ŚRUTA-SARITĀ
श्रुत-सरिता

(Dalasukh Malavania Collected Papers)

Editor
Jitendra Shah

Shreshthi Kasturbhai Lalbhai Smaraknidhi

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ŚRUTA-SARITĀ

श्रुत-सरिता

(Dalasukh Malavania Collected Papers)

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Shresthi Kasturbhai Lalbhai Smarak Nidhi (Ahmedabad)

VOLUME-3

General Editor
Jitendra B. Shah

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Śruta-Saritā

श्रुत-सरिता

(Dalasukh Malavania Collected Papers)

Editor
Jitendra B. Shah

Shreshthi Kasturbhai Lalbhai Smarak Nidhi
C/o. Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre
'Darshan' *Opp.* Ranakpur Society
Shahibaug **Ahmedabad**-380 004 (Gujarat State) INDIA

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Shresthi Kasturbhai Lalbhai Smarak Nidhi Vol. 3

Śruta-Saritā

श्रुत-सरिता

Jitendra B. Shah

Published by
J. B. Shah
Shreshthi Kasturbhai Lalbhai Smarak Nidhi
C/o. Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre
'Darshan' *Opp.* Ranakpur Society
Shahibaug **Ahmedabad**-380 004 (Gujarat State) INDIA

© Shreshthi Kasturbhai Lalbhai Smarak Nidhi

First Edition : 2001

Copies : 500

Price : Rs. 600/-

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

પ્રકાશકીય

સંશોધન લેખ પ્રકાશન શ્રેણિમાં પંડિતશ્રી દલસુખ માલવણિયાજીના અંગ્રેજી, ગુજરાતી, હિન્દી ભાષામાં લખાયેલા સંશોધન લેખો પ્રકાશિત કરતા અમે અત્યંત હર્ષની લાગણી અનુભવીએ છીએ. આ સંશોધન લેખો જૈન આગમ અને જૈનદર્શન ઉપર ગંભીર ચિંતનનો પરિપાક છે. ભારતીય દર્શન અને જૈનધર્મના સંશોધકો અને જિજ્ઞાસુઓને આ સંગ્રહ ઉપયોગી થશે તેવી શ્રદ્ધા છે.

આ કાર્યમાં સહયોગ કરનાર તમામના અમે આભારી છીએ.

અમદાવાદ - ૨૦૦૧ — જિતેન્દ્ર બાબુલાલ શાહ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Contents

ENGLISH SECTION

1. BEGINNINGS OF JAINA PHILOSOPHY IN THE ĀCĀRĀṄGA 1
2. EPITHETS OF LORD MAHĀVĪRA IN EARLY JAINA CANONS 6
3. TĪRTHAṄKARA MAHĀVĪRA 13
4. LIFE OF LORD MAHĀVĪRA 28
5. A NOTE ON LORD MAHAVIRA'S CLAN 31
6. SOME OF THE COMMON FEATURES IN THE LIFE STORY OF BUDDHA AND MAHĀVĪRA 35
7. PROHIBITION AND INDIAN CULTURE 40
8. THE JAINA CONCEPT OF THE DEITY 47
9. PRAJÑĀPANĀ AND ṢAṬKHAṆḌĀGAMA 52
10. STUDY OF TITTHOGĀLIYA 64
11. ON BHADREŚVARA'S *KAHĀVALĪ* 75
12. THE WORD *PŪJĀ* AND ITS MEANING 98
13. LORD MAHĀVĪRA'S ANUDHĀRMIKA CONDUCT 103
14. FUNDAMENTALS OF THE JAINA CODE OF CONDUCT 107
15. JAINA THEORY AND PRACTICE OF NON-VIOLENCE 118
16. THE STORY OF BHARATA AND BĀHUBALĪ 124
17. A NOTE ON THE WORD *PRATYEKABUDDHA* IN JAINISM 136
18. REVEW 139

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

GUJARĀTĪ SECTION

૧૯. આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો ૧૪૩
૨૦. પાર્શ્વાપત્યીયો અને મહાવીરનો સંઘ ૧૭૦
૨૧. નયવાદનો પ્રારંભિક ઇતિહાસ ૧૯૨
૨૨. શૂન્યવાદ ૧૯૯
૨૩. જૈન દર્શન અને જીવનસાધના ૨૦૮
૨૪. અમર યશોવિજયજી ૨૧૫
૨૫. 'દ્રવ્યગુણપર્યાયનો રાસ' : એક નોંધ ૨૧૮

HINDĪ SECTION

२६. प्राचीन जैन साहित्य के प्रारंभिक निष्ठासूत्र २२३
२७. जैन दार्शनिक साहित्य के विकास की रूपरेखा । २३०
२८. जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन २३८
२९. निर्ग्रन्थ का चातुर्याम-'सर्ववारिवारितो' का अर्थ २६३
३०. जैन गुणस्थान और बोधिचर्याभूमि २६६
३१. बोटिक मत का विवरण २७१
३२. आचार्य मल्लवादी का नयचक्र २८०
પરિશિષ્ટ-૧ ૨૯૭
પરિશિષ્ટ-૨ ૨૯૯

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ENGLISH SECTION

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

BEGINNINGS OF JAINA PHILOSOPHY IN THE ĀCĀRĀṄGA

If we are to trace the history of the beginnings of Jaina philosophy the best source books are Ācārāṅga and Sūtrakṛtāṅga which are the oldest works in the canonical literature of the Jainas. In these works the Jaina technicalities which are found in the Tattvārtha-sūtra of Umāsvāti are generally absent. Their contents show that the Jaina philosophy was not far away from the main stream of Vedic philosophy.

It should be remembered that even commentaries such as Niryukti and Cūrṇi betray fascination for the Vedas. And we see that Ācārāṅga-niryukti (vs. 11) calls the Ācārāṅga, "Veda". But the Ācārāṅga Cūrṇi (p. 185) goes a step further and says that the twelve aṅgas are the Veda. This shows the prestige of the Veda amongst the public in those days. This is why the Jainas were ready to call their canonical literature "Veda". Not only this, the leader of the Jainas is designated as *vedavī (vedavid)* in Ācārāṅga 145, 163, 174, 196. And we find that even a Muni is called *vedavaṃ (vedavān)* in Ācārāṅga 107. Likewise a preacher of Jaina philosophy is referred to as *māhaṇa* at many places in Ācārāṅga (202, 208, 276, 286, 292, 306, 309, 317, 323). This shows that the development of Jaina philosophy is not entirely independent of the Vedic tradition. And conversely the development of various Vedic philosophical systems (such as Nyāya etc.) is dependent on the Śramaṇic systems. In this manner the Hindu religion and philosophy is the result of an integration of the Brāhmaṇic and Śramaṇic religions and philosophies.

The Ācārāṅga is the oldest Jaina canonical text. The Sūtrakṛtāṅga (also older than the Aṅgas) is more or less the exposition of the themes which were discussed in the Ācāraṅgasūtra. So the beginnings of Jaina philosophy should be disucssed with Ācārāṅga as the main source.

According to Niryukti-Mūlabhāṣya-Cūrṇi, these two Aṅgas are considered

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

as dealing with the conduct, and so it is assumed that philosophical problems cannot be found in these texts. But as the Ācārāṅga is the oldest canonical text we cannot ignore it. (See Āvaśyakaniryuktiṭīkā by Haribhadra, Mūlabhāṣyagāthā 124 and Niryukti gāthā 777; Sūtrakṛtāṅgacūrṇi, p. 3; Viśeṣāvaśyakabhāṣya, gāthās 2752—2777.) So an attempt is made here to trace in the Ācārāṅga the beginning of the philosophical ideas of the Jainas.

From the very first sentences of the Ācārāṅga it is clear that the migration of the soul is accepted, and it is mentioned that one who accepts this migration of the soul is *ātmavādī, lokavādī, karmavādī* and *kriyāvādī* ("se āyāvādī, logavādī, kammavādī, kiriyāvādī" Ācārāṅga 3). This shows that the Jaina philosophy is not Akriyāvāda or Nāstikavāda, because it accepts the soul, the Karma, and its results.

The existence of the soul was accepted by the Upaniṣadic philosophers. While it was one according to them, the theory of many souls is propounded in the Ācārāṅga (*santi pāṇā puḍho sitā Ācār.* 11 and 49; *santi pāṇā udayaṇissiyā jīvā aṇegā Ācār.* 26; also see Ācār. 37 and 49). This may be compared with the many Cittas of to the nature of this *acittamanta* we find no specific mention, only from description of the nature of the pure soul in Ācār. 176 we can conclude that this *accittamanta* was conceived as having colour etc. which are the qualities of the matter (i. e. non-soul). In this way, jīva (citta) and acitta (ajiva) are the two categories with which the Jainas were concerned in the times of Ācārāṅga.

The migration of the soul depends on its karma and a being can be *trasa* or *sthāvara* according to its karma. This is clearly mentioned :

adu thāvarā ya tasattāe, tasajivā ya thāvarattāe.
adu vā savvajoṇiyā sattā kammuṇā kappiyā puḍho bālā.
(Ācār. 267).

This explains the saṃsāra of the soul (Ācār. 49, 134, 149). And in order to explain this saṃsāra, a substance other than the soul was necessary, and that was *acetana* or *acitta* (i.e. *ajīva*). The saṃsāra is the bondage, and the soul should be liberated from it (Ācār. 144, 45, 104, 155).

The purpose of religion was to liberate from bondage, and this was the main theme of Ācārāṅga (Ācār. Ni. 9). Visible bondage was the external body, and internal bondage were the passions and the karmaśarira (Ācār. 99) : this *karmasārīra* was of the nature of non-soul and so it was material. Thus the soul is bound by the external and internal bodies, and its *parigraha* includes the external material substances (*acitta*) which constitute the bondage. Had there not been anything except the soul, the bondage had not been possible. In order to

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

explain the bondage of the soul, the non-soul, i.e. material substance (*acitta*) was necessary. In this case the Jainas are following the Sāṅkhya philosophy, and not the Advaita of the Upaniṣads.

Out of the seven tattvas (Tattvārtha 1.4) or nine padārthas (Sthānāṅgas 867) only *saṃvara* is not mentioned in the Ācārāṅga; the remaining however are mentioned individually at different places. This shows that the list of seven or nine categories was not yet fixed.

BIBLIOGRAPHY

Ācār. = Āyāraṅgasuttam (Ācārāṅgasūtram), Mahavira Jaina Vidyalaya, Bombay, 1977.

Ācār. Ni. = Ācārāṅga Niryukti, included in Śīlāṅka's com. on Ācār., Pub. Motilal Banarsidass, Delhi, 1978.

Ācārāṅga Cuirṇi, Pub. Ṛṣabhadeva Kesarimal, Ratlam, 1941.

Aupapātika, Suttāgame, Part II, 1954.

Āvaśyakaniryukti, com. by Haribhadra, Agamodaya Samiti Mehsana, 1916, 1917.

Bhagavatī, Suttāgame, Part I, Gurgaon, 1953.

SBE = Sacred Books of the East, Vol. 22, Oxford, 1884.

Sthānāṅgasūtra, Suttāgame, Part I, 1953.

Sūtrakṛtāṅgacūrṇi, Prakrit Text Society, Ahmedabad 1975.

Tattvārthasūtra, L. D. Series, Ahmedabad, 1974.

Upaniṣadvākyamahākosa, Gujarati Printing Press, Bombay, 1940.

Uttarādhyayana, Suttāgame, Part II, 1954.

Viśeṣāvaśyakabhāṣya, Part II, L. D. Series, Ahmedabad, 1968.

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

EPITHETS OF LORD MAHĀVĪRA IN EARLY JAINA CANONS

There were many groups of the Śramaṇas, each of them having a leader. This fact is proved sufficiently by the Pāli *Piṭakas*. All such leaders are given the following common epithets in the Pāli canon.

"सङ्घी चेव, गणी च, गणाचरियो च, ञातो, यसस्सी, तित्थकरो, साधुसम्मतो बहुजनस्स, रत्तञ्ञू, चिरपब्बजितो, अद्धगतो, वयोअनुप्पत्तो" -दीघ सामञ्ञफलसुत्त ।

In addition to these common epithets in Pāli canon Lord Māhavīra, the leader of the group of Nigganthas, was further given such epithets as; "निगण्ठो, आवुसो नाटपुत्तो सब्बञ्ञ सब्बदस्सावी, अपरिसेसं ञाणदस्सनं पटिजानाति, चरतो च मे तिट्ठतो च सुत्तस्स च जागरस्स च सत्वतं समितं ञाणदस्सनं पच्चुपट्ठितं ति" -मज्झिमनिकाय, देद्वहसुत्तं.

In this paper I want to discuss the epithets of Lord Mahāvīra found in some of the texts of the Jain canonical literature. As these texts are not of the same time, I shall take them one by one according to their chronological order. This procedure will help us to know as to how a cluster of epithets was developed in the course of time, as to how the final one was arrived at, and as to how some of the common epithets became the property of a particular group-leader. The discussion will also make it clear that the epithets given to Lord Mahāvīra in the Pāli *Piṭakas* do not belong to the early period of time. Again it will prove the *Ācārāṅga* part I to be earlier than the Pāli *Piṭakas*. It will also be clear from the discussion that as time passed on, some of these epithets acquired the status of names having lost their status of adjectives.

The epithets, viz. Arihanta, Arhat, Buddha Jina, Vīra, Mahāvīra and Tathāgata were not the sole property of a leader of a particular sect whether Brahmin or Śramaṇa. But it seems that they became popular amongst the Śramaṇic sects especially for Mahāvīra, Gosāla and Buddha with the result that they were dropped by the Brahmin sects for their leaders. Similarly, the term

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Buddha (139, 177, 882, 204) was used for an intelligent person but after Gautama it became the sole property of Buddhism and became the special name of Gautama. The term Buddha, though used as an epithet in early days for Mahāvīra, does not denote him in later period. The terms, Vīra and Mahāvīra were common for a heroic person, but we see that they have become the real names of Lord Vardhamāna; thus in course of time the original name Vardhamāna was thrown in background giving place to the terms Vīra and Mahāvīra. The terms Jina, and Arhat were common for all the leaders of Śramaṇas and we see that the word Jaina was not the property of the followers of Lord Mahāvīra alone. It should be noted that the followers of Buddha were known for a long time as Jainas, but now the case is not so and only the followers of Mahāvīra are denoted by the word. Same is the case with the term Tathāgata, and we now see that only lord Buddha is denoted by it.

In this way the denotation of these words, though broad in early days, has become limited in course of time. In this context I shall try here to collect the various epithets given to Lord Mahāvīra in the earlier canonical literature of the Jainas.

Ācārāṅga, **Part I**

The first part of the *Ācārāṅga* can be sub-divided in two sections. The chapters in the beginning giving the gist of the preaching is the first section and the last chapter, depicting the ascetic life of Lord Mahāvīra, is the second section. Let us now see the epithets used in them for Lord Mahāvīra.

In his mendicant life Mahāvīra calls himself a 'Bhikkhu' (9. 2. 12.). He is also called 'Nāyaputta' (9. 1. 10.) and Nāyasuya indicating his clan, but both of these terms have become his names also.

He is sometimes given an epithet 'Muni' which is generally used for an ordinary ascetic or monk.

That even the Śramaṇas were using the term 'Māhaṇa' (Brāhmaṇa) for their respected persons is well-known from the *Dhammapada* of the Pāli canon as well as from the *Uttarādhyayana* of the Jaina canon. So it is but natural that Māhaṇa be used as one of the epithets of Mahāvīra (9. 1 23; 9. 2 16; 9. 3 14; 9. 4. 17; 9. 2. 10; 9. 4. 3). He is also called Nāni (9. 1. 10) and Mehāvi (9.1. 16) which fact indicates that he was not only a person of good character but was endowed with knowledge also. He is again and again given the epithet 'Mahāvīra' (9. 1. 13; 9. 3. 8; 9. 4. 14; 9. 2 1; 9. 3. 13) for his valour shown with regard to his ascetic life. And we see that it has become his real name. He is respectfully

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

called Samaṇa Bhagavaṁ (9. 1. 1.) and the terms Bhagavam, bhagavonte, Bhagavayā occur so often that we can easily surmise that during the period he had become a highly venerable person amongst many such ascetics (9. 1. 4, 15; 9. 2. 5 6. 15; 9. 3. 12, 16. 9. 4. 1, 3, 5,; 9. 3. 7; 9. 4. 12; 9. 1. 23; 9. 2. 6.

Though he was not omniscient (*Choumatthe vi* 9. 4. 15) he was *akasāi*—without any defilement and was also *vigayagehi*—without any longing (9. 4. 15).

It is clear that though he is given an epithet like Bhagavaṁ, he is not called here in this portion Tīrthaṇkara. And as regards Bhagavaṁ we should note here that even in the later portion of the canon even the ordinary Śramaṇas and Sthaviras are called Bhagavanta (II. 71, 162). In fact, there was a rule that an ascetic should address even an ordinary woman as 'Bhagavati' (II. 134). This indicates that the term 'Bhagavam' was not used for a leader or the head of a sect, and though a term for showing respect it did not had the meaning of an exalted person.

As a preacher and head of a sect

Now we turn to the preaching portion contained in the first eight chapters of the *Ācārāṅga* part I. Here in many places the terms 'Vīra' and 'Mahāvīra' are used but it should be noted that they do not refer to Lord Mahāvīra but to other persons who have shown valour in their ascetic life. (1. 172; 1. 185; 1. 140). We should also note that though while describing Mahāvīra's ascetic life he is called 'Vīra' as well as 'Mahāvīra', as we have seen, we must conclude that there is the tendency towards the fact that Mahāvīra should become his name. This also is clearly established by the fact that the Pali *Piṭakas* mention Mahāvīra as Nigaṇṭha Nāṭaputta and not as Mahāvīra. So we can conclude that Lord Mahāvīra became famous by that name after the time of Pāli *Piṭaka*.

In this part Lord Mahāvīra is referred to as 'Nayapeetta' (8. 8. 12), 'Mahanana maimaya' (200, 206), भगवया (1, 10, 15, 16, 23, 45, 52, 58, 90, 185, 214, 216, 220). Once he is referred to as भगव्या पेवइयं आसुपन्नेणं जाणया, पासया (२००). Here we see that he is called Asuprajna and also having नाण and दंसण. At other place he is called 'Kausala' (166). But nowhere he is referred to as Tīrthaṅkara. In *Dīghanikāya* etc. though he is given the epithet Tīrthaṅkara, it is significant that in *Ācārāṅga* part I nowhere he is referred to as such. This may signify that this portion of the *Acārāṅga* is anterior to *Dīghanikāya*.

Lord Mahāvīra in this part is called 'Muni' (153, 159) being ranked with other such 'munis'.

Here we find the use of 'Arahanta Bhagavanta' (126) and Jina (5. 5)

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

which shows that there were many such persons who were called Arihanta or Jina and Lord Mahāvīra was one of them.

The epithet 'Arahā' was also used for the Buddha and the use of this term was not absent in the Vedic literature. But when this word was used frequently for their leaders by the Śramaṇas the word was dropped by the Vedic writers.

Like Māhana the term 'Veyavī' was also in vogue in ancient days for the learned and so it is used in such sense in the *Ācārāṅga* (139). Such is also the case with the terms Aria (146, 207, 187) 'Mahesi' (160) and Medhāvī (191). The term 'Jina' though used (162) in *Ācārāṅga* part I it is surprising that it is not used with reference to Lord Mahāvīra.

Sattha (188), though used only once for Mahāvīra, is frequently used for Buddha.

To conclude, we can say that here the terms Muni, Māhaṇa, Nayaputta, Vīra, Mahāvīra and Bhagavan were main epithets for Lord Mahāvīra. But we must bear in mind that here also the epithet Tīrthaṅkara is not used.

In Pāli *Pīṭaka*, as we have seen, Lord Mahāvīra is referred to again and again by the terms Savvaññū and Savvadassi, but in *Acārāṅga* we do not come across such terms, instead, we find the terms such as - अहिन्नाणदंसणे (९. १. ११), आययचक्खू लोगविपस्सी (९३), परमचक्खू (१५०), अैविज्ज (३. २. ९), सव्वसमन्नागयपन्नाण (१५५), Anelisamani (9. 1. 116). Some of these terms may convey the meaning of omniscience, but it is significant that the proper term Savvaṇṇu is not used. We will see that this term is frequent in later Jaina literature so we may not be wrong if we conclude that this term is introduced in the period later than the time of the *Ācārāṅga* part I and this will show that the *Ācārāṅga* part I is earlier than the portions of Pāli-*Piṭakas* in which this term occurs.

Sūtrakṛtāṅga, Part I

In *Sūtrakṛtāṅga* part I we see further development. Here we can have the common epithets like Samana and Māhaṇa, but many more are added, and some of the early epithets have become names in this part of the *Sūtrakṛtāṅga*. In *Ācārāṅga* Vīra and Mahāvīra were simple epithets but in *Sūtrakṛtāṅga* they have become the names (1. 1. 1; 1. 1. 27; 14. 2. 22; 1. 9. 24; 1. 14. 11.). For the first time Mahāvīra is given an epithet of 'Nigganṭha' (1. 14. 11) which appears in Pāli-*Pīṭakas* as Nigaṇṭha, Nātaputta. Nāya, Nāyaputte and Nāyasuye are also used in *Sūtrakṛtāṅga* (1. 1. 27; 2. 3. 32; 2. 3. 31; 6. 26. 14, 23; 6. 21, 24). Like Mahāvīra now he is 'Mahāmuṇi' (1. 9. 24; 2. 2. 15; 2. 1. 14). In *Sūtrakṛtāṅga* Kāsave indicating his *gotra* is added (2. 2. 7; 2. 2. 25; 2. 3. 20; 3. 3. 2. 3. 4. 21;

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

11. 5, 32; 15, 21; 5. 12; 6. 7). Showing his relation to Vaiśālī he is also known as Vesalic (2. 3. 22). The previous tradition of Jina and Araha and Bhagava is also continued (2. 3. 19; 2. 3. 22; 6. 26; 6. 29; 2. 3. 22; 16. 1; 2. 3. 14). In *Sūtrakṛtāṅga* it is quite clear that there was an order or religion known as Jiṇasāsaṇa (3. 4. 9) or Jiṇāṇa Dhammaṁ (6. 7) or Bhagavānusāsaṇa (2. 3. 14); and we find the mention of Jinavajana (14. 13) and Jinahiya (9. 6). The terms Buddha and Tathāgata are also not absent (11. 25; 11. 36; 12. 16; 12. 18; 15. 18; 13. 2; 15. 20) but as mentioned above later on they indicated only the Buddha and not Mahāvīra. Here also as in *Ācārāṅga* the term Savvannū is absent, but we find न नायपुत्ता परमत्थि नाणी, (6. 24), Aṇantacakkhū (6. 6; 6. 25), Savvadamise abhibhūya ṇāṇī (2. 5), daṁsaṇa-nāṇasīlo (6. 14); Aṇantaṇāṇadaṁsī (9. 24) and evaṁ se udāhu aṇuttaraṇāṇī aṇuttaradaṁsī anuttaranāṇadamsaṇadhare arahā-Nāyaputte bhagavaṁ Vesālie (2. 3. 22), Tilogadamsī (14. 16) and Jagasavvadaṁsiṇā (2. 331).

A technical term for an omniscient person is used here for the first time. -पुच्छिसह केवलिभं महेसी-5, 1. 1, एवं केवलिणो मयं 11. 38, केवलियं समाहि 14. 15.

The following *gāthā* is curious because there is no mention of Jñāna varaṇa :

जमईयं पडुप्पन्नं लागमिस्सं च नाधओ सव्वं मन्नइ तं ताई दंसणावरणंतए । १५.१

The following traditional terms are also present in *Śutrakṛtāṇga* :- Nigganṭha (9. 24); Māhaṇa (11. 1; 9.1), Mahesī (6. 26), परमहेसी (6. 17); Muṇi (6. 7), पभू (6. 28), समंणं (6. 14, 23). But it should be noted that the term तित्थयर is not used.

Ācārāṅga, Part II

In the second part of *Ācārāṅga* the life of Mahāvīra as a householder is given (2. 175). It should be noted that nothing of the kind is found in the *Ācārāṅga* part I and also in *Sūtrakṛtāṅga*. Here he is depicted as Śramaṇa Bhagavān Mahāvīra (2. 175). The original name Kumara Vardhamāna given by his parents is mentioned (2. 176)

The tradition that the epithet 'Mahāvīra' was given by the gods seems to have been established here for the first time (2. 1. 177). Here the whole varnaka for Mahāvīra is thus : *Samane Bhagavam Mahāvīre Nae Nayaputte Nayakalanivvatte Videhe Videhadinne Videhajacce Videhasumale* (2. 179). Here we can see the tendency of depicting him with the epithets derived from his parental names. We are sure that his mother was called Videhadinnā (2. 177). The epithets which were well established such as Jiṇa (2. 179), Jiṇavara, Vīra (2.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

179) etc. are also found here. But here for the first time the element of mythology enters into the field in the form that the gods performed the Titthayarābhisea (2. 176) and also that he was requested by the gods that : *titthaṁ pavattehi* (2. 179), which can be compared with such a request to the Buddha by the Brahma. For the first time he is called here the Titthayara (2. 179), and also Savvannū, the epithet by which he is known in *Pāli Piṭaka* as *Bhagavaṁ Arahaṁ Jiṇe Kevalī Savvannū Savvabhā-vadarisī* (2. 179). And here we find 'Kevalipannatta dhamma' (2. 179) and again and again 'Kevalī buyā' (2. 13, 17, 26, 36, 48, 115, 116, 146, 152, 179) which shows that due to his being an omniscient person his preachings were to be accepted.

Sūtrakṛtāṅga, Part II

On the authority of the Niryukti (6) on *Ācā*. we are sure that the second part of *Ācārāṅga* was added in later times. But such is not the case with the second part of *Sūtrakṛtāṅga*. Yet we can say that the second part of *Sū*. is later, because even the epithets for Mahāvīra establish this fact. We can prove that it is not earlier than even the second part of *Ācā*. There is no mention of 'twelve aṅgas' in the *Ācā*. but the *Sū* mentions the *Ganipiṭaka* (2. 1. 11). In *Sū*. we find the mention of Dhammatittha (2. 1. 8) and Titthayara (2. 7. 11). The mention of *Coyae pannavagaṁ evamvayāsī* (2. 3. 2) and 'Ācārya āha' (2. 4. 2, 4) definitely goes to prove its later date. The traditional epithets such as Samaṇa (2. 6. 1), Māhaṇa (2. 6. 4), Samaṇe Ṇāyaputte (2. 6. 19), Nāyaputta (2. 6. 40) are found. And we also find the Buddha (2. 6. 42), Muni (2. 6. 42) etc. which are of the same type. Here even the pupil of Mahāvīra, is called Bhagavaṁ (2. 7. 4). The knowledge of the Lord is called *Kevalena puṇṇeṇa ṇāṇeṇa* (2. 6. 50). The teaching of Lord Mahāvīra is described as Nigganthа Dhamma (2. 6. 42) and Nigganthepavayana (2. 2. 23; 2. 7. 2.) the epithet which is found in Pāli *Piṭaka* also. Here for the first time we have the mention of three Jewels viz. Jñāna, Darśana and Cāritra (2. 7. 14). We are further told that the followers of Pārśva were known as Nigganthas and they were specified as 'pāsāvaccijja' (2. 7. 4.)

In other Aṅgas and non-Aṅgas

In the Aṅgas which are later than *Ācārāṅga* and *Sūtrakṛtāṅga* generally we find Samaṇe Bhagavaṁ Mahāvīre. But we must take note of a Varnaka which was well established during canonical period—समणे भगवं महावीरे[1] आइगरे तित्थयरे सहसंबुद्धे पुरिसुत्तमे[2] पुरिससीहे पुरिसवरपुण्डरीए पुरिसवरगन्धहत्थीह[3] लोगुत्तमे लोगनाहे लोगोप्पदीव लोगपज्जोयकरे अभयदए चक्खुदए मग्गदए सरणदए[4] धम्मदेसए धम्मसारहा धम्मवरचाउरन्तचक्कवट्टी अप्पडिह्यबरनाणदंसणधरे वियट्टछाउमे जिणे जवए बुद्धे बोहए मुत्ते मोयए सव्वणू सव्वदरिसी । भगवती सू० ५

Here we may remember the importance of Puruṣa since the *Ṛgveda*. In various names of Viṣṇu we find Puruṣottama, Puruṣapuṇḍarīka and Puruṣavara. Gandhahasti is an epithet of the powerful elephant and Gandhagaja is found in *Caraka*. Lokanātha is also used for Viṣṇu, etc. Lokapradīpa is used for the Buddha in *Buddhacarita* of Aśvaghoṣa.

With this Varṇaka we may compare well-known Varṇaka of the Buddha which is explained in *Visuddhimagga* (p. 133)- 'सो भगवा अरहं सम्यासंबुद्धे विज्जाचरणसंपन्नो सुगतो लोकविदू अनुत्तरो पुरिसदम्मसारथी सत्था देवमनुस्सानं बुद्धो भगवा'- अंगुत्तर ३. २८५.

Annotations :

1. In *Mahāvyutpatti* one of the name of the Buddha is Vīra.
2. In the *Mahāo* Buddha is called Narottama and Śākyasiṁha.
3. Bodhisattva is called Gandhahasti—*Mahāo* 704.
4. In *Mahāo Saranya* and *Sarana*.

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

TĪRTHAṄKARA MAHĀVĪRA

Antiquity of Jainism

Whatever exists in the name of Jaina literature is post-Mahāvīra. No doubt there are references to Pārśva and other *Tīrthaṅkaras* but only on their authority nothing can be proved or disproved. We should take into account the other ancient and contemporaneous literature and also archaeological and other evidences.

In the Vedic literature we find names like Ṛṣabha, Ariṣṭanemi and such others but by mere names nothing can be proved. At the most we can say that such names were common in those days. Nothing more than that can be said. Life of Ṛṣabha narrated in the Bhāgavata can probably prove this much that he was a wel-known person in the Purāṇic tradition also or that the story of Ṛṣabha as described by the Jainas so attracted the attention of the author of Bhāgavata that he in his own way adapted it. Or, it can be said that in Ṛṣabha Vedic and non-Vedic authors found a person whom they could accept equally. But all this does not prove that Ṛṣabha was the first founder of Jainism in the period of time which is beyond our capacity to count. The words such as *Keśin* or *Vātarsanā* in the Vedas can prove nothing more than what they primarily mean. The tenets that go by the name of Jainism cannot definitely be suggested by those simple words. There is no archaeological or such other proof lying outside the pale of the Jaina literature to prove the existence of Jainism even before 1000 B. C. The nude images found in Mohen-jo-Daro can prove nothing more than that they are nude. On the basis of those nude images some may say that in those days *yoga*-tradition was prevalent among the people of Mohen-jo-Daro. But this is simply a conjecture. We can say nothing definitely until the seals found there are deciphered. Indra is called *Purandara* because he destroyed *Puras* or cities. And it is said that he killed *Yatis*. We do not know as to who these *Yatis* were. This much can be conjectured that Indra was responsible for the destruction of the city civilization and he had some enmity with these *Yatis*. Whether or not to connect

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

the *Sramanic* religions with these *Yatis* is an open question for the scholars to decide. At this juncture this much can be said that the tradition of *Yatis* is continued throughout the history of *Śramanic* cults which stand mainly for spiritual gain rather than for material prosperity whereas the early Vedic religion propounded by the Vedas stands for material prosperity.

Without any doubt we can accept the existence of the *Nirgranthas* in the times of Buddha. As Mahāvīra was the senior contemporary of the Buddha we can say that antiquity of Jainism goes upto 6th Century B. C. And if the date given by the Jainas for Pārśva is correct and if there is no legitimate doubt about that date we can hold that Jainism was prevalent even before 8th Century B. C. According to Jainas 22nd *Tīrthaṅkara* Neminātha or Ariṣṭanemi is contemporaneous with Kṛṣṇa. So, we can go further and opine that even in the 14th Cent. B. C. tradition of Jainism, was probably present in India but we do not know in what form. There is no proof to go beyond this time. Even in earlier literature of the Jainas we have references of Ariṣṭanemi's relatives. So we can accept his historicity if we accept the authority of the Jaina literature. But we should bear in mind that we have no ground to believe that the Jaina philosophy and religion of that period were exactly the same in form as we find them propounded in the Earliest Jaina literature.

Sources of the Life of Mahāvīra

Life-story of Mahāvīra as is found in literature has three clear stages of development. In canonical literature of the Jainas two clear stages are found. The oldest source is the first part of the *Ācārāṅga* (9th chapter) wherein only the ascetic hardship of his life is described and there is nothing which can be called mythical. From this source we know nothing about his life as a house-holder. The names of his father and mother do not occur in it, nor is his own original name found therein. Nāyaputta (indicating his clan) and Mahāvīra, only these two names occur there. And at the end of each of the four parts of the chapter nine he is mentioned as *Māhaṇa*. This seems to be quite curious because in later stories he is described as a *Kṣatriya*, and not as a *Brāhmaṇa*. This mention of Mahāvīra as *Māhaṇa* may be due to his persistence in saying that a true ascetic is a real *Brāhmaṇa* (*Uttarādhyayana* 25. 19. 35). It may be also due to his confession that he was the son of a *Brāhmin* woman Devānandā whose husband was a *Brāhmin* Ṛṣabhadatta (Bhagavatī 9. 33). It has remained a mystery for us as to why the story of the change of embryo has been introduced. There are many explanations but we are not concerned with them here.

The second stage of Mahāvīra's life-story is found in the *Kalpasūtra* and

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

in the second part of the *Ācārāṅga* which though included in the canonical literature are quite late. Here for the first time we get the information about his life as a house-holder. Names of his father, mother, clan and other relatives are given. We do not find here any important incident of his life as a house-holder or as an ascetic. We find only long descriptions of the dreams of his two mothers, of the change of embryo by a god, of the incident of his showing compassion for his mother by remaining quite motionless in the womb and of the mythological gods rejoicing on his birth, requesting him to establish the *Tīrtha* and celebrating the beginning of his ascetic life, etc. The information about his age, the dates of his birth, world-renunciation etc. and his stay at various places during monsoon is given. For the first time mythological elements are found at this stage. And in other canonical works such as *Bhagavatī* this mythological elements are gaining ground. In the canonical literature his preachings and encounter with others are described.

The third stage can be found in the *Āvaśyakaniryukti* and its various commentaries like Bhāṣya, Cūrṇi, etc. and also in the Jaina Purāṇas wherein his life forms a part of the Jaina mythology of 24 *Tīrthaṅkaras*. At this stage a new topic of his previous births is added. Again, at this stage for the first time we see his connection with the first *Tīrthaṅkaras Ṛṣabha*. Here we are told that in one of his previous births he was a grandson of Ṛṣabha and a son of Bharata, the first *Cakravartī*. At this stage we find his life-story in details. Later authors follow these details.

Is Mahāvīra the founder of Jainism ?

Generally the historians believe that Mahāvīra was the founder of Jainism. In a way this statement is correct because when Vardhamāna rejected his house-holder's life and became an ascetic, he did not join any of the religious orders. And when he became *Kevalī* or the omniscient he organised his own order of religious persons who had already accepted his teachings or who were ready to accept them. For some time the ascetics and the house-holders belonging to the order of Pārśva did not join the newly organised order of Mahāvīra. They were in a state of indecision. They, in group or singly, visited him and put questions to him. Those who were satisfied with the answers accepted him as their leader. And others who were not satisfied, never joined his order. The credit goes to Gautama, the chief disciple of Mahāvīra, for uniting the two orders—one of Pārśva and another of Mahāvīra. This can be ascertained from *Uttarādhyayana* (Ch. 23).

But according to the traditions of the Jainas Mahāvīra is merely one of the

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

24 *Tīrthaṅkaras* and the last in the series. So he should not be accepted as the founder of Jainism. As the above-mentioned two orders could get united it can legitimately be surmised that there was very little difference between the teachings of Mahāvīra and those of Pārśva, the 23rd *Tīrthaṅkaras*. So, we should accept the traditional view that Jainism as such did not originate in the times of Mahāvīra. And the Pāli Piṭakas of the Buddhist, testify to this fact by wrongly saying that *Nirgrantha* Nātaputta preached four vows. Actually four vows were preached by Pārśva and not by Mahāvīra as can be seen in the Uttarādhyayana (23) dialogue. This mistake of the Buddhists goes to prove the existence of the order of Pārśva side by side with that of Mahāvīra in the times of Buddha. And these two orders were known by the common name *Nirgrantha*. So, we can surmise that the tradition of the *Nirgrantha* was not originated by Mahāvīra but was already prevalent in the times of Mahāvīra, and that the tradition which came to be known by the term Jaina in later times was known by he term *Nirgrantha* in olden days.

Stories of Mahāvīra's past births

Stories narrating various incidents of Mahāvīra's previous births exemplify the theory of *Karma* which is the characteristic feature of Jainism. No one is free from the clutches of the results of his *karma*. Each one of us has to reap the results of our actions, good or bad. And even the *Tīrthaṅkaras* are not exempted from this universal rule. So the *Tīrthaṅkara* Mahāvīra had to experience the effects of his past deeds not only in his previous births but also in his last birth when he was to become *Tīrthaṅkara*. If we compare the *Jātaka* stories with these stories, one prominent difference catches our attention. The *Jātaka* stories emphasise the development of the *Bodhisattva* with regards to various spiritual qualities of the soul. Which are responsible for making of the *Buddha*, while the birth stories of Mahāvīra emphasise the theory of *Karma*. This does not mean that in his previous births there took place no incident providing opportunity to develop spiritual virtues. Such incidents took place in previous births of Mahāvīra too but the stories do not put emphasis on them. It becomes clear from these stories that after reaping the fruits of his *karma* he comes out victorious and becomes a perfect man to guide the others to the path of perfection.

It is needless to say that these stories are narrated in such a way that they betray the impact of the contemporary literature of the Buddhists and of the Hindus.

And also we must bear in mind that no better person could have been found to illustrate the theory of *Karma* than Mahāvīra himself who was so much

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

respected by the Jainas.

It will be appropriate if we illustrate here some of the incidents of his various births to show how the law of *Karma* worked in his case.

Importance of compassion as a condition of right attitude is emphasised in the birth-stories of Mahāvīra. The first story is about a man, named Nayasāra, living in a jungle. He shows the right way to the ascetics who had lost their path in the jungle. Again, out of compassion he gave them food to eat from whatever little he had. As a result of this little act of compassion he was able to attain right conviction for spiritual life when he heard the preaching of these ascetics. And as a result of this shifting of attitude or interest from the worldly life to the spiritual life he became in his last birth the *Tīrthaṅkara* the ('Ford-maker') i.e. propounder of the path to the spiritual liberation for beings lost in the jungle of worldly life.

But to guard the virtue once acquired is very much difficult for a man who is not always vigilant, and this fact is clearly brought out by the birth-story of Marīci. He was the grand-son of Ṛṣabha, the very first *Tīrthaṅkara* of this cycle of ages, and the son of the first *Cakravartī*, Bharata. And when Ṛṣabha prophesied that Marīci is to become the first *Vāsudeva* in his birth as Tripṛṣṭha, the *Cakravarti* in his birth as Priyamitra and also the last *Tīrthaṅkara* Mahāvīra of this cycle of ages Marīci became proud of his present accomplishment and future prospects and began to dance. This pride which is considered to be one of the prominent vices, was the cause of his first coming into the womb of a poor *Brahmin* lady and the gods had to change him from the womb of this poor lady to that of a rich and royal *Kṣatriya* lady; this is according to the Śvetāmbara version of his life story. Marīci was initiated as an ascetic by Ṛṣabha himself but he left the order, and it is said that he organised the *Tridaṇḍi-Tāpasa* sect and in his various forthcoming births he became the *Tāpasa-Parivrājaka* and took to wandering life and severe austerities; this trait can be regarded as the root-cause of his severe ascetic life in his last birth.

His birth as Viśvabhūti is also worth noting. It illustrates the fact that if the enmity is not removed entirely from the soul it bursts out even in the life of an ascetic. The same is the case with the sensual gratification or amorous sentiments. If they are not uprooted from the soul one will have to suffer the long train of miseries throughout many births to come. Viśvabhūti, the elder brother of Viśākhanandī, occupied a garden and spent days and nights there continuously in amorous sports; so, the younger Viśākhanandī had no opportunity to enter the garden. His father was worried with this and found out a way. On false ground

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

he sent Viśvabhūti to conquer his revolting vassal, king Puruṣasiṁha. But to his surprise he found a friend in Puruṣasiṁha who gave him well-planned welcome. When he returned to his garden he found his younger brother occupying it. He became angry when he found that he has been cheated. But ultimately he realised the evils of worldly selfishness and took to asceticism. Once when he was in Mathurā in a narrow lane on his begging tour a cow hit him and he fell down. On seeing this his brother who had come there for his marriage made remark— 'what a strong and powerful person you are ? Even a mild animal like cow can hit you down.' He felt greatly insulted, his pride got aroused, he took the cow in his hands and threw her far away. Decided as he was in his mind to retaliate by killing him in his next birth because as a monk he could not kill him in this very birth, in his birth as Tripṛṣṭha Vāsudeva he actually killed Viśākhanandī who was born as a lion then. The enmity between the two continued for several births. This lion, after so many births, took birth as Nāgakumāra. At that time Viśvabhūti's soul was born as Mahāvīra. On account of that deeprooted enmity Nāgakumāra harrassed Mahāvīra who was travelling in a boat. But this time Mahāvīra had uprooted the enmity by his meditation and austerities. Thus ended the enmity between them. As regards the evil effects of sensual gratification or amorous sentiments also we have a good illustration in the life of Viśvabhūti. Viśvabhūti had the benefit of having the advice from a great person like Śreyāṁsa who was not an ordinary teacher but a *Tīrthaṅkara*, yet due to the evil effects he was not able to conquer his passions. He poured the heated lead in the ears of his night guard only because when Viśvabhūti slept, the guard did not stop the singing as he wanted to hear it. Viśvabhūti thought that only he had the right to hear the song performed for his sake. And as a result of this Viśvabhūti in his birth as Mahāvīra had to suffer the revengeful attacks by that guard when he was in his meditation. This time the enmity was destroyed by Mahāvīra and so the series of revengeful actions and reactions ended.

Life of an ascetic was not new for Mahāvīra. In his birth as Priyamitra *Cakravartī* on seeing the clouds disappearing he realised that all these worldly possessions are as transitory and worthless as those clouds. So, he immediately renounced the worldly pleasures and became a monk, but he could not destroy his passions. So he had to continue his *sādhanā* for *mokṣa* in the following births. As Mahāvīra he performed severe penances to destroy all the passions and as a result of this he became perfect one and attained summum bonum. This was his last birth.

In his birth of Nandana he performed such actions which made him *Tīrthaṅkara* in his last birth as Mahāvīra. These actions are :

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

1. Devotion to *Arhat*, 2. Devotion to *Siddha*, 3. Devotion to the *Pravacana* i. e. the Order of Law and the congregation of the holy persons, 4. Devotion to the *Ācārya*—the head of the religious order, 5. Service of the old monsk, 6. Service of the teacher, 7. Service of the saints, 8-10. Predilection for right knowledge, right faith and right conduct which together constitute the Path to liberation, 11. Modesty, 12. Celibacy, 13. Meditation, 14. Austerity, 15. Charity, 16. Service of the needy, 17. Producing reconciliation among others, 18. Readiness to widen the frontiers of knowledge, 19. Devotion to the canonical literature, and 20. Enhancing the dignity of the religious order.

Mahāvīra as a Householder

Very little is known about Mahāvīra's life as a householder. He was a son of a *Kṣatriya* Siddhārtha of the Nāyakula and his wife Triśalā. This fact is corroborated by the epithet Nāyaputta given to Mahāvīra in Jaina canon as well as in Pāli *Piṭakas*. But in *Bhagavatī* (V. 33. 391), he himself accepts Brāhmaṇi Devānandā—wife of a *Brāhmin* Ṛṣabhadatta as his mother. In order to explain away this fact the story of the change of embryo might have been invented and introduced by the Śvetāmbara sect. No such story is found in the Digambara literature. It is curious to note that the *Bhagavatī* tells us that this *Brāhmin* couple was very rich and both the husband and wife were liberated in that very birth. This is contradicted in story depicting the change of embryo in the *Kalpasūtra* wherein it is stated that the *Brāhmin's* family was very poor and low. It is noteworthy that according to *Ācārāṅga* and *Kalpasūtra Kṣatriya* parents were not liberated but went to heaven after their death. So, it seems that in the view of the authors of the canon the *Brāhmin* parents were more advanced in the spiritual progress than the *Kṣatriya* parents. We would like to remark that there is some confusion in the minds of the authors about this episode.

Mahāvīra was born in Kṣatriyakuṇḍagrāma, otherwise called Kuṇḍapura or Kuṇḍalapura, which may be the suburb of Vaiśālī. This is the reason why he is mentioned as *Vesālia* in the Jaina Canon. His birth took place on the 13th day of the Caitra Śukla 599 B. C. according to the tradition. And most of the scholars now-a-days are inclined to accept this date.

The name given to him by his parents was Vardhamāna. About his another name Mahāvīra there are many explanations which should not bother us here because he is famous by this very name. And throughout his life beginning from childhood to the end of his life he exhibited extraordinary strength and vigour; this made him a great hero. When all his little friends were afraid of a snake he dared to pick it up and then he gently threw it away. It is said that when he was

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

playing with his young friends a heavenly being in the form of a child mixed with the team and took Vardhamāna on his shoulders and expanded his body to such an extent that he looked like a horrible demon. But fearless as Vardhamāna was, he gave him a blow with his fist with the result that the god had to assume his natural form. This reminds us of the heroism of Kṛṣṇa as a child. It is also said that when Mahāvīra was in the womb of his mother with a view to give as little trouble as possible to her he became motionless. But instead of relief this became the cause of worry for his mother who thought that the child in the womb might have dead. So, he moved and his mother was pleased. At that moment he decided not to become an ascetic as long as his parents were alive. All such stories illustrate his respect for elders and his strength and vigour which he channelised in the field of spiritual progess. With great pomp the ceremonies at his birth, namegiving etc. are ornately described in *Kalpasūtra* but only the mention of the name of his wife Yaśodā is there and there is nothing about his marriage ceremony. Digambara tradition does not accept that Vardhamāna married. So, it seems that there was not a unanimous tradition as to whether he married at all. Jaina authors interpreted in two different ways the word *Kumāra* occurring in the mnemonic verse of *Niryukti* and as a result of it two versions regarding his marriage developed in the life stories of Mahāvīra. It should be noted here that there is no bar for a *Tīrthaṅkara* on marrying in his life as a householder. There are many *Tīrthaṅkaras* who were married in their life as a householder.

At the age of thirty Mahāvīra renounced the householder's life, left all his property, abandoned all relations and became a monk. It is said in *Ācārāṅga* that he kept only one piece of cloth on his shoulder for thirteen months but did not use that to cover his body. The Digambara authors say that from the very day he became a monk he rejected all clothes.

Mahāvīra as an Ascetic

The account of his ascetic life given in the *Ācārāṅga* 1. 9, the oldest part of the Jaina canonical literature, appears to be quite authentic. It contains no exaggerations; no supernatural elements are introduced in it. So, it will be better if we take that as a base for our account of his ascetic life.

If we want to describe Mahāvīra's ascetic life in one word we should turn to that apt epithet *Dīrghatapasvī*. But we should properly understand the real meaning of this word. It is said that during his twelve years of an ascetic life he had taken food for not more than 350 days in all. This may be true but that is simply the external aspect of austerity, which should not be given undue importance. It was there no doubt. But that was means to the internal austerities,

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

viz. meditation, etc. He was interested in purifying his self by destroying all passions. Of all passions it is desire or greed that is very difficult to uproot and he engaged himself in uprooting it, unmindful of anything else; hence he never paid any attention to food, etc. Thus his not having or taking food for months together is not important in itself. According to his own spiritual mandate he roamed about for begging. And if he did not get food within a short period of time, he stopped his begging tour and engaged himself in deep meditation. He was really interested in his meditation. So, he did not allow any interference in that; he did not allow even sleep to interfere it. He kept himself awake day and night and if by chance the attack of sleep was there he would walk to and fro.

He would not stay at one place except in monsoon. And his resting places were open places under the tree, the cremation ground, deserted buildings etc.

His principle for life was not to hury any one, not even the beings which are not seen by our eyes. So he performed his activities in such a manner that no being is hurt as far as possible. This is the reason why he did not take anything which was prepared for him. And there is no item which can be prepared without hurting any living being, so he preferred fast to breakfast. For him to take food meant to be a party to kill living beings for food. This is the reason he took no food for so many days and he observed fast for days and months.

In order to test his equanimity which was his foremost vow he travelled far and wide and visited even the places like Rādha and Vajjabhūmi which were regarded in those days as the Anārya regions. And there he had to suffer hardships. Even the dogs were set free on him. Nobody allowed him to enter the village for his begging. All this he endured without hatred or anger and with compassion towards those people.

As he was naked he was exposed to scorching heat, biting cold and heavy rains. This was not all. He had to suffer the bites of mosquitoes etc.

Those were the unpleasant harassment but sometimes he had to suffer the so-called pleasant harassment. When in deep meditation he was invited by some ladies for amourous sports and on receiving no reply they would harass him with unpleasant rebuke and some times they would beat also.

This was his real fight with the *Māra*. And he came out victorious. If we take into account this picture of his ascetic life there is no possibility of his having a pupil in the person of Gośāla whom *Bhagavatī* mentions as his pupil.

Later authors have added many incidents of his ascetic life in his life story when it passed through the second and the third stages of development. It will

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

not be out of place if we give some of them here.

In *Bhagavatī* (15) Mahāvīra himself narrates his relation with Gośāla who became the leader of the Ājivikas. Scholars have their own doubts about this narrative. We may leave aside the question as to who was the teacher and who was the pupil between them. But this much we can say that both of them lived together for several years. Because both of them became the heads of their own orders, we should accept that in their own way they were great spiritual leaders in those days. And so each one of them must have influenced the other. In this story, we come across several informative statements which can be taken as true. Regarding the philosophical views we are not concerned here but it must be said that this story is considered to be the main source for our knowledge of the doctrines of the Ājivikas as no original Ājivika work is extant. Further we find the mention of the death of Gośāla which took place before that of Mahāvīra. And it is stated that even after the death of Gośāla Mahāvīra lived for about fourteen years. Both of them met for the first time in Nālandā when Mahāvīra was staying there for his second monsoon. And they were together for six years.

Buddha and Mahāvīra both in their preachings have denounced the determinism (*Niyativāda*) of Gośāla and accepted the theory of free will and effort. But it remains the open question whether Mahāvīra's acceptance of nakedness betrays the influence of Gośāla.

We have already said something about Mahāvīra's fearlessness and heroism during his childhood. This tendency is revealed during his ascetic life also. In spite of the danger of a ferocious serpent he deliberately took a particular road and when in meditation he was bitten by that serpent again and again he remained calm and cool and full of compassion towards it. At last he utterred only these words—'now be wise, be wise'. And the serpent repented for his misbehaviour. Such is also the case of the cruel and aggressive Śūlapāṇi yakṣa. Mahāvīra stayed in the Yakṣa's abode in spite of warnings given by many persons. For the whole night yakṣa perpetrated cruel acts on Mahāvīra who endured them all with his usual equanimity and calmness. At the end the Yakṣa got exhausted. He was not able to break Mahāvīra's meditation. He realised Mahāvīra's greatness, fell at his feet and requested him to grant forgiveness for his cruel deeds. Mahāvīra told him that enmity breeds enmity, so it should be uprooted from the heart. In many such incidents and especially in the case of Saṅgama Mahāvīra showed magnanimity of his mind. As a result of it, he came out victorious defeating the *Māra*.

After twelve long years of such purifying spiritual discipline at the age of

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

42 Mahāvīra was able to realise the true nature of the self and the world. Now he became kevalī, the omniscient, quite capable of guiding others on the path he had traversed successfully. This happended on the bank of Rujuvālikā in the vicinity of the village Jambhiagāma.

Mahāvīra as a Tīrthaṅkara

When the passions and ignorance were completely removed Mahāvīra became *Vītarāga*—free from attachment. On his being *Vītarāga* he attained perfect wisdom or omniscience. And from now onwards he was a perfect man endowed with capacity to preach the path. He became a *Tīrthaṅkara* 'who created the ford to cross the river of worldly misery'. So, it will be better if we understand the proper import of the word *Tīrthaṅkara* who is worshipped by the Jainas and be clear about the difference between the idea of God and that of *Tīrthaṅkara*.

Jainas are the worshippers of God in their own way and hence they should not be included in the group of atheists; yet they are called atheists because their conception of God is quite different from the one upheld by some others. Generally God is conceived as the Master, the Lord, and the Creator, of the world. Jainas do not accept this conception of God and if this be the only conception of God then the Jainas can be called atheists. But such is not the case. There are various conceptions of God and one of them is accepted by the Jainas.

It is to be noted first that the Jainas accept many gods. For them there is not one God. According to others God has no beginning and He is perfect from the beginningless time. But the Jainas say that one becomes perfect after countless births by his own spiritual efforts at a proper time. According to others God is unique and matchless; but according to Jainas there are many such perfect souls and hence there are many Gods. Those men who have attained perfection are Gods in the proper sense of the term; this is what Jainas believe. These perfect men are called *Arhats* by Jainas, the Buddhists and other Śramaṇic sects. They are also called the Jaina and the Buddha. According to Jainas when such perfect men leave this world for ever they are regarded as *siddhas*. These are Gods worshipped by the Jainas.

There are two types of perfect men; those who are interested in their own perfection and do not organise the religious order; they are perfect no doubt but they are not noticed by others as such and so they may not be worshipped. The other type is of men who since their previous births are endeavouring not only for their own perfection but for the perfection of others also. These persons alone are called *Tīrthaṅkaras* or *Arhats* and they are worshipped.

From the above theory of *Tīrthaṅkaras*, it is clear that *Tīrthaṅkaras* are not

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

various incarnations of one God nor are they His messengers i. e. prophets. So they cannot be compared with Mohammed or Christ who are supposed to be the prophets or messengers of God. But they are the persons who preach and profess the religion which they have realized but have not learnt from others.

According to the Jaina tradition, there is a series of 24 *Tīrthaṅkaras* in each half of the time-cycle; and there are countless cycles of time. We are living in a latter half of the present time-cycle called *Avasarapiṇī* and Mahāvīra is the 24th *Tīrthaṅkara* of this time-cycle.

Mahāvīra's Teachings

We should take note of the contribution of Mahāvīra in the sphere of religion and philosophy. In his times, there were many leaders of different religious sects and most of them did not believe in the *Kriyāvāda* i. e. they did not hold that the next birth of the soul is determined by its actions in previous births. Some of them were preaching the theory that there is no soul at all. And some of them were not accepting the distinction between good and bad acts. Again some were of the opinion that nothing happens to the soul even if you try to cut it with the sword. Some were propounding that one should not bother about one's liberation. Soul is destined to be liberated; so one should wait for that destined time when one is surely to attain liberation. Some were preaching that worldly enjoyment is the only end; they were asking all not to bother about the next world. Some were propagating that the highest aim is the attainment of heaven and not the liberation from worldly bondage; for the attainment of one should lead a religious life. And by religious life they meant performance of sacrifices which involved killing of animals; the sacrifices were meant for pleasing the gods.

As a protest against this ideal of Religion there came into existence institutions of *Parivrājakas* and monks who having left their family and home were wandering in the search of soul. But they had no knowledge of the various types of living beings. So through ignorance they were killing living beings. There was hierarchy in the society in which only the Brahmins had the right to be a priest or a preacher. Only a Brahmin was authorized to perform the sacrifices on behalf of others. So without his medium the gods could not be approached directly by others. Women had no right to study the sacred lore. Only Sanskrit language was to be used for praying to the gods. Down-trodden *śūdras* had no honourable place in the society. If we take into account this social background of Mahāvīra's times we can well understand his reactions to the time, his preachings, and his contribution to Religion and Philosophy.

As a result of hard ascetic life of so many years Vardhamāna attained the

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

sole aim of his life, viz. the non-attachment to the worldly things and hence became the omniscient one seeing the heart of everything, external as well as internal. He found himself capable of preaching what he had realized in his deep meditations. He organized the religious order of his own and became a *Tīrthaṅkara* of repute amongst so many *Tīrthaṅkaras* of his times. Non-Jaina *Tīrthaṅkaras* like Makkhali Gośāla, Ajitakesakambala, Purāṇa Kassapa Sañjaya and others were contemporary of Mahāvīra. Most of them were indulging in *Akriyāvāda* i. e. rejecting the theory of Karma.

Mahāvīra saw in his *Akriyāvāda* the root cause of worldly sins. So, his first sermon was directed against this theory. This sermon established on firm ground the theory of *Kriyāvāda*. The theory of *Kriyāvāda* presupposes the belief in one's being born in this or that class of living beings according to the acts one has performed in this or previous births. Moreover, Mahāvīra realized that attachment and aversion are the root-causes of our actions (*Karma*). He realised that unless the internal greed and desire to possess are removed from the minds of the people neither spiritual nor worldly progress is possible. He realised that people were after worldly wealth but were not ready to have the spiritual treasure. He also realised that violent attitude of man was due to this desire to possess the property. So, in order to uproot this violence from man, the only way was to destroy the desire to possess.

Makkhali Gośāla was preaching fatalism. So, in his philosophy there was no place for the freedom of will. Everything happens in this external world or in the spiritual field according to the predestined design. Nothing can be changed by the effort of the soul. But against this Fatalism, *Tīrthaṅkara* Mahāvīra propounded that the soul is the master of its fate. It is the architect of its own future life, and so it can change it according to its own will and *karma* if it so desires. Thus he made man the master of his own life, present as well as future. He explained that there is no other than one's own self. So it was necessary to discipline the self in such a way that it can control and conquer the internal enemies, viz., passions and at last free itself from them. When the self achieves this state it is regarded as Liberated or the master of itself.

The Vedic way of life aimed at pleasing the gods by sacrifices which involved killing of the animals. Vedic people sought worldly benefits by appeasing gods. And between gods and common men there was a class of the priests who were masters of the rituals which were necessary for the proper performance of the sacrifices. *Tīrthaṅkara* Mahāvīra opposed the system of sacrifices and showed the futility of worldly possessions. He preached that if a man is self-restrained and non-violent even the gods bow down before him. He taught the internal sacrifice

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

as a means to liberation.

The priests were insisting on the proper pronunciation of the Sanskrit language which was sacred to them. But Mahāvīra rejected this presumption and preached his sermon in Ardhamāgadhī, the language of the people of Magadha. And thus the religious teachings were made available to all classes of people. We know from the Vedic Dharma-śūtras that women and *śūdras* were not allowed to learn the Vedic scriptures. But Mahāvīra's teachings were for all. As a result of this, even the so-called *cāṇḍāla*, considered to be the lowest in the society, was able to convince the Brahmin priests the futility of the bloody sacrifices and Jayanti and other women were able to discuss so many religious and philosophical questions with Mahāvīra himself. Mahāvīra was the first in history to preach the equality of all souls. Hence he pronounced that none should kill or harass any living being for self-interest. Upaniṣads taught the importance of knowledge but Mahāvīra took a step further and said that the essence of the true knowledge is non-violence (*Ahiṁsā*). And he explained again and again that violence results from the desire to possess. To the *Kṣatriya* class he advised to conquer themselves instead of conquering others. If one is self-restrained, there will be no need to conquer others. The modern world which is ready for self-destruction through atom-bomb invented and used by the greedy men requires such message which was given 2500 years back by Mahāvīra. And for the traders class he had a message to limit their possessions in such a way that in the last phase of their life they may be able to renounce the householder's life and to become ascetics having nothing which could be regarded as their possession or property.

During the times of Pārśva there were four vows—not to kill, not to tell a lie, not to steal, not to possess. But Mahāvīra added to these the celibacy and thus he preached the five vows which are essential for the religious life. As an ascetic was supposed to possess nothing he was to beg for his food-requirements. As he had no house of his own he stayed under the tree or on the cremation ground or in the deserted house. He did not stay at one place but he travelled through the country preaching the message of non-possession and non-violence etc. While travelling he did not use any kind of vehicle.

In philosophy he emphasised on the *Vibhajjavāda* i. e. method of explaining a problem by analyzing it. By doing so he avoided the absolutistic views, such as absolute permanence or impermanence, absolute identity or difference, absolute unity or plurality. For explaining any point he taught the theory of *Nayas*—i. e. to look at a thing from various viewpoints or aspects. He grouped all those aspects in various ways—One oft-repeated four-fold group is as follows :

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

(1) *Dravya* (Substantial viewpoint),
(2) *Kṣetra* (Spatial viewpoint),
(3) *Kāla* (Temporal viewpoint),
(4) *Bhāva* (Modal viewpoint).

Another two-fold group is—*Dravyārthika-naya* (Substance view) and *Paryāyārthika-naya* (modal view). And with this theory of non-absolutism he was able to synthetise the various conflicting views prevalent in those days. Materialists were insisting that the body and soul are one and others were of the opinion that soul is quite different from the body. Mahāvīra agreed that as far as the worldly soul is concerned it is identical with the body, but the liberated one is quite different from body. There were some who were insisting that everything is permanent, while others said that nothing is permanent. But Mahāvīra explained that if one takes into account the substance of a thing, for him it is permanent but if one concentrates on the various changing phases or modes of the thing for him the thing is impermanent. In this way the theory of non-absolutism or synthesis of the conflicting views was developed for the first time in philosophical field by Mahāvīra.

There were many theories regarding the creation of the universe. But Mahāvīra taught that the universe is not created by any one, it is without beginning and end. So there is no god who can be regarded as the creator of this world.

If someone is inclined to worship it is better if he worships that soul which is non-attached and hence perfect. By doing so he will be able to attain that ideal state. Thus his worship of the perfect soul will not be for gaining some worldly power or possession. As the perfect soul is non-attached he is not supposed to hear our prayers and grant us our desired things. It is we who are responsible for our well-being or otherwise. So it is better to depend upon one's own self than upon anybody else for one's spiritual uplift. Thus Mahāvīra made us realise that we all are equal and we can become God through proper spiritual discipline. This is the eternal message of Mahāvīra.

At the age of 72 after preaching Dhamma for thirty years Mahāvīra attained Nirvāṇa or liberation, left this world and became *Siddha* at Pāvā on the fifteenth night of the black half of Kārtika (fifteenth night of the black half of Āśvina as per calender prevalent in Gujarat). According to Jaina tradition, this was celebrated by lighting the lamps and since then the day is celebrated every year as the Festival of Lights (Dīpāvali).

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

LIFE OF LORD MAHĀVĪRA

(A Summary)

We are nearing the celebration of the 2500th year of the Mahāvīranirvāṇa in 1974 A. D. The date of Nirvāṇa of Lord Mahāvīra is not finally fixed but the traditionally accepted date of Nirvāṇa is considered true by the Jainas and they will celebrate the occasion accordingly. But it is a pity that no authentic life-story of Lord Mahāvīra is available even after two hundred years of modern research. Whatever is written on Lord Mahāvīra's life is not purely historical; most of it is mythological. Here I want to give the clues for the historical life-story of lord Mahāvīra.

The earliest life-story of Mahāvīra can be found in Ācārāṅga part I which is the oldest of all the canonical texts. And what we find in it is not the description of his early life but the description of his ascetic life only. Here he is simply referred to as 'Nāisue' and 'Nāyaputte'. (9.1.10). It is curious to note that all the four subsections of the 9th chapter are concluded with the verse :-

एस विही अणुक्कन्तो माहणेण मईमया ।

This shows that the author gives importance to the epithet 'Māhaṇa' which he gives to Lord Mahāvīra. He is again and again referred to as 'Mahāvīra' (9.1.13; 9.2.1; 9.3.8; 9.3.13; 9.4.8.; 9.4.14) which became his name in later period. His proper name 'Vaddhamāṇa' mentioned in later works is not found mentioned here. As regards his caste or parentage nothing can be known from this early portion of the Ācārāṅga, except that he was 'Nāisue' or 'Nāyaputta' and if the word 'Māhaṇa' has any significance with regard to his caste we can conclude that he was a Brāhmin rather than a Kṣatriya. And if we follow the Bhagavatī, again a text having earlier canonical portions, our conclusion is coroborated by it. There he himself clearly mentions Devānandā, the wife of a Brāhmin, as his own mother (Bhagavatī 9.33). The epithets 'Nāisue' and 'Nāyaputte' in the earlier portion were interpreted in later works as having

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

connection with a clan of the Kṣatriyas and a story of the change of embryo was inserted in his life-sketch in order to show that he was a Kṣatriya and not a Brāhmin.

This necessity arose out of the conviction that Lord Mahāvīra was as much opposed to Vedism as was the Buddha, and the Buddha was not a Brāhmin but a Kṣatriya. Buddha is described to have thought that though both the Brāhmaṇa and the Kṣatriya are worthy of giving birth a Buddha, he preferred to be born in a Kṣatriya family. The Jainas, somehow not satisfied with this, invented the story of change of embryo to denounce the Brahmin caste. But this was not their universal and firm belief because all the chief disciples of Lord Mahāvīra are Brahmins and they are described as born of the high caste. So it was a temporary phase in Jaina history that they denounced the Brahmin caste. That the story of the change of embryo is not an older one can be proved by the fact that though Lord Mahāvīra is describing the capacity of Hariṇagameṣi to change the embryo, he does not refer to the change of his own embryo nor does Gautama ask about it in *Bhagavatī* (5. 4) when he is describing the said capacity of the same god Hariṇagameṣi who is believed to have changed the embryo of Lord Mahāvīra.

Even later canonical works such as Kalpasūtra and the second part of *Ācārāṅga* give no details of the life of Lord Mahāvīra. Therein the portion describing the dreams is much more lengthy and elaborate than the one dealing with other details of his life. Therein for the first time we know the names of his relatives and the story of the change of embryo which is repeated in all later Śvetāmbara works.

Here we may note a curious fact that, though Acarya Hemacandra talks of the change of Lord Mahāvīra's embryo in his *Triṣaṣṭiśalākā,* he clearly states in his *Yogaśastra-Ṭīkā* that Lord Mahāvīra took his birth in the embryo of Trisala directly from the heaven.

Stories regarding previous birth are also not found in the canonical works, but for the first time they appear in the Āvaśyakaniryukti and in later works we find the whole mythological life-story of Lord Mahāvīra.

The later Śvetāmbara version of Lord Mahāvīra's life-story deals with his marriage and tells us that he had a daughter who was married to Jamali. If we read *Bhagavatī's* Jamali story we do not find any mention of the daughter of Mahāvīra married to him; of course, it is mentioned there that he had many wives.

So in order to find out the true life-story of Lord Mahāvīra we should put

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

emphasis more on the older works than on later Purāṇas.

Here I have mentioned some of the facts of Lord Mahāvīra's life in order to draw the attention of the scholars to the problem of writing a historical life of Lord Mahāvīra.

I must thank the organisers of this seminar for giving me an opportunity to speak before this august audience. Due to my ill health I was not able to write down my lecture and hence I have no written lecture with me. Yet you allowed me to speak on the subject. For this I am really grateful to you all.

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

A NOTE ON LORD MAHAVIRA'S CLAN

In Pāli texts *Nigaṇṭha Nāthaputta* (or *Nātaputta*) and in Sanskrit Buddhist texts *Nirgrantha* (*Nirgrantha*) *Jñātiputra* (*Jñātaputra*) is used for Lord Mahāvīra (see Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary). In Jaināgama texts also we have *Nāyaputta*, *Nāyasuya*, *Nāyaputta*, Mahāvīra etc. According to the comm. of Saṁyuttanikāya '*Nāta*' was the name of his father but Malayasekhara says that *Nāta* is the name of the clan, and most of the Jaina texts and commentators are unanimous in saying that *Nāta* is the clan of the *Kṣatriyas*.

Recently Muni Nathmalji has opined that Prakrit word *Nāya* or *Nāta* should be sanskritized as *Nāga*[1]. He may be correct to a certain extent as far as Prakrit word is concerned but when we see the word *Nāta* or *Nātha* used in Pāli, there remains no possibility of sanskritizing it as *Nāga*. Still we can keep this question of sanskritizing it as *Nāga*. Still we can keep question of sanskritizing the word *Nāya* open and find out some solution.

In Ācārāṅga II we find '*Nāyāṇam khattiyāṇam* (116) which shows that *Nāyas*, were *Kṣatriyas*. This is corroborated by Kalpasūtra (20) also.

But in Ācārāṅga I which is the earliest text of the Jaina Canon Lord Mahāvīra is called '*Māhaṇa*' not once but four times at the end of all the four sub-sections of the ch. IX wherein ascetic practices of the Lord are described-'एस विही अणुक्कन्तो माहणेण मईमया ।'

This statement may be right if we see the story in Bhagavatīsūtra (9, 33, 380) where the Lord says-देवाणंदा माहणी अम्मगा । अहन्नं देवाणंदाए माहणीए अत्तए ।'

Will it not be proper if we say that only after the introduction of the story of interchange of embryo the Lord was known as Kṣatriya ? It can be assumed also that in order to validate the change of embryo this story in Bhagavatī is inserted but that possibility is not there because in that case the question of relation of Triśalā should arise which is not there.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Here we may mention the other possibility also. The Buddha and the Mahāvīra—both of them have propagated that only the right type of a *Bhikṣu* can be called a *Brāhmin* or *Māhaṇa*. In this sense the Lord may have been called a *Māhaṇa*.

Now let us see what information we get from the Jaina literature about the clan of the Lord and the *Nāya kula*. It is certain that amongst the Vedic this *Nāya kula* was not well-known. hence we find its mention very rare in the Vedic Purāṇas[2].

And it is surprising to note that even in Jaina literature the *Nāyavaṁśa* is given the prominent place in later times. An attempt is made to relate it with the famous *Ikṣvākuvaṁśa* or to separate it from the same. This shows that the authors were not certain about the real position of the clan *Nāya*.

There are two clear traditions regarding the prominent *Vaṁśas*. One is represented by Jaina Canonical literature and its Niryukti etc. and other is of the Jaina Purāṇas. This will be clear from the following table.

Āvaśyaka Niryukti. (193)	*Ugga*	*Bhoga*	*Rāiṇṇa*	*Khattia*	←These constituted the retinue of Ṛsabha.				
Viśeṣāvaśyaka. (1610. 1829)	"	"	×	"	*Ikkhāga*	*Nāya,*	*Koravva*	*Harivaṁsa.*	
Bhagavatī. (20 8)	"	"	"	×	"	"	"	×	
(9. 33)[3]	"	"	"	"	"	"	"	×	*Bhaḍa*
Sthānāṅga. (497)	"	"	"	×	"	"	"	×	
Prajñāpanā (104)	"	"	"	×	"	"	"	×	
Kalpasūtra (17)	"	"	"	"	"	×	×	"	
Bṛhatkalpa[4] (3265)	"	"	"	"	"	"	"	×	
Paumacariya[5]	*Ikkhāga*	*Soma*	*Vijjāhara*	*Vānara*	*Rakkhasa*	*Harivaṁsa.*			

In the Āvaśyakaniryukti it is said that Ikkhāga Vaṁsa began with Ṛṣabha (181)[6]. So after Niryukti we find it mentioned as an important Vaṁśa in Jaina literature but the question is—if is a separate Vaṁśa, what is the relation between it and the Nāyakula ? The authors are not unanimous about the answer. In bhagavatī etc. and even in Viśeṣāvaśyaka as we have seen two are separately mentioned. But Umāswāti and other commentators like Abhayadeva (ज्ञाता० 153) are of the opinion that Nāya is a branch of the Ikkhāga : Umāsvāti says[7] :- जझे

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ज्ञातेक्ष्वाकुलेषु सिद्धार्थनरेन्द्रकुलदीपः । तत्त्वार्थ-कारिका-११ The comm. on this is- 'ज्ञाता नाम क्षत्रियविशेषाः तेषामपि विशेषसंज्ञा इक्ष्वाकवः' It should be noted here that even तिलोयपण्णत्ति (4.550) mentions *Nāha Vaṁsa* quite different from *Ikkhāgakula*. It speaks of these Vaṁśas : Kuru, Nāha, Ugga, Yādava and *Ikkhāku*. Āvaśyakacūrṇi explains the Nāta as - 'णाताः नाम जे उसभसामिस्स सयणिज्जगा ते णातवंसा'- p. 245. Here we can see an attempt to relate the *Nāya kula* with Ṛṣabha.

It will be interesting to note the meaning given to *Ugga* etc. by the *Āvaśyakaniryukti—Uggas* were *ārakkhi*-guards, *Bhogas guru*—preceptors, Rāiṇṇas were *vayaṁsa*—friends and the rest were Khattiyas (193). So the Āva. cū. follows the Āva. N. when it includes relatives of Ṛṣabha in the Nāyas.

Commentator Abhayadeva also follows him when he says ज्ञाताः इक्ष्वाकुवंशविशेषभूताः (Comm. on *Nāyādhammakahā*, p. 153). Jinasena does not mention Nāya or Jñāta but mentions Siddhārtha, the father of Lord Mahāvīra as belonging to the Ikṣvākus - (*Harivaṁśapurāṇa*, 2. 4. 13.), so also is done by the author of *Cauppannamahāpurisacariya* (p. 271).

Observation of the above given table shows that *Harivaṁśa* was included in the list of the prominent Vaṁśas for the first time by kalpasūtra and it is quite clear that after the inclusion of Kṛṣṇa story in the Jaina Canonical literature it was necessary to include the *Harivaṁśa* in the list. The Jaina purāṇas have it from the beginning.

One more striking fact is to be noted that the *Rāiṇṇa* and the *Khattiyas* are removed from the list and the other ones are included. This also is a deliberate attempt to follow the Vedic North Indian tradition instead of the tradition which was followed by the people of the Bihar—East India, as such practice is not seen in the older Jaina text where we find-

"जे माहणे खत्तिय जायए वा तहुग्गपुत्ते तह लेच्छई वा ।
जे पव्वईए परदत्तभोई गोत्ते न जे थब्भइ माणबद्धे ॥ Sūyagaḍa I 13. 10

Here we see that the *māhaṇa* and *Khattiya* are separately mentioned differentiating them from *Ugga* and *Lecchaī*. Same tradition is followed by Āva. Ni. having a minor change, but not giving the place of reputation to the Vedic Puranic Vaṁśas.

Annotation :

1. Anusandhāna Patrikā 1. 1.
2. प्राचीनचरित्रकोष (हिन्दी) पृ० २३६.
3. Uvavāia also has this list. see Bhagavatī 9. 33 382.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

4. In the concerned gāthā number six is given so the comm, counts Nāya and Koravva as one.
5. Dr. Chandra : A Critical study of Paumacariyam, pp. 199, 226.
6. See also *Vasudevahindī* p 161 *Cauppannamahāpurisacariya* p. 37 and Āva. Cū, p. 152. But according to *Paumacariya* Ṛṣabha etc. are of Ikkhāgakula. (94. 8) and the same says that Ikkhāgakula originated with the son of Bharata (5, 9).
7. Can the word 'ज्ञात' be taken to mean famous ?

□□□

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

PRAKRIT AND JAINISM SECTION

SOME OF THE COMMON FEATURES IN THE LIFE-STORIES OF THE BUDDHA AND MAHĀVĪRA

In this short paper I would like to draw the attention of the scholars to some striking common features found in the life-stories of the Buddha and Mahāvīra.

(1) *The Story of bearing the Seed :*

Both these personalities became perfect in their final birth having undergone spiritual discipline in their previous births. They were not perfect in actuality from the time immemorial as is the case with God in some other systems. So, it is but natural that the life-stories of these two great personalities should be told from that particular previous birth that marks, in their journey to the Final Goal, a turning-point when they bore a seed that is to develop at last as Buddhahood and Tīrthaṅkarahood and to make them Buddha and Tīrthaṅkara, Founder of the Path of Liberation.

If we compare the stories we find that Bodhisattva Sumedha prepares the way for the Dīpaṅkara Buddha by putting himself into the mud, so that Dīpaṅkara may not have any trouble in passing through the mudpath. And by this benevolent action Sumedha sows the seed in him to become Buddha in future life.

Similar incidence is found in the story of Mahāvīra. The head of a village (grāmacintaka), whose name is not given in the Āvaśyakacūrṇi but who is named as Nayasāra in later literature, shows the way to the monks who had lost their way in woods and who were hungry for many days. He also provides them with food and other necessary things. By this benevolent action Nayasāra bears the seed that is to develop and make him Tīthaṅkara Mahāvīra.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Both these stories contain a common feature, viz, the showing or preparing of the path. And this is very significant because both those persons were to found the Path of Liberation. Moreover, we find the feeling of Compassion prominent in both the stories. This suggests the fully developed compassion in both of them.

(2) *Proclamation* :

Dīpaṅkara, the first Buddha proclaims that Sumedha is to become the Buddha. It is interesting to note that a similar element is present even in the story of Mahāvīra. Ṛṣabha, the first Tīrthaṅkara proclaims that Marīci who was Nayasāra in his previous birth is to become the last Tīrthaṅkara Mahāvīra. It should be remembered that Gotama the Buddha is also the last Buddha of this age.

(3) *Kapila* :

The above-mentioned Marīci was the grandson of Ṛṣabha and son of Bharata. It is said that he had a pupil named Kapila. And we find in the Buddha story also a person named Kapila after whose name the City of Kapilavatthu was established. This Kapila represents the previous birth of the Buddha. When we go into the details of the stories we find that both these Kapilas were born in the same age, when it was customary to marry one's own sister. And here we can safely say that the writers of both the stories had in their mind the sage Kapila, the Sāṁkhya leader of the hoary past. Further is should be noted that the Jaina story knowingly or unknowingly suggests that the Buddha in his previous birth as Kapila was the pupil of Marīci who Mahāvīra himself in his previous birth.-

(4) *Adoration by Gods :*

In both the stories the god's adoration of both these great personalities on all the auspicious occasions is described at length. Some of these occasions are the birth, the bathing, the renunciation, the austerities, the enlightenment, the liberation, etc. Here we should note that those story-tellers consider these two great men to be superior to gods, and that is why they describe these great personalities as adored by gods when the occasion arose. By doing so they want the people to note that these persons were really worthy of adoration and that they were not like ordinary gods. who themselves have to worship them too.

(5) *Dreams* :

In both the stories there are many places where the dreams are described and interpreted. In the life-story of the Buddha. it is narrated that the mother of

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

the Buddha at the time of conception finds in dream an elephant entering into her womb. In the life-history of Mahāvīra it is narrated that the mother of Mahāvīra sees an elephant in one of her fourteen dreams at the time of conception.

(6) *Birth* :

It is reported that the Buddha was in full consciousness during his transfer from the divine life to the human life. Similar is the case with Mahāvīra.

Authors of both the stories are of the opinion that the Buddha and the Tīrthaṅkara should be born in some respected royal family. The Buddha while in heaven found out for himself the family of Kṣatriyas worthy of his birth. Though it is said that in the opinion of the Buddha both the Brahmin and the Kṣatriya families were worthy of the birth of a Buddha, the Buddha was not satisfied with any of the Brahmin families, which existed at that time, and hence he himself chose the Kṣatriya family for his birth.

As regards Mahāvīra it is said by the Śvetāmbara writers that first he was conceived by a Brahmin lady named Devānandā but Indra thought that birth of a tīrthaṅkara should not take place in a Brahmin family as the brahmin caste was considered to be lower than the Kṣatriya caste. So Indra got the embryo removed from the Brahmin lady and got it put in a Kṣatriya lady named Triśalā.

We can conclude from both the stories that there was a conflict between the Brahmins and the Kṣatriyas and the writers favoured the Kṣatriyas and their favour towards Kṣatriyas is reflected in these stories. Here we should remember that these two great men denounced the Vedas. And the Brahmins were the custodians of the Vedas. So, it was but natural for them to denounce the Brahmins. However, it should be borne in mind that this antagonism was not deep-rooted, and we find that all the chief disciples of the Mahāvīra were Brahmins, and they are described as coming from respectable families.

(7) *Name* :

Not all the stories agree about the name of the Buddha. Some have it as Siddhārtha while the others have Sarvārthasiddha. but one thing is certain that on account of the Buddha's birth the family of Śuddhodana became prosperous in every respect, and so the name Siddhārtha or Sarvārthasiddha was given to the Buddha.

Similar is the case with Mahāvīra. On account of his birth the Kṣatriya Siddhārtha's property increased tremendously. So the name Vardhamāna was

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

given to him. Here we should note the similarity between the name of the Buddha and that of the father of Mahāvīra. Both are called Siddhārtha.

(8) *Schooling* :

Writers of both the stories are of the opinion that for both of them there was no need of going to school. They have written that their teachers were astonished to find in them the type of knowledge which the teachers themselves did not possess. It is reported that it is only for the sake of custom that they attended the school.

(9) *Marriage* :

Not all accounts agree as regards the marriage of the Buddha and the name of his wife. It is curious to note that even the Jaina writers differ as regards the marriage of Mahāvīra. The wife of the Buddha is named as Bhaddakaccā, Yaśodharā, Subhaddakā, Rāhulamātā, Yośovati, Bimbā and Gopā. Mahāvīra's wife is named Yaśodā. This name is somewhat similar to the name Yaśodharā. Moreover, it is curious to find that the Mahāvīra's dauhitrī (daughter's daughter) is named as Jasavaī. This name is very similar to the name of the Buddha's wife. Yaśovatī.

(10) *Exhortation by gods* :

It is mentioned that when the gods of the Lokāntika brahmaloka knew that Mahāvīra has decided to renounce the world, they came before him according to their custom. And after prayer they exhorted him to preach the path which would be beneficial to all the creatures.

In the story of the Buddha also this exhortation is accepted as customary and the gods themselves take the forms of an old man, etc., in order to rouse him. Here we should note that when the Buddha was enlightened and was hesitating to preach the path the gods came before him and requested him to preach the law and not to have any hesitation in doing so.

(11) *Māravijaya* :

Both the great men have passed through severe austerities in order to be enlightened. And we find the chapter on Māravijaya in the story of the Buddha. The story of the conquest of Saṅgama god in the life of Mahāvīra is similar to that of the Buddha's Māravijaya. Both these legends contain similar elements. The Buddha and Mahāvīra were not deprived of their inner peace and calmness even when Māra and Saṅgama inflicted tortures upon them and at last they conquered the evil, represented by Māra and Saṅgama.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Concluding remarks :

These and many other such common features should be noted and studied in detail in order to find out the kernel of their life-story which is overlaid with very many extra elements in the course of long period of time. This type of study enables us to recognise the interplay of the influence of one story on the other as they are found at present.

REFERENCES

Lalitavistara
Jātakaṭṭhakathā. part I
E. J Thomas, *Life of Buddha as Legend and History*
Āvaśyakacūrṇi

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

PROHIBITION AND INDIAN CULTURE

I have to thank the authorities of the All India Prohibition Workers' Training Camp for giving me an opportunity to speak before you all on Prohibition and Indian Culture. As we all know the Indian Culture as is to-day is the result of the conflicts and compromises between many races. If we look through the history of the ancient times, we can conclude that two main streams of culture, the Vedic and the Non-Vedic are the pioneers in giving the shape to the Indian Culture. For the scope of my talk to-day I shall deal with efforts for prohibition by the Vedic or what we now call the Hindu religion and with the efforts by the Non-Vedic, in which I include the Jaina ad the Buddhist religions. I must apologize my Jews, Parsis, Muslim and Christian friends here for not including their efforts for prohibition, as the time at my disposal is short and also I must accept my ignorance in the subject. But it will be better if I say something in the beginning about them which I have come to know.

As for the Muslims though the Kuran prohibits wine made from grapes, we see no Muslim country in which the prohibition is followed. Sufis were the Muslim saints but for them the wine (शराब) was an essential item of drink. As regards the Jews and Christians also we see no trace of prohibition in the life of an ordinary Jew, Christian, throughout the world.

Parsis in India as they are to-day generally do not follow the policy of prohibition. Gandhiji had to bother about their trade in wine in Gujarat. Though the trade is decreased, the intoxicating drinks even in an ordinary Parsi home is decreased or not, I have no knowledge. This much can be said that they drink.

After this short remark I now proceed to my proper subject.

Wine and such other intoxicating drinks were generally the part of social and religious life of the primitive people throughout the world. The remnants of the custom can be seen even to-day in the so-called most Civilized religions such as Christianity and others. In these circumstances India can be proud of its prohibition

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

policy when in all other countries there is no such ban on intoxicating drinks.

It is an astonishing fact of history of the world that from the ancient times the Vedic, the Buddhist and the Jaina religious teachers drew out attention for the utter neccessity of prohibition of wine and of such other intoxicating drinks not only from the religious ceremonies but from all the fields of daily life. The exception was made only for the medical treatment. Through their efforts in India most of the population of India following various religions have debarred the intoxicating drinks. I want here to trace the history of this great achievement.

Soma of the Vedic age was an intoxicating drink of the Aryans and it was an important item of the sacrifices performed by the Vedic people. This can be shown from the Ṛgveda itself in which the "whole of the ninth maṇḍala and six hymns in other maṇḍalas, are devoted to its praise."[1] The *soma* was specially meant for the sacrificial rituals but the *surā* was 'essentially a drink of ordinary life. It was the drink of men in the *sabhā*—assembly and gave rise to broils'.[2] So it is but natural that though praised in Ṛgveda, Taittiriya Saṁhitā and Śatapathabrāhmaṇa, it is also disapproved in Ṛgveda itself and in other Vedic texts. The Atharvaveda condemns the *surā* as an evil[3]. But it should be noted that according to Tait. Brāhmaṇa *soma* was the *paramannaṁ* for gods and *surā* was for Men. -1.3.3.2-3.

Various types of *Abhiṣeka* mentioned in the Vedic Texts could not be concluded without the final drink of *Surā*. This shows that *Surā* was an important drink in Vedic times[4].

Amṛta mentioned in the Vedas and later literature was certainly an intoxicating drink, but as regards its preparation the scholars are not unanimous in their opinion[5].

The list of intoxicating drinks in India is a very large one. A list of 48 types of such intoxicating drinks is prepared by Prof. Omprakash in his book : Food and Drinks in Ancient India (p. 298). This shows that the early Indians were keen on having various types of intoxicating drinks.

