભાષિતા ॥૧૭॥

Five great vows (*Maha-vratas*) are laid down for *Sadhus* and twelve vows which are based upon *Samyaktva*, are laid down for *S'ravakas* who desire to acquire the wealth of asceticism but who are unable to get it owing to overwhelming obstacles. Those who have dislike for asceticism are not even authorized for *Des'a-virati* (i. e. *S'ravaka-dharma*).
 (17)

Notes :—The twelve vows of a *S'ravaka* consist

x આ હકીકત સારૂ હરિભદ્રકૃત ' ધર્મખિન્દુ ' અને હેમચંદ્રકૃત ' યોગશાસ્ત્ર ' જુઓ.

* ઇનન્તોડપ્યસ્તિ ।

of the five *Anuvratas* (small vows), the three *Gunavratas* (vows pertaining to conduct) and the four *S'ikshavratas* (disciplinary vows). The five *Mahavratas* that are laid down for a *Sadhu* are not to be observed so strictly by a *S'ravaka* and in his case these vows become *Anuvratas*, as the rigour of the vows is somewhat abated. He may however, for a limited time follow a more rigorous course of actions by taking up the *Gunavratas*. These are (i) *Digvirati*, he may put a limit to the distance he may go in one or the other direction; (ii) *Anarthadandavirati*, he may refrain from taking part in anything that does not strictly concern him; (iii) *Upabhoga-paribhogaparimana*, he may set a measure to the articles of enjoyment—food, drink, etc., avoiding besides gross enjoyments. The four *S'ikshavratas* are (i) *Des'avakas'ika*, he may reduce the area in which he may move; (ii) *Samayika*, he may undertake to give up for a short time all the sinful acts by devoting himself to holy thoughts; (iii) *Paushadhopavasa*, he may lead the life of a monk for the time being, by taking such a vow on one of the days like the eighth, the fourteenth, the fifteenth of a fortnight; (iv) *Atithisamvibhaga*, he may provide a *Sadhu* with what he wants.

“ સાધુઓને માટે પાંચ મહાવ્રતો બતાવ્યાં છે. સાધુધર્મરૂપ લક્ષ્મીની ધરણી રાખનારા, કિન્તુ બલવાન વિઘ્નને લીધે તેને નહિ પ્રાપ્ત કરી શકનારા એવા શ્રાવકોને માટે શુદ્ધસમ્યક્ત્વમૂલક આર વ્રતો બતાવ્યાં છે. સાધુધર્મ તરફ જેને અપ્રીતિ હોય, એવો તો દેશવિરતિ-શ્રાવકધર્મનો પણ અધિકારી નથી. ”—૧૭.

योगं परिचाययति—

योगोऽयं परिकीर्तितो भगवता श्रीअर्हता विष्णुना

माहात्म्यादिदमीयतोऽनवधितो निःशेषकर्मक्षयात् ।

आतिथ्यं नरकाऽऽपदासुपगता घोराघसङ्घातत—

शैलातेय—दृढमहारिप्रमुखा अप्यत्रजन् निवृत्तिम् ॥ १८ ॥

The co-operation of right knowledge and right conduct is spoken of as *Yoga* by the divine *Arhat* who pervades the universe. On account of the immense greatness of this *Yoga*, even persons like *Chailateya* and *Dridhapraharin*, who had become the guests of horrible hell on account of the series of terrible atrocities that they had committed, attained salvation by completely annihilating all the *Karmans*. (18)

Notes :—In this verse the author points out the importance and the inherent power of *Yoga*, in virtue of which even those persons who spend most of their life in wickedness succeed in attaining heaven, if not final liberation. To illustrate this, we give below the stories of *Chilati-putra* (*Chailateya*) and *Dridhapraharin*.

Chilati-putra.

There lived in the city of *Rajagriha*, a rich merchant named *Dhana-sarhavaha*. He had five legitimate sons and a daughter named *Susama* and an illegitimate son *Chilati-putra*, by his female serv-

ant named *Chilati*. *Chilati-putra* was entrusted with the work of guardianship-companionship of *Susama*. As he was very strong, he used to harass the people of the city. So, they complained about it first to *Dhana-sarthavaha* and in the end informed the *Kotwal* (police-officer) of the place. Being afraid of the king, the merchant dismissed *Chilati-putra* from his house. Thereafter, he went to the rendezvous of thieves known as *Simha-gufa* and in their company he went from bad to worse. He was appointed their head to succeed the one who died.

During this time *Susama* attained her youth and became well-versed in several arts. *Chilati-putra* had not forgotten the ill-treatment he was meted out by the *S'reshthin* and was even now pining away for *Susama*; he decided to take revenge upon the *S'reshthin* by plundering his wealth and depriving him of his only daughter *Susama*. Thereupon he called his companions together and said to them, " There lives in *Rajagriha Dhana-sarthavaha*, who has amassed immense wealth and has a charming daughter *Susama*. To-night we shall go to his place; whatever wealth we get, I shall give over to you and I shall only reserve *Susama* as my share." Accordingly, they started that night for *Rajagriha*. When they came near the gates of the city, they sent the city-guards to sleep by means of *Avasvapini Vidya*¹ and broke open the locks of the

1 It is a charm that induces persons to sleep and so long as the persons are under its influence,

gates by *Talodghatana Vidya*². On entering the house of the *S'reshthin* they found all the persons asleep. All the thieves except *Chilati-putra* were engaged in taking hold of every valuable possession they could lay their hands upon. He, however, took up *Susama* and came out of the house along with his companions.

When the *S'reshthin* awoke, he found several things in his house missing and the worst of it all was that his dear daughter also was carried away by the thieves. He immediately informed the *Kotval* of this theft and requested him to trace out the thieves, promising as the reward the entire wealth stolen away. Thereupon, the *Kotval* started with some police-men. The *S'reshthin*, too, accompanied him, along with his five sons. They soon came up very near the thieves, who, seeing them left the wealth on the ground, took to their heels, and soon disappeared in some dense forest. The *Kotval* stopped there to take the possession of what was left by the thieves but the *S'reshthin* and his sons pursued *Chilati-putra*, who was running away with *Susama* on his shoulder. *Chilati-putra* at last got tired of passing through forests, of crossing stream-lets and of enduring the severe heat of the sun. So, on finding himself within the reach of his pursuers,

they cannot wake up of their own accord, until the charm is removed.

2 It is also a charm by virtue of which the locks give way.

he thought over what he should do next. He came to the conclusion that it was impossible to escape safely along with *Susama* and it was also improper to go alone, leaving *Susama* behind him—*Susama*, the sole object of his pleasure and the one that he valued more than his own life. So he decided that as he could neither take her away nor leave her behind him to fall into the hands of others, he cut off her head with his sword and entered a forest, with the head of *Susama* in one hand and the sword in the other. The *S'reshthin* felt very much when he came there and found that his daughter for whom he cherished so much affection was killed. With great difficulty he went home and to free himself from the grief he took up *Diksha*.

Chilati-putra lost his way and was unable to meet his companions. Over and above, he felt hungry and thirsty. He made the final attempt to find out the way that would lead him to his place but it was in vain. While he was so engaged, he was astonished to find a *Charana-muni*.¹ in the *Kayot-sarga*² posture. He never knew what modesty and discrimination meant; but believing that the *Mahatmans* preach *Dharma* and *Dharma* leads to happiness, he thought of approaching him. But a tho-

1 *Charana-muni* is a name given to that class of ascetics who have acquired the power of flying in air by practising austerities.

2 During this posture one gives up attachment to the body and spends the time in holy meditation.

ught flashed across his mind that perhaps the *Muni* would refuse to preach to him; so, he thought of demanding *Dharma* in an imperative tone. Accordingly, after coming near the *Muni*, he threatened him with the words, " Give me *Dharma* or else I shall cut off your head." The *Muni* was wonderstruck with this unique way in which *Chilati-putra* demanded *Dharma*. All the same, he could realize his eagerness to acquire *Dharma* and he thought it would be worth-while to show him the path of religion, and that too in short, as that occasion was not suitable to explain the principles of religion in details. So he stopped meditating and said to *Chilati-putra*, " *Upas'ama*, *Samvara* and *Viveka* constitute *Dharma*." With these words he departed. *Chilati-putra* began to reflect what these three words signified. First of all, he began to consider the meaning of *Upas'ama*. *Upas'ama* means control. He said to himself, " I am alone; I have nothing by my side nor anything on my body; so what shall I keep in control ? " Thinking seriously about this, he realised that he had to control anger that was burning like conflagration—the anger directed towards the *S'reshthin* of killing him if once he was in his power, and the thought of taking revenge upon the *Kotval*, who was the cause of his separation from his comrades. He further realised that he had to control pride—pride that he felt injured on finding that the *Kotval* harassed him, the leader of thieves. Moreover, he found that he had to be straight-forward and self-contented. Thus he came to the conclusion that the *Mahatman*

meant by the word *Upas'ama* that he should keep control over anger, pride, deceit and avarice. In order to carry out these, he resorted to forgiveness, modesty, straight-forwardness and contentment.

Then he tried to understand the meaning of *Samvara*. *Samvara* means stoppage. He began to reflect what he should stop. He thought about that it was useless to stop others- to meddle with others as he wanted to attain his own welfare. This led him to the consideration if the *Guru* had at all advised him to stop from moving, speaking, thinking, etc. He said to himself that even if that was the piece of advice given to him it was impossible for him to follow it, since it involved the complete cessation of moving, speaking, etc. After a great deal of reflection he realised that as the *Guru* himself moved, spoke, etc., it was not that he was advised to refrain from these activities. After a deep and deliberate consideration, he realised that there were two sorts of activities, good and bad, wherein the body and the senses played an important part. He thought of engaging himself in good activities only—the activities which did not involve the slightest injury to other living beings. Thereupon, he examined himself whether he was then engaged in such an activity or not, and came to the conclusion that as he had still kept the sword in one hand and the head of *Susama* in the other, he was far from it. Thinking so, he threw away at once both the things, and refrained from undesirable activities of body, speech and mind. All

this time, some ants had quickly begun to mount his body which was coagulated with blood that had been all the while trickling from the head of *Susama*. The ants now began to sting him bitterly.

At this time *Chilati-putra* was engaged in realising the meaning of *Viveka*, which signified discrimination. He thought over what really belonged to him. At first he came to the conclusion that the relatives were not his own. A deeper thought convinced him that even his body was not his own- he was different from his body. By this time, the ants had been fast sucking his blood and causing him endless pain. The whole body was soon turned into a sieve. All the same, he did not think in the least of caring for his body. He thought of observing *Upas'ama*, *Samvara* and *Viveka*. At times, he could not carry on the meditation undisturbed, but he often succeeded in pacifying anger, in keeping his senses in control, and refraining from evil activities. He remained in this condition two days and a half. At the end of this period, he died and attained heaven, as he was engaged in good thoughts at the time of his death. He will be born as a man and will finally obtain salvation.