Historians say that apart from the Vedic Aryans there were Dravidians who inhabited India. And 'they consumed two intoxicating drinks—*Ira* and *Māsara*'[6].

Even though people were addicted to *Sūrā* or such other intoxicating drinks it must be noted that evil effects of drinking were known and the Nirukta : VI-27 mentions drinking *surā* as one of the great sins such as the killing of a Brāhmin. There were some Brahmins who seeing the evil effects of the *Surā*,

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

were avoiding the drink (Kāṭhaka Sam, XIII. 2). And in Chāndogya-Up (V. 2. 5) we find that the King Aśvapati declares that there was no drunkard in his kingdom. Here we must distinguish between a drunkard and a person who drinks *Surā*.

Even Pāṇini and Gṛhyasūtra testify to the fact that intoxicating drinks were common amongst the people. Even the women were served with the wine on the occasion of entry of the bride in the home for the first time. At the time of marrige the women who danced were served with *Surā*. But here it should be noted that Dharmasūtra though acquainted with evil of the *surā* and other intoxicating drinks prohibited them for Brahmins and students only. The rest were allowed to have the particular type of intoxicating drinks[7]. But Bodhāyana mentions that the Brahmins in the North had a peculiar custom of drinking liquor[8].

Though the evil effects such as loss of wealth, insanity, absence of consciousness, loss of knowledge, life, wealth and friends etc. were well-known to the Vedic Aryans, we have evidence to show that for a long time they were not able to eradicate the evil even from the religious ceremonies. 'Kauṭilya mentions the existence of shops of liquor having many rooms and provided with beds and seats and other comforts such as scents and garlands. ...Manufacture of wine was the monopoly of the state but on festive occasions right of private manufacture of bear for four days was recognised on payment of licence fees'.[9] It is surprising that only for a Brahmin woman it is said that if she drinks *surā* she will not have a company of her husband in the next world[10].

The Veda and the Vedic literature—Brāhmaṇas, Gṛhya—and Dharma-sūtras and Smṛtis, in all of them there are the traces of prohibition but one is astonished to find that there is, as regards the prohibition, a distinction between the various types of intoxicating drinks; as for example, Soma is not prohibited but a particular type of *Surā* is prohibited, and that also not always. Further, while prohibiting *Surā* a distinction is also made between the four *Varṇas*, *Sūdra* is allowed to drink *surā* but not the *Dvijas*—i. e. the first three *Varṇas*. Even in *Śrāddhas* the grandfathers are not given the *Surā* but the grandmothers are offered. In *Abhiṣeka* the *Surā* was compulsory item in concluding ritual. Manu has two conflicting statements about *Madya*—the intoxicating drinks.

According to some there is no sin in drink(न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये...) etc. and the others count the drink as one of the great sins. The early Tantras as is well-known propagated the drinking of *Madya* even for liberating the soul or for the union with God Śiva and the Śakti, the mother goddess. But the later Tantras tried to interpret the *madya* in other way. In the times of Rāmāyaṇa and

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Mahābhārata the people were addicted to drinks in spite of the preaching against it. In spite of all this facts if we see the present condition of the Hindu-Vedic society, as regards the prohibition we can be proud of the achievements of the Indian pioneers of prohibition. In Vedic tradition according to the Mahābhārata Śukra was the first *Ṛṣi* who forbade for the first time Brāhmaṇas from drinking intoxicating drinks and declared that if any Brāhmaṇa drank *surā* thenceforward, he would be guilty of the grave sin of Brāhmaṇa-murder[11]. It should be noted here that it is for the Brāhmaṇas. but in the Mahābhārata itself we find a rare example of Balarāma, the first person who prohibited the drink for all without any distinction of cast or creed. But we know his own kins the Yadavas were destroyed due to *Surāpāna*. So we can see that it was not possible in those days to achieve the success in the policy of prohibition. But still they must be regarded the pioneers of prohibition.

The real success of the prohibition policy is the result of the continuous wanderings of the monks of the Jaina and Buddhist Saṅgha. As they were moving throughout the country and preaching for the prohibition, and not only preaching but following themselves the precepts they were able to eradicate the evil from the most part of the Indian Society.

Lord Mahāvīra of the Jainas was one of the pioneer upholder of the prohibition of the intoxicating drinks. And he himself and his follower monks wandered throughout India and preached the people not to drink wine etc. His theory of Karma induced him to be against of the intoxicating drinks. He believed that the negligence (प्रमाद) was the real cause of Karma[12]. And the result of intoxicating drinks was nothing else than the negligence. So in order to liberate one self from the bondage of Karma it was necessary to avoid the intoxicating drinks. That is the reason why out of five type of *pramāda* one is *madya*,[13] and is also included in nine types of *vikṛti*[14] and in four types of *mahāvikṛti* (Sthā. 274).

Here we may note one of the *sūtra* of Kalpasūtra : "Monks or nuns who are hale and healthy and of a strong body, are not allowed during the Pajjusana frequently to take the following nine drinks : Milk, thick sour milk, fresh butter, clarified butter, oil, sugar, honey, liquor and meat" (SBE XXII, p. 5). It can be seen that prohibition is there but in mild from[15]. The next *sūtra* confirms this conclusion. But the *Sūtras* later than this are gradually having strong protest against the liquor etc., is an established fact.

It is clearly stated in the *Daśavaikālikasūtra*[16] that a monk should not drink the *Surā* etc. in presence of others or in secret. Because if they are taken in presence of others, the defamation is sure. And if one drinks in secret, he becomes

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

a thief and a deceitful person and incurs many other such vices. In *Uttarādhyayana* (21. 70) it is stated that one who drinks wine etc., after his death the hottest drinks are poured in his mouth in hell. This was one of the ways to terrorize a person addicted to drinks. And we must accept that in those days this worked well.

As for the laymen, the householders it seems that Lord Mahāvīra allowed the limited use of the liquors (Uvā. 39). But the trade in spirituous liquors was prohibited. But the history shows that gradually the use of all kinds of liquors was prohibited for the laymen also. And as a result of this no Jaina layman could think of having an intoxicating drink even in modern times except those Jainas who are influenced by the modern Western style of living.

Lord Buddha, was the most practical religious leader the world has ever produced. He not only preached against the intoxicating drinks but in order to give stress on non-drinking he included the precept of non-drinking in the essential ten precepts to be followed by a Buddhist monk and a layman. No one could be a Buddhist unless he was prepared to take the vow of abstinence from intoxicating wine and spirits causing negligence.[17] In this way the vice of drunkenness was removed from the Buddhist Saṅgha in one stroke and in imitation the Vedic society also gradually followed in principle the preaching of the Buddha. Here we can see that Buddha and also Mahāvīra made no distinction between the various types of intoxicating drinks and also between the castes.

When a person becomes a monk he loses his cast. The Buddha has said 'Just as, all great rivers, when they reach the great ocean, lose their former names and differences and are denominated as the great ocean, even so, these four castes Kṣatriya, Brāhmaṇas, Vaiśya and Śūdra, when they go forth from the household to the houseless life under the doctrine and discipline lose their former names and families and are denominated as devotees, disciples of the Śākya.[18]

Further these words of the Buddha are worth considering : "There is not, in the highest perfection of knowledge and virtue any talk of birth (*jātivāda*) or of family *Gottavāda* or a pride....Those who are in the bonds of considerations of birth or of family are far from the highest perfection of knowledge and virtue. After abandoning the bonds of considerations of birth......there is realization of the highest perfection of knowledge and virtue[19].

Buddha specifically advised the householders who followed him : "Let the householder who approves of this Dhamma not give himself to intoxicating drinks, let him not cause others to drink, nor approve of those that drink knowing it to end in madness. For through intoxication the stupid commit sins and made other people intoxicated, let him avoid this seat of sin, this madness, this folly,

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

delightful to the stupid."[20]

Moreover it also should be noted here that the Buddha has not included this vice in that of violence, because he has separated this vice from that of violence while enumerating ten precepts to be followed by his followers.

But this does not mean that after taking the vows all the monks could avoid the drinks. In the Jātaka (81) there is a story of the Sāgata who was a *sthavira*, that is an elder monk. He was powerful enough to subdue a poisonous serpent with his miraculous power but when he was offered the rare type of wine he and his other pupils could not resist the drink. This shows that it was difficult even for the Buddha himself to control all of his own pupils as regards the drinks.

Here it may be interesting to quote the Jātaka verse—When the effects of the wine were removed the ascetics realized their foolishness and said, "We drank, we danced, we sang, we wept. It was well that, when we drank the drink that steals away the senses, we were not transformed to apes".

In the times after Lord Mahāvīra and the Buddha the Jaina monks gave more attention to the prohibition. This is evident from Mūlācāra and such other works, wherein we find the liquor as one of the item of the great sins, because it is the cause of non-restraint (p. 284, gāthā 156). Ācārya Haribhadra has written a short treatise entitled Madyapānadūṣaṇāṣaṭka wherein an example of an ascetic is given to show that how he believing less sin in the drink lost all his powers and after death took up the lower birth.

Ācārya Hemacandra, the prominent Jaina Saint of Gujarat, has clearly mentioned that the liquor is not to be drunk even by a layman[21]. Here we have clear evidence to the fact that in his times it was a rule for layman not to use the spirited drinks and this rule is followed by the later generation upto this time.

Ācārya Hemacandra mentions in his Yogaśāstra some of the vices resulting from the intoxicating drinks[22].

"Even the most skilful person loses his intellect; the drunkard does not make difference between his wife and his mother; he loses the discriminative power and as a result he considers his master as servant and a servant as his master; a drunkard falls down on the earth and rolls and dogs discharge urine in his mouth; goes out of his senses and lie down naked in the street; gives out his secrets unconsciously; his fame, beauty, intelligence, and the wealth are removed from him; he dances as if caught by the devil, cries like an anguished, rolls on earth like a person having inflammatory fever, the spirited drinks are like poison and so they make the body unsteady, the senses tired and the soul

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

unconscious; discrimination, restraint, knowledge, truth, purity, compassion, tolerance, and such other qualities are burnt up like the grass due to the intoxicating drinks. The liquor is the cause of the vices and all types of difficulties, so it is better to avoid it."

After Hemacandra there were many Jaina monks who followed him in eradicating the evil from the society.

Especially in Gujarat we must here remember the Swāmināṛāyaṇa and his followers whose efforts for prohibition are remarkable. The Swāminārāyaṇa will be remembered for his effects in the lower strata of the society for prohibition.

Annotation :

1. Vedic Index.
2. Vedic Index.
3. Vedic Index.
4. ERE : Abhiṣeka.
5. Keith : The Rel. and Phil. of Veda and Upa. II p. 623.
6. Omprakash : p. 3
7. Ibid, p. 43-44.
8. Ibid, p. 57.
9. Ibid, p. 95.
10. Ibid, p. 96.
11. For an interesting story see, निशीथ गा० 4097.
12. 'पमायं कम्ममाहसु' सूत्रकृ० १. ८. ३, स्थानांग ५०२
13. उत्त० नि० १८०
14. स्थानांग ६७४
15. also see निशीथ, ४. २१, भाष्य गाथा ३१६८ ff. आवश्यकचूर्णि II p. 319.
16. -५. २. ३६-४१
17. सुरामेरयज्जपमादट्ठानाविरमणी
18. विनयपिटक, चुल्लवग्ग खन्धक IX. 1.7.
19. दीघ० अम्बट्ठ सुत्त ।
20. Suttanipāta, Dhammilla sūtta 23-24.
21. Yogaśāstra 4. 6 ff.
22. *Ibid*, 4. 8. ff.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

THE JAINA CONCEPT OF THE DEITY

We may begin with the Vedic times, for the Jaina concept of divinity is in some way related to, and in its earliest formulation, remains silhoutted against the Vedic background. The gods of the Vedas are to some extent similar to the Hellenic gods, and thus not unlike temporal kings, despite etheriality and transcendental character with which they were endowed. They were worshipped in order to please them just as for gaining favours which, to not a small extent, were frankly material and mundane. They were also propitiated for avoiding their displeasure and anger alike. And they were invoked for winning victories over Aryan's potential enemies. The form of worship was in main the animal sacrifices.

During the period of the *Brāhmaṇas,* the Vedic gods are said to own their celestial position to sacrifices. Many are the legends told of the conflicts between the *devas* and the *daityas* for gaining supremacy over cosmos and the way in which gods managed their upper hand through the power of sacrifices[1].

But, "in the *Upaniṣads* we find a criticism of the empty and barren ritualistic religion. They do not lead to final liberation".[2] In the *Upaniṣads,* the "hymns to gods and goddesses are replaced by a search for the reality underlying the flux of things".[3] The ultimate reality, according to the *Upaniṣads,* then, is none else but the Brahman which is identified with the Self. According to the *Kena Upaniṣad,* the Vedic gods of Fire, Air, etc. were themselves sustained by the power of the Brahman. This position indicated that Brahman is the supreme power of the Universe, and "the Vedic deities are the messengers of one light which has burst forth into the universal creation".[4]

The religion of the *Jina* (and other *Śramaṇic* sects) which grew and developed in the Upaniṣadic times formulated a conception of deity which reflects the mood and orientations of the period.

If we, then, make, in the light of this background, an attempt to deal with

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

our question concerning the conception of Jaina deity, we will be able to understand the development of the underlying ideals. Although the word *Tīrthaṅkara* is pre-eminently and extensively used now-a-days, the word used for the deity in the Ācārāṅga, the earliest of the Jaina Āgamic works. (ca. 3rd or 2nd century B. C.), is *Arahanta*[5]. And it is used in plural, which indicates that there were many such personages. It should be noted here that the word *Arahanta* was commonly used by the Buddhists, the Ājīvikas, and perhaps the other Sramaṇic sects besides the Jainas. And we find the epithets *'bhagavanto'* for their deities and *'bhagavā*[6]*'* for each of them, which shows the respect accorded to them. They are also called 'Aria' (i. e. Ārya[7]), which meant honourable, respectable, etc. The Buddha, too, is called *'ayyo'* in Pāli. The words *'muṇi'* (muni), *Vīra* and *'Mahāvīra'* are also used[8]. The epithet *'Buddha'* was mainly in use with the Buddhists, although it was not unknown to the Jainas[9].

Here we must note that the deities accepted as supreme by the Jainas and some other Śramaṇic sects are the 'perfect men' and not the heavenly gods. The Vedic gods were accepted and respected by the Āryans due to fear of them or in order to get the worldly benefits and such other non-spiritiual objectives. But in the Sramaṇic sects, for the first time, fear gives way to adoration due to the concept of perfect, blemishless soul attributed to the perfected men; and their preachings of the way to the emancipation of the individual soul. It is clearly mentioned in the *Dasaveyāliya (Daśavaikālika)*[10] that even gods bow down to a man who is constantly engaged in non-violence, self-control and austerities.

Here it should be noted that even a lay monk is respected more than the gods. Not only that; the gods have to bow to such a monk. If this is the case with a lay monk, then, what to say of a perfect man like the *Tīrthaṅkara ?* It is mentioned in the *Bhagavatī* (3. 2) that when there was a confrontation between the Indra of the Nether region and the Indra of the celestial region, the refuge for the former was Jina Mahāvīra. To place man above gods was a bold step which turned the tables and propounded the doctrine of the dignity of man. Further we do see in the later literature that the celestials are depicted as subordinates to the *Tīrthaṅkara,* even before his birth[11]. In this way the prominent place was accorded to man, in preference to the heavenly beings. This can be further corroborated by the fact that amongst the four major types of worldly species of organisms to take birth, man is acknowledged as a species difficult to be chance-borne in[12]; because, only born as a man one can find enlightenment and liberation[13].

The prominence of the perfected man in the Śramaṇic sect resulted in the

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

theory of the incarnation of God in the Vēdic religion. Rāma and Kṛṣṇa, though born as man, are believed in later Brahmanical literature as the incarnations, and similarly the Śramaṇic sects have the theory of the series of *Buddhas* and *Tīrthaṅkaras*. In Mahāyāna Buddhism, the Buddha is one single person, but his various forms are accepted as the Buddhas at different places and at different times. But the Jainas are firm in their belief that each of the *Tīrthaṅkaras* is a separate individual, a perfect soul. Even when liberated from the physical integument, they keep their separate individual identity, even though they may be occupying the same point in space[14].

Now let us see what the specific qualities and virtues of a *Tīrthaṅkara* are. We are familiar with the strenuous ascetic life of Lord Mahāvīra[15] who is considered the last *Tīrthaṅkara*. He, by his incessant meditations on his inner self, was able to remove all passions from his soul and purify it[16]. On becoming a pure soul, he attained omniscience[17]. And this is the reason why he was able to show the right path to salvation; and in whatever he preached, there was no room for contradiction. This idea is very well expressed by the famous Jaina logician Samantabhadra, differentiating the Jaina *Arhat* from other preceptors :

(1) *Devāgama-nabhoyāna-cāmarādivibhūtayaḥ,*
Māyāviṣvapi dṛśyante nātastvamasi no mahān.

(2) *Tīrthakṛtsamayānāñca parsparavirodhataḥ,*
Sarveṣāmāptatā nāsti kaścideva bhaved guruḥ.

(3) *Sa tvamevāsi nirdoṣo yuktiśāstrāvirodhivāk,*
Avirodho yadiṣṭaṁ te prasiddhena na bādhyate.

—Āptamīmāṁsā.-1, 3, 6

(1) The miraculous attainments like an attendance offered by the celestial beings, a walking in the sky, a fan-service (worked by the celestial beings), and so on and so forth are found in the possession of even jugglers; these are therefore not what make you great in our eyes.

(2) As for the preachings of the various sect-founders, they can not be all authentic because they are mutually contradictory; hence of these sect-founders some one at the most can be worthy of reverence.

(3) And such an omniscient personage you alone are whose utterance is neither in conflict with logic nor in conflict with scripture. As for the proof of such an absence of conflict, it is the circumstance that what you seek to establish is never contradicted by what is known to be the case.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

We should also take into account the distinction between any other perfect and pure soul and the *Tīrthaṅkara*. The *Tīrthaṅkara* is he, who, after attaining omniscience, preaches the law in order to liberate others, while other omniscient ones do not do so. The innate tendency to preach the law is the result of the activity or the act in Jina's previous existence. In the terminology of Karma-theory, it is the *Tīrthaṅkara-nāma-karma,* which, when matured, results in the inborn impulse for preaching and establishing an order for religious life, so that messes can be liberated as a result of persuing that order. In order to accrue this particular kind of karma, one has to follow certain specific ways and practices in his previous existence[18].

The theory of the creation of the world is rejected in Jaina canonical works[19], so the deity of the Jainas is not the creator of the Universe and he is not worshipped on that account.

The *Tīrthaṅkara,* when he leaves the physical body and reaches at the top-end of the Universe, he is called *Siddha* like any other liberated soul residing in that part of the Universe. This category of the *Siddhas* is recognized as the deities by the Jainas and praised as perfect souls. The stage of such ideal souls is achievable by all men. The only difference between the *Tīrthaṅkara* and the *Siddha* is this that the former has physical body while the latter has no material body. All the souls residing at the top-end of the Universe are equal in qualifications and all are equally pure, the difference between them disappearing with the loss of the physical body. If at all we want to make distinction, then we can do so with a view of their past life and the time of their liberation and also with regard to the size of their soul[20]. If we take into account the individual Siddha, he has an historical beginning but if the series of Siddhas as a whole is taken into account, there is no beginning[21]. They are immaterial, receptacle of everything living *(jīva-ghana)*. They have *jñana* and *darśana* as their insignia, they possess unequalled happiness[22].

In the absence of the physical presence of a *Tīrthaṅkara,* the guidance to the religious order is provided by the ascetics who follow the path of liberation. And amongst them were recognised three grades : first, the leaders of the groups of the ascetics who are responsible for the conduct and welfare of the groups. They are called *Ācāryas,* the spiritual preceptors. The second, the *Upādhyāyas,* the teachers who are responsible for the canonical teaching and works associated with activities of spiritual engagement. The third, comprising the rest of the ascetics in the groups, are just termed *sādhus,* mendicants. These three are also praised and worshipped along with *Arihants* and *Siddhas.* So in this manner

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

the Jainas have five deities in all, termed *pañca-parameṣṭhin*[23].

Annotations :

1. S. Radhakrishnan. *The Principal Upaniṣads,* Introduction, London 1953, p. 46.
2. *Ibid.,* p. 49.
3. *Ibid.,* p. 48.
4. *Ibid.*
5. *Ācārāṅga Sūtra,* 4. 1. 1.
6. *Ibid.,* also *Ibid.,* 1.1.1; and 1.2.4.
7. *Ibid,* 4.2.4; 2.2.3; 6.3.3.
8. *Ibid.,* 2.3.5; 2.4.3; 5.4.4; 6.4.1.
9. *Ibid.,* 8.2.4; 6.1.3.
10. Dhammo maṁgalamukkiṭṭham ahiṁsā saṁjamo tavo
    devā vi taṁ mamaṁsanti jassa dhamme sayā maṇo 1.1.
11. *Kalpa-sūtra,* 84, 94, etc.
12. *Uttarādhyayan sūtra,* 3. 1. etc.
13. *Ibid.,* 3. 11. ff.
14. *Ibid.,* 36. 56-68.
15. *Ācā.* 9. *Kalpa.,* 115. ff.
16. *Kalpa.,* 120.
17. *Ibid.,* 121.
18. cf. *Tattvārtha sūtra* 6. 23.
19. *Sūyagaḍaṁga sutta.* 1. 1. 3. 5-9.
20. *Utta.* 36. 49-55, 65.
21. *Ibid.,* 36. 66.
22. *Ibid.,* 36. 67.
23. For further discussion, vide *Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya* (Published by L. D. Institute of Indology, Ahmedabad), 3470-3925.

□□□

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

PRAJÑĀPANĀ AND ṢAṬKHAṆḌĀGAMA

The *Aṅga Sūtra Dṛṣṭivāda* is the common source of both *Prajñāpanāsūtra* and *Ṣaṭkhaṇḍāgama*. That is, both these works have drawn upon the Dṛṣṭivāda for the material contained in them. Again, both these works are of the nature of compilation. But their style of presentation is different. One should note the points of this difference. *Prajñāpanāsūtra* contains 36 literary divisions called 'Padas'. It keeps living being in the forefront. *Ṣaṭkhaṇḍāgama*, in the first Khaṇḍa called Jīvasthāna, investigates, through various points viz. gati etc., the 14th stage of spiritual evolution (guṇasthāna; here the term jīvasamāsa is employed for guṇasthāna), resulted from the destruction of Karmas. Of the remaining part Khuddābandha, Bandhasvāmitva, Vedanā—these Khaṇḍas could be said to deal with living being keeping Karma in the forefront. In the Vargaṇākhaṇḍa too the main topic treated of is the vargaṇā (class) of karma. The vargaṇā of others is discussed in so far as it is conducive to the understanding of Karma-vargaṇā. The VIth Khaṇḍa is known by the name of Mahābandha. Hence there too the discussion about Karma is the main.

Out of the 36 'Padas' contained in *Prajñāpanāsūtra*, the names of six 'Padas' (23-27, 35) occurring in the *Prajñāpanāsūtra* itself are 'Karma' (23), Karmabandhaka (24), Karmavedaka (25), Vedabandhaka (26), Vedavedaka (27), Vedaṇā (35). It is interesting to compare these names with those of the concerned Khaṇḍas of the *Ṣaṭkhaṇḍāgama*, suggested by the commentator. The concerned Khaṇḍas of the *Ṣaṭkhaṇḍāgama* discuss the topics more in detail and more minutely than the Padas of *Prajñāpanāsūtra*. Thus in *Prajñāpanāsūtra*, the discussions centre round the Jīva while in *Ṣaṭkhaṇḍāgama* they centre round the Karma.

Prajñāpanāsūtra prominently employs question-answer style adopted in Aṅga Sūtras. And at many places it is clear that the questions and answers are of Gautama and Mahāvīra respectively. But *Ṣaṭkhaṇḍāgama* employs the scientific method the constituents of which are Uddeśa, Nirdeśa and Vibhāga. Only

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

occasionally we come across the questions and answers[1].

Prajñāpanāsūtra which is of the nature of compilation is a work of one Ācārya. But the case with *Ṣaṭkhaṇḍāgama* is different. *Prajñāpanā* contains no Cūlikā. But in *Ṣaṭkhaṇḍāgama* Cūlikās have been added[2]. We know not as to who made this additions and when. But the term Cūlikā itself suggests that it is a later addition. The similar thing has happened even in case of Āgamas like *Daśavaikālika*.

Prajñāpanāsūtra is written in the style of original Sūtra while *Ṣaṭkhaṇḍāgama* employs commentarial or expository style in addition to it. In the *Ṣaṭkhaṇḍāgama* many a time the discussion is conducted through 'entrances' to exposition; this suggests commentarial style. That is to say, after having suggested the entrances to exposition by the words 'aniogaddārāṇi' the exposition is conducted through all those 'entrances' one by one[3]. Moreover, the terms like Kṛti, vedanā, karma are explained through the method of Nikṣepas, *viz.* nāma, sthāpanā, dravya and bhāva. In doing so it has clearly followed the style of exposition found in the *Niryukti* of Jaina Āgamas[4]. The employment of terms like 'anugama'[5], 'saṁtaparūvaṇā'[6], 'niddesa'[7], 'vihāsā'[8] (= vibhāṣā) also points to its commentarial style. Everywhere in *Ṣaṭkhaṇḍāgama* a discussion on those particular margaṇādvāras (topics of investigation) begins through the words 'gadiyaṇuvādena', 'iṁdiyaṇuvādena', 'kāyānuvādena' etc[9]. This system is rarely found in the *Prajñāpanāsūtra*. Only two words 'disānuvādena' and 'khettānuvādena[10]' occur in it. But the word 'gatyanuvādena' has not been employed in the discussion on gati, etc.

Over and above the similarity of treatment we find, at various places, similarity of expression in both the works. This suggests that they had a common tradition as their basis. By similarity of treatment is meant the agreement on different points and it is easily noticed at many places in both the works. Hence it is not necessary for us to note all such places where the similarity of treatment is found. But we should note the places where the similarity of expression occurs.

Generally we can say that both the works are composed in prose but they contain gāthās also. Out of these gāthās some, it seems, should be traditional saṅgrahaṇī gāthās. Gāthās 99-101 of *Prajñāpanā* occur in *Ṣaṭkhaṇḍāgama*. The gāthās as found in *Ṣaṭkhaṇḍāgama* are as follows :-

Book XIV

Sū. 121 "tattha imaṁ sahāraṇalakkhaṇaṁ *bhaṇidam* —

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Sū. 122 sāhāraṇamāhāro sāhāraṇamāṇapāṇagahaṇaṁ ca /
sāhāraṇajīvāṇaṁ sāhārāṇalakkhaṇaṁ bhaṇidaṁ//

Sū. 123 eyassa aṇuggahaṇaṁ bahūṇa sāhāraṇānameyassa /
eyassa jam bahūṇaṁ samāsado taṁpi hodi eyassa //

Sū. 124 samagaṁ vakkaṁtāṇaṁ samagam tesiṁ sarīraṇippattī /
samagam ca aṇuggahaṇaṁ samagaṁ ussāsaṇissāso //

It is noteworthy that *Ṣaṭkhaṇḍāgama* quotes these gāthās having employed the term *'bhaṇidam'* suggestive of quotation, while *Prajñāpanāsūtra* does not use any such term. In *Prajñāpanāsūtra* they are given in a reverse order. More oever, the gāthā occurring in the concerned sūtra 122 gives the reading 'lakkhaṇaṁ bhaṇidaṁ', while *Prajñāpanā* gāthā 101 gives the reading 'lakkhaṇaṁ eyaṁ'. Though the gāthā occurring in the Sūtra 123 and *Prajñāpanā* gāthā no. 10 are identical, the reading of this gāthā given by *Prajñāpanā* is more correct than the one offered *Ṣaṭkhaṇḍāgama*. The reading as we find in *Ṣaṭkhaṇḍāgama* is in disorder and corrupt. Once again the gāthā occurring in Sūtra 124 and *Prajñāpanā* gāthā 99 are one and the same but both the works give different readings. In this case too *Prajñāpanā* gives correct reading.

At the occasion of discussing the topic of alpa-bahutva (numerical variation) of jīva (living beings), the beginning of *'Mahāḍaṇḍaya'* in *Prajñāpanā* is as follows :-

"aha bhante savvajivappabahuṁ *mahādaṇḍayam* vattaissami-savvatthovā gabbhavakkantiyā manussā.........". And the end is as follows :"sajogī visesahiyā 96, saṁsāratthā visesāhiyā 97, savvajīvā visesāhiyā 98. Sūtra 334.

Even in *Ṣaṭkhaṇḍāgama* there occurs Mahāḍaṇḍaya. There its beginning is—"etto savvajivesu mahādaṁḍao kādavvo bhavadi savvatthovā manussapajjattā gabbhovakkaṁtiā". And its end is—'nigodajīvā visesāhiyā" Book VII. Sūtra 1-79.

The difference that we find in the two expositions—one in *Ṣaṭkhaṇḍāgama* and another in *Prajñāpanāsūtra*—is that *Prajñāpanāsūtra* mentions 98 divisions of living beings while *Ṣaṭkhaṇḍāgama* mentions 78 divisions. The fact that some divisions are primary and some secondary should be considered to be the reason of this difference. But the important thing is that both the works give one name[11] 'Mahāḍaṇḍaka' to this discussion. This suggests the common tradition.

The second Pada of *Prajñāpanāsūtra* is 'Sthānapada'. Therein it is described as to where in the Universe living beings of various types or grades—

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

beginning with those possessed of one sense-organ and ending with those who are emancipated souls-dwell. In the chapter called 'Kṣetrānugama' of the second part (Khaṇḍa) of *Ṣaṭkhaṇḍāgama* this very topic is discussed. The only difference that we find is that *Ṣaṭkhaṇḍāgama* discusses this topic through points of investigation (margaṇāsthāna), viz. Gati etc.; while *Prajñāpanā* discusses this topic taking one by one various grades of living beings—from those possessed of one sense-organ to the liberated. In *Prajñāpanā*, the treatment of this topic is lengthy while in *Ṣaṭkhaṇḍāgama* it is brief.

In *Prajñāpanā* alpa-bahutva (numerical variation) is discussed through various 'entrances' to exposition. Therein both the living and non-living substances are treated of. *Ṣaṭkhaṇḍāgama* too, while treating of the 14 stages of spiritual evolution (guṇasthānas), discusses the alpa-bahutva of living beings through various points of investigation viz. Gati etc[12]. This discussion contained *Ṣaṭkhaṇḍāgama* is deeper than the one found in *Prajñāpanāsūtra*. Moreover, *Ṣaṭkhaṇḍāgama* deals with this topic, purely through the points of investigation, gati etc.[13] According to *Prajñāpanāsūtra* the points of investigation, are 26, while according to *Ṣaṭkhaṇḍāgama* they are 14. These 14 points of investigation, viz. Gati etc. are common to both the works. This can be seen from the following lists.

Prajñāpanāsūtra	*Ṣaṭkhaṇḍāgama*
1 Diśā[14]	—
2 Gati	1 Gati
3 Indriya	2 Indriya
4 Kāya	3 Kāya
5 Yoga	4 Yoga
6 Veda	5 Veda
7 Kaṣāya	6 Kaṣāya
8 Leśyā	10 Leśyā
9 Samyaktva	12 Samyaktva
10 Jñāna	7 Jñāna
11 Darśana	9 Darśana
12 Saṁyama	8 Saṁyama
13 Upayoga	—
14 Āhāra	14 Āhāraka
15 Bhāṣaka	—

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

16 Parritta	—
17 Paryāpta	—
18 Sūkṣma	—
19 Saṁjñi	13 Saṁjñi
20 Bhavassiddhika	11 Bhavya
21 Astikāya	—
22 Carima	—
23 Jīva	—
24 Kṣetra	—
25 Bandha	—
26 Pudgala	—

The point worthy of note is that at the end of this treatment occurs, in both the works, the 'Mahāḍaṇḍaka'. (Ṣaṭkha. Book VII, p. 575). As has been already said, *Prajñāpanā* mentions in Mahāḍaṇḍaka, 98 divisions of living beings, while *Ṣaṭkhaṇḍāgama* mentions 78. From the list given above it becomes clear that the points of investigation that are employed in *Prajñāpanā* in this topic are more in number than those employed in *Ṣaṭkhaṇḍāgama*. This leads us to conclude that the treatment of the concerned topic in *Prajñāpanā* suggests the fluid stage of investigation while the same in the *Ṣaṭkhaṇḍāgama* suggests the crystalized stage. The crystalized stage that resulted from fluid stage is represented by 14 stages of spiritual evolution (guṇasthāna) 14 points of investigation (margaṇāsthāna) and 14 divisions of living beings. (Jīvasthāna) which are accepted in the later works.

The real thing seems to be that in the first Khaṇḍa named 'Jīvasthāna' the 14 points of investigation are employed in the investigation of each of the 14 stages of spiritual evolution. But in the second Khaṇḍa 'Khuddābandha' the system is changed. Therein the bandhaka (= living being) etc. are treated of through 14 points of investigation. There the discussion is not conducted from the point of view of guṇasthāna (keeping in view the 14 stages of spiritual evolution). This is the reason why the style of the treatment of this topic is similar in both the works.

The sthiti (life-span) of living beings is expounded in various ways in the *Ṣaṭkhaṇḍāgama*. In the Kālānugama (Book VII, p. 114 ff.) the kālasthiti (life-span) of living beings is expounded through 14 dvāras (points of investigation) beginning with gati. But in the *Prajñāpanā* it is discussed through 24 divisions

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

and sub-divisions of living beings—known as 24 daṇḍakas (*Prajñāpanā*, Sthitipada IV).

Again, similarity of treatment in regard to *avagāhanā* (occupation of space), *antara* (gap) etc. is found in both the works. We refrain from dealing with this point. It will suffice to suggest that the detailed and fine comparison of these two works is worth undertaking. That is to say, these two works are the solid means to know the stages of development of thought regarding living beings and Karma. We want to draw the attention of the scholars to this fact.

The fact that *Niryukti* gāthās occur in both the works suggests that *Niryukti* itself has borrowed them from some common source. Thus it is an interesting and even challenging problem to find out as to which gāthās of *Niryukti* are from the pen of Bhadrabāhu—Senior or Junior whoever he may be—and which are borrowed from an old tradition, see, Ṣaṭ. Vol. XIII, Sū. 4-9, 12, 13, 15, 16 etc. Āvani—31 ff, Viśiṣā 604 ff.

Moreover, one striking point of similarity is to be noted. In the discussion on *gatyāgati* (transmigration) there occurs, in both the works, the discussion on the acquisition of the position of Tīrthaṅkara, Cakravarti, Baladeva, Vāsudeva. The only difference is that *Prajñāpanā* adds two more positions *viz.* Māṇḍalika and Ratna. (*Prajñāpanā Sū.* 1466-68), *Ṣaṭkha.* VI, Sū. 216, 220.

Upāṅga Prajñāpanā sūtra is the work of Ārya Śyāmācārya. But this does not mean that all the material contained in it is thought out by himself. It is so because his objective was to compile and arrange in a certain way, the material came down to him from the tradition of *śruta*. This is the reason why he has not followed the same classification of Living beings occurring in the first Pada while discussing the points of investigation sthiti etc. The exposition of the dvāras—*sthāna* etc., which had been variously developed by the former Ācāryas, was before him. So, his task was to collect and compile all the ideas and thoughts in proper dvāras. Though the exposition performed in the dvāras beginning with 'sthāna' has bearing on all the living beings, there is no unanimity regarding the point as to which dvāras are to be treated of (employed) in which type of divisions of living beings. Keeping in view the point as to how the treatment of a particular subject can be easy, sub-divisions of living beings to be described at the occasion of dealing with a particular dvāra—are determined. If one and the same individual were to describe it after considering all the points, then it is quite possible that he might describe it altogether differently. But this is not the case with *Prajñāpanā*. Ārya Śyāma has acquired, through tradition, the legacy of whatever the earlier Ācāryas had thought. And in *Prajñāpanā* Ārya Śyāma

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

collected the thoughts and ideas arose in the tradition from time to time. If we look at *Prajñāpanā* from this view-point it is nothing but a systematic collection of ideas and thoughts accumulated in tradition upto that period. This is the reason why the readers were asked to refer to *Prajñāpanā* for complete discussion when the Āgamas were put down in writing.

Living being and Karma (moral causation)—these are the two main subjects dealt with in the Jaina Āgamas. One trend of thinking keeps living being in the centre while discussing various topics viz. as to how many divisions of living beings there are, as to how long a living being of a particular type can live, as to where it dwells, in which class it can take birth after death, as to how many sense-organs it can possess, as to which sex it can have, as to how many knowledges it can possess, as to which karmas it can bind, etc. Another trend of thinking keeps Karma in the centre and discusses in the amid different types of Karma and their role in the spiritual evolution of degradation of a living being. Hence this trend, keeping in view the spiritual evolution or a living being, determines the 14 points of investigation (margaṇāsthāna) for the examination of and search for the 14 stages of spiritual evolution of a living being (guṇasthāna) which are known as Jīvasamāsa. These 14 points of investigation are the different divisions of living beings due to their gati etc.

Prajñāpanā represents the first trend while old works on Karma like Karmaprakṛti, Ṣaṭkhaṇḍāgama, etc. represent the second trend. The state of affairs being what it is, it becomes very difficult for us to determine the chronological order to these works. In the 15th Cent. and even after when the Sthānakavāsī tradition tried to present in the form of thokada works, written in Gujarātī the ideas and thoughts of Āgamas, it presented the margaṇāsthānas etc. in such a way as could be easily grasped by an ordinary reader. And in the Aṅga work named Sthānāṅga too a particular item is presented keeping in view the number of its constituents. But let us remember that even in the days of Sthānāṅga the ideas relating to living beings and Karma were presented in a complicated manner. So, style of treatment—i. e. its simplicity or otherwise—cannot be a determining factor in fixing up the chronological order of these works. This is so because the nature of the style was dependent on the objective of the author and not on the nature of the subject-matter—simple or subtle. Hence we would be making a great blunder in fixing up the chronological order of *Prajñāpanā* and *Ṣaṭkhaṇḍāgama* if we were guided only by the fact that the treatment of the subject-matter in the *Ṣaṭkhaṇḍāgama* is more detailed and subtle than that found in *Prajñāpanāsūtra*. Therefore we should tackle differently the problem of their chronological order. We should first study such works

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

independently and only afterwards we should try to fix their chronological order. According to both these works, literature of both these types is rooted in Dṛṣṭivāda. This means that innumerable Ācāryas have variously presented the subject-matter of Dṛṣṭivāda itself to achieve different objectives. This presents one more difficulty in fixing up the chronological order of the works on the basis of the nature of the treatment of the subject-matter simple or subtle. If one were not to take into consideration all these facts he can easily—but wrongly—conclude that as the discussions in *Prajñāpanā* are more simple and brief than those in *Ṣaṭkhaṇḍāgama* the former is prior to the latter. But on account of the difficulty as already pointed out it is not proper to fix *Prajñāpanā* prior to *Ṣaṭkhaṇḍāgama*. So, we have given up this manner of fixing up the chronological order of the works on the basis of the nature of their treatment. Now, it becomes necessary for us to employ the different method for fixing up their chronological order. Only after we have done so, we can utilise the argument based on the nature of treatment.

The Author of Prajñāpanā and His Date :— In the original text of *Prajñāpanā* there occurs no reference to its author. But in the beginning, after benedictory verses, there are two gāthās which have some connection with this problem. Āc. Haribhadra and Āc. Malayagiri have commented on them. But they consider them to be of the nature of interpolation. These two gāthās mention Ārya Śyāma as the author of *Prajñāpanāsūtra*. This means that even before the time of Āc. Haribhadra, *Prajñāpanā* was known as a work of Ārya Śyāma.

Āc. Malayagiri uses an epithet 'Bhagavān for Ārya Śyāma.' The passages in point are as follows :

"bhagavān Ārya Śyamo'pi ittham eva sūtram racayati" (Comm. p. 72).

"bhagavān Ārya-Śyāmāh paṭhati" (Ibid, p. 47). "sarveṣām api prāvacanikasūriṇām matāni bhagavān Ārya Śyāma upadiṣṭavān" (Ibid, p. 385). "bhagavad-Ārya-Śyāma pratipattau" (Ibid., p. 385)[15]. This points out his greatness. From these two gāthās it becomes clear that Ārya Śyāma belonged to Vācaka lineage (vaṁśa), and was well versed in Pūrvaśṛuta. In the composition of *Prajñāpanā-sūtra* he had displayed his talent to such an extent that even Aṅga and Upāṅga works recommend the readers to refer to *Prajñāpanā* for detailed discussions on various subjects.

The *Nandisūtra Paṭṭāvali* enumerates the names beginning from Sudharma. There the eleventh name is of Ārya Śyāma. The actual words of the Paṭṭāvali are : "vaṁdimo hāriyaṁ sāmajjaṁ". Thus according to this Paṭṭāvali he

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

belonged to Hāritagotra. But the above mentioned two interpolated gāthās regard him as 23rd in the line of Vācakavaṁśa. Following these two gāthās Āc. Malayagiri too considers him to be 23rd in the line. But it is to be borne in mind that therein we are told this much that he is 23rd in the line; there we find no enumeration of the names from Sudharma to Ārya Śyāma.

From the Paṭṭāvalis we know the fact that there were three persons bearing the same name Kālakācārya. The first Kālaka is that whose death (according to *Dharmasāgariyā Paṭṭāvali*; birth according to *Kharataragacchiya Paṭṭāvali*)[16] occurred in 376 V. N. (*i.e.* 376 years after the death of Lord Mahāvīra). The second Kālaka is that who destroyed the King Gardabhilla and who flourished in V. N. 453 (= 17 years before the commencement of Vikrama Era). The third Kālaka is that who flourished in V. N. 993 = 523 V. S.) and who changed the day of Saṁvatsarī from the 5th day of Bhādrapada to the 4th.

According to the tradition represented by the Paṭṭāvalis the first Kālaka and Śyāmācārya, the author of *Prajñāpanā*, are identical. But in the Paṭṭāvalis Śyāmācārya is not regarded as 23rd in the line while in the two gāthās, under consideration, he is so regarded. Hence it becomes necessary for us to regard the references to his number in the line as secondary, while tackling the problem of his date.

The third Kālaka who flourished in 993 V. N. (= 523 V. S.) could in no way be the author of *Prajñāpanā* because Nandi which was written before 993 V. N. (= 523 V. S.) mentions *Prajñāpanā* in the list of Āgamas.

Now what remains for us to decide is as to who out of the first two Kālakas is identical with Śyāmācārya. Dr. U. P. Shah opines that, Śyāmācārya mentioned 11th in the line and Kālakācārya, destroyer of King Gardabhilla, become identical, if the first two Kālakas were regarded as one identical person. In the Paṭṭāvalis where these two Kālakas are considered to be two different persons, the date of one is 376 V. N. and that of another is 453. Though it is written there that 376 V. N. is the year of birth, elsewhere it is considered to be year of death. Similarly, 453 V. N. too seems most probably the year of death (of the second Kālaka). Thus there is no long gap between the dates of the two Kālakas. If we take 376 V. N. to be the year of birth (of the first Kālaka) even then there will be a gap of only 77 years between the dates of two Kālakas. These two Kālakas may or may not be identical but it is certain that *Prajñāpanā* is a work of that Kālaka who flourished before the commencement of Vikram Era.

In *prajñāpanāsūtra* the exposition of the divisions of living beings is found

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

in verses instead of in prose[17]. And these verses occur even in the *Uttarādhyayana-sūtra* and *Niryukti*. From this it is proved that these verses are not added in the *Prajñāpanāsūtra* atfer its compilation but they are included by the compiler himself while compiling the work. So, we can definitely say that *Prajñāpanā* is later than *Uttarādhyayanasūtra*. It is interesting to note that *Niryukti gāthās* occur in *Mūlācāra* and *Ṣaṭkhaṇḍāgama*. Hence it is very difficult to decide as to who—Junior or Senior Bhadrabāhu—composed them. But many of them seem to be *saṁgrahaṇī gāthās*, current in the tradition, which afterwards, were included in the *Niryukti* by the author himself. Thus the problem of the date of the *Niryuktis* has its own difficulty. And according to scholars, *Uttarādhyayanasūtra* has gradually assumed its present form. The narrative story-part, the didactic-part and the philosophical part—these three parts are noticeable in the *Uttarādhyayanasūtra*. Scholars are of the opinion that these three parts are composed at different periods of time. But it is generally held that it assumed its present form in 3rd-4th Century B. C. And *Prajñāpanā*, being composed after *Uttarādhyayana*, should be of a later date, than that of *Uttarādhyayana*. Moreover, this much we can definitely hold that the gāthās contained in the *Ācārāṅga-Niryukti* (Refer to *Prajñāpanā Sū*. p. 14, Note 1) are preserved in their original form. It is so because therein the mention is made of the 36 names of Pṛthivi (earth) and the number of these names is really 36. These very gāthās occur in the *Uttarādhyayanasūtra*. There too 36 names are hinted at in the phrase "bheyā chattisamāhiyā". In spite of this hint or reference it enumerates 40 names (or types) of Pṛthivi. Hence the question arises as to when these four types were conceived and added to the 36. The four types were included in the gāthā but the original reference to 36 remained there side by side. Āc. Śilāṅka has explained only the 36 divisions mentioned in the *Ācārāṅga-Niryukti*. But the *Ācārāṅgacūrṇi* enumerates 40 divisions. This clearly proves that the additional four divisions came to be included in the 36 after the composition of the *Niryukti*. The structure of the concerned gāthā shows that it is a saṅgrahaṇī gāthā. In spite of this, some may raise a question as to whether this saṅgrahaṇī gāthā is from the pen of the author of *Niryukti* or it is a traditionally current gāthā which he included in the *Niryukti*. The possible answer to this question is that he included the traditionally current gāthā in his work, the reason being that it is found in the *Uttarādhyayana* too.

To sum up, if *Prajñāpanā* were composed after *Uttarādhyayana*, then we can conclude that it is a work belonging to the period of time later than 3rd-4th Century B. C.; that is, in that case we cannot assign it to an earlier date.

Tradition believes, on the basis of the identical meaning of the two names

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

that Kālaka who explained Nigoda and Āc. Śyāma are not two different persons. According to tradition he secured the status of Yugapradhāna in 335 V. N. and lived upto the year 376 V. N. Now, if *Prajñāpanā* were the work of this Kālaka, then it might have been composed in the period 335-376 V. N. (*i. e.* 135-194 years, before the commencement of Vikrama Era; 78-137 B. C.). If we were to consider *Niryukti* to be the work of Senior Bhadrabāhu and also to think that there is a reason to believe that the *Niryukti* follows the *Uttarādhyayama* in mentioning 36 divisions then *Prajñāpanā* is proved later than the *Niryukti*; and the date of *Prajñāpanā* is not in conflict with that of Senior Bhadrabāhu because he is believed to be earlier than *Prajñāpanā*.

Ṣaṭkhaṇḍāgama, in its present form, is a work of two Ācāryas Puṣpadanta and Bhūtabali who are posterior to Dharasena who, in turn flourished sometime after 683 V. N. From this we can safely conclude that *Prajñāpanā* is prior to *Ṣaṭkhaṇḍāgama*. Maturity of thought, systematic treatment and employment of commentarial style—all these that are found in *Ṣaṭkhaṇḍāgama* are due to its being lately composed. *Prajñāpanā* is mentioned in the list of Āgamas, given in the *Nandisūtra* which belongs to the period of time prior to 523 V. S. Thus even the date of *Nandisūtra* is not in conflict with our proposed date of *Prajñāpanāsūtra*.

Annotations :

1. The topics like 'Bandhasāmittavicaya', Ṣaṭkhaṇḍāgama Book VIII, occasionally employ question-answer style.
2. Ṣaṭkhaṇḍāgama Book VI contains 9 Cūlikas, Book X, 1, Book XI, 2 and Book XII, 3. In the Sū. 581 (Book XIV) it is explicitly stated that—"*etto uvarimagaṁtho cūliā nāma*."
3. Ṣaṭkhaṇḍāgama Book I Sū. 5; Book IX Sū. 45; Book X. Sū. 1; Book XI Sū.1 & 165; Book XII Sū. 1; Book XIII Sū. 2 etc.
4. The employment of this method is noticed in Ṣaṭkhaṇḍāgama from Book IX Sū. 45 to Book XIV.
5. *Ibid.*, Book I Sū. 7; Book III Sū. 1 etc.
6. *Ibid.*, Book I Sū 7; Book IX Sū. 71.
7. *Ibid.*, Book I Sū. 8; Book III Sū. 1 etc.
8. *Ibid.*, Book VI Sū. 2 (p. 4), Book VI Sū. 1 (p. 145); Book XIV Sū. 1.
9. *Ibid.*, Book I Sū. 24, 33, 39, etc.
10. Prajñāpanāsūtra 213-224; 276-324; 326-329.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

11. At other places also the word Mahāḍaṇḍaka is used in Ṣaṭkh See Book XIV. Sū. 634 XI. Sū. 30, VI Sū 1, p. 140, 142.
12. Ṣaṭkhaṇḍāgama, Book V., P. 241 ff.
13. Ibid., Book VII P. 520 ff.
14. In Prajñāpanāsūtra *Pada* 18 we find only 22 of this 26. Nos. 1, 24-26 are left out, see Sū 1259.
15. All these references have been noted by Pt. Bechardasaji in his note in Bhagavatisūtra, Pt. II, p. 135.
16. "*adyaḥ prajñāpanakṛta indraśya agre nigodavicaravakta Syāmācāryaparanāma / sa tu virāṭ* 376 *varṣair jātaḥ*.
17. These verses occur, with minor changes, in the XXXVI Chapter of Uttarādhyayana.

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

STUDY OF TITTHOGĀLIYA

The Yuga[1] conception of the Vedic tradition and the Avasarpiṇi of the Jainas have a common feature of degradation in Bhāratavarsa in every respect. Thus the present Kaliyuga of the Vedic tradition and the Duṣama of the Jainas are the periods when degradation has taken place in every respect in comparison with their previous period of Sātya and Suṣamaduṣama. So, it is but natural that degradation of the religious life should take place and so we find such narration in the religious literature. However it may here be noted that according to Vedic Tradition the king[2] can change this process of degradation but according to the Jainas there is no such possibility. I propose to give the gist of my study of a work 'Titthogāliya[3] (Sk. Tīrthodgalika[4]) which mainly deals with the degradation of the Jaina Tirthas. Unfortunately though included in the list of the 84 Āgamas the work is not yet published. So, I have to base my study on the copy of the mss. of the work Titthogāliya supplied very kindly by Muni Shri Punyavijayaji.

MSS OF THE WORK :

The Jainagranthāvali on p. 62 and Jinratnakoṣa on p. 161 give information regarding the availability of the mss. of the Titthogāliya. Also Bhandarkar Oriental Research Institute Cat. Vol. XVII part I gives description of three mss. of Titthogāliya having No. 395 to 397.

Though the work itself gives us the information that it contains 1233 gathas[5], we find different number of gathas in different mss. The copy before me has 1251 gathas and some other mss. has 1254 gathas. And also we find the difference of granthāgra mentioned at the end of the mss. Some have 1565 while others have 1570 granthāgras.

The press copy before me is based on a palmleaf mss. copied in V. S. 1452 at Patan at the instance of Āchārya Sundara Sūri of Tapagaccha. The three mss. with B.O.R.I. are dated V. S. 1584, 1612 and 1671 respectively.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Upto this time nothing is known about the contents of the work except some quotations given by Muni Shri Kalyan Vijayaji in his "Vira Nirvana Samvat Aur Jaina Kalaganana" in Hindi and some of the gathas quoted by Abhidhānarājendra Koṣa from the beginning and from the end of the work. So it will be useful to scholars if some more information about this important work is given.

A Canonical Work :

This work is accepted as the Angabahaya work in the Parkirṇaka class by the Śvetāmbara Jainas. But it should be noted that it is not included in the 45 Āgamas recognised by the Śvetāmbars. However, it is given a place among the Prakîrṇakas in the list of the 84 Agamas[6]. Its non-inclusion in the 45 Āgamas requires explanation. One possible explanation might be its late origin, or, the other, possible explanation is as follows :—

The work deals with the details of process of the degradation of the Āgama. It is possible that to some its propositions may not be aacceptable because they see that the Āgamas which the work considers to be lost are available to them. On this account the work might have been neglected and it might not have been regarded as authoritative as the other works.

A Śvetāmbara Work :

There are certain indications which show that the work was composed or compiled by a Śvetāmbara Acharya. Dreams of the mother of a Tīrthankara are mentioned and they are in 14 in number[7] instead of 16, the number recognised by the Digambaras. It mentions that Maru devi was liberated (87) and also out of the 24 mothers of Tīrthaṅkaras eight were liberated[8]. This certainly shows that the author was a Sve. Jaina. Moreover, we will see later on that some of the Agamas which are mentioned in the work do not find place in the canon of the Digambaras. The number of Kulakaras[9] is given as seven and not as fourteen, the number accepted by Tiloyapannatti[10] and other Digambara work[11]. Ten Accheragas are mentioed which go against the accepted views of the Digambaras :

दससु वि वासेसेवं दस दस अच्छेरगाइं जायाइं ।
ओसप्पिणीए एवं तित्थोगालीए भणियाइं ॥ ८८३ ॥

उवसग्ग-गब्भहरणं इत्थीतित्थं अमव्विया परिसा ॥
कण्हस्स अवरकंका अवयरणं चंदसूराणं ॥ ८८४ ॥

हरिवंस कुलुप्पत्ति चमरुप्पाओ य अट्ठसयसिद्धा ॥
अस्संजयाण पूया दस वि अणतेण कालेण ॥ ८८५ ॥[१२]

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Out of these ten only Uvasagga seem to be accepted by the Tiloyapannatti when it describes the special features of Huṇḍāvasarpiṇi and says that 7 th. 23rd and the last 24th Tīrthaṅkaras have Uvasagga :

मत्तमतेवी संतिमतित्थयराणं च उवसग्गो ॥ ४. १६२०

These and other views[13] of T. go to prove that it is a Sve. work.

Contents of the Work :

After eulogy to Tīrthaṅakaras[14] Ṛsabha etc., (1-3) and Sramanasangha (4 a) the author proposes to write in short about the degradation of the Tīttha (Titthogali) (4b). Originally this was preached by Lord Mahāvīra at Gunasila Caitya in Rajagraha (5-6).

Kala is beginningless and endless and it is divided in twelve araga. It is permanent as well as impermanent according to different Nayas. Absolute or extreme view is wrong. Jainas preach Non-absolutism (Anekānta) (7-8). In Bharata and Aryavata there are Avasarapiṇī and Utsarpiṇī but in the rest of the world there is no change in Kāla (9). Duration of two cycles, their nature, six divisions of each cycle, duration of division etc. (10-25), condition in (1) *Suṣamasusma* (26-54), Description of (2) *Susama* (55-62), of (3) *Susamadusama* (63-), in the last part of *Susamadusama*, 7 Kulakaras are born on after another of which the last is Nabhi and his wife is Marudevi (70-94). Narration of the Life of Rishabha begins (95), 13-14 Dreams (110-), their result (118-), gods' arrival to serve the mother (127), miracles at the time of birth (132-), coming of Disakumaris (136) and other gods Bhavanapati etc (182), moving of the thrones of Sakra, etc. praise and performance of bath ceremony by them at Sumeru (188), presents by the gods (267-). indra's arrival for the establishment of the Iksvaku Vansa (278), marriage and the birth of Bharat etc. (280), enthronement of Ṛsabha as a king (285), Diksha (292), Bharat and his Jewels (294).

Eulogy of 24 Tīrthaṅkaras and various information about them (305) regarding their previous last birth as gods (306), their other contemporary Tirthankaras (313), Varna (colour), Samsthana (358), Table of Tīrthaṅkars and Cakri (359), Height (362) Age (372), Vamsa (383), Gotra (384), names of those who became king or Cakri and who did not accept the kingdom (385) Rsabha was born at the end of Susama-Dusama and the rest in (4) Dusama-Susama (388), kingship or otherwise in previous birth (389). Sruta (390), place (391) and time of Diksha (392), companions at the time of Diksha (393), penances at the time of Diksha (399), when they attained Kevalajnana (402), place where they attained it (405), Caityavrksas (407), Month of attaining Kevaljnana (411),

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Naksatra and Paksa (413), the day (413), the time, (417), penances before becoming Kevali (419), Samavasarana (421), Preaching (446), about pratikramana (447), Samaiya etc. (449), number of Ganadharas and the name of the first Ganadhara, (450), names of the first nuns (463), number of pupils, names of kings and parents (471), Antarakala (494), Tirthaviccheda (522), time of Liberation (524), position at that time (551), penance at the time (555), place (558), next life for their parents (563) description of Cakri (565), Ardhacakri , Kesavas and Baladevas (572), Pratisatru (606), condition at the concluding period of Dusama-Susama (614). When there remained three years, eight months and one paksa of Dusama-susama, Tīrthaṅkaras in different lands were liberated (615), on the same day Palaka was enthroned (616), then the following are mentioned inbetween the Nirvana and Saka-

Palaka	reigned for	60	
Nandas	"	155	
Maruya	"	160	
Pusamitta	"	30	
Balamitta-Bhanumitta		60	
Nahasena	"	40	
Gardhabha	"	100	(Gathas 617-618)
		605	

605 years and five months after the V. N. Saka became the king (619). 1323 years after Saka (i.e. V. N. 1928) in Kusumapura (Pataliputra) Dutthabuddhi (Kalki) will be born. His misdeeds are enumerated (625-); about Caturmukha (Kalki) king it is said that for satisfaction of his greed he will dig out the Stupas (631-), Lonadevi's story (637-), Nagara devata's intervention (651-), Floods in rivers Ganges etc. and destruction due to that (658), construction of new city by the king and for sometime his good behaviour (672-). After fifty years of good behaviour again Kalki adopts his old tactics to harass the monks (674-) Acarya Padivata (678-), Kalki's death at the age of 86 in V. N. 2,000(685), Kalki's son Datta's enthronement by Indra (686), for a little less than 20000 years there will be regard for Sangha (689) the birth of Sokka, his son Jiyasattu, his grandson Meghaghosa and at the end there will be Vimalvahana king (690).

Begins the story of Srutahani upto Duppasaha (693)—Viccheda of Kevali in V. N. 64 with the death of Jambu (698). Viccheda of Manaparyaya etc. (695),

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Viccheda of Caturdasapurva at time of Sthulabhadra in V. N. 170 (697). The question regarding the Viccheda (698-). The birth of Mahāvīra when there remained 74 years and 8 months for the end of fourth Araka and his death occurred when 3 years and 8 months and 15 days remained for the end of the same (704-5). Sudharma Jambu, Prabhava Sayyambhava Jasabhadda, Sambhuto, Bhaddbahu (707-), due to anavṛsti monks had to leave the Magadha (712), after returning back-

ते विंति एक्कमेकं सज्झाओ कस्स केत्तिओ घरति ।
हदि दुठ्ठकालेणं अम्हं नट्ठो उ सज्झाओ ॥७१७॥
जं जस्स धरइं कंठे ते ते परियट्ठिऊण सव्वेसिं ।
तो णेहि पिंडिताइं तहियं एक्कारसगाइं ॥७१८॥

Some of the monks go to Bhaddabahu and say to him on behalf of Sangha—

तं अज्जकालियजिणो वीरसंघो तं जायए सव्वो ।
पुव्वसुयक(व)म्मधारय पुव्वाणं वायणं देहि ॥७२३॥

but as he was not ready to give Vacana was asked by the monks as to what will be the danda proper for you for such behaviour (724-6). He replies :-

सो भणति एव मणिएं अविसन्नो वीरवयण नियमेण ।
वज्जेयव्वो सुयनिण्हओ त्ति अह सव्वसाहूहिं ॥७२७॥

then the monks say to him —

तं एवं जाणमाणो नेच्छसि नो पाडिपुच्छियं दाउं ।
तं थाणं पत्तं ते कह तं पासे ठवेहामो ॥७२८॥
वारसविहसंभोगो वज्जए तो तयं समणसंघो ।
जं ने जाईज्जंतो न वि इच्छसि वायणं दाउं ॥७२९॥

on this he agrees to give Vacana (730), so more than 500 monks go to him, one of them being Sthulabhadra who only remains with him upto the end (738-), as he learns the 11th purva, his seven sisters come to him and a miracle is performed by him (749-) and knowing this Bhadrabahu informs him to discontinue the further vacana. But on his request he gives him vacana of the rest (764-). Story of previous life of Sthulabhadra (772-), Bhadrabahu though gives Vacana of the last four purvas to him he is not permitted to teach them to others; so, after him only ten Purvas remain (797-)

एतेण कारणेणं उ पुरिसजुगे अट्ठमम्मि वीरस्स ।
सयराहेण पणट्टाइं जाण चत्तारि पुव्वाइं ॥७९८॥

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

अणवट्ठप्पो य तवो तवपारंची य दो वि वोच्छिन्ना ।
चोद्दसमुव्वधरम्मी धरंति सेसा उजा तित्थं ॥७९९॥

तं एव सगवंसो य नंदवंसो य मरुयबंसो य ।
सयराहेण पणट्ठो समयं सज्झायवंसेणं ॥८००॥

पढमो दसपुव्वीणं सयडालकुलस्स जसकरो धीरो ॥
नामेण थूलभद्दो अविहिंसाधम्ममद्दो त्ति ॥८०१॥

and the last Dasapuvvi will be Saccamitta (802-) and after V. N. 1000 in the time of Uttaravayaga the last knower of Puvvagaya the Viccheda of Purvas will occur (805-). Then follows the mention of the Viccheda of the rest of the Agamas (807) which is compared here with the account of the Digambara tradition :—

In V. N.	or V. N.	The end of	Occurred according to
64	—	Kevali	Tittho. 694
—	62	"	Tiloya. 4. 1478
170	—	Srutakevali	Tittho. 697
—	162	"	Tiloya. 4. 1484
375	—	Dasapurvi	Tittho. 800
—	345	"	Tiloya. 4. 1486
—	565	Ekadasangadhara	Tiloya 4. 1489
—	683	Acarangadhara[15]	Tiloya 4. 1491
			Will occur according to
1000	—	Puvvagaya	Tittho. 806
1250	—	Last six Angas and Vyākhyāprajnapti	Tittho. 807
1300	—	Samavāya	Tittho. 810
1350	—	Sthānāṅga	Tittho. 811
1400	—	Kalpa and Vyavahāra	Tittho. 812
1500	—	Dasasruta	Tittho. 813
1900	—	Sutrakṛtāṅga	Tittho. 814
2000	—	Niśītha	Tittho. 815
20000	—	Ācārāṅga	Tittho. 816
20500	—	Uttarādhyayana	Tittho. 822
20900	—	Dasavaikālika	Tittho. 823
—	20317	Srutatīrthavicceda	Tiloya. 4. 1493

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Then the lives of the following are narrated :— Duppasaha the last monk (825). Faggusiri the last nun (837), Saccasiri the last lay-woman (838), Vimalavāhana the last king and Sumuha his amatya (840). The Indra comes and offers his prayers to the Sangha (843). The gathas of the prayer are from Nandi (844-). Again, the life of Duppaṣaha (850-), and the future lives of Vimalavāhana and others (857) are sketched. Upto the end of V. N. 21000 Āvasyaka, Anuyogadvāra and Nandi will remain intact (avvocchinna) (861-), two types of Caritra-Sāmāyika and Chedopasthāpaniya will be possible till the existence of the Tīrtta. (863) and so—

जो भणति नत्थि धम्मो नेव सामाइयं न चेव यवयाइं ।
सो समणसंघवज्झो कायव्वो समणसंघेण ॥८६४॥

जइ जिणमतं पव्वज्जह ता मा ववहारदंसणं मुयह ।
ववहारनयच्छेदे तित्थुच्छेदो जओहुवस्सं ॥८६५॥

इच्चेयं मणिपिडसं निच्चं दव्वट्टयाए नायव्वं ।
पज्जाएण अणिच्च निच्चानिच्चं च सियवादो ॥८६६॥

जो सियवायं भासति पमाणनयपेसलं गुणाधारं ।
भापेड भणेण सया सो हु पमाणं पवयणस्स ॥८६७॥

At the end of (5) Dusama there will be the end of Dhamma and so after that Adhamma will prevail (870-). The condition during the (6) Dusama (871), mention of 10 accheragas (884) and of the no. 54 of Loguttamapurusas (886), and (6) Egantadusama Kala described (933) then only the Adhamma will prevail. And.

गोधम्मसमाणाई तेसिं भणुयाण सुरताइं ॥९४०॥

natural calamities (946), men will have to dwell in the Ganges, the Sindhu and the mounts (951-) duration of the (6) Atidusama (957).

Then begins the description of the *Utsarpiṇi* the progressive cycle of time wherein there will be progress in every respect. The first is (1) *Atidusama* in reverse form (959) the rains of five types (975), and as a result the depression of natural calamities (978-) and then comes (2) *Duṣama* (987).

एवं परिवड्ढमाणे लोए चंदे व धवलपखम्मि ।
तेसिं मणुयाण तया सहस्स च्चिय होइ मणसुद्धी ॥०९१॥

Beginning of (3) Dusamasusama (993), mention of seven Kulakaras to be born in Dusama (999).

Here it may be noted that after the gatha No. 1008 it is noted ṭhat 'gāthā

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Sahassami gatam'. This means that originally this gatha was numbered 1000th, from this it can safely be concluded that before this gāthā eight gathas are somewhere interpolated. Mention of Tīrthankars, Cakri and Vasudevas to be born in (3) *Duṣamasuṣama* Kāla 1019-). Seniya of the previous birth will be born as Mahapauma (Pauma) of this Tīrthaṅkara, parents and the dreams etc. (1020-), Mahapadma's other name Vimalavahana (1050), ganadharas of Mahapauma (1088), Names of the Tīrthaṅkaras to be born in Utsarpini in Bharata (105-), in Airavata (1110), Cakri of Bharata and Airavata (117-) Vasudeva etc. (1136-).

Description of (4) *Suṣama-Duṣama Araka* (1145-), of (5) *Suṣama* (1151), of (6) *Suṣama-Susama* (1150). The persons who do not deserve to hear this (1181-) and those who deserve (1184-). Preaching on Sammatta, Jñāna and Caritta (1186) - 10 Yati Dharma (1187) adoration of Samyaktva (1202 -).

सम्मत्ताओ नाणं सियवायसन्नियं महाविसमं ।
भावाभावविभावं दुवालसंगं पि गणिपिडगं ॥१२१२॥

जं अन्नाणी कम्मं खवेइ बहुया वि वासकोडीहिं ।
तं नाणी तिहिंगुत्तो खवेड ऊसासमेतेण ॥१२१३॥

Then comes the description of Moksa (1215)

जह नाम कोइ मेच्छों नगरगुणें वहुविहे वि जाणतो
नव एइ परिकहेउं उवमाए तहिं असंतीए ॥१२४०॥

Conclusion and adoration to Sangha and a request to correct
The mistakes (1247-50). The Prasasti at the end is as follows :

तित्थोगाली सम्मत्ता । श्री योगिनीपुरवासिभिर्महद्धिक राजमान्यैः
सकलनागरिकलौकमुख्यैष्ठ दूदा ठ० ठकुरा ठ० पदमसी हैः
स्वेपितुः सा० राजश्रेंयसेअनुयोगद्वारचूर्णिः १ षोडशक
सूत्रवृत्तिः २ तित्थोगाली २ श्री ताडे तथा श्री ऋषभदेव चरितं १२
सहस्रं कागदे एवं पुस्तिका ४ तपागच्छानायकसुन्दरसूरीणामुपदेशेन
संवत १४५२ श्री पतने लेखिता इति भद्रं ॥ छ ॥

Sources :

The main theme of T. is to describe in detail the progressive annihilation of the present Tīrtha. But in order to give an idea of the whole cycle of time which is called Kalpa and to present the theme of T. as a part of the whole cycle of time T. describes the two divisions of Kalpa the Avasarpiṇi and Utsarpiṇi setting up in that frame at a proper place the narration of progressive annihilation of the present Tīrtha, so that one can have an idea of the same in the proper perspective. With this purpose in view the author has compiled this work using

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

mainly canonical works and perhaps the old Niryuktis and some other works of which we know very little. It is definite that he has used for the description of the Kalpa or the Kālacakra the following works : *Bhagavatī Sūtra* S. 287, *Jambūdvīpaprajñapti* second vakṣaskara sutras 18, wherein the Avasarpiṇī and Utsarpiṇī of Bharata are described. However, it may be noted here that the T. does not follow Jambū. (Sutra 28) with regard to the number of Kulakaras and their Nīti. T. follows here Sthānāgaṅga (556) and Samavāyāṅga (157). This question of number is discussed by Jinabhadra in his Viśeṣaṇavati and by Santicandra in his Cam. (p. 132). On Jamp. (also see my note on this, Sthānāṅga-Samavāyāṅga p. 692-695). For life of Bharata vide Jambū P. Vaks. III. As regards the description of Tīrthaṅkaras and Kulakaras etc. which is found here, it is to be noted that we are not sure if it is from Āvaśyakaniryukti, we may consult the ĀvaN 150 ff. for finding out the common source. Paumacariya (Uddesa-21) of Vimal gives the details as are found in T. We should also compare the Tiloyapannatti (41.313 ff) which is also useful in deciding the sources of T.

Comparison and Date :

In the T. itself we find many times stated that T. was preached by Lord Mahāvīra or the Jinavara (5, 677, 875, 895, 1180, 1246, 1247 etc.). Original T. had one lac padas (5, 1246) but this T. is an abridgment of the original T. (6, 706, 875). The reference to Titthogaliya is found in *Vyavahārabhāṣya* wherein it is stated :

तित्थोगाली एत्थं वत्तव्वा होद आणुपुव्वीए ।
जैं तस्स उ अगस्स वुच्छेदो जहिं विणिद्दिट्ठा ॥१०. ९०४॥

It is certain that according to *Vyavahārbhāṣya* the progressive vicceheda of Aṅgas is described in T. The question was raised as to what was lost and what was not at the time of Jambū and the Vya. Bhāṣya says that it is to be decided according to T. (110.695). Some said (Vya. 10-695) that there was no path for liberation after Jambū. But in T. the question is decided that up to the end of the Dusama there will be Samayika and Cheda Caritras (T. 863-867). Moreover Vya. B. favourably records the view that there is no Viccheda of four Vyavaharas (10.703) as accepted by some (10.696). And according to T. there will be the persons who will possess the Kalpa and Vyavahāra (10.702 : Kappavavaharadhariṇo dhira). We find the same mentioned in T. : Taiyā vi Kappa-Vavaharadharo-676 'Maṇaparamohi' etc. (T. 695 and Vya. B. 10.699) is from same source i.e. Niryukti. So it is certain that T. was present before the author of Vya. B. Some of the gathas of Saṅgha Stuti occurring in Nandi are found in T. —(vide T. 844-848 and Nandi 4-8) but in Nandi the order of these

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

gathas is different. Here I am not in a position to decide whether T. quotes from Nandi.

"Bavisawi Titthayara" T. 449 is common in Mulacara (7.36) and AvaN. 1243, and X 'Sapaḍikkamano Dhammo' T. 447 is also common in Mūlācāra (7. 129) and AvN, (1241). Moreover many gathas of T. describing the life of Ṛṣabha and giving the common features of all the Tīrthaṅkaras are found in Āvaśyakaniryukti such as :—

ĀvN. (Dipika Ed.) 150-161=T. 70-81; ĀvN. (62-168=T. 83-89); ĀvN. 189-195=T. 275-280; ĀvN. 196-207=T. 282-290 and Bhāṣya No. 4; ĀvN. 221-223 = T. 385-387; ĀvN. 228 = T. 399; ĀvN. 319-320 = T. 400-401; AvN. 253-254 comp. with T. 402, 405 and 406; AvN 341, 346, 546, 547, 548, 552, 553, 551 = T. 421-429; AvN. 554-567 = T. 430-446; T. 1216-46 have many gathas common with Avn. 952-982; Avn. 1241-43 = T. 447-449; Also comp. these with Devendrastava 273-302. T. has following gāthā —

जं अन्नाणी कम्मं खवेइ वहुयाहिं वासकोडीहिं ।
तं नाणी तिहिं गुत्तो खवेइ उस्सासमेत्तेणं ॥१२१३॥

The same is found in Mahapratyakhyana-101. With slight variation Kundakunda's Pravacanasara has :—

जं अन्नाणी कम्मं खवेइ भवसयसहस्सकोडिहिं ।
नं नाणी तिहिं गुत्तो खवेइ उस्सासमेत्तेण ॥३.३८॥

and also Vimala's Paumacariya :—

जं अन्नाण तवस्सी खवेइ भवसयसहस्सकोडिहिं ।
कम्मं तं तिहि गुत्तो खवेइ नाणी मुहुत्तेणं ॥१०२. १७७॥

It also should be noted that

सिज्झन्ति चरिय भट्ठा दंसण भट्ठा न सिज्झन्ति ॥१९॥

this latter half is found in Ekatvanupreksa of Kundakunda and T. has—

सिज्झन्ति चरणहीणा न सिज्झन्ति ॥१२०७॥

But note that in Bhaktaparijna 66 is same as that of Kundakunda's Ekatva. 19, with a difference that the former has singular number.

Amongst these authors it is difficult to say who is influenced by whom.

T. Gathas 1226-1227 are from Uttarādhyayana 36. 56-57. These and other factors help us in deciding the date pf T. But since the dates of all the works

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

utilised for comparison are not finally settled, we are not in a position to finalize the date of T. This much we can say that it was compiled before Vyavahāra bhāṣya and we may for the time being agree with Shri Muni Kalyanvijayji that T. was completed in 5th. Century of Vikrama era,—vide his essay on Vīra Nirvāṇ Samvat p. 30.

Annotation :

1. History of Dharmasūtra : Vol. V. Part I pp. 688 ff.
2. Ibid p. 698.
3. See B. O. R. I. Cat. Vol. XVII part I, Vo. 395-397 and Jainaratnakosa I. p. 161.
4. Jainagranthavali p. 62 gives : SK. Tirthodgāra.
5. तेतीसंनाहाओं दोत्रि सताउ सहस्समेगं च ।
   तित्थोगालीए संखा एसाम णियाउ अंकेण ॥ ॥ गाथा १२३३ ॥
6. See Jainagranthavali p. 62 and 72 and also schubring : Doctrine of the Jains, p. 109.
7. मरुदेवीपमुहाओ वियसियकमलाणणा उ रयणीए
   पेच्छिति सुहपसुत्ता चोद्दसपवरे महासुमिणे ॥१००॥ also see gathas 1020, 1022, 1024
8. अठ्ठण्हं जणणीओ तित्थगराणं तु होंति सिद्धाओ ।
   अठ्ठय सणंकमारे माहिंदे अट्ठ बोधव्वा ॥४६३॥
9. Śee gathas 70 ff.;
10. See Tiloya. 4. 421-504
11. Here we must note that Jambudvipaprajnapti (second Vakṣaskira) mentioned 15 and not 7 Kulakaras. It adds the name of Rsabha to the 14 mentioned by Tiloyap.
12. These are from Sthānāṅga-777 see also my Sthānāṅga-Samavāyāṅga P. 891.
13. एगंपि असद्दहिओ मिच्छद्दि ठ्ठी जमाकिव्वा गा० १२०३
14. At the same time the other 9 Tīrthaṅkaras are also born in different lands and so the description of Reshabha will apply to them also (96-). Similar is the case with Bharat Cakri. He also has his contemporary Cakri in different lands (308).
15. There is some difference about the calculation but the year 683 is common, vide Dhavala part I Intro. pp. 26 ff. and Jaya Dhavala part I Intro. pp. 48 ff.

□□□

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ON BHADREŚVARA'S *KAHĀVALĪ*

As early as 1932, in his Introduction to the second edition of Hemacandra's *Pariśiṣṭaparvan* published in Calcutta, H. Jacobi called attention to Bhadreśvara's *Kahāvalī* (pp. V; XI-XIII). He emphasized that, among all the works dealing with the Jaina Universal History, obnly these two go beyond Mahāvīra, the 24th Tīrthaṅkara, and add accounts of the further patriarchs. In this respect, Bhadreśvara goes further than Hemacandra. Though he had at his disposal only one rotograph of a palm-manuscript, H. Jacobi was able to give a general appraisal of the *Kahāvalī* and various information about the contents, arrangement and sources of the collected stories. But he considered that its << literary merits >> were less than those of Hemacandra's work.

Nowadays, more material is accessible, which is described below. Data concerning Bhadreśvara's spiritual - affiliation and dates are also discussed : it is not irrelevant to know whether he is fairly old, or, at least, prior to Hemacandra who became the standard-author. From the detailed analysis of the contents presented here, one will easily realise that the *Kahāvalī* is a huge narrative work, collecting elements from various literary traditions. This paper is intended as a help to further investigations [Ed.].

* * *

Mss of the Kahāvalī (Kathāvalī)*

Bṛ : The first mention of the ms. of Bhadreśvara's *Kahāvalī* in Prakrit was made by some unknown author of the Catalogue of mss called Bṛ (*haṭṭipaṇikā*)[1]. it records (No. 285) : *285 Kathāvalī-prathama-paricchedaḥ; Prā.* (=*Prakrit*) *Mu.* (= *mukhyataḥ) 24 Jina- 12 Cakry-ādi Haribhadra-sūri-paryanta-sat-puruṣa-caritra-vācyo Bhadreśvaraḥ 23800.*

<< The first chapter of Bhadreśvara's work called *Kathāvalī*, mostly written in Prakrit, of 23800 ślokas (*granthāgra*) (gives) the lives of the 24

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Tīrthaṅkaras, the 12 Cakravartins and others, and ends with the life of Haribhadra >>.

It is worth noticing that the author has not mentioned the material on which the ms was written. As we shall see later, the first chapter is divided into two parts.

S. 1 : Palm-leaf ms. of *Kahāvalī* part I. It has 307 leaves and its size is 34 X 2 inches. Its granthāgra is 12600 ślokas. It was copied in V. S. 1497 (= 1440 A. D.)[2].

On leaf 304 Bandhudatta's Kahā is started but it is not completed in the last leaf (307) of the ms. This ms. is corrupt and the copies B and J based on it are also corrupt.

S. 2 : Palm-leaf ms of *Kahāvalī* part II (*dvitīyakhaṇḍa*). It has 302 leaves and its size is 34 X 2 inches. At the end, the granthāgra of the first chapter is mentioned as 23800. It was copied in V. S. 14... and is also corrupt[3].

S. 1 and S. 2 were both deposited in the collection of Sanghavi Pādā Bhaṇḍar, Pāṭaṇ, now deposited in the Shri Hemacandrācārya Jñāna Mandira, Pāṭaṇ. And, as Dr. H. C. Bhayani and Dr. R. M. Shah are to edit the *K.*, the mss are now in the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

Here it should be noted that S. 1 and S. 2 are not two parts of one and the same ms: as a matter of fact, S. 1 ends with the story of Bandhudatta and S. 2 begins with the story of Brahmadatta Cakravartin which is prior to the former. Hence we should conclude that S. 1 and S. 2 belong to two different sets of mss, and that the first part of S. 2 as well as the second part of S. 1 are lost. Anyhow, we are fortunate to have the first chapter of the *K.* in a complete form.

B : No. 13141 in the Oriental Institute, Baroda. It is a modern photocopy of S. 2 made in 1925. Plates 495-603 are equivalent to the original ms, leaves 249-303[4].

J. 1 : A modern copy of palm-leaf ms. S. 1, leaves 1 to 177, kept in the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

J. 2 : A modern copy of palm-leaf ms. S. 2, leaves 232 to 322, also kept in the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

Both of them have been got prepared by Muni Jinavijayji and donated by him to the L. D. Institute of Indology.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

K.1.2 : Modern copy of S. 1 and S. 2 on paper, kept in Kantivijayji Collection (Baroda), nos. 1979-1980. It was made in V. S. 1971 (= 1914 A. D.).

The work is so extensive and the mss are so corrupt that nobody up to this time has edited it. Thus, it is still unpublished.

Date of Bhadreśvara

The ms of the *K* (S. 1) is dated V.S. 1497 (= 1440 A. D.). On the other hand, *K*'s first chapter and its ms. also ends with the life of Haribhadra whose date is fixed by Āc. Jinavijayji as the 8th century A. D. Thus, Bhadreśvara should be put between the 9th and the 15th century. In his introduction to the *Cauppaṇṇamahāpurisacariya*[5], Pt. Amṛtlāl Bhojak places him between V. S. 1050 and V. S. 1150 (= 993-1093 A. D.).

I have collected some information about Bhadreśvara. It runs as follows :

(1) At the end of the ms. of *Siddhahemaśabdānuśānarahasya-vṛtti*[6], it is stated : << *saṁvat 1218 varṣe... Pathaṇena śrī Bhadreśvarasūriyogya-pustakaṁ likhitam* >>. This shows that Bhadreśvara was existent in V. S. 1218 (= 1161 A. D.). But no more information is given about him.

(2) In the *praśasti* of the Cc ms. no. 131, we learn that Ratnaprabha, the pupil of Devasūri wrote *Upadeśamālāvṛtti* to please Bhadreśvarasūri who was pupil of Devasūri. This was composed in V. S. 1238 (= 1181 A. D.). Thus we can say that in 1181 A. D. Bhadreśvara was living.

(3) In Cc ms no. 176 *Vivekamañjarīprakaraṇaṁ saṭīkam*, the commentator Bālacandrasūri informs us that Devendra (= Devasūri) established Bhadreśvara as a sūri by his own hand, that Abhayadevasūri was the pupil of Bhadreśvara, and that Āsada wrote a commentary on *Vivekamañjarī* in V. S. 1248 (= 1191 A. D.) on the advice of Abhayadevasūri. This also confirms the existence of Bhadreśvara before 1191 A. D.

(4) *Cc.* no 202 *Śāntināthacaritra* which was composed by Munidevasūri in V. S. 1322 (= 1265 A. D.) confirms that Bhadreśvara's gaccha was Bṛhadgaccha and also gives the following lineage : Municandra, Devasūri, Bhadreśvarasūri, Abhayadeva, Madanacandra, Pradyumna, Jayasiṁhasūri, Munidevasūri. Thus we are sure that Bhadreśvara did exist before 1265 A. D.

(5) The *praśasti* of a ms of Nemicandra's commentary on *Uttarādhyayana* copied in V. S. 1308 (= 1251 A. D.) mentions the following lineage of the Candragaccha[7] : Nannasūri, Vādisūri, Sarvadevasūri, Pradyumnasūri; and when all of them died[8], Bhadreśvara became the sūri (head of the gaccha);

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

then Devabhadra, Siddhasena, Yaśodeva, Mānadeva, Ratnaprabha, Devaprabha. This praśasti was composed and copied by Ratnākarasūri. It is identical with the other one found in *Cc.* no. 83, also copied in V. S. 1308, but the *Cc.* version is damaged so that some portion is left out.

On the other hand, we know that Devaprabha had enshrined the image of Neminātha at Cambay in V. S. 1258 (= 1201 A. D.)[9]. Ācārya Vādidevasūri the author of the *Syādvādaratnākara* who was born in V. S. 1143 (= 1086 A. D.) and died in V. S. 1226 (= 1169 A. D.) had many pupils whom he awarded *sūripada*[10]; and as we know that Bhadreśvara was awarded *sūripada* by Devasūri, it means that Bhadreśvara was living at least before 1169 A. D. when Devasūri died.

(6) *Bikaner Jaina Lekhasaṁgraha*[11], lekha no. 241, mentions one Bhadreśvara, pupil of Madanasūri who enshrined the image of Pārśva in V. S. 1368 (= 1311 A. D.). This Bhadreśvara must be different from the previously mentioned one. The former was the guru of Abhayadeva whose pupil was Madanasūri, himself being mentioned as the guru of the latter. And it is certain that the first Bhadreśvara must be earlier than 1311 A. D. which is the date for the second Bhadreśvara.

(7) *Cc.* no. 149 (2) *Karmavipāka-karmagrantha-vṛtti*, has the following lineage : Bhadreśvara, Śāntisūri, Abhayadeva, Paramānanda, author of this commentary. No date of composition or of copy is given but the ms is of about V.S. 15th century according to Muni Śrī Puṇyavijayajī. This Bhadreśvara may be the author of the *K.* as here Abhayadeva is mentioned as his pupil. This fact is confirmed by the praśasti of the ms of the *Vivekamañjari-prakaraṇa* quoted in (3).

As Bhadreśvara, the author of *K.* has not given the name of his preceptor, it is difficult to identify him with any of the above mentioned Bhadreśvara. Thus it will be only a conjecture if I identify him with any of them : considering the above data, he might have been the pupil of Devasūri (1086-1169 A. D.), having lived between 1100-1190 A. D.

General remarks on K

From the very beginning the Jaina preceptors were interested in story-telling. This can be asserted by the fact that many story-books beginning with the *Nāyādhammakahāo* are included in the Anga-class of the Jaina canonical literature; *Āyāraṅga, Sūyagaḍaṅga, Ṭhāṇaṅga, Samavāyaṅga* and *Viyāhapaṇṇatti* are also not deprived of stories or facts about the lives of Tīrthaṅkaras and others.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Moreover, one of the four types of the interpretation of the Canonical texts is *kathānuyoga*. It is thus but natural that a vast narrative literature was produced by the Jaina authors.

As far as the *K* is concerned, it is an important narrative work, for it is the very first book which gives the lives of all the 24 Tīrthaṅkaras of the present *avasarpiṇī*, those of the future Tīrthaṅkaras, of the Cakravartins, the Baladevas, the Vāsudevas, some of the Nāradas and also of the great Jaina preceptors up to Haribhadra. Bhadreśvara's plan was to narrate the biographies of great men up to his own time, but unfortunately he could not finish it. It can be said that his work became the model for the later *prabandha* literature which began in the later part of the twelfth century.

Bhadreśvara is not an original writer. He compiles his *K* from various sources. This can be established by the fact that the life of Ṛṣabha has its source in the *Vasudevahiṇḍi* and the *Āvaśyaka-cūrṇi*. The life of Mahāvīra is also from the same, as well as from most of the stories found in the canonical literature, which Bhadreśvara is the first author to use. *Cūrṇi* and *Titthogālia* are the sources for the stories about the reduction of the canonical literature. *Mahānisīha* is the source for stories regarding worship of the Jinas and such other ceremonials.