This story suggests that *Yoga* is the firm support- the main prop of those who want to annihilate *Karmans*. *Yoga* never fails to lead to *Moksha*, but it must be practised to the full extent. *Chilati-putra* had failed to practise *Yoga* completely, so he attained heaven. Had he resorted to *Kshaya* instead of *Upas'ama*,

had he observed *Samvara* completely instead of partially, and reached the ultimate stage of *Viveka*, he would have surely attained salvation. Even leaving aside this it may be easily seen that it is not an ordinary thing, if one can attain heaven and in the long run *Moksha* by observing *Yoga*.

Mahatma Dridha-prahari.

There lived in a certain village a *Brahmana* who was insolent from his very birth. He was driven out of the village by the police-officer (*Kotval*), as he was morally depraved and was burden-some to the society. While wandering in forests, he met with the head of the gang of thieves, who, finding him as wicked as himself, began to treat him as if he were his own son. He was known amongst the people as *Dridha-prahari*, because he dealt severe blows while engaged in fighting. He was elected the leader of the thieves, when their master died. Once, with a large body of thieves, he entered a village called *Kus'a-sthala* and began to plunder it. In that village there lived a *Brahmana* with his wife and children. His children clamoured every day for *Kshira*. On one occasion, the *Brahmana* succeeded by begging in collecting the requisites for *Kshira*, and after preparing it, he went for a bath to a river. During his absence the thieves entered his house and searched in vain for costly materials and precious metals. However, on finding *Kshira*, they took up the pot of *Kshira*. On seeing this, the children became extremely disappointed to find that the very thing which they had so long wished for and which they

had secured after a great deal of trouble was being snatched away from their hands. One or two of them went out to inform their father. No sooner did their father learn the situation than he became excessively angry and ran after the thieves with a heavy cudgel in his hand. He began to assault the thieves without caring in the least for his own life with the result that some were killed on the spot and some took to their heels. Learning this, *Dridha-prahari's* anger knew no bounds. He started immediately to kill the *Brahmana*. On his way he met a very stout cow and thinking that it wanted to hinder his way, he cut her into two, with a single stroke of his sword. On his approach, the wife of the *Brahmana* who was pregnant, entreated him to spare her husband. But without heeding her request he killed her and her husband too. Thereupon the children that were all the while watching these events began to tremble with fear and to weep aloud. The piteous sight of the foetus struggling on the ground, the dead bodies of the *Brahmana*, his wife, and the cow and the bitter lamentation of the children would be sufficient to melt the heart of any individual however hard-hearted he may be. This did not fail to produce a feeling of remorse in the heart of *Dridha-prahari*. He soon began to realize the helpless condition to which the children were reduced and the atrocities he had committed. Now only one thought occupied his mind and that was to find out the means of saving himself from the terrible consequences that were sure to overtake him,

from his having rashly committed the murders of a *Brahmana*, a woman, a foetus and a cow-the murders which are considered extremely horrible in this world. He then seriously thought over the question and came to the conclusion that without approaching a *Mahatman* and without acting up to his advice, it was impossible for him to avert the fate. He determined to abstain completely from stealing. Without caring and waiting for his companions, he started and reached the outer skirts of the village. He then sat under a tree and became indifferent to things round about him. Step by step he began to climb the ladder of *Vairagya*. When he was thus engaged in holy thoughts, he saw at a distance *Charana-munis*. Thereupon he shouted out to them to save him and prayed to them that they should have pity on him though he was the very wickedness incarnate. He requested them to take into consideration his case, as it was in accordance with their nature. For, it rains everywhere-in a low as well as a high place; and the sun illuminates the house of a *Brahmana* and that of a *Chandala* as well. Moreover, a differential treatment can never be expected at the hands of a *Mahatman* whose nature it is to treat friend and foe alike. Saying so, he approached the *Charana-munis* and lay prostrate at their holy feet. He tried his best to speak but his throat got choked. The *Munis*, however, consoled him with sweet words and inquired what the matter was. After sometime he narrated in stammering words his history and inquired if he could be in any way saved.

As long as persons do not look upon evil acts as evil, do not make up their mind to abstain from committing such acts even after realising truth, do not carry out their resolution even after making a determination, and do not entertain the thoughts of *Vairagya*, they are not the right persons to practise *Yoga*. The case of *Dridha-prahari* at present was quite different. His whole mind was now concentrated on one single thought of saving himself from the consequences of the evil acts committed by him. On realising such a condition of *Dridha-prahari*, the *Munis* assured him that it was possible for him to save himself, and explained to him the distinction between body and soul, causes of influx of *Karmans*, ways of stopping their influx and those of annihilating the past *Karmans* and the advantages resulting from the observance of forgiveness. *Dridha-prahari* was so much moved by the right advice that the *Munis* gave to him that he prayed to them to give him *Diksha*. His request being granted, *Dridha-prahari* took up the vow that he would remain in the *Kayotsarga* posture, would observe fasts and pass his days in meditation in that very village, which he had plundered on the previous day, so long as he was reminded of his evil acts by the people therein. The *Gurus* gave him the permission and departed. Thereupon *Dridha prahari* went to the northern gate of that village and stood there all absorbed in holy meditation. In the morning the people of that village found *Dridha-prahari* in the dress of a *Sadhu*. On seeing him, several charges were levelled at him.

Some charged him as a thief and a rogue. Others branded him as a murderer of their parents and relatives; some began to abuse him, some began to throw stones at him, while some were engaged in beating him with sticks. In short, every one tried to take revenge upon him in the way he could. In spite of all this, *Dridha prahari* did not lose his balance of mind; but quietly endured all the sufferings, controlled his anger and began to recollect the words of his *Gurus* about forgiveness. He had not forgotten the lessons he had learnt from his *Gurus* about the influx, the stoppage and the destruction of *Karmans*. He began to think that if he continued to keep control over his senses, the past *Karmans* that required thousands of years to be annihilated would be destroyed within a very short period. He began to address his soul with the words, "Oh *Atman*, thou art reaping the fruits of the seeds sown by thee. If thou calmly endurest these calamities, thou wilt be in no time free from thy *Karmans*. Thou hast worked havoc in the hearts of the thousands of families by murdering their members and plundering their wealth, so thou shouldst not now come in the way of these people when they want to derive pleasure by taking revenge upon thee. These people are not thy foes but they are thy fast friends, for, they wash out by means of the harsh words and sound thrashes the heap of the dirt of thy *Karmans*. Thou art surely to be purified in case thou bearest with pleasure and tranquility all these hardships, as

is seen in the case of gold that is thrown in fire. Thou wilt not get better benefactors than these, for they help thee, though they destroy their own merit and commit sin, as they are engaged in evil thoughts and deeds. Thou must rather feel pity for these people as they are thus degrading their own soul."

People continued to harass him for a month and a half. At the end of that period, when he found that they had ceased to take notice of him, he went to the eastern gate and took up the same posture. Sometimes, when he went in the village to beg alms, he was insulted and was given no bread to eat, and was, on the contrary, reminded of evil deeds. So he passed a month and a half at this gate. Thereafter he similarly passed a month and a half at each of the other two gates—the southern and the western. By thus observing fasts for six months running and remaining steady in meditation he annihilated most of his *Karmans*. His fortitude, meditation and concentration reached the utmost limit. At last he ceased even to care for his body and began to ponder over the natural state of the soul with a calm mind, looking upon friend and foe, gold and dirt, pleasure and pain and *Samsara* and *Moksha* in the same light. This was the final state of *Yoga* that he now entered. He burnt the fuel of *Karmans* by the fire of *Yoga* and thus became within six months omniscient and as his *Ayushya Karman* also expired, he attained salvation. It is thus clear that even *Dridha-prahari* who was to be

a victim of hell attained *Moksha* within half a year by resorting to *Yoga*.*

There are many lessons that can be derived from this story. Some of them are his repentance of evil deeds, his eagerness for saving himself from the clutches of the threatening future, his firm belief in the words of *Mahatmans*, his height of forgiveness, his spirit of endurance and his purity of heart. It is only such elements as these that constitute *Yoga*, when they are acquired in entirety.

યોગનો પરિચય—

“ જ્ઞાનથી વ્યાપક શ્રીયુત અર્હન્ ભગવાને સમ્યક્જ્ઞાન અને સંયમના સહયોગને ‘ યોગ ’ કહ્યો છે. આ યોગના અતુલ માહાત્મ્યને લીધે, ધોર પાપના સંગ્રહથી નરકની આપત્તના અતિથિ બનેલા એવા ‘ ચિલાતી-પુત્ર ’ ‘ દહપ્રહારી ’ વિગેરે પુરુષોએ પણ નિઃશેષ કર્મોના ક્ષય કરી નિવૃત્તિને પ્રાપ્ત કરી. ”—૧૮

૨૫૪ી૦ ‘ યુજ્ ’ ધાતુ પરથી ‘ યોગ ’ શબ્દ બનેલો છે. આ ધાતુનો અર્થ ‘ જોડવું ’ થાય છે. આ ઉપરથી મુક્તિની સાથે જોડી આપનાર સાધનને ‘ યોગ ’ કહેવામાં આવે છે. મુક્તિવું પરમ સાધન તો સમ્યક્-જ્ઞાન અને સમ્યક્-ચારિત્ર છે એમ આપણે આગળ જોઈ ગયા છીએ; માટે વસ્તુતઃ એ બંનેનો સહયોગ એજ ‘ યોગ ’ છે. મહાત્મા ‘ પતંબલિ ’ યોગની વ્યાખ્યા “ યોગશ્ચિત્તવૃત્તિનિરોધઃ ” અર્થાત યોગ એટલે ચિત્તની વૃત્તિઓનો નિરોધ, એમ કરે છે. આ વ્યાખ્યા પ્રમાણે અન્યત્ર જ્યાં ત્યાં ભટકતી ચિત્તની વૃત્તિઓને આત્માના સ્વરૂપમાં જોડી રાખવી એ યોગ છે. એ સિવાય યોગને સાડ સહાયભૂત સાધનોને પણ યોગ કહેવામાં આવે છે.

* “ ब्रह्मर्षीभ्रूणगोघातपातकान् नरकातिथेः ।
दहप्रहारिप्रभृतेर्योगो हस्तावलम्बनम् ” ॥

—યોગશાસ્ત્રમ્ ।

યોગજનિતં મુક્તિલક્ષણં ફલં વર્ણયતિ—

પ્રાગ્ભારા સુરમિશ્ચ લોકશિખરે પુણ્યા પરં માસુરા
તન્વી સિદ્ધિશિલાઽઽહ્યાન્તરયુતા વિશ્વમ્ભરા વર્તતે ।
ત્રિષ્કમ્ભં દંધંતી નૃલોકસદૃશં શ્વેતાતપત્રોપમા
સિધ્યન્ત્યક્ષિન્ન એકયોજનમતશ્ચોર્ધ્વં તતોઽલોકસ્વમ્ ॥ ૧૯ ॥

In the topmost part of *Loka* there is the earth known as *Ishat-Pragbhara* otherwise called *Siddhi-s'ila*, which is fragrant, holy, resplendent with lustre and fine. The magnitude of this earth is the same as that of the earth inhabited by human beings and this earth has the form of a white umbrella. The liberated (*Siddhas*) reside in a region one *Yojana* high from this earth. Above this earth there is *Alokakas'a*. (19)

“ સુગંધવાળી, પવિત્ર, દેદીપ્યમાન અને અંતમાં પાતળી એવી “ ધપત્ પ્રાગ્ભારા ” અથવા “ સિદ્ધશિલા ” નામની પૃથ્વી લોકના અગ્રભાગે છે. તે પૃથ્વી મનુષ્યલોકના પરિમાણવાળી અને શ્વેત છત્રની ઉપમાવાળી છે. આનાથી એક યોજન ઉચ્ચે અકર્મક પ્રાણીઓ સિદ્ધાવસ્થાને પ્રાપ્ત કરે છે. એક યોજન પછી અલોકાકાશ છે.”—૧૯

ऊर्ध्वं यात समप्रयाणविधया श्रीकेवली भूघनं
मुक्त्वा यावदुपैति लोकशिखरं नोर्ध्वं तु लोकाग्रतः ।
कश्चिद् गन्तुमधीश्वरो भवति, यत् सत्तामलोकाम्बरे
गत्याद्योपकृतिक्षमा न दधत धर्मास्तिकायादयः ॥ २० ॥

The omniscient go up to the top of *Loka* in a vertical straight line, after abandoning their physical body. No one is in a position to go further than this; for, in *Alokakasa* there do not exist substances,

such as *Dharmastikaya* assisting objects in their motion. (20)

“ શ્રીયુત કેવલી ભગવાન્ પંચભુત શરીરનો ત્યાગ કરીને સમ-
શ્રેણીવાળી ગતિએ ઉંચે લોકના અગ્રભાગ સુધી જાય છે. કિન્તુ લોકાગ્રથી
ઉંચે જવાને કાષ્ટ પણ સમર્થ નથી; કેમકે અલોકાકાશમાં ગતિ, સ્થિતિ
વિગેરેને સહાય કરનાર ધર્માસ્તિકાયાદિક પદાર્થો વિદ્યમાન નથી. ”—૨૦

૨૫૫૧૦ આત્મા કર્મરહિત થતાં સમશ્રેણી પ્રયાણ કરે છે; કિન્તુ
તિચ્છોં અથવા તે કાષ્ટ બીજી દિશામાં જતો નથી. સર્વ કર્મનો ક્ષય થતાં
ઉર્ધ્વગમન કરવું એ આત્માનો સ્વભાવ છે. જેમ પાણીમાં રહેલ માટીના
લેપવાળી તુબ્બડી, તેના ઉપરના મેલનો સર્વથા નાશ થતાં પાણી ઉપર
આવે છે તેમ આત્માને વળગેલો કર્મરૂપ મેલ નષ્ટ થતાં તે પણ ઉર્ધ્વ
ગમન કરે છે.

जीवा ऊर्ध्वगतिस्वभावसहिता अप्यावृत्तिप्रेरणात्

तिर्यग्यांत्यद्य एव वाऽधइतयः स्युः पुद्गलाश्चोर्ध्वगाः ।

लोकाग्रं समुपागतस्तु भगवान् नायात्यधो गौरवा ऽ-

भावात्પ્રેરકમન્તરેણ ન પુનઃ કુર્વીત તિર્યગ્ગતિમ્ ॥ ૨૧ ॥

Souls even though they have the natural tendency of going upwards, go slantwise or downwards as they are directed by *Karmans*; and the matter which has the tendency of going downwards goes up (in case a force is so exerted). The divine soul that has reached the topmost part of *Loka*, does not come down as it has no weight and it does not go cross-wise as there is none to so direct it. (21)

“ જીવો ઉંચે જવાના સ્વભાવવાળા હોવા છતાં પણ કર્મની પ્રેર-
ણાને લીધે તિચ્છોં ગતિ તેમજ અધોગતિ કરે છે. તેવીજ રીતે પુદ્ગલો
અધોગમનસ્વભાવયુક્ત હોવા છતાં પણ તથાવિધ પ્રેરણાને લીધે ઉર્ધ્વ
ગમન કરે છે. કિન્તુ લોકાગ્ર ઉપર ગયેલા ભગવાન્ ગૌરવના (ગુરુત્વના)

अभावने क्षीये नीये व्यावता नथी, तेमञ् वणा त्रेरुतेो अभाव होवाथी
तेमनी तिर्क्षु गति पणु थध शके नहि. ”—२१

वर्तन्ते, त्रिजगत्स्वरूपविषयानन्तप्रबोधात्मका

विज्ञानावरणस्य निर्हणनतो नाशाच्च दृष्ट्यावृतेः ।

अन्तागोचरदर्शनप्रसृमरप्रोद्भासरूपं गता

मोहस्य प्रलयात् गता अनुपमे सम्यक्त्व-चारित्रके ॥२२॥

सौख्यं वीर्यमनन्तमप्युपगता वेद्यान्तरायक्षयेऽ-

मूर्त्तानन्तविगाहना प्रलयतो नाम्नश्च गोत्रस्य च ।

आयुष्कस्य निशुभ्तोऽक्षयगतिं सम्प्राप्तवन्तः पुनः

सिद्धास्तत्र महेश्वरा इति भवेदेषा परा निर्वृतिः ॥ २३ ॥

युग्मम् ।

That is (*Para-Mukti*) the second type of liberation which the great lords, the *Siddhas* enjoy— the *Siddhas* who have, acquired (the eight qualities) (i) infinite knowledge shedding light on all the objects of the three worlds and (ii) infinite perception by destroying the *Jnanavaraniya* and *Dars'navaraniya Karmans*, who have attained. (iii) the matchless *Samyaktva* and *Charitra* by annihilating the *Mohaniya Karmans*, who have secured (iv) infinite happiness and (v) power by destroying the *Vedaniya* and *Antaraya Karmans*, who have attained (vi) *Amurttata* and (vii) infinite *Avagahana** by annihi-

* *Avagahana* means interpenetrability. In virtue of this quality one liberated soul can allow others to exist without obstruction, just as the light of one lamp does not prevent the interpenetration of the light of other lamps.

lating the *Nama* and *Gotra Karmans* and who have reached (viii) the imperishable state by destroying the *Ayushya Karmans*. (22-23)

“ મુક્તિમાં સિદ્ધ લગવાનું, જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ક્ષય થયેલ હોવાથી જગતના (લોકલોકના) પદાર્થોને પ્રકાશનાર અનન્તજ્ઞાનરૂપ, દર્શનાવરણીય કર્મના ધ્વંસને લીધે અનન્તદર્શનરૂપ, મોહનીયકર્મના નાશને લીધે અનુપમ સમ્યક્ત્વ અને ચારિત્રને પ્રાપ્ત કરેલ, વેદનીય કર્મના ધ્વંસથી અનન્ત સુખ અને અન્તરાયકર્મના ક્ષયથી અનન્ત વીર્યને પ્રાપ્ત કરેલ, નામ અને ગોત્ર કર્મોના અભાવને લીધે અમૂર્ત અને અનન્તઅવગાહનાયુક્ત, અને આયુષ્ય કર્મનો ઉચ્છેદ થવાથી અક્ષયગતિને પ્રાપ્ત થયેલ હોય છે. આને “ પર-મુક્તિ ” જાણવી. ”—૨૨, ૨૩

રૂપથી “ ક્રિયતેડનેન ઇતિ કર્મ ” અર્થાત્ કરવામાં આવે તે કર્મ. મિથ્યાત્વ, અવિરતિ, પ્રમાદ, અને ક્રોધ, માન, માયા, લોભ વિગેરે કર્મબંધનાં કારણો છે. કર્મની સત્તા દરેક દર્શનકારે સ્વીકારી છે. ક્રોધ કર્મને પ્રકૃતિ કહે છે તો ક્રોધ તેને પ્રારબ્ધ, સંચિત, માયા, અવિદ્યા વિગેરે નામોથી સંબોધે છે. કર્મના આઠ ભેદો છે. તેમાં પ્રથમ જ્ઞાનાવરણીય કર્મ છે. આ કર્મનું કામ જ્ઞાનશક્તિને દબાવવાનું છે. આપણે પ્રત્યક્ષ અનુભવીએ છીએ કે ક્રોધ મનુષ્ય થોડી મહેનતે જ્ઞાન સંપાદન કરી શકે છે, જ્યારે બીજા મનુષ્ય તેનાથી દશ ગણો પ્રયત્ન કરવા છતાં પણ તેનાથી ચોથે ભાગે પણ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરી શકતો નથી. આનું કારણ જ્ઞાનાવરણીય કર્મ છે. આ કર્મને લીધેજ કેટલાક મનુષ્યો જ્ઞાન મેળવી શકતા નથી. આ કર્મનો જેટલા પ્રમાણમાં ઘટાડો થાય છે, તેટલા પ્રમાણમાં જ્ઞાનની માત્રા વિકસિત થાય છે. જ્ઞાનની માત્રાની તરતમતાને આશ્રીને જ્ઞાનાવરણીય કર્મના પાંચ ભેદો પાડવામાં આવ્યા છે. જેવી રીતે કે-૧ મતિજ્ઞાનાવરણીય, ૨ શ્રુતજ્ઞાનાવરણીય, ૩ અવધિજ્ઞાનાવરણીય, ૪ મનઃપર્યયજ્ઞાનાવરણીય અને ૫ કેવલજ્ઞાનાવરણીય. આ પાંચ આવરણો પૈકી જે આવરણ જે જ્ઞાનમાત્રાને આચ્છાદિત કરે છે, તે જ્ઞાનમાત્રાનો ઉદય તે આવરણના વિલયથી થાય છે. આ કર્મનો સંપૂર્ણ ક્ષય થવાથી આત્માને કેવલજ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય છે. આ જ્ઞાનના પ્રભાવથી આત્મા સમસ્ત ભુવનમાં રહેલા સમીપ, દૂર, સૂક્ષ્મ, સ્થૂલ વિગેરે સર્વ પદાર્થો જાણી શકે છે-સર્વજ્ઞ બને છે.

દર્શનાવરણીય કર્મ, આત્માની દર્શનશક્તિને દબાવનાર છે. જ્ઞાન અને દર્શનમાં બહુ ફેર નથી. સામાન્ય આકારના જ્ઞાનને દર્શન કહેવામાં આવે છે. જેવી રીતે કોઇ મનુષ્યને દૂરથી જોવાથી તે મનુષ્ય છે એ પ્રકારનું જે સામાન્ય જ્ઞાન થાય છે તે દર્શન છે; અને પછી વિશેષ પ્રકારે તેનો ભેદ થવો તે જ્ઞાન છે. નિદ્રા આવવી, આંધળાપણું, બહેરાપણું વિગેરે આ કર્મનાં ફળો છે. આ કર્મનો સર્વથા ક્ષય થવાથી કેવલદર્શન પ્રકટ થાય છે.