K is indeed a type of << Universal History >>, but it has its own style of narration. Bhadreśvara is certainly interested in narrating the << Universal History >>, but to add to its lustre he has included many attractive imaginative stories as examples or illustrations, just as the *Tarangavaī* story and such others. Their main source may be Guṇāḍhya's *Bṛhatkathā* and other works dependant on it. For his narration of *Rāmāyana* and *Harivaṁśa (Mahābhārata)*, the sources are *Vasudevahiṇḍi* and *Paumacaria*, and such other Jain Purāṇas. I could not compare Jinasena's *Mahāpurāṇa* and other such works with *K*, but the common sources for such a text must be *Tiloyapannatti*, *Āvaśyakaniryukti* and *Titthogālia*, etc.

It seems that Bhadreśvara had previously written the << *Rāmāyaṇa* >>, << *Tarangavaī* >>, << *Bandhudattacaria* >> and << *Harivaṁsa* >> which he later included in *K* : at the end of these stories in *K*, he concludes :

evaṁ ca Rāma-Rāmaṇasīyā-cariehiṁ parisamattehiṁ
Rāmāyaṇaṁ samattaṁ Bhaddesarasūri-raiyaṁ ti[12].
evaṁ ca parisamatte carie baladeva-vāsudevāṇaṁ
Harivaṁso vi samatto Bhaddesarasūri-raio tti[13].
iyaṁ Bandhudatta-cariaṁ Bhaddesarasūri-raiyaṁ ti[14].
evaṁ ca Kuṇiodayaṇa rajja-kāla-bbhavā Tarangavaī vīsa....
mai kahā rammā bhaddā Bhaddesarasūri-raiya tti[15].

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

For *Tarangavaī* the main source was Pādalipta (see under 218). According to Dr. Bhayani, many gāthās have been included here as they were in Pādalipta's Kahā. So also must be the case with *Rāmāyaṇa*, *Harivaṁsa* and such other stories, as in those days plagiary was not regarded as a vice. In these matters, originality was not considered as a great virtue, and authors were interested in narrating such things which would help the readers to enlighten their moral life. Their purpose was not to get any economical gain for themselves.

Contents of the K

Bhadreśvara's *K* is mostly written in Prakrit but verses in Prakrit and Sanskrit are scattered here and there. Generally, along with the present life-stories of the heroes, their previous and future births are also narrated. Though the purpose of the author is only to write a narrative work giving the gist of *śalākāpuruṣas*' lives (*caria-sāra*), the *K* is a huge narrative work (yet unfinished!) on Jaina (Universal) History[16]. Further than that, these biographies are interspersed with a great number of independant illustrative stories.

Here is the beginning of the *K.* :

namiūṇa nāhi-jaṇiaṁ deva-sarassaī-gurūṇa māhappaṁ
viraemi caria-sāraṁ Kahāvalīm abuha-suha-bohaṁ (1)

dhamm'attha-kāma-mokkhā puris'atthā te a suttiā jehiṁ
paḍhamam iha bemi te ccia Risah'esara-Bharahacakki tti (2)
Risaha-sāmi-Bharaha-cakkavaṭṭi-kahā bhaṇṇai... etc.

Thus it starts with the life-stories of Ṛṣabha, the first Tīrthaṅkara and his son Bharata, the first Cakravartin.

Following the *ĀvCū*[17], Bhadreśvara begins the story of Ṛṣabha by first narrative his previous birth as Dhana Satthavāha. Vibhuhāṇanda story is included under a dramatic form in the Caup[18], while the *K* tells it in a versified form[19]. As for the *ĀvCū*, it does not take notice of it, for Ṛṣabha's previous birth as Mahābala is not discussed. The *K* writes :

tao pavisai Haragaṇa-ṇaḍo.... saṁvega-rasāyaṇaṁ Vibuhāṇandaṁ
nāma nāḍayaṁ ti Nāḍayakahā bhaṇṇai,

and at the end of the kahā :

nāḍayaṁ ti gayaṁ[20].

These portions have been quoted as a sample showing Bhadreśvara's style of writing. The limits of the various kahās are precised by the introductory

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

phrase : ... *kahā bhaṇṇai*, and the concluding one : ... *tti gayaṁ*. Thus Bhadreśvara connects each story with the previous one, either stating that << now comes the story of such and such who followed the previous one >> or that << now comes the story of a figure who behaved like the previous one >>. In this manner, the chronological succession is respected and at the same time the stories serve as didactic examples.

* * *

I now give the list of kahās, which is as follows[21] :

From J.1 pp. 1-286 = S. 1 pp. 1-177.

1. Risaha(Tīr. 1); Bharaha (Cakrin I) : *PrPN* 130; *VH* 157; *Paum* 21.
2. Vibuhāṇanda nāma nāḍaya; *Caup* 17.
3. Kāgakahā.
4. Jambugakahā.
5. Kurucandakahā; *PrPN* 192; *VH* 169.
6. Ninnāmiākahā; *PrPN* 324; *VH* 171.
7. Kulagarakahā; *PrPN* 193; *VH* 157.

   J. 1 on p. 30 says : *saṁvaccharaṁ ca jāva sāmī sacelo vihario tao paraṁ acelo saṁvutto tti.* This shows that Bhadreśvara follows Ācārāṅga I.9.465[22], Āv. niryukti 206 and the Śvetāmbara tradition. Though following *ĀvCū*, he has sometimes also given other views, as in the case of the 32 Indras who came to Ṛṣabha[23].

   About Sejjaṁsa, *ĀvCū* 162 says that he was the son of Bharata, but according to Bhadreśvara, who here follows the *VH* tradition[24], he was Bāhubali's grand-son[25].

   On J. 1 p. 33, Cakreśvarī devī and Gomukha yakṣa are mentioned, but they are not found in *Caup*.

   On p. 25 in saying that Marudevī was the first Siddha of this avasarpiṇī, Bhadreśvara follows the Śvetāmbara tradition.

8. Ajiyakahā (Tīr. 2); *Caup* 51; *PrPN* 25; *VH* 300; *Paum* 41.
9. Muddhabhaddakahā; Muddha Bhaṭṭa, *Caup* 53.
10. Sagaracakkikahā (Cakrin 2); *VH; PrPN*; *Paum* 42.
11. Purandaradattakahā.
12. Saṁbhavajiṇakahā (Tīr. 3); *PrPN*[26].
13. Abhinandaṇajiṇakahā (Tīr. 4); *PrPN*.
14. Sumatijiṇakahā (Tīr. 5); *PrPN*.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

15. Paumappahajiṇakahā (Tīr. 6); *PrPN*.
16. Supāsajiṇakahā (Tīr. 7); *PrPN*.
17. Candappahajiṇakahā (Tīr. 8) *PrPN*.
18. Suvihijiṇakahā (Tīr. 9); Cp. Pupphadantakahā, *Caup* 91; *PrPN*.
19. Sīyalajiṇakahā (Tīr. 10); *PrPN; VH*.
20. Sijjaṁsajiṇakahā (Tīr. 11); *PrPN*.
21. Tipuṭṭhavāsudeva (Vāsudeva 1), who was to take birth as Vardhamāna. It also includes the story of Ayala (Baladeva 1); *PrPN; VH*.
22. Vāsupujjajiṇakahā (Tīr. 12); *PrPN; VH*.
23. Duvitthavāsudeva (Vāsudeva 2). It also includes the story of Vijaya (Baladeva 2); *PrPN*.
24. Vijayasūrikahā; *VH*.
25. Vimalajiṇakahā (Tīr. 13); *PrPN; VH*.
26. Sayaṁbhūvāsudevakahā, including Bhaddakahā (Vāsudeva and Baladeva 3); *PrPN; VH*.
27. Municandamuṇikahā; *PrPN*; *VH*.
28. Aṇantajiṇakahā (Tīr. 14); *PrPN; VH*.
29. Purisottamavāsudevakahā (Vāsudeva 4), including Suppabhakahā (Baladeva 4); *PrPN*.
30. Dhammajiṇakahā (Tīr. 15); *PrPN*.
31. Purisasiṁha and Sudaṁsaṇakahā (Baladeva and Vāsudeva 5); *PrPN; VH*.
32. Maghavācakkikahā (Cakrin 3); *PrPN*; *VH*.
33. Saṇaṁkumāracakkikahā (Cakrin 4); *PrPN; VH; Paum* 191.
34. Asiyakkhakahā; *Caup* 140 ff.
35. Santijiṇa and Cakki (Tīr. 16 and Cakrin 5); *PrPN; VH* 310.
36. Ilāputtakahā; *PrPN*.
37. Narasundaradevakahā.
38. Kurucandāikahā; *PrPN; VH*.
39. Kunthujiṇakahā (Tīr. 17 and Cakrin 6); *PrPN; VH*.
40. Arajiṇakahā (Tīr. 18 and Cakrin 7); *PrPN; VH*.
41. Vīrabhaddakahā; Cp. *PrPN* 722.
42. Kallaṇadevadaṁgiyakahā.
43. Puṇḍarīyavāsudeva (Vāsudeva 6), Āṇandabaladeva (Baladeva 6); cf. Purisapuṇḍariya in *VH*; *PrPN* 80.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

44. Subhūmacakkikahā (Cakrin 8); *PrPN*; *VH*.
45. Dattavāsudevakahā (Vāsudeva 7), including Nandimittakahā (Baladeva 7); *PrPN*.
46. Mallijiṇakahā (Tīr. 19); *PrPN; VH.*
47. Muṇisuvvayajiṇakahā (Tīr. 20); *PrPN; VH; Paum* 198.
48. Viṇhukumāra-Mahāpaumakahā (Cakrın 9); Cp. *PrPN* 706, 567; *VH*.
49. Rāmāyaṇakahā including Rāmabaladeva and Lakkhaṇa Vāsudeva (Vāsudeva and Baladeva 8); *PrPN; VH* 240; *Paum*.
50. Rāmakahā, Rāmaṇakahā, Vānarakahā; *VH*.
51. Nārayakahā; *PrPN*; *VH*.
52. Khandayakahā; *PrPN*.
53. Mahurakahā; *PrPN*.
54. Bhāmaṇḍakahā.
55. Haṇuyantakahā; *PrPN; VH* 243.

    Here it should be noted that *K* has Rāmāyana in extensive form[27], while *Caup* contains it in short form on pp. 175-76.

From S. 1 pp. 178-307.

56. Namijiṇakahā (Tīr. 21); *PrPN*; *VH*.
57. Hariseṇacakkikahā (Cakrin 10); *PrPN*.
58. Jayacakkavaṭṭi (Cakrin 11); *PrPN*; VII.
59. Harivaṁsakahā (Mahābhārata); *PrPN* 877; VII 356.

    Here Bhadreśvara writes that between Jayacakki and Bambhadatta << *vitthario Harivaṁso tti Harivaṁsakahā bhaṇṇai*>>[28]; *Paum* 197. But in the *Caup*, the story of Harivaṁsa is narrated between Sītala and Sijjaṁsajiṇa, on p. 181.—The beginning of Harivaṁsa is also remarkable in *K* : *evaṁ ca Harivarisāṇīyassa Hari-Hariṇī-juvalayassa purao santaie jāo Harivaṁso tti*[29]. These names are not found in *Caup*.
60. The *K* narrates Dakkhapajāvaikahā[30], but *Caup* has Riupaḍisattukahā on p. 99; *PrPN*.).
61. Mahakālakahā.
62. Vasudevakahā; cp. *Caup* 182; S. 1 pp. 183-274; *PrPN*.
63. Kaṁsakahā; *PrPN* 144.
64. Jarāsandhakahā, on S. 1 pp.185-250; *PrPN* 278.
65. Cārudatta and his daughter Gaṁdhavvaseṇā; *PrPN* 258.
66. Viṇhukumāramahāmuṇiṇo tivikkamacariaṁ; *PrPN* 706.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

67. Meghavāhaṇa.
68. Subhūmacakki : he is actually the 8th Cakrin and the Baladeva Kaṇha.
69. Here again Rāma-Rāvaṇa-kahā.
70. Cārucanda and gaṇikā Aṇangaseṇā.
71. Baladeva-Vāsudevakahā (Baladeva and Vāsudeva 9).
72. Nārayakahā; *VH*.

In the course of this story, Nemijiṇa says :

tumaṁ carima-deho navamo Nāraya-vippo...
cauvīsa-Jiṇā bārasa-cakkī nava paḍihārī nava sarāmā.
hariṇo cakkī harīsu ya kesu vi nava nārayā honti[31].
About clearing the meaning of *śalākā*, we have :
na ya sammatta-salāyā-rahiyā niyameṇ' ime
jao teṇa : honti sayālāpurisā bahattarī; etc.[32].

73. Aimuttamuṇi; *PrPN*; *VH*.
74. Ariṭṭhanemijiṇakahā (Tīr. 22) : S. 1 pp. 127-279; *PrPN*; *VH*.
75. Damadantī-Kaṇagavaīkahā; *PrPN*.
76. Ruppiṇikahā; *PrPN; VH* 80, etc.
77. Jāmbavaikahā; *PrPN; VH*.
78. Pajjuṇṇāsambakahā; *PrPN* 427; *VH* 77.
79. *Kaṇho nāma navamo Vāsudevo; PrPN; VH* 78 ff.
80. Paṇḍavakahā; *PrPN*.
81. Dovaīkahā; *PrPN*; *VH*.
82. Sāgaradatta-Jiṇadatta; *PrPN*; *VH*.
83. Sukumāliā; *PrPN; VH; MN* 113.
84. Damadantakahā; *PrPN*; *VH*.
85. Sāgaracandakahā; *PrPN*; *VH*.
86. Aṇiruddha; *PrPN*.
87. Nārada's travel to Puvvavideha to meet Sīmandhara[33].
88. Dhaṇaṁjayakahā; *PrPN*.
89. Dhammaghosa-Dhammajakahā; *PrPN* 399-400.
90. Rāīmaīkahā; *PrPN* 624.
91. Rahaṇemi; *PrPN*.
92. Bherikahā.
93. Vejjakahā.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

94. Vīrayakahā; *VH* 356.
95. Pālagakahā; *PrPN.*
96. Nisaḍhakahā; *PrPN.*
97. Ḍhaṇḍhaṇakahā; *PrPN.*
98. Gayasukumālakahā; *PrPN.*
99. Thāvaccāputta-Suya-Selagakahā; *PrPN* 349.
100. Kohapisāyakahā.
101. Dīvāyaṇa. <<*to Kaṇha* >>, *Nami bhaṇai...* <<*tumaṁ puṇa Kālaṁ kāuṁ vālugappabhāe uvavajjihisi....bārasamo Amamo nāma Titthayaro hohisi* >>[34].

    On S. 1 p. 280, it is said that on knowing Kaṇha's unhappiness in the Naraka, Baladeva goes there to give solace to him. It also explains how the worship of Dāmodara and Baladeva became popular in India; *PrPN* 374.
102. Bambhadattacakkavaṭṭikahā (Cakrin 12); *PrPN.*
103. Muṇicanda; *VH*; *Uttarādhyayana niryutki* p. 185.
104. Citta; *PrPN.*
105. Sambhūta; *PrPN.*
106. Sāgaradatta; see *Utt. Niryukti* p. 192.
107. Navaphullamāliākahā.
108. Bandhudattakahā; see *Utt. Niryukti* p. 192.

    Here ends S. 1 on p. 307. S. 2 begins with the Bambhadatta story which has already been told in S. 1[35], and up to Bandhudattakahā, the text is the same. Then comes the story of Vaddhamāṇa on S. 2 p. 39.

From S. 2 pp. 1-232.

109. Jinavaddhamāṇakahā (Tīr. 24)[36]; *MN* 68; *PrPN* 574; *Paum* pp. 9-16. Previous births of Vaddhamāṇa are narrated according to *ĀvCū* pp. 128, 211-12.

    On S. 2 p. 41 : << *saṭṭhitantāiganthe sayaṁ kae* >>.

    On S. 2 p. 44 Mahāvīra's conception in Devānanda's womb is mentioned; it is a feature of the Śvetāmbara tradition.

    S. 2 p. 46 *Indanāma Vāgaraṇaṁ raiaṁ.* His wife's name is mentioned : *Jasoyaṁ nāma rāya-kaṇṇayaṁ.* It also writes : *Piyadaṁsaṇa tti vā Aṇojjatti vā nāmeṇa dhiyā jāyā*[37].
110. Aṭṭhigāmakahā; *PrPN* 31.

    S. 2 p. 48 narrates the result of the ten dreams seen by Mahāvīra : cp. *Viy.*

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

S. 2 p. 48 : *esa paḍhamo vāsāratta*; such is the way in which the narration is given for other Vāsārattas.

111. Acchandaka-episode; *PrPN* 24-25.

112. Caṇḍakosiyakahā; *PrPN* 144.

113. Kambala-Sambalakahā; *PrPN* 144.

On S. 2 p. 51, it is said that a śrāvaka fasts on the eighth and fourteenth days, *potthayaṁ ca vāei.*

114. Gosālakahā (S. 2 p. 52); *PrPN* 239.

Mahāvīra meets Gosālaga during his second vāsāratta[38]. G. left the Jina during the fifth vāsāratta[39], and during the sixth vāsāratta he came back[40].

115. Vesiyāyaṇakahā; *PrPN* 733.

Episode of *teulesā* on S. 2 p. 59 : Gosāla says : *jeṇa jahā bhaviavvaṁ na taṁ bhavai annahā*; on S. 2 p. 60 : *tao tattha* (about *lesā*) *Jāyapaccayo Gosālo cauvvīsaivāpariāo Ājīvagasaṁghaparivario viharai.*

116. Saṁgama episode; *PrPN* 737.

Sakkeṇa sāmi Mahāvīro nāma on S. 2 p. 63.

117. Camarindakahā; *PrPN* 255.

118. Episode of Gopāla (cowherd); *PrPN* 579.

119. Sayāṇiya-Miyāvaī-Ajjacandaṇakahā on S. 2 pp. 66-176; *PrPN; MN* 113.

120. Maṇibhadda-Puṇṇabhadda episode.

121. Karaḍakahā; *PrPN.*

122. Goyamakahā; *PrPN* 236, 100.

Here the narration of all other Gaṇadharas is given on S. 2 p. 70; *PrPN* 225.

Gāthās of Gaṇadharavāda in Viśeṣāvaśyaka and here give different meanings.

On S. 2 p. 71 : *bhayavaṁ kiṁ tattaṁ ti << ya namiā pucchanti Goyamāiā. bhaṇai Jiṇo : << uppanno vigaeṇaṁ dhuve ya >>. souṁ imaṁ virayanti patt'eyaṁ tan-nissāe duvālas'angāiṁ.*

123. Sumai-Nimai-nidarisaṇaṁ.

124. Keḍhīvaterīkahā (?). A narration about the worship of Jina.

125. Candanā's dīkṣā; *PrPN* 246; *MN* 113.

126. Usahadatta-Devāṇandā's dīkṣā; cp. *PrPN* 131.

127. Jamālikahā (First nihnava) : *PrPN* 275. Here Jamālī is recognised as the son of Mahāvīra's elder sister Piyadaṁsaṇā on S. 2 p. 74.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

128. Suṇakkhattakahā; *PrPN* 813.

129. Vaṇiavaṁsakahā.

130. Episode of *teolesā* thrown by Gosāla towards Vardhamāna, S. 2 p. 76; *PrPN* 239.

131. Episode of Revaī, S. 2 p. 78; *PrPN* 644. Here the words of *Viy* are changed to : << bring for me *vijjaūraya* (*bījapūraka*) which is prepared for the family. But do not bring *kumahakaḍāhosahaṁ* (*kuṣmāṇḍakaṭauṣadham*) which is prepared for me >>; cp. *Viy*, *Suttāgame* I, 731, 32-3.

132. Tīsaguttakahā (second nihnava); *PrPN* 342.

133. Seṇia-Abhayakumārakahā; *PrPN* 856, 49.

134. Seṇādhiyākahā : wife of Abhaya.

135. Ceḍagakahā; *PrPN*.

136. Dadhivāhaṇa-Paumāvatīkahā; *PrPN* 358, 365.

137. Karakaṇḍukahā; *PrPN* 162.

bhaṇiaṁ ca : << *Dahivāhaṇa-putteṇaṁ rannā o Karakaṇḍuṇā*
Vāḍahāṇaya-vatthavvā caṇḍālā baṁbhaṇā kayā >>[41].

138. Dummuhakahā; *PrPN*.

139. Namikahā; cp. *PrPN* 310; *VH*.

140. Stories told by Madanikā dāsī of King Vijitasattu of Khiipaiṭṭhia city, S. 2 p. 94. In *Caup*[42], a dāsī of the same name is found in Vibuhāṇanda drama.

141. Kanakamañjarīkahā for *namokkāra-māhappaṁ*.

142. Udayaṇakahā : << *Karakaṇḍu-mausiā ya Miyāvaī jīse suo Udayaṇo* >>, S. 2 p. 100. See Udāyana (2), *PrPN* 122.

143. Pajjoa-Sivākahā, S. 2, pp. 100-222; *PrPN* 428.

144. Sujāa-Vāsavadattākahā; *PrPN* 693.

145. Sujeṭṭhā-Celaṇākahā; *PrPN* 810, 265.

Seṇia wanted to marry Sujeṭṭhā, daughter of Ceṭaka, but Ceṭaka says : << *nāhaṁ āheḍia-kule niya-dhuyaṁ demi* >>, S. 2 p. 102.

146. Sulahāputtakahā; see Sulasā (2), *PrPN* 838.

147. Koṇiakahā; *PrPN* 196, 205.

148. Pasaṇṇacandakahā; *PrPN* 444; *VH*.

149. Vijjamālikahā; see Seṇia, *PrPN* 857; Hariesa (2), *PrPN* 875.

150. Khuḍḍagakahā; *PrPN* 215.

151. Jambūkahā, S. 2 pp. 112-29; *PrPN* 270; *VH* 4.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

152. Mahubindukahā; *VH* 8.
153. Kuberadattakahā; *PrPN* 189.
154. Mahesaradattakahā; *PrPN* 590; *VH*.
155. Karissagakahā.
156. Kāgakahā.
157. Vānarakahā; *VH* 6.
158. Koillarayakahā.
159. Neurapaṇḍiā-sīyalagakahā.
160. Vijjumālikahā; *PrPN* 704; *VH* 26, 20.
161. Sankhadhamagakahā; *PrPN* 736.
162. Silājaovānarakahā.
163. Therīkahā.
164. Jaccakisorakahā.
165. Gamauḍa (?) kahā.
166. Sollagakahā.
167. Māsahasasauṇikahā.
168. Nimittakahā.
169. Nāgasirīkahā; *VH*.
170. Laliyangakahā; *VH* 9.
Here the 16 stories told by Jambū and his eight wives are finished, on S. 2 p. 127.
171. Suriābhakahā (Paesi-story); *PrPN* 420, 853.
172. Candāikahā, S. 2 pp. 131-41; *PrPN* 244.
173. Sukkakahā; *PrPN* 807.
174. Bahuputtiyākahā; *PrPN* 503.
175. Paṇḍarajjadevīkahā; *PrPN* 423.
176. Sirīdevīkahā; *PrPN* 790.
177. Dahaṇadevakahā; *PrPN* 365.
178. Miyāputtakahā; *PrPN* 601.
179. Ujjhiakahā; *PrPN* 114.
180. Abhaggaseṇakahā; *PrPN* 51; *VH*.
181. Sagaḍakahā; *PrPN* 747.
182. Bihassaikahā; *VH*.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

183. Nandiseṇakahā; *PrPN* 306; *VH*.
184. Ambaradattakahā. His previous birth-stories are told by Mahāvīra.
185. Subāhukahā; *PrPN* 823; *VH*.
186. Seyaṇaa-Nandiseṇakahā; *PrPN* 858, 306.
187. Aimuttayakumarakahā; *PrPN* 2.
188. Cilāiputtakahā; *PrPN*.
189. Suṁsumāputtakahā.
190. Ajjuṇakahā; *PrPN* 28; *VH*.
191. Pupphamālākahā.
192. Meghakumārakahā; *PrPN* 610.
193. Chaḍḍiliyakahā.
194. Māyangavijjākahā; cp. Hariesa (1), *PrPN* 875; *VH* Māyangi.
195. Vijjāharakahā.
196. Dhaṇṇakahā; *PrPN* 396.
197. Sālibhaddakahā; *PrPN* 779.
198. Cilāyarāyakahā; *PrPN* 261.
199. Khandayakahā; *PrPN* 211.
200. Indanāgakahā; *PrPN* 98.
201. Sīhahāiliakahā.
202. Kayauṇṇakahā.
203. Meyajjakahā; *PrPN* 610.
204. Rankasāhukahā.
205. Dadduradevakahā, S. 2 pp. 167-79; *PrPN* 358.
206. Cittagarakahā.
    Herefrom, we find stories about intelligent activities of Abhayakumāra.
207. Cittayarakandukka(?)kahā.
208. Sivakahā; cp. *PrPN* 793.
209. Dhaṇayakahā.
210. Joṇayakahā.
211. Namokkaraphalakahā.
212. Puppakhuraya-Lohakhurayakahā, S. 2 pp. 190-210.
213. Jayaseṇakahā.
214. Somakahā; cp. *PrPN* 863-64.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

215. Ajjaṇāgakahā.

216. Sundarīkahā; cp. *PrPN* 804.

217. Masāṇapālakahā.

218. Taraṅgavaīkahā.

Bhaddā Bhaddesarasūri-raiya tti, S. 2 p. 200.

Edited in H. C. Bhayani, *Saṁkhitta-Taraṁgavaī-Kahā. An Early Abridgment of Pādalipta's Taraṁgavaī.* With Gujarati Translation. Ahmedabad, 1979 (L. D. Series 75), pp. 231-58; with a conspectus of verses common to Kahāvalī and Saṁkhitta-Taraṁgavaī versions.

219. Mālāikahā on S. 2 pp. 201-4.

220. Gāgalīkahā; *PrPN* 229.

221. Episode of Goyama going to *aṣṭapada* : S. 2 p. 201; *ĀvCū* 383.

222. Puṇḍarīka-Kaṇḍarīkakahā; *PrPN* 459; *MN* 176.

sāmī bhaṇai : << Goyamā devāṇaṁ vayaṇaṁ pamāṇaṁ udāhu Jiṇavayaṇaṁ ? >>, on S. 2 p. 204.

Before Mahāvīra's nirvāṇa all gaṇadharas other than Goyama and Sudharma were liberated. And those two were liberated after Mahāvīra's Liberation, according to S. 2 p. 204. At that time, Keśī and other pupils of Pārśva were present.

The gāthā *ācelak'uddesia...* is from Kappa (*Bṛhat k.* 6364); about the meaning of *acela* S. 2 p. 204 says : *tattha ācellakkaṁ appamollasia-vasaṇa-gahaṇaṁ.*

223. Sankhāikahā; cp. *PrPN* 734-35.

224. Ānandāikahā; see S. 2 p. 230 and story no. 235; *PrPN* 80.

225. Uppalamālākahā, as good result of namokkāra.

226. Paumasirīkahā; cp. *PrPN* 417; *VH*.

227. Uddāyaṇāpabhāvāikahā, on S. 2 pp. 210-18; *PrPN* 122.

228. Kumāradevakahā (= Kumāranandī); cp. *PrPN* 189.

229. Seṇiakovakahā, on S. 2 pp. 215b-6b.

Abhayakumāro rajja-viseseṇa viratto Seṇiakovao, on S. 2 p. 215.

Abhayakumāro savvakajja-sāhaṇa-samattho, on S. 2 p. 215.

230. Abhayakumārakahā, on S. 2 pp. 209-15; *PrPN* 49; *VH* 26.

231. Hala-vihalakahā[43]; *PrPN* 879-880.

<< Śreṇika in future will be a Tīrthaṅkara named Mahāpauma >>,

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

according to S. 2 p. 216; cf. *PrPN* 568; for Seṇia, *VH* 2, 16, 17, 20, 25, 27.

232. Varuṇa-Mohiakahā; *PrPN* 678.

233. Kulavālayakahā (story of Sankara Mahesara), on S. 2 pp. 220-21.

234. Tarangavaīkahā.

aha Cekkaṇa vva paīṇā pariṇīyā coriuṁ Tarangavaī, teṇa Tarangavaikahā bhaṇṇai, S. 2 p. 222b.

On p. 230a, there is a text which is not related with the main story. It has a relation with the story told in S. 2 p. 206b.

235. Kāmadevakahā; *PrPN* 167.

236. Culaṇīpiyākahā; *PrPN* 262.

237. Surādevakahā; *PrPN* 836.

238. Kuṇḍakoliakahā; *PrPN* 182.

239. Cullasayagakahā; *PrPN* 263.

240. Saddalaputtakahā; *PrPN*.

241. Mahāsayagakahā, on S. 2 p. 232; *PrPN* 585.

From J. 2 pp. 1-275 (=S. 2 pp. 232-302).

This copy was made from the Baroda manuscript. So S. 2 p. 232 = B p. 462.

242. Nandaṇapiyā; *PrPN* 305.

243. Leuapiyā; instead of this, Uvāsagadasao 10 contains Sālihipiya.

244. Ambaḍakahā. Story of the parivrājaka Ambaḍa; *PrPN* 56. He is to be the 22nd future Tīthaṅkara, J. 2 p. 11.

245. Sulasakahā; *PrPN* 838; *VH*. She will be the future 15th Tīrthaṅkara, J. 2 p. 11.

246. Subhaddākahā up to p. 18; cp. *PrPN* 826; *VH*.

Sā tuha bhajjā sevaḍehiṁ saha acchai, J. 2 p. 11.

247. Jayantīsāviyākahā; cp. *PrPN* 276.

248. Puṇṇavālakahā.

249. Narration on the 5th *ara*. On p. 8, it is said that the monks will go to Mālavā. Narrations about Śaka, saṁvat, etc. which are also found in *Titthogalī* 624 ff. where it is called Caturmukha, 635; Kalki, 673; Durmukha 651; *MN* 126, 179.

250. Dummuhakalagī episode, p. 9.

251. Nandarāja; *Tittho* 637.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

252. Episode of Duppasaha, *Tittho* 830-840; *MN* 115.
253. 24 future Tīrthaṅkaras; cp. *Tittho* 1116.
254. Mahāpadma story; cp. *Tittho* 1024.
255. Mahāvīra's life-time; *Tittho* 708 ff.
256. Gautama's Omniscience and Liberation; *PrPN* 101.
257. Jambū episode; cp. *Tittho* 698 ff., 712; *VH*.
258. Sejjaṁbhavakahā; *PrPN* 854; *Tittho* 712.
259. Maṇippabhakahā; cp. *PrPN* 545. He was contemporary of Caṇḍapradyota.
260. Pupphacūlākahā; *PrPN* 468. She becomes a kevalin in the Śvetāmbara tradition.
261. Story about Prayāgatīrtha; *PrPN* 440, 468; *VH*.
262. << Here ends Maṇiprabha story >>, J. 2 p. 42.
263. << Here ends Kuṇika story >> J. 2 p. 42.
264. Aṇṇiāputtakahā; *PrPN* 42.
265. << Here ends Udāī story >>, J. 2 p. 47.
266. Nandakahā; *PrPN* 297; *Tittho* 637.
    << *Pāḍaliputte nayare ṇhāvie jāo visae Nando nāma putto* >>, J. 2 p. 48.
267. Kappagakahā; *PrPN* 157.
268. Ajjāsāḍha (nihnava); *PrPN* 94.
    << *Moriyavaṁsa-ppasūo Balabhaddo nāma rāyā* >>, J. 2 p. 60.
269. Āsamittakahā (nihnava); *PrPN* 93.
270. Gangadeva (nihnava); *PrPN* 218.
271. Rohagutta (nihnava); *PrPN* 646.
272. Bhaddabāhukahā :
    evaṁ ca dūsiyaṁ nihṇavehiṁ titthaṁ bhūsinti
    pavayaṇa-purisā, jahā Bhaddabāhu tti, J. 2 pp. 68-139; *Tittho* 724; *PrPN* 515.
273. Sarassaī (sister of Bhadrabāhu), J. 2 pp. 62-102.
274. Tivikkamakahā.
275. Bambhavaggīkahā.
276. Ākhaṇḍalakahā.
277. Vīrasubhakahā.
278. Sagaḍāla-Thūlabhaddakahā, pp. 102-41; *Tittho* 742 ff., 777 ff.
279. Nandarāyakahā; *Tittho* 784; *PrPN* 297.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

280. Cāṇakka-Candaguttakahā; *PrPN* 257, 245.
281. Asoka-Kuṇalakahā; *PrPN* 72, 245.
282. Sampaikahā; *PrPN* 741.
283. Episode of the first *vācanā* of Jain Canonical literature; *Tittho* 716.
284. Ajjamahāgiri-Ajjahatthikahā, which ends on p. 155; *PrPN* 563.
285. Episode of Rathayātrā of Jīvantasvāmin at Ujjaini; pp.144-47; *PrPN* 291.
286. << It was told by Mahāvīra that there would be Sāmācāri-bheda after Sthūlabhadra >>, p. 147.
287. Elagacchakahā, p. 148; *PrPN* 137.
288. Dasaṇṇabhadda-Muddhaḍakahā; *PrPN* 361; *MN* 65.
289. Avantisukumālakahā, ends at p. 181; *PrPN* 67.
290. Vayarasāmikahā, ends at p. 181; *PrPN* 661; *MN* 70.
291. Ajjarakkhiakahā; *PrPN* 616.
292. Goṭṭhāmāhilakahā (7th nihnava); *PrPN* 234.
293. Sivabhūikahā; *PrPN* 794.

    << *tesiṁ sīsa-paraṁparāe saṁjāyaṁ khavaṇaya-darisaṇaṁ* >>, p. 206.
294. Kālagāyariakahā; *PrPN* 170[44].

    << Kālaga's sister was Sīlavaī >>, p. 208.

    << He changed Pajjūsaṇa day from fifth or fourth day of Bhādrapada >>, p. 213.
295. Pālittayasūrikahā; *PrPN* 450.
296. Khauḍāriyakahā; *PrPN* 210.
297. Bhāmagakhuddagakahā; *PrPN* 215 (Khuddagakumara).

    << *samiddhaṁ ca tayā Dakkhiṇavahe Māṇakhedapuraṁ, Lāḍadese Bharuyacchaṁ, Soraṭṭhavisae Valahipuraṁ Girinagaraṁ ca Sūraseṇadese Mahurāpuraṁ* >>, pp. 139-40.
298. Sālivāhaṇakahā; *PrPN* 777, 779.

    << *Kavvarasāulā Tarangavaī nāma kahā* >> was created by Pādalipta, p. 249.
299. Sīhasāhukahā; cp. *PrPN* 802, Sīha (3).
300. Khandilāyariyakahā-Nāgajjuṇakahā; *PrPN* 212, 316.

    The narration about the second vācanā is given on p. 257.

    << These two ācāryas could not meet, so there remained some difference in readings in the Canon >>. *so ya na cālio pacchimehi, tao vivaraṇa-*

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

karehiṁ pi Nāgajjuṇiā uṇa evaṁ paḍhanti tti, p. 258. Here *Nandi* is quoted.

301. Govindavācaka (like Umāsvāti); *PrPN* 239.

302. Umāsvāti.

≪ *viraiyāṇi ya Umāsāi-vāyagaṇa Pasamarai-Tattatthâiṇi sadatthânegapagaraṇāiṁ* >> p. 259.

303. Mallavādikahā.

304. Jiṇabhaddakhamāsamaṇakahā.

<< *je uṇa Mallavāi va puvva-gayāvagāhi khamāpahāṇo samaṇo so khamāsamaṇo nāma;*

jahā āsi iha sampayaṁ devaloga-gao Jiṇabhaddagaṇi khamāsamaṇo tti, raiyāiṁ teṇa Visesāvassaya-Visesaṇavaī-satthāṇi >>, p. 264.

305. Siddhaseṇakahā; *PrPN* 787.

306. Bhavavirahakahā; *MN* 70 (Haribhadda).

Final colophon :

bhaṇiyāo ya kahāo Risahâi-Jiṇāna vīra-carimāṇaṁ
tat-tittha-kahāhiṁ samaṁ Bhavaviraho jāva sūri tti.
iya paḍhama-paricchedo tevīsa-sahassio sa-aṭṭhasao
viramai kahāvalīe Bhaddesara-sūri-raiu tti.
iti Kahāvalī...kassa dvitīyaṁ khaṇḍaṁ samāptam.
saṁvat 14....[45].

Annotations :

* In the quotations and the proper names, the orthography of the mss. is reproduced without change.

1. Published in *JSS* 1. 2 (V. N. 2466 = 1919 A.D.).
2. Cf. *PC* no. 402, p. 244.
3. Cf. *PC* no. 403.
4. I am grateful to Prof. J. P. Thaker for this information.
5. Hindi Introduction to Sīlanka's *Caup.* p. 41.
6. Cf. *JC* no. 301.
7. Cf. *Jpp* p. 31.
8. *ity evam ādi-pramukheṣu sūri-varyeṣu gacchatsu kathāvaśeṣam.*
9. Cf. *Jainadhātupratimālekhasaṁgraha*, vol. 2, edited by Buddhisāgarasūri, Padra, 1924, Lekha no. 517.
10. Cf. *JSSI* p. 248.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

11. *Bikaner Lekhasaṁgraha*, Nahta Brothers (Calcutta), V. S. 2482.
12. *K.* vol. I, leaf no. 177.
13. *Ibid.*, leaf no. 281.
14. *K.* vol. II, leaf no. 39.
15. *Ibid.*, leaf no. 200.
16. Cf. p. 18.
17. *ĀvCū* p. 131.
18. *Caup* p. 17.
19. J. 1 pp. 2-12.
20. J. 1 p. 12.
21. I here propose to list the stories with a few references or parallels which might be of some help for further studies. For *PrPN* and *VH*, I do not always mention the page number : it can be easily found from the alphabetical order or the indexes.
22. *Suttāgame* I, 29.
23. J. 1 p. 23.
24. *VH* 164.
25. J. 1 p. 30. I have not tried here to compare the rest of the *K* with the *ĀvCū*. This is only an example to assert the existence of different traditions.
26. In the *Vh*, only some stories of Tīr. are narrated.
27. J. 1 pp. 140-286.
28. S. 1 p. 178.
29. S. 1 p. 179.
30. S. 1 p. 179.
31. S. 1 p. 214; *Paum* 48; 182-197.
32. For *śalākāpuruṣas*, see *VH* 264.
33. For Nārada, see *Paum* 122.
34. S. 1 p. 273.
35. See no. 101.
36. The story of the 23rd Tīr., Pārśvanātha, is missing !
37. Life of Mahāvīra is not narrated in the *VH*.
38. S. 2 p. 152. About the various episodes regarding Gosālaga, see *Viy* XV and *ĀvCū* 282.
39. S. 2 p. 56.
40. S. 2 p. 57; *MN* 156.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

41. Pāda c of this Prakrit śloka is corrupt. We give a tentative text based on the Sanskrit counterpart found in ĀvCū II, p. 206 and Devendra's Utt. commentary (cf. H. JACOBI, *Ausgewählte Erzählungen in Mahârâshṭrī*, reprint Darmstadt, 1967, p. 37, lines 18-19) [E d.].

42. *Caup* p. 26.

43. See also S. 2 p. 215.

44. Edited with an English analysis in W. NORMAN BROWN, *The Story of Kālaka*, Texts, History, Legends and Miniature Paintings of the Śvetāmbara Jain Hagiographical Work. The Kālakācāryakathā (Washington, 1933), with 15 plates (Smithsonian Institution Freer Gallery of Art. Oriental Studies no. 1), pp. 102-7; also see pp. 33-4.

45. Cp. with the text given by H. JACOBI in his introduction to the edition of Hemacandra, *Pariśiṣṭaparvan*, Calcutta, 1932, p. XII. The date mentioned by him is *saṁvatsare 139x*, though he seems to refer to the same manuscript as the one considered here [<< The last cipher is broken off >., Jacobi].

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ABBREVIATIONS

ĀvCū	=	*Āvaśyaka-cūrṇi*, ed. Ānandasāgarasūri, Ratlam, 1928-29.
Caup	=	Sīlānka, *Cauppaṇṇamahāpurisacariya*, Varanasi, 1961 (Prakrit Text Series 3).
Cc	=	*Catalogue of Palm-leaf manuscripts in the Shantinatha Jain Bhandara, Cambay*, vol. I, 1961; vol. II, 1966, Oriental Institute (Baroda).
JC	=	*Catalogue of manuscripts Jesalmer collection,* ed. Muni Puṇyavijayaji, Ahmedabad, 1972 (L. D. Series 36).
JPI	=	*Jaina Paramparā no Itihās*, vol. 2, Ahmedabad, 1960.
Jpp	=	*Jain Pustak Praśasti Saṁgraha*, Bombay, 1943 (Singhi Jain Series 18).
JSS	=	*Jain Sāhitya Saṁśodhaka*, Poona, 1919.
JSSI	=	*Jain Sāhitya no Saṁkṣipta Itihāsa*, by M. D. Desai, Bombay, 1933.
K	=	Bhadreśvara's *Kahāvalī*.
MN	=	*Mahānisīha*. Press-copy prepared by Muni Puṇyavijayaji, L. D. Institute of Indology (Ahmedabad).
Paum	=	Vimalasūri, *Paumacariya*, Varanasi, 1962, part I (Prakrit Text Series 6).
PC	=	*Catalogue of manuscripts in Patan*, vol. I, Baroda, 1937 (GOS 76).
PrPN	=	*Dictionary of Prakrit Proper Names,* Ahmedabad, 1970; 1972 (L. D. Series 28; 37).
Tīr.	=	Tīrthaṅkara.
Tittho	=	*Titthogalī*.
Utt. niryukti	=	*Uttarādhyayana*, with Nemicandra's commentary, Balapur, 1937.
VH	=	Sanghadāsa, *Vasudevahiṇḍi*, ed. Muni Caturvijaya and Puṇyavijayaji, Bombay, 1930 (2 vol.).
Viy	=	*Viyāhapannatti*, in *Suttāgame* I, Gurgaon, 1953.

Also see, *supra*, the section *Mss* of the *Kahāvalī*.

□□□

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

THE WORD *PŪJĀ* AND ITS MEANING

In the beginning of the year 1987 there was a controversy in Bombay Jaina Community that whether a Jaina Ācārya should have the navāṅgī pūjā, just like that of an idol of a Jaina Tīrthaṅkara or not. This led me to investigate about the word pūjā in the Jaina Aṅga literature and this article is the result of my investigation. It was written first in Gujarati and now I give just a gist of it in English in honour of Dr. Colette Caillat whom I regard as a pioneer scholar of our times.

I must first mention that now the tool for such investigation is available in the form of a dictionary called *Āgama Śabdakoṣa* Vol. I published by Jaina Viśva Bhāratī of Ladnun. And I have used this dictionary for collecting the word *pūjā* and such related words used in the Jaina Aṅga literature. For the meanings of those words I have consulted the commentaries by Śilāṅka and Abhayadeva.

Pūyā (Pūjā)

We are fortunate to have the meaning of the word *pūjā* in the text itself and we see that the same meaning is followed generally by the commentators also.

In Sūtrakṛtāṅga II ch. I we find the following text while discussing the theory of the Lokāyatas : *Tumaṁ pūyayāmi, taṁ jahā-asaṇeṇa vā pāṇeṇa vā khāimeṇa vā sāimeṇa vā vattheṇa vā padiggaheṇa vā kambaleṇa vā pāyapuñchaṇeṇa vā*[1].

Dr. Jacobi has translated this text thus : << We shall present you with food, drink, spices and sweetmeats, with a robe, a bowl, or a broom >>[2].

From this it is quite clear that *pūjā* means to present something to an honourable person.

The meaning of the word *pūyā* in Sū. (I. 14. 11) given by Śīlāṅka is :

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Abhyutthāna-vinayādibhiḥ pūjā vidheyeti[3] i. e. the *pūjā* should be done by the way of rising, modesty etc.

In Sū (I.16.4) we find :

Ettha vi nigganthe.... no pūyā-sakkāralābhaṭṭhī, i. e. the Nirgrantha should not desire the pūjā-presents and hospitable treatment. The commentator only gives the chāyā and adds that a monk should desire nirjarā-destruction of the karmas[4].

In Sthānāṅga (496) we find : *Cha ṭhāṇā aṇattavao ahitāte asubhāte.... bhavanti. Taṁ jahā..... pūtāsakkāre. Cha ṭhāṇā attavato hitāte... bhavanti. Taṁ... Jāva pūtā-sakkāre.* In its commentary Abhayadeva says : *Anātmavān : sakaṣāya ity arthaḥ.. Pūjā stavādi-rūpā, tatpūrvakaḥ satkāro vastrābhyarcanaṁ, pūjāyāṁ vā ādaraḥ pūjāsatkāra iti* >>[5].

In Sthānāṅga (550) we find : *Sattahiṁ ṭhāṇehiṁ chaumatthaṁ jāṇejjā, taṁ.... pāṇe aivāettā bhavati.... pūtāsakkāram aṇuvūhettā bhavati.* Its commentary is : *Pūjāsatkāraṁ = puṣpārcana-vastrā-dyarcanam anubṛṁhayitā = pareṇa svasya kriyamāṇasya tasya anumodayitā, tadbhāve harṣakārīty arthaḥ*[6].

In Sthānāṅga (759) we find : *Dasavihe āsaṁsappaoge... pūyāsaṁsappatoge....* In its commentary we find : *Pūjā : puṣpādipūjanaṁ me syād iti pūjāśaṁsāprayogaḥ* >>[7]. In the same sūtra we also find *satkāra-āśaṁsā* of which the comment is : *Satkāraḥ : pravaravastrādibhiḥ pūjanaṁ tan me syād iti satkārāśaṁsāprayoga iti*[8].

From this we should conclude that *pūjā* and *satkāra* are two different items, and not << *pūjayā satkāraḥ* >>.

Samavāya (36) mentions the 36 adhyayanas of the Uttarādhyayana sūtra and one of them is *bahuśrutapūjā*. Here pūjā should be taken as *praśaṁsā* which we find in gāthās 15-30.

In the Viyāhapannatti (556) we find : *pūyāsakkārathirīkara-ṇaṭṭhayāe.* Only the chāyā is given by the commentary, and not the meaning[9].

Pūyaṇa - Pūyaṇā : (pūjana - pūjanā)

In Ācārāṅga (I.1.1.1.) we find : *imassa ceva jīviyassa parivaṁdaṇa-māṇaṇa-pūyaṇāe* which is repeated many times. In its commentary Śīlāṅka says : *pūjanaṁ pūjā—draviṇa-vastra-annapāna-satkāra-praṇāma-sevāviśeṣarūpaṁ*[10].

In Ācārāṅga (1.3.3.119) we have : *duhao jīviyassa parivandaṇa-māṇaṇa-pūyaṇāe jaṁsi ege pamāyanti.* In its com. Śīlāṅka says : *tathā pūjanārtham api*

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

pravartamānāḥ karmāsravair ātmānaṁ bhāvayanti - mama hi kṛtavidyasya upacitadravyaprāgbhārasya paro dāna-māna-satkārapraṇāma-sevāviśeṣaiḥ pūjāṁ kariṣyatītyādi pūjanaṁ tad evam arthaṁ karma upacinoti[11].

Here also the meaning of *pūyaṇa* is to give present etc.

In Praśnavyākaraṇa the text is : *Na vi pūyaṇāte.... bhikkhaṁ gavesiyavvaṁ*. Its com. is : *pūjanayā : Tīrtha-nirmālya-dāna-mastakagandhakṣepāmukhavastrikā-namaskāra-mālikādānādilakṣaṇayā*[12].

In Sū (I.2.2.11) we have : *jā vi ya vandaṇa-pūyaṇā ihaṁ*. Śīlāṅka in his com. says : *Rājādibhiḥ kāyādibhiḥ vandanā, vastrapātrādibhiś ca pūjanā*[13].

Sū (I.3.4.17) says : *jehiṁ nārīṇa saṁjogā pūyaṇā piṭṭhato-katā*. Its com. : *Tathā tatsaṁgārtham eva vastrālaṅkāramālyādibhiḥ ātmanaḥ 'pūjanā' kāmavibhūṣā pṛṣṭhataḥ kṛtā*[14].

Sū (I.2.2.16) says : *no 'viya pūyaṇapatthae siyā*. The commentary is : *na ca upasargasahanadvāreṇa pūjāprārthakaḥ - prakarṣābhilāṣī syāt*[15].

Sū (I.2.3.12) says : *Nivvindejja silogapūyaṇaṁ*. Commentary : *Nirvidyeta : jugupsayet pariharet ātmaślāghāṁ stutirūpāṁ tathā pūjanaṁ vastrādilābharūpaṁ pariharet*[16].

Sū (I.9.22) reads : *jā ya vandaṇapūyaṇā*. Commentary : *tathā yā ca surāsurādhipati-cakravarti-baladeva-vāsudevādibhiḥ vandanā, tatthā tair eva satkārapūrvikā vastrādinā pūjanā*[17].

The word *pūyaṇāsu(sa)te aṇāsaya* found in Sū (I.15.11) is commented by Śīlāṅka *pūjanaṁ devādikṛtam aśokādikam āsvādayati upabhuṅkta iti pūjanāsvādakaḥ. Nanu cādhākarmaṇo devādikṛtasya samavasaraṇāder upabhogāt katham asau satsaṁyamavān? ity āśaṅkyāha na vidyate āśayaḥ pūjābhiprāyo yasya asau anāśayaḥ*[18].

Pūyaṭṭhi :

In Samavāyasūtra (30, gāthā 34) we have *Jinapūyaṭṭhī*, while calculating the thirty causes of mahāmoha, << great infatuation of mind >>. Abhayadeva comments—<< *ajñāni Janasya iva pūjām arthayate yaḥ sa Jinapūjārthī* >>[19].

Pūyaṇakāma.

In Sū (I.4.1.29) we have *pūyaṇakāmo* for which Śīlāṅka comments : *Pūjanaṁ : satkāra-puraskāraḥ, tatkāmaḥ tadabhilāṣī*[20].

Pūyaṇaṭṭhi.

In Sū (I.10.23) we have *na ya pūyaṇaṭṭhī*. Śīlāṅka comments : *pūjanaṁ*

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

vastrapātrādinā, tenārthaḥ pūjanārthaḥ, sa vidyate yasya asau pūjanārthī[21].

From all these references it is quite clear that in Aṅga literature the word 'pūjā' with reference to a monk means to give respect and to give their requirements such as clothes etc., and not the *'pūjā'* of limbs just as that of the idols of Tīrthaṅkaras.

Here we may note the difference between *pūjā* and *dāna*. I had asked an Ācārya and he said that if a person goes to the receiver and gives him something it is his *pūjā* and if the receiver goes to the giver then it is *dāna*.

Here we may also note that the word *arcā* is used with reference to the worship of the idol of the Tīrthaṅkara and not the word *pūjā* in Jñātādharmakathā (I.16.758) : *Jinapaḍimāṇaṁ accaṇaṁ karei.*

Annotations :

1. Sū p. 277.
2. In Sacred Books of the East, vol. XLV, p. 341.
3. P. 245.
4. P. 265.
5. P. 358.
6. P. 389.
7. P. 515.
8. P. 515.
9. See the Agamodaya Samiti edition, p. 683.
10. P. 26.
11. P. 169.
12. P. 109.
13. P. 64.
14. P. 100.
15. P. 65
16. P. 73.
17. P. 181-182.
18. P. 257.
19. P. 55.
20. P. 114.
21. P. 195.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

REFERENCES

Ācārāṅga	= Agamodaya Samiti edition reprinted by Motilal Banarasidass, Delhi, 1978. This includes Sūtrakṛtāṅga also.
Bhagavatī	= Agamodaya Samiti, Bombay edition.
Praśnavyākaraṇa	= Jain Vishva Bharati edition of Angasuttāṇi, Vol. III.
Praśnavyākaraṇa Commentary	= Agamodaya samiti ed., 1918.
Samavāyāṅga	= Agamodaya edition reprinted by Motilal Banarasidass, Delhi, 1985. This includes Sthānāṅga also.
Sthānāṅga	= Agamodaya edition reprinted by Motilal Banarasidass, Delhi, 1985. This includes Samavaya also.
Sū	= Sūtrakṛtāṅga, see Ācārāṅga above.

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

LORD MAHĀVĪRA'S ANUDHĀRMIKA CONDUCT

It is an established fact that Mahāvīra's parents were the followers of Lord Pārśva, the 23rd *Tīrthaṅkara* of the Jainas. It is also a fact there were some of the followers of Pārśva who did not accept Mahāvīra as their *tīrthaṅkara* in the beginning but later on accepted his authority. As regards Mahāvīra himself, we know from the tradition that he was the last *tīrthaṅkara* of this age. It means that he must have followed the tradition of Pārśva. In this note, I propose to discuss some of the references to the effect that he followed the old tradition.

Āchārāṅga, the oldest amongst the Jaina literature clearly refers to Mahāvīra's *anudhammiya* conduct in these words :-

णो चेविमेण वत्थेण पिहिस्सामि तंसि हेमंते ।
से पारए आवकहाए एयं खु अणुधम्मियं तस्स
१. ९. १. गाथा २

The word *anudhammiya* is explained in *chūrṇi as gatānugata*, meaning thereby the traditional law.

This meaning of the word अणुधम्मिय i. e. 'traditional law' is supported by other textual references also :-

१ 'कासवस्स अणुधम्मचारिणो' सूत्रकृ० १. २. २. २५

२ 'एसोऽणुधम्मो इह संजयाणं ।' सूत्रकृ० २. ६. ४१

३ 'एसोऽणुधम्मो इह संजयाणं ।' सूत्रकृ० २. ६. ३५

In all these references the word अणुधम्म-अनुधर्म—means the 'traditional Law.'

The meaning of the word अणुधम्मिय will be quite clear from the following discussion of Niśītha Chūrṇi :-

'अणाइण्णा' णाम अणासेवितं ति वुत्तं भवति । ते य सव्वेहिं तित्थयरेहिं गोयमादिहिं य गणधरेहिं

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

आदिसद्दातो जंबूणाममादिएहि आयरिएहिं जाव संपदमवि अणाइण्णा तेण कारणेणं ते वज्जणिज्जा ।

"आह-तो किं जं जिणेहिं अणाइण्णा तो एयाए चेव आणाए वज्जणिज्जा । ओमित्युच्यते । लोउत्तरे जे धम्मा ते अणुधम्मा । किमुक्तं भवति ? जं तेहिं गुरूहिं चिण्णं चरियं आचेट्ठियं तं पच्छिमेहिं वि अणुचरियव्वं । जम्हा य एवं तम्हा तेहिं पलंबा ण सेविया पच्छिमेहिं वि ण सेवियव्वा । अतो ते वज्जणिज्जा । एवं अणुधम्मिया भवति ।" *gāthā* 4855. See also Bṛihatkalpa-gāthā 995.

The word *anudharmitā* is not found in Sanskrit Dictionary but Pali Dictionary mentions अणुधम्मता (Anguttara Vol. 2, p. 46) and gives its meaning :- lawfulness, conformity to Dhamna. The word अनुधम्म is also found in Pali having its meaning :—conformity or accordance with the law, consistency etc. The word धम्मानुधम्मता is also used in Pali. The meaning of it is the major and minor Dhamna. If we consider the meaning of all these words then we can say that the word अनुधम्मिय of Āchārāṅga means that Lord Mahāvīra acted according to law and so the commentators are right in explaining it as the traditional conduct.

While explaining the word *aṇudhammiya* Śīlāṅka the commentator of Āchārāṅga says :-

अनुपश्चाद्धार्मिकम् अनुधार्मिकम् अपरैरपि तीर्थकृद्भिः समाचीर्णमित्यर्थः । तथा चागमः—से बेमि-जे य अईया जे य पहुपन्ना जे य आगमेस्सा अरहंता भगवंता जे य पव्वयन्ति जे य पव्वइस्सन्ति सव्वे ते सोवहिधम्मो देसिअव्वोत्ति कट्टु तित्थधम्मयाए एसा अणुधम्मियत्ति एगं देवदूसमायाए पव्वइंसु वा पव्वयंति वा पव्वइस्सन्ति व त्ति । अपि च-

गरीयस्त्वात् सचेलस्य धर्मस्यान्यैस्तथागतैः ।
शिष्यस्य प्रत्ययाच्चैव वस्त्रं दध्रे न लज्जया ॥

Here it is clear that the word अनुधार्मिक means the traditional conduct. It is clearly said in the text that Mahāvīra had a cloth, but it was not used for the covering of his body. So the question is : then why did he keep the cloth with him ? The answer is given by the word 'अनुधार्मिक' i. e. in keeping a cloth he only followed a tradition. And what was that tradition ? The commentator has quoted an *Āgama* which means that it is a tradition that every *tīrthaṅkara* keeps a *devadūsa-devadūṣya* at the time of his *pravrajyā*. It is clear that though it was of no use to him still he kept it only to follow a tradition.

We know from the Buddhist text Mahāvagga (1. 1. 12) that it was customary for a novice to keep *uttariya* on his *skandha* at the time of *pravrajyā*. It seems that this was the custom which was followed by Mahāvīra by keeping *Devadūṣya* on his *skandha*. We know from the Buddhist texts that *nigganthas* were having only one *sāṭaka*. This should be that one *Sāṭaka* which was *customarily* kept by them at the time of *pravrajyā*. They did not accept other than this, that is why they are called by the buddhist एक साटका निगन्था । This tradition

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

was explained later by Acharyas in such a way that it became almost unbelievable on the one hand when they said that *devadūṣya* was given by Indra at the time of *pravrajyā*[1]. And on the other hand the Śvetāmbara Āchāryas found in it the proof of their सचेल धर्म, though it is quite clear that it was not used by Lord Mahāvīra and that after 13 months he was without any cloth. So we can say that keeping a cloth at the time of *pravrajyā* has nothing to do with सचेल or अचेल धर्म but only it was a custom which was followed by Mahāvīra. Though at heart he was not in favour of keeping any cloth whatsoever, he simply kept it in order to follow the tradition. So we see that when it was removed from his person, he did not care to ask for other.

The secondary meaning of the word अनुधम्म is अनुकालधम्म according to *Chūrṇi*, which means that this was done so that the others coming later may follow him. This meaning of the word is also possible because whenever a tradition is followed by a great man it is to be taken as to be followed by others also in the time to come.

We know from other sources that Pārśva and his followers were using clothes and were not naked. So it is possible that though Mahāvīra of his own accord wanted to be a naked monk, he had to keep a cloth at the time of his *pravrajyā* to follow the tradition of the Parśva's *saṅgha*. This seems to be the reason why the word अनुधम्मिय is used for his conduct of keeping a cloth at the time of his *pravrajyā*. Later when he became a powerful monk it was quite possible for him to leave that traditional cloth and innovate entire nakedness in his *saṅgha*.

Mahāvīra's *anudharmitā* is not restricted to the traditional conduct only but is extended to the traditional preaching also. This is testified by the following reference :-

"अविहिंसामेव पव्वए अणुधम्मो मुणिणा पवेइओ" - सूत्रकृ० १. २. १. १४

"This is the traditional Law preached by the *Muni* that one should follow Non-violence."

Here the commentator explains the word अनुधम्म as : मोक्षं प्रत्यनुकूलो धर्मोऽनुधर्मः. But it should mean traditional law when we certainly know that the non-violence is the traditional law for the Jainas.

There are certain things and places which are prohibited for the Jaina monks because of their possessing life. And life is so subtle a thing that each and everybody is not competent to know its existence or non-existence. In view of this fact one has to obey the rule of prohibition even though there may be no life

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

in those things and places where there is possibility of life. In view of this fact Lord Mahāvīra, knowing fully well due to his omniscience that the *tilas* which were offered to him had no life, the water of a certain pond had no life and a certain place was fit for removing the refuse of the body, did not make use of those things. This was because he had to follow a tradition knowing fully well that if he would accept those things his followers would follow him and thereby he would be a cause to the break of that tradition. There was a danger of life of his followers in not accepting those things, still he was not ready to break the tradition. This incidence is narrated in Nishītha Bhāṣya Gāthās 4855-4859 and also in Bṛihatkalpa Bhāṣya Gāthās 995-1000.

So all these references show clearly that Lord Mahāvīra had sufficient regard for the old traditional laws which he inherited from Pārśva's *Saṅgha* and also establish the existence of the Jaina tradition prior to Mahāvīra himself.

Annotation :

1. This was possible because of the word *Deva* in Devadūṣya. Really speaking it means only उत्तरीय, दुषाला in Hindi. Because of its high price it was called *devadūṣya*. It was called देवड also, see *Aṅgavijjā* p. 160.

□□□

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

FUNDAMENTALS OF THE JAINA CODE OF CONDUCT

To arrive at a correct understanding and estimate of the Jaina ethical principles, it is necessary, first of all, to get an idea of the same in the Vedas and Buddhist works. It is difficult, otherwise, to assess the real role played by the Jaina code of conduct. A major part of the individual's conduct depends on the society. It does not appear that the Jaina society or Saṅgha has ever remained isolated. It has always maintained its existence in the midst of Vedic Society and in the intervening period it has done so along with the Buddhist Saṅgha. When the situation is like this, a key to properly evaluate the Jaina ethical principles lies not only in the Jaina scriptures but in the comparative study of the Vedic and Buddhistic codes also. It is, therefore, consistent and proper to discuss about the Jaina Code of conduct after a brief reference to the Vedic Code of conduct and also to the Buddhistic.

The Sources of the Vedic Code of Conduct

Vedas are the source of Vedic traditions; therefore the earliest source of the Vedic Code of conduct is the Śrutis or the Vedas. Now, even if the Vedas are revelations or composed by God, they are just in the form of commandments in which logic has no place. It is not necessary to go into details regarding why an individual should behave in a particular manner and why he should not. Merely that is sufficient that it is propounded by the Vedas.

In addition to Vedas, the Smṛtis also are an authority in respect of Code of conduct. The reason why it is so is to be found in the fact that the Vedas are the original source of the Smṛtis. In the case of the Code of conduct the roots of which did not lie in the available Vedas, it was argued that they did lie in the Vedas but that part of the Vedas is at present extinct. Thus, it is believed that the Smṛtis have supported the Code of conduct as formulated in the Vedas, though really speaking, there are so many rules of conduct in the Smṛtis which are not only not found in the Vedas but are opposed to those which are enunciated in

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

the Vedas. The later codifiers have attempted to explain this contradiction but in vain. Really speaking, the Smṛtis have given the form and shape of the rules to the then prevailing beliefs and in order to inject the element of authority into them, they have invoked the help of the prestigious Vedas. Besides Śrutis and Smṛtis, the conduct of the distinguished people was also accepted as a standard. This meant that rules of ideal conduct observed by the distinguished people served as a beacon light to the followers in point of good conduct, even though they were not backed by both—the Śrutis and Smṛtis. Purāṇas also were the additional source for their code of conduct. The stories occurring in the Purāṇas guided them regarding what they should do and what they should not do. Thus the Purāṇas supplied them with information about the ideal conduct. Despite all this, whenever they were in a fix about what should be the standard conduct in a particular matter, they were guided by a decision in that particular matter arrived at in a Vedic or religious conference. Thus, there were many sources which guided them in point of model conduct but the Vedas were the principal source. Even when a definite mention about a particular point was not there in the Vedas, it was believed that it should not go contrary to what was implicit in the Vedas. Suppose, if a moral conduct seemingly went against the Vedas, it was any how so construed that it appeared as if it conformed to them. So the prime source of the whole code of conduct is the Vedas, and that which goes against the Vedas can never stimulate religiosity or can never be a religion. Thus the Vedas are an authority for the Vaidikas in point of general conduct.

But it is a great mistake if one thinks that the moral code which the Hindu Society at present has adopted as a basis is the same which was current in the days of the Vedas. But the situation is this that the lawgivers and codifiers have supported the contemporary and also modified rules of conduct; not only this but they have, on the contrary, rejected some Vedic laws of conduct though they were enjoined in the Vedas on the ground that they were not practicable in the kali age and substituted the rejected rules by the contemporary and modified rules of behaviour. Despite this, one thing is clear that an attempt even then is made to emphasize that the modified moral code is one that has the backing of the Vedas. This leads us to say that for them, the exclusive original source of all the rules of conduct is the Vedas and because of this they are for them final and imperative. In short, they trace the origin of the whole ethical code to the Vedas, though there may not be anything of the sort according to us. It can be summed up that transformation in tune with time has always occurred beginning from the Vedic times till today. The erudite and the elan have made use of their scholarship in proving that the modification had all the sanction of the Vedas. But

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

the matter as it stands is different because very little support is derivable from the Vedas for the current deeprooted ethical code. What is strange is that the orthodox Hindus oppose in the name of the Vedas whenever the amendments in the Hindu Civil Code are proposed even when they are not against the Vedas.[1]

The Origin of the Buddhist Code of Conduct

Only Buddha has the right to formulate a code of conduct technically called Buddhist Vinaya. After Buddha's Nirvāṇa some of the Bhikkus began to say that they had now become independent, the restraint on them is now off, and that they were now at liberty to behave as they liked. Hearing them saying so, the faithful and wise five hundred Sthaviras (elderly monks) convened a conference and drew up an ethical code of those rules and regulations which Buddha himself had put into action. This code is at present known as the Vinaya Piṭaka. Many schools and sects or sections sprang up later on in Buddhism but the common link that binds them all together is their belief that it is only the Buddha who has the right to promulgate a law of conduct. From this fact, the least that can be deduced is that the main, nay, the only source of the Buddhist ethical code is Buddha himself.

The revered Buddha had told at the time of his salvation to Bhikkhu Ananda that every minor rules of the Buddhist ethical code can be made lax or can even be transgressed, if it is thought necessary by the Sangha. In spite of this, the Bhikkhus assembled in the conference could not find themselves in favour of transgression and decided that the observance of all the rules, major and even minor, was imperative, because Ananda had not asked Buddha for a clarification regarding what rules he considered very minor.

Hundred years after Buddha's salvation, an element of laxity entered into some of the rules of certain Bhikkhus conduct. They defended this laxity on their part advancing their supposed reason that it was so laid down as that or that it had the support of Buddha's word. This provided the ground to the seven hundred elderly monks to re-assemble in the form of a conference and to resolve that the so called remissness had no sanction of Buddha's word and therefore the looseness in the observance which is against the Vinaya must be given up. Thus it is implied that the Buddhists clearly accepted that Buddha is the originator of the code of conduct. No one is empowered to make any exceptions in it. Not only this, but the Saṅgha did not welcome the freedom given by Buddha himself to be less strict in the observance of minor rules of even to transgress them because Buddha had left no specific instructions regarding what rules were minor and what rules were not. This shows that the Saṅgha had unshakeable faith in Buddha and believed

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

that Buddha only was the infallible authority in matters of morality.[2]

The ethical code propounded in the Vedas is in the form of commandments and, therefore, there was no room for logic or arguments. While, on the contrary, there are found in the Vinaya Piṭaka episodes necessitating the formulation by Buddha of particular rules and explaining their raison detre. It can be generally stated that Buddha has prohibited those actions and activities which are likely to evoke unfavourable response from the people and it is evident at every stage in the Vinaya that an attempt to establish the propriety of the observance of rules has been made. The fact that the observing individual is able to reap himself and show to others the concrete result of his observance constitutes a characteristic signalizing the Buddhist code. In other words, Buddha has not put so much emphasis on invisible fruit as he has on the visible. This is the difference deserving our attention between the two codes, Vedic and Buddhist.

Jaina Code of Conduct : Metaphysics and Conduct

Jaina ethical code and Jaina metaphysics cannot be considered separately. This means that it must be accepted that the Jaina ethical code should be framed so as to conform to the Jaina Metaphysics. It is commonly experienced that metaphysical thought is one ȧnd the ethical is just the opposite of it. There is a proverb that it is the thought that moulds the conduct. But it is specially so in India that the religionists have not made an endeavour to create a harmony covering a larger area of the metaphysical and ethical thought. The climax of metaphysical thought was reached by the vaidikas in the formulation of the doctrine of absolute monism and it was decided and accepted by them in principle that whatever appears in this universe is Brahma or its manifestation. But if the actual life had been shaped in accordance with that doctrine, the condition in India would have been different from that is to say, better than what it is to-day. India would not have been in the confused position in which it is today due to caste-distinctions, untouchability, statism, linguism etc. etc. Instead of this, an ideal social condition of which universal brotherhood was the essence would have come to be born in India. Unluckily, it is certain that ethical conduct has not been shaped after the metaphysical thought. The Jaina seers have drawn the attention of the Vaidikas to yet another defect in the metaphysical thought of theirs and it is this that the bondage and release in the case of the soul, rebirth, modificatory changes, and necessary discipline to effect a freedom from bondage will not be rationally explained if the soul is hypothesized, as by the Advaitins, as one which is immutable, unchangeable and perpetually the same. From social point of view, according to the theoreticians of the Advaitic doctrine, social

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

reforms, changes in ethical code and moral conduct and reformulation of the political ideologies will not be possible. Their idea of the society will remain uniform and conservative throughout. Opposed to this, the theory of change or modification in the fields of individual, social, and political life and also in the fields of economics will have a place only if the soul is believed to be undergoing changes phenomenally while remaining the same essentially.

Constitution of the Jaina Ethical Code According to Anekānta

When the Jainas accepted the metaphysical doctrine of Anekāntavāda, it accepted at the same time the scope for change in every field of a man's life. The result that followed was this that it became renowned automatically as a progressive religion when it was at its zenith. Jainism was practically and theoretically against the beliefs such as those of the Vaidikas, namely, the narrow caste-distinctions, class-divisions, the concept of the high and the low, untouchability, woman's inequality etc. etc. and this was in consonance with its metaphysics. Unluckily, this potentiality of Jainism went on decreasing with the passage of time due to the Vedic impact. It cannot be said that the Jaina society at present has a separate existence quite distinct from the Vedic one from the progressive or the revolutionary points of view. It is a fact that Jaina society, like the Vedic one, does not entertain practices according to its principles today just as it also is a fact that its progressive and revolutionary attitude formerly was moulded by its metaphysical doctrine of Anekānta. In other words, the problem of the whole of India in the context of its current condition is to shape discipline, character and conduct after its theoretical pattern. It is entirely possible that the society as a whole will rise to a peak of perfection if both the Vaidikas and the Jainas adopt practices according to their respective principles.

Commandment is Religion : Theory and Practice

A commandment आणाए धम्मो is a statement on which an emphasis is placed in the matter of Jaina ethical code. It means that the Jaina religion is constituted of the commandments uttered from time to time by Mahāvīra. From this it appears, though apparently that the Vedic injunctions and Jaina's also are unchallengeable being commandments but, really speaking, there is some distinction and it is this very distinction that divided the original structures of the Vedic and Jaina ethical codes.

In framing the ethical code of the Buddhists some event was necessary to be the reason for making a rule. It is clear from the Vinaya Piṭaka that the code went on developing as the events arose and as a way out was to be found. But this is not meant to say that no basic principle of morality was at the back of the

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

promulgation of the code. It is Buddha's principle of principles that a good work should be done and the bad should be avoided. Every rule can be tested in the background of this general statement. But who will be there to decide what is good and what is bad ? Buddha has reserved this right to himself. The saṅgha has not dabbled in this. But at the same time let this also be clear that Buddha's discrimination between good and bad was beyond logic. It was the claim of Buddha that he looked at everything through intuition but the bearers should surely exercise their power of reasoning and intelligence before accepting it and they should adopt it if they feel that whatever Buddha has said is true and beneficial. We can, then, say that even if Buddha's verdict was final in matters, moral and ethical, it was not that his directive was authoritarian. The situation is just the opposite in the case of Vedic injunctions.

It is now obvious from the discussion so far that the Vedic directives are mandatory while the Buddhist ones are discretionary. The element of authority is inherent in the former and that of reason in the latter. The Jainas are by nature and training wedded to the doctrine of Anekāntavāda. This makes it impossible for them to be dogmatic and dictatorial in the matter of enunciating their ethical code. It is, indeed, true that the Jaina teachers and seers have said that it is Mahāvīra's commands which constitute religion but it is equally true that the roots of those commandments lay in Mahāvīra's uncommon omniscience and therefore, they cannot be tested from all points of view by the ordinary human knowledge. The jurisdiction of human knowledge is limited to certain, not all, things only and therefore, only some of Mahāvīra's commandments can be explained on the ground of reasoning. While there are many things which are beyond the comprehension of human knowledge or logical power. Therefore, such matters cannot be tested on the touchstone of reasoning. This indirectly also means that the Jaina monks are not in favour of believing that all of Mahāvīra's commandments, in their entirety, can and should stand logical scrutiny. They are partially logical and partially not. It is not possible to say that they are today totally logical, nor is it so to state they are totally illogical. The theory of this golden mean directly follows from the Jaina doctrine of Anekāntavāda.[3]

Sources of the Jaina Code of Ethics

The doctrine of Anekāntavāda is operative in the field of Jaina ethics also so far as the structure and spirit of it are concerned. The initial source of the Jaina ethics is the scriptures preached and taught by the Jinas, that is to say, Tīrthaṅkaras just as the Vedas in the case of the Vaidikas. In spite of this, it is not believed that the Jaina scriptures are the whole derivate main spring of the

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Jaina Code, in the case of the Vaidikas the case is contrary, that is to say, the roots lie in the Vedas even if they are not detectable in the available redaction of Vedas. Like the Buddhas, the Jainas do not subscribe to the belief that the Tīrthaṅkaras only can formulate the code and nobody else. The Jainas have tacitly accepted that the Tīrthaṅkaras enunciate some rules only and that there are many such formulae which are not grounded in the scriptures, that is to say in the canon but the Jain saints have added from time to time, looking to the exigency or need, minor rules as corollaries to the main or basic rules. From this point of view it boils down to this that according to the Jainas, not merely the Tīrthaṅkaras but the elderly saints also, ripe in knowledge and experience, are able and empowered to add rules and regulations which are conformatory to the Tīrthaṅkara's preachings, unlike the Bauddhas according to whom it is the Buddha alone in whose hands the sole right of enacting a code is vested. Acārya Saṅghadāsa has even gone to the length of saying that the Tīrthaṅkaras have not laid down any prescriptions or prohibitions but have merely proclaimed a broad and basic directive that what constitutes self-control should be practised and what is against it should be abandoned[4] and so have also given freedom to the aspirants to frame any subsequent or subordinate rules just in consonance with the original directive. This belief of Acārya Saṅghadāsa is merely pertaining to the theoretical side of the whole problem. We should take its real meaning into consideration and not the verbal. The sum and substance of the whole discussion is that the Tīrthaṅkaras do not elaborate all the rules and regulations, as such an exhaustive exposition is not possible even. Therefore, all the prescriptions and prohibitions should be examined in accordance with the broad directive regarding duty and discipline, conduct and behaviour. The Brahma became absolutely indescribable when the various ideologies regarding the doctrine of absolutism went on becoming stronger day by day, when the metaphysicians realized the lingustic inefficiency and when the theory of inexpressibility or indefinability came to be supported. Not only this, but the full implication of the Upaniṣadic doctrine embodied into the statement. "गुरोस्तु मौनं व्याख्यानं शिष्यास्तु छिन्नसंशयाः" (the silence of the teacher which, in fact, was a sermon in words, removed the doubts of the pupils) was apprehended clearly and in detail. At that time, it was also acknowledged about Buddha that he, throughout his whole life did not utter a single word of instruction or sermon and according to Digambara tradition, the Jaina Tīrthaṅkaras did not make use of the spoken language but merely uttered "Hum" which assumed the forms of respective languages understood by respective hearers. Therefore, the situation is bound to become more complicated than simpler if scriptural matters are interpreted in the light of the pronouncements of the Jaina teachers taking them as final. Therefore, the

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

question will not be solved but will become knotty if and when we try to understand the aforesaid opinion of Saṅghadāsa divested of its context.

The long and short of it all is this that the Tīrthaṅkaras are the initial source of the Jaina ethics. They are in a position to distinguish right from wrong through their uncommon intuitive powers and lay down prescriptions and prohibitions important for the spiritual aspirants. But the Jainas have not accepted that the Tīrthaṅkaras do this in the manner of Buddha and also they do not believe that all the prescriptive and prohibitory rules are found incorporated in the teachings of the Tīrthaṅkaras like the Vaidikas in the Vedas. But at the same time it has also been equally well accepted that the ethical and moral rules have also been framed and formulated on the basis of moral conduct and behaviour as well as preaching of teachers other than Tīrthaṅkaras, avoiding conflict and contradiction with the original objectives of realization, with reference to contemporary times and places, and that they all form collectively the main spring of the general moral code of the Jainas.

The Fundamentals of Jain Ethics : knowledge and Action

Dry and ignorant performance of religious activities do not deserve to be called ethics from the Jaina point of view. The essential requisite of good, ideal conduct is right knowledge. It is necessary that the vision or faith must be first, clear. The knowledge can be correct or right if it follows from clear vision. Every one has the knowledge of an object but from the spiritual standpoint it can be called true only when it flows from the correct assessment of a thing attempted from the extra-mundane, and not the mundane angle. The object of getting emancipation should invariably decide whether a particular action is permitted or prohibited. The knowledge without discrimination is not the right type of knowledge and a conduct is not the right type of conduct if it is not based on the right type of knowledge. Keeping this in mind it has been said that the conduct without right knowledge is like a load of sandalwood sticks placed on the back of a donkey.[5]

But, on the other side, it has been said regarding the meaning of knowledge and its area or dimension that it is not necessary for the ideal conduct to have the knowledge of elements of all the things. But as much knowledge is required as is essential to ensure right conduct. Knowledge which helps us in discriminating between the soul and the non-soul, is a minimum requirement. But that discrimination is not of the type of realization. But that much discrimination is required as can intensify the craving for self-realization instead of that for the world (Saṁsāra).

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Total knowledge is born as a result of the observance of major vows and of the practices of penence and is in the form of realization. It also becomes, moreover, the cause of perfect conduct. The meaning of knowledge from this viewpoint, in the phrase—"पढमं नाणं तओ दया" (Dasaveyāliya 4. 10) "pity in the light of knowledge" is generally, the discrimination between the soul and the non-soul, but not the simple perception. On the rise of such a discrimination, a human being cultivates a liking for emancipation and keeping this in view or according to it, whatever activity a human being does take him nearer to emancipation. On the ground of such a belief only, the conduct of the monk, Māsatūsa, can be rationally explained.[6] This monk had no knowledge of the scriptures. He had merely a craving for emancipation. He could not even remember the words of his Guru. In spite of this, only because of his hankering after final freedom, his conduct went on becoming purer day by day and ultimately acquired salvation.

Approach of Total Spiritual Identity

The root-cause of the good conduct referred to very often in the Ācārāṅga Sutra is the being's approach of total spiritual identity with other beings. What is the raison d'etre for the unscrupulous observance of non-injury ? The answer to this question is that none of the world's beings at all wants pain. We ourselves do not want pain; then, why should we give pain to others ? आत्मन: प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत्—We should not behave with others in a manner unsuitable to us. This is the sine qua non of the principle of total spiritual identity. If our conduct is modelled on this line of thought, there is no alternative to the observance of five major vows. Total spiritual identity is the touch-stone on which the nature of the action whether it is good or bad should be tested. This, in other words, means Sāmāyika which is defined as the attitude of equipoise which is shown to all living beings, taking them as he himself, is characterized by the abandonment of sinful activities and is the extended form of five major vows. Everything is achieved if equipoise is achieved. Life is nothing without it. This is how the foundation of Jaina ethics is laid by equipoise.

Circumspection (Apramāda)

On the basis of total spiritual identity with others, it has been decided that injury to any living being for selfish ends is not good conduct. But according to Jaina philosophy the whole universe abounds in living organisms, and even the exhalation and inhalation of breath without which life is difficult can afflict the other living organisms. Under these circumstances, how is it possible to lead a life of non-injury ? How can equanimity be achieved ? By way of removing these doubts it has been stated :

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

जयं चरे, जयं चिट्ठे, जयमासे, जयं सए ।
जयं भुंजंतो, भासंतो, पावकम्मं न बंधई ॥ —*Dasaveyālia* 4. 8

Which means that one, who behaves with carefulness does not incur sin. The other words for carefulness are caution, vigilance, circumspection. It has been frequently said in the Ācārāṅga that carelessness is injury and vigilance is non-injury. There was no remedy available other than this to ensure non-injury. Therefore, complete caution, carefulness, awareness, zest for non-injury—all these taken together constitute, total circumspection. It was believed that you are observing the principle of non-injury if you behave with carefulness and no intention to do harm and even then you unwillingly inflict injury to other beings. Thus, circumspection also got a place along with total spiritual identity in the formulation of ideal code of ethics. Thus, the conduct of a being of constant awareness who is also enriched with total spiritual identity with other beings came to be considered as a model.

Preponderance of the Cessation of Activity

Thus, equipoise or equanimity being at the root of good conduct in general, it was considered necessary to lead a life according as the principle of non-injury is fully observed and maintained. To limit the area of activities was considered the easiest way for a life of non-injury. It is but natural that the idea of delimiting the field of activity or of designing the pattern of life so as to make it more accommodative to cessation of activities became predominant as the framing of the rules of conduct for the monks was done keeping the concept of narrowing the field of activity in the forefront. The whole formulary of the rules for the monks was modelled in the initial stage from this angle as is testified by such canonical works as the Ācārāṅga. But this is only one of the aspects of the life of non-injury and generally the attention of all is directed to that. This has given rise to an erroneous belief that Jaina religion is the religion advocating the theory of complete abstention from activities. But really speaking, it is not so if the whole set of factors is taken into consideration.

A student of Jain history knows that there are two categories, namely, the Jinakalpa and the Sthavirakalpa. It is true that there is no place for activity in the life of a Jinakalpa. But it is tantamount to not knowing the real meaning of *Nivṛtti* the life of a Sthavirakalpa, which was shaped by rules as problems and contingencies arose, is considered as dedicated to *Nivṛtti* only. The Jinakalpi moving about alone adopted the principle of *Nivṛtti* in the final stage of his life and died as a desperado. Seclusion ruled and regulated his life. He wandered fearlessly and courted difficulties and disasters himself instead of putting others

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

to hardships. But how many were there of this kind and category ? They were very few who can be counted on fingertips. There were no groups of these monks and they cared more for their own soul rather than giving sermons to enlighten others. Therefore, they preferred even death to diluting their goal of *Nivṛtti.*

But there were groups and bands of the Sthavirakalpis—both monks and nuns. On account of this, manifold problems of various kinds such as those of living, eating, drinking, dressing, wanderings, treating the ailments, defending themselves, propagating religion and maintaining it arose in the wake. Those only who do not know the history of the institution of monks or who have not even cast a look at the Chedagranthas or the commentaries thereon, will say that the way, that was found out by the monks taking into account the prevailing contemporary conditions and atmosphere was one of complete *Nivṛtti*[7] Despite this it must be admitted that one can say that Jainism is characterized by total *Nivṛtti,* because the final aim and end of Jainism is one of *Nivṛtti* and there is a stronger desire to betake to that road.

If *Nivṛtti* means that one should not take the trouble of earning and maintaining the life but should sustain it by begging from others, the meaning is very narrow, though on the basis of this narrow meaning even, Jainism can be on the whole considered as characterized by *Nivṛtti.* But at the same time one should not forget that *Nivṛtti* means more than that.

Thus, generally speaking, activity based on and guided by knowledge, total spiritual identity with others and utter circumspection are the main constituents forming the structure and spirit of Jain Ethics. Everything else is subordinate and supportive.*

Annotation :

1. For detailed information, see "Sources of Hindu Dharma" by Dr. Altekar, published by Institute of Public Administration, Sholapur.
2. See *Vinaya Piṭika,* pañca Śatikā and Sapta Śatikā Skandhakas.
3. *Sanmatitarka,* 3. 43-45.
4. *Bṛhatkalpa Bhāṣya,* 3330.
5. Āvaśyaka-Niryukti, 100.
6. For the story of this monk, see the commentary on the fourth chapter of *Uttarādhyayana Sūtra.*
7. See the preface to *Niśītha cūrṇi* by me.

* Translated from Gujarati by Dr A. S. Gopani.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

JAINA THEORY AND PRACTICE OF NON-VIOLENCE

The Vedic tradition upto the Upaniṣads did not bother about the theory and practice of non-violence (*ahiṁsā*). Even the word ahiṁsā is not found in the Vedas and the Brāhmaṇas; it is found, for the first time, in the Upaniṣad (Chā. 3.17.4)[1] The religion of the Vedas mainly consisted of the sacrifices; and there were many types of the Vedic sacrifices which could not be performed without the killing of animals. Even the Smṛtis enforce the householders to serve not only the animal-meat but the beaf to the guests. In such circumstances it would be proper to say that the theory and practice of *ahimsā* were not of the Vedic origin, but were propounded by the Jainas, the Buddhists and other Śramaṇas. In his *'Man in the Universe'* Prof. W. Norman Brown rightly concludes that "The ideas *Ahiṁsā* and the unity of all life did not have their origin in Vedic Aryan thought, but entered it from outside. The environment in which those ideas were at home was that of Jainism and Buddhism. In them *Ahiṁsā* was a dominant and original, not supplemental, feature".[2] Here in this short paper I want to discuss the Ahiṁsā doctrine of the Jainas in theory and practice.

As far as the literary evidence is concerned we can say that Lord Mahāvīra seems to be the first person who was convinced that not only the mankind but all the moving and non-moving living beings should be protected and should not be harmed because he was convinced that each of them, just like any human being, does not want any harm to be done to it, And not only this, Mahāvīra is the first person who endeavoured to mould his life in such a way that he may not be willingly harmful to any one. This is quite clear when we read his life as is described in the *Ācārāṅga*, the oldest Jaina text.

He preached to the people his conviction in these words : "All beings are fond of life, like pleasure, hate pain, shun destruction, like life, long to live. To all, life is dear."[3] In order to emphasize this conviction the Ācārāṅga declares that : The *Arhatas* and *Bhagavatas* of the past, present, and future, all say thus, speak thus, declare thus, explain thus; all breathing, existing, living, sentient

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

creatures should not be slain, nor treated with violence, nor abused, nor tormented, nor driven away. This is the pure, unchangeable, eternal law, which the clever ones, who understand the world, have declared."[4]

The question is asked to the propagators of violence : "Ye professors ! is pain pleasant to you, or unpleasant ?" And on right reply it is clear that "For all sorts of living beings pain is unpleasant, disagreeable and greatly feared"[5]—So why should one kill others ?

In this way killing of living-beings of all types was denounced and non-violence was accepted as the principle of good life.

But was it possible to live without any harm to any body ? While answering this question the attention was given to the problem of sin. The violence or the killing itself is not the sin but the passion in the self is the cause of sin or the passion itself is sin. This theory of sin is found in *Sūtrakṛtaṅga* when it says that the *pamāya (pramāda)* is the *karma* or sin (*pamāyaṁ kammaṁ āhaṁsu* 1.8.3). The word *pamāya* is translated as *carlessness* but it means much more than that. We are convinced of this fact when we take into consideration the sayings of Buddha regarding this *pramāda*. He says that all the *akuśalas* are due to *pramāda* : not only that but it destroys all the *kuśalas*, (*Aṅguttara;* 1.6, 8-9). In *Sthānāṅga* (502) the Jaina text *pramāda* is described as having six types :- 1. *mada*—intoxication or arrogance, 2. nidrā—slumbar, 3. *viṣaya*—sensuality, 4. *kaṣāya*—passion, 5. *dyūta*—gambling and 6. *pratilekhana-pramāda*—idleness in inspection.

Keeping in view this definition of sin we should *define* the violence which is counted as sin. This is the reason why Umāsvāti in his *Tattvārthasūtra* defined the violence as *pramattayogāt prāṇavyaparopaṇam hiṁsa*—the killing which is done through the careless activity (of mind, speech and body) is violence. This corroborated by the advice given to the monks with reference to their behaviour in the world, the smallest part of which is inhabited by innumerable living beings and so it was impossible to live without killing any living-being. The question was asked—"How should (a monk) walk, stand, sit and lie down ? In what manner shall he eat and speak in order that he may not bind evil *karman* ? "The answer is this—"He should walk, stand, sit, and lie down carefully; if he eats and speaks carefully, he does not bind evil *karman*. Evil *karman* does not attach itself to a man who identifies himself with all being (and by this) looks on the beings in the right manner, who has closed the doors of 'influence' and is content".[6] Schubring : *Dasaveyāliya* 6. (7-9.)

From all these Jaina canonical texts one thing is clear that one should

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

identify himself with others and should try as far as possible not to harm any body with the intention of harming and should live in this world in such a way that one may kill the other living beings with the kind feeling for them and only when it is unavoidable. With this view of non-violence in their mind the propagators of non-violence have first tried to find out for what purpose the people resorted to killing of the living beings. They have noted that people resort to killing with no purpose at all. When we read the *Ācārāṅga* it is clear that for various purposes or without any there was killing of all types of living beings. In daily life the use of earth, water, fire, wind etc. was there without any sense of violence. For the purpose of food and drink and even for the religious ceremony the killing of living beings was allowed. Only for the sake of game and pleasure the performance of violence is noted in the *Ācārāṅga*. War was also one of the cause of violence. When Lord Mahāvīra noted all these types of violence he renounced the world and took only such food, shelter etc. what was not prepared for him and that also only when there was utter neccessity. He made a rule not to accept any food or shelter etc. in which the killing of any living being, for his sake, was involved. As a general rule he was not in favour of accepting the meat, fish or wine. In this way he became an example of non-violent life, and then he propagated the non-violence in daily life to the people of East India, and was really responsible for propagation of religion rooted in non-violence. So we find that the Jaina religion is described as a religion rooted in non-violence.[7]

In this way in India the importance of *ahiṁsa* instead of *satya* (truth) was accepted in religion due to the propagation of the religion rooted in *ahiṁsā*. It may be noted here that before the time of Mahāvīra and the Buddha in Vedic religion the *satya* was most important.

But after Mahāvīra and Buddha we find the importance of *Satya* as well as as of the *Ahimsā*, recognized in the Epic literature and the Purāṇas. It is quite clear that this is due to the influence of the Jaina and the Buddist religion.

In view of the theory that the internal passion is the real violence and not the killing of the other living being it was clearly stated by Lord Mahāvīra that-

purisā tumam eva tummi-mittam kiṁ bahiyaṁ mittaṁ icchasi ?

(Ācā. 1.3.3.4)

tumam si nāma taṁ ceva 'hantavvam' ti mannasi.........tamhā na hantā na vi ghāyae

(Ācā. 1.5.5.4)

"Man, Thou art thy own friend; Why
Wishest thou for a friend beyond thy self" (SBE. Vol. XXII p. 33)

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

"Thou art thy self the person to be killed......so one should not be the killer or the murderer." (Ācā. 1.5.5.4)

Now let us see what the commentators and the other prominent Jaina Ācāryas have to say regarding the violence and non-violence.

Ācārya Siddhasena has clearly stated that though one kills the living being one does not have the sin of killing because of his *apramāda* (carefulness).[8]

Same sentiments are found in *Oghaniryukti* (748, 749) and in Ācārya Kundakunda's *Pravacanasāra* (3. 17) when they say that those who are careful *(apramatta)* to them there is no sin even though the living being is killed.

The most profound discussion of the theory of non-violence is done by Ācārya Jinabhadra in his *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* (Pub. L. D. S.) :

"One should not feat that because earth, etc. are so crowded with souls, there would be *hiṁsā* (injury) at every step whether one wills it or not. It has been pointed out earlier that what is struck by a weapon is not possessed of a soul. There will not be injury simply because the world is crowded with souls. It is the intention that ultimately matters. From the real point of view, a man does not become a 'killer' only because he has killed or because the world is crowed with souls, or remain innocent only because he has not killed physically, or because souls are sparse. Even if a person does not actually kill, he becomes a killer if he has the intention to kill; while a doctor has to cause pain, but is still non-injurious, innocent, because his intention is pure. A wise man equipped with the five *samitis* and the three *guptis* and practising restraint thereby, is non-injurious; not one who is of just the opposite type. Such a man of restraint is not regarded as injurious irrespective of whether he kills or hurts or does not; for it is the intention that is the deciding factor, not the external act which is inconclusive. From the real point of view it is the evil intention that is *hiṁsā* (injury) whether it materialises into an evil act of injuring or not. There can be non-injury even when the external act of injury has been committed and injury even when it has not been committed. (2217-2222).

Does this mean that the external act of killing is never injury ? Much depends on the evil intention. That external act of killing which is the cause of an evil effect, or is caused by evil intention is *hiṁsā* (injury). But that which is not caused by evil intentions or does not result in an evil effect is not *hiṁsā* in the case of the above-mentioned wise man. For example, sounds, etc. do not rouse the passions of a man free from attraction and infatuation because his mind or intention is pure, undefiled. A good man does not have infatuation for his

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

mother however beautiful she may be; similarly, the external act of injury is not *hiṁsā* in the case of a man of a pure mind. Thus that the world is crowded with souls does not mean that there is *hiṁsā* at every step.

In order to inculcate this theory into practice the Jaina Ācāryas developed the theory of Karma and produced the story literature to show the results of virtuous and sinful life. And we can observe the penetration of this Karma-theory in the life of the mass of India. Even in Jain Canonical literature we find that as a result of the participation in war many persons are said to be born in hell and such other lower places. (*Bhagavatī*. 7.9.300).

The theory that those who participate in the war are born in heaven is also repudiated in the canon. One can be born in heaven, only if he has regrets for participation in the war and becomes a monk in his last days, otherwise the hell is destined for such person. This is illustrated by the account of the life of one named Varuna of Vaisali. (*Bhagavatī* 7.9.303).

It is clearly stated in the story that during the war he was not ready to kill or harm any one who had not first offended him because of his vows as house-holder. The question of participation in war for a monk does not arise. A person has to take in the beginning of his career as a monk a vow called *Sāmāyika* i. e. identification with all living beings so that he may not kill or harm any living being. This vow is a vow of not indulging in any evil doings. After testifying his capacity to follow the monkish life he is to take the five vows not to kill, not to tell a lie etc. It is explained that the first vow of not killing is the most important one and the other four vows are the auxiliary to the first vow of non-violence. Utmost importance is attached to the vow of non-possession by a monk. Because due to the idea to possess some thing, one is engaged in fair or unfair means, in order to have the desired thing. It was due to this reason that Lord Mahāvīra decided to be a naked monk and advised his followers also to be naked. And to the householders he advised to limit their possession and not to indulge in such business in which there was violence.

The result of emphasis on non-violence can be seen in the Jaina society as well as in the followers of Hindu religion that all the Jainas are strict vegetarians and most of the Hindus also are vegetarians. It can be accepted without doubt that vegetarianism in India is due ot Jainism.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Annotation :

1. Brown W. Norman : *Man in the Universe*; Calcutta, Pub. Oxford and I BH publishing company, 1966; p. 54.
2. Brown W. Norman : *Man in the Universe*, p. 66.
3. SBE Vol. XXII, p. 19
4. SBE Vol. XXII, p. 36. "जे य अतीता जे य पडुपन्ना जे य आगमिस्सा अरहंता भगवंतो ते सव्वे एवमाइक्खंति एवं भासंति एवं पण्णविंति एवं परूविंति-सव्वे पाणा सव्वे भूया सव्वे जीवा सव्वे सत्ता न हंतव्वा, न अज्जावेयव्वा न परिघितव्वा न परियावेयव्वा न उद्दवेयव्वा, एस धम्मे सुद्धे निईए सासए समिच्च लोयं निउण्णेहिं पवेइए....." आचा॰ १.४.१.१.
5. SBE. Vol. XXII, p. 39; Ācārāṅga 1.4.2 : "पत्तेयं पुच्छिस्सामो । हं भो पावाउया, किं भे सायं दुक्खं उयाहु असायं ? समिया पडिवण्णे यावि एवं बूया-"सव्वेसिं पाणाणं सव्वेसिं जीवाणं सव्वेसिं सत्ताणं असायं अपरिनिव्वाणं महब्भयं दुक्खंति"
6. *Kahaṁ care kahaṁ ciṭṭhe kahaṁ āse kahaṁ sae /*
   kahaṁ bhumjanto bhāsanto pāvam kammaṁ na bandhaī //7//

   jayaṁ care jayam ciṭṭhe jayaṁ āse jayaṁ sae /
   jayaṁ bhumjaṁto bhāsanto pāvam kammaṁ na bandhaī //8//

   savva-bhūyappa-bhūyassa sammaṁ bhūyāi pāsao /
   pihiāsavassa dantassa pāvaṁ kammaṁ na bandhaī //9//
7. *so ya ahiṁsāmūlo : dhammo jiyarāgadosamohehiṁ*
   bhanio jinehi.............puspamālā, gāthā-5.
8. Siddhasena : *Dvātriṁśikā 3.16.*

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

THE STORY OF BHARATA AND BĀHUBALĪ*

I. Introductory

In colossal Bāhubalī [Gomaṭeśvara (983 A. D.)] at Śravana Belgula in South India is one the wonders of the world. Generally the Jainas worship the idols of Tīrthaṅkaras but the worship of Bāhubalī is an exception. Though Bāhubalī is not a Tīrthaṅkara he is not only worshipped but also gets an *abhiṣeka* with grand celebrations just like Kumbha celebrations at Prayāga, after each period of twelve years. In South India there are many idols of Bāhubalī but in the North India idols of Bāhubalī are rare.

Though he was able to conquer the Cakravartī Bharata in his physical fights, he renounced the world and became an ascetic. This may be the reason of his worship. Rāma is worshipped by the Hindus as Maryādā Puruṣottama, (comp. *Tato bhaṇati Bāhubalī—jai tumaṁ loguttamasuo hoūṇaṁ mojjāyamatikkamasi pihujaṇe kā gaṇaṇā ?* VH. p. 187) who as the greatest hero established the limits of morality and propriety. So is Bāhubalī for the Jainas in establishing the fact that to conquer the physical world or the Cakravartī, the conqueror of the physical world, is not enough. One should conquer his spiritual world, his pride, the inner vices and his soul[1]. Other important point also may be mentioned for his worship. When Bharata asked him to surrender his kingdom or have a battle with him, he asked for a duel so as to avoid the horrors of violence and unnecessary killings of the innocent people and destruction of the cities etc. In this manner he was the pioneer to establish the theory of no-war in this world. According to the Jainas Bāhubalī's father Ṛṣabha was the first Tīrthaṅkara, his elder brother Bharata was the first Cakravartī and in the same manner Bāhubalī was the first man to establish no-war policy in this world, and hence there should be no surprize if he is given importance and worshipped just like a Tīrthaṅkara.

The first colossal statue of Bāhubalī 58 feet high[2] was established by

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Cāmuṇḍaraya (983 A. D.) and it seems that thereafter many such idols were erected.

The story of Bharata and Bāhubalī in Sanskrit is found that in Raviṣeṇa's *Padmacarita* but its main source is the Prakrit *Paḍhamānuyoga*[3] from which it is adapted. Prakrit works to adapt the story of Ṛṣabha etc. are Jambūdvīpaprajñapti, *Vasudevahiṇḍī, Āvaśyaka Niryukti, Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya, Āvaśyakacūrṇi, Cauppannamahāpurisa cariya of* Śīlāṅka etc.—and Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalākā-puruṣasarita* in Sanskrit and many such other works in Prakrit and Sanskrit. The commentaries on Āvāśyaka-Niryukti by Haribhadra and Malayagiri though in Sanskrit narrates this story in Prakrit showing thereby that its source is Prakrit and not Sanskrit.

II. Vasudevahiṇḍī (pp. 157-188) (VH)

It will be better to know the whole story first, so that it will be easy to understand its development. And as the version of the story found in Āvaśyakaniryukti is in catch words, it will be better if we give the version from Vasudevahiṇḍī which is generally followed by others.

The form of the story of Bāhubalī which is found in Vasudevahiṇḍī may be summarized thus :

Ṛṣabha was the son of twin Nābhi the 7th Kulakara and Marudevī (pp. 158, 183). Ṛṣabha and Sumaṅgalā were twins[4] and behaved like husband and wife. Sumaṅgalā gave birth to twin Bharata and Brāhmī, a son and a daughter, and she also gave birth to 49 other twins of sons, i.e. 98 sons (p. 162). Further, Ṛṣabha married to Sunandā who gave birth to Bāhubalī and Sundarī (p. 162). So Ṛṣabha had 100 sons, and two daughters. Ṛṣabha at the request of the people became the sovereign king and ruled the Koṣala Janapada from its capital city Vinītā (p. 162). Ṛṣabha taught script to Brāhmī with his right hand and taught mathematics to Sundarī through his left hand, Bharata was taught Rūpa while Bāhubalī was taught painting (*cittakamma*) and palmistry (*lakkhaṇam*). It was for the first time that Ṛṣabha taught arts and crafts to the people at large (p. 163). At the time of his renunciation Ṛṣabha distributed his kingdom amongst Bharata and his other sons. Kaccha and Mahākaccha along with other 4000 kings also renounced the world with Ṛṣabha. (p. 163).

When Ṛṣabha was roaming as an ascetic two princes namely Namī and Vinamī, who were absent when Ṛṣabha distributed his kingdom at the time of his renunciation, associated and helped him in various manner. Dharaṇa Nāgarāya, when he came to know that their object was to achieve some portion of the land,

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

taught them *mahārohiṇī* and other *vidyās* and asked Vinami to establish his kingdom at Vaitāḍhya in the North and Namī to form his kingdom at Vaitāḍhya in the South. This is how the kingdom of Vidyādharas was established (p. 163).

Ṛṣabha, after his wandering about for the whole year, as an ascetic, got the first bhikṣā (alms, food) from Śreyāṁsa the grandson of Bāhubali and son of Somaprabha at Hastināpura. (p. 164).

When Ṛṣabha became an omniscient, Ṛṣabhasen the son of Bharata became his first Gaṇadhara, the head of his all the ascetics while Brāhmī became the head of nuns (p. 183).

On the same day when Ṛṣabha became an omniscient Bharata got the jewels, *Cakra* etc. Bharata came out to worship Ṛṣabha (p. 183).

After his Digvijaya Bharata asked his 98 brothers to treat him as a Cakravarti. They took advice of Ṛṣabha and became monks (p. 136). Thereafter it was the turn of Bāhubali. Dūta was sent to him by Bharata asking him to serve the Cakravartī Bharata, Bāhubalī did not agree to the proposal. Bharata with his army went to Takṣaśīlā, Bāhubalī came out of the city and met Bharata. It was settled that only they two should fight[5] without army or arms. When Bharata was conquered by Bāhubalī in all types of physical fights, he was ready to use his *Cakra,* given by god. Stunned by seeing this Bāhubalī told Bharata that if a son of the greatest man, like you, were not true to his words then what to think of others. (*Jai tumaṁ loguttamasuo hoūṇam majjāyamatikkamasi pihujane kā gaṇaṇā* (p. 187). He could visualise the greed of Bharata and also its result. On realising this he became a monk (p. 187). Instead of going to the assembly of Ṛṣabha, he began his meditations there only because of his pride that how can he present himself before his younger brothers without obtaining omniscience, and because of this pride he could not become an omniscient. He stood like a pillar for an year in meditations and his whole body was surrounded by the creepers called Atimuktaka, just like a tree. At the same time Ṛṣabha reached Takṣaśilā. Brāhmī asked Ṛṣabha regarding Bāhubalī's not obtaining omniscience. Ṛṣabha explained that he is mounted on a mountain called pride and that is the obstacle in his way. He thinks that how can he bow down to his younger brothers who have achieved their goal, their purpose (*kayatthā*). On hearing this Brāhmī, went there and gave the message from Ṛṣabha that he cannot have omniscience while riding an elephant. On hearing this he realized his fault and removed pride, and immediately became an omniscient (p. 187-8).

The land was named Bhārata after the name of Cakravartī Bharata[6] (p. 186). Bharata, attracted by the divine beauty of finger of Indra, started

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Indramaha festival (p. 184). Bharata also was responsible for creating the cast of Brāhmins out of Jaina-laymen. (p. 184). Further he was responsible for the Ārya Vedas which were quite different from Anārya Vedas depending on the preachings of Śāṇḍilya (p. 193).

The previous birth-stories of Ṛṣabha and others are also found in VH pp. 165 ff.

III. Jambūdvipaprajñapti (JP)

Jambūdvipaprajñapti, one of the Aṅgabāhya canonical texts of the Jainas relates the stories of Ṛṣabha and Bharata in its II and III chapters respectively. And this seems to be the earliest version because the relation of Ṛṣabha and Bharata as father and son is nowhere mentioned. Though Brāhmī and Sundarī are mentioned as prominent nuns of Ṛṣabha's Saṅgha, they are not mentioned as his daughters. Indeed, it is mentioned that Ṛṣabha taught *lehāiao* ...... *kalāo* but again no mention is made of Brāhmī and Sundarī. Further, it is mentioned that before renunciation Ṛṣabha enthroned his 100 sons, but here also not a single name of his son is given. It should also be noted that Marīci the grand son of Ṛṣabha is nowhere mentioned in this text.

Moreove while describing the *digvijaya* of Bharata, opposition by *avāḍa cilāya* of Northern half of Bharata Country is only mentioned and there is no mention of his encounter with Bāhubalī.

So it was for the later authors to suggest the relation of Ṛṣabha with Bharata, Bāhubalī, Brāhmī, Sundarī, Marici and others and create a new version of the story of Ṛṣabha and Bharata.

Here I would like to confine myself with the development of the story of Bharata and Bāhubalī. So other details which have no concern with the story are not noted here in this paper.

In *Jambūdvīpaprajñapti* following facts are mentioned : Bharata was the *Cāuranta-cakkavaṭṭī* and was residing at Viṇiyā i.e. Ayodhyā. Once upon a time *Cakkarayaṇa* was emerged in his armoury and when Bharata was informed of it he ordered for the celebration in the city for eight days. Then the *Cakkarayaṇa* proceeded one after another towards Māgahatīttha, in the east, Varadāmatittha in the south-west, Pabhāsatittha in the north-east, Sindhudevi-bhavana in the east, Veyaḍḍhapavvaya in the north-east, Timisaguhā in the west, and at all the places the presiding deities accepted Bharata as their sovereign. Then he ordered Suseṇa, the commander of his army to cross the Sindhu river and establish his sovereignity over there in the west, and other places and Suseṇa conquered

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Simhala, Babbara, Aṅgaloya, Balāyāloya, Javaṇadiva, Ārabaa, Romaa, Alasandavisaya and many races of Mleccha residing in Northern Veyaḍḍha upto the end of Sindhusāgara. Then Bharata ordered Suseṇa to open the southern doors of Timisaguhā. Bharata entered the Timisaguhā with his army and got prepared bridges on the river Ummaggajalā and Ṇimaggajalā and crossed the rivers and reached the other end of the Timisguhā near its northern doors and he had to fight with the *Āvāda cilāyas* of the northern Bharata. It was not easy for the *Cilayas* to conquer Bharata's commander Suseṇa. So they asked for the help from their deities Mehamuha-s Nāgakumara-s. Only to please them these deities gave trouble to the army of Bharata but at the end they surrendered and thus Bharata was able to become the Lord of northern part of Bharata. And after conquering the land of Cullahimavantapavvaya Bharata on the Usahakūḍa inscribed as follows :

Osappinī imīse taiyāe samāi pacchime bhāe,
Ahamaṁsi cakkavaṭṭī Bharaho iya nāmadhijjeṇa /
Ahamaṁsi paḍhamarāyā ahayaṁ Bharahāhivo ṇaravarindo,
Ṇatthi mahaṁ paḍisattū jiyaṁ mae Bhārahaṁ vāsaṁ // p. 581.

On finding this Namī and Vinamī the Vidyādhara kings of Veyaḍḍha mountain also accepted him as Cakravartī and in token of that Vinami presented him with *itthirayaṇa* and Nami with various types of jewels. Then the *Cakkarayaṇa* goes towards *Gaṅgādevībhavana* in the North-east and he becomes sovereign of that part also and procures *Navaṇihis* and returns to *Viniyā*, his capital city and celebrations for coronation are held.

Once when he was looking in the mirror his ideas took turn towards the purification of the soul and he became omniscient. So he became a monk, travelled to Aṭṭhāvaya mountain, took the *Sallehaṇā* and was liberated.

IV. Mahābhārata etc.

The Mahābhāratas :

As regards Ṛṣabha, in the Mahābhārata we find that in the assembly of the Ṛṣis of Brahmā there is one named Ṛṣabha (II. 11, Fn. p. 57). Significant is the mention in the Mahābhārata of the Ṛṣabhatīrtha in the country of Kosala (III. 83. 10) which according to the Jainas was ruled by Ṛṣabha. Further a king named Ṛṣabha is also mentioned in the Mahābhārata (VI, 10. 7).

As regards Bharata, in the Mahābhārata, the story of Bharata, the son of

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Duṣyanta and Śakuntalā is found. (I. 62-69). This Bharata was the Cakravartī according to the Mahābhārata and the name of our country Bhāratavarṣa is due to this Bharata and not due to Bharata the son of Ṛṣabha (I. 69, 49).

Viṣṇupurāṇa and Śrīmadbhāgavata Purāṇa :

The Vedic version of the story is found in the Viṣṇu (VP) and the Bhāgavata (BP) Purāṇas. According to VP (4. 2. 11) and BP (9.6.4) the dynasty of Īkṣvāka, who was born through nose of Manu when Manu sneezed[7]. According to VP sons and grandsons of Īkṣvāku were the kings of Uttarāpatha and Dakṣiṇāpatha (VP. 4.2.12-14). But BP (9.6.5) says that the kingdom was divided as Eastern, Western, Central and the rest (Southern) amongst them. In this dynasty Ṛṣabha is not mentioned.

Story of Ṛṣabha is mentioned in VP. (2.1) with reference to the dynasty of Svayambhū Manu, who had two sons, Uttānapāda and Priyavrata. Priyavrata's son was Agnidhara and his son was Nābhi whose wife Marudevi gave birth to Ṛṣabha whose 100 sons were Bharata and others. Here Bāhubalī etc. are not mentioned. Same is the case with BP (4 and 5).

The kingdom of Bharata was formerly called Ajanābhakhaṇḍa but it took its new name Bhāratavarṣa from the time of Bharata, its king. (VP. 2.132; BP. 5.7.3).

Ṛṣabha is accepted by both the Purāṇas as an incarnation of God as a naked ascetic. The purpose of the incarnation is mentioned as the establishment of the heretical Ārhaddharma (Jainism) opposing the Vedas in order to conquer the Asuras who could not be conquered by the Suras (gods) because of their faith in Vedas. The Asuras followed the Ārhaddharma propounded by Ṛṣabha and opposed the Vedas and so were conquered by the Suras. (VP. 3.17, 18; BP 5. 3.17 ff).

The story of Bharata as a son of Ṛṣabha is also found in both the Purāṇas. Bharata first becomes a king but due to his extreme devotion to God he renounced the kingdom and became a *Parivrājaka* and resided at Pulahāśrama (Hariharakṣetra) and due to his attachment to a deer which was saved by him from drowning in the river he took his next birth as a deer, also devoted to the God. And in his next birth he became a Brāhmin who in order to devote himself to God and nothing else behaved like a mad, foolish, blind and deaf man (*Ātmānam unmatta-jaḍa-andha-badhirasvarūpeṇa darśayāmāsa*—BP. 5.9.3.; *Ātmānaṁ darśayāmāsa jaḍonmattākṛtiṁ jane* VP. 2. 13. 44). And so he had to suffer hardship as *Paramahaṁsa* and at last he was liberated (VP. 2. 13-16; BP.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

5. 7-15).

Here we can mark that the version of VP is the base for BP version.

The occurrence of the Ṛṣabha story in the Purāṇas in the context of the origin of Jainism and Buddhism, both of them opposing the validity of the Vedas, proves that these Purāṇas have adopted the story from the Jaina sources.

Both of these Purāṇas though against Jainism and Buddhism are unanimous in praising an unattached way of life and they adopt the theory of nonviolence, non-attachment and equinimity as is preached by the Jaina Tīrthaṅkaras. They are opposed to the Jainism and Buddhism only for their non-acceptance of the validity of the Vedas.

There was no way but to accept Ṛṣabha and Buddha as an incarnation of God because nothing in this world happens without the will of God and none can deny the fact that they were great persons held in high esteem by the general public and so they were accepted as incarnations of God.

V. Comparison of *Paumacariya* of Vimala (PC) and *Āvaśyaka Niryukti* (AN)

In the next stage we find the sectarian bias of Śvetāmbara and Digambara in the story. So it is proper that before we discuss those books pregnant with bias *Paumacariya* of Vimala should be discussed and compared with AN as it is certainly earlier than those books and also it contains some of the peculiarities of both the Śvetāmbaras and Digambaras. (*Paumacariya,* Intro. pp. 18-21).

Generally in *Paumacariya* (3, 4, and 20) the story is the same as it is in *Āvaśyakaniryukti* (AN).

Paumacariya mentions :

Āummi thovasese mihuṇaṁ jaṇiūṇa pavaralāyaṇṇaṁ /
Kālam kāūṇa tao suravarasokhaṁ puṇa labhanti // (3.39)

This theory of *Mihuṇa* or the birth of twins also called *jugalia* is also accepted by AN (188), Vasudevahiṇḍī (p. 157) and Raviṣeṇa (PP. 3. 51). But this is not accepted by the Jinasena in his MP. But about Kulakaras AN (148) is not clear as to whether all of them were of the same lineage i.e. the descendants of the first Kulakara, while Vasudevahiṇḍī clearly mentions as such (pp. 157-8). Both the AN and VH accept seven Kulakaras beginning with Vimalavāhana and ending with Nābhi. (also Samavāyāṅga 246). But *Paumacariya* accepts 14 kulakaras (3.50-6) and it is not clear that they belong to the same lineage. Same is the case with Raviṣeṇa (PP. 3.74-88). *Jambūdvīpaprajñapti* also differs and says

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

that there were 15 of them and mentions Ṛṣabha also as the last Kulakara. Jinasena in his Mahāpurāṇa (MP) accepts Ṛṣabha and Bharata also as Kulakaras and thus in all there are 16 kulakaras (MP. 3.76, ff. 3. 213, -3.229-32).

Relation of Ṛṣabha with Bharata etc. as father is mentioned in PC 3. 119-120 but out of the two wives Sumaṅgalā and Nandā as to whose sons and daughters Bharata etc. were is not clear. The same is the case with AN. 187. Only about 98 sons other than Bharata and Bāhubalī it is clearly stated that Sumaṅgalā was their mother (AN. 188).

In AN the cause of renunciation of Ṛṣabha is not mentioned but PC mentions that on seeing the dark-blue cloth (*nīlaṁ vāsaṁ daṭṭhuṁ* 3. 122) he desired the emancipation. According to Raviṣeṇa (PP. 3. 263) Nilāñjanā's dancing was the cause.

In PC there is no mention of the simultaneous happenings of the attainment of Kevala by Ṛṣabha and emergence of *Cakra* for Bharata. So Bharata has not to decide where to go first unlike the mention in AN 268 ff, that he went to Ṛṣabha first with his mother, Marudevī.

PC 4.37 mentions that 100 sons of Ṛṣabha became ascetics but AN mentions that Ṛṣabhasena, sons and daughter of Ṛṣabha amd Marīci and other grandsons became ascetics on hearing the preachings of Ṛṣabha (AN. 270-77). The reason of becoming monks for Ṛṣabha's sons was that they did not want to surrender to Bharata when he became Cakravartī (AN. 275-6).

As regards the fight of Bharata and Bāhubalī PC and AN are unanimous in saying that there should be no war, only they two should fight (*nādhammena jujjhe* AN. 276; *kiṁ vaheṇa logassa* PC. 4.43). In AN the use of *Cakra* is due to some *devatā* (AN. 276) while PC directly says that Bharata threw the *Cakra* towards Bāhubalī (PC. 4. 43). PP also confirms this and it is said that *Cakra* did not work (PC. 4. 47-8. PP. 4. 73).

On being questioned by Bharata, Ṛṣabha discloses that Marīci will be the last Tīrthaṅkara in future, again he will become the first Vāsudeva and Cakravartī. Hearing this Bharata goes to bow down to Marīci (AN 304-12). Nothing is mentioned about this in PC. Raviṣeṇa only mentions that Marīci became the head of *Parivrājakas* but does not mention his relation with Bharata (PP. 3. 293).

Ṛṣabha once reached Takṣaśilā and this information was given to Bāhubalī. He wanted to worship Ṛṣabha next morning but Ṛṣabha left for the other place. So in his memory Bāhubalī built a *dharamacakra* at the place where

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Ṛṣabha stayed in Takṣaśilā (AN. 260-1).

VI. Sectarian trends and synthesis

The next stage of the story is on the sectarian trends and we are sure that it is the stage when Śvetāmbara and Digambara sects of the Jainas were separated in a distinct form. Jinabhadra (609 A. D.) follows the Śvetāmbara trend and Digambara Purāṇas beginning with Raviṣeṇa (678 A. D.) follow the Digambara trend with regard to dreams etc. (PP. 3. 123).

As regards wearing of clothes by the ascetics or the Tīrthaṅkaras Vimala's PC is clear on this point. Vimala says that Ṛṣabha while becoming an ascetic left the clothes etc. (PC. 135). And when he says that some of his colleagues became *tāpasas* and began to wear clothes it follows that according to him those ascetics had no clothes when they became ascetics with Ṛṣabha (PC. 3. 143). This tradition of ascetics being naked is maintained by all the Digambara Purāṇas beginning from Raviṣeṇa (678 A. D.). And as a result, they had to deny the liberation to women. For Bāhubalī Vimala says '*vosariya savvasaṅgo* (4. 52) and for Bharata he says '*tiṇamiva caiūṇa rāyavaralacchi*' (4. 89). PP. says Bāhubalī became naked (4. 75).

But AN is clearly following the Śvetāmbara trend which is followed and further developed by Jinabhadra in his VI. AN 206 says that all the Tīrthaṅkaras take one cloth at the time of their becoming ascetics—"*Savve vi egadūseṇa niggatā*". And about the colleages of Ṛṣabha AN 284 says that they were—*sukkambaras* i. e. having white clothes as well as *nirambaras*, i. e. without clothes. In order to oppose the Digambara trend of non-liberation of women AN 184 according to Haribhadra and 181 according to Malayagiri proclaim that man, woman or eunuch can have the Tīrthaṅkarakarma. And this trend can be found in Paṇṇavaṇā (16) also where it is stated that there can be "*itthiliṅgasiddhā*, *purisaliṅgasiddhā* and *napuṁsakaliṅgasiddhā*". This trend is emphasised by Jinabhadra when he says that Marudevī, the mother of Ṛṣabha is the first *siddha* in this *avasarpiṇi* (Vi. 1631). AN 159 simply says that Marudevī was liberated "*egā siddhiṁ pattā marudevā nābhiṇo pattī*". But Jinasena in his Mahāpurāṇa clearly mentions that first *siddha* was Anantavīrya, the son of Bharata (24. 181).

Removal of pride of Bāhaubalī by the daughters of Ṛṣabha as nuns is accepted by VI-1718 but Jinasena's MP (36, 186) has a different story. It was removed when Bharata went to Bāhubalī and worshipped him. This suggests that a woman should not have privilege to preach an ascetic.

Upto Ṛṣabha's time society had no regular marriage system and that was

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

established by Ṛṣabha. So upto that time *Mihuṇadhamma* was prevailing in the society i. e. twins—brother and sister—were behaving like husband and wife. This was also the case with Ṛṣabha and his sister according to Śvetāmbara tradition. Āvaśyakacūrṇi clearly mentions that Sumaṅgalā, Ṛṣabha wife was his sister—"*ito ya bhagavaṁ sumaṅgalāe bhagīnīe saddhiṁ suhaṁ suheṇa viharai*" p. 152.

But according to Digambar Purāṇas Raviṣeṇa says Ṛṣabha's wives were Sunandā and Nandā (3. 260) but it is strange when he says—Bharata was the son of Yaśasvati (20. 124). Jinasena says that Ṛṣabha married Yaśasvatī and Sunandā, both were the sisters of Kaccha and Mahākaccha (MP. 15. 69-70). Bharata and Brāhmi were son and daughter of Yaśasvati and Bāhubalī and Sundarī were of Sunandā (MP. 15. 126. 16. 5, 7). Bāhubalī was the first Kāmadeva (MP 16. 9). This Kāmadeva mythology is a new conception adopted by Digambara Purāṇas.

About this *mihuṇadhamma* however Digambara Harivaṁśapurāṇa of Jinasena II (V. S. 840) who is later than the Jinasena I accepts this theory in his HP (7. 65 PP) but says that this system was abolished by Marudeva, the 12th Kulakara producing only one son (HP, 7. 166) and not daughter.

When we read Mahāpurāṇa of Jinasena it is clear that he is trying to accommodate some Vedic ideas in Jaina mythology. Such a trend can be seen in PC also when it identifies Kṛtayuga with the times of Ṛṣabha (PC. 3. 118).

This trend was developed by Jinasena. He identifies Kulakaras with Manus and their times with Manvantara (MP. 3. 76, 77, 90, 94, 102 etc.) He uses the words Kulakara and Kuladhara and explains their meaning (3. 211-212). Ṛṣabha is identified with Hiraṇyagarbha, Dhātā and Svayambhū(15. 57) and further has given 1000 names of Jinendra (M.P. 25) explaining each of them. About the object of Ṛṣabha's marriage Jinasena says what a good Vedic Brahmin can say (15. 60-64). And in this manner one can find many interesting information about the synthesis of Jaina and Vedic ideas in social, religious and philosophical spheres in Jinasena's MP.

In this paper I have simply tried in short to show some of the stages of development of the story of Ṛṣabha-Bharata and Bāhubalī. Much is left out and if some is interested in it he can find out for himself.

I have to thank here Dr. N. J. Shah and Dr. H. C. Bhayani who have kindly read this paper and gave suggestions.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Annotations :

* Paper read at the Third International Sanskrit Conference held at Paris in 1977.

1. *Mottuṁ kasāyajujjhaṁ saṁjamajujjeṇa jujjhimo iṇhiṁ / Parīsahabhaḍehi samayaṁ jāva ṭhio uttamaṭṭhemmi //* PC. 4. 51

2. For description of this colossal see, K. R. Srinivasan, *Aspects of Jaina Art and Architecture*, Ahmedabad, pp. 176-179.

3. Muni Puṇyavijayji's article on *Paḍhamānuyoga*, in *Acharya Vijayavallabhasūri Smārakagrantha*, Mahāvīra Jaina Vidyālaya, Bombay, pp. 49-56; AN. 250, 231; Vi. 1688, 1669; *nāmāvalinibaddhaṁ* PC. 1. 8.

4. Theory of twins (*juyalaga*) is accepted by JP. p. 549, and it is clearly said that in *Susamasusamā* there were no *vivāhāī* (marriages ,etc.), p. 548. So is the case with *sūsamā* also p. 550, about *Susamadusamā* text is not clear, because Marudevā is said to have given birth to Ṛṣabha but Sumaṅgalā is not mentioned, p. 551. According to VH also we do not find mention that Marudevī have birth to Sumaṅgalā but as birth of twins is continued in the times of Ṛṣabha also according to VH, we can conclude that Ṛṣabha and Sumaṅgalā were twins, VS. p. 161.

5. Here Raviṣeṇa says that Potana was the capital of Bāhubalī and further he says that there was war but after that Bāhubalī proposed duel, PP. 4. 68 ff.

6. According to Jambūdvīpaprajñapti this is not the case. It is clearly mentioned that country of Bharavāsa takes its name after the God of that name and even this name is permanent, p. 592. This clearly shows that author's mind is working towards mythicising. But VP (2. 1. 32) and BP (5. 4. 9) support VH Raviṣeṇa (PP. 4. 59) and Jinasena (MP. 15. 159) also support VH.

7. According to the Jainas the dynasty of Īkṣvāku begins with Ṛṣabha (Vh. p. 164) AN 180-181 : Vi—*āsīya ikkhubhoī ikkhāgā teṇa khattiyā honti*—1610. But PC. says it began with Āiccajasa (5. 9), the son of Bharata (5. 3.).

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Bibliography

AC = Jinadāsa, Āvaśyakacūrṇi, Ratlam, 1928.

AN = Āvaśyakaniryukti included in VI.

AN = Haribhadra's Com. 1916-17.

AN = Malayagiri's Com. 1932-36.

BP = Śrīmadbhāgavata-mahāpurāṇam Gitāpress, Gorakhpur, V. S. 2018 Cauppannamahāpurisacariya of Śīlāṅka, Prakrit Text Society, 1961.

HP = Jinasena II, Harivaṁśapurāṇa, Bhāratiya Jñānapith, Kashi, 1962

Jambūdvīpāprajñapti, Suttāgame Part II, 1954.

MB = Mahābhārata, Poona.

MP = Mahāpurāṇa of Jināsena, Bhāratiya Jñānapith, Kashi 1944.

PC = *Paumacaria* of Vimala, I, II. Prakrit Text Society, 1962, 1968.

PP = *Padmacarita* of Raviṣeṇa, Manik Chandra Digambara Jain Granthamala, No. 22. Bombay, V. S. 1985.

VH = Saṅghadāsa's *Vaṣudevahiṇḍī,* Bhavanagar, 1930.

VI = Viśeṣāvaśyakabhāṣya, Part II of Jinabhadra, L. D. Series, Ahmedabad, 1968.

VP = *Viṣṇupurāṇa,* Gitā Press, Gorakhpur, V. S. 2024.

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

A Note on the Word *Pratyekabuddha* in Jainism★

Buddha and Mahāvīra were contemporaneous great men of their times and as both of them were opponent to the Vedic religion and Philosophy and as they belonged to the Śramaṇa cult it is but natural that some of their conceptions regarding religious and other matter were common. I want to deal in this note with their conception of the *buddha* and particularly with that of *Pratyekabuddha*.

The word *buddha* generally means an enlightened person, and we see that this word is used for the Jaina *tīrthaṅkaras* also just like the Buddha.

In *Ācā*. 4.74 we have *"se hu paṇṇāṇamante buddhe ārambhovarae"*; *Ācā*. 6.11 *"buddhehieyam paveiyam"*; also same in *Ācā*. 8.28; *Ācā*. -8.8.2. *"-Buddhā dhammassa pāragā"*. In *Sūya*, it can be found in the following passages -1.3.31; 1.8.24. *"je u buddhā mahābhāgā vīrā sammattadamisiṇo"*; 1.9.32; 1.10.6 *"Buddhe samāhiyarāe"*; 1.11.22 - "nivvaṇaparamā buddhā"; in 1.11.25 etc., it is said about the Buddha that there are persons who though are not real *buddhas* call themselves *buddhas*- *"abuddhā buddhavādino / buddha mo tti ya maṇṇantā"*; 1.11.36 - *"je ya buddhā atikkantā je ya buddha anāgayā / santi tesiṁ paiṭṭhāṇaṁ bhūyāṇaṁ jagaī jahā //* The words *Tathāgata* as well as *buddha* are also used-see 1.2.40; 1.13.2; 1.2.6 and also in *Ācā* 3.60. *Sūya* mentions the word *buddha* at so many places. The *Āgamaśabdakośa* for references to the word *buddha* (p. 535.) may be referred.

For the Jainas and the Buddhists the Buddhas are of two types *Svayaṁsambuddha* and the *Pratyekabuddha*. *Svayaṁsambuddha* is the one who does not require any preaching by others. Same is the case with the *Pratyekabuddha* : see for the Buddhist conception Ria Klappenborg, *The Paccekabuddha; A Buddhist Ascetic,* (Leiden, E. J. Brill, 1974.). For the Jaina

★ N. H. Samtani and H. S. Prasad (eds.) *Amalā Prajñā : Aspects of Buddhist Studies*, P. V. Bapat Vol., Indian Books Centre, Delhi, 1989.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

conception, I give below some references Umāsvāti in his *Tattvārthabhāṣya* 10.7. says : "*asti svayaṁbuddhaḥ. sa dvividhaḥ arhaṁśca Tīrthaṅkaraḥ, pratyekabuddhasiddhaśca*". It follows from that both the *Tīrthaṅkara* and the *Pratyekabuddha* do not require any preaching from others. The other two types of the Buddhas are "Buddhabodhita" i. e. those who require the preachings from the Buddha and for them Umāsvati says that they are also of two types *parabodhakasiddhāḥ* and *Sveṣṭākārīsiddhāḥ* i. e. those who preach and those who are only interested in their own good so that they do not preach. This contention of Umāsvati is also accepted by Pūjyapāda in his *Sarvārthasiddhi*, the commentary on *Tattvārtha* 10.9., as well as by Akalaṅka in his *Rājavārtika*-10.9.

Uttarajjhayaṇāim uses the word *buddha* to mean the "wise precepter" as well as for the "Tīrthaṅkara Mahāvīra" and also for Kesi and Goyama, *Utta* 8, 17 etc. 327, 574, 582, 984, 1432; 839, 843.

In the *Avassayasutta* the word *buddha* is used for the "Siddha" 53.

The word *Patteyabuddha (Pratyekabuddha)* is not found in early Jaina canonical works like *Ācāraṅga Sūyagaḍa, Uttarajjhayanāim* and *Dasaveyaliya-sutta* but it is found in the late stratum of *Bhagavaī*, (25.320) *Sthānāṅga* 219, and in the appendix to *Samavāya* (p. 921) where the information about *Paṇhāvāgaraṇa* is given. It is strange that though the commentary on *Utta*. ch. 9, *Namipavvajjā* depicts Nami and other *Pratyekabuddhas*, the text is silent about Nami's identification as *Pratyekabuddha* (see *Utta. Niryukti*. 264-270 and its Com. by Śāntyācārya, pp. 299-305). Under these circumstances we may say that the idea of *Pratyekabuddha* was originally conceived by the Buddhists and then it was adopted by the Jainas.

In *Utta*. Com. It is clear though Pratyekabuddha is not having any teacher but has some cause (*nimitta*) to ponder over the worthlessness of the *saṁsāra* and as a result he remembers his previous birth and renounces the worldly life and becomes a monk and finally is liberated from this world.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Bibliography

Ācā = *Ācārańga*

Sūya = *Sūyagaḍāńga*

Bhagavaī = *Bhagavatīsūtra*

Sthānańga Samayaya = *Samavāyańga*—all these five are included in *Ańgasuttani*, published by Jaina Vishva Bharati, Ladlun, V. S. 2031.

Āgama Śabdakośa = Published by Jaina Vishva Bharati, Ladlun, 1980.

Utta = *Uttarajjhayaṇaim*

Dasaveyaliya = Pub. Mahavir Jaina Vidyalaya, 1977.

Āvaṣyakasutra = Pub. Mahavir Jaina Vidyalaya, 1977.

Uttarajjhayanasutta with *Niryukti* and Com. by Śāntyācārya, Vol. II Devachand Lalbhai Granthamala, 1916.

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

REVIEWS

Praśastapādabhāṣya with Śrīdhara's *Nyāyakandalī* : Edited and translated into Hindi by Pt. Durgadhara Jha, published by Varanaseya Sanskrit University, Varanasi, 1963 : Price Rs. 25=00.

We are really happy to know that in memory of the great Sanskrit Scholar Dr. Ganganath Jha a Series has been started by the Varanaseya Sanskrit University and we can rightly say that no better choice could have been made than the undertaking of the publication of the Nyāyakandali on Praśastapādabhāṣya which was out of print for many years and which was in demand so much that scholars had to pay high price for the same. We must thank Prof. Kshetresachandra Chattopadhaya, the General Editor of the Series for his choice of this valuable book. The editor Pt. Durgadhara Jha has translated the Kandali in lucid Hindi and written an Introduction explaining the tenets of the Vaiśeṣika system. But he has observed silence on matters pertaining to authors life. We must congratulate him for preparing this nice edition. We know how exacting and tedious the task of editing is. He has enhanced the ultility of the edition by translating the difficult text on logic. The editor has emended the text on his own sweet will. This procedure is really helpful and one should adopt it if there were no other mss of the text available and if there were no other helpful and corroborative literature published. Otherwise is the case in the present instance. Varied mss of the text are recently found out at various places. And the vast Buddhist and Jaina literature pertaining to the subject has been published since the first publication of the Nyāyakandali in A. D. 1895. The utilisation of this literature could have enabled him to correct the text with authoritative support. I say all this not to minimise the value of the present edition but to suggest a course to be followed by any editor.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Early Mādhyamika in India and China : by Richard H. Robinson; Motilal Banarsidass, Delhi, 1976, Price Rs.45/-.

This is the Indian reprint of the book by Dr. Robinson. He was the great scholar of early Chinese Literature and Philosophy. His main contribution in this book is that for the first time he studied the Mādhyamika school in India with special reference to its development in China in proper perspective. He was not satisfied with the studies of Mādhyamika philosophy by the scholars of repute like Steherbātsky, La Vallee Poussin and Schayer. To some extant he was satisfied with the work of Dr. T. R. V. Murti, who compared the Mādhyamika philosophy with that of Kant, Hegel-Bradley. Still it was necessary to know the influence of the Mādhyamika philosophy in China when it was introduced by Kumārajīva between A. D. 401 and 409 and out of this influence how it was developed in China. This task is ably conducted by Dr. Robinson. First he has described the Early Indian Mādhyamika and discussed the life and works of Kumārajīva who introduced the philosophy in China and then he has discussed the three main authors of China-Hui-Yuan, Seng-jui and Seng-Chao and their contribution to the Mādhyamika philosophy. At the end he has given the translation of the original Chinese language 10 documents into English so that one can study for himself the Chinese madhyamika philosophy.

No doubt this is most important contribution by Dr. Robinson and we in India should be grateful to this great scholar.

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

GUJARĀTĪ SECTION

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો

૧. અધિગમના વિવિધ ઉપાયો

જૈન દર્શનમાં વસ્તુના નિરૂપણમાં સ્યાદ્વાદ અથવા અનેકાંતવાદનો આશ્રય લેવામાં આવે છે, અને એ સ્યાદ્વાદ કે અનેકાંતવાદનો આધાર વિભિન્ન નયો છે. ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રશ્નોના ઉત્તરો ભગવતીસૂત્રમાં આપ્યા છે. તેનું વિશેષ અધ્યયન કરીએ તો એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે તેમના તે ઉત્તરો હઠાગ્રહીના નથી. તેમાં કદાગ્રહ દેખાતો નથી, પણ વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવાનો પ્રયત્ન છે; અને વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવી હોય તો તેમાં દૃષ્ટિકોણો બદલવાની જરૂર પડે છે. આ બદલાતા દૃષ્ટિકોણોને શાસ્ત્રીય પરિભાષામાં નયો કહેવામાં આવે છે. જૈન આગમોમાં વસ્તુને જોવાના જે વિવિધ ઉપાયો બતાવવામાં આવ્યા છે, તેમાં જુદી જુદી જાતનાં વર્ગીકરણો નજરે પડે છે. જેમ કે—

(૧) દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ વગેરે

તેમાંના એક વર્ગમાં એક પ્રકાર દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ, ભાવનો છે, આનો જ બીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ગુણનો છે, ત્રીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર, કાલ-ભવ-ભાવનો છે અને ચોથો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભવ-ભાવ-સંસ્થાનનો છે. પ્રથમ પ્રકારના દ્રવ્યાદિ ચાર એ જ મુખ્ય છે અને એમાંના ભાવના જ વિશેષો ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન છે, કારણ કે ભાવ એ પર્યાય છે અને ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન પણ પર્યાયવિશેષો જ છે. આથી આ વર્ગની પ્રતિષ્ઠા દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયને નામે વિશેષરૂપે જૈન દર્શનના ગ્રંથોમાં જોવામાં આવે છે.

(૨) દ્રવ્યાર્થિક, પર્યાયાર્થિક વગેરે

દૃષ્ટિઓના બીજા વર્ગીકરણમાં દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક દૃષ્ટિ મુખ્ય છે; જ્યારે એને જ બીજી રીતે દ્રવ્યાર્થિક અને પ્રદેશાર્થિક રૂપે અથવા ઓઘઆદેશ અને વિધાનઆદેશરૂપે પણ મૂકવામાં આવી છે. આગમગત આ બે દૃષ્ટિઓ જ મુખ્યરૂપે નયો તરીકે પ્રતિષ્ઠિત થઈ છે; અને તે બે દૃષ્ટિઓના આગળ જઈ પાંચ નયો, છ નયો અને સાત નયો તથા વચનના જેટલા પ્રકાર હોય તેટલા નયો—એમ ભેદો કરવામાં આવ્યા છે. પણ તેના સાત ભેદો એ દર્શનયુગમાં વિશેષરૂપે માન્ય થયા છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

(૩) નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ

ત્રીજા વર્ગમાં નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ એ ચાર નિક્ષેપો અથવા એથી વધુ નિક્ષેપોનું સ્થાન છે. આમાં મુખ્યરૂપે શાબ્દિક વ્યવહારનો આધાર શોધવાની પ્રવૃત્તિ છે. નિક્ષેપો અનેક છતાં દર્શનયુગમાં અને આગમોની ટીકાઓમાં પણ ઉક્ત ચાર નિક્ષેપોને જ મુખ્ય માનવામાં આવ્યા છે.

(૪) જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય

ચોથા વર્ગમાં જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય, એટલે કે, જીવનમાં જ્ઞાનને મહત્ત્વ આપવાની દૃષ્ટિ અને ક્રિયાને મહત્ત્વ આપવાની દૃષ્ટિ : મૂળ આગમમાં આ બે નયો વિશે ઉલ્લેખ નથી પણ નિર્યુક્તિભાષ્યોમાં તે સ્પષ્ટ છે. -**વિશેષા૦** ગા૦ ૩૫૯૧, ૩૬૦૦, ૩૬૦૧.[1]

(૫) વ્યવહાર અને નિશ્ચય

અને પાંચમા વર્ગમાં ભગવતીસૂત્ર અને બીજા આગમિક ગ્રંથોમાં ઉલ્લિખિત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયનો સમાવેશ છે.

(૬) નય અને પ્રમાણ

અને છેવટે નય અને પ્રમાણથી વસ્તુનો અધિગમ થાય છે—એમ મનાયું છે. આનો અર્થ એ છે કે છૂટા છૂટા દૃષ્ટિકોણોથી અર્થાત્ નયોને આધારે થતું દર્શન એ આંશિક છે, ત્યારે પ્રમાણથી કરાયેલું દર્શન પૂર્ણ છે. આમ વસ્તુતઃ જ્યારે નય અને પ્રમાણરૂપ ઉપાયનું અવલંબન લેવામાં આવે ત્યારે જ વસ્તુના અંતિમ અને પૂર્ણ સ્વરૂપનું ભાન થાય છે.

૨. વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય અથવા સંવૃતિસત્ય અને પરમાર્થસત્ય

વિશ્વને સત્ય અને મિથ્યા માનનારાં દર્શનો

ભારતીય દર્શનો સ્પષ્ટ રીતે બે વિભાગમાં વહેંચાઈ જાય છે. એકમાં બાહ્ય દશ્ય અને વાચ્ય વિશ્વને સત્ય માનનારાં અને બીજામાં મિથ્યા અથવા માયિક માનનારાં છે. શાંકરવેદાંત, શૂન્યવાદ, વિજ્ઞાનવાદ આદિ દર્શનો બાહ્ય વિશ્વને મિથ્યા, માયિક, સાંવૃતિક કે પ્રપંચ માની તેની વ્યાવહારિક સત્તા અથવા સાવૃતિક સત્તા સ્વીકારે છે; જ્યારે શૂન્ય, વિજ્ઞાન કે બ્રહ્મને પારમાર્થિક સત્ સ્વીકારે છે. આથી વિપરીત બાહ્ય દેખાતા જગતને સત્ય માનનારા વર્ગમાં પ્રાચીન બૌદ્ધો, જૈનો, ન્યાયવૈશેષિક, સાંખ્ય, મીમાંસકો આદિ છે.

દૃષ્ટિબિંદુના આ ભેદને કારણે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદ એવા બે ભેદોમાં સામાન્ય રીતે દર્શનોને વહેંચી શકાય છે. અદ્વૈતવાદીઓએ પોતાના દર્શનમાં સામાન્ય જનની દૃષ્ટિએ જે કાંઈ દેખાય છે તેને લૌકિક કે વ્યાવહારિક કે સાંવૃતિક કહ્યું. જ્યારે જ્ઞાની પુરુષની દૃષ્ટિમાં જે આવે છે તેને પારમાર્થિક, અલૌકિક કે પરમ સત્ય કહ્યું. આમાં દર્શનભેદની કલ્પનાને આધારે અપેક્ષાભેદને વિચારમાં સ્થાન મળ્યું. તેને આધારે વ્યવહારદૃષ્ટિ, સંવૃતિ, અવિદ્યા, વ્યવહારનય અથવા વ્યવહારસત્ય અને પરમાર્થદૃષ્ટિ, નિશ્ચયદૃષ્ટિ, નિશ્ચયનય કે પરમાર્થસત્ય જેવા શબ્દો તે તે દર્શનમાં વપરાવા લાગ્યા છે. છતાં પણ આ બધાંનો અર્થ સૌને એકસરખો માન્ય નથી તે કહેવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે. આનું કારણ એ છે કે તે તે દર્શનની મૌલિક વિચારધારામાં જે ભેદ છે તેને

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

લઈને લૌકિક સત્યમાં પણ ભેદ પડે છે.

વેદાન્તદર્શનોમાં મૌલિક વિચારનો આધાર ઉપનિષદો છે, જ્યારે બૌદ્ધ શૂન્યવાદ હોય કે વિજ્ઞાનવાદ, તેમના મૌલિક વિચારનો આધાર બુદ્ધનો ઉપદેશ છે. તત્ત્વની પ્રક્રિયામાં જે ઉપનિષદ્ દર્શન અને જે પ્રકારનું બુદ્ધ દર્શન એ બેમાં જે પ્રકારનો ભેદ છે તે જ પ્રકારનો ભેદ વેદાન્તના અને બૌદ્ધના અદ્વૈતવાદમાં પડવાનો. ઉપનિષદ્‌માં બ્રહ્મમાંથી કે આત્મામાંથી સૃષ્ટિનિષ્પત્તિની જે પ્રક્રિયા હોય તેને આધારે લૌકિક સત્યનું નિરૂપણ વેદાન્તમાં કરવામાં આવે; અને તેથી વિપરીત બુદ્ધના ઉપદેશમાં જે સૃષ્ટિપ્રક્રિયા હોય તેને મૂળ માની લૌકિક સત્યનું નિરૂપણ કરવામાં આવે. આમ બાહ્ય જગતના ભેદને લૌકિક સત્યના નામે બન્ને વિરોધીઓ ઓળખતા હોય, છતાં પણ તેમની પ્રક્રિયાનો ભેદ તો રહે જ છે અને લૌકિક સત્યને નામે વેદાન્તની બધી જ વાત બૌદ્ધ ન સ્વીકારે અને બૌદ્ધની બધી જ વાત વેદાન્ત ન સ્વીકારે એમ પણ બને છે.

અદ્વૈતવાદીઓના ઉક્ત શબ્દપ્રયોગોની પાછળ જે એક સમાન તત્ત્વ છે તે તો એ છે કે અવિદ્યા જ્યાં સુધી હોય છે ત્યાં સુધી પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી અને જ્યારે અવિદ્યાનું આવરણ દૂર થાય છે ત્યારે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. આ બાબતમાં અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદનું પણ ઐક્ય છે જ. જે ભેદ છે તે એ કે અવિદ્યાને કારણે તે તે દર્શનોએ ગણાવેલ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી. અર્થાત્ અવિદ્યા દૂર થતાં જે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદમાં ભિન્ન ભિન્ન છે.

પ્રસ્તુતમાં જૈન સંમત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયનો વિચાર સંદર્ભમાં કરવો છે. પ્રથમ કહેવાઈ જ ગયું છે કે જૈન દર્શન અદ્વૈતવાદી નથી. આથી તેમાં જ્યારે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય જેવા શબ્દોનો પ્રયોગ થાય ત્યારે તે શબ્દોનો તાત્પર્યાર્થ કાંઈક જુદો જ હોવો જોઈએ; અન્યથા તે પણ અદ્વૈતવાદની હરોળમાં જઈને બેસી જાય. પણ જૈન દર્શનના વિકાસમાં એવી ભૂમિકા ક્યારેય આવી જ નથી; જ્યારે તેમાં દ્વૈતવાદની ભૂમિકા છોડીને સંપૂર્ણ રીતે અદ્વૈતવાદી વલણ અપનાવવામાં આવ્યું હોય.

પ્રસ્તુતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય વિશે આગમયુગ એટલે કે ભગવાન મહાવીર પછી લગભગ હજાર-બારસો વર્ષ સુધીનું આગમિક શ્વેતામ્બર સાહિત્ય લઈ વિચાર કરવાનો ઇરાદો છે. તે એટલા માટે કે આ બે નયોનો અર્થવિસ્તાર ક્રમે કરી કેવી રીતે થતો ગયો છે અને તેમાં તે તે કાળની દાર્શનિક ચર્ચાઓએ કેવો ભાગ ભજવ્યો છે તે શોધી કાઢવાનું કામ દર્શનના ઇતિહાસના અભ્યાસી માટે સરળ પડે.

૩. આગમમાં વ્યવહાર-નિશ્ચય : ઇન્દ્રિયગમ્ય અને ઇન્દ્રિયથી અગમ્ય

ભગવતીસૂત્રગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનાં જે ઉદાહરણ છે તેમાંથી એક વસ્તુ ફલિત થાય છે કે વસ્તુનું ઇન્દ્રિયો વડે કરાયેલું દર્શન આંશિક હોય છે અને સ્થૂલ હોય છે. વળી તે અનેક લોકોને એકસરખું થતું હોઈ લોકસંમત પણ હોય છે અને એવી લોકસંમતિ પામતું હોઈ તે બાબતમાં લોકો કશી આપત્તિ પણ કરતા નથી અને તે બાબતમાં શંકા વિના પારસ્પરિક વ્યવહાર સાધે છે. આથી આવા દર્શનને વ્યવહારસત્ય માનવામાં લોકવ્યવહારનો આશ્રય લેવામાં આવેલો

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

હોવાથી તે વ્યવહારનય કહેવાયો છે; જ્યારે વસ્તુનું એવું પણ રૂપ છે જે ઇન્દ્રિયાતીત છે, ઇન્દ્રિયો તે જાણી શકતી નથી, પણ આત્મા પોતાની નિરાવરણ દશામાં પૂર્ણ પ્રજ્ઞા વડે તે જાણે છે. વસ્તુના આ રૂપને તેનું યથાર્થ રૂપ માનવામાં આવ્યું છે અને તેને ગ્રહણ કરનાર તે નિશ્ચયનય છે.

ભગવતીસૂત્ર(૧૮.૬. સૂ૦ ૬૩૦)માં ભગવાને સ્પષ્ટ કર્યું છે કે ગોળને ગળ્યો કહેવો તે વ્યવહારનય છે, પણ નિશ્ચયનયે તો તેમાં બધા પ્રકારના રસો છે. ભમરાને કાળો કહેવો તે વ્યવહારનય છે અને તેમાં બધા વર્ણો છે તે નિશ્ચયનય છે. આ બાબતમાં રૂપ,રસ,ગંધ,સ્પર્શ આદિ વિશેના હળદર વગેરે અનેક ઉદાહરણો આપી સ્પષ્ટ કર્યું છે કે નરી આંખ વગેરે ઇન્દ્રિયો વડે જે વર્ણો, રસો ઇત્યાદિ આપણે જાણીએ છીએ અને તે તે દ્રવ્યોમાં તે તે વર્ણાદિ છે એમ કહીએ છીએ, તે બધો વ્યવહાર છે, પણ વસ્તુતઃ નિશ્ચય દૃષ્ટિએ તો તે તે દ્રવ્યોમાં બધા જ વર્ણાદિ છે. અગ્નિ જેવી વસ્તુ આપણને ભલે ગરમ જ દેખાતી હોય અને બરફ જેવી વસ્તુ ભલે માત્ર ઠંડી જ લાગતી હોય પણ તેના નિર્માણમાં જે પુદ્ગલ પરમાણુઓ છે તે પરમાણુઓમાંના વધારે પરમાણુ જો ઉષ્ણસ્પર્શરૂપે પરિણત થયા હોય તો તે ઉષ્ણ લાગે, પણ તેનો અર્થ એવો નથી કે તેમાં શીત પરમાણુઓનો અંશ છે જ નહિ. વળી, જે પરમાણુ અમુક કાળે ઉષ્ણરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અગ્નિ ઉપર પાણી પડતા શીતરૂપે પરિણત થઈ જાય છે; એટલે કે શીતરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ તેમાં છે, અથવા તો શીતગુણ અવ્યક્ત હતો તે વ્યક્ત થાય છે. તેનો જો સર્વથા અભાવ હોત તો તે ખરશૃંગની જેમ ઉત્પન્ન જ થઈ શકત નહિ. માટે માનવું પડે છે કે અગ્નિદ્રવ્યના પરમાણુઓમાં પણ શીતગુણને સ્થાન છે. આપણે સ્થૂલ રીતે અથવા તો જે વર્ણનું કે રસાદિનું પ્રમાણ વધારે હોય તેને પ્રાધાન્ય આપીને વ્યવહાર ચલાવીએ છીએ. પણ એનો અર્થ એ નથી કે તે તે દ્રવ્યમાં અન્ય વર્ણાદિનો સર્વથા અભાવ છે. ભગવાને આ પ્રકારનો ખુલાસો કર્યો તેનું સહસ્ય એ છે કે જૈન દર્શનમાં પ્રત્યેક પરમાણુમાં તે તે વર્ણાદિરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ સ્વીકારાઈ છે. અમુક કાળે ભલે કોઈ પરમાણુ કાળો હોય, પણ તે અન્ય કાળે રક્ત થઈ શકે છે. આને જ કારણે જૈન દર્શનમાં અન્ય વૈશેષિક આદિની જેમ પાર્થિવ, જલીય આદિ પરમાણુઓની જાતિ જુદી માનવામાં નથી આવી, પરંતુ મનાયું છે કે અત્યારે જે પરમાણુ પૃથ્વીરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અન્યકાળે જલ કે તેજ-અગ્નિરૂપે પરિણત થઈ શકે છે. આને કારણે સ્થૂલ દૃષ્ટિ અથવા તો ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ, જે જૈન દર્શન અનુસાર વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષ પણ નથી પણ સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ છે, તેને આધારે આપણને અમુક વસ્તુ કાળી કે ઉષ્ણ દેખાતી હોય છતાં પણ તાત્ત્વિક રીતે, એટલે કે સર્વજ્ઞે જે રીતે તેને જોઈ છે તે રીતે તો તે માત્ર તે જ વર્ણ કે સ્પર્શાદિવાળી નથી, પણ તેમાં બધા જ વર્ણાદિ છે એમ નિશ્ચયનયનું મન્તવ્ય છે.

વળી નરી નાંખે ઉપરથી કાળો રંગ દેખાય છતાં વસ્તુની અંદરના અવયવોમાં રહેલ અને આંખ સામે નહિ આવેલ અવયવોમાં બીજા રંગો હોય તેને તો આંખ દેખી શકે નહિ અને ભમરો કાળો છે એમ તો આપણે કહીએ છીએ પણ બહાર દેખાતો ભમરો એ જ કાંઈ ભમરો નથી પણ ખરી રીતે સમગ્ર અંદરબહાર જે પ્રકારનો તે હોય તે ભમરો છે. આ પરિસ્થિતિમાં તેને કાળો કહેવો તે માત્ર વ્યવહારની ભાષા છે. તેમાં બીજા પણ રંગો હોઈ તેને નિશ્ચયથી બધા વર્ણયુક્ત સ્વીકારવો જોઈએ.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

અહીં એક વાતનું વિશેષ ધ્યાન રાખવાનું છે કે નિશ્ચયનય વ્યવહારનયે જાણેલ કાળાનો નિરાસ નથી કરતો; પણ તે જ માત્ર છે અને બીજા નથી એવો ભાવ એમાં હોય તો તેનો નિષેધ નિશ્ચયનય કરે છે. નિશ્ચયનય માત્ર વ્યવહારની સ્થૂલતા અને એકાંગિતાનો નિરાસ કરે છે. એટલે કે વ્યવહારે જાણેલ, નિશ્ચય દ્વારા સર્વથા નથી ઠરતું, પણ તે આંશિક સત્ય છે, સ્થૂલ સત્ય છે એમ નક્કી થાય છે.

સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર

આગળ કહેવાઈ ગયું છે કે દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક મૂળ નયો હતા તેના જ કાળક્રમે પાંચ-છ-સાત એવા ભેદો કરવામાં આવ્યા છે. એ નયોના ભેદોમાં પણ એક વ્યવહારનય ગણાવવામાં આવ્યો છે. એટલે નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં આવતો વ્યવહારનય અને આ સાત ભેદોમાંનો વ્યવહારનય એક છે કે જુદા તે પણ વિચારવું જોઈએ.

અનુયોગદ્વારસૂત્રમાં પ્રસ્થ વગેરેનાં દૃષ્ટાંતથી સાત નયોને સમજાવવામાં આવ્યા છે. ત્યાં પ્રસ્થ દૃષ્ટાંતમાં (**અનુયોગ** સૂ૦ ૧૪૪) સાતે નયોના અવતરણ પ્રસંગે અવિશુદ્ધ નૈગમનો પ્રારંભ—પ્રસ્થ માટે સંકલ્પ કરી કોઈ વ્યક્તિ જંગલમાં તે માટે લાકડા કાપવા જાય છે ત્યારે 'પ્રસ્થ માટે જાઉં છું' એમ કહે છે ત્યારથી—થાય છે; એટલે કે તેણે લાકડા માટે જાઉં છું એમ ન કહ્યું પણ સંકલ્પમાં રહેલ પ્રસ્થ માટે જાઉં છું એમ કહ્યું તે નૈગમનય છે, પણ તે અવિશુદ્ધ છે. પછી તે લાકડું કાપે છે ત્યારે, તેને છોલે છે ત્યારે, તેને અંદરના ભાગમાં કોતરે છે ત્યારે અને તેની સફાઈ કરે છે—સુંવાળપ આપે છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ વિશેની જ વાત કરે છે. તે બધા પ્રસંગે તે ઉત્તરોત્તર પ્રસ્થની નજીક છે પણ જ્યાં સુધી તે પ્રસ્થ તેના અંતિમ રૂપમાં તૈયાર ન થયું હોય ત્યાં સુધી તે કાંઈ વાસ્તવિક વ્યવહારયોગ્ય પ્રસ્થ કહેવાય નહિ. આથી આ બધા નૈગમનયો ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાંથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર નૈગમો છે; અને જ્યારે પ્રસ્થ બનાવવાની બધી ક્રિયાઓ પૂરી થઈ જાય અને તેને પ્રસ્થ એવું નામ આપી શકાય ત્યારે તેને જે પ્રસ્થ એમ કહેવાય છે તે પણ વિશુદ્ધતર નૈગમનયનો વિષય છે અને તૈયાર થયા પછી તે વ્યવહારમાં પ્રસ્થ તરીકે વપરાય છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ નામે ઓળખાય છે તેથી વ્યવહારનયનો વિષય બને છે. એટલે કે નૈગમનયના અંતિમ વિશુદ્ધ નૈગમે 'પ્રસ્થ' નામ ધરાવવાની યોગ્યતા જ્યારે આવી ત્યારે તેને પ્રસ્થ કહ્યું અને તે જ્યારે તે રૂપે વ્યવહારમાં આવ્યું અને લોકમાં તે રૂપે પ્રચલિત થઈ ગયું ત્યારે તે પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય બની ગયું. સારાંશ એ છે કે નૈગમમાં પ્રસ્થરૂપમાં ન હોય ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ કહેવાયું; પણ વ્યવહારમાં તો ત્યારે જ પ્રસ્થ કહેવાય જ્યારે તે પ્રસ્થરૂપે વાપરી શકાય તેવું બની ગયું હોય.

સારાંશ છે કે અહીં વ્યવહારનયનો વિષય તે તે નામે લોકમાં ઓળખાતી વસ્તુ—વિશેષ વસ્તુ એમ થાય છે. માત્ર સામાન્ય લાકડાને વ્યવહારનય પ્રસ્થ નહિ કહે; જો કે એ જ લાકડું પ્રસ્થ બન્યું છે કારણ કે લોકવ્યવહારમાં લાકડા તરીકે તો પ્રસ્થ અને બીજાં પણ અનેક લાકડાં છે, પણ એ બધાં લાકડાંના પ્રકારોમાંથી વિશેષ આકૃતિવાળાં લાકડાંને જ પ્રસ્થ કહેવામાં આવે છે, બધાને નહિ; તત્ત્વની ભાષામાં કહેવું હોય તો વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે એમ ફલિત થાય છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

આ દૃષ્ટાંત દ્રવ્યનું છે પણ ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ વ્યવહારનયનું ઉદાહરણ વસતિ (અનુ૰ સૂ૰ ૧૪૪) દૃષ્ટાંતને નામે ઓળખાય છે. તમે ક્યાં રહો છો ?—એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં કોઈ 'લોકમાં રહું છું' એમ શરૂ કરીને ઉત્તરોત્તર કહે કે 'તિર્યગ્ લોકમાં', 'જંબૂદ્વીપમાં', 'ભારતમાં', 'દક્ષિણ ભારતમાં', 'પાટલીપુત્રમાં', 'દેવદત્તના ઘરમાં' અને છેવટે 'દેવદત્તના ઘરના ગભગૃહમાં રહું છું'—એમ કહે છે. આ અવિશુદ્ધ નૈગમથી શરૂ કરીને વિશુદ્ધતર નૈગમના ઉદાહરણ છે. વિશુદ્ધતર નૈગમે જે ઉત્તર આપ્યો કે ગર્ભગૃહમાં રહું છું, લોકવ્યવહારમાં એવો ઉત્તર મળે તો જ તે કાર્યસાધક બને, આથી તેવો જ ઉત્તર વ્યવહારનયને પણ માન્ય છે.

ગર્ભગૃહ પણ સમગ્ર લોકનો એક ભાગ હોઈ 'લોકમાં રહું છું' એ ઉત્તર અસદુત્તર તો નથી, પણ તે ઉત્તરથી લૌકિક વ્યવહાર ચાલી શકે નહિ એટલે લોકવ્યવહાર માટે જરૂરી છે કે સમગ્ર લોકમાંનો પ્રતિનિયત પ્રદેશ નિવાસસ્થાન તરીકે જણાવવામાં આવે. આમ આ દૃષ્ટાંતથી પણ વ્યવહાર વિશેષગ્રાહી છે એમ નિશ્ચિત થાય છે. જેમ પૂર્વ દૃષ્ટાંતમાં લાકડું એ જ પ્રસ્થ છતાં લાકડાની વિશેષ આકૃતિ સિદ્ધ થાય ત્યારે જ તે પ્રસ્થની ક્રિયા કરી શકે છે અને લોકવ્યવહારમાં આવે છે, તેથી વિશેષ પ્રકારનું લાકડું એ પ્રસ્થ એવા નામને પામી, માપણીનો લોકવ્યવહાર સિદ્ધ કરે છે. એટલે કે સંકલ્પમાં રહેલ પ્રસ્થ નહિ, પણ બાહ્ય પ્રસ્થની આકૃતિ ધારણ કરેલો પદાર્થ લોકમાં પ્રસ્થનું કામ આપે છે. માટે તે જ પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય છે.

આ પ્રકારે પૂર્વોક્ત બન્ને દૃષ્ટાંતો દ્વારા વ્યવહારનય વિશેષગ્રાહી છે એ વાતને સમર્થન મળે છે. જે ભેદ છે તે એ કે નૈગમે સંકલ્પના વિષય લાકડાને પણ પ્રસ્થ કહ્યું અને વ્યવહારે પ્રસ્થાકાર લાકડાને પ્રસ્થ કહ્યું. આમ આમાં દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયને નજર સમક્ષ રાખી પ્રસ્થ દૃષ્ટાંત છે; જ્યારે વસતિ દૃષ્ટાંતમાં અવયવ અને અવયવીના વિચારના આધારે નૈગમ-વ્યવહારની વિચારણા કરી હોય તેમ જણાય છે કારણ કે નૈગમે તો સમગ્ર લોકરૂપ અવયવી દ્રવ્યને પોતાનો વિષય બનાવી ઉત્તરોત્તર સંકુચિત એવા ખંડોને તે સ્પર્શે છે અને છેવટે વિશુદ્ધતર નૈગમ તેના સંકુચિતતર પ્રદેશને પકડીને નિવાસસ્થાનનો નિર્દેશ કરે છે. નૈગમે ચીંધી આપેલા તે પ્રદેશને જ વ્યવહાર પણ વ્યક્તિના નિવાસસ્થાન તરીકે સ્વીકારી લે છે. આમ અખંડ દ્રવ્યમાંથી તેના ખંડને વ્યવહાર સ્પર્શે છે. આ દૃષ્ટિએ પ્રસ્થ અને વસતિ દૃષ્ટાંતનો ભેદ હોઈ આને દ્રવ્ય નહિ પણ મુખ્યપણે ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ દૃષ્ટાંત આપ્યું છે તેમ કહી શકાય.

અનુયોગદ્વારમાં (સૂ૰ ૧૪૪) ત્રીજું ઉદાહરણ પ્રદેશ દૃષ્ટાંતનું છે. આમાં કોઈ કહે છે કે સંગ્રહનયને મતે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ છે તે આ પ્રમાણે—ધર્મપ્રદેશ, અધર્મપ્રદેશ, આકાશપ્રદેશ, જીવપ્રદેશ અને સ્કંધપ્રદેશ. પણ આની સામે વ્યવહારનયનું કથન છે કે તમે જે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ કહો છો તે બરાબર નથી; તેમાં તો ભ્રમ થવાને સંભવ છે; જેમ કે કોઈ કે પાંચ ગોષ્ઠિક (એક કુટુંબના) પુરુષોનું સુવર્ણ છે તો તેમાં તે સુવર્ણ ઉપર સૌનો સરખો ભાગ લાગે; તેમ પાંચના પ્રદેશ કહેવાથી તે પ્રદેશો પાંચેના ગણાય—કોઈ એકના નહિ. માટે કહેવું જોઈએ કે પ્રદેશના પાંચ પ્રકાર છે. આમ સંગ્રહમાં પ્રદેશ સામાન્ય માનીને નિરૂપણ હતું જ્યારે વ્યવહારમાં પ્રદેશ વિશેષને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવ્યું છે; અર્થાત્ વ્યવહાર ભેદપ્રધાન છે. વ્યવહારનયના આ દૃષ્ટાંતથી સ્પષ્ટ થાય છે કે વ્યવહારમાં ઉપયોગી સામાન્ય નહિ પણ તેના ભેદો

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

છે એટલે તે ભેદમૂલક વ્યવહારને પ્રાધાન્ય આપે છે.

પૂર્વોક્ત બે દૃષ્ટાંતો અને આમાં શો ભેદ છે એ પ્રશ્ન વિચારણીય છે. પ્રસ્થ દૃષ્ટાંત તો સ્પષ્ટપણે દ્રવ્ય અને તેના પર્યાય વિશે છે; એટલે કે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયો વિશે છે. વસતિ દૃષ્ટાંતમાં દ્રવ્ય અને તેના પ્રદેશની વાત છે; એટલે કે એક જ દ્રવ્યના ખંડની વાત છે. આમાં તે ખંડને પર્યાય કહી તો શકાય, પણ તે પરિણમનને કારણે નહિ, પણ ખંડને કારણે. એટલે મુખ્ય રીતે આ દૃષ્ટાંત દ્રવ્યવ્યવહારનું નહિ પણ ક્ષેત્રવ્યવહારનું છે. અને પ્રદેશદૃષ્ટાંત જે છેલ્લું છે તેમાં દ્રવ્ય સામાન્ય એટલે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય નહિ પણ તિર્યગ્ સામાન્ય સમજાય છે અને પછી તે સામાન્યના વિશેષો, ભેદો કે પર્યાયોનો વિચાર છે. આમ આ ત્રણે દૃષ્ટાંતો એક રીતે ભેદગ્રાહી, વિશેષગ્રાહી, પર્યાયગ્રાહી છતાં તેમાં વ્યવહારનો સૂક્ષ્મ ભેદ વિવક્ષિત છે. વ્યવહારનય ભેદગ્રાહી છે—આ વસ્તુ આચાર્ય પૂજ્યપાદે વ્યવહારનયની જે વ્યાખ્યા કરી છે તે પરથી પણ સિદ્ધ થાય છે. પરસામાન્યમાંથી ઉત્તરોત્તર અપરાપર સામાન્યના ભેદો કરવા એવી વ્યાખ્યા પૂજ્યપાદે વ્યવહારની બાંધી આપી છે.

આ ચર્ચાના પ્રકાશમાં જો આપણે અનુયોગ સૂત્રગત વ્યવહારની "वच्चइ विणिच्छियत्थं ववहारो सव्वदव्वेसु"-(**અનુયો૰** સૂત્ર ૧૫૨ પૃષ્ઠ ૨૬૪; આ ગાથા **આવશ્યકનિર્યુક્તિ**માં પણ છે—ગા૰ ૭૫૬) આ વ્યાખ્યાનો અર્થ કરીએ તો સર્વદ્રવ્યોમાં વિનિશ્ચિત અર્થને એટલે કે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષે કરી નિશ્ચિત અર્થાત્ ઉત્તરોત્તર ભેદોને—વિશેષોને વ્યવહાર પોતાનો વિષય બનાવે છે—એવો સ્પષ્ટ અર્થ ફલિત થાય છે. આના પ્રકાશમાં આચાર્ય હરિભદ્રે વ્યવહારનયના અનુયોગગત લક્ષણનો જે અર્થ કર્યો છે તે વાજબી ઠરે છે. તેમણે વ્યાખ્યામાં કહ્યું છે કે 'व्रजति निराधिक्ये चयनं चयः, अधिकश्चयो निश्चयः=सामान्यम् । विगतो निश्चयः विनिश्चयः= विगतसामान्यभावः' (પૃ૰ ૧૨૪) અર્થાત્ વ્યવહારનયને મતે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ મુખ્ય છે. એ જ આચાર્યે વળી આવશ્યકનિર્યુક્તિની વ્યાખ્યામાં આ પ્રમાણે કહ્યું છે : "विशेषेण निश्चयो विनिश्चयः । आगोपालाङ्गनाद्यवबोधो न कतिपयविद्वत्सन्निबद्ध इति ।" **आवश्यकनिर्युक्ति** હારિ૰ ગા૰ ૭૫૬; આના ભાષ્ય માટે જુઓ **વિશેષા૰** ૨૨૧૩થી.

બન્ને વ્યવહારમાં લોકાનુસરણ

નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનય અને સાતનયના એક પ્રકાર તરીકે વ્યવહારનય એ બન્નેમાં જે વસ્તુ સાધારણ છે તે વિશેષગ્રાહી છે, અને વળી બન્ને વ્યવહારનયો લોકવ્યવહારમાં ઉપયોગી વિશેષને મહત્ત્વ આપે છે. વિશેષ સ્થૂલ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે પણ સામાન્ય સૂક્ષ્મ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે, અને લોકવ્યવહાર તો સ્થૂલ બુદ્ધિથી જ વિશેષ થાય છે તેથી નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનયને મુખ્યરૂપે લોકવ્યવહારને અનુસરનાર માનવામાં આવ્યો અને સૂક્ષ્મબુદ્ધિગ્રાહ્ય વસ્તુને નિશ્ચયનો વિષય માનવામાં આવી. અને આ સ્થૂલ-સૂક્ષ્મના વિચારભેદમાંથી જ નિશ્ચય અને વ્યવહારનયની આખી વિચારણાએ ક્રમે કરી માત્ર દ્રવ્યાનુયોગનું જ નહિ પણ ચરણાનુયોગનું ક્ષેત્ર પણ સર કર્યું છે.

અહીં એ પણ ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે કે સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહારને વિશે તે વિશેષને

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

વિષય કરે છે એ વાતનું સમર્થન કર્યા પછી પણ 'विनिच्छयत्थं' એ પદનો બીજો જે અર્થ આચાર્ય જિનભદ્ર કરે છે, તે નિશ્ચયનયના અનુસંધાનમાં આવતા વ્યવહારનો જે અર્થ છે તેનું અનુસરણ કરે છે; એટલે કે આગમગત ભમરાનું દૃષ્ટાંત આપીને જનપદમાં પ્રસિદ્ધ જે અર્થ તેને વ્યવહાર વિષય કરે છે એમ જણાવે છે—**વિશેષા૰** ગા૰ ૨૨૨૦. આથી સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં આવતો વ્યવહાર બન્ને નજીક આવી જાય છે.

૪. નિર્યુક્તિમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય : પૃથ્વી આદિ કાય વિશે

આવશ્યકની અને બીજી નિર્યુક્તિઓમાં વ્યવહાર—નિશ્ચયનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું હોય તેમ જણાય છે. આચારના ક્ષેત્રે અનેક પ્રશ્નો ઊભા થતા હતા તેથી આચાર વિશે અને તેને સ્પર્શતા દ્રવ્યાનુયોગના પદાર્થો વિશે પણ સ્પષ્ટીકરણ કરવાની આવશ્યકતા ઊભી થઈ હતી. તેથી આપણે નિર્યુક્તિઓમાં એવાં સ્પષ્ટીકરણો જોઈએ છીએ.

શ્રમણોએ સ્થૂલ-સૂક્ષ્મ સર્વ પ્રકારના જીવની હિંસાથી બચવાની પ્રતિજ્ઞા લીધી હોય છે. સ્થૂલ જીવો તો દેખાય એટલે તેમની હિંસાથી બચવું સરલ હતું, પણ સૂક્ષ્મ જીવો દેખાતા નથી. આથી તેમની હિંસાથી કેવી રીતે બચવું, એ સમસ્યા હતી. સામાન્ય રીતે જોતાં જ્યાં એમ લાગે કે અહીં સૂક્ષ્મ જીવનો સંભવ નથી ત્યાં પણ કેવલીની દૃષ્ટિએ સૂક્ષ્મ જીવોનો સંભવ હોય એમ બને અને વળી જ્યાં સૂક્ષ્મ જીવોનો સામાન્ય રીતે સંભવ મનાય ત્યાં પણ કેવળીને સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જણાય એવું પણ બને છે. તો એવે પ્રસંગે સાધક, જેને કેવળ જ્ઞાન નથી, તે શું કરે? આવા જ કોઈ પ્રશ્નમાંથી પૃથ્વી આદિને વ્યવહાર અને નિશ્ચયે સચિત્ત-અચિત્ત માનવાની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ હશે, તેનો પડઘો નિર્યુક્તિમાં પડ્યો છે. પિંડનિર્યુક્તિમાં નિશ્ચય અને વ્યવહારદૃષ્ટિએ સચિત્ત પૃથ્વીકાયથી માંડી સચિત્ત વનસ્પતિકાય સુધીનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે.

—**પિંડનિર્યુક્તિ** ગા૰ ૧૦-૧૧; ૧૬-૧૭; ૩૫-૩૬; ૩૮-૩૯; ૪૩-૪૪.