વેદનીય કર્મના બે ભેદો છે—સાત વેદનીય અને અસાત વેદનીય. આ બે કર્મનું ફળ અતુકમે સુખાનુભવ અને દુઃખાનુભવ કરાવવો એ છે. આ કર્મ જ્યારે સર્વથા નાશ પામે છે, ત્યારે આત્માને અનન્ત સુખ ઉત્પન્ન થાય છે. મુક્ત પરમાત્માઓને નિર્મળ આત્મ-જ્યોતિર્માથી જેસ્વાભાવિક આનન્દ સ્તુરે છે તેજ ખરેખર પરમાર્થ સુખ છે.

મોહનીય કર્મ બે પ્રકારનું છે—દર્શનમોહનીય અને ચારિત્રમોહનીય. દર્શનમોહનીય યથાર્થ શ્રદ્ધા (તત્ત્વશ્રદ્ધાન) થવામાં વિઘ્નરૂપ છે અને ચારિત્ર-મોહનીય ચારિત્ર યા સંયમને અટકાવનાર છે. સામાન્ય રીતે મોહનીય શબ્દનો અર્થ મોહ ઉપજાવનાર થાય છે. સ્ત્રી, પુત્ર, મિત્ર વિગેરે પર અને સારી સારી ચીજો ઉપર મોહ થવો એ બધું મોહનીય કર્મનું પરિણામ છે. મોહાંધ પુરૂષ કાર્ય—અકાર્યનો વિચાર કરી શકતો નથી. જેમ દારૂ પીધેલો માણસ યથાર્થ વસ્તુસ્થિતિ જોઈ શકતો નથી, તેવીજ રીતે મોહાંધ પુરૂષ પણ તત્ત્વો સમજી શકતો નથી. સર્વ કર્મોમાં આ કર્મ અતિપ્રબળ છે. આત્માની અધોગતિ કરવામાં આ કર્મ મુખ્ય ભાગ ભજવે છે. આ કર્મનો સંપૂર્ણ નાશ થવાથી પરિશુદ્ધ સમ્યક્ત્વ તેમજ સંપૂર્ણ ચારિત્ર પ્રાપ્ત થાય છે.

આયુષ્ય કર્મના ચાર પ્રકાર છે—દેવતાનું આયુષ્ય, મનુષ્યનું અયુષ્ય, તિર્થંચનું આયુષ્ય અને નારકીનું આયુષ્ય. જેમ પગમાં ખેડી હોય ત્યાં સુધી માણસ છૂટી શકતો નથી, તેમ જ્યાં સુધી જીવ આયુષ્યરૂપ ખેડીથી બંધ હોય છે ત્યાં સુધી તે પોતાની ગતિમાંથી છૂટી શકતો નથી. આયુષ્ય સોપ-ક્રમ અને નિરૂપક્રમ એમ બે પ્રકારનું છે. જે આયુષ્ય આઘાત લાગતાં ટૂટી જાય તે સોપક્રમ અને ન ટૂટે તે નિરૂપક્રમ. જે આયુષ્યનાં દલ્લિક સો વર્ષો ભોગવાઈને પૂરાં થઈ રહે તેમ હોય, છતાં વચ્ચે કોઈ સખ્ત આ-ઘાત લાગી જાય તો તે દલ્લિયાં તટકાળજ ભોગવાઈ જાય છે અને સો વર્ષની અવધિ પહેલાં તે પ્રાણી પરલોક સધાવે છે. આ સોપક્રમ આયુષ્યની

સ્થિતિ છે. નિરૂપક્રમ આયુષ્યવાળાને જેટલાં વર્ષો જીવવાની અવધિ હોય તેમાં એક પણ પણ ઝોછી થઈ શકતી નથી. આયુષ્યકર્મનો સંપૂર્ણ ઉચ્છેદ થવાથી આત્મા અનન્ત સ્થિતિવાળો થાય છે અર્થાત્ અક્ષય ગતિને તે પ્રાપ્ત કરે છે.

નામકર્મના બે વિભાગ છે—શુભ નામકર્મ અને અશુભ નામકર્મ. આ કર્મના અનેક ભેદ છે. પરંતુ ટૂંકમાં આ કર્મ શુભાશુભ શરીર, રૂપ, સ્વયંશ વિગેરેનું કારણ છે. જેમ ચિતારો સારાં કે ખરાબ ચિત્રો બનાવે છે તેવી રીતે આ કર્મ પ્રાણીને વિચિત્ર સંજોગોમાં—રૂપાન્તરોમાં લાવી મૂકે છે.

ગોત્રકર્મના પણ બે ભેદ છે—ઉચ્ચ ગોત્ર અને નીચ ગોત્ર. ઊંચ કે નીચ ગોત્રમાં જન્મ થવાનું કારણ આ કર્મ છે. જ્ઞાતિબંધનને તરછોડનારા દેશોમાં પણ ઉંચ-નીચનો વ્યવહાર હોય છે. તે આ કર્મનું પરિણામ છે. નામ અને ગોત્રકર્મના અભાવથી આત્મામાં અમૂર્તતા અને અનન્ત અવગાહનારૂપ ગુણોનો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે. અમૂર્તતા એટલે રૂપાદિરહિત-પણું અને અવગાહના એટલે એક ખીજ સિદ્ધો સાથે એકમેક મળી જવાની શક્તિ.

અન્તરાય કર્મનું કામ વિધન નાખવાનું છે. આ કર્મનો ક્ષય થવાથી અનન્તવીર્યરૂપ ગુણ આત્મા અનુભવે છે.

જેનદર્શનમાં મોક્ષે ગયેલા જીવોમાં આઠ કર્મોના ક્ષયથી પ્રકટ થતા આઠ ગુણો માનેલા છે. એ આઠ ગુણો ઉપર ખતાવવામાં આવ્યા છે. જેવા અધ્યવસાયો-મનના વ્યપારો હોય તેવા પ્રકારનું કર્મ અધાય છે અને ક્રૂણ પણ તેવાજ પ્રકારનું ભોગવવું પડે છે. કર્મના અધ સમયે તેની સ્થિતિ અર્થાત્ કર્મ-વિપાક ફેટલા વખત સુધી ભોગવવો જોઈએ એ કાલનો નિયમ પણ અધાઇ જાય છે. કર્મ અધાયા પછી તરતજ તેનું ક્રૂણ મળવું જોઈએ એવો કંઈ નિયમ નથી. ઉદયમાં આવેલ કર્મ ફેટલો વખત ભોગવવું પડે છે તેનું કંઈ અધારણ નથી, કારણ કે અધાયલા સ્થિતિકાળમાં લાવનાઓ દ્વારા ફરક પડી જાય છે. વળી કર્મનું અધાવું એક તરહનું નથી. કોઈ ગાઠ, કોઈ શિથિલ અને કોઈ અતિશિથિલ

અ'ધાય છે. જે કર્મ અતિગાઠ અ'ધાય છે, તેને જૈનાગમમાં 'નિક્ષયિત' કહેવામાં આવે છે. આ કર્મ પ્રાયઃ લોગવવુંજ પડે છે. આક્રીનાં કર્મો શુભ ભાવનાઓના પ્રાપ્ત્યથી લોગવ્યા વિના પણ ખરી પડે છે.

મુક્તિ-સુખં વર્ણયતિ—

ભૂપાનાં બલિવિદ્વિષાં હલમૃતાં ચક્રેશ્વરાણાં પુન-
 દેવાનામપિ વજ્રિણાં ભવતિ યઃ પ્રોન્નિદ્રશર્માદયઃ ।
 સિદ્ધાનાં પરમેશિનાં સકલભૂશૃઙ્ગં સમાજગમુષાં
 શુદ્ધાનન્દમહોદયસ્ય મહતો નાનન્તભાગેઽપ્યસૌ ॥ ૨૪ ॥

That happiness which the kings, the *Vasudevas*, the *Baladevas*, the *Chakravartins* and the *Indras* enjoy is not even the infinitesimal part of the unsullied and perfect bliss that is enjoyed by the *Siddha-Parames'varas* who have reached the summit of the universe. (24)

Notes :—The *Vasudevas*, the *Baladevas* and the *Chakravartins* come under the list of the sixty-three great personages (*S'alaka-Purushas*) admitted by the *Jainas*. The twenty-four *Tirthankaras*, the nine *Vasudevas*, the nine *Baladevas*, the nine *Prati-Vasudevas* and the twelve *Chakravartins*—the sixty-three great personages flourish during every cycle-*Utsarpini* as well as *Avasarpini*.

A *Chakravartin* rules over the six continents, whereas a *Vasudeva* is the ruler of the three continents. *Baladeva* is the name given to the elder brother of *Vasudeva*.

મુક્તિમુખ—

“ રાભઓને, વાસુદેવોને, બળદેવોને, ચક્રવર્તિઓને, દેવોને અને વળી ધન્દ્રોને જે મહાન્ સુખનો ઉદય હોય છે, તે, સકળલોકોએ વસનારા સિદ્ધ પરમેશ્વરોના શુદ્ધ આનન્દમહોદયના અનન્તમે ભાગે પણ નથી.”—૨૪

મુક્તૌ સુખમનમ્યુપજગ્મુષઃ શિક્ષયતિ—

મુક્તાનાં સુખશૂન્યતામુપયતો યૌગસ્ય કિં વૈદુષી ?

તેનેત્થં વદતા યતઃ શિવપુરદ્વારં દૃઢં મુદ્રિતમ્ ।

સૌખ્યાર્થેન હિ મુક્તયે સુમનસશ્ચેષ્ટન્ત ઉચ્ચૈસ્તરાં

દુઃસ્વાભાવસમીહિતં તુ ભવિતા મૂર્છાઘવસ્થાસ્વપિ ॥ ૨૬ ॥

What sense is there in the statement of the *Naiyayikas* and the *Vais'eshikas* who declare that the liberated are devoid of happiness when by saying so they closely bolt the portals of the city of *Moksha* ? The great persons make the utmost efforts for attaining salvation with a view to get happiness. The desire of the absence of misery can be satisfied even in a state of swoon and the like. (25)

મુક્તિમાં સુખની સિદ્ધિ—

“ મુક્ત જીવો સુખરહિત છે એમ માનનારા નૈયાયિકની શુદ્ધ કેવી છે ? કારણ કે એમ બોલનારા નૈયાયિકે મોક્ષ-નગરતું દ્વાર મજબૂત-પથી બંધ કરી દીધું છે; કેમકે સંત પુરૂષો સુખને ઉદ્દેશીનેજ મુક્તિને માટે મહાન્ પ્રયત્ન કરે છે. વળી ખાલી દુઃખના અભાવનો ઉદ્દેશ તો મૂર્ચ્છાદિક અવસ્થામાં પણ પ્રાપ્ત થાય છે.”—૨૫

૨૫૦૯ી૦ જૈન શાસ્ત્રમાં જ્ઞાન, દર્શન, ચારિત્ર, વીર્ય, સુખ વિગેરે આઠ ગુણો મુક્તાત્મામાં માનવામાં આવ્યા છે. નૈયાયિક વિગેરે દર્શન-કારોએ મુક્ત જીવોમાં સુખ માન્યું નથી. એઓના મત પ્રમાણે દુઃખનો

અત્યન્ત અભાવ તેજ મોક્ષ છે. મોક્ષને સાફ નૈયાયિકની નીચે મુખ્ય માન્યતા છે.