પૃથ્વીકાય વિશે કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયથી સચિત્ત પૃથ્વીકાય પર્વતાદિનો મધ્યભાગ છે. પણ વ્યવહારથી સચિત્ત પૃથ્વીકાય અચિત્ત અને મિશ્રથી ભિન્ન હોય તે જાણવી. આ જ પ્રમાણે અપ્કાય આદિ વિશે કહેવામાં આવ્યું છે કે તળાવ, વાવ આદિનું પાણી વ્યવહારથી સચિત્ત છે અને લવણાદિ સમુદ્રના મધ્યભાગ વગેરેનું પાણી નિશ્ચયથી સચિત્ત છે. એ જ પ્રમાણે તેજસ્કાય આદિ વિશે પણ વ્યવહાર-નિશ્ચયથી વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. એમ કહેવાયું છે કે તળાવનું પાણી સામાન્ય રીતે સચિત્ત જ હોય છે. પણ ભગવાન મહાવીરે પોતાના કેવળ જ્ઞાન વડે જાણ્યું કે અમુક તળાવનું પાણી અચિત્ત થઈ ગયું છે અને છતાં પણ તેનું પાણી પીવાની અનુજ્ઞા તેમણે પોતાના શિષ્યોને આપી નહિ. તે એટલા માટે કે આગળ ઉપર આ ઉપરથી ધડો લઈ બીજા સાધુઓ તેવા જ બીજા તળાવના પાણીને અચિત્ત માની પીવાનું શરૂ કરે તો દોષ લાગવાનો સંભવ હતો. આથી તેવા દોષને ટાળવા માટે તેમણે તે વિશિષ્ટ તળાવના પાણીને પીવાની પણ અનુજ્ઞા ન આપી, કારણ કે સામાન્ય રીતે તળાવનું પાણી સચિત્ત જ હોય છે એટલે તેમણે જે તળાવમાં સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જોયો હતો તેને પણ વ્યવહારદૃષ્ટિએ સચિત્ત માનવા પ્રેરણા આપી અને તેનું પાણી પીવાની અનુજ્ઞા આપી નહિ. —**નિશીથ** ગા૰ ૪૮૫૯; **બૃહત્કલ્પ** ૯૯૯.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

નિશ્ચય-વ્યવહારથી સચિત્તનો આવો જ વિચાર ઓઘનિર્યુક્તિમાં પણ કરવામાં આવ્યો છે.

—**ઓઘનિર્યુક્તિ** ગા૦ ૩૩૭-૩૬૩.

આત્મવિઘાત વિશે

પિંડનિર્યુક્તિમાં દ્રવ્ય આત્મા અને ભાવ આત્માના ભેદ પાડવામાં આવ્યા છે, જ્ઞાનાદિ ગુણવાળું જે દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે એટલે કે પૃથ્વીકાય આદિ જીવાસ્તિકાય દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે; અને જ્ઞાન-દર્શન-ચરણ (ચારિત્ર) એ ત્રણ ભાવાત્મા છે. પરના પ્રાણાદિનો વધ કરનાર સાધુ તે પરની ઘાત તો કરે જ છે, પણ સાથે સાથે તે પોતાના ચરણરૂપ ભાવ આત્માનો પણ વિઘાત કરે છે ત્યારે પ્રશ્ન થાય છે કે તો પછી તે વખતે તેના જ્ઞાનાત્મા અને દર્શન આત્મા વિશે શું માનવું ? ઉત્તરમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયનો આશ્રય કરીને કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયનયને મતે ચરણાત્માનો વિઘાત થયો હોય તો જ્ઞાન-દર્શનનો પણ વધ માનવો જોઈએ; અને વ્યવહારનયને મતે ચરણાત્માનો વિઘાત થયો હોય તો જ્ઞાન-દર્શન આત્માના વિઘાતની ભજના છે.

—**પિંડનિર્યુક્તિ** ગા૦ ૧૦૪-૧૦૫.

આનું રહસ્ય એમ જણાય છે કે નિશ્ચયનય એ અહીં એવંભૂત નય જેવો છે. એટલે તે કાળે ચરણાત્મવિઘાત કહો કે આત્મવિઘાત કહો એમાં કશો ભેદ નથી. તેથી જ્યારે ચરણાત્માનો વિઘાત થયો ત્યારે તદભિન્ન જ્ઞાન-દર્શન આત્માનો પણ વિઘાત થયો જ છે. કારણ, ચરણપર્યાયનું પ્રાધાન્ય માનીને આત્માને ચરણાત્મા કહ્યો છે પણ ઘાત તો પર્યાયાપન્ન આત્માનો જ થયો છે, તેથી તે પર્યાયની સાથે કાલાદિની અપેક્ષાએ અન્ય પર્યાયોનો અભેદ માનીએ તો ચરણાત્માના વિઘાત સાથે જ્ઞાન-દર્શનાત્માનો પણ વિઘાત ઘટી જાય છે.

વ્યવહારનય એ ભેદવાદી હોઈ ચરણ એટલે માત્ર ચરણ જ; તેથી ચરણના વિઘાત સાથે જ્ઞાનદર્શનનો વિઘાત જરૂરી નથી, તેથી વ્યવહારનયે ભજના કહેવામાં આવી છે.

ચરણવિઘાતે જ્ઞાન-દર્શનવિઘાત માનવો જોઈએ એ નિશ્ચયનયનો ખુલાસો ભાષ્યયુગમાં જે કરવામાં આવ્યો છે તે વિશે આગળ ઉપર કહેવામાં આવશે.

કાલ વિશે

શ્રમણની દિનચર્યામાં કાલને મહત્ત્વનું સ્થાન છે, આથી કાલવિચાર કરવો પ્રાપ્ત હતો. ગણિતની મદદથી વિશુદ્ધ દિનમાન કાઢી પૌરુષીનો વિચાર કરવામાં આવે તે નિશ્ચયકાલ જાણવો પણ લોકવ્યવહારને અનુસરી પૌરુષી માની વ્યવહાર કરવો તે વ્યવહારકાલ છે.

—**ઓઘનિર્યુક્તિ** ગા૦ ૨૮૨-૨૮૩.

વળી, **આવશ્યક નિર્યુક્તિની ચૂર્ણિ**(પૃ૦ ૪૨)માં ખુલાસો કરવામાં આવ્યો છે કે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રથી કાલ જુદો નથી. દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રની જે પરિણતિ તે જ કાલ છે. જેમકે ગતિપરિણત સૂર્ય જ્યારે પૂર્વ દિશામાં દેખાય ત્યારે તે પૂર્વાહ્ણ કહેવાય; અને જ્યારે તે આકાશના મધ્યમાં ઉપર દેખાય ત્યારે મધ્યાહ્નકાલ છે; અને જ્યારે ગતિપરિણત તે સૂર્ય પશ્ચિમ દિશામાં દેખાય તે અપરાહ્ણકાલ કહેવાય. માટે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યપરિણામ એ જ કાલ છે. મૂલ આગમમાં જ્યારે જીવ-અજીવને કાલ કહેવામાં આવ્યા ત્યારે આ જ નિશ્ચયદૃષ્ટિનો આશ્રય

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

લેવામાં આવ્યો હતો એમ માનવું રહ્યું.

સામાયિક કોને ?

નિર્યુક્તિમાં સામાયિક કોને પ્રાપ્ત થાય છે તેનો ગત્યાદિ અનેક બાબતોમાં વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં દૃષ્ટિ એટલે સમ્યગ્દર્શનને લઈને જે વિચાર છે તે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્ને દૃષ્ટિએ કરવાની સૂચના આપી છે; એટલે કે વ્યવહારનયે સામાયિક વિનાનાને જ સામાયિક થાય અને નિશ્ચયનયે સામાયિક સંપન્ને જ સામાયિક થાય.

—**આવશ્યકનિર્યુક્તિ** ગા૦ ૮૧૪(દીપિકા)

અહિંસા વિચાર

ઓઘનિર્યુક્તિમાં ઉપકરણના સમર્થનમાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે બાહ્ય ઉપધિ છતાં જો શ્રમણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ ધરાવતો હોય તો તે અપરિગ્રહી જ કહેવાય છે.—આ છે નિશ્ચયદૃષ્ટિ.

"अज्झत्थविसोहिए उवगरणं बाहिरं परिहरंतो ।
अप्परिग्गहीत्ति भणिओ जिणेहिं तेलुक्कदंसीहिं ॥"

—**ઓઘનિ૦** ગા૦ ૭૪૫

આમાંથી જ હિંસા-અહિંસાની વિચારણા કરવાનું પણ અનિવાર્ય થયું; કારણ, જે કાંઈ અન્ય વ્રતો છે તેના મૂળમાં તો અહિંસાવ્રત જ છે. એટલે નિર્યુક્તિકાર કહે છે કે અહિંસાનો આધાર પણ આત્મવિશુદ્ધિ જ છે. આ સંસાર તો જીવોથી સંકુલ છે; તેમાં જીવવધ ન થાય એમ બને નહિ, પણ શ્રમણની અહિંસાનો આધાર તેની આત્મવિશુદ્ધિ જ છે—

"अज्झप्पविसोहीए जीवनिकाएहिं संथडे लोए ।
देसियमहिंसगत्तं जिणेहिं तेलोक्कदंसीहिं ॥ ७४७ ॥"

કારણ કે અપ્રમત્ત આત્મા અહિંસક છે અને પ્રમત્ત આત્મા હિંસક છે—આ નિશ્ચય છે.

"आया चेव अहिंसा आया हिंसत्ति निच्छिओ एसो ।
जो होइ अप्पमत्तो अहिंसओ हिंसओ इयरो ॥ ७५४ ॥"

આની ટીકામાં શ્રીમદ્ દ્રોણાચાર્ય જણાવે છે કે લોકમાં હિંસા-વિનાશ શબ્દની પ્રવૃત્તિ જીવ અને અજીવ બન્ને વિશે થતી હોઈ નૈગમનયને મતે જીવની અને અજીવની બન્નેની હિંસા થાય છે એમ છે. અને તે જ પ્રમાણે અહિંસા વિશે પણ છે. સંગ્રહ અને વ્યવહારને મતે પણ ષટ્જીવનિકાયને વિશે હિંસાનો વ્યવહાર છે; અર્થાત્ અહિંસાનો વ્યવહાર પણ તે નયોને મતે ષટ્જીવનિકાય વિશે જ છે. ઋજુસૂત્રનયને મતે પ્રત્યેક જીવ વિશે જુદી જુદી હિંસા છે. પણ શબ્દ-સમભિરૂઢ અને એવંભૂત નયોને મતે આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે. આ જ નિશ્ચયનયનો અભિપ્રાય છે. નિશ્ચયનય એ દ્રવ્ય અને પર્યાયનો ભેદ માનીને નહિ, પણ પર્યાયનું પ્રાધાન્ય માની પોતાનું મંતવ્ય રજૂ કરે છે; એટલે કે આત્માની હિંસા કે અહિંસા નહિ પણ આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે—એમ નિશ્ચયનયનું મન્તવ્ય છે.

નિર્યુક્તિકારને મતે જે શ્રમણ યતમાન હોય; એટલે કે અપ્રમત્ત હોય તેનાથી થતી

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

વિરાધના એ બંધકારણ નથી, પણ તેની આત્મવિશુદ્ધિને કારણે તે નિર્જરારૂપ ફલ દેનારી છે. જે નિશ્ચયનયનું અવલંબન લે છે અને જે સમગ્ર આગમનો સાર જાણે છે તેવા પરમર્ષિઓનું પરમ રહસ્ય એ છે કે આત્મપરિણામ એ જ હિંસા કે અહિંસા માટે પ્રમાણ છે અને નહિ કે બાહ્ય જીવની હિંસા કે અહિંસા. પરંતુ આ નિશ્ચયની વાતનું કેટલાક લોકો અવલંબન તો લે છે, પણ તેના વિશેનો યથાર્થ નિશ્ચય એટલે કે ખરા રહસ્યનું યથાર્થ જ્ઞાન જેમને નથી, તેઓ તો બાહ્ય ક્રિયામાં પ્રમાદી થઈને ચારિત્રમાર્ગનો લોપ જ કરે છે. સારાંશ એ છે કે પરિણામ પર જ ભાર મૂકી જેઓ બાહ્ય આચરણ; એટલે કે વ્યવહારને માનતા નથી તેઓ ચારિત્રમાર્ગના લોપક છે—માટે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્નેનો સ્વીકાર જરૂરી છે—

"जा जयमाणस्स भवे विराहणा सुत्तविहिसमग्गस्स ।
सो होइ निज्जरफला अज्झत्थविसोहिजुत्तस्स ॥

परमरहस्समिसीणं समत्तगणिपिडगझरितसाराणं ।
परिणामियं पमाणं निच्छयमवलंबमाणाणं ॥

निच्छयमवलंबंता निच्छयओ निच्छयं अयाणंता ।
नासंति चरणकरणं बाहिरकरणालसा केइ ॥"

—**ओघनिर्युक्ति** ૭૫૯-૬૧

"आह-यद्ययं निश्चयस्ततोऽयमेवालम्ब्यतां किमन्येनेति ? उच्यते—निश्चयमवलम्बमानाः पुरुषाः 'निश्चयतः' परमार्थतो निश्चयमजानानाः सन्तो नाशयन्ति चरणकरणम् । कथम् ? 'बाह्यकरणालसाः' बाह्यं वैयावृत्त्यादि करणं तत्र अलसाः-प्रयत्नरहिताः सन्तश्चरणकरणं नाशयन्ति । केचिदिदं चाङ्गीकुर्वन्ति यदुत परिशुद्धपरिणाम एव प्रधानो न तु बाह्यक्रिया । एतच्च नाङ्गीकर्तव्यम् । यतः परिणाम एव बाह्यक्रियारहितः शुद्धो न भवतीति । ततश्च निश्चय-व्यवहारमत-मुभयरूपमेवाङ्गीकर्तव्यमिति ।" —**ओघनिर्युक्ति** टीका गा० ૭૬૧

વંદનવ્યવહાર વિશે

શ્રમણોમાં વંદનવ્યવહારની રીત એવી છે કે જે જ્યેષ્ઠ એટલે કે દીક્ષાપર્યાયે જ્યેષ્ઠ હોય—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય તે વંદ્ય છે. પણ જ્યારે સૂત્રવ્યાખ્યાન થતું હોય ત્યારે જે સૂત્રધારક હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને બીજા વંદન કરે. આ પ્રકારના વ્યવહાર ઉપરથી પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો કે સૂત્રધારકને પણ જો જ્યેષ્ઠ કહી શકાતા હોય તો જેઓ માત્ર દીક્ષાપર્યાયથી—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય અને સૂત્ર કે તેનું વ્યાખ્યાન જાણતા ન હોય તેમને વંદન કરવાથી શો લાભ ?—

"चोएति जइ हु जिट्ठो कहिंचि सुत्तत्थधारणाविगलो ।
वक्खणलद्धिहीणो निरत्थयं वंदणं तम्मि ॥"

—**આવ૦ નિ૦** ગા૦ ૭૧૨ (દીપિકા)

વળી સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યામાં વયજ્યેષ્ઠ કરતાં રત્નાધિકને જ્યેષ્ઠ માનવો એમ મનાયું તો પછી રત્નાધિક શ્રમણ ભલેને વયથી લઘુ હોય પણ જો વયથી જ્યેષ્ઠ એવો શ્રમણ તેની પાસે વંદન કરાવે તો તે શું એ રત્નાધિકની અશાતના નથી કરતો ?

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

"अह वयपरियाएहिं लहुगो वि हु भासओ इहं जेट्ठो ।
रायणियवंदणे पुण तस्स वि आसायणा भंते ॥"

—**આવ૦ નિ૦** ગા૦ ૭૧૩ (દીપિકા)

આ શંકાઓનું સમાધાન કરવામાં આવ્યું છે કે જયેષ્ઠની વ્યાખ્યા પ્રસંગાનુસાર કરવામાં આવે છે. સામાન્ય રીતે વ્રતગ્રહણનો પર્યાય જયેષ્ઠના નિર્ણયમાં કામ આવે છે, પણ સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગમાં તો વ્રતપર્યાયને નહિ પણ લબ્ધિને મુખ્ય માનવામાં આવે છે. અને આથી સૂત્રવ્યાખ્યાન કરવાની જેનામાં લબ્ધિ હોય તે વયથી ભલે ને લઘુ હોય પણ તે જયેષ્ઠ ગણાય. આથી એવા રત્નાધિક જયેષ્ઠને વયજયેષ્ઠે વંદન કર્યું તેમાં કશું જ અનુચિત નથી. વળી વ્યાખ્યાન પ્રસંગે તો વયજયેષ્ઠે નમસ્કાર કર્યો છે. આથી રત્નાધિકની આશાતનાનો પ્રસંગ પણ નથી.

"जइ वि वयमाइएहिं लहुओ सुत्तत्थधारणापडुओ ।
वक्खाणलद्धिमंतो सो चिय इह घेप्पई जेट्ठो ॥

आसायणा वि णेवं पडुच्च जिणवयणभासयं जम्हा ।
वंदणयं राइणिए तेण गुणेणं पि सो चेव ॥"

—**આવ૦ નિ૦** ગા૦ ૭૧૪-૭૧૫ (દીપિકા)

આચાર્યે આવો નિર્ણય આપ્યો તે પાછળ તેમની દૃષ્ટિ શી હતી તેનું સ્પષ્ટીકરણ તેમણે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના અવલંબનથી કર્યું છે. તેમણે જણાવ્યું છે કે વ્યવહારનું અનુસરણ કરવામાં આવે ત્યારે વયજયેષ્ઠ એ જયેષ્ઠ ગણાય. પણ નિશ્ચયનયને મતે તો દીક્ષાપર્યાય કે વય એ પ્રમાણ નથી, પણ ગુણાધિક્ય એ પ્રમાણ છે. માટે બન્ને નયોને આધારે પ્રસંગ પ્રમાણે વર્તન કરવામાં કશો જ દોષ નથી, જૈન ધર્મમાં એક જ નય નહિ, પણ બન્ને નય જ્યારે મળે ત્યારે તે પ્રમાણ બને છે. માટે બન્ને નયોને માનીને પ્રસંગાનુસાર વંદનવ્યવહાર કરવો. આ બન્ને નયોને મહત્ત્વ આપવું એટલા માટે જરૂરી છે કે ગુણાધિક્ય એ આંતરિક ભાવ છે અને સર્વ પ્રસંગે એ આંતરિક ભાવનું જ્ઞાન છદ્મસ્થ માટે સંભવ નથી, માટે જ્યાં આંતરિક ભાવ જાણવામાં આવે એવે પ્રસંગે તેને મહત્ત્વ આપી વંદનવ્યવહારની યોજના નિશ્ચયદૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપી કરવામાં આવે તેમાં કશું ખોટું નથી, પણ સામાન્ય રીતે તો દીક્ષાપર્યાયે જે જયેષ્ઠ હોય તેને જયેષ્ઠ માનીને વંદનવ્યવહારની યોજના વ્યવહારનયે કરવી એ સુગમ લોકસંમત માર્ગ છે, કારણ, ગુણાધિક્ય જાણવું લોકને માટે સુગમ નથી, પણ દીક્ષાપર્યાય જાણવો સુગમ છે; એટલે વ્યવહારનયે માની લીધું કે જેનો દીક્ષાપર્યાય વધારે તે મોટો એટલે વંદનીય—

"न वओ एत्थ पमाणं न य परियाओ वि णिच्छयमएण ।
ववहारओ उ जुज्जइ उभयनयमयं पुण पमाणं ॥

निच्छयओ दुन्नेयं को भावे कम्मि वट्टइ समणो ।
ववहारओ उ कीरइ जो पुव्वठिओ चरित्तम्मि ॥"

—**આવ૦ નિ૦** ગા૦ ૭૧૬-૭૧૭ (દીપિકા)

આમાંની અંતિમ ગાથા **બૃહત્કલ્પભાષ્ય**માં પણ છે. જુઓ ગા૦ ૪૫૦૬.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

સંઘવ્યવસ્થા જાળવવા માટે આ પ્રકારનો વ્યવહાર જરૂરી છે, અન્યથા ગુણજ્યેષ્ઠ ગણાવા સૌ પ્રયત્ન કરે અને અવ્યવસ્થા ઊભી થાય. અને ગુણનું પરીક્ષણ સર્વથા સંભવ નથી, તેમ સર્વથા અસંભવ પણ નથી, માટે સામાન્ય વ્યવહાર એવો કે વ્રતજ્યેષ્ઠ તે જ્યેષ્ઠ અને વંદનીય પરંતુ વિશેષ પ્રસંગે જ્યાં ગુણાધિક્યના જ્ઞાનનો નિશ્ચય થાય ત્યાં તે ગુણાધિક પુરુષ પણ વંદનીય બને. આ જ કારણે લોકદષ્ટિથી અથવા તો વ્યવહારનયથી કરેલી વ્યવસ્થાને સ્વયં અર્હત્—કેવળીભગવાન્ પણ અનુસરે છે—એવું સ્પષ્ટીકરણ મૂળ ભાષ્યકારે કર્યું છે. આ જ વ્યવહારની બળવત્તા છે. મૂળ ભાષ્યકાર જણાવે છે કે વ્યવહાર પણ બળવાન્ છે, કારણ કે જ્યાં સુધી ગુરુને એવી જાણ ન હોય કે મારો શિષ્ય કેવળી થઈ ગયો છે ત્યાં સુધી તે અર્હત્ પોતાનો ધર્મ સમજીને છદ્મસ્થ એવા ગુરુને વંદન કરે છે-

"ववहारो वि हु बलवं जं छउमत्थं पि वंदइ अरहा ।
जा होइ अणाभिण्णो जाणंतो धम्मयं एयं ॥"

—**આવ૦ નિ૦** મૂલ ભાષ્ય-૧૨૩

આ ગાથા **બૃહત્કલ્પ ભાષ્ય**માં પણ છે. જુઓ ગા૦ ૪૫૦૭.

નિર્યુક્તિગત વ્યવહારનિશ્ચયની જે ચર્ચા છે તે એક એ વાત સિદ્ધ કરે છે કે વ્યવહારમાંથી યથાર્થતાનો અંશ ઓછો થાય છે; એટલે કે આગમમાં વ્યવહારનું તાત્પર્ય એવું હતું કે તેમાં સત્યનો—યથાર્થતાનો અંશ હતો; જેમકે વ્યવહારદષ્ટિએ જ્યારે ભ્રમરને કાળો કહેવામાં આવ્યો ત્યારે તેમાં કાળો ગુણ હતો, પણ તેનો સદંતર અભાવ હોય અને ભમરાને કાળો વ્યવહારનયે કહ્યો એમ નથી. નિશ્ચયનય કાળા ઉપરાંત બીજા વર્ણોનું અસ્તિત્વ કહે છે, પણ કાળાનો અભાવ બતાવતો નથી. વળી, પ્રસ્થને વ્યવહારમાં લઈ શકાય એવા આકારવાળું લાકડું થાય ત્યારે પ્રસ્થ તરીકે વ્યવહારનયને સંમત હતું. એ પણ બતાવે છે કે લોકવ્યવહારના મૂળમાં યથાર્થતા તરફ દુર્લક્ષ કરવામાં આવ્યું નથી. આથી વ્યવહારનય યથાર્થથી તદ્દન નિરપેક્ષ નથી. પણ નિર્યુક્તિ કાળમાં વ્યવહારમાં આ યથાર્થતા ઉપરાંત ઔચિત્યનું તત્ત્વ; એટલે કે મૂલ્યનું તત્ત્વ ઉમેરાયું છે. આને કારણે વ્યવહારનયનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું છે. સંસારમાં વયથી જે જ્યેષ્ઠ હોય તે જ્યેષ્ઠ ગણાય છે તેનો તો સ્વીકાર વ્યવહારનય કરે જ છે, પણ નિશ્ચયનયની દષ્ટિએ વયજ્યેષ્ઠ કરતાં ગુણજ્યેષ્ઠનું મહત્ત્વ હોઈ નિશ્ચયનયમાં વયજ્યેષ્ઠનો જ્યેષ્ઠ તરીકે સ્વીકાર નથી. ભમરાનો કાળો ગુણ નિશ્ચયનયની દષ્ટિએ અયથાર્થ નથી, પણ તે ઘણામાંનો એક છે, આ વિચારણા યથાર્થતાને આધાર માનીને થઈ છે, પણ જ્યેષ્ઠ કોને કહેવો એ વિચારણામાં વ્યવહાર—નિશ્ચયનો આધાર યથાર્થતાને બદલે મૂલ્યાંકન છે. આથી આ કાળમાં દ્રવ્ય અને ભાવનો અર્થવિસ્તાર પણ થયો છે. બાહ્ય લોકાચાર એ દ્રવ્ય, અને તાત્ત્વિક આચાર એ ભાવ. વ્યવહારનય આવા દ્રવ્યને અને નિશ્ચયનય આવા ભાવને મહત્ત્વ આપે છે. આથી જ જે તત્ત્વદષ્ટિએ; એટલે કે યથાર્થની દષ્ટિએ અચિત્ત હતું તેને પણ લોકાચાર-વ્યવહારની સુગમતા અને વ્યવસ્થાની દષ્ટિએ સચિત્ત માનવામાં આવ્યું. આમ વ્યવહાર લોકાનુસરણ કરવા જતાં અયથાર્થ તરફ પણ વળી ગયો છે. વ્યવહારનયનું આ વલણ બૌદ્ધોની સંવૃતિ કે વેદાંતના વ્યવહારસત્ય જેવું છે. પણ સાથે સાથે તેનું જે મૂળ વલણ તે પણ આ કાળમાં ચાલુ રહ્યું છે તેની નોંધ પણ લેવી જોઈએ. વળી, નિશ્ચય પણ આ કાળે

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

પરમાર્થ કે તત્ત્વ તરફ જઈ રહ્યો છે; એટલે કે તે વ્યવહારથી સાવ છૂટો થવા જઈ રહ્યો છે.

વળી, લોકવ્યવહારમાં ભાષા મુખ્ય ભાગ ભજવે છે; અને ઘણી વાર ભાષા તત્ત્વથી જુદું જ જણાવતી હોય છે. પણ લોકો વિચાર કર્યા વિના અતાત્ત્વિકને તાત્ત્વિક માની વ્યવહાર ચલાવતા હોય છે. આ પ્રકારના અતાત્ત્વિક વ્યવહારને સ્થાને તાત્ત્વિક વાતની સ્થાપના એ નિશ્ચયનો ઉદ્દેશ બને છે. આથી કહી શકાય કે લોકનું એટલે સમાજનું, બહુજનનું સત્ય એ વ્યવહારનય, પણ કોઈ વિરલ વ્યક્તિ માટેનું સત્ય તે નિશ્ચયનય છે. એ બે વચ્ચેનો આવો ભેદ કાળમાં સ્પષ્ટ થાય છે.

૫. ભાષ્યોમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય : લોકવ્યવહારપરક અને પરમાર્થપરક

વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયની આગમગત ભૂમિકામાં આપણે જોઈ ગયા છીએ કે એક સ્થૂલગામી છે અને બીજો સૂક્ષ્મગામી છે. આ જ વસ્તુને લઈને આચાર્ય જિનભદ્રે સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે કે વ્યવહારનય એ લોકવ્યવહારપરક છે અને નિશ્ચયનય એ પરમાર્થપરક છે. આ વસ્તુનો વિર્દેશ તેમણે ભગવતીસૂત્રગત ઉદાહરણનો આધાર લઈને જ કર્યો છે—

"लोगव्ववहारपरो ववहारो भणइ कालओ भमरो ।
परमत्थपरो भणइ णेच्छइओ पंचवण्णेत्ति ॥"

—**વિશેષા૦** ગા૦ ૩૫૮૯

આચાર્ય જિનભદ્રે કેવળ વ્યવહારને જ નહિ, પણ નૈગમને પણ લોકવ્યવહારપરક જણાવ્યો છે—

"णेगमववहारा लोगव्ववहारतप्परा" —**વિશેષા૦** ૩૭

પણ જ્યારે ભાષ્યકાર વ્યવહારનયને લોકવ્યવહારપરક જણાવે છે અને નિશ્ચયને પરમાર્થપરક જણાવે છે ત્યારે એ પણ ધ્યાનમાં લેવું જોઈએ કે નિર્યુક્તિકાળમાં તે નયોનો જે ક્ષેત્રવિસ્તાર અને અર્થવિસ્તાર થયો હતો તે પણ ભાષ્યકાળમાં ચાલુ જ છે. તે હવે આપણે જોઈશું.

વ્યવહાર-નિશ્ચય અને નયો

આચાર્ય જિનભદ્રે જ્યારે વ્યવહારને લોકવ્યવહારપરક કહ્યો અને નિશ્ચયનયને પરમાર્થપરક કહ્યો ત્યારે વળી તેમને તે બન્નેની એક જુદા પ્રકારે વ્યાખ્યા કરવાનું સૂઝ્યું. આપણે જાણીએ છીએ કે આચાર્ય જિનભદ્રે જૈન દર્શનને સર્વનયમય કહ્યું છે; એટલે કે જે જુદાં જુદાં દર્શનો છે તે એકેક નયને લઈને ચાલ્યા છે, પણ જૈન દર્શનમાં સર્વ નયોનો સમાવેશ છે—"इदमिह सव्वणयमयं जिणमतमणवज्जमच्चंतं"—**विशेषा॰** ७२ ।

તેમણે કહ્યું છે કે—

"अहवेगनयमयं चिय ववहारो जं न सव्वहा सव्वं ।
सव्वनयसमूहमयं विणिच्छओ जं जहाभूअं ॥३५९०॥"

—**વિશેષા૦**

સંસારમાં જે વિવિધ મતો છે તે એકેક નયને આધારે છે, તેથી તે વ્યવહારનય કહેવાય કારણ કે તેમાં સર્વ વસ્તુનો વિચાર સર્વ પ્રકારે કરવામાં આવતો નથી, પણ સર્વનયના સમૂહરૂપ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

જે મત છે, એટલે કે જે જૈન દર્શન છે, તે નિશ્ચયનય છે, કારણ કે તે વસ્તુને યથાભૂતરૂપે—યથાર્થરૂપે ગ્રહણ કરે છે. આનો અર્થ એ થયો કે લોકમાં જે વિવિધ દર્શનો છે તે વ્યવહારદર્શનો છે અને જૈન દર્શન તે પારમાર્થિક દર્શન હોઈ નિશ્ચયદર્શન છે.

વળી, નિશ્ચયનય જો સર્વનયોનો સમૂહ હોય તો તે પ્રમાણરૂપ થયો અથવા તો અનેકાંત કે સ્યાદ્વાદ થયો એ પણ એનો અર્થ સમજવો જોઈએ; એટલે કે નિશ્ચયનય એ નયશબ્દથી વ્યવહૃત છતાં તે સર્વનયોના સમૂહરૂપ છે. એટલે તે નય તો કહેવાય જ, છતાં પણ તેનું બીજું નામ પ્રમાણ છે, એમ દર્શનકાળમાં સ્પષ્ટ જણાવવામાં આવ્યું છે.

નયોનો શુદ્ધ-અશુદ્ધ વિભાગ

આગમોની નિર્યુક્તિ-ભાષ્ય-ચૂર્ણિ આદિ ટીકાઓમાં વ્યવહાર—નિશ્ચયનયો દ્વારા વિચારણાનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું છે. તેમાં દ્રવ્યાનુયોગ ઉપરાંત ચરણાનુયોગમાં પણ નિશ્ચય-વ્યવહારનો પ્રવેશ થયો છે. અને વળી નિશ્ચયનય એટલે શુદ્ધનય એમ પણ માનવામાં આવ્યું છે. આના મૂળમાં સમગ્રનયો વિશે શુદ્ધ નય અને અશુદ્ધ નય કયો એવો જે વિચાર કરવામાં આવ્યો છે, તે છે. આપણે અનુયોગદ્વારની આ પૂર્વે કરેલી ચર્ચામાં જોયું છે કે તેમાં નૈગમનય ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાંથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર, વિશુદ્ધતમ કેમ બને છે તેની વિચારણા તો હતી જ. તેને આધારે સમગ્ર નયોના સંદર્ભમાં શુદ્ધ-અશુદ્ધની વિચારણા કરવી એ ટીકાકારો માટે સરલ થઈ પડે તેમ હતું. આવી વિચારણા આચાર્ય જિનભદ્રના વિશેષાવશ્યક ભાષ્યમાં અને તેની ટીકામાં થયેલી જોવા મળે છે. તેમણે સામાયિકક્રિયાના કરણ વિશેના વિચારપ્રસંગે બધા નયોને બે વિભાગમાં વહેંચી નાખ્યા છે : શુદ્ધ અને અશુદ્ધ. અને કહ્યું છે કે અશુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ તે અકૃત છે અને શુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ કૃત છે. પણ સમય એટલે કે સિદ્ધાન્ત એવો છે કે તે કૃતાકૃત છે. સારાંશ એ છે કે વિભિન્ન નયો તેને કૃત કે અકૃત કહે છે પણ સ્યાદ્વાદને આધારે તેને કૃતાકૃત માનવું જોઈએ—એટલે કે પ્રમાણ દૃષ્ટિએ તે કૃતાકૃત છે.

—**વિશેષા૦** ગા૦ ૩૩૭૦

આ ગાથાની ટીકા સ્વોપજ્ઞ તો મળતી નથી, કારણ કે તે અધૂરી જ રહી ગઈ છે પણ તેની પૂર્તિ કરનાર કોટ્ટાર્યની ટીકામાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે—"अशुद्धनयाः द्रव्यार्थप्रधानाः नैगमसंग्रहव्यवहाराः । तेषां मतेन अकृतं सामायिकं नित्यत्वात् नभोवत् । द्रव्यार्थतः सर्वमेव वस्तु नित्यमिति पक्षधर्मत्वम् । शुद्धनयास्तु ऋजुसूत्रादयः । तेषां मतेन कृतं सामायिकं अनित्यत्वात् घटवत् । पर्यायार्थतः सर्वमेव अनित्यं कृतकं च वस्तु इति पक्षधर्मत्वम् । एवमेकान्ते भङ्गद्वयम् । अथ कृताकृतत्वमुभयरूपं स्याद्वादसमयसद्भावात् । तत् पुनरुभयरूपत्वं द्रव्यार्थपर्यायार्थनयविवक्षावशात् भवति ।"

—**विशेषा॰ कोट्टार्यटीका** ।

સારાંશ એ છે કે નૈગમ, સંગ્રહ અને વ્યવહારનયો દ્રવ્યાર્થપ્રધાન છે; અને તે અશુદ્ધ નયો છે. દ્રવ્યાર્થપ્રધાન હોઈ તે વસ્તુને નિત્ય માને છે, પણ ઋજુસૂત્રાદિ એટલે ઋજુસૂત્ર, શબ્દ, સમભિરૂઢ અને એવંભૂત એ પર્યાયાર્થપ્રધાન છે અને શુદ્ધ નયો છે. પર્યાયપ્રધાન હોઈ તે નયો વસ્તુને અનિત્યરૂપે માને છે પણ સ્યાદ્વાદમાં તો બધા નયોનો સમાવેશ હોઈ તે દ્રવ્ય અને પર્યાય

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

બન્નેને સ્વીકારી વસ્તુને નિત્યાનિત્ય માને છે.

કોટ્ટાર્યની આ ટીકાનું અનુસરણ કરીને આ૦ કોટ્યાચાર્ય અને આ૦ હેમચંદ્ર મલધારી પણ શુદ્ધ-અશુદ્ધ નયોનો ઉક્ત વિભાગ માન્ય રાખે છે.

વળી, એક વસ્તુ એ પણ આમાં ધ્યાન દેવા જેવી છે કે નયો તે એક-એક અંત હોઈ એકાંત છે અને સ્યાદ્વાદ તે એકાંતોનો સમન્વય કરતો હોઈ અનેકાંત છે.

નયોના આવા શુદ્ધાશુદ્ધ વિભાગને ધ્યાનમાં રાખીને જ આચાર્ય જિનભદ્રે નિશ્ચયનયને શુદ્ધ નય કહ્યો છે, કારણ કે તેમને મતે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નયમાં સમાવિષ્ટ છે તે આપણે ઉપર જોયું. આચાર્ય જિનભદ્રે મૂળ ગાથામાં "नेच्छइयनयमएण अन्नाणी"(**विशेषा.** ગા૦ ૧૧૫૧) ઇત્યાદિ કહ્યું છે પણ તેની પોતે જ રચેલી ટીકામાં કહ્યું છે કે—"शुद्धनयाभिप्रायोऽयम्"—ઇત્યાદિ. આથી ફલિત થાય છે કે તેઓ નિશ્ચયનયને શુદ્ધ નય માને છે.

નૈગમ-સંગ્રહ-વ્યવહાર એ સમગ્રની સંજ્ઞા વ્યાવહારિક નય પણ છે એવો મત ચૂર્ણિમાં વ્યક્ત થયેલો છે અને એ જ પ્રસંગે ઋજુસૂત્રાદિ ચારને ચૂર્ણિમાં શુદ્ધ નયને નામે ઓળખાવ્યા છે. આથી એ પણ ફલિત થઈ જાય છે કે શેષ નૈગમાદિ અશુદ્ધ નયો છે, જેનું બીજું નામ વ્યાવહારિકનયો પણ છે.—"ववहारगहणेण य णेगम-संगह-ववहारा ववहारिगत्ति गहिता.... उज्जुसुतादीणं पुण चउण्हं सुद्धनयाणं......**आव. चूर्णि** पृ. ४३० ।

આ ઉપરથી આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નય છે અને નિશ્ચય એ શુદ્ધ નય છે એવો અભિપ્રાય આગમની ટીકાના કાળમાં સ્થિર થયો હતો.

વળી, અહીં એક બીજી વિશેષતા તરફ પણ ધ્યાન દેવું જરૂરી છે; તે એ કે, આગળ આપણે જોયું કે, વ્યવહાર એ વિશેષને માની ચાલે છે પણ શુદ્ધાશુદ્ધના વિભાગમાં વ્યવહાર દ્રવ્યાર્થપ્રધાન છે; એટલે કે તે સામાન્યને માને છે એમ કહેવાય. અને નિશ્ચય એ પર્યાયાર્થિક હોઈ વિશેષને વિષય કરે છે. આનું સ્પષ્ટીકરણ એમ સંભવે કે વૈશેષિકો અને નૈયાયિકો જેને સામાન્યવિશેષ કહે છે એટલે કે જે અપરસામાન્યને નામે ઓળખાય છે તે સત્તા સામાન્યની અપેક્ષાએ વિશેષ છતાં પોતાના વિશેષોની અપેક્ષાએ સામાન્ય છે, એટલે તેને અપેક્ષાભેદે સામાન્ય કે વિશેષ કહી શકાય. તાત્પર્ય એ થયું કે વ્યવહાર પરસામાન્યને નહિ પણ અપરસામાન્યને વિષય કરે છે, જે સત્તાસામાન્યની અપેક્ષાએ વિશેષ છે. આથી વ્યવહારનયને સામાન્યગ્રાહી કહ્યો તે, અને વિશેષગ્રાહી કહ્યો તે, બન્નેમાં કશો વિરોધ રહેતો નથી.

વ્યવહારનો વિષય

સાત નયમાં જે વ્યવહારનય છે તેના વિષયનું વિવેચન કરતાં ભાષ્યકાર આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વિશેષથી ભિન્ન એવું સામાન્ય કોઈ છે જ નહિ કારણ કે ખરવિષાણની જેમ તે ઉપલબ્ધ થતું નથી—

"न विसेसत्थंतरभूअमत्थि सामण्णमाह ववहारो ।
उवलंभववहाराभावाओ खरविसाणं व ॥" —**વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય**-૩૫

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

આપણે પ્રથમ જોઈ ગયા છીએ કે વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે; એનું જ આ સમર્થન છે.

ગુરુ-લઘુ વિશે

ગુરુ-લઘુનો વિચાર તાત્ત્વિ.૦ક રીતે અને વ્યાવહારિક રીતે નિશ્ચય અને વ્યવહારનયો વડે આચાર્ય જિનભદ્રે કર્યો છે તે પ્રસંગ આપણે છે—આવશ્યક નિર્યુક્તિમાં જણાવવામાં આવ્યું હતું કે ઔદારિક, વૈક્રિયાદિ ગુરુલઘુ દ્રવ્યો છે અને કર્મ, મન, ભાષા એ અગુરુલઘુ દ્રવ્યો છે. (**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૫૮ એ **આવ૦ નિ૦**ની ગાથા છે, વળી જુઓ **આવશ્યક ચૂર્ણિ** પૃ૦ ૨૯)

આ નિર્યુક્તિગાથાનું સ્પષ્ટીકરણ કરતાં આચાર્ય જિનભદ્ર દણાવે છે કે વ્યવહારનયને મતે કોઈ દ્રવ્ય ગુરુ હોય છે, જેમ કે લેષ્ટુ-ઢેખારો. કોઈ લઘુ હોય છે, જેમ કે દીપશિખા. કોઈ ગુરુલઘુ—ઉભય હોય છે જેમ કે વાયુ. અને કોઈ અગુરુલઘુ—નોભય હોય છે જેમ કે આકાશ. પણ નિશ્ચયનયને મતે તો સર્વથા લઘુ કે સર્વથા ગુરુ કોઈ દ્રવ્ય હોતું જ નથી પણ બાદર—સ્થૂલ દ્રવ્ય ગુરુલઘુ છે અને બાકીના બધા દ્રવ્યો અગુરુલઘુ છે. —**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૫૯-૬૬૦

આ બાબતમાં વ્યવહારનય પ્રશ્ન કરે છે કે જો ગુરુ કે લઘુ જેવું કોઈ દ્રવ્ય હોય જ નહિ તો જીવપુદ્ગલોનું ગમન જે ઊર્ધ્વ અને અધઃ થાય છે તેનું શું કારણ ? અમે તો માનીએ છીએ કે જે લઘુ હોય તે ઊર્ધ્વગામી બને અને જે ગુરુ હોય તે અધોગામી બને. આથી જીવ-પુદ્ગલોને ગુરુ અને લઘુ માનવા જોઈએ, કારણ કે તેમનું ગમન ઊંચે પણ થાય છે અને નીચે પણ થાય છે—**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૬૧-૬૬૨. માટે માત્ર ગુરુલઘુ અને અગુરુલઘુ એમ બે પ્રકાર નહિ પણ ગુરુ, લઘુ ગુરુલઘુ અને અગુરુલઘુ—એવા ચાર પ્રકારનાં દ્રવ્યો માનવા જોઈએ એવો વ્યવહારનયનો મત છે.

વ્યવહારનયના આ મન્તવ્યનો ઉત્તર નિશ્ચયનય આપે છે કે વ્યવહારનયમાં જે ઊર્ધ્વગમનનું કારણ લઘુતા અને અધોગમનનું કારણ ગુરુતા માનવામાં આવે છે તે અનિવાર્ય કારણ નથી, કારણ દ્રવ્યની લઘુતા કે ગુરુતા એ જુદી જ વસ્તુ છે અને દ્રવ્યનો વીર્યપરિણામ એ સાવ જુદું જ તત્ત્વ છે. અને વળી દ્રવ્યનો ગતિપરિણામ તે પણ જુદું જ તત્ત્વ છે. આમાં કાંઈ કાર્યકારણભાવ જેવું નથી. —**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૬૩

આમ માનવાનું કારણ એવું છે કે પરમલઘુ મનાતા પરમાણુ પણ ઊંચે જવાને બદલે નીચે પણ ગમન કરે છે: તો પછી તેમાં શો હેતુ માનશો ? એટલે કે જો લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનમાં હેતુ હોય તો પરમાણુ ઊંચે જવાને બદલે નીચે કેમ જાય ? તેના નીચા જવામાં લઘુતા સિવાય બીજું જ કાંઈ કારણ માનવું રહ્યું. વળી ધૂમાદિ જે નરી આંખે દેખાય છે તે સ્થૂલ છે છતાં તે ઊર્ધ્વગમન કેમ કરે ? જો સ્થૂલતા એ અધોગમનમાં નિમિત્ત હોય તો ધૂમ નીચે જવો જોઈએ; પણ તે તો ઊંચે જાય છે. આમ કેમ બન્યું ? વળી, મહાગુરુ એવા વિમાનાદિ નીચે જવાને બદલે આકાશમાં ઊંચે કેમ ઊડી શકે છે ? વળી, સાવ સૂક્ષ્મ દેહવાળો દેવ પણ મોટા પર્વતને કેમ ઊંચો કરે છે ? —**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૬૪-૬૬૫

જો ભારી પર્વત નીચે જવાને બદલે ઊંચો જાય છે તેમાં દેવના વીર્યને કારણ માનશો તો

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

વ્યવહારસંમત ગુરુતા એકાંતે અધોગમનનું કારણ છે એ અયુક્ત ઠરે છે; અને એ જ પ્રમાણે લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનનું એકાંતે કારણ છે એ પણ અયુક્ત ઠરે છે; વળી ગતિ-સ્થિતિપરિણામને કારણે પણ જીવ-પુદ્ગલોની ગતિસ્થિત થતી હોઈ તેમાં પણ ગુરુતા કે લઘુતાની કારણતાનું અતિક્રમણ છે જ. આથી વ્યવહારનયનો મત અયુક્ત ઠરે છે. —**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૬૭

આમ પ્રસ્તુતમાં લોકવ્યવહારમાં જે સ્થૂલ દૃષ્ટિથી ઊર્ધ્વ-અધોગમનના કારણરૂપે લઘુતા-ગુરુતાને માનવાની પ્રથા હતી તે વિરુદ્ધ તત્ત્વવિચાર કરીને તેની કારણતાનો નિરાસ નિશ્ચયનય કરે છે. આમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનયનો વિચાર સાંવૃતિક-પારમાર્થિક સત્યના વિચાર તરફ પ્રગતિ કરતો હોય એમ જણાય છે.

વળી ન્યાય વૈશેષિકમાં ગુરુત્વમાત્ર માન્યું છે અને લઘુત્વને તેના અભાવરૂપ માન્યું છે અને ગુરુત્વને કારણે પતન માન્યું છે તે વિચાર પણ આચાર્યની સમક્ષ છે જ.

જ્ઞાન-ક્રિયા વિશે

નિર્યુક્તિના વિચાર પ્રસંગે આપણે જોયું છે કે તેમાં જેનો ચારિત્રાત્મા વિહત થયો તેનો જ્ઞાન-દર્શન આત્મા પણ વિઘાતને પામ્યો એવો વિચાર છે. આના જ અનુસંધાનમાં ભાષ્યમાં નિશ્ચયનયને મતે જે એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે જો જ્ઞાનનું ફળ સમ્યગ્ ક્રિયામાં ન આવે તો તે જ્ઞાનને અજ્ઞાન માનવું (**વિશેષા૦** ૧૧૫૧)તે ઉક્ત પક્ષની બીજી બાજુ રજૂ કરે છે. જે પ્રકારે ચારિત્રનો નાશ થવાથી જ્ઞાન-દર્શન પણ નષ્ટ થયેલા નિશ્ચયનય માને છે તે જ પ્રકારે જો જ્ઞાન, ક્રિયામાં ન પરિણમે તો તે જ્ઞાનને પણ અજ્ઞાન માનવું જોઈએ એવો નિશ્ચયનો અભિપ્રાય છે. અહીં યથાર્થતા કરતાં મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિએ મહત્ત્વ આપવામાં આવ્યું છે. શ્રમણજીવનમાં કે કોઈ પણ જીવનમાં જ્ઞાન કરતાં ક્રિયાનું મહત્ત્વ એટલા માટે છે કે મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ ક્રિયા એટલે કે ચારિત્ર બને છે, કારણ કે કેવળજ્ઞાન થયા પછી પણ જ્યાં સુધી ચારિત્રની પરાકાષ્ઠા નથી થતી ત્યાં સુધી મોક્ષ નથી. આથી જ્ઞાન અને ચારિત્ર એ બેમાં ચારિત્રનું મૂલ્ય મોક્ષદૃષ્ટિએ વધે છે. આથી ચારિત્રના તાજવે તોળીને જ્ઞાનની સાર્થકતા કે નિરર્થકતાને નજર સમૃદ્ધ રાખીને તેના જ્ઞાન-અજ્ઞાન એવા ભેદ કરવામાં આવ્યા છે, અને નહિ કે તેની યથાર્થતા કે અયથાર્થતાને આધારે.

કર્તૃત્વ વિશે

આચાર્ય જિનભદ્ર સમક્ષ એ પ્રશ્ન હતો કે સામાયિક કોણે કર્યું ? આનો ઉત્તર તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયનો આશ્રય લઈને આપ્યો છે કે વ્યવહારથી તો તે જિનેન્દ્ર ભગવાન અને ગણધરે સામાયિક કર્યું છે અને નિશ્ચયનયે તો જે વ્યક્તિ સામાયિક ક્રિયા કરે છે તેણે જ તે કર્યું છે. તાત્પર્યાર્થ એવો છે કે સામાયિક શ્રુત જે બાહ્ય છે તેની રચના તો તીર્થંકર અને ગણધરે કરી છે તેથી તે તેના કર્તા કહેવાય. પણ સામાયિક એ તો સમભાવની ક્રિયા છે અને તે તો આત્મગુણ હોઈ જે આત્મા તે ક્રિયા કરે તેણે જ તે અંતરંગ સામાયિક કર્યું હોઈ તે જ તેનો કર્તા કહેવાય. આમ સામયિક શ્રુત અને સામાયિક ભાવ એ ક્રમે વ્યવહાર અને નિશ્ચયના વિષય બને છે.

—**વિશેષા** ગા૦ ૩૩૮૨

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનોત્પત્તિ વિશે (ક્રિયમાણ-કૃત વિશે)

ક્રિયાકાળમાં કાર્યનિષ્પત્તિ માનવી કે નિષ્ઠાકાળમાં—આ જૂનો વિવાદ છે. આની સાથે અસત્કાર્યવાદ અને સત્કાર્યવાદ પણ સંકળાયેલા છે. ભગવાન મહાવીર અને જમાલીનો મતભેદ પણ આ વિશે જ હતો. આ વિવાદનો વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના મતોમાં સમાવેશ કરવાનો પ્રયત્ન આ૦ જિનભદ્રે ભાષ્યમાં કર્યો છે. તેમાં મિથ્યાત્વના ક્ષય, ઉપશમ કે ક્ષયોપશમ થયે સમ્યક્ત્વ એટલે કે સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના પ્રસંગે તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયની જે યોજના કરી છે તે આ પ્રમાણે છે—વ્યવહારનયને મતે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાન જેનામાં ન હોય એટલે કે જે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની હોય તેને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. પણ નિશ્ચયનયનો મત છે કે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનથી સહિતને જ સમ્યગ્ જ્ઞાન થાય છે.

"सम्मत्तनाणरहियस्स नाणमुप्पज्जइ त्ति ववहारो ।
नेच्छइयनओ भासइ उप्पज्जइ तेहिं सहिअस्स ॥"

—**વિશેષા૦** ગા૦ ૪૧૪. વળી જુઓ **આવશ્યકચૂર્ણિ** પૃ૦ ૧૮, ૨૩

અહીં વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો વચ્ચે જે શંકા-સમાધાન છે તે આ પ્રમાણે છે :

વ્યવહાર : સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યગ્જ્ઞાન થતું હોય તો તો એનો અર્થ એ થયો કે જે જાત-ઉત્પન્ન-સત્ છે તે જ ઉત્પન્ન થાય છે, અજાત-અસત્ નહિ. પણ આપણે જોઈએ છીએ કે જે જાત છે તે ઉત્પન્ન થતું નથી, પણ જે અજાત હોય છે તે જાત-ઉત્પન્ન થાય છે, જેમકે માંટીના પિંડમાંથી અજાત એવો ઘડો જાત થાય છે. પણ જો ઘડો પ્રથમથી જ જાત હોય તો તેને ઉત્પન્ન કરવાપણું કાંઈ રહેતું નથી; એટલે કે તેને વિશે કશું જ કરવાપણું રહેતું નથી, માટે અજાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ, જાતની નહિ. અને વળી જાતની પણ જો ઉત્પત્તિ માનવામાં આવે, એટલે કે જે કૃત છે તેને પણ કરવામાં આવે તો પછી કરવાનો ક્યાંય અંત જ નહિ આવે; એટલે કે કાર્યસમાપ્તિ કદી થશે જ નહિ. માટે માનવું જોઈએ કે મિથ્યાત્વી જીવમાં સમ્યક્ત્વ અને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, જે તેનામાં પ્રથમ હતાં નહિ, પણ એમ ન માની શકાય કે સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. —**વિશેષા૦** ગા૦ ૪૧૫

વળી, કૃતને પણ કરવામાં આવે તો ક્રિયાનું કાંઈ ફળ મળે નહિ. અને વળી પૂર્વમાં ન હોય તે જ ક્રિયાના ફળરૂપે દેખાય છે તો કૃતને કરવાપણું ન હોવાથી સત્‌ની ક્રિયા નહિ પણ અસત્‌ની ક્રિયા માનવી ઘટે. વળી, એવું પણ નથી કે જે કાળમાં ક્રિયા શરૂ થઈ એ જ કાળમાં નિષ્પત્તિ થાય, પણ દીર્ઘકાલની ક્રિયા પછી ઘટાદિ દેખાય છે માટે તેની ક્રિયાનો કાળ દીર્ઘ માનવો જોઈએ. આમ વિચારતાં મિથ્યા જ્ઞાનીને દીર્ઘકાળ પછી સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવું જોઈએ. —**વિશેષા૦** ગા૦ ૪૧૬

વળી, કોઈ પણ કાર્યનો આરંભ કરીએ છીએ ત્યારે આરંભમાં તો તે દેખાતું નથી, પણ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે તે દેખાય છે, માટે પણ ક્રિયાકાળમાં કાર્યને સત્ માની શકાય નહિ, તે જ રીતે ગુરુ પાસેથી તત્ત્વનું શ્રવણ કરવાની ક્રિયા ચાલી રહી હોય ત્યારે તત્કાળે કોઈ જ્ઞાન થઈ જતું નથી પણ શ્રવણાદિ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે જ્ઞાન થાય છે. સારાંશ એ છે કે ક્રિયાકાળમાં કાર્ય દેખાતું

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

નથી માટે તે નથી પણ ક્રિયાની નિષ્ઠા થયે તે દેખાય છે તો ક્રિયાકાળમાં નહિ પણ ક્રિયાનિષ્ઠાકાળમાં તે માનવું જોઈએ. માટે માનવું જોઈએ કે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનને પામે છે, પણ સમ્યગ્દૃષ્ટિ કે સમ્યગ્જ્ઞાની નહિ. —**વિશેષા**૦ ગા૦ ૪૧૭

નિશ્ચયનય : અજાત હોય તે જાત થાય એ માની શકાય તેવી વાત નથી, કારણ કે જે અજાત છે તે અભાવરૂપ છે અને અભાવની તો ખરવિષાણની જેમ ઉત્પત્તિ સંભવતી જ નથી. માટે અજાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ નહિ. અને જો અજાત પણ ઉત્પન્ન થતું હોય તો ખરવિષાણ પણ ઉત્પન્ન થાય. માટે અસત્‌ની નહિ પણ સત્‌ની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ. આથી જ અમે કહીએ છીએ કે સમ્યક્ત્વીને અને સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યક્ત્વ અને સમ્યગ્જ્ઞાન થાય છે, મિથ્યાત્વીને નહિ. —**વિશેષા**૦ ગા૦ ૪૧૮

વળી, જેમ સત્‌ની ક્રિયા માનવામાં ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય તેમ અસત્‌ની ક્રિયા માનવામાં ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય, કારણ, તમે અસત્ એવા ખરવિષાણ વિશે ગમે એટલી ક્રિયા કરો પણ તે કદી ઉત્પન્ન જ થવાનું નહિ. આમ ક્રિયાવિરામનો અભાવ તો બન્ને પક્ષે સમાન છે. પણ વધારામાં અસત્કાર્યપક્ષે એ ક્રિયાવિરામ આદિ દોષોનો પરિહાર શક્ય નથી. સત્ એવા આકાશાદિ વિશે પર્યાયાન્તરની અપેક્ષાએ ક્રિયાવિરામ ઘટી શકે છે, પણ અસત્‌માં તો એવો પણ સંભવ રહેતો નથી. વળી, ઉત્પત્તિની પૂર્વે કાર્ય સર્વથા અસત્ હોય તો તે જેમ ઉત્પત્તિ પછી દેખાય છે તેમ ખરવિષાણ પણ પછી કેમ નથી દેખાતું ? માટે માનવું જોઈએ કે કાર્ય, ઉત્પત્તિની પૂર્વે ખરવિષાણ જેમ સર્વથા અસત્ નથી. આમ સર્વથા અસત્‌ની ઉત્પત્તિ માનવામાં દોષો છે, જેનું નિવારણ થઈ શકતું નથી. —**વિશેષા**૦ ગા૦ ૪૧૯

વળી, કાર્યનિષ્પત્તિમાં દીર્ઘકાળની વાત કરી તે પણ યુક્ત નથી, કારણ કે ઘડાની ઉત્પત્તિ પહેલાં સ્થાસાદિ અનેક કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે તે કાર્યો પ્રતિસમયે ઉત્પન્ન થાય છે અને તે પરસ્પર વિલક્ષણ પણ છે. આમ ઘણાં બધાં કાર્યો માટે લાંબો કાળ ગયો તેમાં એ બધો કાળ ઘટક્રિયાનો હતો એમ કેમ કહેવાય ? —**વિશેષા**૦ ગા૦ ૪૨૦

વળી, કાર્યની ક્રિયાના આરંભમાં તે દેખાતું નથી માટે તે સત્ હોઈ શકે નહિ એવો જે આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે તેનો ઉત્તર એ છે કે તમે જે ક્રિયાનો તો આરંભ કહો છો તે તેની ક્રિયાનો તો આરંભ છે નહિ તો પછી તે ત્યારે કેવી રીતે દેખાય ? જેમ પટનો આરંભ કરીએ ત્યારે ઘટ જોવાની આશા રાખવી એ વ્યર્થ છે તેમ ઘટ પહેલાનાં જે સ્થાસાદિ કાર્યો છે તેની ક્રિયાના પ્રારંભમાં પણ જો ઘટ ન દેખાય તો તેમાં કાંઈ આશ્ચર્ય નથી. અને સ્થાસાદિ કાંઈ ઘડો નથી જેથી તેના આરંભે તે દેખાય. માટે આરંભમાં દેખાતો નથી—ઇત્યાદિ જે આક્ષેપ છે તે યુક્ત નથી. —**વિશેષા**૦ ગા૦ ૪૨૧

વળી, ઘડો અંતિમ ક્ષણમાં દેખાય છે માટે તેને તે ક્ષણમાં સત્ માનવો જોઈએ, પૂર્વક્રિયાકાળમાં નહિ—એ જે તમે કહ્યું તેમાં અમારે એટલું જ કહેવાનું છે કે ઘડાનો પ્રારંભ તો અન્ત્યક્રિયાકાળમાં જ છે તેથી તે અન્ત્યક્રિયાકાળે દેખાય છે. આમાં શું અજુગતું છે ?

વળી, વર્તમાનકાળમાં જ્યારે તે ક્રિયમાણ છે ત્યારે તેને કૃત ન માનો અને અકૃત માનો

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

તો પછી તેને કૃત ક્યારે માનશો ? અતીત કાળ તો નષ્ટ હોઈ અસત્ છે તો તે તેને કેવી રીતે કરી શકશે ? અને વળી ભવિષ્યકાળ તો હજી અનુત્પન્ન હોઈ અસત્ છે, તો તેમાં પણ તે કૃત કેવી રીતે થાય ? માટે ક્રિયમાણને જ કૃત માનવું જોઈએ. —**વિશેષા૰** ગા૰ ૪૨૨

જો ક્રિયમાણ કૃત હોય તો પછી ક્રિયમાણ હોય ત્યારે કેમ દેખાતું નથી—એવો જે આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે તે પણ યુક્ત નથી, કારણ કે પ્રતિ સમયમાં જે જુદાં જુદાં કાર્યો નિષ્પન્ન થઈ રહ્યાં છે તેથી નિરપેક્ષ થઈને તમે માત્ર ઘડાનો જ અભિલાષ ધરાવો છો. આથી તે તે કાર્યના કાલને ઘડાનો કાળ ગણીને તમે માનવા લાગી જાવ છો કે મને ક્રિયાકાળમાં ઘડો દેખાતો નથી. આ તમારી સ્થૂલબુદ્ધિનું પરિણામ છે. તે તે કાળમાં થતા કાર્યની ઉપેક્ષા ન કરો તો તે તે કાળે તે તે કાર્ય દેખાશે જ, ભલે ઘડો ન દેખાય. અને જ્યારે ઘડો ક્રિયામણ હશે ત્યારે તમને ઘડો પણ કૃત દેખાશે જ, માટે જરા સૂક્ષ્મબુદ્ધિથી વિચારો. —**વિશેષા૰** ગા૰ ૪૨૩

વ્યવહાર : પણ કાર્ય અન્ત્ય સમયમાં જ થાય એમ શા માટે માનવું ? પ્રથમ સમયમાં પણ તે કેમ ન થાય ?

નિશ્ચય : એટલા માટે કે કાર્ય કારણ વિના તો થતું નથી, અને જે કાળે કારણ હોય છે તે જ કાળે કાર્ય થાય છે. માટે તે અન્ય કાળમાં થતું પણ નથી અને તેથી દેખાતું પણ નથી. આ પ્રકારે એ બાબત સિદ્ધ થઈ કે ક્રિયાકાળમાં જ કાર્ય હોય છે; એટલે કે ક્રિયમાણ કૃત છે, અને નહિ કે ક્રિયા ઉપરાંત થઈ જાય પછી; એટલે ક્રિયાનિષ્ઠા થયે કાર્ય થતું નથી.
—**વિશેષા૰** ગા૰ ૪૨૪

વળી, જ્ઞાનનો જ્યારે ઉત્પાદ થઈ રહ્યો છે; એટલે કે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની ક્રિયા થઈ રહી છે ત્યારે પણ જો જ્ઞાનને અસત્ માનવામાં આવે તો પછી તે ઉત્પાદ કોનો ? અને એ કાળમાં પણ જો અજ્ઞાન હોય તો પછી જ્ઞાન કયા કાળમાં થશે ? માટે માનવું જોઈએ કે સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યગ્જ્ઞાન થાય છે, અજ્ઞાનીને નહિ. —**વિશેષા૰** ગા૰ ૪૨૫

વળી, જે તમે એમ માનો છો કે શ્રવણાદિ કાલ જુદો છે અને તે પછી જ્ઞાનોત્પત્તિ થાય છે—ઇત્યાદિ. એ બાબતમાં અમારું મન્તવ્ય છે કે શ્રવણાદિ કાલ છે તે જ તો જ્ઞાનોત્પત્તિનો કાળ છે. પણ સામાન્ય શ્રવણ નહિ પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનું જે શ્રવણ છે; એટલે કે એવું શ્રવણ જે સાક્ષાત્ મતિજ્ઞાનનું કારણ છે, તેનો કાળ તે જ મતિજ્ઞાનનો કાળ સમજવાનો છે અને તેવો તો અન્ત્ય ક્ષણમાં સંભવે, જ્યારે મતિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. —**વિશેષા૰** ગા૰ ૪૨૬

પ્રસ્તુત ચર્ચાની ભૂમિકા સમજવા માટે શૂન્યવાદમાં કરેલી ઉત્પાદની ચર્ચા, જે માધ્યમિક કારિકામાં કરવામાં આવી છે તે—(**માધ્યમિકકારિકાવૃત્તિ** પૃષ્ઠ ૧૩, ૧૦૦, ૧૩૮, ૧૫૭, ૧૮૧, ૧૮૬, વગેરે) વિશેષરૂપે અવગાહવાની જરૂર છે. વળી, સાંખ્યોનો સત્કાર્યવાદ (**સાંખ્ય કા૰** ૯) અને નૈયાયિક આદિનો અસત્ કાર્યવાદ વગેરે (**ન્યાયસૂત્ર** ૪. ૧. ૧૪-૧૮; ૪.૧. ૨૫-૩૩; ૪.૧. ૪૪-૫૨) તથા જૈનોનો સદસત્ કાર્યવાદ જે આ પૂર્વે ચર્ચવામાં આવ્યો છે તેનું પણ અવગાહન જરૂરી છે (**સન્મતિતર્ક** ૩. ૪૭-૪૯; **પંચાસ્તિકાય** ગા૰ ૧૫, ૧૯, ૬૦ આદિ, **નયચક્ર** તૃતીય અર).

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

જમાલિએ કરેલ નિહ્નવ

જમાલિ એમ માનતો કે કૃત તે જ કૃત છે અને ક્રિયમાણ કૃત નહિ, પણ ભગવાન મહાવીર ક્રિયમાણને કૃત માનતા. આથી મૂળે તે ચર્ચા પણ ક્રિયાકાળમાં કાર્યની નિષ્પત્તિ છે કે નિષ્ઠાકાળમાં એ પ્રશ્નની આસપાસ જ છે. એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે પૂર્વોક્ત વ્યવહારનિશ્ચયને આધારે જે ચર્ચા કરી છે તેવી જ રીતે આ ચર્ચા પણ સમાન યુક્તિઓ આપીને કરી છે એટલું જ નહિ, પણ બન્ને પ્રસંગે ઘણી ગાથાઓ પણ સમાન જ છે—વિશેષતા **દૃષ્ટાંત**માં સંથારો અને દહનક્રિયાની છે.
—**વિશેષા૦** ગા૦ ૨૩૦૮-૨૩૩૨

કેવળની ઉત્પત્તિ વિશે

જે પ્રકારની ચર્ચા સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિશે કરવામાં આવી છે તેવી ચર્ચાને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિશે પણ અવકાશ છે, અને વસ્તુતઃ તે કોઈપણ ઉત્પત્તિ વિશે લાગુ પડી શકે છે. કેવળજ્ઞાન વિશે કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયને મતે જે સમય કેવળાવરણના ક્ષયનો છે તે જ કેવળની ઉત્પત્તિનો પણ છે. અને વ્યવહારને મતે ક્ષય પછીના સમયે કેવળજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.
—**વિશેષા૦** ગા૦ ૧૩૩૪

આ બાબતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય પોતપોતાનું સમર્થન આ પ્રમાણે કરે છે :

વ્યવહાર : ક્રિયાકાલ અને ક્રિયાની નિષ્ઠાનો કાળ એક નથી, માટે જ્યાં સુધી કર્મ ક્ષીયમાણ હોય ત્યાં સુધી તેનું કાર્યજ્ઞાન સંભવે નહિ, પણ જ્યારે કર્મ ક્ષીણ થઈ જાય ત્યારે જ્ઞાન થાય.
—**વિશેષા૦** ગા૦ ૧૩૩૫

નિશ્ચય : ક્રિયા એ ક્ષયમાં હેતુ હોય તો ક્રિયા હોય ત્યારે ક્ષય થવો જાઈએ, અને ક્રિયા જો ક્ષયમાં હેતુ ન હોય તો પછી તેથી જુદું કયું કારણ છે, જે ક્રિયાના અભાવમાં પણ જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે ? એટલે વિવશ થઈ જો એમ કહો કે ક્રિયાથી ક્ષય થાય છે તો પછી એમ કેમ બને કે ક્રિયા અન્ય કાળમાં અને ક્ષય અન્ય કાળમાં ? માટે જે કાળમાં ક્રિયા છે તે જ કાળમાં ક્ષય છે અને તે જ કાળમાં જ્ઞાન પણ છે.
—**વિશેષા૦** ગા૦ ૧૩૩૬

વળી, જો ક્રિયાકાળમાં ક્ષય ન હોય તો પછીના કાળે કેવી રીતે થાય ? અને જો ક્રિયા વિનાના એટલે કે અક્રિયાકાળમાં પણ ક્ષય માનવામાં આવે તો પછી પ્રથમ સમયની ક્રિયાની પણ શી આવશ્યકતા રહે ? તે વિના પણ ક્ષય થઈ જવો જોઈએ.
—**વિશેષા૦** ગા૦ ૧૩૩૭

વળી, આગમમાં પણ ક્રિયાકાલ અને નિષ્ઠાકાળનું એકત્વ માનવામાં આવ્યું છે તે પણ જુઓ—તેમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે જે નિર્જીર્યમાણ છે તે નિર્જીર્ણ છે—તે જ પ્રમાણે જે ક્ષીયમાણ છે તે ક્ષીણ છે એમ કહી શકાય. વળી, આગમમાં એ પણ કહ્યું છે કે કર્મની વેદના છે અને અકર્મની નિર્જરા છે. એ ઉપરથી પણ કહી શકાય કે નિર્જરાકાળે આવરણ—કર્મ છે નહિ.
—**વિશેષા૦** ગા૦ ૧૩૩૮

વળી, આવરણનો અભાવ હોય છતાં પણ જો કેવળજ્ઞાન ન થાય તો પછી તે ક્યારે થશે ? અને જો ક્ષયકાળે નહિ પણ પછી ક્યારેક કેવળજ્ઞાન માનવામાં આવે તો તે અકારણ છે એમ માનવું પડે. તો પછી બને એમ કે કારણ વિના જ ઉત્પન્ન થયું હોય તે કારણ વિના જ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

પતિત પણ થાય. માટે આવરણનો વ્યય અને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો સમય, અંધકારનો નાશ અને પ્રકાશની ઉત્પત્તિના સમયની જેમ, એક જ માનવો જોઈએ. અને આ જ પ્રમાણે સર્વભાવોની ઉત્પત્તિ અને વ્યય વિશે સમજી લેવું જોઈએ. —**વિશેષા**૰ ગા૰ ૧૩૩૯-૪૦

આવશ્યકચૂર્ણિ(પૃ૰ ૭૨-૭૩)માં કેવળજ્ઞાન વિશે એક નવી વાત કહેવામાં આવી છે તે પણ અહીં નોંધવી જરૂરી છે. કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં કોઈ ક્રમનિયમ નથી. કોઈ મતિશ્રુત પછી તરત જ કેવળને પ્રાપ્ત કરે છે, તો વળી કોઈ અવધિ પછી મનઃપર્યાય અને પછી કેવળને ઉત્પન્ન કરે છે; તો કોઈ વળી મનઃપર્યાય પછી અવધિ અને પછી કેવળ એ ક્રમે કેવળને પામે છે. આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે નિશ્ચયને મતે જ્ઞાન એક જ છે અને તે છે કેવળજ્ઞાન; પણ તે જ જુદાં જુદાં આવરણોને લઈને જુદાં જુદાં આભિનિબોધિક આદિ નામો ધારણ કરે છે.

સિદ્ધિ-ઉત્પત્તિ વિશે

શૂન્યવાદી એમ માનતા હતા કે વસ્તુ સ્વતઃ, પરતઃ, ઉભયતઃ કે નોભયતઃ, સિદ્ધ થતી નથી. તેથી તે ચતુષ્કોટિવિનિર્મુક્ત છે; અર્થાત્ પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે. આ બાબતમાં આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયથી આ પ્રમાણે વિચારણા કરી છે—કોઈક વસ્તુ સ્વતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે મેઘ. કોઈક પરતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે ઘડો. અને કોઈક ઉભયતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે પુરુષ. અને કોઈક નિત્યસિદ્ધ છે : જેમકે આકાશ—આ વ્યવહારનયનું મન્તવ્ય છે. પણ નિશ્ચયનું મન્તવ્ય એવું છે કે બધી વસ્તુઓ સ્વતઃ સિદ્ધિ જ છે, પર તેમાં નિમિત્ત ભલે બને પણ પોતામાં સામર્થ્ય ન હોય તો તે નિમિત્ત કાંઈ કરી શકતું નથી. જેમકે ખરવિષાણમાં સામર્થ્ય નથી તો તેમાં ગમે તેટલાં નિમિત્ત મળે પણ તે સિદ્ધ થશે નહિ. માટે વસ્તુની સિદ્ધિ સ્વતઃ જ માનવી જોઈએ.

—**વિશેષા**૰ ગા૰ ૧૭૧૭-૧૭૧૮

આ વિચારણામાં ઉપાદાનને મુખ્ય માની સ્વતઃ સિદ્ધિ માની છે અને તેમાં નિમિત્તકારણને ગૌણ માન્યું છે. તેથી તેનો ઉપયોગ છતાં તેને ગણતરીમાં લીધું નથી અને સિદ્ધિ સ્વતઃ કહી છે. આચાર્ય કુંદકુંદની ઉપાદાન નિમિત્તની ચર્ચા આને મળતી છે અને તેમના મત પ્રમાણે પણ ઉપાદાનનું પ્રાબલ્ય છે. વ્યવહાર—નિશ્ચયની ચર્ચામાં આ ચર્ચા પણ વસ્તુસ્થિતિ કરતાં મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિએ થઈ છે તે ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે.

નિર્જરા વિશે

વ્યવહારભાષ્યમાં નિર્જરા વિશે જે ચર્ચા કરવામાં આવી છે તેમાં પણ ઉપાદાન બળવાન કે નિમિત્ત એ જ સમસ્યા છે અને તેનો વિચાર વ્યવહાર અને નિશ્ચયથી કરવામાં આવ્યો છે.

વ્યવહારનયને મતે ઉત્તરોત્તર ગુણાધિક વસ્તુ વડે ઉત્તરોત્તર અધિક નિર્જરા થાય છે. તાત્પર્ય એ છે કે વ્યવહારનય નિર્જરામાં બાહ્ય નિમિત્તને બળવાન માને છે; પણ નિશ્ચયનયને મતે તો આત્માના ભાવની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ ગમે તે કોઈ વસ્તુથી થઈ શકે છે, અને એ આત્માનો ભાવ ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધ થાય તે માટે એ જરૂરી નથી કે નિમિત્ત ગુણાધિક જ હોવું જોઈએ. ગુણહીન નિમિત્તથી પણ ઉત્તરોત્તર ભાવવિશુદ્ધિ થઈ શકે છે. એટલે નિર્જરામાં મહત્ત્વ બાહ્ય વસ્તુનું નહિ પણ પોતાના આત્માના ભાવનું છે—આ મન્તવ્ય નિશ્ચયનું છે. દૃષ્ટાંત આપવામાં

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

આવ્યું છે કે એક બટુક ભગવાન મહાવીરને જોઈને ગુસ્સે થયો, પણ તેમના જ શિષ્ય ગોતમને જોઈને—જે ભગવાન મહાવીર કરતાં ગુણમાં ન્યૂન હતા—ઉપશમ ભાવને પામ્યો.

—**વ્યવહાર ભાષ્ય**૦ ઉ૦ ૬, ગા૦ ૧૮૭-૧૯૧

અર્થાત્ વ્યવહારનય બાહ્ય વસ્તુને મહત્ત્વ આપે છે અને નિશ્ચયનય આંતરિક ભાવને. વિચાર કરીએ તો જણાશે કે રાજમાર્ગને વ્યવહાર અનુસરે છે; જ્યારે કેડી, જે સમૂહને કામની નથી પણ વ્યક્તિને કામની છે, તેને નિશ્ચય અનુસરે છે. ખરી વાત એવી છે કે કેડી એ કાળાંતરે રાજમાર્ગનું રૂપ લે છે ત્યારે તે વ્યવહારમાં આવી જાય છે, જ્યારે વિરલા વળી નવી કેડી ઊભી કરે છે. સામાન્ય જન માટે તો રાજમાર્ગ જ ઉપયુક્ત ગણાય અને વિરલ વ્યક્તિ માટે કેડી અથવા તો વિશિષ્ટ માર્ગ. ધર્મ જ્યારે બાહ્ય વિધિવિધાનોમાં આગળ વધી જાય છે અને જ્યારે એ જ બાહ્ય વિધિવિધાનો પ્રધાન બની જાય છે ત્યારે નિશ્ચયનય આવીને કહે છે કે એ તો વ્યવહાર છે. આમ નિશ્ચય અને વ્યવહાર એ બન્ને માર્ગોમાંથી એકનો પણ નિરાસ આવશ્યક નથી પણ અધિકારી ભેદે બન્ને જરૂરી છે એમ એનું તાત્પર્ય સમજાય છે.

પર્યાય વિશે

એક અર્થ માટે અનેક શબ્દો વપરાય છે અને એક જ શબ્દના અનેક અર્થો પણ હોય છે. સમભિરૂઢનય પ્રમાણે જેટલા શબ્દ તેટલા અર્થો છે; એટલે કે કોઈ બે શબ્દોનો એક જ અર્થ હોઈ શકે નહિ. આ બાબતમાં આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર-નિશ્ચયનયોથી વિચારણા કરી છે. તેઓ જણાવે છે કે વ્યંજનશુદ્ધિકનયની અપેક્ષાએ બધા શબ્દો ભિન્ન ભિન્ન અર્થના બોધક છે. આનું તાત્પર્ય એ જણાય છે કે શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય એટલે કે સમભિરૂઢનય અથવા તો શબ્દોની રચના જુદી જુદી ક્રિયાને આધારે થતી હોઈ તે તે શબ્દમાં ક્રિયાભેદ રહેવાનો જ એટલે અર્થભેદ અવશ્ય હોવો જોઈએ, આવી શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય તે વ્યંજનશુદ્ધિકનય કહેવાય. આ નયની દૃષ્ટિએ શબ્દભેદે અર્થભેદ માનવો જરૂરી હોઈ પર્યાયો ઘટી શકતા નથી. પણ જો અન્ય નયનો આશ્રય લેવામાં આવે તો શબ્દો અભિન્નાર્થક પણ હોઈ શકે છે. તેમણે એમ પણ જણાવ્યું છે કે સંવ્યવહાર એટલે કે લોકવ્યવહારને ધ્યાનમાં લઈએ તો લોકમાં એક જ અર્થ માટે નાના શબ્દોનો પ્રયોગ થાય છે. માટે વ્યવહારનયે અનેક શબ્દો એકાર્થક બની શકે છે પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ એકાર્થક બની શકે નહિ. માટે વ્યવહારનયની અપેક્ષાએ પર્યાયો સમજવા, નિશ્ચયની અપેક્ષાએ પર્યાય શબ્દો હોઈ શકે નહિ. —**વિશેષા**૦ ૧૩૭૬-૭૭

લોકાચાર વિશે

ભગવાન મહાવીરના નિર્વાણ પછી ૨૧૪ વર્ષે અવ્યક્ત નિહ્નવ થયો છે તેનો પરિચય આ પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્રે આપ્યો છે—અન્ય કોઈ વાચના આપે એવું ન હોઈ સ્વયં આચાર્ય આષાઢે જે દિવસે પોતાના શિષ્યોને વાચના આપવી શરૂ કરી તે રાત્રે જ હૃદયશૂલરોગથી તેઓ મૃત્યુ પામ્યા, અને દેવ થયા. આચાર્યે અવધિ જ્ઞાનથી જાણ્યું કે મારા શિષ્યોને અન્ય વાચનાચાર્યની પ્રાપ્તિ દુષ્કર છે એટલે તેઓ તેમના મૃત્યુની બીજાને જાણ થાય તે પહેલાં જ પાછા પોતાના શરીરમાં પ્રવેશી ગયા અને વિના વિઘ્ને શિષ્યોનું વાચનાકાર્ય પૂરું કરી દીધું. અને અંતે

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

શિષ્યોને જણાવી દીધું કે હું અમુક દિવસે મરીને દેવ થયો હતો, પણ મને તમારી અનુકંપા આવી એટલે તમારું વાચનાકાર્ય પૂરું કરવા મેં મારા શરીરમાં પુનઃ પ્રવેશ કર્યો હતો. હવે એ કાર્ય પૂરું થયું છે અને હું દેવલોકમાં પાછો જાઉં છું, પણ હું દેવરૂપે અસંયત છતાં તમારી સંયતની વંદના મેં આટલા દિવસો સ્વીકારી તે અનુચિત થયું છે, તો તે બદલ તમારી સૌની ક્ષમા માગું છું. અને આ રીતે ક્ષમા માંગી તેઓ દેવલોકમાં સિધાવી ગયા. દેવ તો વિદાય થઈ ગયા અને શિષ્યોએ પોતાના ગુરુના શરીરની અંતિમ ક્રિયા કરી પણ પછી તેમના મનમાં શંકા થઈ કે અરે, અત્યાર સુધી આપણે અસંયતને વંદન કરતા રહ્યા તે અનાચરણ થયું અને અસાધુને સાધુ માનતા રહ્યા તે મૃષાવાદ થયો. સાધુતા એ તો આત્માનો ગુણ હોઈ અવ્યક્ત છે તો પછી તેનો નિર્ણય કરવો કઠિન છે કે કોણ સંયત અને કોણ અસંયત ? એટલે આ અનાવરણ અને મૃષાદોષથી બચવાનો એક ઉપાય છે કે આપણે કોઈને વંદન કરવું જ નહિ.

સ્થવિરોએ તેમને સમજાવ્યા કે આમ શંકાશીલ થવાથી લોકવ્યવહાર ચાલે નહિ. તમારે બધા જ પરોક્ષ પદાર્થ વિશે અને સ્વયં તીર્થંકરના અસ્તિત્વ વિશે પણ શંકા કરવી પડશે. તીર્થંકરવચનને પ્રમાણ માનતા હો તો સાધુનાં લક્ષણો, જે તેમણે બતાવ્યાં છે, તે જુઓ. અને વળી તમને દેવે જે વાત કહી તેમાં જ તમે કેમ શંકા નથી કરતા અને તેને સાચી કેમ માની લો છે ?

વળી, તમે જાણો છો કે જિનપ્રતિમામાં જિનના ગુણો નથી છતાં પણ પોતાના આત્માની વિશુદ્ધિને માટે તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરો છો તો તે જ પ્રમાણે સાધુને વંદવામાં શો વાંધો છે ? ધારો કે સાધુમાં સાધુપણું નથી, પણ એટલા ખાતર જ જો તમે સાધુની વંદના ન કરો તો પ્રતિમાની પણ ન કરવી જોઈએ. તમે જિનપ્રતિમાને તો વંદો છો તો પછી સાધુને વંદન કરવાની શા માટે ના પાડો છો ? દેખાવે સાધુ હોય પણ જો તે અસંયત હોય તો તેને વંદન કરવાથી પાપની અનુમતિ દેવાનો દોષ લાગે માટે સાધુને વંદન ન કરવું પણ પ્રતિમાને વંદન કરવું—એમ માનો તો પ્રશ્ન છે કે જિનપ્રતિમા પણ જો દેવાધિષ્ઠિત હોય તો તેને વંદન કરવાથી તેવી પાપની અનુમતિનો દોષ કેમ ન લાગે ? અને તમે એ નિર્ણય તો કરી જ શકતા નથી કે આ જિનપ્રતિમા દેવાધિષ્ઠિત છે કે નહિ. તમે એમ માનો કે જિનપ્રતિમા ભલે દેવાધિષ્ઠિત હોય પણ અમે તો તેને જિનની પ્રતિમા માની અમારા વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી નમસ્કાર કરીએ છીએ તેથી કાંઈ દોષ નથી તો પછી સાધુને સાધુ માની વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી વંદન કરવામાં શો દોષ છે ? અને ધારો કે દેવની આશંકાથી તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરવાનું છોડી દો પણ તમે જે આહાર શૈયા આદિ સ્વીકારો છો તે પણ દેવકૃત છે કે નહિ એવી શંકા તો તમને થવી જ જોઈએ. વળી, શંકા જ કરવી હોય તો એવું એક પણ સ્થાન નથી જ્યાં શંકા ન કરી શકાય—પછી તે ભોજનનો પદાર્થ હોય કે પહેરવાનાં વસ્ત્ર હોય, કે પોતાનો સાથી હોય. વળી ગૃહસ્થમાં પણ યતિના ગુણોનો સંભવ તો ખરો જ. તો પછી તેને આશીર્વાદ આપી, તમે મર્યાદાલોપ શું નથી કરતા ? વળી, દીક્ષા દેતી વખતે તમે જાણતા તો નથી કે આ ભવ્ય છે કે અભવ્ય ? ચોર છે કે પરદારગામી ? તો પછી દીક્ષા કેવી રીતે દેશો ? વળી, કોણ ગુરુ અને કોણ શિષ્ય એ પણ કેવી રીતે જાણવું ? વચનનો વિશ્વાસ પણ કેવી રીતે કરવો ? વળી સાચું શું ને જૂઠું શું એ પણ શી રીતે જાણી શકાશે ? આમ તીર્થંકર માંડીને સ્વર્ગ-મોક્ષ આદિ બધું જ તમારે માટે શંકિત બની જશે. પછી દીક્ષા શા માટે ?

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

અને જો તીર્થંકરના વચનને પ્રમાણ માનીને ચાલશો તો તેમની જ આજ્ઞા છે કે સાધુને વંદન કરવું, તે કેમ માનતા નથી ? વળી, જિનવચનને પ્રમાણ માનતા હો તો જિનભગવાને જે બાહ્યાચાર કહ્યો છે તેનું વિશુદ્ધ રીતે પાલન કરતો હોય તેને મુનિ માનીને વિશુદ્ધભાવે વંદન કરવામાં ભલેને તે મુનિને બદલે દેવ હોય પણ તમે તો વિશુદ્ધ જ છો, દોષી નથી. વળી, તમે આષાઢાચાર્યના રૂપે જે દેવ જોયો તેવા કેટલા દેવો સંસારમાં છે કે એકને જોઈ એ સૌમાં શંકા કરવા લાગી ગયા છો, અને બધાને અવિશ્વાસની નજરે જુઓ છો ? ખરી વાત એવી છે કે આપણે છીએ છદ્મસ્થ. તેથી આપણી જે ચર્યા છે તે બધી વ્યવહારનું અવલંબન લઈને ચાલે છે. પણ તેનું વિશુદ્ધ ભાવે આચરણ કરવાથી આત્માની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ થાય છે એમાં શંકા નથી.

આ વ્યાવહરિક આચરણ એટલું બધું બળવાન છે કે શ્રુતમાં જણાવેલ વિધિથી છદ્મસ્થ આહારાદિ લાવ્યો હોય અને તે કેવળીની દૃષ્ટિએ વિશુદ્ધ ન હોય પણ કેવળી તે આહારને ગ્રહણ કરે છે. અને વળી એવો પ્રસંગ પણ બને છે કે કેવળી પોતાના છદ્મસ્થ ગુરુને વંદન પણ કરે છે. આ વ્યવહારની બળવત્તા નથી તો બીજું શું છે ?

જિનેન્દ્ર ભગવાનના શાસનનો રથ બે ચક્રોથી ચાલે છે : વ્યવહાર અને નિશ્ચય. આમાંના એકનો પણ જો પરિત્યાગ કરવામાં આવે તો મિથ્યાત્વ અને તત્કૃત શંકાદિ દોષોનો સંભવ ઊભો થાય છે. માટે જો તમે જિનમતનો સ્વીકાર કરતા હો તો વ્યવહારનયને છોડી શકતા નથી, કારણ વ્યવહારનયનો ત્યાગ કરવામાં આવે તો અવશ્ય તીર્થોચ્છેદ છે.