‘સ્વસમાનાધિકરણદુઃખપ્રાગભાવાસહવૃત્તિદુઃખધ્વંસો હિ મોક્ષઃ’ અર્થાત્ પોતાના અધિકરણમાં રહેવાવાળા એવા દુઃખ-પ્રાગભાવ સાથે સાંખ્ય નહિ રાખતો એવો દુઃખધ્વંસ તે મોક્ષ છે. અથવા ‘દુઃખાત્યન્તાભાવો હિ મોક્ષઃ’ અર્થાત્ દુઃખનો અત્યન્ત અભાવ એ મોક્ષ છે. સાંખ્ય મતવાળા મુક્ત જીવોમાં જ્ઞાન વિગેરે માનતા નથી. વેદાન્તીઓએ મુક્તિમાં જ્ઞાન તેમજ સુખ માનેલ છે. જો મુક્તાવસ્થામાં સુખ ન હોય તો કયો વિદ્વાન્ મુક્તિ મેળવવા પ્રયત્ન કરે? વળી દુઃખનો અભાવ તો મૂર્છા, નિદ્રા વિગેરે અવસ્થાઓમાં પણ અનુભવવામાં આવે છે. માટે જો દુઃખાભાવને મોક્ષનું લક્ષણ માનીએ તો મૂર્છા, નિદ્રા વિગેરેને પણ મોક્ષ માનવાં પડશે, કે જે હકીકત છોટ નથી. વાસ્તે મુક્તાવસ્થામાં સુખનો સ્વીકાર કરવો મુક્ત છે.

સૌંદર્ય રક્તયા મુનિર્નુ કથં મોક્ષં સમાસાદયેત્ ?

દુઃખે દ્વિષ્ટયા મુનિર્નુ કથં મોક્ષં સમાસાદયેત્ ? ।

દુઃખેઽદ્વિષ્ટયા મુનિર્નુ કથં મોક્ષં સમાસાદયેત્ ?

સૌંદર્યરક્તયા મુનિર્નુ કથં મોક્ષં સમાસાદયેત્ ? ॥ ૨૬ ॥

How can an ascetic (*Muni*) attain liberation, when he is attached to happiness ? How can an ascetic acquire final beatitude, when he hates misery ? Is it not possible for an ascetic to obtain final emancipation when he does not condemn misery ? Why cannot an ascetic reach salvation when he is not attached to happiness ? (26)

Notes :—In this verse the author maintains that there is bliss in *Mukti*. The *Naiyayikas* who deny it say that there is only negation of misery in *Mukti*. The author then considers their statement and proves it to be untenable. For, he says that if the *Naiya-*

yikas think that by admitting bliss in *Mukti*, the persons attempting to achieve it will not succeed, since they will be in that case attached to bliss, that is to say, they will be charged as having *Raga*, is it not equally reasonable—in exact accordance with the rules of logic—to say that those who try for *Mukti*, after admitting therein the absolute negation of misery, will not get it as they are open to the charge of *Dvesha*, since they make an attempt of destroying misery and this destruction presupposes the existence of aversion? If the *Naiyayikas* try to refute this argument by saying that though there is negation of misery in *Mukti*, it is not to be supposed that those who try to achieve *Mukti*, hate misery—suffer from *Dvesha*, is it not equally reasonable to say that those who try for final beatitude, are not open to the charge of *Raga*, though there is bliss in *Mukti* for which they are trying? Thus the author shows that there is nothing wrong in believing—on the contrary, that is the only right way of believing—that there is certainly found perfect bliss in *Mukti*.

“ જો એમ કહેતા હો કે સુખમાં રાગી એવા મુનિને કેવી રીતે મોક્ષ સંભવી શકે, તો પછી દુઃખના દ્રેષી મુનિને પણ તે કેમ સંભવી શકે ? જો એમ કહેતા હો કે દુઃખને વિષે દ્રેષરહિત એવા મુનિને મોક્ષ કેમ પ્રાપ્ત ન થઈ શકે, તો પછી તેજ પ્રમાણે સુખમાં આસકિતરહિત મુનિને પણ મુક્તિ કેમ ન મળી શકે ? ”—૨૬

૨૫૦૧ી૦ મુક્તાવસ્થામાં સુખ માનવામાં, તે તરફ રાગરૂપ દ્વષણ આત્માને લાગુ પડશે અને એથી મુક્તિ મેળવી શકાશે નહિ, એવી ભીતિ નૈયાયિકાને જો હોય અને એથી મુક્ત અવસ્થામાં તેઓ સુખ ન માનતા હોય તો તેમની તેવી ધારણા નિરર્થક છે, એમ ગ્રંથકાર પ્રસ્તુત

શ્લોકથી પ્રતિપાદન કરે છે. મુક્ત અવસ્થામાં સુખ હોય, તે એવી મુક્તિ મેળવવાને પ્રયત્ન કરનાર મુનિઓ સુખના રાગી અનેવાથી તેઓ મુક્તિ પ્રાપ્ત કરી શકશે નહિ, એમ માનવું ન્યાયપુરસ્સર નથી, કેમકે એમ માનવામાં જે ન્યાયનો આધાર લેવામાં આવે છે, તેજ ન્યાય પ્રમાણે તે એમ કાં ન કહી શકાય કે મુક્ત અવસ્થામાં દુઃખનો અભાવ હોય તે એવી મુક્તિની પ્રાપ્તિ માટે મહેનત કરનારા મુનિઓ દુઃખના દ્વેષી અનેવાથી મુક્તિ સંપાદન કરી શકશે નહિ. જે આનો ઉત્તર નૈયાયિકો એમ આપતા હોય કે મુક્તિમાં દુઃખનો અભાવ રહેતે છતાં પણ મુનિઓ દુઃખના દ્વેષી થતા નથી, તે એજ નિયમ પ્રમાણે મુક્તિમાં સુખ રહેતે છતાં પણ મુનિઓ તે સુખના રાગી છે, એમ માનવાની કશી જરૂર નથી. આ ઉપરથી મુક્તિમાં સુખ માનવામાં કાંઈ પણ જાતનો આધ ઉદ્ભવતો નથી, એમ સહજ શમભ શકાય છે.

यत्तुक्तं ' न* सुखसुखे ' इति तदप्यस्त्येव नो बाधकं

सौख्यासौख्ययुगं न तत्र भवतीत्येतत्परा हि श्रुतिः ।

एवं चैकसुखश्रियोऽभ्युपगमेऽप्येतद्विरोधः कुतः ?

सत्येकत्र घटेऽपि “ नो घटपटौ स्तोऽत्रे ” तिसंप्रत्ययात् ॥२७॥

The saying of the *S'ruti* that there is non-existence of happiness and misery (*Sukha-asukha*) in salvation is not objectionable to us, for, this *S'ruti* simply signifies that there do not exist both happiness and misery in *Mukti*. Such being the case, whence is the possibility of contradiction even in admitting happiness alone in *Mukti*, for, we all agree in saying that there is the nonexistence of a pitcher and a piece of cloth in a place where there is only a pitcher ? (27)

“ સુખ-દુઃખનો અભાવ મુક્તિમાં છે એવું શ્રુતિનું કથન પણ

* “ अशरीरं वा वसन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशतः ” ।

અમને બાધાકારક નથી, કારણ કે એનો અર્થ સુખ અને દુઃખનું દંદ મુક્તિમાં નથી એમ કરવો. અમુક સ્થળે એકજ ઘટ વસ્તુ હોવા છતાં પણ 'અત્ર ઘટ અને પટનું દંદ નથી,' એમ જેમ કહી શકાય છે, તેમ મુક્તિમાં એકજ સુખ સ્વીકારીને પણ ત્યાં સુખ-દુઃખનું દંદ નથી, એમ બેધકક કહી શકાય છે. એ કાંઈ વિરોધની વાત નથી. ”—૨૭

આહાઽઽત્યન્તિકબુદ્ધિગમ્યકરણાતીતં સુખં યત્ર વૈ
જાનીયાદકૃતાત્મદુર્લભતરં તં મોક્ષમેવં સ્મૃતિઃ+ ।
કો બાધઃ સુખસદ્ગરે શિવપદે સાંસારિકં યત્ સુખં
સમ્મોહપ્રભવં સ્વરૂપરમણાનન્દસ્તુ મોક્ષઃ પુનઃ ॥ ૨૮ ॥

One should know that *Moksha* is one wherein the bliss is everlasting, realizable by experience and beyond the reach of the senses, and it is unattainable to a person who does not possess self, control—so says the *Smṛiti*. If it is so, what harm is there in admitting bliss in liberation ? It is the worldly happiness that arises from infatuation, whereas the joy accruing from self-absorption is *Moksha*. (28)

“ અનુભવગમ્ય, ઇન્દ્રિયાગ્રાહ્ય અને આત્યન્તિક એવું સુખ જ્યાં છે તેને મોક્ષ જાણવો; અને તે મોક્ષ આત્માને નહિ સાધનારને દુર્લભતર દં* એમ સ્મૃતિ-વાક્ય છે. મોક્ષમાં સુખ સ્વીકારવામાં શું દોષ છે. કેમકે જે સાંસારિક સુખ છે, તેજ મોહથી ઉપન્ન થનારું છે, જ્યારે મોક્ષ તો પરિશુદ્ધ આત્મરમણના આનન્દસ્વરૂપ છે. ”—૨૮

મોક્ષસાધનજ્ઞાનક્રિયાન્યતરૈકાન્તવાદં વ્યુદ્ઘચ્ચતિ—

યે તુ જ્ઞાનત એવ મુક્તિમવદન્ સત્યેતરત્તેઽવદન્
ન જ્ઞાનાત્ સુખિતો ભવેન્નર इह स्त्रीभक्ष्यभोगाभिवित् ।

+ “ સુખમાત્યન્તિકં યત્ર બુદ્ધિગ્રાહ્યમતાંન્દ્રિયમ્ ।
તં વૈ મોક્ષં વિજાનીયાદ્ દુષ્પ્રાપમકૃતાત્માભિઃ ” ॥

ये त्वाहुः क्रियैव मुक्तिरमणीं तेऽप्याहुरुच्छृङ्खलं
मिथ्याज्ञानवतः कृतेऽपि यतनेऽसंवादसंदर्शनात् ॥ २९ ॥

तस्मात् ज्ञानमथ क्रिया द्वयमिहार्थप्रापणप्रत्यलं
मोक्षप्राप्तिनिबन्धनं द्वयमिदं संकीर्तितं स्वामिना ।

न ज्ञानं न हि सर्वथे—हितवतो वस्त्रादिकप्रापणे
निर्ज्ञानाऽपरथा क्रियाऽर्थजननी स्यान्मूर्च्छितादेरपि ॥ ३० ॥

युग्मम् ।

The opinion of some who declare that liberation is attained by knowledge alone is far from true because a person who simply knows what enjoyments of a woman, a dinner, etc., are, does not thereby get the happiness accruing from such enjoyments. Moreover, those who advocate that the *Mukti-ramani* can be secured by action only, have said so thoughtlessly; for, one who has incorrect knowledge (of an object) fails to get the desired object, even though he makes an attempt. So right knowledge and the right conduct—these two together are capable of yielding the (desired) object and the co-operation of these two has been declared by the Lord as the (right) means of attaining salvation. It is not that by totally disregarding knowledge one who desires to get cloth gets it; for, otherwise, action which is unaccompanied by knowledge, performed in a state of swoon, etc., must surely produce the desired effect. (29-30)

“ ज्ञेयो ज्ञानधीः मुक्ति भोदया छे तेयो असत्य भोदया छे;
अरथु के श्री अने भोजन विगेरेनः सुभने नालुवा मात्रधीः भालुस
ते भोगने आनन्द एध शकतो नथी, वणी ज्ञेयो क्रियाभार्गधीः

મુક્તિરમણી મળે છે એમ કહે છે તેઓ પણ ઉચ્છૃંખલ છે, કારણ કે મિથ્યાજ્ઞાનવાળા પુરૂષને પ્રયત્ન કર્યા છતાં પણ ફળ મળતું નથી. તેથી જ્ઞાન અને ક્રિયા એ બંનેનું દંદબ અર્થ મેળવવાને સમર્થ છે અને એજ દંદ મોક્ષપ્રાપ્તિનું સાધન છે, એમ હે ભગવન્ ! આપે પ્રકાશ્યું છે. વસ્ત્રાદિકની પ્રાપ્તિ માટે પ્રયત્ન કરતા મનુષ્યને સ્વાભીષ્ટની સિદ્ધિ જે થાય છે તેમાં ક્રિયાનું સ્વાતન્ત્ર્ય છે, જ્ઞાનનું નથી એમ કહી શકાય નહિ, કેમકે ત્યાં જ્ઞાન પણ પ્રાધાન્ય ભોગવે છે. અન્યથા જ્ઞાનરહિત ક્રિયા, મૂર્ખાદિક અવસ્થામાં પણ અર્થજનક થવી જોઈએ.”—૨૯-૩૦

૨૫૭૬ી૦ જૂદા જૂદા દર્શનકારોએ મુક્તિ મેળવવાનાં સાધનો જૂદાં જૂદાં બતાવ્યાં. જેવી રીતે કે—કોઈ કહે છે કે ગુરૂના વચનમાં શ્રદ્ધા રાખવાથી મોક્ષ પ્રાપ્ત થાય છે, ત્યારે કોઈ કહે છે કે ગુણાતીત વસ્તુના જ્ઞાનથી, તો કોઈ, મૌન અંગીકાર કરવાથી, કોઈ તીર્થયાત્રા, જપ, તપ વિગેરેથી, કોઈ, જ્ઞાનથી તો કોઈ ક્રિયાથી. પરંતુ આ બધાનું તાત્પર્ય જ્ઞાન-ચારિત્રમાં સમાઈ જાય છે. અને એ દંદબ વસ્તુતઃ મુક્તિનું મુખ્ય સાધન છે.

જે લોકો ફક્ત જ્ઞાનદારાજ મુક્તિની પ્રાપ્તિ માને છે, તેઓ અસત્ય બોલે છે. કેમકે જે વસ્તુના જ્ઞાનમાત્રથીજ તેની પ્રાપ્તિ થઈ જતી હોય, તો આ લાડુ છે, એમ જાણવા માત્રથીજ મોઢામાં આસ્વાદ આવી જવો જોઈએ. કિન્તુ આ પ્રમાણેની વસ્તુસ્થિતિ નથી એ દરેકને સુવિદિત છે.

કેટલાક વળી ક્રિયાથીજ મુક્તિ મળે છે, એમ માને છે. આ લોકોની માન્યતા પણ જૂલભરેલી છે, કેમકે સમ્યક્ જ્ઞાનના અભાવમાં કરેલી ક્રિયા ફળદાયક થતી નથી. પ્રથમતો જ્ઞાનની જરૂર છે અને તે જાણ્યા બાદ તે પ્રમાણે વર્તવું—ક્રિયા કરવી કે જેથી પ્રયત્ન સિદ્ધ થાય. આથી એકલી ક્રિયાથી પણ મુક્તિ મળી શકે નહિ એમ ૨૫૭૬ સમજી શકાય છે.

उपसंहरन् भगवन्तमभिष्टौति—

इत्येवं जगदीश ! युक्तिविसरैः स्वच्छैः प्रसिद्धिं गते

यच्चेतो रमते न ते प्रवचने ते वज्रसाराशयाः ।

किन्त्वन्वेषयितुं प्रवीणमनसस्त्वां निर्गताऽसद्ग्रहा—

रन्तारो नियमेन शासनमहाप्रासादमाश्रित्य ते ॥ ૩૧ ॥

Oh lord of the universe ! those whose mind does not find pleasure in thy *Pravachana* well-known for its clear reasonings, possess adamantine (flinty) hearts. Even these persons, if they try to comprehend thee, after leaving aside their bigotry, can surely attain liberation, by resorting to the high palace of thy *Sasana*. (31)

उपसंहारमां लगवत्स्तवन—

“ आ प्रभाषे हे जगन्नाथ ! निर्भण युक्तिभोजना समूह वडे प्रसिद्धिने पाभेदा तारा शासनमां जे मनुष्यैतुं मन रमतुं नथी, ते वज्रना जेवा कहिन आशयवाणा छे. किन्तु जे पुरुषो पणु कदाग्रहने दूर करी प्रवीणु मनथी तने शोधे तो तारा प्रवचनना महाप्रासादना आश्रय लक्षने योक्कस, मुक्ति-ञ्जीना रमणु यनी शके. ”—३१

अस्माकं तु महेश ! शङ्कर ! विभो ! त्वद्वाक्सुधाधोरणी-
पानास्वन्मुखदर्शने समभवत् नेत्रं निमेषोज्जितम् ।
त्रैलोक्येश ! मनस्तथापि तरलं नोऽद्यापि नो तृप्यते
त्वत्सेवासुखमीहते प्रतिभवं मोक्षाभिकाङ्क्षां जहत् ॥ ३२ ॥

But oh *Mahadeva*, the bestower of happiness and the pervader of the universe (when looked at from the standpoint of knowledge), our eyes have ceased winking as they are engaged in seeing thy face, after drinking the uninterrupted stream of the nectar of thy speech. Oh lord of the three worlds ! in spite of this, our fickle mind is not yet satisfied as it still longs for (securing) the happiness resulting from serving thee in every birth, by discarding (even) the desire for (attaining) salvation. (32)

“ હે સુખના કરનાર ! હે જ્ઞાનથી વ્યાપક ! હે મહાદેવ ! અમારાં નેત્રા તો તારા વચનામૃતની ધારાતું પાન કરીને તારા સુખને જ્ઞેવામાં નિર્નિમેષ થયાં છે. તો પણ હે ત્રિલોકના નાથ ! મોક્ષની પણ અભિલાષાનો ત્યાગ કરીને, ભવોભવ તારી સેવાના સુખની ઇચ્છા રાખતું અમારું મન હજી પણ તૃપ્તિને પામતું નથી. ”—૩૨

इष्टानिष्टवियोगयोगहरणीं त्वद्भक्तिमेवाश्रये
 विश्वव्यापियशःशशाङ्कजननीं त्वद्भक्तिमेवाश्रये ।
 चक्रेशामरशक्रतां प्रददतीं त्वद्भक्तिमेवाश्रये
 मोक्षानन्दमहोदयं विदधतीं त्वद्भक्तिमेवाश्रये ॥ ३३ ॥

I resort to thy devotion only—the devotion that is helpful to me in achieving the desired objects and in removing the undesirable ones, which gives rise to the moon in the form of fame pervading the universe, which gives the status of a *Chakravartin*, a god and an *Indra* and which bestows the great joy in the form of beatitude. (33)

“ ઇષ્ટના વિયોગ અને અનિષ્ટના સંયોગને દૂર કરનારી તારી ભક્તિનોજ હું આશ્રય લઉં છું; વિશ્વવ્યાપી યશશ્ચન્દ્રને ઉત્પન્ન કરનારી તારી ઉપાસનાનોજ સ્વીકાર કરું છું; ચક્રવર્તિત્વ, અમરત્વ અને ઇન્દ્રત્વ આપનારી તારી સેવાતુંજ શરણુ લઉં છું; અને મોક્ષાનન્દના મહાન્ ઉદયને વિતરણુ કરનારી તારી પૂજાતુંજ અવલંબન કરું છું. ”—૩૩

मानुष्यं विफलं प्रशस्तकुलभूभावोऽप्यकिञ्चित्करो
 वैशारद्यमबोधता गुरुपदारोहोपि पापास्पदम् ।
 ज्ञान-ध्यान-तपो-जपादिविधयः क्लेशावहाः केवलं
 श्रद्दध्याद्यदि दुर्भगस्त्रिभुवनाधीशं भवन्तं नहि ॥ ३४ ॥

If an unfortunate being fails to have full faith

in thee, the lord of the three worlds, his state of being born as a human being has been to no purpose, his birth in a noble family is of no avail, his scholarship is ignorance, his attainment of a high post is an object of sin, and his knowledge, meditations, austerities, silent prayers, etc., cause him pain only. (34)

“ જો કોઇ દુર્ભાગી મનુષ્ય, હે ત્રિલુવનના નાથ ! તારી તરફ શ્રદ્ધાળુ ન હોય, તો કહેવું જોઇએ કે તેનું મનુષ્યત્વ નિષ્ફળ છે, તેના પ્રશસ્ત કુળમાં જન્મ પણ અકિંચિત્કર છે, તેની વિદ્વતા અજ્ઞાનરૂપ છે, તેને ઉંચી પદવીની પ્રાપ્તિ પાપારૂપ છે અને જ્ઞાન, ધ્યાન, તપ, જપ વિગેરેની વિધિઓ તેને કેવલ ક્લેશકર છે. ”—૩૪

तेषामुग्रतपस्यया भवतु ये त्वद्वाक्सुधास्वादिन-

तेषामुग्रतपस्यया भवतु येऽत्वद्वाक्सुधास्वादिनः ।

तैर्लેભે શિવમન્દિરં સુકુતુકં યૈઃ શિશ્રિયે ત્વત્પથ-

સ્તૈર્લેભેઽશિવમન્દિરં સકુતુકં યૈઃ શિશ્રિયેઽત્વત્પથઃ ॥ ૩૫ ॥

There is no need of severe asceticism for those who taste the nectar of thy speech. The terrible austerities of those who taste the nectar-like speech of others than thine are of no avail. The temple of bliss was easily reached by those who followed thy instructions (*lit.* resorted to thy path) and the temple of misery, by those who followed the path of others. (35)