આ પ્રકારે તેમને ઘણું ઘણું સમજાવવામાં આવ્યા પણ તેઓએ પોતાનો કદાગ્રહ છોડ્યો નહિ એટલે તેમનો સંઘથી બહિષ્કાર કરવામાં આવ્યો. પછી ક્રમે કરી તેઓ રાજગૃહ ગયા ત્યારે મૌર્ય રાજા બલભદ્રે તેમને સન્માર્ગમાં લાવવા એક યુક્તિ અજમાવી. તેમણે લશ્કરને હુકમ કર્યો કે તે સાધુઓને પકડીને મારી નાખો. ગભરાઈને તેઓ રાજાને કહેવા લાગ્યા કે રાજા, તું તો શ્રાવક છે અને અમે સાધુ છીએ તો તને આ શોભતું નથી. રાજાએ ઉત્તર આપ્યો કે તમે તો અવ્યક્તવાદી છો. તમે કેવી રીતે નિર્ણય કર્યા કે હું શ્રાવક છું ? વળી, હું કેવી રીતે જાણું કે તમે ચોર નથી અને સાધુ છો ? આ સાંભળી તેઓને પોતાની ભૂલ સમજાઈ અને તેઓએ પુનઃ વંદના-વ્યવહાર શરૂ કર્યો. —**વિશેષા૦** ગા૦ ૨૩૫૬-૨૩૮૮

બાહ્ય ઉપકરણ અને બાહ્ય વંદન આદિ વ્યવહારવિધિ વિશે આક્ષેપ અને સમાધાન જે પ્રકારે **આવશ્યકચૂર્ણિ**(ઉત્તરાર્ધ પૃષ્ઠ ૨૯-૩૦)માં કરવામાં આવ્યાં છે તેની પણ અત્રે નોંધ લેવી જરૂરી છે—

વ્યવહારવિધિમાં અવિચક્ષણ શિષ્યે એવી શંકા કરી કે બાહ્ય ઉપકરણાદિ વ્યવહાર છે તે અનૈકાંતિક છે એટલે તે મોક્ષમાં કારણ નથી. પણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ જ મોક્ષમાં કારણ છે; માટે આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ માટે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. બાહ્ય ઉપકરણ આદિ અનાવશ્યક છે. રાજા ભરત ચક્રવર્તીને કશા પણ રજોહરણાદિ ઉપકરણો હતા નહિ છતાં આત્મવિશુદ્ધિને કારણે મોક્ષ પામ્યા, તેમને બાહ્ય ઉપકરણોનો અભાવ દોષકર કે ગુણકર ન થયો; અને બીજી બાજુ રાજા પ્રસન્નચંદ્ર સાધુવેશમાં હતા છતાં પણ નરકયોગ્ય કર્મનો બંધ કર્યો. આમાં પણ બાહ્ય ઉપકરણો તેમને કશા

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

કામ આવ્યાં નહિ. તાત્પર્ય એમ થાય છે કે આંતરિક ઉપકરણ આત્મવિશુદ્ધિ એ જ મોક્ષનો ઉપાય છે અને બાહ્ય રજોહરણાદિ નિરર્થક છે.

આનો ગુરુ ઉત્તર આપે છે કે વત્સ, ભરત અને એમના જેવા બીજા પ્રત્યેક બુદ્ધ હતા, અને તેમને જે બાહ્ય ઉપકરણો વિના લાભ મળ્યો તે તો કાદાચિત્ક છે. વળી, તેમને પણ પૂર્વભવમાં આંતર બાહ્ય ઉપસંપદા હતી જ, અને તેમણે તેને કારણે જ આત્મવિશુદ્ધિ પ્રાપ્ત કરી હતી, માટે એમનું દૃષ્ટાંત આગળ કરીને બાહ્યાચાર—વ્યવહારનો લોપ કરવો ઉચિત નથી. અને જેઓ એમ કરે છે તે તીર્થંકરનો અભિપ્રાય જાણતા નથી. તીર્થંકરોનો અભિપ્રાય એવો છે કે ક્યાંઈક વ્યવહારવિધિથી પ્રવૃત્તિ કરવી, ક્યાંયક નિશ્ચયવિધિથી અને ક્યાંઈક ઉભય વિધિથી. આમાં કોઈ એકાંત નથી, વિધિ અનિયત છે. આમાં ચૂર્ણિકારે એક બુદ્ધુનું દૃષ્ટાંત આપ્યું છે. એક મૂર્ખે ઈંટ નીચે દીનાર જોયો પણ લીધો નહિ અને માતાને એ વિશે વાત કરી. માતાએ લઈ આવવા કહ્યું એટલામાં તો તે દીનાર લઈને કોઈ ચાલી ગયેલું. એટલે તે મૂર્ખે જેટલી ઈંટો જોઈ ત્યાં દીનાર હોવાનું માની બધાની નીચે દીનારની ખોળ કરી. પણ એમ કાંઈ દીનાર મળે ? તે જ પ્રમાણે કેટલાક નિશ્ચયવાદીઓ એકાદ દૃષ્ટાંતને આધારે આચરણની ઘટના કરવા જાય છે તેમાં તેઓ ઉન્માર્ગદર્શક જ બની જાય છે અને દર્શનનો ત્યાગ કરે છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

પાર્શ્વાપત્યીયો[1] અને મહાવીરનો સંઘ

પ્રસ્તુત નિબંધમાં મૂળ આગમમાંથી પાર્શ્વાપત્યીયો એટલે ભગવાન પાર્શ્વના અનુયાયીઓ અને ભગવાન મહાવીરના સંઘનો પરિચય કરાવવાનું ધાર્યું છે.

આગમના પરવર્તી નિર્યુક્તિ, ભાષ્ય, ચૂર્ણિ, અને ટીકા તેમજ તેમના આધારે લખાયેલા સ્વતંત્ર ગ્રંથોમાં પણ એ સંઘનું વર્ણન આવે છે પરંતુ તેમની મૌલિકતા આગમ જેટલી નથી, કારણ કે તેનો આધાર આગમ સાહિત્ય કે અન્ય પરંપરા છે. તેથી આ લેખમાં મુખ્ય આધાર આગમ સાહિત્ય ઉપર જ રાખવામાં આવ્યો છે.

અહીં એટલું ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે ઉપલબ્ધ આગમ સાહિત્ય છિન્નભિન્ન અવસ્થામાં હોઈ પાર્શ્વાપત્યીયો અને ભગવાન મહાવીરના સંઘ વિશે કરવામાં આવેલ ગણતરી સંપૂર્ણ નહિ જ થઈ શકે પરંતુ અમુક અંશે તે આપણને વસ્તુસ્થિતિનો ઝાંખો ખ્યાલ આપનારી તો અવશ્ય થશે એ નિ:સંદેહ છે[2].

પાર્શ્વાપત્યીયો

ભગવાન મહાવીરના સંઘમાં જેમના મળી ગયાનો ઉલ્લેખ નથી તેવા માત્ર ૫૧૦ પાર્શ્વાપત્યીયોની નોંધ આગમમાં મળી આવે છે. એ ૫૧૦ પાર્શ્વાપત્યીયોમાંથી ૫૦૩ સાધુ હતા. એ સાધુઓ તેમની પૂર્વાવસ્થામાં કોણ હતા એ વિશે આગમમાં કશી જ હકીકત આપવામાં આવી નથી. માત્ર બે સાધુઓના ગૃહસ્થજીવન વિશે નોંધ કરવામાં આવી છે. તેમાંનો એક ચંપાનો રાજા હતો અને બીજો તેનો મંત્રી હતો.

પાંચ શ્રમણોપાસકના જીવનવૃત્તો મળી આવે છે તેમાંના ચાર તો ક્ષત્રિય હતા અને એક શૂદ્ર હતો. અને બાકીની બે મણાપાસિકાઓ હતી, એ બન્ને ક્ષત્રિય વર્ણની હતી.

નીચે તે પાર્શ્વાપત્યીયોનો[3] પરિચય આપવામાં આવે છે.

જિતશત્રુ : એ ચંપાનો રાજા હતો. તેને તેના મંત્રીએ જૈન ધર્મના સિદ્ધાંતોમાં શ્રદ્ધાળુ બનાવ્યો હતો. સમય જતાં તે બન્ને એ ચાતુર્યામિકધર્મમાં દીક્ષા લીધી. નાયા-૧. ૧૨.

સુબુદ્ધિ : એ ચંપાના રાજા જિતશત્રુનો મંત્રી હતો. તે પ્રથમ શ્રમણોપાસક હતો પરંતુ પછીથી દીક્ષા લીધી. (ઉપર જુઓ) નાયા-૧. ૧૨.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

થેર[૪] તેમનું નામ આપવામાં આવ્યું નથી. તે જિતશત્રુ તથા સુબુદ્ધિના દીક્ષાગુરુ હતા. નાયા-૧. ૧૨.

૫૦૦ : કાલિયપુત્ત, આનંદરક્ખિય, કાસવ વગેરે ૫૦૦ પાર્શ્વાપત્યીય શ્રમણો તુંગિયા નગરીમાં વિહરતા હતા, ત્યારે ત્યાંના શ્રાવકોએ તેમને સંયમ અને તપનું ફળ પૂછ્યું અને જ્યારે તેમને દેવો શાથી દેવલોકમાં ઉત્પન્ન થાય છે એ પૂછવામાં આવ્યું ત્યારે તેમનામાં એ વિશે મતભેદ હતો તેની પ્રતીતિ થઈ. આ વાતના ખબર ગૌતમે ભગવાન મહાવીરને આપ્યા.

ભાગ-૨.૫

ચિત્ત :—સેયવિયાના રાજા પએસીનો સારથિ. તે સાવત્થી નગરમાં પએસી રાજાનો સંદેશો લઈને ગયેલ ત્યાં કેસા શ્રમણ સાથે પરિચય થાય છે. અને શ્રમણોપાસકના વ્રતો સ્વીકારે છે. અને જ્યારે કેસી વિહાર કરતા સેયવિયામાં આવ્યા ત્યારે પએસી—જે અધર્મી હતો તેને તેમનો ઉપદેશ સાંભળવાની પ્રેરણા આપી. રાય-૫૪.

પએસી[૫]—સેયવિયાનો રાજા, (જુઓ ચિત્ત) કેસી શ્રમણ પાસે જઈને જીવના અસ્તિત્વ વિશે ચર્ચા કરે છે. અને જ્યારે તેને જીવના અસ્તિત્વની ખાતરી થાય છે ત્યારે શ્રમણોપાસકનાં વ્રતો અંગીકાર કરે છે. રાય.

સિદ્ધત્થ—ભગવાન મહાવીરના પિતા. તેઓ ક્ષત્રિયકુંડપુરના પ્રતિષ્ઠિત ક્ષત્રિય હતા, અને પાર્શ્વાપત્યીય શ્રવણોપાસક હતા. આયા-૨. ૧૫. ૧૫.-૧૬.

સુપાસ[૬]—ભગવાન મહાવીરના કાકા. તેઓ પાર્શ્વપત્યીય શ્રવણોપાસક જણાય છે.

આયા-૨. ૧૫. ૧૫.

નંદિવદ્ધણ—મહાવીરના મોટા ભાઈ. એ પાર્શ્વપત્યીય શ્રમણોપાસિક જણાય છે.

આયા-૨. ૧૫. ૧૫.

તિસલા—મહાવીરની માતા. એ પાર્શ્વાપત્યીય શ્રમણોપાસિકા હતી.

આયા-૨. ૧૫. ૧૫.

સુદંસણા—ભગવાન મહાવીરની મોટી બહેન. એ પા૰ શ્રમણોપાસિકા જણાય છે.

આયા-૨. ૧૫. ૧૫.

પાર્શ્વાપત્યીય સાધુઓનો સર્વ પ્રકારે હિંસા, જૂઠ, ચોરી અને બાહ્ય પરિગ્રહથી નિવૃત્તિરૂપ ચાતુર્યામિક[૭] ધર્મ હતો. અને જ્યાં જ્યાં પાર્શ્વાપત્યીય શ્રમણોપાસકનું[૮] વર્ણન આવે છે ત્યાં ત્યાં તે મહાવીરના શ્રમણોપાસક માટે પ્રસિદ્ધ પાંચ અણુવ્રત અને સાત શિક્ષાવ્રતો એ બન્ને મળી બાર વ્રતરૂપ અગાર ધર્મ સ્વીકારે છે.

અહીં પ્રશ્ન એ થાય કે જો પાર્શ્વના અનુયાયી શ્રમણો માટે ચાર વ્રત હતા તો શ્રમણોપાસક માટે પાંચ અણુવ્રતો કેવી રીતે સંભવી શકે ? સાધુનાં ચાર વ્રતો હતાં તો ઉપાસકના ચાર અણુવ્રત હોવાનો વધારે સંભવ છે. પરંતુ આગમમાં તેમને માટે પાંચ અણુવ્રતો મળે છે તેની સંગતિ શી રીતે મેળવવી ?

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

એટલું તો ચોક્કસ જ છે કે ભગવાન મહાવીરે શ્રમણોનો ચાતુર્યામિક ધર્મ હતો તેના બદલે પાંચ મહાવ્રતો કર્યા[૯]. તેમના પહેલા પાંચ મહાવ્રતોની પ્રથા પાર્શ્વના અનુયાયીઓમાં હતી જ નહિ, તો શ્રમણોપાસકમાં પાંચ અણુવ્રતોનો સંભવ કઈ રીતે થઈ શકે ? શ્રમણોપાસકના પાંચ અણુવ્રતો હતાં જો એમ માનીએ તો સાધુનાં પાંચ મહાવ્રત સ્વીકારવાં જોઈએ. પરંતુ એ વાત સ્વીકારવાની તો ઇતિહાસ સ્પષ્ટ ના પાડે છે. એથી આ અસંગતિનું સમાધાન બીજી રીતે મેળવવું રહ્યું.

ભગવાન મહાવીરે સાધુઓ માટે પાંચ મહાવ્રતની પ્રથા પાડી એ તો સુવિદિત જ છે તેથી પાંચ અણુવ્રતની પ્રથા પણ તેમણે જ પાડી હતી એમ ભારપૂર્વક આપણે કહી શકીએ, કારણ કે એ પાંચ મહાવ્રતની અપેક્ષાએ આ પાંચ વ્રતો અણુ છે. અને તેથી જ આપણે નિશ્ચિતરૂપે કહી શકીએ કે ભગવાન પાર્શ્વના અનુયાયીઓ પાંચ અણુવ્રતોનો અંગીકાર કરતા ન હતા.

પરંતુ હજુ એક પ્રશ્નનો જવાબ દેવાનો રહે છે. જો પાર્શ્વના ગૃહસ્થ અનુયાયીઓ પાંચ અણુવ્રતો લેતા ન હતા તો સર્વત્ર તેઓ પાંચ અણુવ્રત સ્વીકારતા એવા ઉલ્લેખો કેમ મળે છે ?

આપણે આગળ જોઈશું તે પ્રમાણે જૈનાગમમાં વધારે વર્ણનો મહાવીરના શ્રમણોપાસકના આવે છે[૧૦] અને આગળ જોયું તે પ્રમાણે માત્ર સાત જ પાર્શ્વના અનુયાયી શ્રમણોપાસકની નોંધ મળી આવે છે. તે સાતમાંથી પણ માત્ર બેનું જ જીવન જરા વિસ્તારથી છે[૧૧]. બાકીના પાંચના તો માત્ર નામોલ્લેખ સિવાય કશું જ મળતું નથી[૧૨].

વળી જૈન આગમમાં એકને મળતી હકીકતોને વારંવાર વર્ણવવામાં નથી આવતી તે તો આપણે જાણીએ છીએ એટલે તેવે પ્રસંગે વર્ણકથી કામ લેવાય છે. તેવી જ રીતે સમાન જીવનવૃત્તો પણ ફરી ફરી લખવામાં નથી આવતા પરંતુ તેને મળતા જીવનવૃત્તમાં જોઈ લેવાનું કહી દેવામાં આવે છે. અને આને પરિણામે સંકલનકારે પ્રમાદથી મહાવીરના શ્રમણોપાસકના જીવનવૃત્ત જેવું જ આ પાર્શ્વાપત્યીયોનું પણ જીવન ઘડી કાઢ્યું હોય એ સંભવિત છે. અને તેથી જ પાર્શ્વાનુયાયી શ્રમણોપાસકને પણ તેમણે પાંચ અણુવ્રતો લેતા એમ જણાવી દીધું. અને એ જ પ્રમાણે અત્યાર સુધી એ વાત આપણે માનતા આવ્યા છીએ તેથી સર્વત્ર આગમમાં સમાન ઉલ્લેખ હોવા છતાં પાર્શ્વાનુયાયી શ્રમણોપાસક પાંચ અણુવ્રતો લેતા, એમ માત્ર ઉલ્લેખના આધારે માનવું એ ભૂલભરેલું ગણાય.

આમ થવામાં એક બીજું કારણ પણ આપી શકાય. સંકલનકાર પાસે સાધુનાં વ્રતો વિશે ભગવાન મહાવીર અને પાર્શ્વપરંપરાના મતભેદની પરંપરા હતી[૧૩]. પરંતુ શ્રમણોપાસકનાં વ્રતો વિશે એ પરંપરામાં કાંઈ જ કહેવામાં આવ્યું ન હતું. અને તેથી સંકલનકારે ઉપાસકનાં વ્રતોમાં એ બન્ને તીર્થંકર વચ્ચે કાંઈ મતભેદ નહિ હોય એમ માની લીધું હશે અને તેથી ભગવાન મહાવીરના ઉપાસકોનાં વ્રતો પાર્શ્વના ઉપાસકોને પણ લાગુ પાડી દીધાં. અને તેથી આગમમાં તેઓ પાંચ અણુવ્રતો લેતા એ ઉલ્લેખ આવે તે સ્વાભાવિક છે. આશ્ચર્ય તો એ છે કે સંકલનકારની આ ભૂલ ટીકાકારો પણ જોઈ શક્યા નથી.

આ ઉપરથી આપણે એટલું તો નિશ્ચિત ભાવે કહી શકીએ કે તેઓ પાંચ અણુવ્રતો તો

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

નહિ જ લેતા હોય. ચાર અણુવ્રતો લેતા હોય એ વધારે સંભવિત છે.

વળી પાર્શ્વાપત્યીય સાધુનાં વ્રતોને મહાવ્રત નથી કહ્યાં પરંતુ चाउज्जामे[૧૪] धम्मे કહ્યો છે. તેથી એ સાધુનાં ચાર વ્રતોને મળતા ચાર ઉપાસકનાં વ્રતો હોય જે, વ્રતોને 'અણુ' શબ્દ ન પણ લગાડતો હોય. અથવા તો કોઈ બીજી રીતે ચાર કે તેથી વધારે ઓછા વ્રતો ઉપાસકો લેતા હોય, એ સંભવિત છે.

પાર્શ્વના ઉપાસકો સાત શિક્ષાવ્રતો[૧૫] લેતા એમ પણ આગમમાં તો છે. પરંતુ વસ્તુતઃ તેઓ લેતા કે કેમ તેની નિશ્ચિતપણે હા કે ના કહેવા માટે આપણી પાસે પૂરતાં સાધનો નથી. પરંતુ એ વ્રતોનું સ્વરૂપ જોતાં આપણે એટલું કહી શકીએ કે ભગવાન પાર્શ્વના જમાનામાં એ પ્રકારના વિકસિત સ્વરૂપવાળાં વ્રતોના અસ્તિત્વનો ઓછો સંભવ છે.

સમસ્ત આગમમાં પાર્શ્વાપત્યીય શ્રમણીનું એક પણ નામ આવતું નથી એ વિચારણીય તો છે જ. પાર્શ્વના નિર્વાણને[૧૬] હજુ બસે વર્ષ પણ પૂરાં થયા ન હતાં ત્યાં તો મહાવીરનો જન્મ થયો. એટલા ટૂંકા સમયમાં પાર્શ્વના સંઘમાંથી એક અંગનો તદ્દન ઉચ્છેદ થાય એ અસંભવિત લાગે છે. કલ્પસૂત્ર પ્રમાણે તો ભગવાન મહાવીરની આર્યાઓ કરતાં પાર્શ્વસંઘની આર્યાઓની સંખ્યા બે હજાર[૧૭] વધારે હતી; પરંતુ ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ જોતાં મહાવીરની આર્યાઓ કરતા એ વધારે હોય એ સંભવિત લાગતું નથી. કારણ કે મહાવીર પહેલાના બ્રાહ્મણ સંપ્રદાયની પરિવ્રાજિકાઓના ઉલ્લેખો અલ્પસંખ્યક છે, એટલું જ નહિ પરંતુ મહાવીરના સમકાલીન બુદ્ધે તો સ્ત્રીઓને પ્રથમ પોતાના સંઘમાં ભિક્ષુણીનું સ્થાન આપવાની ના પાડી હતી[૧૮] અને તેમની પાલક માતા તથા આનંદના અતિ આગ્રહ બાદ જ તેમણે ભિક્ષુણી સંઘની સ્થાપના કરી હતી. એ ઉપરથી એટલું તારવી શકીએ છીએ કે ભગવાન મહાવીર પહેલા સ્ત્રીઓને દીક્ષા દેવાનો રિવાજ બહુ જ ઓછા પ્રમાણમાં હશે એટલું જ નહિ પરંતુ એ રિવાજ તેમના નજીકના ભૂતકાળમાં શરૂ થયો હશે તેથી પાર્શ્વનાથ બહુ અલ્પસંખ્યક સ્ત્રીઓને પોતાના સંઘમાં મેળવી શક્યા હશે. ભલે એ અલ્પસંખ્યક હોય છતાં એ પરંપરાનો મહાવીરના સમયમાં તદ્દન લોપ થઈ ગયો હતો એ માત્ર આગમમાં ઉલ્લેખ ન મળે એ ઉપરથી માની લેવું ભૂલભરેલું ગણાય. વર્તમાન આગમમાં ઉલ્લેખ ન મળે તેટલા માત્રથી એમ માની લેવું કે મહાવીરના સમયમાં પાર્શ્વાપત્યીય શ્રમણીઓ નહિ જ હોય. તેનો અર્થ એ થાય કે આપણે એમ સ્વીકારી લઈએ છીએ કે વર્તમાન આગમમાં બધા પાર્શ્વાપત્યીયોની નોંધ લેવાઈ હતી, અને અત્યાર સુધી એ નોંધો તેવા સ્વરૂપમાં જળવાઈ રહી છે. પરંતુ જ્યારે આગમ તરફ દૃષ્ટિપાત કરીએ છીએ ત્યારે આપણને તુરત જ ધ્યાનમાં આવી જાય છે કે આગમની નોંધો છિન્નભિન્ન અવસ્થામાં છે. તેથી એમ માનવાને કારણ છે કે વિદ્યમાન પાર્શ્વાપત્યીય શ્રમણીની નોંધ લેવાઈ જ નહિ હોય અથવા લેવાઈ હશે તો નષ્ટ અંશ સાથે સદા માટે લુપ્ત થઈ હોવાથી આપણને ઉલ્લેખ ન મળે તે સ્વાભાવિક છે. તેથી તેમના અસ્તિત્વનો માત્ર આગમ પર આધાર રાખી ઇન્કાર કરવો ઠીક ન ગણાય. વળી પરવર્તી સાહિત્યમાં એ પાર્શ્વાપત્યીય શ્રમણીના ઉલ્લેખો[૧૯] મળી આવે છે તેથી તેમના અસ્તિત્વની વધારે ખાતરી થાય છે.

પાર્શ્વાપત્યીય શ્રમણો ૧૪ પૂર્વનું ચિંતનમનન[૨૦] કરતા. એ પૂર્વ તેમને ભગવાન પાર્શ્વના ઉપદેશરૂપે વારસામાં મળ્યા હતા એમ જણાય છે. જો કે ક્યાંક ક્યાંક પાર્શ્વાપત્યીયો અગિયાર

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

અંગનો અભ્યાસ કરતા એમ પણ મળે છે[૨૧] પરંતુ એ સંકલનકારની ભૂલ જણાય છે, કારણ કે અંગ તો મહાવીરનો ઉપદેશ ગણાય છે, તો તેનું અસ્તિત્વ મહાવીરના ઉપદેશક જીવન પહેલા કેમ સંભવી શકે[૨૨] ?

મહાવીરનો સંઘ[૨૩]

ભગવાન મહાવીરના સંઘની ગણતરી કલ્પસૂત્રમાં[૨૪] આપવામાં આવી છે. પરંતુ એ સંખ્યા વિશે સુજ્ઞ વિચારકને પ્રશ્ન થવા સંભવ છે કે એ સંખ્યા ભગવાન મહાવીરના નિર્વાણ સમયે અસ્તિત્વ ધરાવતા સંઘની છે કે તેમના કેવળજ્ઞાન પછી સ્થપાયેલા તીર્થમાં અનુક્રમે જે જે આવ્યા છે તેમનો સરવાળો છે કે તેમના જન્મકાળથી નિર્વાણ સુધીના જૈન સંઘની ગણતરી છે ?

એમાંના એક પણ પ્રશ્નનો જવાબ દેવા આપણી પાસે પૂરતી સામગ્રી નથી. વળી એ સંખ્યા પણ એવી રીતે આપવામાં આવી છે કે વર્તમાનમાં સહજ ભાવે ઊઠતા નીચેના પ્રશ્નોનો ખુલાસો પણ આપી શકે તેવી નથી.

ભગવાનના તીર્થમાં કેટલા પાર્શ્વાપત્યીયો મળ્યા ? કેટલા પરિવ્રાજકોએ તેમની પાસે ઉપાસકનાં વ્રત કે દીક્ષા અંગીકાર કરી ? ચારે વર્ણમાંથી તેમના અનુયાયીઓમાં કોની પ્રધાનતા રહી ? તેમની પાસે કેટલા અવિવાહિતોએ દીક્ષા લીધી ? કેટલાએ નાની વયમાં દીક્ષા લીધી ? વળી તેમના અનુયાયીઓ કેટલા ગામમાં હતા ? કયા ગામમાં તેમના વધારે અનુયાયીઓ હતા ?

એ અને એવા બીજા કેટલાય પ્રશ્નોનો ખુલાસો છિન્નભિન્ન અવસ્થામાં રહેલા આગમમાંથી જે કાંઈ અધૂરી એવી પણ માહિતી મળી આવે છે. તે પરથી મળી જાય એટલા માટે પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે.

	શ્રમણ	શ્રમણી	શ્રમણોપાસક	શ્ર૦ ઉપાસિકા	શ્રાવક	શ્રાવિકા	કુલ
બ્રાહ્મણ	૧૧	૨	૦	૦	૧	૦	૧૪
ક્ષત્રિય	૫૫૩	૨૫	૧	૧	૧૩	૨	૫૯૫
વૈશ્ય	૩૦	૦	૨૩	૧૦	૦	૦	૬૩
શૂદ્ર	૩	૧	૧	૨	૦	૦	૭
પાર્શ્વાપત્યીય	૬	૦	૦	૦	૦	૦	૬
અન્યતીર્થિક	૭૦૩	૦	૧	૦	૦	૦	૭૦૪
અજ્ઞાત	૨૫	૩	૦	૦	૦	૦	૨૮
કુલ-	૧૩૩૧	૩૧	૨૬	૧૩	૧૪	૨	૧૪૧૭

ઉપરનું કોષ્ટક એવી રીતે આપવામાં આવ્યું છે કે તે પર નજર કરતા વેંત જ આપણને ભગવાન મહાવીરના સંઘનો ખ્યાલ આવી જાય. એ પ્રમાણે આપણે જોઈએ છીએ કે કુલ ૧૪૧૭

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

મહાવીરના અનુયાયીઓ આગમમાંથી મળી આવે છે. અને આ સંખ્યા તેમના અનુયાયીઓની પૂર્ણ સંખ્યા છે એમ તો આપણે માની શકીએ નહિ, કારણ કે સાદી સમજ પ્રમાણે વિચાર કરીએ તો આપણને જણાશે કે મહાવીરના સમસ્ત અનુયાયીઓનાં જીવનવૃત્તાંતો આગમમાં નોંધાય એ સંભવિત તેમજ શક્ય નથી. આગમમાં તો ખાસ કરીને તેમના સંઘમાં જે પરમ તપસ્વી હતા, જેમના જીવનની બીજા પર છાપ પડી શકે એમ હતું, વળી જે વ્યક્તિઓ તે સમયમાં સમાજ તેમજ રાજનૈતિક ક્ષેત્રમાં પ્રસિદ્ધ હતી અને મહાવીરના સંઘમાં ભળી હતી માત્ર તેવી પ્રભાવશાળી વ્યક્તિઓનાં જીવનવૃત્તાંતોની નોંધ લેવામાં આવી છે. વળી જેટલાના જીવનની નોંધ લેવાઈ હશે તે બધાનાં જીવનવૃત્તાંતો અત્યારે આગમમાં મળી આવવાનો સંભવ નથી, કારણ કે આગમનો મોટો ભાગ નષ્ટ થઈ ગયો છે. અને તેની સાથે ઘણાનાં જીવનની નોંધો નષ્ટ થઈ જવાનો સંભવ છે. તેથી આગમમાંથી તારવેલ ૧૪૧૭ની સંખ્યા પૂર્ણ માનવાની ભૂલ ન કરવી જોઈએ. મહાવીરના સંઘમાં એથી ક્યાંય મોટી સંખ્યામાં મનુષ્યો ભળ્યા હશે એમ માનવું જોઈએ.

રાજાઓ તથા જેમનો સ્પષ્ટ ક્ષત્રિય તરીકે ઉલ્લેખ છે તેવાઓને ક્ષત્રિયના ખાનામાં મૂક્યા છે. જેમનો મૂળમાં ગાહાવઈ, સેટ્ઠી, અમાત્ય, અથવા સાર્થવાહ તરીકે ઉલ્લેખ છે એ બધાને વૈશ્ય ગણવામાં આવ્યા છે. માલાકાર, મંખ, સોવાય, મૂસિયાર અને કુંભકાર એ બધાનો સમાવેશ શૂદ્રમાં કર્યો છે. જે પાર્શ્વાપત્યીયો મહાવીરના સંઘમાં મળ્યા તેમનો કોષ્ટકમાં પાર્શ્વાપત્યીયોના ખાનામાં સમાવેશ કર્યો છે. જે અન્યતીર્થિકો મહાવીરના સંઘમાં મળ્યા તે બધાને અન્યતીર્થિકના ખાનામાં ગણાવ્યા છે. જેમના વર્ણ વિશે આગમમાં કશું જ નથી કહેવામાં આવ્યું તેવાઓને અજ્ઞાતના ખાનામાં મૂક્યા છે, જો કે તેવાઓના વર્ણ વિશે પરવર્તી સાહિત્ય માહિતી આપે છે પરંતુ અહીં તે ધ્યાનમાં લેવામાં નથી આવી. અને તેથી જ પરવર્તી સાહિત્યમાં બધા ગણધરોને બ્રાહ્મણ કહ્યા હોવા છતાં આઠને અજ્ઞાતમાં મૂક્યા છે. જ્યાં અનુમાનથી વર્ણનો નિશ્ચય શક્ય હતો ત્યાં અનુમાનથી એ વર્ણ નક્કી કરવામાં આવ્યો છે.

ભગવાન મહાવીર જ્યાં જ્યાં ઉપદેશ દેતા ત્યાં ત્યાં આખા ગામના લોકો તેમના ઉપદેશનું પાન કરવા ટોળાબંધ જતા. એવો આગમમાં સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ છે.[૨૫] તેમાંથી કેટલાક વ્રતો અંગીકાર કરતા અને બાકીના તેમનામાં શ્રદ્ધા તથા ભક્તિવાન થતા. આવા શ્રદ્ધાળુઓની પણ મોટી સંખ્યા હશે.

કોષ્ટકમાં બતાવ્યા પ્રમાણે સ્ત્રી તથા પુરુષ શ્રમણોપાસકની કુલ સંખ્યા માત્ર ૩૯ની છે અને તે સાધુની સંખ્યા કરતાં ઓછી છે. ખરી રીતે એ શ્રમણોપાસકોની સંખ્યા શ્રમણો કરતાં મોટી હશે જ. ભગવાન મહાવીરે અગારિક તથા અનગારિક એ બન્ને ધર્મ પર ભાર આપ્યો એ ખરું પરંતુ આગમનો મોટો ભાગ શ્રમણોનાં ચરિત્રો રોકે એ સ્વાભાવિક છે. વળી શ્રમણજીવન કરતાં ઉપાસકપણું સહજ છે અને તેથી શ્રમણોપાસકના જીવનની નોંધો શ્રમણ જેટલી આગમમાં ન મળી આવે છતાં એ શ્રમણોપાસકની સંખ્યા શ્રમણો કરતાં વધારે હશે જ. આગમમાં તો માત્ર જેઓ સમાજ તથા રાજનૈતિક ક્ષેત્રમાં પ્રભાવશાળી હતા તેવા શ્રમણોપાસકની જ નોંધો લેવાઈ. બધાની લે એ સંભવિત ન હતું. તેથી આપણે એમ માનવું જોઈએ કે શ્રમણોપાસકની સંખ્યા શ્રમણ કરતાં વધારે હતી જ, વળી જેટલી આગમમાં સંખ્યા મળે છે તેથી પણ વધારે શ્રમણોપાસકો હતા.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

જેમ ક્ષત્રિયો, બ્રાહ્મણ સંપ્રદાયમાં વિશેષ રસ લેતા થયા હતા તેમ શ્રમણ પરંપરામાં પણ રસ લેતા થયા હતા. અને તેને પરિણામે બુદ્ધ અને મહાવીર જેવા તેજસ્વી પુરુષો ક્ષત્રિયકુળમાં જન્મ્યા હતા છતાં ધાર્મિક ક્ષેત્રમાં પોતાનો વિશિષ્ટ પ્રભાવ દાખવી ગયા છે. એ કાળ ક્ષત્રિયોનો જાગૃતિ કાળ કહી શકાય. સ્થૂલ અને નકામાં ક્રિયાકાંડો સામે તેમનો બળવો હતો અને તેથી આપણે કોષ્ટકમાં જોઈએ છીએ તે પ્રમાણે બ્રાહ્મણ કરતાં ક્ષત્રિયોની સંખ્યા વિશેષ છે.

વળી ભગવાન મહાવીર પોતે ક્ષત્રિયકુળમાં જન્મ્યા હતા. તેથી ક્ષત્રિયો તેમના પ્રભાવમાં વિશેષ આવે તે સ્વાભાવિક છે અને બ્રાહ્મણ ક્ષત્રિયોને પોતાના કરતાં હલકા સમજતા હોઈ તેમનું શિષ્યપદ સ્વીકારવામાં હીણપદ માને છે. તેથી મહાવીરના અનુયાયીઓમાં ક્ષત્રિયની અપેક્ષા બ્રાહ્મણની ઓછી સંખ્યા રહે તેમાં આશ્ચર્ય પામવા જેવું કશું જ નથી.

કોષ્ટકમાં એક પણ બ્રાહ્મણ શ્રમણોપાસક નથી તેનો અર્થ એવો નથી કે કોઈ પણ બ્રાહ્મણ શ્રમણોપાસક નહિ જ હોય. હશે ખરા પરંતુ તેમની સંખ્યા બહુ જ અલ્પ હશે. એમ થવાનું કારણ એ છે કે જો બ્રાહ્મણને જૈન થવું હોય તો તેમને સાધુ થવું ઠીક પડતું. કારણ કે એમ કરવાથી તેનાં સામાજિક બંધનો તૂટી જતાં. તેને સમાજની કશી પરવા કરવાની જરૂર ન રહેતી. પરંતુ જો શ્રમણોપાસક થાય તો તો તેને સમાજમાં જ રહેવું પડે. અને એ બ્રાહ્મણસમાજ તેના પ્રત્યે તે વેદવિરોધી મહાવીરના સંઘમાં ભળ્યો હોવાથી સદ્વર્તન કરવાને તૈયાર ન હતો. તેથી બ્રાહ્મણોને શ્રમણોપાસક થવામાં ઘણી મુશ્કેલીનો સામનો કરવાનો હોઈ તેમને માટે જો મહાવીરના સંઘમાં ભળવું હોય તો સામાજિક બંધનો ફેંકી દઈ સાધુ થવું વધારે સરલ પડતું અને તેથી બ્રાહ્મણ શ્રમણ કરતાં બ્રાહ્મણ શ્રમણોપાસકની સંખ્યા ઓછી રહે એમાં આશ્ચર્ય પામવા જેવું નથી.

કોષ્ટકમાં સૌથી ઓછી સંખ્યા શૂદ્રોની છે તે જરા વિચારણીય છે. ભગવાન મહાવીરના શૂદ્ર અનુયાયીઓની સંખ્યા બીજા કરતાં ઓછી જરૂર હશે. પરંતુ કોષ્ટકમાં બતાવેલ સંખ્યાથી તે ક્યાંય વધારે હશે જ.

જો કે મહાવીરે, જન્મથી જાતિવાદનો નાશ કરવા પ્રયત્ન કર્યો એ સાચું પરંતુ તેમના ક્ષત્રિય તેમજ બ્રાહ્મણ શ્રમણો પૂર્વસંસ્કારને લીધે એ જાતિવાદની મહત્તા તદ્દન છોડી શક્યા ન હતા અને ધર્મપ્રચારમાં તેમજ આગમની ગૂંથણીમાં તેમનો મુખ્ય હાથ હોવાથી તેમણે એ શૂદ્રો તરફ જરા ઉપેક્ષા રાખી હોય એ સંભવિત છે. અને તેથી પ્રભાવશાળી કોઈક જ શૂદ્ર સિવાયના બીજા શૂદ્રોની નોંધ લેવામાં ઉપેક્ષા રખાઈ હોય, પરિણામે આગમમાં આપણને માત્ર ગણ્યાગાંઠ્યા શૂદ્રોનાં ચરિત્રો મળી આવે છે[૨૬].

વળી બ્રાહ્મણ તથા ક્ષત્રિયમાં જેટલા તેજસ્વી પુરુષો હતા તેટલા શૂદ્રમાં મળી આવવાનો સંભવ ઓછો હતો અને તેથી માત્ર કોઈક જ પ્રભાવશાળીની નોંધ આગમમાં રહી છે અને બીજા ભુલાઈ ગયા છે. વળી આજ બને છે તેમ તેઓ પોતાના મનુષ્યત્વને ભૂલી ગયેલા હોઈ બ્રાહ્મણ અને ક્ષત્રિયની સમાન કોટિમાં આવતા સંકોચ કરતા હશે. એ કારણે મહાવીરના સંઘમાં તેમની અલ્પ સંખ્યા રહે એ સ્વાભાવિક છે.

ભગવાન મહાવીર[૨૭]ના સંઘમાં દીક્ષિત થનારા શ્રમણો શરૂઆતમાં ઉગ્ર તપસ્યા[૨૮] કરતા

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

અને પછી યોગ્યતા પ્રમાણે બાર કે અગિયાર અંગનું ચિંતનમનન કરતાં[૨૯]. વળી કોઈ કોઈ તો એ ઉપરાંત પૂર્વનું પણ જ્ઞાન મેળવતા. શ્રમણો સ્થવિરો પાસે અભ્યાસ કરતા. શ્રમણીઓ જ્ઞાની આર્યાઓ પાસે અંગનો અભ્યાસ કરતી. અને જીવનનો અંત નજીક જાણી અનશન લઈ શરીરનો ત્યાગ કરતા[૩૦].

શ્રમણોપાસકો[૩૧] ધર્મ સાંભળી તીવ્ર તપસ્યાઓ કરતા. અને જ્ઞાનચર્ચામાં પણ રસ લેતા. તેઓ શ્રમણોની જરૂરિયાતો પૂરી પાડતા. કોઈ કોઈ ઉપાસક તો જ્ઞાનચર્ચામાં એટલા બધા ઊંડા ઊતરતા કે ભગવાન મહાવીર પણ તેમના જ્ઞાનની તારીફ કરતા. તો કોઈ કોઈ તપસ્યામાં પોતાનું તેજ બતાવતા અને તે એટલે સુધી કે ભગવાન મહાવીર તેમની સૌ શ્રમણો વચ્ચે તારીફ કરતા અને કહેતા કે મારા આખા શ્રમણ સંઘમાં અમુક ઉપાસકની તપસ્યા પ્રશંસનીય છે. તેઓ પણ પોતાની જિંદગીનો અંત નજીક જાણી શ્રમણો પેઠે અનશન વ્રત લેતા અને કાયાનો ત્યાગ કરતા.

શ્રમણોપાસિકાઓ પણ જ્ઞાનચર્ચા કે તપસ્યામાં ઉપાસકો જેટલો જ રસ લેતી.

ભગવાન મહાવીર પાસે દીક્ષા લેનારમાં ગણ્યાગાંઠ્યા જ અવિવાહિત હતા. દીક્ષિત થનારમાં એકના સિવાય બધા ૨૦ વર્ષથી ઉપરના હતા એ વર્તમાન આગમ પરથી કહી શકાય છે. તે ઉપરથી જણાય છે કે ભગવાન મહાવીર પાસે દીક્ષા લેનારાઓ મોટે ભાગે યોગ્ય ઉંમરે જ દીક્ષા લેતા હશે.

નીચેનું કોષ્ટક કયા ગામમાં કેટલા અનુયાયીઓ હતા તે બતાવે છે. તેને આગમમાં મહાવીરના અનુયાયીઓનાં જે જીવનચરિત્ર આપ્યાં છે તે ઉપરથી બનાવવામાં આવ્યું છે. આગમમાં જેમના વિશે નોંધ ન લેવાઈ હોય તેવાઓનાં ગામોનાં નામ આગમમાં ન હોવાથી, વળી એક ગામમાંથી પણ જેટલા હોય તેટલા બધાનાં ચરિત્રો આગમમાં ન હોવાથી આ કોષ્ટક અધૂરું જ ગણાય પરંતુ એક દૃષ્ટિએ પૂરું છે. અને તે એ કે આગમમાં જે ગામોમાં મહાવીરના જેટલા અનુયાયી જણાવ્યા છે તેની સંપૂર્ણ માહિતી આપે છે. અને તે ઉપરથી સાધારણ રીતે ભગવાન મહાવીરના સંઘ વિસ્તારનો ખ્યાલ આપે જ છે. અને તેથી તેની ઉપયોગિતા સિદ્ધ છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ભગવાન

	બ્રાહ્મણ			ક્ષત્રિય					
ગામનું નામ	શ્રમણ	શ્રમણી	શ્રાવક	શ્રમણ	શ્રમણી	*ઉપાસક	*ઉપાસિકા	શ્રાવક	શ્રાવિકા
અઓજઝા-સાએઅ	...	...	...	૧	...	...	...	...	...
આલભિયા	...	...	...	...	...	...	...	૧	...
ઉસભપુર	...	...	...	૧	...	...	...	...	...
ઉસુયાર	૩	૧	...	૧	૧	...	...	...	...
કણગપુર	...	...	...	૧	...	...	...	...	...
કંપિલપુર	...	...	...	...	...	...	....	૧	...
કાગંદી	...	...	...	...	...	...	...	૧	...
કોસંબી	...	...	...	...	૧	...	૧	૨	...
કોલ્લાગસંનિવેસ (નાલંદા પાસે)	...	...	૧	...	...	...	...	...	...
ખત્તિયકુંડપુર	...	...	...	૫૦૧	...	...	...	...	...
ચંપા	...	...	...	૧૧	...	...	...	૨	...
તુંગિયા	...	...	...	...	...	...	...	...	...
તેયલીપુર	...	...	...	...	...	...	...	...	...
નાલંદા	...	...	...	...	...	...	...	...	...
પુરિમતાલ	...	...	...	...	...	...	...	...	...
પોલાસપુર	...	...	...	૧	...	...	...	૧	...
માહણકુંડગામ	૧	૧	..	...	...	...	...	...	...
મહાપુર	...	...	...	૧	...	...	...	...	...
મોયા	૨	...	...	...	...	...	...	...	...
મેંઢિયગામ	...	...	...	...	...	...	...	...	...
રાયગિહ	૧	...	...	૨૪	૨૩	...	...	૧	૧
વાણિયગામ	...	...	...	...	...	...	...	૧	...
વારાણસી	૨	...	...	૧	...	...	...	૧	...
વિજયપુર	...	...	...	૧	...	...	...	...	...
વીતભય	...	...	...	૧	...	૧	...	...	૧
વીરપુર	...	...	...	૧	...	...	...	...	...
વઇસાલી	...	...	...	૨	...	...	...	૧	...
સુગ્ગિવ	...	...	...	૧	...	...	...	...	...
સુઘોસ	...	...	...	૧	...	...	...	...	...
સોગંધિયા	...	...	...	૧	...	...	...	...	...
સાવત્થી	...	...	...	...	...	...	...	૧	...
હત્થિણાપુર	...	...	...	૧	...	...	...	...	...
હત્થિસીસ	...	...	...	૧	...	...	...	...	...
અજ્ઞાત	૨	...	...	...	...	...	...	...	...
કુલ	૧૧	૨	૧	૫૫૩	૨૫	૧	૧	૧૩	૨

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

મહાવીરનો સંઘ

વૈશ્ય			શૂદ્ર				અજ્ઞાત		અન્યતીર્થિક			
શ્રમણ	ઉપાસક	ઉપા૦	શ્રમણ	શ્રમણી	ઉપાસક	ઉપા૦	શ્રમણ	શ્રમણી	શ્રમણ	ઉપાસક	પાર્શ્વ	કુલ
૪	…	…	…	…	…	…	૧	…	…	…	…	૬
…	૩	૧	…	…	…	…	…	…	૧	…	…	૬
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૬
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
…	૧	૧	…	…	…	…	…	…	૭૦૦	૧	…	૭૦૪
૪	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૫
૧	…	…	૧	…	…	…	…	…	…	…	…	૬
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૫૦૧
૩	૨	૧	…	…	…	…	૨	…	…	…	…	૨૧
…	૨	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૨
૧	…	…	…	૧	…	…	…	૩	…	…	…	૫
…	૧	…	…	…	…	…	૩	…	…	…	૧	૫
૧	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
…	…	…	…	…	૧	૧	…	…	…	…	…	૪
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૨
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૨
…	…	૧	…	…	…	…	૧	…	…	…	…	૨
૧૦	૭	…	૧	…	…	…	૫	…	૧	…	…	૭૪
૪	૧	૧	…	…	…	…	…	…	…	…	૧	૮
…	૨	૨	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૮
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૩
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૩
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
૨	૪	૩	૧	…	…	…	૨	…	૧	…	૧	૧૫
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	…	૧
…	…	…	…	…	…	૧	૧૧	…	…	…	૩	૧૭
૩૦	૨૩	૧૦	૩	૧	૧	૨	૨૫	૩	૭૦૩	૧	૬	૧૪૧૭

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ભગવાન મહાવીરના સંઘમાં મળી જનારા પાર્શ્વાપત્યીયો

ઉત્તરાધ્યયનમાં એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે મહાવીર પહેલાના શ્રમણો ઋજુ અને પ્રાજ્ઞ હતા[32] અને તેથી એમ જણાય છે કે ભગવાન પાર્શ્વનાથે તેમના માટે નિયમોપનિયમ બનાવવામાં બહુ જ ધ્યાન ન આપ્યું. તેમને આધ્યાત્મિક માર્ગમાં ચાલવા પાર્શ્વનાથે ચાર વ્રતો પાળવાની આવશ્યકતા બતાવી દીધી અને તેમની સમજણ પર વિશ્વાસ રાખીને, તેમની સહૃદયતા પર નિર્ભર રહી બીજા નિયમોપનિયમ ઘડવા તરફ ઉપેક્ષા કરી હોય એમ જણાય છે. જેમ જેમ સમય વ્યતીત થતો ગયો, તેમ તેમ લોકોમાં ઋજુતાને બદલે વક્રતા આવતી ગઈ[33] અને પ્રજ્ઞાને બદલે જડતા વધતી ગઈ. પરિણામે પાર્શ્વપરંપરામાં શિથિલાચાર વ્યાપે એ સ્વાભાવિક છે. તેથી જ્યારે ભગવાન મહાવીરે ઉપદેશ દેવો શરૂ કર્યો ત્યારે પાર્શ્વપરંપરામાં શિથિલાચારીઓનું સામ્રાજ્ય વ્યાપી ગયું હતું. ભગવાન મહાવીરથી આ દેખી શકાય તેમ હતું નહિ. તેથી તેમણે ચાર વ્રતોને બદલે પાંચ[34] વ્રતો લેવાની આવશ્યકતા સમજાવી અને આધ્યાત્મિક જીવનમાં શિથિલતા ન આવે માટે અનેક નિયમોપનિયમો[35] બનાવ્યા. તેઓ પોતાના સંઘમાં તેમને જ સ્થાન આપતા જેઓ તેમના બનાવેલા નિયમોપનિયમો તથા પાંચ વ્રતોને સ્વીકારવા રાજી હતા. પરિણામ એ આવ્યું કે તેમના સંઘમાં જેમને આધ્યાત્મિક જીવન માટે ખરી ભૂખ હતી તેઓ જ મળતા. અને એ રીતે જ્યારે મહાવીરનો સંઘ ખરા આધ્યાત્મિક પ્રેમીઓથી ઊભરાવા લાગ્યો, અને તેની અસર જ્યારે સર્વત્ર વ્યાપી ગઈ ત્યારે જે પાર્શ્વાપત્યીયોનું ખાસ કરીને સંયમનિર્વાહ જ ધ્યેય હતું તેઓ પણ તેમના સંઘમાં ભળ્યા. અને એ રીતે પ્રાચીન અને નવીન સંઘનું ઐક્ય થવા પામ્યું. જ્યારે તેઓ પરિવર્તન કરતા ત્યારે ચાતુર્યામિક ધર્મ છોડી તેમને પાંચ મહાવ્રતો સ્વીકારવા પડતા અને તદુપરાંત પ્રતિક્રમણને સવારસાંજ કરવાનું સ્વીકારવું પડતું.

મહાવીરના સંઘમાં મળી જનારા પાર્શ્વાપત્યીયોની સંખ્યા મોટી હશે પરંતુ તેમાંના બહુ જ થોડા વિશે આગમમાં નોંધ મળી આવે છે. વળી કેટલેક ઠેકાણે 'થેરો' કહીને કામ ચલાવ્યું છે. એ પ્રસંગે મોટી સંખ્યા હોવાનો સંભવ છે છતાં અહીં ગણતરીમાં બે જ ગણ્યા હોઈ આગમમાંથી ઓછામાં ઓછા એવા મળી જનારા પાર્શ્વાપત્યીયો છની સંખ્યામાં મળી આવે છે. જેમના વિશે આગમમાં નોંધ છે તે પણ એટલી અધૂરી છે કે તે ઉપરથી તેમના પૂર્વ જીવનની માહિતી આપવી અશક્ય છે.

તે પાર્શ્વાપત્યીયો નીચે પ્રમાણે હતા.—

કાલાસવેસિયપુત્ત—એ શ્રમણ હતા. તેમણે ભગવાન મહાવીરના સ્થવિરોને સામાયિક વિશે પ્રશ્નો પૂછ્યા હતા. અને જ્યારે તેમને બોધ થયો ત્યારે ચાતુર્યામિક ધર્મ છોડી ભગવાન મહાવીરે પ્રરૂપેલ સપ્રતિક્રમણ પંચ મહાવ્રતો અંગીકાર કર્યાં. ભગ૦ ૧-૯.

કેસી—તેણે સાવત્થીમાં ગૌતમ સાથે ભગવાન મહાવીર અને પાર્શ્વના ઉપદેશમાં જે કાંઈ ભેદ દેખાતો હતો તે વિશે ચર્ચા કરી. અને વાસ્તવિક કાંઈ ભેદ હતો નહિ તેની જ્યારે ખાતરી થઈ ત્યારે પરિવર્તન કર્યું. તેમની સાથે તેમના ઘણા શિષ્યો પણ હતા. તેમણે પણ અવશ્ય પરિવર્તન કર્યું હશે પરંતુ ઉત્ત. માં કેશીએ પરિવર્તન કર્યું એમ જણાવ્યું છે. બીજા વિશે ઉત્ત. મૌન છે. ઉત્ત૦ ૨૩. રાય. ૫૩ વગેરે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ઉદકપેઢાલ પુત્ત—નાલંદામાં ગૌતમ અને તેની વચ્ચે શ્રમણોપાસકના પહેલા વ્રત વિશે લાંબી ચર્ચા થઈ અને જ્યારે તેને ગૌતમની વાત ગળે ઊતરી ત્યારે ગૌતમ તેમને મહાવીર પાસે લઈ ગયા. ત્યાં તેણે પરિવર્તન કર્યું. સૂય૦ ૨. ૭.

સ્થવિરો (૨ ?)—તેમણે મહાવીરને સાંત લોકમાં અનંત રાત્રીઓનો સંભવ કેવી રીતે ઘટી શકે એ વિશે પૂછ્યું હતું. મહાવીરે તેમને પાર્શ્વવચનનું પ્રમાણ આપીને એ સમજાવ્યું અને તે સાંભળી તેમણે પરિવર્તન કર્યું. ભગ૦-૫-૯.

ગાંગેય—તેણે વાણિજ્જ ગામમાં મહાવીર સાથે નારકીના જીવ વિશે ખૂબ લાંબી ચર્ચા કરી. અને જ્યારે તેને મહાવીરની સર્વજ્ઞતાની ખાતરી થઈ ત્યારે પરિવર્તન કર્યું. ભગ૦-૯-૩૨.

નીચે જેઓ મહાવીરના સંઘમાં ભળ્યા હતા તેઓનો ટૂંકો પરિચય આપવામાં આવ્યો છે. અને આગમના સ્થળનો પણ સાથે નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો છે જેથી વિશેષ જાણવાની જિજ્ઞાસા ધરાવનાર સહજમાં તે જોઈ શકશે.

૧. શ્રમણો અને શ્રમણીઓ

૧. બ્રાહ્મણ શ્રમણો તથા શ્રમણીઓ.

(अ)

ઇન્દભૂઈ—(ગોયમ). મૂળમાં તેઓ ક્યારે દીક્ષિત થયા, ક્યાં દીક્ષિત થયા, એમાંનું કાંઈ પણ મળતું નથી. તેઓ અગિયાર ગણધરમાંના એક હતા. આગમનો મોટો ભાગ એ ગૌતમે મહાવીરને પૂછેલા પ્રશ્નો તથા તેના ઉત્તરો રોકે છે. સમવાય૦ ૧૧. ભગ૦ નાયા૦ વગેરે.

અગ્ગિભૂઈ—(બીજા ગૌતમ). એ પણ ગણધર હતા. મૂળમાં તેમના વિશે કાંઈ જ કહેવામાં આવ્યું નથી. એક વખત તેઓએ મોયા નગરીમાં મહાવીરને પ્રશ્નો પૂછેલ.
સમવાય૦ ૧૧. ભગ૦ ૩. ૧.

વાયુભૂઈ—(ત્રીજા ગૌતમ). એ ગણધર હતા. તેમણે મહાવીરને મોયામાં પ્રશ્નો પૂછ્યા હતા. એ સિવાય બીજું કાંઈ વિશેષ આગમમાં મળતું નથી. સમવાય૦ ૧૧. ભગ૦ ૩. ૧.

ઉસભદત્ત—મહાવીર પ્રથમ આ ઉસભદત્તની પત્નીના ગર્ભમાં આવ્યા પરંતુ પછી તિસલાના ગર્ભમાં દેવો લઈ ગયા. કેવળજ્ઞાન પછી જ્યારે મહાવીર બ્રાહ્મણકુંડપુરમાં આવ્યા ત્યારે તેણે દીક્ષા લીધી. આયા૦ ૨. ૧૫. ભગ૦ ૯. ૩૩.

સવ્વાણુભૂઈ—પૂર્વદેશના શ્રમણ માત્ર એટલું જ તેમને વિશે જણાવ્યું છે. નામ પરથી બ્રાહ્મણ જણાય છે. તેમને ગોશાલે બાળી મૂક્યા હતા. ભગ૦ ૧૫.

જયઘોસ અને **વિજયઘોસ**—વારાણસીના યાજક બ્રાહ્મણો. ઉત્ત૦ ૨૫.

કપિલ—જેણે ચોરોને પ્રતિબોધ્યા. ઉત્ત૦ ૮.

પુરોહિત અને તેના બે પુત્રો—એ ઉસુયાર નગરના બ્રાહ્મણો હતા. પુત્રો અવિવાહિત[૩૬] હતા. ઉત્ત૦ ૧૪

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

(ब)

દેવાનંદા—ઉસભદત્તની પત્ની. મહાવીરે દીક્ષા આપી.

જુઓ૦ ઉસભદત્ત૦ ભગ૦ ૯. ૩૩.

જસા—ઉસુયારના પુરોહિતની પત્ની. ઉત્ત૦ ૧૪.

૨. ક્ષત્રિય શ્રમણો[૩૭] તથા શ્રમણીઓ

(अ)

ઉદાયણ[૩૮]—વીતભયનો રાજા. મહાવીર તેનો દીક્ષા લેવાનો અભિપ્રાય જાણી ચંપામાંથી વીતભય આવ્યા અને દીક્ષા લીધી. ઉદાયણની ગાદીએ તેના પુત્ર અભયને બદલે ભાણેજ કેસી આવ્યો. ભગ૦ ૧૩. ૬.

અઈમુત્તય—પોલાસપુરના રાજાનો પુત્ર. એ મહાવીરના સંઘમાં સૌથી લઘુવસ્યક દીક્ષિત હતો. અવિવાહિત અવસ્થામાં દીક્ષા લીધી. અંત૦ ૬. ૧૫. ભગ૦ ૫. ૪.

અલક્ખ—વારાણસીનો રાજા અંત૦ ૬. ૧૬.

જાલી—શ્રેણિક-ધારિણીનો પુત્ર. રાજગૃહમાં દીક્ષા. અનુત્ત૦ ૧. ૧.

વેહલ્લ અને વેહાસ—રાજગૃહના રાજા શ્રેણિકના ચેલ્લણાથી થયેલા પુત્રો.

અનુત્ત૦ ૧. ૮-૯.

મયાલી, ઉવયાલી, પુરિસસેણ, વારિસેણ, દીહદંત. લટ્ઠદંત—એ શ્રેણિક-ધારિણીના પુત્રો હતા. રાજગૃહમાં દીક્ષા. અનુત્ત૦ ૧. ૧૦.

અભય—શ્રેણિક-નંદાનો પુત્ર. રાજગૃહમાં દીક્ષા. અનુત્ત૦ ૧. ૧૦.

દીહસેણ, મહાસેણ, લટ્ઠદંત, ગૂઢદંત, સુદ્ધદંત, હલ્લ, દુમ, દુમસેણ, મહાદુમસેણ, સીહ, સીહસેણ, અહાસીહસેણ. પુન્નસેણ એ શ્રેણિક-ધારણિના પુત્રો હતા. અનુત્ત૦ ૨, ૧-૧૩.

મેહ—શ્રેણિક-ધારણીનો પુત્ર. નાયા૦ ૧. ૧.

વરુણ—વૈસાલીનો યોદ્ધો હતો. ભગ૦ ૭. ૯.

વરુણનો મિત્ર—યોદ્ધો હતો. ભગ૦ ૭. ૯.

જમાલિ અને બીજા ૫૦૦—ક્ષત્રિયકુંડપુરનો ક્ષત્રિયકુમાર હતો. મહાવીરે દીક્ષા લીધા પછી થોડે વર્ષે તેમનાથી જુદો પડ્યો. જૈન સંઘમાં આ પહેલો નિહ્નવ ગણાય છે. ભગ૦ ૯. ૩૩.

સિવ—રાયરિસી-હત્થિણાપુરનો રાજા. વિભંગજ્ઞાન ઉદાહરણ તરીકે બહુ જ પ્રસિદ્ધ છે.

ભગ૦ ૧૧. ૯.

સુબાહુકુમાર—હત્થિસીસનો રાજકુમાર વિ૦ ૨. ૧.

ભદ્દનંદી—ઉસભપુરનો રાજકુમાર. વિ૦ ૨. ૨.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

સુજાય—વીરપુરનો રાજકુમાર. વિ૦ ૨. ૩.

સુવાસવ—વિજયપુરનો રાજકુમાર વિ૦ ૨. ૪.

જિણદાસ—સોગન્ધિયાનો રાજકુમાર. વિ૦ ૨. ૫.

વેસમણ—કણગપુરનો રાજકુમાર. વિ૦ ૨. ૬.

મહબ્બલ—મહાપુરનો રાજકુમાર વિ૦ ૨. ૭.

ભદ્દનંદી—ચંપાનો રાજકુમાર વિ૦ ૨. ૯.

મહચંદ—સુઘોસનો રાજકુમાર. વિ૦ ૨. ૮.

વરદત્ત—સાએઅનો રાજકુમાર. વિ૦ ૨. ૧૦.

પઉમ, મહાપઉમ, ભદ્દ, સુભદ્દ, પઉમભદ્દ, પઉમસેણ, પઉમગુમ્મ, નલિનીગુમ્મ, આણંદ, નંદન, શ્રેણિકાના પૌત્રો હતા. ચંપામાં દીક્ષા. કપ્પવ. ૧-૧૦.

બલસિરી—સુગ્ગિવનો રાજકુમાર. ઉત્ત૦ ૧૯.

ઉસુયાર—ઉસુયારનો રાજા. ઉત્ત૦ ૧૪.

(ब)

કમલાવઈ—ઉસુયારની પત્ની. ઉપર જુઓ. ઉત્ત૦ ૧૪.

જયંતિ—કોસંબીના રાજાના પિતાની બહેન. ભગ૦ ૧૨-૨

નંદા, નંદમતી, નંદોત્તરા, નંદસેણિયા, મહુયા, સુમરુતા, મહામરુયા, મરુદેવા, ભદ્દા, સુભદ્દા, સુજાતા, સુમણઈયા અને **ભૂયદિત્તા** એ શ્રેણિકની રાણીઓ હતી. રાજગૃહમાં દીક્ષા-અંત૦ ૭

કાલી, સુકાલી, મહાકાલી, કણ્હા, સુકણ્હા, મહાકણ્હા, વીરકણ્હા, રામકણ્હા, પિઉસેણકણ્હા, અને **મહાસેણકણ્હા.** તેઓ શ્રેણિકની રાણીઓ હતી. શ્રેણિકના મૃત્યુ પછી મહાવીરે તેમને ચંપામાં દીક્ષા દીધી હતી. અંત૦ ૮

૩. વૈશ્ય શ્રમણો

ધન્ન[૪૦] કાગંદીનો સાર્થવાહ. તેની તપસ્યા મહાવીરે આખા સંઘમાં ઉત્કૃષ્ટ વર્ણવી છે. અનુત્ત૦ ૩. ૧.

સુણક્ખત્ત. કાગંદીનો સાર્થવાહ અનુત્ત૦ ૩. ૨.

ઇસિદાસ અને **પેલ્લઅ.** રાજગૃહના સાર્થવાહ ભાઈઓ- અનુત્ત૦ ૩. ૩-૪

રામપુત્ત અને **ચંદિમા.** સાએઅના સાર્થવાહ ભાઈઓ. અનુત્ત૦ ૩. ૫-૬

પિટ્ઠિમ અને **પેઢાલપુત્ત.** વાણિયગામના સાર્થવાહ ભાઈઓ અનુત્ત૦ ૩. ૭-૮.

વેહલ્લ, રાજગૃહનો સાર્થવાહ. અનુત્ત૦ ૩. ૧૦

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

મંકાતિ, કિંકિમ અને **કાસવ** રાયગિહના ગાહાવઇ- અંત-૬. ૧,૨,૪

ખેમઅ કાગંદીનો ગાહાવઇ અંત-૬. ૫.

ધિતિધર. કાગંદીનો ગાહાવઇ અંત૦ ૬. ૬.

કેલાસ અને **હરિચંદણ.** સાએઅના ગાહાવઇ અંત૦ ૬, ૭-૮.

બારત્તઅ રાયગિહનો ગાહાવઇ અંત૦ ૬. ૯.

સુદંસણ અને **પુણ્ણભદ્દ.** વાણિય ગામના ગાહાવઇ.
અંત૦ ૬. ૧૦-૧૧. ભગ-૧૧, ૧૧.

ચિત્ત. પુરિમતાલનો સેટ્ઠિપુત્ત ઉત્ત૦ ૧૩.

સમુદ્દપાલ. ચંપાના વણિકનો પુત્ર. ઉત્ત૦ ૨૧

સુમણભદ્દ,—અને **સુપઇટ્ઠ.** સાવત્થીના ગાહાવઇ અંત૦ ૬. ૧૨-૧૩.

મેહ. રાયગિહનો ગાહાવઇ જણાય છે. અંત૦ ૬. ૧૪

જિણપાલિય. ચંપાનો સાર્થવાહ નાયા૦ ૧. ૯.

ધન્ન. રાયગિહનો સાર્થવાહ નાયા૦ ૧. ૧૩

તેયલીપુત્ત. તેયલીપુરનો અમાત્ય. નાયા૦ ૧. ૧૪

ધન્ન. ચંપાનો સાર્થવાહ નાયા૦ ૧. ૧૫

ધન્ન. રાયગિહનો સાર્થવાહ નાયા૦ ૧. ૨

અનાથી મુનિ. કોસંબીના વણિકનો પુત્ર. ઉત્ત૦ ૨૦

૪. શૂદ્ર શ્રમણો તથા શ્રમણીઓ.

(अ)

અજ્જુણમાલાકાર. રાજગૃહનો માળી અંત૦ ૬. ૩.

ગોસાલક. સાવત્થીનો મંખ. શરૂઆતમાં મહાવીર સાથે રહ્યો પણ પછી જુદો પડ્યો-
ભગ૦ ૧૫

હરિકેસ. કોસંબીનો સોવાગ. ઉત્ત૦ ૧૨

(ब)

પોટ્ટિલા. મુસિયારની પુત્રી અને તે તેયલીપુરના અમાત્ય તેયલીપુત્તની પત્ની.
નાયા૦ ૧. ૧૪.

૫ અજ્ઞાત વર્ણના શ્રમણો તથા શ્રમણીઓ

(अ)

ધમ્મઘોસથેર. રાજગૃહમાં. નાયા૦ ૧-૨

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

થેરો (૨ ?) ચંપામાં નાયા૦ ૧-૧૫

કુમારપુત્તિયો (૨ ?) નાલંદામાં. સૂય૦ ૨. ૭.

અદ્દ. સૂય૦ ૨. ૬.

રોહ. રાયગિહમાં ભગ૦ ૧. ૬.

પિંગલ. સાવત્થીમાં ભગ૦ ૨. ૧.

નારયપુત્ત અને **નિયંઠિપુત્ત** ભગ૦ ૫. ૮.

થેરો (૨ ?) રાયગિહમાં ભગ૦ ૮. ૭.

આનંદ થેર. સાવત્થીમાં ભગ૦ ૧૫ જુઓ- કપ્પવ૦ ૯.

સુણક્ખત્ત. અયોજ્ઝામાં. ભગ૦ ૧૫ જુઓ-અનુત્ત૦ ૩. ૨.

સિંહ. મેંઢિયગામ ભગ૦ ૧૫. જુઓ૦ અનુત્ત૦ ૨. ૧૦.

માયન્દિપુત્ત. રાયગિહ ભગ૦ ૧૮. ૯.

ગગ્ગથેર. ઉત્ત૦ ૨૭

વિઅત્ત, સોપ્હમ્મ[૪૧]**, મંડિય, મોરિયપુત્ત, અકંપિય, અયલભાય, મેયજ્જ** અને **પભાસ** એ મહાવીરના ગણધરો હતા. તેમના વિશે મૂળમાં કાંઈ વિશેષ મળતું નથી[૪૨]. સમવાય ૧૧

(ब)

અજ્જા. (૨ ?) નામ આપવામાં નથી આવ્યા. તેઓ તેયલીપુરમાં હતી. નાયા૦ ૧-૧૪

અજ્જચંદણા. ચંપામાં. અંત૦ ૮

૬. અન્યતીર્થિક શ્રમણો-

(अ)

૭૦૦ શિષ્યો. કંપિલપુરના અંબડ પરિવ્રાજકના શિષ્યો. ઉવ૦ ૩૯

ખંદય. સાવત્થીનો પરિવ્રાજક ભગ૦ ૨. ૧.

કાલોદાયી. રાયગિહનો અન્યતીર્થિક ભગ૦ ૭. ૧૦

પોગ્ગલ. આલભિયાનો પરિવ્રાજક. ભગ૦ ૧૧. ૧૨

૨. ઉપાસક અને ઉપાસિકાઓ.

૧ વૈશ્ય શ્રમણોપાસકો તથા શ્રમણોપાસિકાઓ

(अ)

નંદ મણિયાર, **મહાસયય** ગાહાવઈ, **વિજય** ગા૦, **આનંદ** ગા૦, **સુણંદ** ગા૦, **મદ્દુય** ગા૦ **સુદંસણ** સેટ્ઠી. રાયગિહના વૈશ્યો-નાયા. ૧-૧૩. ઉવા૦ ૮, ભગ૦ ૧૫. ભગ. ૧૫, ભગ૦ ૧૫, ભગ૦ ૧૮-૭, અંત. ૬. ૩. ક્રમશઃ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

લેવ. નાલંદાનો ગાહાવઈ. સૂય૦ ૨-૭.

આનંદ. વણિયગામનો ગાહાવઈ. ઉવા૦ ૧

કામદેવ અને **પાલિય.** ચંપાના ગાહાવઈઓ. ઉવા૦ ૨. ઉત્ત૦ ૨૧, ક્રમશઃ

ચૂલણિપિયા અને **સુરાદેવ** વારાણસીના ગાહાવઈઓ. ઉવા૦ ૩ અને ૪ ક્રમશઃ

ચૂલ્લસય. ઇસિભદત્ત અને **બીજા.** આલભિયાના ગાહાવઈઓ. ઉવા૦ ૫, ભગ૦ ૧૧. ૧૨. ક્રમશઃ

૩. શ્રાવકો

૧. ક્ષત્રિય શ્રાવક તથા શ્રાવિકાઓ.

શ્રેણિક[૪૩] રાયગિહનો રાજા. ઉવા૦ ૮, અંત૦ ૬. ૧,૨,૪ નિરયાવલિયા. ભગ૦ ૧. નાયા૦ ૧.૧ વગેરે

સયાણિય. કોસંબીનો રાજા-(?) ભગ૦ ૧૨,૧૨.

ઉદાયણ. કોસંબીનો રાજા ભગ૦ ૧૨,૧૨.

કૂણિય. ચંપાનો રાજા. શ્રેણિકનો પુત્ર. ઉવ૦ અનુત્ત વગેરે.

આઠ જિયસત્તુ[૪૪] સાવત્થી, કાગંદી, વાણિયગામ, ચંપા. વારાણસી, આલભિયા, કંપિલપુર, પોલાસપુર, ઉવા૦ ૯, ૧૦, અનુત્ત. ૩, ૧. ઉવા૦ ૧, ઉવા૦ ૨, ઉવા૦, ૩, ઉવા૦ ૪, ઉવા૦ ૫, ઉવા૦ ૬. અને ઉવા૦ ૭ ક્રમશઃ

ચેટક[૪૫] વૈશાલિનો રાજા-નિરયા૦

(ब)

ચેલ્લણા. સણિયની પત્ની. ભગ૦ ૧, અંત૦ ૬. ૨. વગેરે.

પભાવઈ. ઉદાયનની પત્ની. વીતભય. ભગ૦ ૧૨.

૨. બ્રાહ્મણ શ્રાવક.

(अ)

બહુલ. બ્રાહ્મણ કોલ્લાગ સંનિવેશનો— ભગ૦ ૧૫.

કુંડકોલિય. કંપિલપુરનો ગાહાવઈ. ઉવા૦ ૬.

નંદણિપિયા, સાલિહિપિયા, સંખ[૪૬] અને **પોક્ખલી** સાવત્થીના ગાહાવઈ.ઉવા૦ ૯, અને ૧૦, ભગ૦ ૧૨. ૧. ક્રમશઃ

શ્રમણોપાસકો (૨ ?) નામ નથી આપ્યા. તુંગિયાના શ્રમણોપાસકો ભગ૦ ૨. ૫.

(ब)

સિવાણંદા. વાણિયગામના આનંદ ગા૦ની પત્ની. ઉવા૦ ૧.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ભદ્દા. ચંપાના કામદેવ ગાહાવઈની પત્ની. ઉવા૦ ૨.

સામા અને **ધન્ના.** વારાણસીના ચૂલણિપિયા અને સુરાદેવની પત્નીઓ. ઉવા૦ ૩. ૪.

બહુલા. આલભિયાના ચૂલ્લસયયની પત્ની. ઉવા૦ ૫.

પૂસા. કંપિલપુરના કુંડકોલિયની પત્ની. ઉવા૦ ૬.

અસ્સિણી, ફગ્ગુણી અને **ઉપ્પલા,** સાવત્થીના ગૃહપતિઓની પત્નીઓ.
ઉવા૦ ૮ અને ૧૦. ભગ૦ ૧૫.

રેવઈ[૬૭] મેંઢિયગામની. ભગ૦ ૧૫.

૨. ક્ષત્રિય શ્રમણોપાસકો તથા શ્રમણોપાસિકાઓ.

(अ)

અભીતિ. વીતભયનો રાજકુમાર. ભગ૦ ૧૩. ૬.

(ब)

મિયાવઈ. કોસંબીના રાજાની રાણી. ભગ૦ ૧૨. ૨.

૩. શૂદ્ર શ્રમણોપાસક અને **શ્રમણોપાસિકાઓ.**

(अ)

સદ્દાલપુત્ત. પોલાસપુરનો કુંભાર. ઉવા૦ ૭.

(ब)

અગ્ગિમિત્તા. સદ્દાલપુત્તની પત્ની. ઉવા૦ ૭.

સુલસા[૬૮] કલ્પ૦ ૧૩૭. ઠા૦ ૬૯૧

૪. અન્યતીર્થિક શ્રમણોપાસક.

અંબડ. કંપિલપુરનો પરિવ્રાજક ઉવ૦ ૪૦.

ટિપ્પણો :

૧. મૂળમાં પાર્શ્વના અનુયાગીઓ માટે पासावच्चिज्ज શબ્દ વપરાયો છે. તેની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે કરવામાં આવે છે—पार्श्वापत्यस्य-पार्श्वस्वामिशिष्यस्य अपत्यं-शिष्यः पार्श्वापत्यीयः (सू॰ २. ७.). पार्श्वापत्यानां-पार्श्वजिनशिष्याणामयं पार्श्वापत्यीयः (भग॰ १. ९.), पार्श्वनाथशिष्यशिष्ये (ठा॰ ९), चातुर्यामिकसाधौ (भग॰ १५) વગેરે.

વળી બીજો पासत्थ એ શબ્દ પણ મહાવીરના સમયમાં પાર્શ્વના અનુયાયીઓ માટે વપરાતો હતો. જ્યારે મહાવીરે ઉપદેશ દેવો શરૂ કર્યો ત્યારે એ પાર્શ્વના અનુયાયીઓ શિથિલાચારી થઈ ગયા હતા. તેથી એ पासत्थ શબ્દ પરવર્તી કાળમાં તેનો મૂળ અર્થ છોડીને ગમે તે શિથિલાચારી માટે વપરાવા લાગ્યો. ટીકાઓમાં એ શબ્દનું સંસ્કૃતરૂપાન્તર બે રીતે કરવામાં આવ્યું છે. पार्श्वस्थ અને पाशस्थ. અને એ બન્ને શબ્દનો અર્થ ટીકાકારો સમાન લે છે. જો એ पासत्थ શબ્દ તેના મૂળ અર્થમાં શિથિલાચારી

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

અર્થમાં વપરાયો હોત તો તેનું સંસ્કૃત એક જ पाशस्थ એવું થવું જોઈએ. પરંતુ ટીકાકારો એ पासत्थ શબ્દનું સંસ્કૃતરૂપાન્તર पार्श्वस्थ એવું પણ કરે છે. પરંતુ તેનો અર્થ જયારે સમજાવે છે ત્યારે એ पार्श्वस्थ એવા શબ્દમાંથી શિથિલાચારીનો ભાવ કાઢવા માટે તેમને બહુ જ ખેંચતાણ કરવી પડે છે. જેમકે साधुगुणानां पार्श्वे तिष्ठतीति पार्श्वस्थ: (सू॰ १.९) पार्श्व: सम्यकत्वं तस्मिन् ज्ञानादिपार्श्वे तिष्ठतीति पार्श्वस्थ: (सू॰ १, ३, ४.) शबलाचारे (व्य॰ १) ज्ञानादिबहिर्वर्ती. (ભગ. ૧. ૪.) અને એ જ બતાવે છે કે સમય જતાં એ पासत्थ શબ્દ તેના મૂળ અર્થને છોડીને શિથિલાચારીના અર્થમાં રૂઢ થઈ ગયો.

૨. આ લેખનો ઉદ્દેશ માત્ર પાર્શ્વાપત્યીયો અને મહાવીરના સંઘમાં મળેલી વ્યક્તિઓનો પરિચય કરાવવાનો છે. પાર્શ્વાપત્યીયોની કેટલીક મહાવીરથી જુદી પડતી માન્યતાઓ વિશે તેમના સ્વતંત્રસિદ્ધાંતો વિશે તથા એવી જ કેટલીક બાબતો વિશે ઘણું લખવાનો અવકાશ છે. પરંતુ આ લેખમાં એ વિશે ચર્ચા કરવામાં નહિ આવે. એ વિષય માટે તો એક સ્વતંત્ર નિબંધની જરૂર જણાય છે, અને તે અવકાશે લખાશે.

૩. ભગવતીના પંદરમા શતકમાં ગોશાળક છ દિશાચરને મળે છે. ટીકાકાર જણાવે છે કે તેઓ પ્રથમ પાર્શ્વાપત્યીય શ્રમણો હતા. તેમને મેં અહીં ગણ્યા નથી.

૪. કેટલીક વખતે થેર શબ્દ બહુવચનમાં વપરાયેલો છે. તે પ્રસંગે બેથી વધારે થેર હોવાનો સંભવ છે છતાં મેં અહીં તેવે પ્રસંગે ગણતરીમાં બે જ ગણ્યા છે.

૫. જૈનોના આગમમાં આવતા આ પ્રદેશી રાજાની હકીકતને બિલકુલ મળતી હકીકત બૌદ્ધોના ત્રિપિટકમાં "પાયાસીસુત્તમાં" આવે છે. દિગ્ઘ. ૨૩.

૬. મૂળમાં સુપાસ, નંદિવદ્ધણ અને સુદંસણા વિશે તેમની મહાવીર સાથેની સગાઈની હકીકત સિવાય વિશેષ કાંઈ વિગત મળતી નથી. જો તેઓ મહાવીરના સંઘમાં હોત તો સંકલનકાર જેણે આવી વિશિષ્ટ વ્યક્તિઓનાં ચરિત્રની નોંધ લેવાની બહુ કાળજી રાખી છે, તેમના વિશે જરૂર વિશેષ માહિતી આપત. પરંતુ એવું કાંઈ નથી તેથી મેં તેમને પાર્શ્વાપત્યીય ગણ્યા છે.

જો કે આવશ્યક નિર્યુક્તિની ૨૩૦૭મી ગાથામાં—'જમાલી જયારે મહાવીરથી જુદો પડ્યો ત્યારે સુદંસણા તેને અનુસરી' એવું મળે છે છતાં તે ઉપરથી સુદંસણા—મહાવીરની મોટી બહેન—એ મતભેદ પહેલા મહાવીરને અનુસરતી હતી એમ નિશ્ચિતપણે કહેવું કઠિન છે, કારણ કે તે ગાથાની ટીકામાં એ 'સુદંસણા' શબ્દના અર્થ માટે બે મતની નોંધ છે. તેમાં એક મતે સુદંસણા તે મહાવીરની પુત્રી અને બીજે મતે તેમની બહેન એમ જણાવ્યું છે.

વળી ભગવતીસૂત્રમાં જમાલીનું વિસ્તારથી જીવન આપવામાં આવ્યું છે ત્યાં પણ પ્રિયદંસણા કે સુદંસણા બેમાંથી એકેય જમાલીને અનુસર્યા એવી નોંધ નથી લેવાઈ. પરવર્તી સાહિત્યમાં પ્રિયદંસણાને જમાલીની પત્ની તરીકે જણાવી છે. વળી જયારે જમાલીનો મહાવીર સાથે મતભેદ થયો ત્યારે પ્રથમ તો તેણી તેને અનુસરી એવો ઉલ્લેખ તો મળે છે પરંતુ સુદંસણા જમાલીને અનુસરી એવો ઉલ્લેખ આ સંદિગ્ધ સ્થળ સિવાય ક્યાંય પણ પ્રાચીન ગ્રંથોમાં નથી મળતો. તેથી સુદંસણાને પાર્શ્વાપત્યીય ગણવી વધારે ઉચિત છે. (ઠા. ૬૯૧)

સ્થાનાંગસૂત્રમાં ભવિષ્યમાં તીર્થંકર થનારા નવ વ્યક્તિઓનાં નામો આપ્યાં છે, અને તેમાંનો એક સુપાસ છે. ટીકાકારે એ સુપાસને મહાવીરના કાકા જણાવ્યા છે. પરંતુ મૂળ કે ટીકા એ એક વાત સિવાય સુપાસના જીવન વિશે કશું જ જણાવતા નથી, તેથી એ કહેવું કઠણ છે કે તે ભગવાન મહાવીરના સંઘમાં શ્રમણ તરીકે કે ઉપાસક તરીકે હતા. ટીકાકારે બીજા ભવિષ્યના થનારા તીર્થંકરના જીવન વિશે થોડી ઘણી માહિતી આપી છે પરંતુ આ સુપાસ વિશે તો સાવ મૌન જ પકડ્યું છે. એ જ બતાવે છે કે તેઓ મહાવીરે સંઘ સ્થાપ્યો ત્યાં સુધી જીવ્યા જ નહિ હોય. તેથી તેમને પાર્શ્વાપત્યીય ગણવા વધારે ઉચિત છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

७. १, सव्वाओ पाणाइवायाओ वेरमणं, २, सव्वाओ मसावायाओ वेरमणं, ३, सव्वाओ अदिण्णादाणाओ वेरमणं, ४. सव्वाओ वहिद्धादाणाओ वेरमणं । राय. ५०. I. A. X. P. 160

८. राय-५४. नाया० १. १२.

९. उत्त० २३. उव० ५७ વગેરે

१०. उपासक, नायाधम्मकहा, अंतगड, कप्पवंसिया, भगवई, सूयगड, उत्तराध्ययन, अनुत्तरोववाइए એ બધામાં મહાવીરના શ્રમણોપાસકનાં જીવનચરિત્રો આવે છે.

૧૧. રાય૦ અને નાયા૦ ૧. ૧૨

૧૨. આચા૦ ૨. ૧૫. ૧૫-૧૬.

૧૩. ઉત્ત૦ ૨૩

૧૪. રાય૦ ૫૪. વગેરે.

૧૫. રાય૦ ૫૪. વગેરે.

૧૬. S. B. E. XLV. P. 122-123. Jainism in N. India. P. 7.

૧૭. पासस्स णं अरहओ पुप्फचुलापामोक्खाओ अट्ठत्तीसं अज्जिया साहस्सीओ उक्कोसिया अज्जिया संपया हुत्था। કલ્પ. ૧૬૨. समणस्स भगवओ महावीरस्स अज्जचंदणा पामुक्खाओ छत्तीसं अज्जिया साहस्सीओ उक्कोसिया अज्जिया संपया हुत्था । કલ્પ. ૧૩૫.

૧૮. ચુલ્લવગ્ગ. X 1-3.

૧૯. ત્રિષષ્ટિ૦ પૃ૦ ૫૧, ૫૬.

૨૦. રાય૦ ૫૩.

૨૧. નાયા૦ ૧. ૧૨. ૯૨.

૨૨. અંગ તથા પૂર્વ વિશે ગવેષણાપૂર્વક એક સ્વતંત્ર લેખ લખવાની જરૂર જણાય છે. તે બન્ને વિશે પરવર્તી સાહિત્યમાં બહુ જ ગૂંચવણમાં નાખી દે તેવી હકીકતો મળી આવે છે. એ બધા જ ઉલ્લેખોનું ખૂબ વિચારપૂર્વક પૃથક્કરણ કરી પૂર્વ એ શું અને અંગ એ શું તેનો પરિચય કરાવવાની જરૂર રહે છે.

૨૩. સાધારણ રીતે મહાવીરના સંઘના ચાર વિભાગ કરવામાં આવે છે. શ્રમણ, શ્રમણી, શ્રમણોપાસક અને શ્રમણોપાસિકા. (ભગ ૨૦-૪) પરંતુ અહીં છ ભાગ પાડવામાં આવ્યા છે. શ્રમણ, શ્રમણી, શ્રમણોપાસક, શ્રમણોપાસિકા, શ્રાવક અને શ્રાવિકા. આગમમાં ગૃહસ્થભક્તોનાં જીવનચરિત્રોમાં કેટલાકના જીવનવૃત્તાંતમાં ક્યાંય પણ તેમણે વ્રતો લીધાં હોય એવો ઉલ્લેખ નથી, તેવાઓને જેમના માટે સ્પષ્ટ બાર વ્રતો લીધાનો ઉલ્લેખ મળે છે તેમનાથી જુદા પાડવા માટે અહીં છેવટના બે ભેદ વધારવામાં આવ્યા છે.

૨૪. ૧૪૦૦૦-શ્રમણો, ૩૬૦૦૦-આર્યાઓ, ૧૫૯૦૦૦-શ્રમણોપાસકો, ૩૧૮૦૦૦-શ્રમણોપાસિકાઓ મહાવીરના સંઘમાં હતી :- કલ્પ-૧૩૪-૧૩૭.

૨૫. ઉવ૦ ૩૮.

૨૬. ઉત્ત૦ ૧૨.

૨૭. અહીં શ્રમણોની ચર્યાની બહુ જ ટૂંકમાં નોંધ આપવામાં આવી છે.