“ જો તારી વાણીરૂપ અમૃતના સ્વાદમાં રમણ કરનારા છે તેમને ઉગ્ર તપસ્યાથી શું ? અને જો તારી વાણીરૂપ સુધાનો સ્વાદ કરતા નથી, તેમને પણ ઉગ્ર તપસ્યાથી સર્થું. જો તારા માર્ગનો આશ્રય લીધો છે તેઓએ શિવમન્દિરને લીલામાત્રમાં મેળવ્યું છે અને જો તેઓએ

તને ત્યજી અન્યનો માર્ગ ગ્રહણ કર્યો છે તેઓએ કુઃખનું મંદિર
ધીલામાત્રમાં પ્રાપ્ત કર્યું છે. ”—૩૫

તે ધાવન્તિ મરીચિકાં પ્રતિ તૃષાશાન્ત્યૈ સરસ્ત્યાગત—

સ્તે ગૃહ્ણન્તિ પયઃકૃતે ચ ગવયં માહાપરિત્યાગતઃ ।

તે તૈલં ચ પિબન્તિ ધીનયનયોઃ પુષ્ટ્યૈ ઘૃતત્યાગતો

યે દેવાન્તરમાશ્રયન્તિ ભગવન્ ! મુક્ત્યૈ ભવત્યાગતઃ ॥ ૩૬ ॥

Oh divine being ! those who discard thee and resort to other gods for (attaining) liberation, are (as it were) running towards a mirage, leaving aside a lake for quenching their thirst; are approaching a *Gavaya*, for milk, instead of a cow; and are drinking oil instead of clarified butter for increasing the power of their intellect and eyes. (36)

“ જે પુરૂષો તારો ત્યાગ કરીને મુક્તિને સારૂ અન્ય દેવને બળે છે, તેઓ તળાવનો ત્યાગ કરીને તૃષાની શાન્તિ માટે ઝાંઝવા પ્રતિ દોડે છે, તેઓ દૂધને સારૂ ગાયને છોડીને રોઝને ગ્રહણ કરે છે અને તેઓ શુદ્ધિ તેમજ નેત્રની પુષ્ટિ માટે ઘીને મૂકી તેજ પીએ છે. ”—૩૬

નિર્દોષાનુભવાનુરૂપવિષયવ્યાકારિણઃ સ્વામિનો

ન્યાયયં સ્વલ્લવલમ્બનં ન તુ પરેશા * મન્યથાભાવતઃ ।

વક્ત્રં વીક્ષ્ય વિશેષકસ્ય કરણં નીતૌ નહિ શ્રયતે

તિષ્ઠત્યેવ સદા સતાં હૃદિ પુનઃ સત્પક્ષપાતોઽર્હતિ ॥ ૩૭ ॥

It is certainly reasonable to resort to that lord who expounds objects in exact accordance with his right experience; but, reverse is the case in the case

* પરેશામ્, ईशाः (ईशाः) परेशः, तेषाम् ।

of those who do not make right expositions; for, it is not an act of propriety (*Niti*) that after seeing the face a mark is made on the forehead. (On the otherhand) there always does exist partiality in the heart of the good for the deserving. (37)

“ નિર્દોષ અનુભવ પ્રમાણે વિષયોની વ્યાખ્યા કરનારા સ્વામીને આશ્રય લેવો ન્યાયપુરઃસર છે; કિન્તુ તેથી ઉલટા ખીજાનું અવલમ્બન યુક્ત નથી; કારણ કે મોટું બોધને આંહલો કરવાનું નીતિમાં લખ્યું નથી. અને યોગ્ય પુરૂષ તરફ ખરા પક્ષપાત હમેશાં સન્નતોના હૃદયમાં રહેલ છે. ”—૩૭

અર્હદ્વ્યાઃ સમુચિતકૃતઃ સન્તિ કિં ન્યાયતો નાઃ—

નર્હદ્વ્યા અનુચિતકૃતઃ સન્તિઃ કિં ન્યાયતો ન ? ।

શ્રદ્ધામાત્રાત્ ન સમુપગમશ્ચાસિતસ્ત્વર્હદીશો

નેષ્યામાત્રાદસમુપગમઃ કિન્ત્વનાસ્ટેઃ પરેષામ્ ॥ ૩૮ ॥

Is it not in accordance with justice to say that those who resort to *Arhat* (the deserving) are doing what is right and is it not that the reverse is the case with those who do not resort to *Arhat* ? It is not due to my (blind) faith in Lord *Arhat* that I resort to him but it is owing to his being *Apta* that I do so and it is not because of jealousy that I do not resort to others but it is (rather) due to the absence of *Aptatva* in them. (38)

“ ન્યાયપૂર્વક વિચારતાં અર્હદ્વ્યાને (યોગ્યને) પક્ષ ગ્રહણ કરનારા શુ યોગ્ય કામ કરતા નથી ? અને ન્યાયપૂર્વક વિચારતાં અર્હદ્વ્યાને (યોગ્યને) નહિ સેવનારા શુ અનુચિત કાર્યો કરતા નથી ? કેવળ શ્રદ્ધામાત્રથીજ અર્હદ્વ્યા ભગવાન્તો સ્વીકાર કર્યો નથી; કિન્તુ અર્હદ્વ્યા ભગવાન્તી આપ્તિને (આપ્તત્વને) લીધે; તેમજ અન્યનો અસ્વીકાર પણ ઇર્ષ્યાને લીધે નથી કર્યો; કિન્તુ તેઓ અનાપ્ત છે, તેથી. ”—૩૮

सौभाग्येन महीयसा मुनिपते ! त्वच्छासनं प्राप्यते
 तत् संप्राप्तवति प्रभो ! मयि जने दीने दयामातनु ।
 धूलिकल्पविकल्पजालमलिनीभावापहारेण यत्
 नीतेनाऽऽत्मगृहे त्वया सह सदा कुर्वीय गोष्ठीसुखम् ॥ ३९ ॥

Oh lord of the ascetics ! Thy *S'asana* can be had through great fortune. Oh lord ! have mercy upon me, a poor man, who has secured this *S'asana*, so that I may enshrine thee in my heart after removing its impurity resulting from the contact with muddy doubts and may always derive the pleasure of conversing with thee. (39)

“ हे योगिनाथ, धृष्टा सौभाग्ये तार्ः शासन प्राप्त थाय छे. हे प्रभो, तारा शासनने प्राप्त करेल मारा जेवा दीन मनुष्य पर दया कर, के जेशी करीने धूल जेवा विकल्पजालथी थयेली मारा मनेतामंदिरनी मालन-ताने हर करीने तेनी अंहर तने पधरावुं; अने तारी साथे वार्तागोष्ठी करे. ”—३९

भ्रामं भ्राममनादिकालत इह प्रापं महान्तं श्रमं
 तद्दूरीकरणाय देवसदनं प्राप्तं न मोक्षयाम्यथ ।
 सानन्दोऽपि च तत्र देवचरणक्षीरं महानन्ददं
 पातुं न प्रभवामि दुर्भगतया हा हन्त ! बद्धोऽस्म्यहम् ॥ ४० ॥

I have been extremely fatigued as I had to wander incessantly in this *Samsara*, from time immemorial. Now I will not leave the temple obtained by me for removing my fatigue. Even though I enjoy felicity therein, I am unable to drink the enrapturing milk gushing forth from thy revered feet. Alas ! I am singularly unfortunate. (40)

“ अनादि काण्ठी अभी अभीने आ संसारमां हुं अहुञ्ज श्रमने पाभ्यो धुं. तेने (श्रमने) हर करवाने भेणवेस देवमन्दिरते हुं हवे छोडनार नथी. त्यां पणु जे के हुं आनन्दथी रहुं धुं, तोपणु महान् आनन्दने आपनारी पूज्यपादनी क्षीरतुं (आरित-धर्मतुं) पान करवाने हुं शकितमान् थतो नथी. हा, हुं दुर्भाष्यथी अधायेदो धुं ”—४०

अगम्योऽध्यात्मज्ञैर्वचनचणवाचामविषयः

परोक्षोऽप्यक्षाणां त्रिभुवनविचित्रात्मविभवः ।

जगत्सृष्टि-ध्वस्ति-स्थितिकरणजम्बालविमुखः

सदाब्रह्मानन्दो मम नुतिमपीतोऽसि भगवान् ॥ ४१ ॥

Oh Lord ! Thou who art inaccessible to spiritual leaders, art indescribable even to *Vachaspati*, art imperceptible to senses, possessest self-prosperity which is unique in the three worlds and art free from the dirt of the act of creating, destroying and sustaining the universe hast become an object even of my praise. (41)

“ अध्यात्मवेत्ताओने अगम्य, वाचस्पतिओनी वाचानो अविषय, धन्द्रियोथी पणु परोक्ष, त्रिभुवनथी विचित्र ओवा आत्मवैभवथी पूर्य् अने जगत्नी सृष्टि, नाश तथा स्थितना कार्यरूप डिभ्यउ तरङ्ग विमुष ओवा सदाब्रह्मानन्दस्वरूप तुं भगवान्, अहा ! मारी स्तुतिगत थयो छे. ”—४१

धन्योऽहं ननु जन्मवानहमहं पुण्यः कृतार्थोऽप्यहं

भव्योऽहं पुरुषोऽप्यहं शिवपदश्रीभाजनं खल्वहम् ।

अद्यास्तोकशुभैर्जिनेन्द्र ! भवतो निर्वाधसिद्धान्तगीः—

सौन्दर्यानुभवप्रमोदविसरे जातोऽस्मि यल्लम्पटः ॥ ४२ ॥

I am indeed fortunate; my birth has been fruit-

ful; I have achieved my object; am fit to live, deserve to be called a man, and am a right person to attain to the wealth of final beatitude. For, oh *Jinendra*, I am to-day enraptured by the series of delight arising from the realization of the beauty of thy unsullied canon. (42)

“ અરેઅર હું ધન્ય છું, મારો જન્મ સાર્યક છે, હું પુણ્યશાળી છું, હું કૃતાર્થ છું, હું લાયક છું, હું પુરૂષ છું અને નિશ્ચયપૂર્વક શિવપદ-લક્ષ્મીનો હું પાત્ર છું, કે આજે હે જિનેન્દ્ર ! તારા નિર્દોષ સિદ્ધાન્તની વાણીના સૌન્દર્યના અતુલવત્તા આનન્દપ્રવાહમાં લમ્પટ બન્યો છું. ”—૪૨

किं लिप्सेऽथ कदापि कल्पलतिका ? दूरेऽस्तु चिन्तामणिः

कुर्वे कामघटेन किं ? सुरगर्वी मन्ये वृणायापि न ।

दग्धा दुर्भगताऽद्य पुण्यकमलालीला समुन्मीलिता

यल्लोकोत्तरदेव ! मादृशदृशोरप्यागमो गोचरम् ॥ ४३ ॥

Shall I now ever long for *Kalpa-lata* or try to procure *Chinta-mani* ? Of what use is *Kama-ghata* to me ? I do not care even a straw for *Kama-dhenu*. My misfortune has been destroyed to-day and my fortune has commenced to shine in full. For, oh wonderful God, even I got an opportunity of seeing thee. (43)

“ શું હું હવે કદાપિ કલ્પલક્ષ્મી લતાની લાલસા રાખું અરે ? અરે ચિન્તામણિ રત્ન પણ દૂર રહ્યો. મારે કામકળશતું પણ શું પ્રયોજન છે ? હવે સુરધેનુને તૃણવત્ પણ ગણ્યો નથી. અરેઅર આજે મારું દુર્ભાગ્ય દગ્ધ થયું અને પુણ્યલક્ષ્મીની લીલા પ્રચુરિત થઈ, કે હે લોકોત્તર દેવ, તું મારા જેવાને દષ્ટિગોચર થયો. ”—૪૩

પ્રલાપં સ્વચ્છન્દં વિદધતુ પરે નાથ ! ભવતઃ

પિઘાતું ત્વીશીરન્ કથમિવ યથાર્થપ્રવચનમ્ ! ।

ગુણઃ સ્વલ્લેકોઽયં સુવિહિતધિયાં કમ્પયતિ કં

વિવેક્તું તત્ કે-હા મમક પરિતો માતુમિવ સ્વમ્ ! ॥ ૪૪ ॥

Oh, Lord ! let others express their wanton opinion about thee if they wish; all the same, how can they find fault with thy *Pravachana* which is entirely free from blemishes ? This beauty of thine excites wonder in the hearts of the learned. My longing to completely express this beauty in words corresponds to the desire of measuring *Akas'a*. (44)

“ હે નાથ ! બીજા લોકો ભલે ગમે તેમ તારા સંબંધમાં સ્વચ્છન્દ પ્રલાપ કરે, પણ તારા યથાર્થ પ્રવચનને દૂષિત કરવાને તેઓ કેવી રીતે શક્તિમાન થઈ શકે તેમ છે ? ખરેખર તારો આ ગુણ પશ્ચિમોના મસ્તકને કંપાવે છે. તે ગુણનું સર્વ પ્રકારે વિવેચન કરવું તે આકાશને માપવા ખરાખર છે. તે કામ મારાથી શું બની શકે ? ”—૪૪

इति विरमणे देवार्य ! त्वां प्रणम्य कृताञ्जलि

प्रविदध इमां संविज्ञप्तिं प्रसीद ! गृहाण ! ताम् ।

प्रतिभवमपि श्रीमत्पादाम्बुजातयुगस्य ते

परिचरणतो लप्सीयाऽहं शमामृतसम्पदम् ॥ ४५ ॥

While concluding, Oh *Mahavira* ! I bow to thee with folded hands and request thee to have mercy upon me and by granting this request give me an opportunity of serving in every birth thy holy lotus-like feet whereby I can get the excellence of nectar-like tranquility. (45)

“ अे प्रभाणे स्तुति करीने अटकतां, हे देवार्थ, हे महावीर, तने अंजलि जेडी प्रक्षाम करीने आ विनति कश्ं छुं. कृपा कर अने विनतिते स्वीकार. विनति अेज छे के लवोभव तारा यरलुकमणनी परियर्थादारा हुं पवित्र शान्तिरूप सुधासंपत्तिने भेणवुं. ”—४५

रागद्वेषपरिक्षयेऽपि भवतः सम्यक्तरां श्रद्धे

चिन्तारत्नवदीश ! भक्तिरमलाऽभीष्टार्थसंसाधिनी ।

सोऽयं न्यायसुमाञ्जलिस्तव पदे सम्यक्त्वगन्धोद्गुरो

निर्बाधो विनिवेशितोऽमृतरसं भक्ताय दासीष्ट तत् ॥ ४६ ॥

Oh God ! Though I know full well that attachment and aversion have been completely destroyed by thee, I firmly believe that my pure devotion to thee will surely grant me my desired objects as is the case with *Chintamani*. Hence, I humbly place in thy holy feet *Nyaya-Kusumanjali*, a handful of *Nyaya* flowers which are full of fragrance of *Samyaktva* and which will never wither away and hope that this *Nyaya-Kusumanjali* will bestow nectar to thy devotees. (46)

Note :—The author had distinctly pointed out in this verse that as God is free from attachment and aversion, He is not going to confer favour upon him; all the same this favour will be conferred upon him by his very devotion. For, devotion will pacify his soul and this is of primary importance in achieving salvation.

There is no need to say that the *Jainas* worship God because thereby they automatically acquire, to a certain extent, the good qualities belonging to Him. It is well-known that a person

sitting by the side of a hearth has the heat transferred to him without the fire doing anything specially for him.

“ તારા રાગદ્વેષનો સંપૂર્ણ ખ્વંસ થયો છે, છતાં પણ મને સારી પેઠે વિશ્વાસ છે કે હું હશ ! તારી પવિત્ર ભકિત ચિન્તામણિ રત્નની માફક ઇચ્છિત અર્થને સાધી આપનારી છે. માટે તે આ “ન્યાયકુસુમાંજલિ,” કે જે સમ્યક્ત્વરૂપ ગન્ધથી સ્પુરાયમાન છે અને જેનો સંક્રાંત થઇ શકતો નથી, તે તારા ચરણમાં અપું છું અને આશા રાખું છું કે તે ભકિત જનને અમૃતરસ આપે. ”—૪૬

इति वीरप्रभोः पूजां श्रीन्यायकुसुमाञ्जलिम् ।
धर्माचार्यपदोपासी श्रीन्यायविजयो व्यधात् ॥

Thus *Sri Nyāyavijaya*, a disciple of *Vijaya-dharmasuri* completed *Nyāya-Kusumānjali*, the worship of *Lord Mahāvira*.



Errata

- Page 11 line 25 : Read (7) 350 for (7) 300.
- „ 17 „ 11 : „ मोचयति „ मोचयते.
- „ 18 „ 1 : „ *Karmans* „ *Karmas*.
- „ „ „ 11 : Insert *Indra* before *Yama*.
- „ „ „ 23 : Read स्वर्लोकं for स्वलोकं.
- „ 19 „ 1 : „ नारकाः „ नरकाः.
- „ „ „ 11 : „ omniscient „ omnsicient.
- „ 20 „ 6 : „ celibacy „ celebacy.
- „ 32 „ 20 : „ crystallised „ crystalised.
- „ 35 „ 9 : Insert colon after former.
- „ „ „ 15 : Read *Karmans* for *Karmnans*.
- „ 37 „ 8 : „ mighty „ mightly.
- „ „ „ 12 : „ dash for comma after attributes.
- „ 38 „ 17 : Insert full point after *Atis'ayas*.
- „ 40 „ 21 : Read experience for experince.
- „ 45 „ 3 : „ believe for belive.
- „ 47 „ 27 : Insert comma after atoms.
- „ 51 „ 3 : Read Chapter for Part.
- „ „ „ 7 : Insert comma after *Sankhyas*.
- „ „ „ 9 : „ „ soul.
- „ „ „ 11 : Read matter for substance.
- „ 67 „ 2 : „ *Prakriti-Vikriti* for *Prakriti-Vikrtti*.
- „ „ „ 26 : Insert since after qualities.

Page 77 line 27 :	„	be before bound.
„ 78 „ 6 :	„	full point after etc.
„ 80 „ 10 :	Read	full point for comma after <i>Indriya.</i>
„ 91 „ 9 :	„	Chapter for Part.
„ 97 „ 25 :	Insert	to after not.
„ 9 „ 15 :	Read	perception for perception.
„ 101 „ 11 :	„	<i>Bhatta</i> „ <i>Bhatt.</i>
„ 104 „ 8 :	Insert	“ of calamity ” after well.
„ 106 „ 27 :	Read	constructed for constucted.
„ 115 „ 12 :	„	classes „ classess.
„ „ „ 13 :	„	<i>Pratyabhijnana</i> for <i>Praty-</i> <i>bhijnana</i>
„ 120 „ 17 :	„	“ a ” „ “ an. ”
„ 121 „ 9 :	„	<i>As'raya</i> for <i>A'sraya.</i>
„ 122 „ 4 :	„	oneself „ himself.
„ 126 „ 11 :	„	what „ whom.
„ 127 „ 15 :	Drop	comma after condition.
„ 142 „ 2 :	Read	“on” for “in”.
„ 151 „ 8 :	„	“a” „ “an”.
„ 161 „ 4 :	„	<i>Chakshus</i> for <i>Chakshush.</i>
„ „ „ 7 :	„	„ „ „
„ „ „ 10 :	„	„ „ „
„ 167 „ 12 :	„	Omit “it” after that.
„ 170 foot-note	Read	35 for 34.
„ 177 line 1 :	„	indicates „ indicated.
„ „ foot-note	„	अनेकान्त...., नेकान्त...
„ 179 line 15 :	Insert	comma after well.
„ 194 „ 2 :	„	than before we.
„ 209 „ 18 ,	„	comma after curd.
„ 211 „ 6 :	Read	“is to” for “isto”.

Page 113	line 3 :	„	<i>Bauddhas</i>	„	<i>Bunddhas</i> .
„ 222	„ 11 :	„	Jainism	„	Jainish.
„ ,	„ 14 :	Insert	except	after	substances.
„ 243	„ 2 :	Read	<i>Jaiminism</i>	for	<i>Jaiminisms</i> .
„ 247	„ 10 :	„	manes	„	men.
„ 251	„ 1 :	Insert	comma	after	sell.
„ 257	„ 16 :	Read	celibacy	for	celebacy.
„ „	foot note	„	„	„	„
„ 258	line 21 :	„	„	„	„
„ 267	„ 7 :	Read	representation	for	representative.
„ 271	„ 3 :	Add	“as under”	after	“attributes”.
„ „	„ 5 :	Read	celibacy	for	celebacy.
„ 272	„ 8 :	„	after	„	after.
„ 274	„ 23 :	„	wasting	„	spending.
„ 277	„ 18 :	„	attaining	„	attainig.
„ 293	„ 26 :	Omit	therein	before	every.
„ 29 „	„ 16 :	„	a	„	higher.
„ 296	„ 6 :	Insert	the	„	case.
„ 301	„ 9 :	„	(<i>Sadharana</i>)	„	<i>Vanaspati</i> .
„ 302	„ 17 :	Read	whereas	for	where as.
„ 307	„ 11 :	„	no	„	which.
„ „	„ 16 :	„	semi-colon	after	begotten.
„ 308	„ 13 :	„	cannot	for	can not.
„ „	„ 16 :	Insert	comma	after	<i>Naraka</i> .
„ 338	„ 1 :	Read	self-control,	for	self,control-
„ 350	„ 19 :	„	has	„	had.