૨૮. ઉવ, ૨૩-૩૦, ૩૨માં એ તપસ્યાઓનું વિસ્તારથી વર્ણન છે તે જિજ્ઞાસુએ જોઈ લેવું.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

૨૯. ઉવ૦ ૩૧, માં શ્રમણોના અભ્યાસ, તથા ચિંતનમનન વિશે વિસ્તારથી કહ્યું છે તે જોઈ લેવું.

૩૦. એ અનશન વિશે. ભગ૦ ૯. ૩૩. જોવું અને શ્રમણો તથા શ્રમણોપાસકનાં ચરિત્રો જોવાં. તે ચરિત્રો કયા સૂત્રમાં આવે છે તે આગળ આપવામાં આવ્યું છે.

૩૧. ઉપાસકોનું સંપૂર્ણ જીવન કેમ વ્યતીત થતું તેનું વિસ્તારથી અહીં વર્ણન નથી આપતો.

૩૨. ઉત્ત૦ ૨૩.

૩૩. ઉત્ત૦ ૨૩.

૩૪. ઉત્ત૦ ૨૩.

૩૫. આચારાંગ.

૩૬. અવિવાહિત એમ જેમના વિશે ન લખ્યું હોય તે સૌને વિવાહિત સમજવા.

૩૭. સ્થાનાંગ સૂત્રમાં (સૂ૦ ૬૨૧) એમ જણાવ્યું છે કે મહાવીરે આઠ રાજાઓને દીક્ષા દીધી. તેમનાં નામ આ પ્રમાણે જણાવ્યા છે : વીરંગય, વીરજસ, સંજય, એણિજ્જય, સેય, સિવ, ઉદાયણ, અને સંખ કાસિવદ્ધણ. પાઠ ત્રુટિત હોવાથી છેલ્લું નામ ટીકાકારે પોતાની તરફથી ઉમેર્યું છે. (तह संखे कासिवद्धणए इत्येवं चतुर्थपादे सति गाथा भवति न चैवं दृश्यते पुस्तकेष्विति) પહેલા ત્રણ આગમમાં બીજે સ્થળે જણાવ્યા નથી. માત્ર સર્વ પ્રથમ અહીં આ સૂત્રમાં તેમનાં નામો મળે છે. પરંતુ આશ્ચર્ય એ છે કે ટીકાકાર કહે છે કે एते प्रतीताः આ ઉપરથી એમ જણાય છે કે એ ટીકાકારના સમય સુધી તો તેમને વિશે આગમમાં નોંધ હશે. પરંતુ પછી લુપ્ત થઈ ગઈ. ચોથા વિશે પણ આગમમાં કાંઈ નોંધ નથી. પરંતુ ટીકાકાર તેને પએસીરાજાનો કોઈ 'નિજક' જણાવે છે. સેયને ટીકાકાર અમલકપ્પાનો રાજા જણાવે છે. પરંતુ એ સેયે તો દીક્ષા લીધી હોય તેવો ઉલ્લેખ નથી. (જુઓ૦ રાય૦ ૧) સિવ માટે જુઓ ભગ૦ ૧૧. ૯. ઉદાયણ એ ઉપર જણાવેલ જ છે. અને સંખ નામ ટીકાકારે સૂચવ્યું છે. છતાં તે કહે છે કે બીજાં સૂત્રોમાં કાસીના રાજાનું નામ 'અલક્ખ' મળે છે, (જુઓ અંત૦ ૬. ૧૬.) અને તેથી તે જણાવે છે કે સંખ એ અલક્ખનું જ બીજું નામ હોવાનો સંભવ છે.

૩૮. સ્થાનાંગ(૬૯૧)માં કૂણિકના પુત્રનું નામ પણ ઉદાયણ જણાવ્યું છે અને તેને ભવિષ્યના તીર્થંકર તરીકે જણાવ્યો છે. મૂળમાં તેના વિશે વિશેષ કાંઈ મળતું નથી. ત્રિષષ્ટિ. પા૦ ૨૪૭

૩૯. ભગવાન મહાવીરની પત્ની જસોયા, પુત્રીની પુત્રી સેસવઈ અને પુત્રી પિયદંસણાને એકે વિભાગમાં ગણ્યાં નથી. કારણ કે તેમના વિશે નિશ્ચિત રૂપે કાંઈપણ મૂળ ઉપરથી કહેવું અશક્ય છે. મૂળમાં માત્ર તેમનો મહાવીર સાથેનો સાંસારિક સંબંધ બતાવ્યો છે. એ સિવાય કશું જ જણાવ્યું નથી. આચા૦ ૨. ૧૫.

પરવર્તી સાહિત્યમાં પિયદંસણાએ દીક્ષા લીધી એમ જણાવ્યું છે. પરંતુ આગમમાં ભગવતી સૂત્રમાં જ્યાં જમાલીનું ચરિત્ર વિસ્તારથી આપવામાં આવ્યું છે ત્યાં તેનો નામોલ્લેખ પણ નથી. ઊલટું જમાલીને આઠ રાણીઓ હતી એમ બતાવ્યું છે. ભગ૦ ૯-૩૩.

૪૦. સ્થાનાંગ—(૬૯૧)માં ધન્નને ભાવી તીર્થંકર કહ્યો છે-ટીકાકાર ધન્નનું વિસ્તારથી ચરિત્ર આપે છે. પરંતુ ભૂલથી તેમણે હત્થીણાપુરને તેનું ગામ જણાવ્યું છે. જુઓ અનુત્ત૦ ૩. ૧.

૪૧. સુધર્માના શિષ્ય જંબુને મહાવીરના સંઘમાં ગણવામાં નથી આવ્યા. કારણ આગમમાં એક પણ એવો ઉલ્લેખ નથી મળતો જેથી એમ માની શકાય કે તેઓ મહાવીરની જીવિત દશામાં સંઘમાં ભળ્યા હતા. વળી પરવર્તી સાહિત્ય તેમનો દીક્ષા પર્યાય ૬૪ વર્ષે બતાવે છે અને સિદ્ધિ લાભ મહાવીર પછી ૬૪ વર્ષે બતાવે છે તેથી પણ એ જ વાતની સિદ્ધિ થાય છે કે તેઓ મહાવીરની જીવિતાવસ્થામાં સંઘમાં ભળ્યા ન હતા. તેમણે દીક્ષા સુધર્મા પાસે લીધી હતી.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

૪૨. કલ્પથેરાવલીમાં તેમના અનુક્રમે—ભારદ્વાજ, અગ્નિવેસાયન, વસિષ્ઠ, કાશ્યપ, ગૌતમ, હારિતાયન, કૌડિન્ય, અને કૌડિન્ય ગોત્રો બતાવ્યાં છે. પરવર્તી સાહિત્યમાં તેમને બ્રાહ્મણ ગણ્યા છે.

૪૩. શ્રેણિકને સ્થાનાંગ(૬૯૧)માં ભાવી તીર્થંકર જણાવ્યો છે.

૪૪. આ જિતશત્રુ એક હતા કે અનેક તે કહેવું, કઠણ છે. વળી જિતશત્રુ એ ખરું નામ છે કે ઉપાધિ છે તે પણ અનિશ્ચિત છે.

૪૫. ભગવાનના મામા, કૂણિકની માતાના પિતા. તેમને ઉપલબ્ધ આગમમાં મહાવીરના દર્શને આવતા જણાવ્યા નથી. વળી શ્રમણોપાસક એવું વિશેષણ પણ મળતું નથી. છતાં તેઓ મહાવીરભક્ત હતા એ આપણે તેમની સગાઈ ઉપરથી અનુમાન કરી શકીએ છીએ.

૪૬. સ્થાનાંગ(૬૯૧)માં સંખ અને સયગને ભાવી તીર્થંકર બતાવ્યા છે. પોક્ખલીનું બીજું નામ સયગ હતું. કલ્પ(૧૩૫)માં તેમને શ્રમણોપાસકમાં મુખ્ય બતાવ્યા છે.

૪૭. સ્થાનાંગ(૬૯૧)માં રેવતીને ભાવી તીર્થંકર કહી છે. સુલસા અને રેવતીને કલ્પસૂત્રમાં (૧૩૭) શ્રમણોપાસિકાઓમાં મુખ્ય ગણાવી છે.

૪૮. સુલસાને ટીકાકારો રાયગિહના નાગની પત્ની જણાવે છે. તેને કલ્પમાં શ્રમણોપાસિકાઓમાં મુખ્ય કહી છે અને સ્થાનાંગમાં ભાવી તીર્થંકર જણાવી છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

નયવાદનો પ્રારંભિક ઈતિહાસ

ભિન્ન ભિન્ન દ્રષ્ટાઓએ કરેલ વિશ્વનું પૃથક્કરણ

ભારતીય દર્શનશાસ્ત્રનો પ્રધાનતયા ઉદ્દેશ મોક્ષ રહ્યો છે. અને તેથી જ મોક્ષનો વિચાર કરવા જતાં પ્રત્યેક દર્શનકારને જગતનું પૃથક્કરણ કરવું જ પડ્યું છે. વેદાન્તીઓએ માયાજાળથી પર જઈને બ્રહ્મમય જગત જોયું. સાંખ્યદર્શન પ્રવર્તક કપિલ ઋષિને જગત, સ્વરૂપને ભૂલેલ પુરુષ અને પ્રકૃતિની સૃષ્ટિ જણાઈ, ન્યાયસૂત્રકાર ગૌતમ અને વૈશેષિક દર્શનકાર કણાદ ઋષિએ સમસ્ત જગત સાત પદાર્થમાં સમાવિષ્ટ જોયું, ભગવાન બુદ્ધે નિર્વાણ માર્ગ શોધતાં નામ અને રૂપમય જગત નિહાળ્યું. અને ભગવાન મહાવીરે ચેતન, અને જડના પર્યાયોથી નિષ્પન્ન વિશ્વનું દર્શન કર્યું.

એ બધામાં વાસ્તવિક રીતે વિરોધ છે ?

એ બધા દ્રષ્ટાઓના વિશ્વદર્શન પર ઊડતી નજર ફેંકીએ તો સૌ કોઈ જુદું જુદું કહેતા હોય તેમ ભાસે પરંતુ જરા ઊંડા ઊતરીએ તો જણાય કે એક દ્રષ્ટાએ પોતાનો અનુભવ જરા વિસ્તારથી જગતસન્મુખ ધર્યો છે જ્યારે બીજાએ એની એ જ વસ્તુ સંકોચીને કહી છે. એટલે આપણને વિરોધી જણાતી વસ્તુઓમાં પણ વાસ્તવિક રીતે વિરોધ નથી હોતો પરંતુ આપણી દૃષ્ટિમાં વિરોધ હોવાથી આપણે સમન્વય કરવા અશક્તિમાન થઈએ છીએ. અને એ દેખાતા વિરોધોનો સમન્વય કરવાનું કાર્ય સ્યાદ્વાદ કરે છે.

વસ્તુની અનંતધર્માત્મકતા

આપણે ઉપર જોયું તે પ્રમાણે ભગવાન મહાવીરે વિશ્વને જડ અને ચેતનના પર્યાયોથી નિષ્પન્ન નિહાળ્યું છે. એ રીતે આ અસીમ વિશ્વને એ બે તત્ત્વોના વિકારભૂત માનીએ ત્યારે આપણે એ પણ માનવું જ પડે છે કે એ બે તત્ત્વોનો ભિન્ન ભિન્ન રૂપે પ્રકાશ—તે આ અનંત વિશ્વ. અર્થાત્ તે બન્ને તત્ત્વો અનંતધર્મવાળા હોવા જોઈએ અન્યથા, અનંતરૂપે પ્રકાશિત ન જ થઈ શકે.

સ્યાદ્વાદની આવશ્યકતા અને તેનું ગાંભીર્ય

વ્યવહારમાં આવતા જડ અને ચેતનના એ અનંત વિકારો તદ્દન નિરપેક્ષ નથી પરંતુ સાપેક્ષ છે. એ બધાને નિરપેક્ષ લેવા જઈએ તો તેમનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ કયા પ્રકારનું છે તે જાણવા

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

આપણે અશક્તિમાન થઈએ. અને એનો કઈ રીતે વ્યવહાર કરવો તેની સમજણ પડે નહિ. એટલે આપણો વ્યવહાર જાણે કે અજાણે સાપેક્ષ જ હોય છે. એટલે જગતમાં જીવતી કોઈ પણ વ્યક્તિ એ અપેક્ષાવાદ વિના ચલાવી શકે જ નહિ. અને એથી જ એ અપેક્ષાવાદ-સ્યાદ્વાદ-અનેકાંતવાદની મહત્તા સૌ કોઈ વિચારકને સ્વીકાર્યા વિના ચાલે જ નહિ.

આપણે વ્યવહારમાં એ અપેક્ષાવાદનો જાણે કે અજાણે ઉપયોગ કરતા હોઈએ છીએ ત્યારે એ સ્વાભાવિક હોવાથી વગર વિચારે જ વ્યવહૃત થાય છે પરંતુ જયારે એ સ્યાદ્વાદનું વૈજ્ઞાનિક વિવેચન કરવામાં આવે છે, ત્યારે વિદ્વાનો માટે પણ જેટલો વ્યવહારમાં સહેલો છે, તેટલો જ સમજવામાં કષ્ટસાધ્ય બને છે. અને એ કારણથી જ ભારતીય દર્શનકારોમાં શંકર જેવા મહાન તત્ત્વવેત્તાએ પણ એ સ્યાદ્વાદનું ખંડન કરવા જતાં ગંભીર ભૂલ ખાધી છે, એમ આજના એ વાદને પચાવનારાઓનું દૃઢ મન્તવ્ય છે.

ભારતીય દર્શનશાસ્ત્રોમાં અપેક્ષાવાદ-સ્યાદ્વાદને સ્પષ્ટ રૂપે વિકસાવનાર એટલું જ નહિ પરંતુ એ અપેક્ષાવાદના પાયા ઉપર જ પોતાના સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાનનો મહાન મહેલ ચણનાર જૈન દર્શન છે.

(૨)

સ્યાદ્વાદના આધારભૂત નય

દૃશ્ય કે અદૃશ્ય તમામ વસ્તુ અનંત ધર્માત્મક છે એમ જૈન દર્શન સ્વીકારે છે. એ અનંત ધર્મોમાંના એક એક ધર્મની પ્રધાનતા અને બીજા ધર્મોની ગૌણતાથી એક જ વસ્તુ અનંત રીતે પ્રકાશિત થાય છે. એટલે એક જ વસ્તુને આપણે પણ તેના એક એક અંશની પ્રધાનતા રાખીને જોઈએ તો અનંત રીતે જોઈ શકીએ. વ્યવહારમાં તો આપણને સમસ્ત વસ્તુઓ તેમના સંપૂર્ણ સ્વરૂપમાં ઉપયોગમાં નથી આવતી પરંતુ તે તે આંશિક સ્વરૂપમાં ઉપયોગમાં આવે છે, અને તે તે વસ્તુના આંશિક સ્વરૂપ જ્ઞાનને પૂર્ણ જ્ઞાન તો ન જ કહી શકાય. પરંતુ અપેક્ષાકૃત સત્યજ્ઞાન જરૂર કહી શકાય. આવા અપેક્ષાકૃત આંશિક સત્યજ્ઞાનને જૈનો નય કહે છે. અને એ બધા નયો મળીને સ્યાદ્વાદ થાય છે. એટલે સ્યાદ્વાદમાં નયનું સ્થાન મહત્ત્વનું છે તે સહજ સમજાય તેવી વાત છે.

વ્યવહાર તેમજ પરમાર્થમાં નયનો ઉપયોગ

વ્યવહારમાં તો એ નયોથી જ આપણું કામ ચાલે છે. તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમાં પણ એ નયનો તેટલો જ ઉપયોગ છે. જો એ નયને ભૂલ્યા તો વસ્તુસ્વરૂપનું યથાર્થજ્ઞાન થવાનો સંભવ જ નથી. આત્મા એક છે એવો ઉલ્લેખ જૈન શાસ્ત્રોમાં મળે છે અને અનંતજીવોથી વિશ્વ વ્યાપ્ત છે એવો ઉલ્લેખ પણ મળે છે. જેને નયવાદનું ભાન નથી તેવાઓને આવા પરસ્પર વિરોધી દેખાતા ઉલ્લેખો જોઈને ભ્રમ થવાનો સંભવ છે, પરંતુ એ ભ્રમ નયવાદ ભાંગે છે અને આત્માનું એકત્વ તેમજ અનેકત્વ સિદ્ધ કરે છે. શુદ્ધ ચૈતન્ય તો બધા આત્મામાં એકસરખું જ છે. અને એ અપેક્ષાએ બધા આત્મા એક જ છે, પરંતુ બધાનું ચૈતન્ય સરખું હોવા છતાં સમસ્ત આત્માઓનું વ્યક્તિત્વ ભિન્ન ભિન્ન છે, તેથી આત્મા અનેક પણ છે. તેવી જ રીતે નિત્ય તેમજ અનિત્ય વગેરે

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

તદ્દન વિરોધી જણાતા ધર્મો પણ એક જ વસ્તુમાં જુદી જુદી દૃષ્ટિ દ્વારા સિદ્ધ કરે અને એ રીતે તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમાં કોઈ પણ વસ્તુને અનેક દૃષ્ટિથી વિચારીને તેમાં વિરોધી દેખાતા ધર્મોમાં પણ અવિરોધ ક્યાં રહેલો છે તે શોધી આપવાનું કાર્ય નયવાદ કરે છે. અને એ રીતે તત્ત્વજ્ઞાનમાં દેખાતા અનેક વિરોધોને શમાવી, બધા તત્ત્વજ્ઞાનીઓમાં ક્યાં કેટલી સમાનતા રહેલી છે તે સ્પષ્ટ કરી આપે છે અને એ રીતે મનમાં ઉદ્‌ભવતા અનેક ભ્રમોને દૂર કરીને તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમાં સર્વધર્મસમન્વય કરવાનું મહાન કાર્ય કરે છે, અને તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમાં પણ નયવાદ અનુપમ પ્રતિષ્ઠાને પામે છે.

સંપૂર્ણ નયોનો સમૂહ સ્યાદ્વાદ

એ બધા નયો—બધી અપેક્ષાઓ—બધાં આંશિક સત્યો મળીને સ્યાદ્વાદ બને છે. સ્યાદ્વાદ વસ્તુને જેટલી અપેક્ષાઓથી જોઈ શકાય તેટલી અપેક્ષાઓથી જોઈને વસ્તુતત્ત્વ નિર્ણય કરે છે અને એથી સ્યાદ્વાદને તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમાંથી કાઢી નાખીએ તો હાથીના સ્વરૂપને નક્કી કરવા બેઠેલા આંધળાઓ, બધાનો એક મત નહિ થવાથી લડાઈ કરવા મંડી જાય છે, તેમ તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમાં પણ સ્યાદ્વાદરૂપી દિવ્યચક્ષુના અભાવે સદાય લડાઈ જ રહેવાની. સ્યાદ્વાદના અભાવે બધાં દર્શનોમાં જે પરસ્પર ખંડનમંડનની પ્રથા ચાલી છે એ શાસ્ત્રીય લડાઈનો અંત કરવાનું શ્રેય સ્યાદ્વાદને છે, એ સત્ય ભારતીય દર્શનશાસ્ત્રમાં ઊંડા ઊતરનારને તુરત સમજાય તેવું છે.

જૈન સાહિત્યમાં નય

જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનું મૂળ સ્યાદ્વાદમાં હોવાથી પ્રાચીન, મધ્યકાલીન તેમજ અર્વાચીન જૈન સાહિત્યમાં સ્યાદ્વાદનો ઉત્તરોત્તર વિકાસ થતો ગયો છે તેવી જ રીતે નય એ સ્યાદ્વાદનો પ્રાણ હોવાથી શ્વેતામ્બરોમાં આગમથી શરૂઆત કરીને યશોવિજયજીના વિદ્વત્તાપૂર્ણ ગ્રંથોમાં અને દિગંબરોમાં કુંદકુંદના આધ્યાત્મિક ગ્રંથોથી માંડીને અત્યાર સુધી લખાયેલા તત્ત્વજ્ઞાનનાં તમામ પુસ્તકોમાં નય વિશે ઉત્તરોત્તર વિકાસપૂર્ણ વિચારો મળી આવે છે. જેટલો શ્રમ જૈનાચાર્યોએ જૈન દર્શનના પ્રાણભૂત સિદ્ધાન્ત સ્યાદ્વાદને વિકસાવવા કર્યો છે તેટલો જ શ્રમ—અરે તેથી પણ વધારે એ સ્યાદ્વાદના પ્રાણભૂત નયવાદને વિકસિત કરવા સેવ્યો છે.

જૈનેતર દર્શનોમાં નય

બીજાં દર્શનોમાં નયવાદની તદ્દન ઉપેક્ષા જ થઈ છે એમ કહી શકાય નહિ. વેદાન્તીઓના વ્યવહાર અને પરમાર્થ; બૌદ્ધોના સંવૃતિ સત્ય અને પરમાર્થ સત્ય તથા ત્રિપિટકમાં આવતા એકત્તનય, નાનત્તનય, અવ્યાપારનય, અને એવંધમ્મતાનય એ ચાર અત્થનય અને ન્યાય વૈશેષિકની પૃથિવ્યાદિને નિત્ય તેમજ અનિત્ય માનનાર દૃષ્ટિઓ, વગેરે એ જૈનેતર દર્શનોમાં નયનામપૂર્વક કે નયનામ વિના નયનો સ્વીકાર તેમ જ વ્યવહાર થયો છે તેમ બતાવે છે પરંતુ બીજાં દર્શનોએ એ વાદનું વૈજ્ઞાનિક વિવેચન કરવા તરફ લક્ષ નથી આપ્યું જ્યારે જૈન દર્શનને તો સ્યાદ્વાદ અને નયવાદ આધારભૂત હોવાથી તેના વૈજ્ઞાનિક વિવેચન તરફ જૈનાચાર્યોએ ખૂબ જ લક્ષ આપ્યું છે અને એ બન્ને વાદના વૈજ્ઞાનિક વિવેચનથી જૈન દર્શનમાં વિશેષતા આણી છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

આગમમાં નય

જૈન સાહિત્યમાં નય વિશેની સૌથી પ્રાચીન માન્યતા શ્વેતાંબરોના આગમોમાં અને શ્વેતાંબર તથા દિગંબરને સરખી રીતે માન્ય ઉમાસ્વાતિના તત્ત્વાર્થ સૂત્રમાં સચવાયેલી મળી આવે છે. આગમોમાં નૈગમ, સંગ્રહ, વ્યવહાર, ઋજુસૂત્ર, શબ્દ, સમભિરૂઢ અને એવંભૂત એ સાતને મૂળ નયો ગણવામાં આવ્યા છે. શ્વેતાંબરોમાં આગમિક પરંપરાને સાચવનારા પ્રાચીન તેમ જ અર્વાચીન ગ્રંથોમાં એ સાતને જ મૂળ નયો ગણવામાં આવ્યા છે. દિગંબરોમાં ઉમાસ્વાતિના પણ પૂર્વવર્તી કુન્દકુન્દના આધ્યાત્મિક ગ્રંથોમાં નયની સ્પષ્ટ જુદી ચર્ચા મળતી નથી પરંતુ જીવની પ્રરૂપણા કરતી વખતે કુંદકુંદે વ્યવહારનય અને નિશ્ચયનયનો ઉપયોગ કર્યો છે અને દ્રવ્યોની ચર્ચા કરતી વખતે તેમણે દ્રવ્યાર્થિક તેમજ પર્યાયાર્થિક નયનો ઉપયોગ કર્યો છે. પરંતુ તેમના ગ્રંથોમાં ક્યાંય પણ નયોની જુદી ચર્ચા ન હોવાથી તેમના મતે મૂળ નયો કયા હતા તે જાણવું કઠિન છે. આગમોમાં પણ કોઈ વખતે નિશ્ચયનય અને વ્યવહારનયનો ઉપયોગ થયેલો છે અને દ્રવ્યાર્થિક તેમજ પર્યાયાર્થિક દૃષ્ટિ વિના તો આગમમાં એક પણ ડગલું આગળ ચાલે તેમ નથી.

તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં નય

બીજી પરંપરા ઉમાસ્વાતિના તત્ત્વાર્થસૂત્રની છે તેમાં નૈગમ, સંગ્રહ, વ્યવહાર, ઋજુસૂત્ર અને શબ્દ એ પાંચને મૂળ નયો ગણવામાં આવ્યા છે. ઉમાસ્વાતિએ આ પાંચ મૂળ નયો મનઃકલ્પનાથી માન્યા નથી પણ એ પાંચ મૂળ નય માનવાની પરંપરા તેમણે નિર્યુક્તિમાંથી લીધી છે.

દિગંબરોમાં તત્ત્વાર્થની પ્રાચીન ઉપલબ્ધ ટીકા સર્વાર્થસિદ્ધિ મનાય છે અને તે ટીકામાન્ય સૂત્રપાઠમાં નૈગમાદિ સાત નયો આગમિક પરંપરાને મળતા જણાવવામાં આવ્યા છે પરંતુ એ ટીકા તત્ત્વાર્થભાષ્ય કરતાં પ્રાચીન નથી એમ અનેક પ્રમાણોથી પં૰ સુખલાલજીએ સિદ્ધ કર્યું છે. તેથી તત્ત્વાર્થભાષ્યસંમત સૂત્રપાઠમાં આવેલ પાંચ નયવાદને જ ઉમાસ્વાતિની મૂળનય વિશેની માન્યતા ગણવામાં જ વધારે પ્રામાણિકતા છે.

આગમમાં નયનું અવિકસિત પ્રાથમિક સ્વરૂપ

જે પ્રકારનું નયનું પ્રતિપાદન પાછલા સાહિત્યમાં મળે છે તેવું જૈનાગમોમાં મળતું નથી. જૈનાગમોની સંકલના જે સમયે થઈ હતી ત્યારે પાછળના પ્રાકૃત તેમજ સંસ્કૃત સાહિત્યમાં મળી આવે છે તેવો દાર્શનિક સંઘર્ષ જૈનોના એ પ્રાકૃત આગમ સાહિત્યમાં પ્રવેશ પામ્યો ન હતો. એટલું જ નહિ પરંતુ એ સમયમાં આગમના પરવર્તી સાહિત્યમાં મળે છે તેવું તીવ્ર રૂપ દાર્શનિક સંઘર્ષે ધારણ પણ કર્યું ન હતું. તેથી નયવાદ તો અવિકસિત સ્વરૂપમાં અને મર્યાદિત ક્ષેત્રવાળો આગમમાં દૃષ્ટિગોચર થાય છે. આગમિક નયવાદમાં તેમજ આગમના નિકટના પરવર્તી ઉપલબ્ધ નિર્યુક્તિ સાહિત્યમાં સપ્તભંગીનાં દર્શન નથી થતાં. જો કે ભગવતી સૂત્રના એક ઉલ્લેખ પરથી એક જ વસ્તુમાં અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વ બન્ને મનાતા એમ સ્પષ્ટ થાય છે અર્થાત્ એ સપ્તભંગીનું મૂળ આગમમાં મળી આવે છે ખરું. વળી નયોમાં તત્કાલીન પ્રચલિત સમસ્ત વાદોનો સમન્વય જે પાછલા સાહિત્યમાં કરવામાં આવ્યો છે તે પણ આ આગમિક નયવાદમાં નજરે પડતો નથી એ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

આ આગમિક નયવાદની પ્રાથમિક દશા સૂચવે છે. આગમના નિકટના પરવર્તી નિર્યુકિત તથા ભાષ્યોમાં એ સમન્વયની શરૂઆત થઈ છે જેને પરવર્તી સંસ્કૃત સાહિત્યમાં આચાર્યોએ અત્યંત વિકસાવ્યો છે.

આગમમાં નયોની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ માટે પ્રસ્થક દૃષ્ટાંત

આગમોમાં નયોની વ્યાખ્યા આપવામાં આવી નથી પરંતુ અનુયોગ દ્વાર સૂત્રમાં તે દરેક નયોની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ પ્રસ્થકાદિ દૃષ્ટાંતો વડે સમજાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. એ ઉપરથી એટલું તો સ્પષ્ટ થાય છે કે આગમની સંકલના સમયે પણ નયોનું ચોક્કસ સ્વરૂપ સંકલનકારના ખ્યાલમાં હશે જ. પરવર્તી સાહિત્યમાં નયોની વ્યાખ્યા જે રીતે કરવામાં આવી છે તે પ્રાયઃ આ દૃષ્ટાંત પાછળના નયના વિચારને ધ્યાનમાં રાખીને કે અત્યારે આગમમાં ઉપલબ્ધ નહિ એવી કોઈ આગમિક વ્યાખ્યાને જ આભારી હોય એમ માનવું નાપાયાદાર તો નહિ જ ગણાય.

પ્રસ્થક દૃષ્ટાંત દ્વારા નયોની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ આ પ્રમાણે સમજાવવામાં આવી છે. કોઈ એક મનુષ્યને કુહાડો લઈને જંગલ તરફ જતો જોઈને તેને કોઈ પૂછે કે 'તું ક્યાં જાય છે ?' તો "હું પ્રસ્થક લેવા જાઉં છું" એ જવાબ અવિશુદ્ધ નૈગમ ગણાય. કારણ કે તે ખરી રીતે પ્રસ્થક માટે નથી જતો પરંતુ પ્રસ્થક માટે લાકડું લેવા જતો હોય છે. તેને લાકડું કાપતો જોઈને કોઈ પૂછે કે "તું શું કરે છે ?" તો તેનો "પ્રસ્થક કાપું છું" એ જવાબ વિશુદ્ધ નૈગમ ગણાય. કારણ કે પૂર્વ કરતાં તેના જવાબમાં સત્યનો અંશ વધારે છે. તેવી જ રીતે પ્રસ્થક પૂરું થાય ત્યાં સુધીની ઉત્તરોત્તર ક્રિયાઓ વખતે પુછાયેલા પ્રશ્નોના જવાબો ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધ નૈગમ છે. કારણ કે ઉત્તરોત્તર કાર્યની નજીકમાં છે. તેવી જ રીતે વ્યવહારનયમાં પણ સમજવાનું છે. કારણ કે આ નય પણ નૈગમની પેઠે લૌકિક વ્યવહારપ્રધાન હોવાથી ઉપચારવાળો છે. સંગ્રહનયની દૃષ્ટિમાં તો ધાન્ય સહિત પ્રસ્થકને પ્રસ્થક કહેવાય છે. તેની દૃષ્ટિમાં એ લાકડાનું માપ પ્રસ્થક નહિ પણ મેય સહિત હોય તો જ તે પ્રસ્થક કહેવાય છે. તેથી નૈગમ કરતાં વિશુદ્ધ છે. ઋજુસૂત્રની દૃષ્ટિમાં પ્રસ્થક પણ પ્રસ્થક તેમજ મેય વસ્તુ પણ પ્રસ્થક છે અને એથી તે સંગ્રહ કરતાં વિશુદ્ધતર છે, કારણ કે તે સંગ્રહ કરતાં જરા વધારે ઊંડો જઈ એ બન્નેમાં પ્રસ્થક શબ્દનો વ્યવહાર થાય છે એમ બતાવે છે, વળી તે વર્તમાન માન અને મેયમાં જ તેનો વ્યવહાર કરે છે. ત્યાર પછીના ત્રણ શબ્દનયો તો તેથી પણ જરા ઊંડા જાય છે અને શબ્દનો જે અર્થ હોય તેને જ ગ્રહણ કરે છે. તેને મતે પ્રસ્થક તે બહાર પડેલ લાકડાનો પદાર્થ કે મેય વસ્તુ નહિ પરંતુ અમુક પરિમાણ તે પ્રસ્થક કહેવાય એવો જે જીવનો ઉપયોગ તે પ્રસ્થક છે. એથી તે સૌથી ઊંડો ઊતરે છે તેથી વિશુદ્ધતમ છે.

આગમમાં નૈગમ-વ્યવહાર એક જેવા

આપણે ઉપર જોયું તે પ્રમાણે અહીં નૈગમ અને વ્યવહારના વિષયમાં ભેદ પાડ્યો નથી. પરંતુ પરવર્તી સાહિત્યમાં તેમ નથી. માત્ર ઉપચારપ્રધાન લૌકિક વ્યવહારનો જ વ્યવહારનયમાં સમાવેશ નથી કરવામાં આવ્યો પરંતુ સંગ્રહના વિષયનો વિસ્તાર તે પણ વ્યવહારનો વિષય ગણવામાં આવ્યો છે. નિર્યુક્તિ તેમજ ઉમાસ્વાતિના તત્ત્વાર્થમાં બન્નેના વિષયનો સ્પષ્ટ ભેદ દર્શાવ્યો છે. અને એ રીતે બન્નેનો ભેદ સ્પષ્ટ કરી દીધો છે. જો તેમ ન કરવામાં આવે તો બેમાંથી

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

એકની જ ઉપયોગિતા ગણાય અને બીજાને નયગણનામાં સ્થાન મળે નહિ. આ રીતે એ બન્નેને કાયમ રાખવામાં આવ્યા છે. આગળ જતાં નૈગમને મૂળ નયમાંથી બાદ પણ કરવામાં આવ્યો છે અને કાયમ રાખ્યો છે તો તેની વ્યાખ્યા આગમથી જુદા પ્રકારની કરવામાં આવી છે.

(૩)

આગમમાં નયની મર્યાદા

આગમમાં નયવાદ જૈનોની પ્રચલિત માન્યતાઓનો સમન્વય કરે છે, જૈનોની પોતાની ગણાતી કોઈ પણ માન્યતા લઈને તેના પર જ્યારે વિચાર કરવાનું પ્રાપ્ત થાય છે ત્યારે એ નયદ્વારનો ઉપયોગ કરવામાં આવે છે. આ આગમના નયવાદની મર્યાદા છે. જે મર્યાદા પાછળના વિદ્વાનોએ તોડી છે અને નયવાદને જગતના સમસ્ત વાદો સુધી વિસ્તારીને તેને અમર્યાદિત બનાવ્યો છે.

તત્ત્વાર્થમાં નયની મર્યાદા

આગમિક મર્યાદા ઉમાસ્વાતિએ તોડી નથી. એટલું જ નહિ પરંતુ ભાષ્યમાં પણ નયવાદની એટલી જ મર્યાદા સચવાયેલી પ્રતીત થાય છે. જ્યારે પૂછવામાં આવે છે કે નય એ શું તન્ત્રાન્તરીય છે ત્યારે જવાબ આપે છે કે એ તન્ત્રાંતરીય નથી પરંતુ જ્ઞેયરૂપ અર્થના જુદી જુદી દૃષ્ટિએ થયેલ અધ્યવસાયો છે. એ ઉપરથી સ્પષ્ટ છે કે ભાષ્ય લખાયું ત્યાં સુધી નયો દ્વારા જૈનેતર માન્યતાઓનો સમન્વય કરવામાં આવતો ન હતો પરંતુ એ જૈન દૃષ્ટિને સમજાવવામાં જ કામમાં લેવામાં આવતા. આ વાત તેમના ભાષ્યમાંના વિવેચન ઉપરથી સ્પષ્ટ છે.

તત્ત્વાર્થ મૂળમાં તેમજ ભાષ્યમાં સપ્તભંગીનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો નથી પરંતુ એ સપ્તભંગીનું અવિકસિત સ્વરૂપ કેવું હતું તેનાં દર્શન અવશ્ય એ મૂળ તેમજ ભાષ્યમાં કરી શકાય છે. તેમાંના अर्पितानर्पित सिद्धेः'' એક જ વસ્તુમાં બે જુદી જુદી અપેક્ષાએ વિરોધી ધર્મોની પણ સિદ્ધિ થાય છે. એ સૂત્રમાં સપ્તભંગીનું રહસ્ય મળી આવે છે પરંતુ જેવી રીતે પરવર્તી સાહિત્યમાં કે કુન્દકુન્દના ગ્રંથોમાં સ્પષ્ટપણે સપ્ત ભંગો દર્શાવવામાં આવ્યા છે તે રીતે સ્પષ્ટપણે ભાંગાઓ દર્શાવવામાં નથી આવ્યા. તે મૂળ અને ભાષ્યના સમય સુધી નયની અવિકસિત પ્રાથમિક દશા સૂચવે છે.

તત્ત્વાર્થ મૂળમાં નયની સ્વતંત્ર વ્યાખ્યા આપવામાં આવી નથી. મૂળમાં તો પ્રમાણ અને નય દ્વારા સાત તત્ત્વોનો અધિગમ થાય છે. એટલું જ જણાવવામાં આવ્યું છે. પરંતુ તેના ભાષ્યમાં નયની વ્યાખ્યા મળી આવે છે તેમાં પ્રાપક, કારક, સાધક ઇત્યાદિ શબ્દોને નયના પર્યાયવાચી શબ્દો જણાવ્યા છે અને જીવાદિ પદાર્થનું જ્ઞાન કરાવે છે તે નય એમ સ્પષ્ટ કર્યું છે. અને આગળ જતાં જીવના એક પદાર્થના જ્ઞાનમાં થતા ભિન્ન ભિન્ન અધ્યવસાયોને નય કહ્યા છે.

નિર્યુક્તિમાં નય તેના જરા વિકસિત સ્વરૂપમાં

નિર્યુક્તિમાં પણ સામાન્ય નયની સ્પષ્ટ જુદી વ્યાખ્યા કરવામાં આવી નથી પરંતુ નયના ઉત્તરોત્તર વિકાસનો ઇતિહાસ આપણને તેમાંથી મળી આવે છે ખરો. તેમાં સાતે નયોની જુદી જુદી

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

વ્યાખ્યા કરવામાં આવી છે. એટલું જ નહિ પરંતુ એક એક નયના સો સો ભેદ કરીને સાતસો નય કરવામાં આવ્યા છે, જે આગમમાં દેખાતા નથી. વળી મૂળ નયની માન્યતામાં પણ ભેદ પડી ગયેલો જણાઈ આવે છે. નિર્યુક્તિમાં મતાંતરે છેલ્લા ત્રણ નયને એક કરી પાંચ જ મૂળ નયો માનનારી પરંપરાનાં દર્શન થાય છે. અને એ પાંચના પાંચસો ભેદ પણ કરવામાં આવ્યા છે. ઉમાસ્વાતિના તત્ત્વાર્થ સૂત્રમાં આવેલ પાંચ મૂળ નયવાદના આધારભૂત આ નિર્યુક્તિગત પાંચ નયવાદ જ છે, એમ માનવામાં કશી અડચણ નથી. અર્થાત્ ઉમાસ્વાતિએ એ પાંચ નયવાદ પોતે નવો ઊભો નથી કર્યો પરંતુ આગમિક સાત નયવાદને ગૌણ રાખી આ પાંચને જ મૂળનયો સ્વીકાર્યા છે, તેમાં તેમની પ્રતિભાનાં દર્શન છે.

વળી નિર્યુક્તિ તો ત્યાં સુધી પ્રતિપાદન કરે છે કે જિન પ્રવચનમાં જે કાંઈ કહેવામાં આવ્યું છે તે નય દ્વારા જ કહેવામાં આવ્યું છે. નય વિનાનું એક પણ વચન જિનપ્રવચનમાં છે જ નહિ. આ રીતે નિર્યુક્તિએ નયનું મહત્ત્વ ખૂબ જ વધારી દીધું છે. અને એ ઉપરથી આપણે કલ્પના કરી શકીએ છીએ કે આગમમાં તેમજ નિર્યુક્તિમાં એ નયોની મર્યાદા જિનપ્રવચનની માન્યતાઓ સુધી જ હતી, જે પાછળના સાહિત્યમાં તોડવામાં આવી છે. પરંતુ પાછો પ્રશ્ન પુછાય છે કે ત્યારે ઉપલબ્ધ સમસ્ત જૈનાગમોમાં તેવું પ્રત્યેક પદે નય દ્વાર વિવેચન કેમ દેખાતું નથી ? તેનો જવાબ નિર્યુક્તિકાર આપે છે કે ખાસ કરીને તત્ત્વજ્ઞાનના વિષયમાં દેખાતા વિરોધોનો સમન્વય કરવાની આવશ્યકતા રહે છે, તેથી નયોનો તત્ત્વજ્ઞાનથી ભરપૂર દૃષ્ટિવાદમાં પ્રત્યેક પદે ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે. અને બીજે શ્રોતાની યોગ્યતા વગેરે જોઈને ક્યાંક નયવાદનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે. અને જ્યાં જરૂર નથી ત્યાં તે વિના પણ ચલાવી લેવામાં આવ્યું છે.

જૈનાચાર્યોએ નયપ્રતિ વધારે લક્ષ કેમ આપ્યું ?

આપણે ઉપર જોયું તે પ્રમાણે નિર્યુક્તિઓએ એ નયના મહત્ત્વનો નિર્દેશ કર્યો છે અને પાછળના સાહિત્યમાં નયનો જે વિસ્તાર દૃષ્ટિગોચર થાય છે, તે એ નયના મહત્ત્વદર્શી નિર્દેશને આભારી છે એમ માનવું જરાય અત્યુક્તિપૂર્ણ નથી. એ નિર્દેશમાં જ જૈનાગમની ચાવી રહેલી છે. એથી પરવર્તી આચાર્યોએ એ ચાવીને પૂર્ણ બનાવવા અથાગ પરિશ્રમ સેવ્યો છે. જેને લઈને જૈન દર્શન નયવાદ અને સ્યાદ્વાદના સિદ્ધાન્તને તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમાં તેના સંપૂર્ણ સ્વરૂપમાં મૂકવાના પ્રયત્નમાં અજોડ રહ્યું છે અને તેથી જ પ્રતિષ્ઠાને પણ પામ્યું છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

શૂન્યવાદ

ભગવાન બુદ્ધ જ ભારતમાં એવા ધર્મપ્રવર્તક થયા છે જેમણે શ્રદ્ધા નહીં, પરંતુ બુદ્ધિ ઉપર ભાર આપ્યો છે. તેમણે ગુરુ અનેક કર્યા પણ એક પછી એક એમ એ બધાને છોડીને છેવટે નિર્વાણમાર્ગની શોધ તેમણે જાતે જ કરી અને પ્રથમ તો એમને એમ લાગ્યું કે આ મારી શોધ લોકો જલદી સ્વીકારી શકશે નહીં. એટલે ઉપદેશક બનવા કરતાં મૌન રહેવાનું તેમણે નક્કી કર્યું પરંતુ પછી આગ્રહ થતાં તેમણે ધર્મચક્રનું પ્રવર્તન કર્યું. તે જ બૌદ્ધધર્મ. એ ધર્મના પાયાનાં ચાર તત્ત્વો એવાં છે જેમાં શરીરનાં નહીં, પણ આધ્યાત્મિક રોગોના ચિકિત્સક તરીકે બુદ્ધ આપણી સમક્ષ ઉપસ્થિત થાય છે.—સંસારમાં દુ:ખ છે. દુ:ખનું કારણ છે, દુ:ખનું નિવારણ એ મોક્ષ-નિર્વાણ છે અને નિર્વાણનું કારણ એટલે મોક્ષમાર્ગ છે. સૌને સમજવામાં આવે એટલું જ નહીં પણ એ ધર્મનું ફળ આ લોકમાં અહીંને અહીં મેળવી શકાય છે એવી આ સીધી સાદી વાત બુદ્ધની હતી. અને તે તેમણે પોતાના ઉપદેશના ત્રણ પાયા ઉપર રચી હતી—બધું જ ક્ષણિક છે, દુ:ખ છે અને અનાત્મ છે.

ઉપનિષદોએ શાશ્વત એવા આત્મા=બ્રહ્મની શોધ કરી હતી અને એ તત્ત્વ આનંદમય છે એમ ભારપૂર્વક કહ્યું હતું. આનું અનુસરણ તે કાળના લગભગ બધા જ વિચારકોએ કર્યું હતું અને આત્મતત્ત્વનો સ્વીકાર કર્યો હતો, જે સૌને મતે અવિનશ્વર હતું. આથી વિરુદ્ધ અભિપ્રાય હતો કે આત્મા જેવું તત્ત્વ છે તો ખરું પણ તે અવિનશ્વર નહીં પણ વિનશ્વર છે. પાંચ ભૂતોમાંથી એ ઉત્પન્ન થાય છે. અને મૃત્યુસમયે તેનો ઉચ્છેદ થાય છે તેથી વિનશ્વર છે, શાશ્વત નથી.

બુદ્ધે પોતાને વિભજ્યવાદી (मज्झिमनिकाय सुभसुत्त ९९, પૃ૦ १९७) કહ્યા છે એટલે કે કોઈ પણ બાબતમાં એકાંત અથવા એકાંશનો આશ્રય નહીં પણ વિશ્લેષણ કરીને નિરૂપણ કરવાનો વિભજ્યવાદ માર્ગ તેમનો હતો. આથી તેઓ પોતાને મધ્યમમાર્ગના પથિક જણાવે છે. એટલે તેમણે સ્પષ્ટ કહ્યું કે આત્મા જો શાશ્વત-નિત્ય-કૂટસ્થ હોય તો બ્રહ્મચર્ય નિરર્થક ઠરે અને તેનો મૃત્યુ પછી સર્વથા ઉચ્છેદ થવાનો હોય તોપણ બ્રહ્મચર્ય નિરર્થક ઠરે. માટે સંસારમાં બધું જ પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે, તેથી વસ્તુનો સર્વથા ઉચ્છેદ થતો નથી કે સર્વથા તે શાશ્વત નથી. આ મારો મધ્યમમાર્ગ છે, એમ બુદ્ધે વારંવાર કહ્યું છે. બુદ્ધની આ તર્કસંગત વાતનો સ્વીકાર સૌ કોઈ શ્રદ્ધાથી નહિ પણ તેની પૂરી ચકાસણી કર્યા પછી જ કરે એવો આગ્રહ બુદ્ધે રાખ્યો હતો. આને પરિણામે આવી સીધી સાદી જણાતી વાત છતાં પણ જ્યારે તે તર્કને સરાણે ચડી ત્યારે તેની વ્યાખ્યાઓ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

અનેક પ્રકારે થવા લાગી અને બૌદ્ધધર્મમાં અનેક સંપ્રદાયો ઊભા થયા. તેમાંનો એક સંપ્રદાય તે શૂન્યવાદને નામે ઓળખાય છે. આ શૂન્યવાદ શબ્દ એવો ભ્રામક છે કે તે શબ્દે જ એ સંપ્રદાય વિશે વિરોધીને તેના વિશે ભ્રમ ફેલાવવાની પૂરી તક આપી છે.

આમ તો સ્વયં બુદ્ધે પણ શૂન્ય શબ્દનો પ્રયોગ કરીને પોતાના મંતવ્યને રજૂ કર્યું હતું—"ये ते सुत्तन्ता तथागतभासिता गम्भीरा गम्भीरत्था लोकुत्तरा सुञ्ञतपटिसंयुत्ता" ઇત્યાદિ. અર્થાત્ તથાગતનો ઉપદેશ ગંભીર છે, લોકોત્તર છે અને શૂન્યતાથી યુક્ત છે ઇત્યાદિ. (સંયુત્તનિકાય-ભાગ ૪ મહાવગ્ગ, સં૰ ૫૫ સુત્ત ૫૩, પૃ૰ ૩૪૮). એટલે શૂન્યની ચર્ચા નવી નથી. પરંતુ નાગાર્જુને તેને દર્શનનું રૂપ આપ્યું ત્યારે તે શબ્દના અર્થનો ઘણો વિકાસ થયો. અને દાર્શનિક ક્ષેત્રે તેણે મોટો ભ્રમ એ ઊભો કર્યો કે શૂન્યવાદી એ કશામાં માનતા નથી. પરંતુ વાસ્તવિકતા એવી નથી. બધા જ બૌદ્ધ સંપ્રદાયોમાં બીજા ગમે તે મતભેદો હોય પણ પ્રતીત્યસમુત્પાદ વાદનો સિદ્ધાંત સર્વસ્વીકૃત છે અને નાગાર્જુને તો પ્રતીત્યસમુત્પાદ અને શૂન્યતા એકાર્થક છે એમ સ્પષ્ટ કહ્યું છે. એટલે સર્વશૂન્યનો અર્થ એ તો તો નથી જ કે નાગાર્જુનને મતે જગતમાં કશું જ તત્ત્વ નથી. પરંતુ એ છે કે જે કાંઈ છે તે પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે.

બૌદ્ધ સંપ્રદાયનો વિકાસક્રમ જોઈએ તો તે આ પ્રમાણે છે.—ભગવાન બુદ્ધે બધી જ વસ્તુઓ ક્ષણિક છે એમ કહ્યું ત્યારે તેમની દલીલો હતી કે બધી જ વસ્તુઓ તેના આત્માથી શૂન્ય છે. અહીં આત્માથી શૂન્યનું તાત્પર્ય એ હતું કે કોઈપણ વસ્તુમાં કશું જ સ્થાયી કહી શકાય એવું તત્ત્વ નથી. એટલે કે દ્રવ્ય કે ધર્મી નથી પણ તેનાં પરિણામો કે ધર્મો છે. આમ ધર્મ-ધર્મીમાંથી ધર્મીનો વિચ્છેદ બુદ્ધે કર્યો અને માત્ર ધર્મોનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યું. આ અર્થમાં બુદ્ધ અનાત્મવાદી છે. બૌદ્ધોનો હીનયાન એ ધર્મવાદ છે. અને ધર્મીનો નિષેધ કરે છે. અભિધર્મપિટકમાં આ ધર્મો કયા છે તેનું વિસ્તારથી નિરૂપણ થયું છે. આપણે પ્રવાહ જોઈ તેને નદી એવું નામ આપીએ છીએ. વસ્તુતઃ એ બિન્દુઓનો પ્રવાહ છે. આથી બિન્દુઓ અસ્તિ છે પણ નદી અસ્તિ નથી. નદી એ એ તો માત્ર આપણી કલ્પના છે. તે જ પ્રમાણે પ્રતિક્ષણ ઉત્પન્ન થતા નવાનવા ચિત્તો એ જ આત્મપ્રવાહ છે કે ચિત્તસંતતિ છે. આમાં ચિત્તો એ અસ્તિ છે પણ આત્મા જેવું કશું નથી. આમ પ્રથમ તબક્કામાં ધર્મીશૂન્યતાનો સિદ્ધાન્ત સ્થિર થયો. ધર્મોમાં નામ અને રૂપ—એવા બે મુખ્ય ભેદો પડ્યા જેને આપણે ચેતન-જડ એવું નામ આપી શકીએ. આમ આંતર અને બાહ્ય ધર્મોનું અસ્તિત્વ પ્રથમ તબક્કામાં સ્વીકારાયું. આનું બીજું નામ છે પુદ્ગલનૈરાત્મ્ય અથવા ધર્મિનૈરાત્મ્ય.

અભિધર્મપિટકમાં આ ધર્મોનો ઘણો બધો વિસ્તાર કરવામાં આવ્યો અને તેમનો પણ કાંઈક સ્વભાવ છે એવું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું અને તે તે ધર્મના તે તે સ્વભાવભેદને કારણે તે તે ધર્મો જુદા જુદા મનાયા. આમ સર્વાસ્તિવાદને નામે એક પ્રકારે સ્વભાવવાદ ઊભો થયો. પરંતુ તે કાળે ભારતીય દર્શનોમાં સ્વભાવના સ્વરૂપ વિશે જે ચર્ચા થઈ તેમાંથી એ ફલિત થયું કે વસ્તુનો સ્વભાવ એ કોઈપણ કારણે ઉત્પન્ન થતો નથી. એ તો સદૈવ વિદ્યમાન હોય છે. જે કાંઈ કારણથી ઉત્પન્ન થાય તે સ્વાભાવિક કહેવાય નહિ. તેથી સ્વભાવ એટલે નિત્ય એવું સમીકરણ થયું. આથી નાગાર્જુને બધા ધર્મોને પણ નિઃસ્વભાવ માન્યા એટલે કે સ્વભાવશૂન્ય માન્યા એટલે કે પ્રતીત્યસમુત્પન્ન માન્યા.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

य: प्रतीत्यसमुत्पाद: शून्यतां तां प्रचक्ष्महे ।
सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत्सैव मध्यमा ॥ મ૰ ૨૪-૧૮

આમ શૂન્યવાદનો પુરસ્કર્તા નાગાર્જુન મનાયો. નાગાર્જુનના આ નિરૂપણ કરનાર બે પુસ્તકો છે—વિગ્રહવ્યાવર્તની અને મધ્યમકશાસ્ત્ર. આમ પુદ્ગલનૈરાત્મ્યમાંથી ધર્મનૈરાત્મ્ય સુધી નાગાર્જુને બૌદ્ધદર્શનની પ્રગતિ કરાવી. એટલે આભાસ એવો ઊભો થયો કે નાગાર્જુન તો ધર્મ પણ માનતા નથી અને એ જ માન્યતાને આધારે તેનું નિરાકરણ કરવામાં આવ્યું. એટલે બૌદ્ધધર્મમાં વિજ્ઞાનવાદે શૂન્યવાદમાંથી આગળ પ્રસ્થાન કર્યું. તેનું મંતવ્ય એવું હતું કે બાહ્ય ધર્મનું અસ્તિત્વ કે તેનો સ્વભાવ ભલે ન હોય કારણ તેના અસ્તિત્વનો આધાર આપણા પોતાનું જ્ઞાન છે. અને જ્ઞાન તો સ્વાનુભવસિદ્ધ છે. માટે બાહ્ય ધર્મો ભલે ન મનાય પણ આંતરધર્મ-વિજ્ઞાન-ચિત્ત એનો તો ઇન્કાર થઈ શકે તેમ નથી. માટે વિજ્ઞાન સત્ છે, બીજું મિથ્યા છે એવી માન્યતાનો પ્રચાર વિજ્ઞાનવાદે કર્યો.

શૂન્યતાવાદની જેમ વિજ્ઞાનવાદનાં મૂળ પણ લંકાવતારમાં મળી આવે છે. પણ તે તે વાદના નિરૂપણના સ્વતંત્ર ગ્રંથો પછીથી લખાયા તેમાં શૂન્યવાદ અને પછી વિજ્ઞાનવાદ એવો ક્રમ છે. આમ બૌદ્ધધર્મની અનેકવિધ જે દાર્શનિક પ્રગતિ થઈ તેનાં આ સોપાનો છે.

હવે આપણે નાગાર્જુનના શૂન્યવાદ વિશે થોડી વધુ ચર્ચા કરીએ. અન્ય દાર્શનિકોના વિવિધ તર્કોનું નિરાકરણ કરવામાં નાગાર્જુને સ્પષ્ટ કર્યું છે કે મારી કોઈ પ્રતિજ્ઞા નથી જેને સિદ્ધ કરવાની મારી જવાબદારી હોય. મારું કાર્ય તો અન્ય દાર્શનિકો જે તર્કને આધારે પ્રમાણ અને પ્રમેયની ચર્ચા કરે છે તે કેટલો લૂલો છે તે દર્શાવવાનું છે—

यदि काचन मम प्रतिज्ञा स्यान्मे तत एव भवेद् दोष: ।
नास्ति च मम प्रतिज्ञा तस्मान्नैवास्ति मे दोष: ॥ વિગ્રહ૰ ૨૯.

પણ આનો અર્થ એ પણ નથી કે તેને દાર્શનિક રીતે કશું જ માન્ય નથી. આનું સ્પષ્ટીકરણ કરવા નાગાર્જુને બે પ્રકારના સત્યની વાત કરી છે. એક સંવૃતિ સત્ય અને બીજું પારમાર્થિક સત્ય—

द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।
लोकसंवृति सत्य च सत्यं च परमार्थत: ॥ મ૰ ૨૪.૮

સંવૃત્તિસત્ય એટલે જેને વેદાન્તીઓ વ્યવહારનું સત્ય કહે છે તે છે અને પારમાર્થિક એટલે વસ્તુની શૂન્યતા, સ્વભાવશૂન્યતા, પ્રતીત્યસમુત્પન્નતા.

ચન્દ્રકીર્તિએ સંવૃત્તિસત્યની વ્યાખ્યા કરી છે કે - મ૰ ટી૰ ૨૪.૮

(૧) समन्तात् वरणं संवृति: । अज्ञानं हि समन्तात् सर्वपदार्थतत्त्वावच्छादनात् संवृतिरुच्यते।

અજ્ઞાન એ સમગ્ર પદાર્થના તાત્ત્વિક સ્વરૂપનું સર્વપ્રકારે આવરણ કરે છે તેથી તે સંવૃતિ છે.

(૨) परस्परसंभवनं वा संवृति: अन्योन्यसमाश्रयणेत्यर्थ: ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

એકબીજાનો એકબીજાથી સંભવ=ઉત્પત્તિ=અસ્તિત્વ એ સંવૃતિ છે.

(૩) संवृतिः संकेतो लोकव्यवहारः । स च अभिधानाभिधेयज्ञानज्ञेयादिलक्षणः ॥

સંકેત વડે ચાલતો લોકવ્યવહાર એ સંવૃતિ છે. એટલે કે આ શબ્દનો આ અર્થ, આ જ્ઞાન અને એનો આ વિષય—એ પ્રકારનો જે કાંઈ લોકમાં શાબ્દિક વ્યવહાર છે તે સંવૃતિ છે.

આ ત્રણે પ્રકારનો લોકમાં વ્યવહાર છે તે લોકસંવૃતિ કહેવાય છે. આ લોકવ્યવહાર પારમાર્થિક સત્ય નથી. અને વચનવ્યવહારથી જે પર છે અને સામાન્ય રીતે જ્ઞાન-જ્ઞેયનો જે ભેદ કરીને વ્યવહાર ચાલે છે તેથી પણ પર પારમાર્થિક સત્ય છે—"कुतः तत्र परमार्थे वाचां प्रवृत्तिः कुतो वा ज्ञानस्य ? स हि परमार्थो अपरप्रत्ययः शान्तः प्रत्यात्मवेद्यः आर्याणां सर्वप्रपञ्चातीतः । स नोपदिश्यते न चापि ज्ञायते"-મ. ટી. ૨૪.૮

જે આપણી નજરે ચડે છે તે પારમાર્થિક સત્ય નથી પણ વ્યવહારનું સત્ય છે. પારમાર્થિક સત્ય તો શૂન્ય છે-

सर्वं च युज्यते तस्य शून्यता यस्य युज्यते ।
सर्वं न युज्यते तस्य शून्यं यस्य न युज्यते । મ. ૨૪.૧૪

શૂન્યતાને સિદ્ધ કરવા નાગાર્જુને વિગ્રહવ્યાવર્તિની ગ્રંથ લખી પ્રમાણનાં લક્ષણોનું પરીક્ષણ કર્યું. દાર્શનિક જગતમાં પ્રમેયની સિદ્ધિ પ્રમાણને આધારે થતી હોઈ નાગાર્જુને પ્રથમ તો એ સિદ્ધ કરવા પ્રયત્ન કર્યો કે દાર્શનિકો જેને પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણ માને છે તે ખરેખર પ્રમાણ નથી. કારણ પ્રમાણ પોતે જ સિદ્ધ નથી. અને એવા અસિદ્ધ પ્રમાણથી પ્રમેયની સિદ્ધિ કેવી રીતે થઈ શકે—विग्रहव्यावर्तिनी ૩૧-૫૨. નાગાર્જુનની આ બાબતનું અનુસરણ તત્ત્વોપપ્લવના કર્તા ભટ્ટ જયરાશિએ કર્યું છે.

આ પ્રમાણે નાગાર્જુને તર્ક કે ન્યાયની પ્રણાલી ઉપર જ સર્વપ્રથમ પ્રહાર કરી તે કેવી પાંગળી છે તે બતાવી આપ્યું અને દાર્શનિકોને સાવધાન કરી દીધા. અને આપણા વ્યવહારનાં જે જ્ઞાનો છે તે તત્ત્વગ્રહણમાં કારગર નથી. પણ તે સૌથી પર એવી પ્રજ્ઞા જ પરમાર્થનું ગ્રહણ કરવા સમર્થ છે એમ બતાવી આપ્યું. આપણને શબ્દોથી થતું અને ઇન્દ્રિયો તથા મનથી થતું જ્ઞાન વસ્તુના મર્મને પહોંચી શકતું નથી પણ અવાચ્ય એવા તત્ત્વને આપણી નિર્મળ પ્રજ્ઞા જ પામી શકે છે. આ બાબત નાગાર્જુને વારે વારે કહી છે. નાગાર્જુન પૂર્વે તાર્કિક રીતે આપણી મતિ અને ઇન્દ્રિયશક્તિ તથા શબ્દશક્તિ વસ્તુતત્ત્વનું જ્ઞાન કરાવવામાં કેવી પાંગળી છે, તેનું તર્કપુરઃસર નિરૂપણ થયું ન હતું એટલે નાગાર્જુને તે કરીને એક નવે માર્ગે દાર્શનિકોને દોરી જવા પ્રયત્ન કર્યો. કાંઈ જ જાણી નથી શકાતું એમ પણ નહિ અને બધું જ આપણે સામાન્ય જ્ઞાન વડે યથાર્થ જાણી શકીએ છીએ એમ પણ નહિ, પરંતુ નિર્મળ પ્રજ્ઞા હોય તો તત્ત્વના સ્વરૂપ સુધી પહોંચી શકાય છે એવો મધ્યમ માર્ગ નાગાર્જુને બતાવ્યો. આવું કરવા જતાં નાગાર્જુન વિશે તેના વિરોધીઓમાં એક ભ્રમજાળ ઊભી એ થઈ કે નાગાર્જુન તો સર્વશૂન્યવાદી છે અને બીજી તરફ એના અનુયાયીઓ એમ માનતા થઈ ગયા કે નાગાર્જુને બધાં જ દર્શનોનું ખંડન કરી નાખ્યું છે—બધાં જ તત્ત્વજ્ઞાનનો વિલોપ કરી નાંખ્યો છે. પણ ખરી વાત એમ ન હતી. એનો તો એટલો જ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

પ્રયત્ન હતો કે જે તર્કને અંતિમ માનીને આપણે ચાલીએ છીએ તે તર્ક કેવો નબળો છે અને તેની નબળાઈ તર્ક દ્વારા જ તેણે બતાવી છે. માટે જ એ કહે છે—

सर्वदृष्टिप्रहाणाय यः सद्धर्ममदेशयत् ।
अनुकम्पामुपादाय तं नमस्यामि गौतमम् ॥ મ૦ ૨૭.૩૦.

અને તેણે સ્થાપેલ શૂન્યવાદ વિશે પણ ચેતવણી આપવામાં આવી છે કે—

विनाशयति दुर्दृष्टा शून्यता मन्दमेधसम् ।
सर्पो यथा दुर्गृहीतो विद्या वा दुष्प्रसाधिता ॥ म० २४-११

એ તો સર્પ જેવો છે. જો તેને ઠીક રીતે પકડવામાં ન આવે તો પકડનારનો નાશ કરે છે. વળી બધા મતવાદનું નિરાકરણ શૂન્યવાદથી થાય છે એ સાચું પણ જો શૂન્યવાદને પકડીને બેસી રહેવામાં આવશે તો તેનો સંસારમાંથી નિસ્તાર છે જ નહિ.

शून्यता सर्वदृष्टिनां प्रोक्ता निःसरणं जिनैः ।
येषां तु शून्यतादृष्टिः तान् असाध्यान् बभाषिरे ॥ म० १३.८

માટે પ્રજ્ઞા પામવા માટે પ્રયત્નશીલ થવું એ જ જરૂરી છે અને એટલા માટે જ શૂન્યવાદનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. વળી જુઓ મ૦ ૨૨.૧૧,૧૨.

સર્વમાન્ય પ્રમેયોનું નિરાકરણ કરવા માટે નાગાર્જુને માધ્યમિકકારિકા લખી અને તત્ત્વ તો ચતુષ્કોટી મુક્ત છે તેમ નિરૂપ્યું. નાગાર્જુન સર્વશૂન્યવાદી એટલે સર્વથા અભાવવાદી નથી એ તો તેણે કરેલા તત્ત્વના લક્ષણથી સિદ્ધ થાય છે :

अपरपत्ययं शान्तं प्रपञ्चैरप्रपञ्चितं ।
निर्विकल्पमनानार्थमेतत् तत्त्वस्य लक्षणम् ॥ १८.९

તત્ત્વ એ પરપ્રત્યેય નથી એટલે કે બીજો આપણને તેનું ભાન કરાવી શકે એ શક્ય નથી. એનું જ્ઞાન તો જાતે જ કરવું રહ્યું. પ્રપંચ—એટલે કે વાણી—શબ્દ વ્યવહારથી તેનું વર્ણન થઈ શકતું નથી, નિર્વિકલ્પ છે, તેના નાના અર્થ છે નહિ અને તે શાંત છે.

એ ભાવ, અભાવ, ભાવાભાવ અને ન-ભાવ-ન-અભાવ-એમ ચાર કોટીથી પર છે, માત્ર પ્રજ્ઞારૂપ છે અને બુદ્ધિ તેનું વર્ણન કોઈ રીતે કરી શકે તેમ છે નહિ. જે પોતાના અસ્તિત્વ માટે અન્ય ઉપર આધાર રાખે છે તે ખરી રીતે અસ્તિ કહેવાય જ નહિ. તેથી શૂન્ય છે, અને પરમાર્થ દૃષ્ટિએ અનુત્પન્ન પણ છે. જે સત્ છે તે સદૈવ ઉપલબ્ધ થાય છે, અને તેથી ઉપલબ્ધ થતા હોવાથી સાપેક્ષ પદાર્થ કોઈ ને કોઈ રીતે સત્ છે જ. આમ શૂન્યતા એ સર્વશૂન્યતાના અર્થની બોધક નથી જ. એટલું જ કહી શકાય કે તે પારમાર્થિક સત્ નથી અને પ્રપંચ પણ નથી. મ૦ ૧૫.૬, ૭, ૧૦; ચતુઃશતક ૮.૨૦.

પણ આ શૂન્યતાની સમજ આપવી હોય તો વ્યવહારનો આશ્રય લેવો અનિવાર્ય છે. કારણ પરમાર્થ અવાચ્ય છતાં તેની સમજ તો શબ્દોના આશ્રય વિના આપી શકાતી નથી, અને શબ્દવ્યવહાર એ પારમાર્થિક નથી પણ વ્યાવહારિક છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

व्यवहारमनाश्रित्य परमार्थो न देश्यते । परमार्थमनागम्य निर्वाणं नाधिगम्यते । म॰ २४-१०

જગતમાં કશું જ વાસ્તવિક નથી એ સિદ્ધ કરવામાં અન્ય દાર્શનિકોનાં મંતવ્યો જેવાં કે કાલ, આકાશ, ગતિ, હેતુ-પ્રત્યય, આત્મા ઇત્યાદિની જેમ સ્વયં બૌદ્ધોની સ્થિર માન્યતાઓ જેવી કે ચાર આર્યસત્ય, સંસાર, નિર્વાણ અને બુદ્ધ પણ—

प्रपञ्चन्ति ये बुद्धं प्रपञ्चातीतभव्ययम् । ते प्रपञ्चहताः सर्वे न पश्यन्ति तथागतम् ॥ २२.१५

तथागतो निःस्वभावो निःस्वभावमिमं जगत् ॥ म॰ २२.१६

આવું બધું જ પારમાર્થિક સત્ય નથી, પણ વ્યાવહારિક સત્ય છે એમ બતાવી આપ્યું છે.

સંસારમાં કશું જ પરમાર્થતત્ત્વ નથી. આ જગતને કેવલ વ્યાવહારિક સત્તા છે. વસ્તુઓ ક્ષણિક પણ નથી, નિત્ય પણ નથી, તે ઉત્પન્ન થતી નથી, નષ્ટ થતી નથી, તે તે બધી અભિન્ન છે એમ પણ નહિ, ભિન્ન છે એમ પણ નહિ, માત્ર આપણને તે ઉત્પન્ન અને નષ્ટ થતી દેખાય છે. આપણા મનથી તેના ગુણધર્મો અને સંબંધો કલ્પીને એક કાલ્પનિક જગત આપણી સમક્ષ આપણે ખડું કરીએ છીએ. સંસારના પદાર્થો સાપેક્ષ છે, એકબીજાને આધારે રહેલા છે અને તેથી જ તે પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે, પારમાર્થિક નથી, નિઃસ્વભાવ છે, શૂન્ય છે.

સ્વભાવશૂન્ય કે નિઃસ્વભાવનું સ્પષ્ટીકરણ ચન્દ્રકીર્તિએ કર્યું છે. તેમાં સ્પષ્ટપણે તેણે સમીકરણ કર્યું છે કે પ્રતીત્યસમુત્પન્ન = શૂન્ય = સાપેક્ષવ્યવહાર = મધ્યમાર્ગ. પ્રતીત્યસમુત્પન્નની સ્પષ્ટતા એ છે કે વસ્તુની ઉત્પત્તિ સ્વાભાવિક નથી અથવા સ્વભાવથી વસ્તુનો ઉત્પાદ નથી અને જે સ્વભાવસિદ્ધ નથી તેની સત્તા પણ નથી, તેનું અસ્તિત્વ પણ નથી, તેનો ઉત્પાદ પણ નથી. અને જેનો ઉત્પાદ નથી તેનો નાશ કેમ હોય ? તેનું નાસ્તિત્વ પણ કેમ હોય ? માટે તેને શૂન્ય કહેવું કે સાપેક્ષ કહેવું એ જ ઉચિત ગણાય. આમ વસ્તુના બે અંત ઉત્પત્તિ અને વિનાશ એ નહિ પણ વસ્તુ મધ્યમાર્ગી છે. તે નથી ઉત્પન્ન કે નથી વિનષ્ટ પણ શૂન્ય છે, પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે, મધ્યમમાર્ગી છે.

આ રીતે શૂન્યવાદીઓએ વસ્તુવિચારના બે છેડામાં જે વિરોધ છે તેનું જ સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે—એ બે છેડા આ છે—એક એવું વિધાન છે કે જે કાંઈ સત્ છે તેનો સ્વભાવ હોવો જોઈએ અને બીજું વિધાન છે કે બધી જ વસ્તુઓની ઉત્પત્તિ અન્યથી થાય છે. આ બંને વિધાનોમાંના પ્રથમથી એ ફલિત થાય છે કે જે કાંઈ સત્ છે તે સ્વાભાવિક હોઈ તેની ઉત્પત્તિ સંભવે જ નહિ, કારણ સ્વભાવનું નિર્માણ થઈ શકતું નથી. માટે તે ઉત્પન્ન થતાં નથી. અને નષ્ટ પણ થતાં નથી. માટે કહેવું જોઈએ કે સ્વભાવ એ નિરપેક્ષ છે અને પરિણામ કે પરિવર્તનથી શૂન્ય છે. બીજા વિધાનનો ફલિતાર્થ એ છે કે જગતની બધી જ વસ્તુઓ અન્યથી ઉત્પન્ન થાય છે અને નષ્ટ થાય છે. અર્થાત્ બધી જ વસ્તુઓ સાપેક્ષ છે, પરિવર્તનશીલ છે. આમ બંને પરસ્પરવિરોધી વિધાનોનો વચલો માર્ગ માધ્યમિકો સ્વીકારે છે કે બધું જ શૂન્ય છે, કશામાં કોઈ સ્વભાવ નથી.

વિગ્રહવ્યાવર્તિનીમાં નાગાર્જુન પોતાના મંતવ્યનો સાર આપી દે છે કે—

यश्च प्रतीत्य भावो भावानां शून्यतेति साह्युक्ता । यश्च प्रतीत्य भावो भवति हि

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

तस्यास्वभावत्वम् ॥२२॥

આ શૂન્યતાનું પ્રયોજન શું ? તેનું સ્પષ્ટીકરણ નાગાર્જુને કર્યું છે કે—

कर्मक्लेशक्षयान्मोक्षः कर्मक्लेशा विकल्पतः । ते प्रपञ्चात् प्रपञ्चस्तु शून्यतायां निरुध्यते ॥ म॰ १८.५

પ્રપંચની વ્યાખ્યામાં ચન્દ્રકીર્તિએ લૌકિક પ્રપંચ કેવો છે તે બતાવ્યું છે—

ते च विकल्पाः अनादिमत्संसाराभ्यस्तात् ज्ञान-ज्ञेय-वाच्य-वाचक-कर्ता-कर्म-करण-क्रिया-घट-पट-मुकुट-रथ-रूप-वेदना-स्त्री-पुरुष-लाभ-अलाभ-सुख-दुःख-यशोऽयशो-निन्दा-प्रशंसा-दिलक्षणाद्विचित्रात्प्रपञ्चात् उपजायन्ते ॥ म॰ टी॰ १८.५

સંસાર એ વ્યાવહારિક કે સાંવૃતિક સત્ય છે. એનો અર્થ એવો તો નથી જ કે તે વન્ધ્યાપુત્ર જેમ સર્વથા અવાસ્તવિક છે. એ સંસારમાં રહીને જ મોક્ષને પ્રાપ્ત કરવાનો છે. તે સંસારની વ્યાખ્યા કે વિચારણા તર્કથી થઈ શકતી નથી. તેના સ્વરૂપનો નિર્ણય કે તે સત્ છે કે અસત્ થઈ શકતો નથી માટે તે તર્કાગોચર છે. એ જ રીતે નિર્વાણ પણ જે પારમાર્થિક છે તે પણ તર્કાગોચર તો છે જ. આમ એ બંનેના સ્વરૂપમાં કાંઈ ખાસ ભેદ નથી. બંને અવાચ્ય છે, જ્ઞાનના અગોચર છે. આથી નાગાર્જુને કહ્યું કે—

न संसारस्य निर्वाणात् किञ्चिदस्ति विशेषणम् ।
न निर्वाणस्य संसारात् किञ्चिदस्ति विशेषणम् ॥
निर्वाणस्य च या कोटिः कोटिः संसरणस्य च ।
न तयोरन्तरं किञ्चित् सुसूक्ष्ममपि विद्यते ॥ म॰ २५ः १९-२०

સંસાર અને નિર્વાણમાં કશો જ ભેદ નથી. કારણ કે

सर्वं तथ्यं न वा तत्थं तथ्यं चातथ्यमेव च ।
नैवातथ्यं नैव तथ्यमेतद्बुद्धानुशासनम् ॥ म. १८.८

ભગવાન બુદ્ધ લોકોનું અનુકરણ કરીને તેમને સન્માર્ગે લાવવા માટે કદીક આ બધું તથ્ય છે એમ કહે છે. કારણ કે બુદ્ધનું વચન છે કે—

लोको मया सार्धं विवदति, नाहं लोकेन सार्धं विवदामि ।

यल्लोके संमतं तन्ममापि अस्ति संमतं, यल्लोके नास्ति संमतं, ममापि तन्नास्ति संमतम् ॥
म॰ टी॰ १८.८

આ રીતે લોકોની ભાષામાં જ તેમની જ સમજનો આધાર લઈને તેમણે ઉપદેશ આપવો શરૂ કર્યો એટલે તેમણે કહ્યું કે હા, તમે જેને તથ્ય કહો છો તે તથ્ય છે જ. પણ જુઓ એનો અન્યથાભાવ પણ થાય છે તે તો તમે જોયું ને માટે તેને અતથ્ય પણ જાણવું. આથી આગળ જઈને તેમણે સમજાવ્યું કે જુઓ બાલજન જેને તથ્ય સમજે છે તેને આર્યજન અતથ્ય સમજે છે. આમ તથ્ય એ અતથ્ય પણ છે—તથ્યાતથ્ય છે અને એથી આગળ વધીને જેની બુદ્ધિમાં માત્ર જરાક આવરણ રહી ગયું છે તેને એમ ઉપદેશ છે કે ભાઈ, આ તથ્ય પણ નથી અને અતથ્ય પણ નથી.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

જેમ વન્ધ્યાસુતને શ્યામ પણ ન કહી શકાય અને અવદાત પણ ન કહી શકાય તેમ આ બધી જ વસ્તુને તથ્ય કે અતથ્ય પણ ન કહી શકાય. આમ ક્રમે કરી બુદ્ધ શિષ્યોને તત્ત્વસ્પર્શી માર્ગે લાવે છે. મ૦ ૧૮.

પ્રતીત્યસમુત્પાદ વિશે થોડી વધારે ચર્ચા કરવી જરૂરી છે. નાગાર્જુને પ્રતીત્યસમુત્પાદ માટે પ્રારંભમાં જ નિષેધપરક આઠ વિશેષણો આપ્યાં છે—

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।
अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥
यः प्रतीत्यसमुत्पादं.........। म॰ १, १, २.

આ આઠેય નિષેધપરક વિશેષણો એવાં છે જેમાં દાર્શનિક મૌલિક વિવિધ માન્યતાઓ અને કલ્પનાઓનો સંગ્રહ થઈ જાય છે. તે કહે છે—વસ્તુ ઉત્પન્ન નથી, વિનષ્ટ નથી; તેનો ઉચ્છેદ નથી, તે શાશ્વત નથી; તે અભિન્ન નથી. ભિન્ન નથી, તેનો આગમ નથી અને નિર્ગમ પણ નથી.

ચન્દ્રકીર્તિએ સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે કે પ્રથમ જો ઉત્પત્તિ જ નથી—એ જો નિશ્ચિત થાય તો બાકીના જે પ્રતિષેધો છે તેને સમજવામાં સરલતા પડશે. એટલે જ નાગાર્જુન સૌ પ્રથમ ઉત્પત્તિની કલ્પનાનું નિરાકરણ કરે છે—

न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्यां नाप्यहेतुतः ।
उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावाः क्वचन केचन ॥ મ૦ ૧.૩

સ્વતઃ ઉત્પત્તિ નિરર્થક જ ઠરે તેથી લાભ પણ શું ? તે પોતે વિદ્યમાન છે જ, પછી ઉત્પન્ન થવાનો શો અર્થ ? માટે સ્વતઃ ઉત્પત્તિ ઘટે નહિ. વળી તેમ માનવા જતાં અનવસ્થા પણ થાય.

પરથી પણ ઉત્પત્તિ થતી નથી. કારણ 'પર' એ સિદ્ધ નથી અને સિદ્ધ હોય તોપણ અપેક્ષિત એક સિવાયના બધા જ પર છે, તો તેથી જો ઉત્પત્તિ થતી હોય તો સંસારના સમગ્ર 'પર' જનક માનવા પડશે. બધું જ બધા પદાર્થોથી ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવું પડે, કારણ-

'तुल्यं परत्वमखिलेऽजनकेऽपि यस्मात् ।' મધ્યમકાવતાર ૬.૧૪.

અજનક મનાતા એવા બધા જ 'પર' રૂપે સમાન છે. તો બધા જ અજનકો 'પર' હોવાને કારણે જનક બની જશે

અને સ્વ અને પર એ બંનેથી પણ કાંઈ ઉત્પન્ન થઈ શકે નહિ, કારણ એ બંનેમાં દોષોનું દર્શન કરાવ્યું જ છે.

અહેતુથી પણ કાંઈ ઉત્પન્ન થાય નહિ. હેતુ ન હોય તો કાર્યકારણ એવો વિભાગ જ ન બને. વળી જો હેતુ વિના કશુંક ઉત્પન્ન થઈ શકતું હોય તો વંધ્યાપુત્ર, ગગનકુસુમ—એ બધું પણ ઉત્પન્ન થઈ જાય.

આમ વસ્તુનો ઉત્પાદ ઘટતો નથી (મ૦ ૨૧.૧૨) અને જેનો ઉત્પાદ જ નથી તેના

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

નિરોધની ચર્ચા જ વ્યર્થ છે. (મદ ૧.૧૧; ૭.૨૯)

આટલી ઉત્પાદની ચર્ચાથી નાગાર્જુનની દલીલો કેવી છે તે વિશે આપણે જાણી શકીએ છીએ.

આ શૂન્યવાદ વિશે દાર્શનિકોને ઘણું કહેવાનું છે પણ તે વિશે ફરી કોઈ વાર.

સંદર્ભગ્રંથો

નાગાર્જુન-મધ્યમકશાસ્ત્ર, ચંદ્રકીર્તિકૃત ટીકા સાથે—વિગ્રહવ્યાવર્તિની, પ્ર૦ બૌદ્ધ સંસ્કૃત ગ્રંથાવલી-૧૦

આર્યદેવ-ચતુઃશતક, આલોક પ્રકાશન, નાગપુર.

શાંતિદેવ-બોધિચર્યાવતાર અને શિક્ષાસમુચ્ચય, પ્ર૦ બૌદ્ધ સંસ્કૃત ગ્રંથાવલી-૧૧-૧૨.

T. R. V. Murti—The Central Philosophy of Buddhism, George Allen and Unwin, 1960.

B. K. Matilal—Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis-Mouton, 1971.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

જૈન દર્શન અને જીવનસાધના

(પર્યુષણ વ્યાખ્યાનમાળામાં આપેલ વ્યાખ્યાન)

જૈન દર્શનનો ઇતિહાસ જોઈએ તો તેનાં મૂળ જૈન આગમોમાં છે અને જૈન આગમોમાં જે સાહિત્યનો સમાવેશ છે તે એક કાળનું નથી. આથી જૈન દર્શનના ઇતિહાસની કથા અટપટી છે. તેમાં જવાનું આ સ્થાન નથી, પણ આગમ સ્થિર થયા અને વ્યવસ્થિત થયા તે કાળ સુધીમાં જૈન દર્શને જે રૂપ લીધું તેની વાત કરીએ. આ કાળ ભગવાન મહાવીરથી માંડી લગભગ એક હજાર વર્ષ સુધીનો ગણી શકાય. એટલે આ એક હજાર વર્ષમાં આગમમાં જૈન દર્શને જે રૂપ લીધું અને તેની વ્યવસ્થા થઈ તે વિશે અહીં ચર્ચા કરવી છે.

સર્વપ્રથમ એ તો નક્કી થયું જ હતું કે જૈન દર્શન એ ક્રિયાવાદી દર્શન છે, આત્મવાદી દર્શન છે અને કર્મવાદી દર્શન છે. આ ત્રણે શબ્દો ભલે જુદા રહ્યા પણ તેનો ભાવાર્થ એક જ છે કે તે આસ્તિકદર્શન છે. પ્રાચીન કાળમાં નાસ્તિકદર્શન માટે અક્રિયાવાદી એવો શબ્દ હતો. તેનું તાત્પર્ય એ હતું કે સત્કર્મ કે દુષ્કર્મ જેવું કાંઈ નથી, આ લોક સિવાય પરલોક નથી, અને જે કાંઈ છે તે આ લોકમાં જ છે. આવું દર્શન કદાચ આત્મા માને તો પણ કર્મ અને તેના ફળનો સ્વીકાર કરતું ન હોઈ તે નાસ્તિક જ ઠરે. આમ આત્મવાદ સાથે કર્મવાદ અને ક્રિયાવાદ સંકલિત હોય તે જ સાચો આત્મવાદ કહેવાય અને આસ્તિકવાદ કહેવાય એવું તે કાળે મંતવ્ય હતું. ક્રિયા એ પણ પ્રાચીન કાળમાં કર્મ માટે જ વપરાતો શબ્દ હતો. તે ઘસાતો-ભૂંસાતો થયો ત્યારે કર્મવાદ તેના વિકસિત રૂપમાં આવ્યો.

જૈન દર્શને આગમિક કાળમાં એ મંતવ્ય તો સ્થિર કર્યું જ હતું કે આત્મા છે અને તેને કર્મનું બંધન છે. એ બંધન અનાદિ છતાં તેમાંથી છુટકારો સંભવે છે. અને છુટકારો એટલે મોક્ષ, સિદ્ધિ કે નિર્વાણ. આ નિર્વાણનો માર્ગ એ જ ધર્મ અને એ ધર્મની પ્રરૂપણા અરિહંતો કરે છે. આગમકાળમાં સમ્યક્દર્શન, જ્ઞાન અને ચારિત્ર્ય, આ ત્રણને મોક્ષનાં સાધન કહ્યાં છે અને સંક્ષેપમાં જ્ઞાન અને ક્રિયા અથવા ચારિત્ર એમ છે. જ્ઞાન સમ્યક્ તો જ હોય જો દર્શન અથવા તો સમ્યક્ત્વ શ્રદ્ધા—સાચી શ્રદ્ધા જીવે પ્રાપ્ત કરી હોય. આથી દર્શનને અહીં જુદું ગણ્યું નથી.

સંસારી જીવ અનાદિકાળથી કર્મથી બંધાયેલો છે અને એક વાર જો બંધન છૂટે તો પુનઃ બંધનમાં પડવાને તેને કોઈ કારણ રહેતું નથી. કર્મનું બંધન એ જીવનો અજીવ સાથેનો સંબંધ છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

આમ ઉપનિષદમાં માત્ર એક જ તત્ત્વ બ્રહ્મ કે આત્મા મનાયું હતું અથવા તો નાસ્તિકોમાં માત્ર અજીવ તત્ત્વ જ મનાયું હતું, તેને સ્થાને જૈન દર્શનમાં જીવ અને અજીવ એમ બે તત્ત્વોની માન્યતા રૂઢ થઈ. ક્રમે કરી અજીવ એટલે પરમાણુ-પુદ્‌ગલ એવો જડ પદાર્થ સ્વીકૃત થયો. આ જડ પદાર્થમાં રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આ ગુણો છે, જ્યારે આત્મા અથવા જીવમાં આમાંનું કાંઈ જ નથી. તે અરૂપી, અગંધ, અરસ અને અસ્પર્શ્ય મનાયો. પરમાણુ-પુદ્‌ગલ મૂર્ત મનાયા એટલે કે તેમનું જ્ઞાન ઇન્દ્રિયો કરી શકે તેવો તે પદાર્થ છે, જ્યારે આત્મા કે જીવ અતીન્દ્રિય મનાયો. તેનું જ્ઞાન ઇન્દ્રિયથી ન થઈ શકે તેવો તે અમૂર્ત પદાર્થ છે, આમ જીવ અને અજીવનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરવામાં આવ્યું.

આપણી આસપાસ દેખાતું જગત છે તેની તો ના કહી શકાય નહીં. પણ તેની ઉત્પત્તિ અને સ્વરૂપ વિશેના અનેક પ્રશ્નો પ્રાચીન કાળથી થતા આવ્યા છે. તેની ઉત્પત્તિ કોઈ એક પદાર્થથી થઈ છે કે અનેક પદાર્થથી, તેની ઉત્પત્તિ કોણે કરી છે, ક્યારે કરી છે, આવા અનેક પ્રશ્નો દાર્શનિક જગતમાં ચર્ચાતા હતા. જૈન આગમપૂર્વેની માન્યતા એવી હતી કે જગતમાત્ર પાંચ ભૂત ધરાવે છે—પૃથ્વી, જલ, તેજ, વાયુ અને આકાશ. એ પાંચમાંથી જ કોઈ એક આત્માની ઉત્પત્તિ છે અને તેમના વિનાશ સાથે આત્માનો પણ વિનાશ થાય છે. વળી એવી પણ એક માન્યતા હતી કે એક જ નાના રૂપે દેખાય છે. અને તે વિજ્ઞ અથવા તો આત્મા છે. વળી કોઈની એવી માન્યતા હતી કે સંસારમાં પાંચ મહાભૂતો છે અને તે ઉપરાંત છઠ્ઠો આત્મા છે. તેમને મતે આત્મા અને લોક શાશ્વત છે અને બધું જ નિયત છે. સંસારને ક્ષણિક માનનારની વળી એવી માન્યતા હતી કે આ લોકમાં માત્ર પાંચ સ્કંધો છે. વળી એવી પણ માન્યતા હતી કે આ લોકની ઉત્પત્તિ ઈશ્વરે કરી છે, અથવા તો સ્વયંભૂએ કરી છે કે બ્રહ્મ અથવા તો અંડથી આ લોક ઉત્પન્ન થયો છે. આ બધી જ માન્યતાઓથી જુદા પડીને જૈન દર્શને આગમકાળમાં સ્વીકાર્યું કે લોક તો અનાદિ છે. તેનું નિર્માણ કોઈએ કર્યું નથી. પરંતુ ધર્મ, અધર્મ, આકાશ, જીવ અને પુદ્‌ગલ—આ પાંચ મળીને જ લોક છે. તેની ઉત્પત્તિ કોઈએ કદી કરી નથી. તે અનાદિકાળથી જ છે અને અનંતકાળ સુધી રહેવાનો છે. આ લોકના અધો, મધ્ય અને ઊર્ધ્વ એવા ત્રણ ભાગ છે. મધ્યલોકમાં મનુષ્ય અને તિર્યંચ જીવો છે અને ઊર્ધ્વલોકમાં દેવો અને અધોલોકમાં નારકો છે. લોકાગ્રે—એટલે કે ઊર્ધ્વલોકના છેડે સિદ્ધ કે મુક્ત જીવોનો નિવાસ છે. જીવ પોતાના કર્મ અનુસાર ત્રણે લોકમાં નાના જન્મ ધારણ કરે છે અને એ જ્યારે કર્મવિહીન થઈ મુક્ત થાય છે ત્યારે સદૈવ માટે લોકના અગ્ર ભાગમાં સ્થિત થાય છે. ત્યાંથી તેને કદી પાછા વળવાનું નથી. આમ જીવ અને તેના કર્મને કેન્દ્રમાં રાખીને લોકની વ્યવસ્થા છે એ સ્પષ્ટ થાય છે. આથી જીવ અને કર્મ—એ બે તત્ત્વો જ મુખ્ય છે. બાકીના તેને આધારે, તેના સ્પષ્ટીકરણ માટે જરૂરી એવાં તત્ત્વો સ્વીકૃત થયેલાં છે. તે આ પ્રમાણે :—

જીવ કે આત્માને જૈન દર્શનમાં પ્રારંભથી જ ગતિશીલ માનેલ છે એટલું જ નહિ પણ શરીરપરિમાણી પણ માનેલ છે. એક તરફ જીવને શરીરપરિમાણી માન્યો અને બીજી તરફથી તેની મુક્તિનું સ્થાન ઊર્ધ્વલોકમાં અને તેના પુનર્જન્મનું સ્થાન લોકમાં અનેક જગ્યાએ માન્યું—વળી આકાશ તો અનંત અને તેના અમુક જ ભાગમાં લોક—આવી માન્યતા બંધાઈ. પરિણામે ધર્મનું

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

તત્ત્વ સ્વીકારવું અનિવાર્ય જણાયું, જે જીવ અને પુદ્ગલને ગતિમાં સહાય કરે પણ જીવની ગતિ પાછી અમર્યાદિત ન બની જાય અને ખાસ કરી મુક્ત જીવ સદૈવ ગતિ જ ન કર્યા કરે પણ ઊર્ધ્વલોકમાં અંતે સ્થિર થાય—આવી વિચારણાને પરિણામે ધર્માસ્તિકાયને લોકમાં મર્યાદિત એવું તત્ત્વ સ્વીકારવું પડ્યું. જીવ અને પુદ્ગલને જેમ ગતિ માટે ધર્મ તેમ સ્થિતિ માટે અધર્મની પણ કલ્પના કરવી પડી. એટલે કે જીવની ગતિશીલતા અને શરીર પરિમાણતા—આ બેના અનુસંધાનમાં ધર્મ અને અધર્મ—આ બે અસ્તિકાયોનો સ્વીકાર થયો છે. અન્ય મતાવલંબીને આવો કોઈ સ્વીકાર કરવો પડ્યો નથી, કારણ તેમને મતે આત્મા વ્યાપક છે, તે સર્વત્ર વિદ્યમાન છે. હલન-ચલન માત્ર શરીરાશ્રયી છે તેથી આત્મામાં ગતિનો પ્રશ્ન જ નથી. માત્ર જૈન દર્શન જેને મતે જીવ શરીરમાં પરિમાણી હોઈ ગતિશીલ માનવો પડ્યો અને તેથી તદનુષંગી ધર્મ અને અધર્મ પણ સ્વીકારવા પડ્યા.

આગમકાળમાં એવો સમય મળી આવે છે, જ્યારે આ ધર્મ અને અધર્મ વિશેનો સ્વીકાર થયેલો નથી. વિચારણાને આધારે પછીથી તેનો સ્વીકાર થયો છે એ સ્પષ્ટ છે. આથી જ ભગવતીસૂત્રમાં એવા પ્રસંગો મળી આવે છે જ્યાં આજની પ્રચલિત વિચારણા પ્રમાણે ધર્મ કે અધર્મનું અસ્તિત્વ હોવું જોઈએ ત્યાં પણ તે બાબતનો કોઈ નિર્દેશ મળતો નથી. વળી આ બે તત્ત્વો માટેના જે શબ્દો છે તે પણ અન્યત્ર આવા જ અર્થમાં પ્રચલિત નથી. આથી ભગવતીમાં તેના પર્યાયો જે આપવામાં આવ્યા છે તે પ્રચલિત અર્થોને ધ્યાનમાં લઈને હોઈ વ્યાખ્યાનકારોને મૂંઝવણ ઊભી કરે છે, અને વ્યંજનપર્યાય અને અર્થપર્યાય એવા ભેદોનો આશ્રય લઈ વ્યાખ્યા કરવી પડે છે.

દર્શનવિચારણાનું પ્રયોજન જેમ આ સૃષ્ટિ, લોક કે જગતનું સ્પષ્ટીકરણ છે, તેમ મોક્ષ પણ પ્રયોજન છે જ. આથી લોકવિચારણામાં જેમ પાંચ પૂર્વોક્ત અસ્તિકાયો-જીવ-અજીવ-ધર્મ-અધર્મ-આકાશ-ની ચર્ચા થઈ તેમ મોક્ષલક્ષી તત્ત્વવિચારણામાં સાત કે નવ તત્ત્વની વિચારણા છે અને આનો સંબંધ જીવનસાધના સાથે છે. તે સ્પષ્ટ છે. સાત તત્ત્વો છે-જીવ-અજીવ-આસ્રવ-બંધ-સંવર-નિર્જરા અને મોક્ષ. તેમાં પુણ્ય અને પાપ બે ઉમેરીએ તો નવ તત્ત્વ થાય છે. આ તત્ત્વોનું વિશેષ નિરૂપણ અહીં જરૂરી નથી, કારણ સૌ શ્રોતા એનાથી પરિચિત છે. પરંતુ અહીં જીવનસાધના આ તત્ત્વોને લક્ષીને જે છે તે વિશે વિશેષ વિચાર કરવો છે.

પ્રાચીન કાળથી જ જૈન ધર્મ વિશે આક્ષેપ થતો આવ્યો છે કે તેમાં પાપના કારણભૂત મનને મહત્ત્વ આપવામાં આવતું નથી પણ કાય એટલે કે શરીરને મહત્ત્વ આપવામાં આવે છે. તાત્પર્ય એવું છે કે સામાન્ય રીતે પ્રચલિત "मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयोः" આ સિદ્ધાન્ત જૈનોને માન્ય નથી. આ આક્ષેપની તપાસ થવી જરૂરી છે. એ સાચું છે કે જૈનોએ 'देहदुक्खवं महाफलम्'. આ વાત કહી છે અને માની પણ છે પરંતુ વસ્તુસ્થિતિને જરા ઊંડાણથી વિચારવી જરૂરી છે. ભગવાન મહાવીરની જે સાધનાનું વર્ણન છે તે ઉપરઉપરથી જોતાં એમ લાગે કે તેમણે પોતાના શરીરને ઘણું કષ્ટ આપ્યું—અનેક ઉપવાસો કર્યાં અને અનેક પ્રકારનાં શારીરિક કષ્ટો સહન કર્યાં. તેથી જાણે કે દેહને કષ્ટ આપવાથી બધું સિદ્ધ થઈ જતું હોય એવી ભાવના થાય. પરંતુ તેમણે જે કાંઈ કષ્ટ સહ્યું તે તો ગૌણ છે. તેમની સાધનામાં અપ્રમાદ અને તે પૂર્વક ધ્યાન-

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

નું જે મહત્ત્વ છે તે સૌના ધ્યાનમાં આવતું નથી. વળી અન્ય ધર્મો કરતાં જૈન ધર્મનું કડક આચરણ પણ આવી માન્યતા માટે જવાબદાર છે એ ભૂલવું ન જોઈએ. પરંતુ એ કડક આચરણ અથવા તો કષ્ટ સહેવાની તૈયારી અને આવશ્યકતા જે મનાઈ છે તે પાછળ પણ ધ્યાન માટેની અનુકૂળ ભૂમિકા જ રહેલી છે તે તરફ તો ધ્યાન અપાયું નથી. આથી જ આવો ભ્રમ ફેલાવા પામ્યો છે કે જૈનો તો માત્ર દેહદમનમાં માને છે. ભગવાન મહાવીરની સાધનાના વર્ણનમાં તેમનાં કષ્ટોની વાત છે જ પરંતુ તેઓ સતત ધ્યાનમાં રહેતા. આ બાબત પણ વિશેષરૂપે જણાવી છે. પરંતુ જૈન પરંપરામાં પણ આ એક દોષ દાખલ થઈ જ ગયો કે ધ્યાન સિદ્ધ કરવા દેહકષ્ટો હતાં તેને બદલે દેહકષ્ટોથી જ જાણે સર્વ સિદ્ધિ હોય એવો બાહ્યાચાર ગોઠવાયો. આમ જૈનોનો બાહ્ય આચાર જ આવો ભ્રમ ઊભો કરવા માટે જવાબદાર છે. વસ્તુસ્થિતિ એથી ઊલટી જ છે. જૈનોની પ્રત્યેક આચારક્રિયામાં કાયોત્સર્ગની જે વાત આવે છે તેનું તો મહત્ત્વ ભુલાઈ ગયા જેવું છે અને બાહ્ય આચરણનું મહત્ત્વ વધી ગયું છે. ભગવાને સ્પષ્ટપણે પ્રમાદને કર્મ કહ્યું છે. તે માનસિક અથવા આંતરિક જ છે, આ રીતે જોઈએ તો બાહ્ય ક્રિયાથી બંધ નહિ પણ પ્રમાદથી જ બંધ થાય છે તે તરફ ધ્યાન અપાતું નથી એટલે જૈનોને કાયદંડ મહત્ત્વનો છે અને મનોદંડ નહિ એવી ખોટી માન્યતા પ્રચલિત થઈ છે. પરંતુ હિંસા આદિની વ્યાખ્યામાં વધ કે હત્યાને જીવના મરણને જેટલું મહત્ત્વ નથી અપાયું તેટલું આત્માના પ્રમાદને મહત્ત્વ અપાયું છે તે મૌલિક પરંપરા છે અને તેની ઉપેક્ષા થવાથી જ બાહ્યાચાર જોઈને આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે અને જો આજના જૈનોનું જીવન જોઈને જ કોઈ નિર્ણય કરવાનો હોય તો તે આક્ષેપ સાચો જ ઠરે. એટલી હદ સુધી જૈનોનું પતન થયું છે એમ માનવું જોઈએ.

પરંતુ મૂળ માન્યતામાં તો અને સમગ્ર ભાવે કર્મ-વિચારણામાં પણ કર્મબંધનું ખરું કારણ કાયિક પ્રવૃત્તિ નહીં પણ કષાયો જ છે—એ વાત આજસુધી પણ માન્ય છે. તેમાં કશો ભેદ કોઈ પણ આચાર્યે પાડ્યો નથી. આથી કહી શકાય કે જૈનોને મતે પણ માનસિક ક્રિયા જ કર્મબંધનું કારણ છે એ સ્વીકૃત હકીકત છે. આથી જૈન ધર્મ ઉપર કાયદંડના મહત્ત્વનો જે આક્ષેપ છે તે ઉચિત નથી.

જીવનસાધનામાં તપનું મહત્ત્વ છે. ભ૦ મહાવીરપૂર્વે તપ એટલે શરીરકષ્ટો સહેવાં એ માત્ર અર્થ હતો. પણ ભગવાન મહાવીરે તપનો અર્થ વિસ્તૃત કર્યો છે. બાહ્ય અને આન્તર એવા તપના બે વિભાગ કર્યા છે અને બાહ્યને તો માત્ર આન્તરતપનું સાધન માન્યું છે, અને આન્તરતપમાં ધ્યાન અને સમાધિનું વિશેષ મહત્ત્વ સ્વીકાર્યું છે. આવી સ્થિતિમાં અનશન વગેરે કરવા જરૂરી ખરા પણ તે જો સમાધિ કે ધ્યાનમાં બાધક ન બનતા હોય તો—આ વસ્તુ આપણે સમજી લેવી જોઈએ. પરંતુ આજે તો આંતરતપનું કોઈ મહત્ત્વ રહ્યું નથી, માત્ર બાહ્ય તપસ્યાનું મહત્ત્વ વધી ગયું છે. આ જોઈ કોઈ આક્ષેપ કરે તો તેમાં તેનો દોષ નથી પણ જૈનોના આચરણનો દોષ છે. આ વસ્તુમાં વિવેકની જરૂર છે અને બાહ્ય આચરણની જે મર્યાદા છે તે સમજી લેવી જરૂરી છે. તે ન સમજવાથી તપસ્યા કર્યા છતાં મોહ-મમતા રાગ-દ્વેષ ઓછા થતા નથી અને છતાં ધર્મ કર્યાનો સંતોષ લેવાય છે તે અવિવેકની પરાકાષ્ઠા છે.

બૌદ્ધોમાં જેને વિપશ્યના કહેવામાં આવી છે તેની સિદ્ધિ જૈનોમાં અનુપ્રેક્ષાથી થાય છે. પણ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

અનુપ્રેક્ષાની સમગ્ર પદ્ધતિ જીવનવ્યવહારમાંથી લુપ્ત થઈ ગઈ હોય તેવું દેખાય છે. આથી જૈન પરંપરામાં ધ્યાનપ્રક્રિયાનો પુનરુદ્ધાર કરવાની જરૂર છે.

બૌદ્ધ વિપશ્યનામાં મૈત્રી, પ્રમોદ, કારુણ્ય અને માધ્યસ્થ્યની સાધના જરૂરી મનાઈ છે. તે જ પ્રમાણે જૈન સાધનામાં પણ તેને સ્થાન અપાયું જ છે. વળી હિંસા આદિ દોષો આ લોક અને પરલોક બન્ને માટે હિતકર નથી એવું ચિંતન અને વર્તન બન્ને ધર્મમાં સમાન ભાવે સ્વીકૃત છે. તે જ પ્રમાણે જગત અને સ્વશરીરના સ્વભાવ વિશેનું ચિંતન પણ, અને તદનુરૂપ વ્યવહારનું પણ મહત્ત્વ બન્ને ધર્મોમાં સરખું છે. જૈનોમાં અનુપ્રેક્ષાનો ઉપદેશ છે તેમાંની અનિત્ય ભાવના, અશરણભાવના, એકત્વભાવના અને અશુચિભાવના પણ બન્નેમાં એક જેવી જ છે. આમ જીવનસાધનાનો ક્રમ, જ્યાં ક્યાંય સાધનાની વાત હોય ત્યાં એક જેવો જ હોઈ શકે, ભલે દર્શનવિચારણામાં ભેદ હોય. આની પ્રતીતિ ગીતાનિર્દિષ્ટ સ્થિતપ્રજ્ઞનાં લક્ષણો અને જૈન-બૌદ્ધમાં સાચા શ્રમણના લક્ષણોની તુલના કરવાથી સહેજે થઈ જાય છે.

સંસાર અનિત્ય, અશુચિ અને અશરણ છે, એ તાત્ત્વિક વાત સાચી હોય તો પણ વ્યવહારમાં ખાન-પાન નિવાસ અને વસ્ત્ર વિના ચાલતું નથી. સુખ-સગવડ વિના ચાલતું નથી અને તે માટે જીવનનો સમગ્ર પ્રપંચ આપણે ઊભો કરીએ છીએ એ હકીકત છે. વૈરાગ્ય માટે સંસારને અનિત્ય, અશુચિ કે અશરણ માનીએ એ એક વાત છે પણ વર્તન તેથી સાવ જુદું હોય છે તે હકીકત છે. આવી સ્થિતિમાં આ બાબતમાં આપણે આ ટાણે વિચાર કરવો જરૂરી છે. જીવનનો વ્યવહાર બધું જ અનિત્ય માનવાથી ચાલી શકે છે કે નહિ, એ વિચારણાનો મુદ્દો છે. જૈન આચાર્યોએ જ કહ્યું છે કે જો એકાંતઅનિત્ય બધું માનવામાં આવે તો વ્યવહાર ચાલી શકે જ નહિ. આ મુદ્દા ઉપર તો જૈનોએ બૌદ્ધોનું ખંડન કર્યું છે અને ક્ષણિકવાદનું નિરાકરણ કર્યું છે, અને છતાંય અનિત્યની ભાવના ભાવવાની વાત આગળ ધરવામાં આવે છે તો આ વસ્તુ વિચારણીય બની જાય છે. અનિત્યનું તાત્પર્ય માત્ર સંબંધો અનિત્ય છે એટલું જ છે. જન્મજન્માન્તરમાં આપણે માનીએ છીએ અને જો બધા જ સંબંધોનો નિત્ય માનીએ તો આપણું જીવન જ દુર્ઘટ બની જાય. આ જન્મની પત્ની કદાચ પૂર્વે જન્મની માતા પણ હોય ! આ જન્મનો પુત્ર પૂર્વ જન્મમાં પિતા પણ સંભવે અને શત્રુ-મિત્રના સંબંધો વિશે પણ આમ જ છે. અને જો આ બધા જ સંબંધોનો વિચાર કરીને આ જન્મમાં વ્યવહાર કરવાનો હોય તો વ્યવહાર કેમ ચાલે એ વિચારો. આથી જ સમજવું જોઈએ કે સંબંધમાત્ર અનિત્ય છે; પછી તે શરીરનો હોય કે કુટુંબીજનોનો, એટલે મમત્વની માત્રા એટલી તો ન જ વધારવી કે તે આપણા વિકાસમાં આડે આવે. આત્મિક વિકાસ એ મુખ્ય ધ્યેય છે તે તરફ આગળ વધવાનું છે. સંસારની વ્યવસ્થા એવી રીતે ગોઠવવી જેથી ક્રમે કરી વિકાસ પણ થાય અને સંસારચક્ર સુચારુ ચાલે. પતિ-પત્નીના સંબંધ પણ અનિત્ય તો છે જ, પણ પરણીને તરત કોઈ એ સંબંધની અનિત્યતા વિચારી ત્યાગ કરે તો તેના તે કર્તવ્યને આપણે સારું ન માની શકીએ. કોઈ પણ કૃત્યમાં વ્યવસ્થા હોવી જોઈએ. અને કયું કામ ક્યારે ઉચિત ગણાય તે વિચારી લેવું જરૂરી છે. સંસારમાં રહ્યા છતાં સંસારની ઉપેક્ષા નહિ પણ તે સુંદર કેમ બને, સંવાદી કેમ બને, એનો જ વિચાર કરવો જોઈએ, નહિ કે તેનો તિરસ્કાર. જ્યારે છોડવો હોય ત્યારે પણ તેમાં એક જાતની પૂરી સમજ માત્ર પોતાની નહિ પણ સમગ્ર સંબંધીઓ સંમતિ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

પણ જરૂરી છે. જવાબદારી ઉઠાવ્યા પછી તેમાંથી ભાગવાનો પ્રયત્ન તો કાયરતા છે. ઘરમાં રહીને પણ ત્યાગ-તપસ્યાને પૂરો અવકાશ છે. ખરી રીતે તે સાધનાની ખરી પરીક્ષા તો ઘરમાં જ થાય છે, ઘર છોડ્યા પછી નહિ. એટલે જો ઘરની પરીક્ષામાં પાસ થવાય તો જ ઘર છોડીને નીકળે તે સાર્થક થાય. અન્યથા બેજવાબદારી જ ઉત્તરોત્તર વધે. આ પ્રક્રિયા સચવાતી નથી તેને લઈને જ સમગ્ર શ્રમણવર્ગમાં અવ્યવસ્થા ઊભી થઈ છે, અને સંવાદ જોવા મળતો નથી.

એક મૌલિક પ્રશ્ન એ પણ છે કે સાંસારિક સામગ્રીનો-એટલે કે વિજ્ઞાને ઊભી કરેલી સામગ્રીનો ત્યાગ કરવો એ એક વાત છે પણ તે સામગ્રીના વિકાસમાં સંસારી જીવે કોઈ રુચિ ન દાખવવી એ બીજી વાત છે. સંસારી જીવો સાંસારિક સામગ્રીના વિકાસથી જે વિમુખ થાય તો પરિણામે જે સંસારમાં બધી બાબતમાં વિકાસ થઈ રહ્યો છે તે થાય નહિ અને પરિણામ એ આવે કે આદિકાળના મનુષ્ય જેવું જીવન જીવવાનું પસંદ કરવું પડે, આ અશક્ય છે. આથી વૈજ્ઞાનિક દૃષ્ટિ તો અપનાવવી જ પડે અને તે એ કે મનુષ્યના જીવનમાં બધી જ સુખ-સગવડો ઊભી કરવી. એક વૈજ્ઞાનિક રાત-દિવસ સમાધિ લગાવી નવી શોધમાં તત્પર છે અને તેનું ધ્યેય તો એક માત્ર એ જ હોય છે કે તેનો લાભ દુનિયાને મળે, પોતાને જ લાભ મળે તે નથી હોતો. આ પ્રક્રિયાને અટકાવવાની જરૂર નથી. પરંતુ મનુષ્યના મનને જ માત્ર સુધારવાની જરૂર છે. તે સ્વાર્થી ન થાય—જે કાંઈ હોય તે વહેંચીને ભોગવવાની ભાવનાવાળો થાય. આવું કરવાની જરૂર છે. બધા જ કાંઈ સંસારત્યાગી થઈ શકે નહિ, તો પછી સંસારને ભયંકર બનાવી ત્યાગ કરાવવાનો કાંઈ અર્થ નથી. પણ પ્રાપ્તિ છતાં તેમાંથી વૈરાગ્ય જન્મે અને વહેંચીને ખાતો થાય એ કરવાની જરૂર છે. સંસારમાં અત્યારે હવે વિશ્વકુટુંબની ભાવનાને વિકસાવવાનો પૂરો અવસર છે અને તે ભાવના વિકસે તો સંસારના જે દોષો દેખાય છે તે દૂર થાય પછી સંસાર શા માટે છોડવો પડે ?

શરીરને અશુચિનો ભંડાર માની વૈરાગ્ય કેળવવાની વાત પણ વિચારણીય છે. અશુચિ છે માટે છોડવું એમ શા માટે ? તેને શુચિ બનાવવા પ્રયત્ન કેમ ન કરવો ? અને જીવનમાં જુઓ તો જણાશે કે અશુચિ તાત્ત્વિક રીતે માન્યા છતાં વ્યવહારમાં શુચિતા લાવવા આપણે પ્રયત્ન નથી કરતા ? જો શુચિતા માટે પ્રયત્ન ન કરતા હોત તો આજે જે સુઘડતા દેખાય છે—શરીરની કે ઘરની કે શેરીની કે ગામની તે શક્ય હતી ? અને વસ્તુતઃ શરીરને અશુચિ માનવા છતાં પણ તેને નીરોગી બનાવવા શક્ય તેટલા બધા પ્રયત્ન આપણે નથી કરતા ? એ પ્રયત્નો બિનજરૂરી છે એમ માનવાની જરૂર નથી. કારણ, શરીર એ તો ધર્મનું પ્રથમ સાધન છે. જ્યારે માત્ર લક્ષ આત્માનું બને ત્યારે શરીરની ઉપેક્ષા સહન થાય, પરંતુ ત્યારે પણ શરીરને તેનો ખોરાક કેવળી પણ આપે જ છે એ ભૂલવું ન જોઈએ. એટલે અશુચિ છે માટે તે ઉપેક્ષણીય છે એમ માની લેવાની જરૂર નથી પણ તેની પાસેથી યથેચ્છ કામ લેવા માટે તેની જરૂરી દરકાર તો રાખવી જ જોઈએ. આમ અશુચિ છે માટે તેને કાદવમાં ખદબદતું રાખી વધારે અશુચિ બનાવવાની જરૂર નથી પણ તેને શુચિ અને સુંદર બનાવવાની જરૂર છે. આ માટે જ ભક્તામરમાં ભગવાનના શરીરના પુદ્ગલપરમાણુને અશુચિ માન્યા નથી, પરંતુ શુચિ માન્યા છે. આવી સ્થિતિમાં માત્ર વૈરાગ્ય અને તે પણ જડ બુદ્ધિવાળાને લાવવા માટે અશુચિની વાત હતી તેને વિસ્તારી અશુચિમાં પડવાની જરૂર નથી પરંતુ સમગ્ર વાતાવરણમાં શુચિતા લાવવા પ્રયત્નની જરૂર છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

આજે પણ જૈન શ્રમણોને શુચિનો પૂરો ખ્યાલ નથી, તેની આવશ્યકતા સમજાઈ નથી તેથી તેમના મળથી રસ્તાની શેરીઓ ગંદી કરતા આંચકો લાગતો નથી. આ સર્વથા અનુચિત છે. જ્યારે વિજ્ઞાને શુચિ-સાધનો ઉપલબ્ધ કરી આપ્યાં છે ત્યારે તેના ઉપયોગથી દૂર રહેવામાં બુદ્ધિમત્તા નથી.

અશરણભાવના વિશે પણ વિચાર જરૂરી છે. એ વાત સાચી છે કે મૃત્યુ કે રોગ-દુઃખના ભાગી કોઈ બની શકતા નથી. એટલે અશરણભાવના ભાવવી જરૂરી છે પણ જીવનમાં કોઈને કોઈનો સહકાર લીધા વિના ચાલતું પણ નથી-એ પણ હકીકત છે. એટલે જીવનવ્યવહાર તો શરણ સ્વીકાર્યા વિના ચાલતો નથી તો પરસ્પરના સહકારપૂર્ણ જીવનવ્યવહાર કેમ ન ગોઠવવો ? આખું સંસારચક્ર જો ખરી રીતે વિચારીએ તો સહકારથી જ ચાલી રહ્યું છે. તો સહકારની ભાવનાને જ શા માટે વધારે વિશુદ્ધ ન કરવી અને તેને જ આધારે સમગ્ર જીવનવ્યવહાર કેમ ન ગોઠવવો ? સાધુ થયા પછી પણ ગૃહસ્થસંઘની સહાય વિના તો ચાલતું જ નથી. ઘર નહિ તો ઉપાશ્રયમાં મમત્વ બંધાતું જોવાય છે અને ભક્તો વિના શ્રમણજીવનનો વ્યવહાર પણ ચાલી શકતો નથી. આવી સ્થિતિમાં અશરણભાવનાનું રૂપાંતર સહકારની ભાવનામાં કેમ ન કરવું ? જીવનની સહકાર ભાવના એ અનિવાર્ય શરત છે અને તે જન્મથી માંડી મૃત્યુપર્યંત જરૂરી છે.

આ રીતે જોઈએ તો જીવનનો આધાર જ સહકાર છે એટલે તેની જ ભાવના કેળવવી જરૂરી છે. મૃત્યુ સમયે વૈરાગ્ય અને મમત્વના ત્યાગ અર્થે અશરણ ભાવના કેળવીએ પણ જીવન પર્યંત તો સહકાર જ કેળવીએ. આમ થાય તો તેમાં જીવનસાધનામાં કાંઈ ઊણપ આવે એવું નથી. ઊલટાનું તે સમૃદ્ધ બનશે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

અમર યશોવિજયજી

ભારતીય દર્શનોની વિભિન્ન પરંપરાઓના નિર્માણમાં ખાસ એક વ્યક્તિના નહિ પણ સરખા વિચારો ધરાવનાર એક વર્ગની બુદ્ધિ કાર્ય કરે છે. તે તે વર્ગમાંની કોઈ એક વિશેષ વ્યક્તિ જ્યારે તે વર્ગના વિચારોને વ્યવસ્થિત રૂપ આપે છે ત્યારે તે તે પરંપરા તે તે વ્યક્તિવિશેષને નામે પ્રસિદ્ધિને પામે છે. પણ તેનો અર્થ એ નથી કે તે વ્યક્તિએ તે તે પરંપરાને વ્યવસ્થિત કરી એટલે પછી બીજાઓએ કશું જ કરવાનું રહેતું નથી.

ભારતીય ન્યાયદર્શનને ગૌતમે વ્યવસ્થિત કર્યું એટલે તેનું દર્શન ત્યાં જ સમાપ્ત થાય એમ નથી. બીજું ગૌતમમાં જે મૂળ વિચારો વ્યવસ્થિત થયા છે તેનું સમર્થન કરનારા આજ પણ વિદ્યમાન છે અને એ જ હકીકત ભારતીય બધાં દર્શનો વિશે કહી શકાય.

ભગવાન મહાવીરે જૈન ધર્મ કે દર્શનને જે વ્યવસ્થિત રૂપ આપ્યું તેના વિશે પણ ઉક્ત ન્યાયે કહી શકાય કે તેમાંનું બધું તેમનું પોતાનું હતું જ નહિ પણ સરખી વિચારધારા અનુસાર એક વર્ગના વિચારોનું પ્રતિબિંબ તેમની વ્યવસ્થામાં હતું. જે વસ્તુ એક વ્યક્તિની હોય છે, તે તેના મૃત્યુ પછી ભુલાઈ જાય તેવો સંભવ છે પણ જે વસ્તુ એક વર્ગની હોય છે તેનો અંત શીઘ્ર આવતો નથી. એ જ કારણ છે કે ભારતીય દર્શનોની પરંપરા લંબાય છે અને તેને અનુસરનાર એક વર્ગ હોય છે. પશ્ચિમમાં એથી ઊલટું બને છે. ત્યાં જે દાર્શનિકો થયા છે તે મોટે ભાગે વૈયક્તિક દર્શનને મહત્ત્વ આપે છે. પરિણામે તે તે દાર્શનિકોની પરંપરા બહુ લંબાતી નથી. જેને કંઈ કહેવું હોય છે તે પૂર્વ દાર્શનિકના સમર્થનમાં નહીં પણ તેના ખંડનમાં જ મોટે ભાગે કહે છે. પરિણામે પ્લેટો કે કાન્ટની પરંપરા ઘડાતી કે લંબાતી નથી પણ તેઓ એકલા અટૂલા જેવા રહી જાય છે.

આવી પરિસ્થિતિમાં ભારતીય દર્શનોમાં કોઈપણ દાર્શનિકને સ્વતંત્ર દાર્શનિકનું પદ મળવું સંભવિત નથી. પણ એનો અર્થ એ પણ નથી કે ભારતના દાર્શનિકોને પોતાનું કશું જ દેવાનું પણ હોતું નથી.

દિઙ્નાગ, ધર્મકીર્તિ, વાત્સ્યાયન, ઉદ્દ્યોતકર, શંકરાચાર્ય, રામાનુજ, વાચસ્પતિ, કુમારિલ, પ્રશસ્તપાદ જેવા મહાન ભારતીય દાર્શનિકોએ કોઈ નવું દર્શન ભલે ન સ્થાપ્યું હોય, પરંતુ પોતાનાં દર્શનો માટે જે કંઈ તેમણે કર્યું છે, તે એક સ્વતંત્ર દાર્શનિકના કાર્ય કરતાં જરા પણ ઊતરતું નથી. તે જ પ્રમાણે જૈન દર્શન વિશે પણ કહી શકાય કે સિદ્ધસેન, સમન્તભદ્ર, જિનભદ્ર,

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

અકલંક, હરિભદ્ર, વિદ્યાનંદ કે યશોવિજયજી જેવાઓએ જૈન દર્શનના નિરૂપણમાં જે ફાળો આપ્યો છે તે તેમને સ્વતંત્ર દાર્શનિકો તરીકે ભલે યશ ન અપાવે પરંતુ તેમનાં કાર્યોનું મહત્ત્વ તેથી કંઈ ઓછું થતું નથી. તેનાં કારણોનો વિચાર પણ અહીં થોડો કરી લેવો જોઈએ.

ન્યાયદર્શન કે વૈશેષિકદર્શન ભેદમૂલક દર્શન છે અને તેને મતે આત્મા જેવા પદાર્થો નિત્ય છે, તેથી વિપરીત વેદાંતમાં અભેદને પ્રાધાન્ય છે. જ્યારે બૌદ્ધ દર્શનમાં બધી જ વસ્તુઓ ક્ષણિક-અનિત્ય છે. ગૌતમ કે કણાદે ભેદની સ્થાપનામાં જે દલીલો આપી હોય તેનું નિવારણ વેદાન્તે કરવું જોઈએ અને નિત્યની સ્થાપનાનું ઉત્થાપન બૌદ્ધોએ કરવું જ જોઈએ. આ પરિસ્થિતિમાં ભારતીય દર્શનોમાં પારસ્પરિક ખંડનની પરંપરા ચાલે એ સ્વાભાવિક છે. એથી જ આપણે જોઈએ છીએ કે ન્યાયસૂત્રમાં પોતાના સમય સુધીમાં ન્યાયપરંપરા સામે અન્ય પરંપરામાં જે આક્ષેપો થયા હતા તે બધાનો ઉત્તર આપવાનો પ્રયત્ન થયો છે અને પોતાની માન્યતાને નવી દલીલોથી દૃઢ કરવામાં આવી છે. ન્યાયસૂત્રકાર પછી જે બૌદ્ધ વિદ્વાનો થયા તેમણે ન્યાયસૂત્રની સ્થાપનાને ઉત્થાપી હતી. તેનો ઉત્તર વાત્સ્યાયને આપીને ન્યાયદર્શનને દૃઢ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો. પણ તેનું ખંડન દિઙ્નાગે કર્યું અને બૌદ્ધપક્ષને સ્થિર કર્યો. આ રીતે ન્યાય અને બૌદ્ધોનું જેમ વાગ્યુદ્ધ થયું છે તેમ બીજાં દર્શનોનું પણ પરસ્પર યુદ્ધ થયું છે. પ્રત્યેક દર્શનના પ્રમુખ વિદ્વાનનું એ કર્તવ્ય મનાયું છે કે તેણે પોતાના સમય સુધીમાં તે તે દર્શન વિશે જે આક્ષેપો થયા હોય તેનું નિવારણ કરીને નવી દલીલો આપી પોતાના પક્ષને દૃઢ કરવો જોઈએ. આથી પોતાના પક્ષને દૃઢ કરવાનું કાર્ય કોઈ પણ નવી સ્થાપનાથી જરા પણ ઓછા મહત્ત્વનું નથી. એ આપણને સહજમાં સમજાઈ જાય છે. આ વસ્તુસ્થિતિના પ્રકાશમાં વાચક યશોવિજયજીનો જૈન દર્શન અને તે દ્વારા ભારતીય દર્શનોમાં જે ફાળો છે તેનો જ્યારે વિચાર કરીએ છીએ ત્યારે તેમનું મહત્ત્વ આપણી આગળ ઊપસી આવે છે.

આચાર્ય ગંગેશે ભારતીય દર્શનમાં નવ્યન્યાયની સ્થાપના કરી અને વિચારને વ્યક્ત કરવાની એક ચોકસાઈભરેલી પ્રણાલીનો આવિર્ભાવ કર્યો. ત્યાર પછી બધાં દર્શનોને એ નવી શૈલીનો આશ્રય લેવો પડ્યો છે. એનું કારણ એક જ છે કે કોઈપણ વિચારને સ્પષ્ટ અને ચોક્કસ રૂપમાં મૂકવામાં એ શૈલી જે પ્રકારે સહાયક બને છે તેવી સહાયતા પ્રાચીન પ્રણાલીમાં મળતી ન હતી. આથી શાસ્ત્રકારોને પોતાના વિચારો એ શૈલીના આશ્રયે વ્યક્ત કર્યા સિવાય ચાલે તેમ ન હતું. આ જ કારણ છે કે વ્યાકરણ અને અલંકાર જેવા વિષયોમાં પણ તેનો આશ્રય લેવામાં આવ્યો છે. એ પછી તો બધાંય દર્શનો તેનો આશ્રય લે તેમાં કશી જ નવાઈ ન લેખાય. પરંતુ એ શૈલીના ચારસો વર્ષના પ્રચલન છતાં જૈન દર્શનમાં એ શૈલીનો પ્રવેશ થયો ન હતો. ચારસો સાડાચારસો વર્ષના એ વિકાસથી જૈન દર્શન અને જૈન ધર્મ સંબંધી સમસ્ત સાહિત્ય સાવ વંચિત હતું. ભારતીય સાહિત્યના બધાં ક્ષેત્રે એ શૈલીનો પ્રવેશ થયો છતાં પણ જૈન સાહિત્યમાં એ ન પ્રવેશી તેમાં જૈનાચાર્યોની શિથિલતાને જ કારણ માનવું જોઈએ. કારણ, જો પોતાના શાસ્ત્રને નિત્યનૂતન રાખવું હોય તો જે જે અનુકૂલ કે પ્રતિકૂલ વિચારો પોતાના સમય સુધી વિસ્તર્યા હોય તેનો યથાયોગ્ય રીતે પોતાના શાસ્ત્રમાં સમાવેશ કરવો આવશ્યક છે. અન્યથા તે શાસ્ત્ર બીજાં શાસ્ત્રોની હરોળમાં ઊભું રહી શકે જ નહીં. એ ચારસો સાડાચારસો વર્ષના વિકાસનો સમાવેશ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

એકલે હાથે વાચક યશોવિજયજીએ જૈન શાસ્ત્રમાં કર્યો છે. તેમના આ મહાન કાર્યનો જ્યારે વિચાર કરીએ છીએ ત્યારે તેમની પ્રતિભાને નમન કર્યા વિના છૂટકો નથી થતો. તેમણે અનેક વિષયોના ગ્રંથો લખ્યા છે પણ તે ન જ લખ્યા હોત તો પણ તેમણે જે જૈન દર્શનને નવ્ય ન્યાયની શૈલીમાં મૂકીને અપૂર્વ કાર્ય કર્યું છે તેને લઈને તેઓ અમર થઈ ગયા છે.

અઢારમી સદીમાં ઉપાધ્યાયજી મ૦ શ્રી યશોવિજયજીએ જે કાર્ય કર્યું તે પાછું ત્યાં જ અટકી ગયું. ત્યાર પછી ભારતીય દર્શનોમાં પણ કશો વિશેષ વિકાસ થયો નથી જે હાલમાં વીસમી સદીના પૂર્વાર્ધમાં થયો છે. ડૉ૦ રાધાકૃષ્ણ જેવાએ પશ્ચિમનાં દર્શનોનો અભ્યાસ કરીને પૂર્વ અને પશ્ચિમનો સમન્વય કરતું નૂતન વેદાંત દર્શન આપ્યું છે અને એ રીતે ભારતીય દર્શનોમાંના વેદાંત પક્ષને અદ્યતન બનાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. પરંતુ આધુનિક દર્શન શાસ્ત્રમાંથી ગ્રાહ્ય કે ત્યાજ્યનો વિચાર કરનાર હજુ કોઈ જૈન દાર્શનિક પાક્યો નથી. એ જ્યાં સુધી નહિ પાકે ત્યાં સુધી વાચક યશોવિજયજી જૈન દર્શન વિશે અંતિમ પ્રમાણ રહેશે, પરંતુ વાચક યશોવિજયજીના આત્માને એથી સંતોષ ભાગ્યે જ થાય. તેમણે અષ્ટસહસ્રી જેવા ગ્રંથને દશમી સદીમાં બહાર કાઢીને અઢારમી શતાબ્દીનો બનાવી દીધો તે તેમના એ અષ્ટસહસ્રીના વિવરણને જ્યાં સુધી કોઈ વીસમી સદીમાં લાવીને ન મૂકે ત્યાં સુધી એમનો આત્મા અસંતુષ્ટ જ શા માટે ન રહે ? જૈન સમાજ તેમના સારસ્વત સત્ર નિમિત્તે એ સુકાઈ ગયેલા વિદ્યાસ્રોતને ફરી સજીવન કરશે તો તેની ભક્તિ સાચી અને મૂલ્યવાન ગણાશે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

'દ્રવ્યગુણપર્યાયનો રાસ' : એક નોંધ

શ્રી શ્રેયસ્કર મંડળ, મહેસાણા દ્વારા ઉપા૦ યશોવિજયજીકૃત 'દ્રવ્યગુણપર્યાયનો રાસ' તેના ટબા સાથે ઈ૦ ૧૯૩૮માં પ્રકાશિત થયેલ છે. તેમાં વિસ્તૃત વિષયાનુક્રમ ઉપરાંત અંતમાં તેના 'છૂટા બોલ' પણ છાપવામાં આવ્યા છે. આ કૃતિ જૂની ગુજરાતી ભાષામાં લખાઈ છે.

સંસ્કૃતમાં લખાયેલ 'દ્રવ્યાનુયોગતર્કણા' નામનો ગ્રંથ છે. આના કર્તા ભોજ સાગર છે. ભોજ સાગરે યશોવિજયજીના 'દ્રવ્યગુણપર્યાયરાસ'નો આધાર લઈને આની રચના કરી છે.

'દ્રવ્યગુણપર્યાયનો રાસ' એ ગ્રંથ ઘણા ભાગે ગુજરાતીમાં તે સૈકામાં લખાયેલ એક માત્ર દાર્શનિક ગ્રંથ હોવાનો સંભવ છે. આમ ગુજરાતી ભાષામાં લખાયેલ દાર્શનિક સાહિત્યમાં આનું મહત્ત્વનું સ્થાન છે.

આ ગ્રંથની જૂનામાં જૂની હસ્તપ્રત સં૦ ૧૭૨૯(ઈ૦ ૧૬૭૩)માં લખાયેલી મળે છે. એટલે એ પૂર્વે ક્યારેક તેની રચના ઉપાધ્યાય યશોવિજયજીએ કરી હશે એમ માની શકાય. ઉપાધ્યાય યશોવિજયજીકૃત 'જંબૂસ્વામીનો રાસ' સં૦ ૧૭૩૯માં રચાયો છે એટલે 'દ્રવ્યગુણપર્યાયનો રાસ' એ પૂર્વે જ રચાયો છે એમાં શંકા નથી.

જૂના કાળથી ચાલી આવતી ચર્ચા જ્ઞાન ચડે કે ક્રિયા—એ ચર્ચા એમના કાળમાં પણ શમી ન હતી. એટલું જ નહીં પણ કેટલાક જ્ઞાનની સર્વથા ઉપેક્ષા જ કરતા હતા. તેમાં સ્થાનકવાસી સંપ્રદાય પણ એક હતો. એટલે ગ્રંથના પ્રારંભમાં શાસ્ત્રનાં અવતરણો આપીને ઉપાધ્યાયજીએ સિદ્ધ કર્યું છે કે જ્ઞાન વિનાની ક્રિયા નિષ્ફળ છે અને આચારમાં પણ અપવાદ કરવા પડે તો તેમ કરીને પણ જ્ઞાનની આરાધના કરવી જોઈએ એમ સ્પષ્ટ કરવાનો પ્રયત્ન ઉપાધ્યાયજીએ કર્યો છે.

આ ગ્રંથનું નિર્માણ કરવામાં ઉપાધ્યાયજીએ અનેક ગ્રંથોનાં અવતરણોનો ઉપયોગ કરેલ છે. તેથી તેમની બહુશ્રુતતા સિદ્ધ થાય છે અને તેથી જ કહી શકાય કે ભગવાન મહાવીરથી માંડીને ઈસાની સત્તરમી સદી સુધીમાં દ્રવ્ય-ગુણ-પર્યાય વિશે ભારતીય દર્શનોમાં જે વિચારણા થઈ હશે તેનું પરીક્ષણ આમાં છે. અને છેવટે તે બાબતમાં જૈન દર્શનની માન્યતાની સ્થાપના ઉપાધ્યાયજી જેવા બહુશ્રુત વિદ્વાન કરે એ પણ અપેક્ષિત છે જ. ગ્રંથનું પારાયણ કરતાં એ બાબત સ્પષ્ટ થાય છે કે આમાં ઉપાધ્યાયજીએ એ અપેક્ષાને ન્યાય આપ્યો જ છે.

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ભારતીય દર્શનોમાં ભેદવાદ અને અભેદવાદના વ્યવસ્થાપકો થયા છે અને એ વાદોની પરાકાષ્ઠા થયા પછી જ જૈન દર્શને વાદવિવાદમાં પ્રવેશ કર્યો છે એટલે સ્વાભાવિક છે કે તે દર્શનમાં વિરોધી વાદોના સમન્વયને સ્થાન મળે તેથી જ જૈનોના ભેદાભેદવાદ છે. આમ જૈન દર્શન સમન્વયવાદી હોઈ તે અનેકાંતવાદી દર્શન તરીકે પ્રતિષ્ઠિત થયું છે.

અન્ય દર્શનોએ પદાર્થ વિશે વિચાર કર્યો છે તેમાં વેદાંતના અદ્વૈતદર્શનમાં એકમાત્ર બ્રહ્મપદાર્થનું અસ્તિત્વ માન્યું છે. બાકી બધો તેનો જ પ્રપંચ છે અને તે તેનાથી ભિન્ન નથી—આમ અભેદવાદનું પ્રાધાન્ય તેમાં છે. એ સિવાયના દાર્શનિકોએ પદાર્થની સંખ્યા એકાધિક માની છે. એ બધાનો ભેદભાવ એટલા માટે છે કે એકાધિક પદાર્થો એકબીજાથી સર્વથા ભિન્ન છે. એવી સૌની માન્યતા સ્થિર થયેલી છે. આ બન્ને વાદોનો સમન્વય કરી જૈનોએ ભેદાભેદવાદની સ્થાપના કરી છે.

પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં એવી સ્થાપના છે કે જગતમાં પદાર્થ બે જ છે—દ્રવ્ય અને પર્યાય. ગુણ એ પર્યાય જ છે. દ્રવ્ય, ગુણ અને પર્યાય—આમ ત્રણ પદાર્થ માનનારા જૈનોમાં પણ થયા છે, પરંતુ ઉપાધ્યાયજીએ એ મત સ્વીકાર્યો નથી પણ ગુણ અને પર્યાયની એકતા માની છે. આમ બે જ મૂળ પદાર્થો જૈનોને માન્ય છે એમ ઉપાધ્યાયજીની સ્થાપના છે.

વૈશેષિક અને નૈયાયિકોએ પદાર્થની લાંબી યાદી આપી હતી તેમાં તેમણે પણ દ્રવ્ય અને ગુણનો સ્વીકાર કર્યો જ છે. ભેદ એ છે કે તેમણે ગુણ અને દ્રવ્યનો આત્યંત ભેદ માની તેમને જોડનાર એક અન્ય પદાર્થ સમવાય નામના સંબંધનો સ્વીકાર કર્યો છે; જ્યારે જૈનોએ તેમને જણાવ્યું કે સમવાય નામના સંબંધને કારણે જ બે પદાર્થો જોડાતા હોય તો એ ત્રીજા પદાર્થ સમવાયને પણ દ્રવ્ય-ગુણ સાથે જોડનાર અન્ય પદાર્થ કલ્પવા જતાં અનવસ્થા થશે માટે દ્રવ્ય અને ગુણનું તાદાત્મ્ય=અભેદ માનવો જોઈએ. એ બન્ને અભિન્ન છતાં લક્ષણભેદને કારણે અનુભવને આધારે તેમને ભિન્ન માની શકાય. અનુભવ એવો છે કે ગુણના ગ્રહણ માટે કોઈ એક જ ઇન્દ્રિય કામે લાગે છે, જ્યારે દ્રવ્યગ્રહણ એકાધિક ઇન્દ્રિયો વડે થઈ શકે છે. આમ બન્ને અભિન્ન છતાં તેમને ભિન્ન માનવામાં આપત્તિ નથી.

ગુણને પર્યાય એટલા માટે કહેવામાં આવે છે કે ગુણ સદૈવ પરિવર્તનશીલ છે. તેનું અસ્તિત્વ દ્રવ્ય સાથે સદૈવ છે જ પણ તે નવાનવા રૂપે તેમાં રહે છે, એક રૂપે નહીં. આથી તેને પર્યાય સંજ્ઞા દીધી છે.

અહીં એક બીજી ચર્ચા પણ શરૂ થાય છે કે પર્યાય જે નવાનવા રૂપે આવે છે તે કાર્ય હોઈ તેને સત્કાર્ય—એટલે કે વિદ્યમાન એવું કાર્ય માનવું કે અસત્કાર્ય એટલે કે સર્વથા વિદ્યમાન ન હોય છતાં નવું જ ઉત્પન્ન થાય છે, એમ માનવું. અહીં પણ બે પક્ષો છે. નૈયાયિકો કાર્યને અસત્કાર્ય માને છે જ્યારે સાંખ્યો અને બીજા અભેદવાદીઓ સત્કાર્ય માને છે. અહીં પણ જૈનોને મતે કાર્ય સત્-અસત્ બન્ને છે. તે ગુણ રૂપે સદૈવ સત્ છે જ. વળી દ્રવ્યના અભેદને કારણે પણ સત્ છે જ. તે કાર્ય અવ્યક્ત હતું તે માત્ર હવે વ્યક્ત રૂપે પ્રકટ થયું છે તેથી તે સત્ અને અસત્ બંને છે. અવ્યક્ત રૂપે હતું જ માટે સત્ અને વ્યક્ત ન હતું માટે અસત્—આમ બે વિરોધી

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

મતોનો સમન્વય કાર્ય પરત્વે પણ જૈનોએ કર્યો છે તે અહીં રાસમાં પણ ઉપાધ્યાયજીએ સ્પષ્ટ કર્યું છે.

દ્રવ્યનું વ્યાવર્તક લક્ષણ તેનો ગુણ જ બને છે તેથી ગુણને દ્રવ્યથી સર્વથા ભિન્ન માની શકાય નહીં કારણ તે તેનો સ્વભાવ છે. અને સ્વભાવને ભિન્ન માનવા જતાં તે વ્યાવર્તક બની શકશે નહીં. છતાં પણ ભિન્ન એટલા માટે માનવો ઘટે કે દ્રવ્ય ધ્રુવ છે જ્યારે ગુણ પરિવર્તનશીલ છે. આમ દ્રવ્ય અને ગુણનો ભેદાભેદ ઉપાધ્યાયજીએ સિદ્ધ કર્યો છે.

નૈયાયિકોએ સામાન્ય અને વિશેષ નામે સ્વતંત્ર પદાર્થો સ્વીકાર્યા છે. તે બાબતમાં ઉપાધ્યાયજીએ સ્પષ્ટ કર્યું છે કે દ્રવ્ય એ જ સામાન્ય છે અને પર્યાય એ વિશેષ છે. તેથી તેમને ભિન્ન માનવાની જરૂર નથી.

મુખ્ય રૂપે આ ચર્ચા પછી સપ્તભંગી અને નયોની ચર્ચા વિસ્તારથી દ્રવ્યગુણના સંદર્ભમાં કરવામાં આવી છે, અને ગ્રંથને પૂર્ણ કરવામાં આવ્યો છે. અંતના પદ્યમાં જશ એવું નિર્દિષ્ટ હોઈ તે નિશ્ચિત રૂપે યશોવિજયજીની કૃતિ છે—

જે દિનદિન એમ ભાવએ દ્રવ્યાદિ વિચાર

તે લેશે જશ સંપદા સુખ સઘળા સાર. (૧૪.૧૯)

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

HINDĪ SECTION

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

प्राचीन जैन साहित्य के प्रारंभिक निष्ठासूत्र

प्रश्न यह है कि हम जैन साहित्य को अन्य साहित्य से अलग क्यों करते हैं ? इसका उत्तर यह है कि भारतीय साहित्य में वेद से लेकर अब तक जो साहित्य प्रकाश में आया है उसमें हम जिसे जैन साहित्य के नाम से पहचानते हैं वह अन्य वैदिक साहित्य से सर्वथा अलग है । इसका मुख्य कारण यह है कि जहाँ अन्य साहित्य-विशेष रूप से धार्मिक साहित्य-वेदमूलक है अर्थात् वेद को ही प्रमाण मानकर जिसकी रचना हुई है, वहीं जिसे हम जैन साहित्य कहते हैं उसका प्रारम्भ ही वेद के प्रामाण्य के विरोध हेतु हुआ है ।

यह विरोध प्रारम्भ में दो तरह से प्रकट होता है : एक तो भाषा को लेकर और दूसरा प्रतिपाद्य वस्तु को लेकर ।

वैदिक साहित्य की भाषा जो शिष्ट-मान्य संस्कृत थी उसके बदले जैन साहित्य का प्रारम्भ प्राकृत, अर्थात् लोक भाषा से हुआ । वेदों और उसकी भाषा ने 'मन्त्र' का पद प्राप्त किया था । अतएव उसके उच्चारण आदि में कोई फर्क नहीं पड़ना चाहिए और उसके विधिपूर्वक उच्चारण मात्र से कार्य-सिद्धि की धारणा वैदिकों में दृढ़रूप से प्रस्थापित हो चुकी थी । इसके विरोध में जैन साहित्य ने प्राकृत को अपनी भाषा के रूप में स्वीकार किया और तीर्थंकर लोक-भाषा अर्धमागधी में उपदेश देते हैं ऐसी मान्यता स्थिर हुई । फलस्वरूप प्रारम्भिक जैन साहित्य की रचना प्राकृत में ही हुई है वह भी यहाँ तक कि ईसा की चौथी सदी तक तो हमें यह स्पष्ट दिखाई देता है ।

परन्तु जब गुप्त काल में संस्कृत भाषा और वैदिक धर्म के पुनरुत्थान का प्रारम्भ होने लगा तब जैनों ने भी प्राकृत के उपरांत संस्कृत भाषा को भी अपनाया । वह भी यहाँ तक कि मूल जैन आगमों की टीकायें-गद्य या पद्य में, प्राकृत में लिखी जाती थी उसके बदले ईसा की सातवीं शताब्दी के प्रारम्भ से संस्कृत में लिखी जाने लगी और फिर कभी भी प्राकृत में लिखी ही नहीं गई और एक बार जब परम्परा में संस्कृत भाषा का प्रवेश हुआ फिर तो (फलस्वरूप) साहित्य के सभी प्रकारों में प्राकृत के बदले मुख्य रूप से संस्कृत को अपना लिया गया । यह तो हुई भाषा की बात ! अब हम प्रतिपाद्य वस्तु के बारे में विचार करें ।

वेद, ब्राह्मण, आरण्यक और उपनिषद् काल के बाद का ही जैन साहित्य हमें उपलब्ध

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

है यह निर्विवाद है । अतः वैदिक साहित्य के प्रभाव से सर्वथा मुक्त ऐसा जैन साहित्य शक्य ही नहीं । परन्तु वैदिक धर्म की निष्ठा है, जो सिद्धांत है उनसे जैन साहित्य कहाँ अलग पड़ता है, इसी का विचार करना अभीष्ट है । प्रारम्भ में ऐसा हुआ है कि वैदिक विचारों को ही कुछ बातों में अपना लिया गया परन्तु कालक्रम से उनमें परिवर्तन आया । उदाहरण के तौर पर, आचारांग में आत्मा के पारमार्थिक स्वरूप के निरूपण में मात्र वैदिक विचार ही नहीं, उसकी परिभाषा को भी अपना लिया गया, परन्तु जब यह मालूम हुआ कि जैन सम्मत स्वतन्त्र विचार के साथ वेद सम्मत आत्म-स्वरूप का समग्र भाव से कोई मेल नहीं है तब कालक्रम से उसमें परिवर्तन किया गया ।

आचारांग में एक तरफ यह कहा गया कि आत्मा संसार में परिभ्रमण करती है । इस मौलिक विचार के साथ आत्मा की वैदिक सम्मत व्यापकता का मेल संभवित ही नहीं । एतदर्थ आत्मा को देह परिणाम रूप मानकर उसकी वेद सम्मत व्यापकता का निषेध किया गया । इसके परिमाण स्वरूप आचारांग में जो यह कहा गया था कि आत्मा न तो दीर्घ है न ही लघु उसके बदले वह लघु-दीर्घ के रूप से स्वीकार हुआ और यह बात संसारी आत्मा तक ही मर्यादित न रह कर सिद्ध आत्मा में भी स्वीकार करनी पड़ी ।

वैदिक विचार में उपनिषद् तक समग्र विश्व का मूल कोई एक तत्त्व है, ऐसी विचार धारा की पुष्टि दी गई है । अर्थात् एक मात्र ब्रह्म या आत्मा ही विश्व प्रपंच के मूल में है ऐसी विचारणा वैदिकों में दृढ़ होती गई और उपनिषदों में उस विचार को अन्तिम रूप दे दिया गया । परन्तु जैन आगमों में चित्त और अचित्त, अथवा चित्तमंत या अचित्तमंत, अथवा जीव और अजीव इन दो तत्त्वों को ही स्वीकृति मिली है ।

विश्व की उत्पत्ति की विचारणा वैदिक साहित्य में हुई थी और ईश्वर जैसे अलौकिक तत्त्व की प्रतिष्ठा भी वैदिकों ने की थी । इसके स्थान पर यह विश्व अनादि काल से विद्यमान है और अनागत में विद्यमान रहेगा इतना ही नहीं बल्कि ऐसी स्थिति में अधिनायक ईश्वर जैसे तत्त्व का भी अस्वीकार करना यह जैन तत्त्वज्ञान की विशेषता है, जो जैन साहित्य में प्रचुर मात्रा में प्रगट होती रही है ।

कर्म की प्रतिष्ठा यज्ञ कर्म के रूप में मुख्यतया वैदिकों में थी । सारांश यह कि यज्ञकर्म को वैदिकों ने स्वीकार किया था । परन्तु समग्र प्रकार के कर्म और उसके फल की चर्चा अत्यन्त गौण थी । इसीलिए कर्म सिद्धांत की चर्चा उपनिषद् तक तो गुह्य विद्या थी, जिसकी चर्चा सबके सामने नहीं परन्तु एकांत में करनी पड़ती थी । उपनिषदों में यज्ञ कर्म की प्रतिष्ठा कम करके उसके स्थान पर ज्ञानमार्ग की प्रतिष्ठा करने का प्रयत्न किया गया । परन्तु कर्म के नाम से यज्ञकर्म की प्रतिष्ठा का निराकरण जैन साहित्य में स्पष्ट है । इतना ही नहीं बल्कि कर्म-विचारणा प्रमुख रूप से जैन साहित्य में दिखाई पडती है । इसमें प्रथम तो यह कि आत्मा की विशुद्धि के लिए या आत्मसाक्षात्कार के लिए मात्र ज्ञान का ही महत्त्व नहीं परन्तु ज्ञान और क्रिया दोनों का एक समान महत्त्व है ऐसी स्पष्टता की गई । यहाँ क्रिया का अर्थ सत्कर्म अथवा सदाचरण से है । उपनिषदों ने ज्ञानमार्ग की प्रतिष्ठा करने का प्रयत्न किया है, परन्तु सदाचार या सदाचरण का

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

जैसा चाहिए वैसा स्पष्टीकरण और विवरण उस साहित्य को अन्तर्गत दिखाई नहीं देता। इसीलिए परिग्रह के पाप या हिंसा के पाप के विषय में उपनिषद् हमारे मार्गदर्शक नहीं बन सकते। जहाँ सभी कुछ आत्म-स्वरूप हो वहाँ कौन किसे मारे और कौन क्या ले या छोड़े?-ऐसी विचारणा के लिए बहुत अवकाश नहीं रहता। इसी कारण से सदाचार के जो स्तर जैन साहित्य में स्थापित किए गये वे वैदिक साहित्य जो कि उपनिषदों तक विकसित हुआ था उसमें उन स्तरों की कोई विशेष चर्चा नहीं दिखाई देती। जब कि जैन साहित्य में तो उन स्तरों की ही मुख्य चर्चा उसके प्रारम्भिक साहित्य में दिखाई पड़ती है और जो स्तर उसमें स्थापित हुए उसी की पुष्टि हेतु समग्र जैन धार्मिक साहित्य प्रयत्नशील रहा है और उसकी अमिट छाया उपनिषद् के बाद के वैदिक वाङ्मय में भी दिखाई पड़ती है।

कर्मविचारणा में जैन साहित्य की प्रमुख विशेषता यह है कि कर्म करने वाले को उसका फल कर्म खुद ही देता है, वैदिक मतानुसार यज्ञकर्म में उसके फल के लिए देव पर आधार रखना पड़ता था और उसके बाद तो देवता को मन्त्रमय स्वीकार कर लिया गया और परिणाम यह हुआ कि कर्म का फल वास्तविक देवता के अधीन न रहते हुए मन्त्र के अधीन बन गया। इस तरह मन्त्र के ज्ञाता का महत्त्व बढ़ गया और वे ही सर्वशक्तिसम्पन्न बन कर उभर आए। इस परिस्थिति का सामना जैन साहित्य में दो तरह से हुआ—एक तो यह कि उन मन्त्रों की शक्ति का निराकरण, संस्कृत भाषा का ही निराकरण करके करने में आया और दूसरा यह कि मन्त्र में ऐसी किसी शक्ति को ही अस्वीकार कर दिया गया और उसके स्थान पर कर्म में ही फलदायिनीशक्ति को स्वीकार किया गया। इस प्रकार कर्म करने वाले का ही कर्म के फल के विषय में महत्त्व स्थापित हुआ। अर्थात् जो जैसा करता है वैसा ही फल वह प्राप्त करता है। यह बात सिद्धांतरूप में सामने आई।

इस प्रकार कर्म का फल देने की शक्ति देवता या ईश्वर के मन्त्र में नहीं परन्तु उस कर्म में ही निहित है, जिसको लेकर फल है—यह सिद्धांत स्थिर हुआ। परिणामस्वरूप मनुष्य ही शक्तिसम्पन्न बना। मनुष्य ही नहीं, बल्कि संसार के समस्त जीव अपने कर्म के लिए स्वतन्त्र हुए। इस प्रकार जीव को उसके स्वातन्त्र्य की पहचान करने का सर्व प्रथम प्रयास जैन साहित्य में ही दिखाई पडता है।

इस सिद्धान्त द्वारा यह भी फलित हुआ कि ये जीव उनके अपने कर्म के कारण ही संसार में भ्रमण करते हैं और दुःखी होते हैं। उसके लिए अन्य कोई व्यक्ति कारण नहीं और अगर ऐसा है तो अपने शाश्वत सुख के लिए उसे खुद ही प्रयत्न करना होगा। उसे कोई दूसरा सुख नहीं दे सकता। वह तो उसे अपने आंतरस्वरूप से ही प्राप्त करना होगा और उसका उपाय है—कर्मविहीन बनना।

जैनों की प्राचीनतम पुस्तक 'आचारांग' है और उसमें कर्मविहीन कैसे बना जा सकता है जिससे संसार का परिभ्रमण टल जाए और परमसुख निर्वाण अवस्था प्राप्त हो, यह बात समझाई गई है। वैदिकों के कर्मकांडी यज्ञमार्ग और उपनिषदों के ज्ञानमार्ग से यह मार्ग—अर्थात् कर्मविहीन होने का यह मार्ग—सर्वथा निराला है—सामायिक अथवा समभाव का सिद्धांत

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

कर्मविहीन बनने का मार्ग है। तदनुसार सर्व जीव समान हैं—मतलब कि किसी को दुःख पसंद नहीं, किसी को मृत्यु पसंद नहीं, सबको सुख अच्छा लगता है, जीना अच्छा लगता है, इसलिए ऐसा कुछ भी न करो जिससे दूसरों को दुःख पहुँचे। यह सामायिक और उसका सर्वप्रथम उपदेश भगवान् महावीर ने ही दिया है। ऐसा स्पष्टीकरण सूत्रकृतांग में है। ऐसी सामायिक के लिए सर्वस्व का त्याग करने पर ही हम दूसरों के दुःख के निमित्त नहीं बनेंगे, अर्थात् घर-संसार से विरक्त होकर भिक्षार्थी जीवन यापन करो, ऐसा कहा गया है। घर-संसार बसाया हो तो अनेक प्रकार के कर्म करने पड़ते हैं जो अन्य को दुःखदायक है। इसलिए अगर दूसरों के दुःख का निमित्त न बनना हो तो संसार से विरक्त हो जाना ही सच्चा मार्ग है। भिक्षाजीवी बनने की भी यह मर्यादा है कि जो कुछ अपने निमित्त से बनाया गया हो उसका स्वीकार कदापि नहीं करना, कारण कि इसमें वह खुद भले ही हिंसा न करता हो परन्तु परोक्षरूप से अन्य द्वारा वह हिंसा कराता है। परिणामस्वरूप आहार आदि आवश्यकताओं पर मर्यादा लानी पडती है और तपस्वी बनना पड़ता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन धर्म में तपस्या का महत्त्व स्थापित हुआ।

वैदिकों में भिक्षाजीवियों के लिए ऐसी कोई मर्यादा नहीं है। बौद्धों में भी नहीं है और अन्य श्रमण संप्रदाय में भी नहीं है। इसी लिए जैन साहित्य में अनशन आदि तपस्या को विशेष महत्त्व दिया गया है। तपस्या तो पहले भी होती थी। परन्तु वह दूसरे प्रकार की थी अर्थात् उस तपस्या में दूसरे जीवों के दुःख का विचार नहीं था; जैसे कि पंचाग्नि तपस्या। इसमें अपने शरीर को कष्ट मिलता है, इसमें संदेह नहीं, परंतु अन्य कीट-पतंगों आदि को भी कष्ट मिलता है इस पर जरा भी ध्यान उसमें नहीं दिया गया। अग्नि आदि में जीव है इसका विचार भी जैन साहित्य के पूर्व हुआ ही नहीं है। इसीलिए 'आचारांग' में सर्वप्रथम षड्जीव निकाय के स्वरूप को बताया गया जिससे जिसे अहिंसक बनना हो, परदुःखदायक न बनना हो उसे यह तो जानना ही चाहिए कि जीव कहाँ और कैसे हैं। इसे जाने बगैर अन्य जीवों के कष्टों का ख्याल ही नहीं आएगा। उसे जानने के बाद ही मनुष्य अहिंसक बन सकता है। इस प्रकार तपस्या का रूप ही बदल गया, जिसका प्रारम्भ जैन साहित्य में ही उपलब्ध हो सकता है।

पुनः, इस तपस्या का उद्देश्य किसी शक्ति को प्राप्त कर दूसरों की भलाई-बुराई करना यह नहीं है, परन्तु एकमात्र आत्मविशुद्धि करना ही उसका ध्येय है। संगृहीत कर्मों का क्षय करने में ही इसे उपयोग में लिया जाता है, जिससे शीघ्र ही कर्म विहीन बना जा सके।

धार्मिक सदाचार की एक विशेषता यह भी है कि धार्मिक अनुष्ठान व्यक्तिगत वस्तु है, सामूहिक नहीं। जो भी यज्ञ होते थे वे पुरोहित के आश्रय या सहायता बिना सम्पन्न नहीं होते थे। परंतु जैन धर्म में कोई भी धार्मिक अनुष्ठान हो वह व्यक्तिगत ही होगा, सामूहिक नहीं; भले ही हम जीव समूह में रहते हों। एक जगह इकट्ठा होकर धार्मिक अनुष्ठान करते हों परन्तु वह अनुष्ठान तो व्यक्तिगत ही होना चाहिए। ऐसी प्रारम्भिक मान्यता जैन धर्म की थी। जीव खुद ही अपना मार्गदर्शक है और मार्ग का पथिक भी वह खुद ही है। दूसरा प्रेरक हो ऐसा

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

हो सकता है परन्तु प्रेरणा प्राप्तकर अनुष्ठान उसी व्यक्ति को करना होता है । इस प्रकार प्रेरक तो तीर्थंकर बने; धर्मानुष्ठान का मार्ग बतानेवाले हुए, परन्तु उनके बताए हुए मार्ग पर चलने का काम तो साधक के लिए निश्चित हुआ । इस प्रकार जैन साहित्य में ईश्वर का स्थान तीर्थङ्कर ने लिया । जो मात्र मार्गदर्शक या मार्गकारक है; परन्तु वे दूसरों का कल्याण करने या दण्ड देने के लिए शक्तिमान नहीं । उनके आशीर्वाद से कुछ प्राप्त नहीं होता, परन्तु उनके बताए हुए मार्ग पर चलने से ही व्यक्ति अपना कल्याण कर सकता है ।

इस प्रकार जैन साहित्य में भक्ति तो है परन्तु वह एकपक्षीय भक्ति के रूप में प्रतिष्ठित हुई । उस भक्ति में लेन-देन नहीं है, मात्र आदर्श की उपस्थिति है । इस प्रकार जैन दर्शन में ईश्वर या भगवान् की समग्र भाव से नवीन कल्पना उपस्थित हुई और उनकी पुष्टि समग्र जैन साहित्य में दिखाई देती है । जैनों ने वैदिकों की भांति अनेक मंदिर, पूजा आदि भक्ति निमित्त से निर्मित किए परन्तु उसमें बिराजमान भगवान् वीतरागी हैं अतएव वे भक्त की भक्ति से प्रसन्न भी नहीं होते और भक्त से नाराज भी नहीं होते ।

इस प्रकार की बहुत सी मौलिक विशेषताओं से 'आगम' नाम से पहचाना जाने वाला जैन साहित्य समृद्ध है । उस साहित्य की जो टीकाएँ रची गई उनमें मौलिक धारणाएँ तो कायम ही रही, परन्तु जिस कठोर आचरण की अपेक्षा मूल में की गई थी उसका पालन सहज नहीं था; और फिर धर्म जब एक समूह का धर्म बन जाता है, उसके अनुयायियों का एक विशाल समाज बनता है, तब उसके मौलिक कठोर आचरण में देश, काल और परिस्थिति के अनुसार परिवर्तन करना भी अनिवार्य बन जाता है और उसके लिए सुविधा मूल आगम के टीकाकारों ने उपलब्ध कर दी है । अहिंसा आदि की जो मौलिक विचारणा थी उसमें ढील-ढाल भी कर दी है । वह भी इतनी हद तक कि गीता की अहिंसा और जैन आगम की टीका की अहिंसा में कोई विशेष भेद नहीं रह गया परिस्थिति ने पलटा खाया उसमें भी भगवान् महावीर ने यज्ञ आदि में जो आध्यात्मिक हिंसा थी उसके स्थान पर आत्यंतिक अहिंसा का प्रतिपादन किया था, वह अब ढीला पड गया । बहुत लंबे काल तक नहीं टिक सका यह एक हकीकत है । इसलिए आखिरकार मध्यममार्गीय अहिंसा भी अस्तित्व में आई और हिंसा भी मध्यममार्ग पर आ खड़ी हुई; धर्माचरण में यज्ञों के अनुष्ठान में से हिंसा लगभग निकल गई, उसी प्रकार अहिंसा के अति कठोर मार्ग में से अहिंसा का आचरण भी मध्यम मार्ग पर आ पहुँचा । 'अति सर्वत्र वर्जयेत्' का सिद्धांत ही आखिरकार स्वीकार्य बनता है, यह इस आत्यंतिक हिंसा और आत्यंतिक अहिंसा के द्वन्द्व में भी दृष्टिगोचर होता है ।

पूर्ववर्णित जैन निष्ठाओं को आधार बनाकर विपुल प्रमाण में आगमेतर साहित्य की रचना हुई है । उसका एक मात्र ध्येय अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह को पुष्ट करना है । जैन आचार्यों ने ललित वाङ्मय पर जो काम किया-वह साधारण नहीं है-उसमें भी इस मौलिक ध्येय को वे भूले नहीं है । शृङ्गारप्रधान कृति की रचना करते हुए भी अन्त में तो साधु के आचार का स्वीकार और उसके परिणाम स्वरूप मोक्ष जैसे परम ध्येय की प्राप्ति में पर्यवसान होता है और दूसरे पक्ष में अगर हिंसा आदि दूषण हों तो उसका परिणाम नरक यातना

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

में दिखाया जाता है । इस प्रकार सद्गुण की प्रतिष्ठा और असद्गुणों का निराकरण—इस ध्येय को स्वीकारते हुए मध्य काल से आज तक जैन आचार्यों ने भारतीय साहित्य में असंख्य कथा साहित्य प्रदान किया है । इस समग्र साहित्य के विवरण का यहाँ स्थान नहीं, मात्र उसका सार क्या है यही जानना हमारे लिए बहुत है ।

जैन आचार का आधार अगर सामायिक है, तो जैन विचार अथवा दर्शन का आधार नयवाद से निष्पन्न अनेकांतवाद है । जीवों के प्रति समभाव अगर आचार में सामायिक हो तो विभिन्न विचारों के प्रति आदर की भावना हो ऐसा नयवाद अनिवार्य है । अर्थात् विचार में समभाव को जैन दर्शन का आधार स्तम्भ मानें तो उचित ही कहा जाएगा । अतएव जो प्राचीनतम नहीं ऐसे आगम में जिनका प्रवेश कालक्षम सें हुआ ऐसे द्रव्यार्थिक पर्यायार्थिक नयों का प्रवेश यह वैचारिक समभाव की महत्ता को समझाने की दृष्टि से ही हुआ होगा ऐसा ही मानना उचित है । ऐसा क्यों माना जाय इसकी थोड़ी चर्चा जरूरी है, अत: यहाँ इसकी चर्चा की जाय तो उचित ही होगा । कारण, भारतीय दर्शनों में विवाद नहीं परन्तु संवाद लाने का जो महान प्रयत्न जैन दार्शनिकों ने किया है वह अभूतपूर्व है इसमें संदेह नहीं ।

जैन दर्शन या दार्शनिक साहित्य का वास्तविक निर्माण कब हुआ ? तो उसका उत्तर यह है कि आचार्य उमास्वाति के 'तत्त्वार्थसूत्र' से । इसके पूर्व अन्य भारतीय दर्शनों के विचारों की व्यवस्था हो चुकी थी । उसका समर्थन भी हो रहा था और वह आज तक चल भी रहा है । उचित समर्थन के साथ जबतक दो विरोधी मत उपस्थित न हो, तब तक नयवाद को अवकाश ही नहीं है । तत्त्वार्थसूत्रगत जैन तत्त्वों की व्यवस्था का समर्थन करना जरूरी था और उसके समर्थन में से ही नयवाद का उदय हुआ जिसके परिणामस्वरूप जैनों का अनेकांतवाद दार्शनिक क्षेत्र में प्रचलित हुआ । आचार्य सिद्धसेन ने भारतीय विविध दार्शनिक मंतव्यों का विभाजन 'सन्मतितर्क' में विविध नयों में करके अनेकांतवाद का मार्ग सुगम बना दिया । अतएव आचार्य मल्लवादी ने उसके विस्ताररूप में 'नयचक्र' की रचना करके यह दिखाने का प्रयत्न किया कि भारतीय दर्शनों में एक-अनेक आदि, अथवा सत्कार्य आदि या पुरुष नियतिवाद आदि या ध्रुव-अध्रुव आदि, या वाच्य-अवाच्य आदि, जो जो विविध मंतव्य हैं, वे एक ही वस्तु को विविध दृष्टि से देखने के मार्ग हैं । वे संपूर्ण सत्य नहीं परन्तु आंशिक आपेक्षिक सत्य हैं । उन सभी परस्पर के विरोधी वादों में अपनी दृष्टि को ही सच मानने से और विरोधियों की दृष्टि को मिथ्या मानने से विरोध दिखाई देगा । परन्तु उन सभी दृष्टियों की वादों को स्वीकार करें तभी वस्तु के संपूर्ण सत्य दर्शन के प्रति प्रगति हो सकती है । ऐसा सिद्ध करने के लिए उन्होंने उन सभी वादों की स्थापना और अन्य द्वारा उत्थापना बतलाई । सभी वादों ने अपने आपको प्रबल और दूसरों को निर्बल दिखलाने का प्रयत्न किया है और इसीलिए उन सभी वादी-प्रतिवादिओं को अपनी ही नहीं परन्तु अन्य की दृष्टि का भी स्वीकार करना अनिवार्य है ऐसा सिद्ध करने का प्रयत्न नयचक्र ने किया है और इस प्रकार नयवादों से निष्पन्न अनेकांतवाद वस्तु का समग्र भाव से यथार्थ दर्शन कराने में समर्थ है ऐसा सिद्ध किया है ।

मल्लवादी द्वारा स्थापित इस जैन दार्शनिक निष्ठा के आधार पर समग्र जैन दार्शनिक

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

साहित्य का निर्माण हुआ है और भारतीय दार्शनिकों में संवाद की स्थापना करने का प्रयत्न हुआ है ।

धार्मिक और दार्शनिक साहित्य के अलावा व्याकरण, अलंकार, नाटक, संगीत, नृत्य आदि विविध साहित्य की लौकिक विधाओं में भी जैनों का प्रदान सामान्य नहीं है । यह जैन साहित्य इसलिए है कि इसकी रचना जैनों ने की है परन्तु वास्तविक रूप से उसका जैन धर्म या निष्ठा के साथ कोई सम्बन्ध नहीं । एतदर्थ वह साहित्य उसके विषय जैन संस्कृति मात्र में सीमित न हो कर सार्वजनिक है अतएव सर्वोपयोगी है । मात्र जैनों के आहाते में उसे बन्द नहीं किया जा सकता । यह इसलिए कि जैन साहित्य का जो मुख्य लक्षण या ध्येय है कि वह आत्मा को कर्म से मुक्त होने में सहायक बने—यह लक्षण इस प्रकार के लौकिक साहित्य में उपलब्ध नहीं होता इसलिए उसे जैन साहित्य के अंतर्गत गिनना आवश्यक नहीं । सिर्फ विद्वानों की उस ओर उपेक्षा हैं उनके निवारण अर्थ उसका परिचय जैन साहित्य में दिया जाय तो वह उचित है ।

प्रस्तुत लेख में जैन साहित्य की निष्ठा के बारे में साधारण परिचय देने का प्रयत्न किया है । यह कोई अन्तिम शब्द नहीं है । विचारक विशेष चर्चा-विचारणा करें और एक निर्णय पर आएँ ऐसी विनती करूँ तो अयोग्य न होगा ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

जैन दार्शनिक साहित्य के विकास की रूपरेखा ।

जैन दर्शन के साहित्यिक विकास को चार युगों में विभक्त किया जा सकता है ।

(१) **आगमयुग**—भगवान महावीर के निर्वाण से लेकर करीब एक हजार वर्ष का अर्थात् वि॰ पाँचवीं शताब्दी तक का,

(२) **अनेकान्तव्यवस्थायुग**—वि॰ पाँचवीं शताब्दी से आठवीं तक का,

(३) **प्रमाणव्यवस्थायुग**—वि॰ आठवीं से सत्रहवीं तक का और

(४) **नवीन न्याय युग**—विक्रम सत्रहवीं से आधुनिक समय पर्यन्त ।

(१) **आगमयुगः—**

भगवान महावीर के उपदेशों का संग्रह, गणधरों ने अङ्गों की रचना प्राकृत भाषा में करके, जिनमें किया वे आगम कहलाये । उन्हींके आधार से अन्य स्थविरों ने शिष्यों के हितार्थ और भी साहित्य विषयविभाग करके उसी शैली में ग्रथित किया, वह उपाङ्ग, प्रकीर्णक छेद और मूल के नाम से प्रसिद्ध है । इसके अलावा अनुयोगद्वार और नन्दी की रचना की गई । आचार, सूत्रकृत, स्थान, समवाय, व्याख्याप्रज्ञप्ति, ज्ञाताधर्मकथा, उपासक-दशा अन्तकृद्दशा, अनुत्तरौपपातिकदशा, प्रश्नव्याकरणदशा, विपाक—ये ११ अङ्ग उपलब्ध हैं और बाहरवाँ दृष्टिवाद विच्छिन्न है । औपपातिक, राजप्रश्नीय, जीवाभिगम, प्रज्ञापना, सूर्यप्रज्ञप्ति, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, चन्द्रप्रज्ञप्ति, कल्पिका, कल्पावतंसिका, पुष्पिका, पुष्पचूलिका और वृष्णिदशा—ये बारह उपाङ्ग है । आवश्यक, दशवैकालिक, उत्तराध्ययन तथा पिण्डनिर्युक्ति ये चार मूलसूत्र है । निशीथ, बृहत्कल्प, व्यवहार, दशाश्रुतस्कन्ध, पञ्चकल्प और महानिशीथ ये छः छेदसूत्र हैं । चतुःशरण, आतुरप्रत्याख्यान, भक्तपरिज्ञा, संस्तारक, तन्दुलवैचारिक, चन्द्रवेध्यक, देवेन्द्रस्तव, गणिविद्या, महाप्रत्याख्यान और वीरस्तव ये दश प्रकीर्णक हैं ।

आगमों का अन्तिम संस्करण वीरनिर्वाण के ९८० वर्ष बाद (मतान्तर से ९९३ वर्ष के बाद) वलभी में देवर्धि के समय में हुआ । कालक्रम से आगमों में परिवर्तन हुआ है किन्तु इसका मतलब यह नहीं कि आगम सर्वांशतः देवर्धि की ही रचना है और उसका समय भी वही है जो देवर्धिका है । आगमों में आचाराङ्ग और सूत्रकृताङ्ग के प्रथम श्रुतस्कन्ध अवश्य ही पाटलीपुत्र के संस्करण का फल है । भगवती के कई प्रश्नोत्तर और प्रसङ्गों की संकलना भी उसी संस्करण

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

के अनुकूल हो तो कोई आश्चर्य नहीं । पाटलीपुत्र का संस्करण भगवान् के निर्वाण के बाद करीब देढ़सौ वर्ष बाद हुआ । विक्रम पाँचवीं शताब्दी में वलभी में जो संस्करण हुआ वही आज हमारे सामने है किन्तु उसमें जो संकलन हुआ वह प्राचीन वस्तुओं का ही हुआ है । सिर्फ नन्दीसूत्र तत्कालीन रचना है और कुछ ऐसी घटनाओं का जिक्र मिलाया गया है जो वीरनिर्वाण के बाद छः सौ से भी अधिक वर्ष बाद घटीं हों । ऐसे कुछ अपवादों को छोड दें तो अधिकांश ईसवी सन् के पूर्व का है इसमें सन्देह नहीं ।

आगम में तत्कालीन सभी विद्याओं का समावेश हुआ है । दर्शन से सम्बद्ध आगम ये हैं :- सूत्रकृताङ्ग, स्थानाङ्ग, समवायाङ्ग, भगवती (व्याख्याप्रज्ञप्ति), प्रज्ञापना, राजप्रश्नीय, जीवाभिगम, नन्दी और अनुयोग ।

सूत्रकृताङ्ग में सृष्टि की उत्पत्ति के विषय में मतान्तरों का निषेद्य किया है । किसी ईश्वर या ब्रह्मादि ने इस विश्व को नहीं बनाया, इस बात का स्पष्टीकरण किया गया है । आत्मा शरीर से भिन्न है और वह एक स्वतंत्र द्रव्य है इस बात को भारपूर्वक प्रतिपादित करके भूतवादिओं का खण्डन किया गया है । अद्वैतवाद का निषेद्य करके नानात्मवाद का प्रतिपादन किया है । क्रियावाद, अक्रियावाद, विनयवाद और अज्ञानवाद का निराकरण करके शुद्ध क्रियावाद की स्थापना की गई है । स्थानाङ्ग तथा समवायाङ्ग में ज्ञान, प्रमाण, नय, निक्षेप इन विषयों का संक्षेप में संग्रह यत्रतत्र हुआ है । किन्तु नन्दीसूत्र में तो जैनदृष्टि से ज्ञान का विस्तृत निरूपण हुआ है । अनुयोगद्वारसूत्र में शाब्दार्थ करने की प्रक्रिया का विस्तृत वर्णन है तथा प्रमाण, निक्षेप और नय का निरूपण भी प्रसङ्ग से उसमें हुआ है । प्रज्ञापना में आत्मा के भेद, उनके ज्ञान, ज्ञान के साधन, ज्ञान के विषय और उनकी नाना अवस्थाओं का विस्तृत निरूपण है । जीवाभिगम में भी जीव के विषय में अनेक ज्ञातव्य बातों का संग्रह है । राजप्रश्नीय में प्रदेशी नामक नास्तिक राजा के प्रश्न करने पर पार्श्व सन्तानीय श्रमण केशी ने जीव का अस्तित्व सिद्ध किया है । भगवती में ज्ञान-विज्ञान की अनेक बातों का संग्रह हुआ है और अनेक अन्य तीर्थिक मतों का निरास किया गया है ।

आगमयुग में इन दार्शनिक विषयों का निरूपण राजप्रश्नीय को छोड़ दें तो युक्तिप्रयुक्ति पूर्वक नहीं किया गया है ऐसा स्पष्ट है । प्रत्येक विषय का निरूपण जैसे कोई द्रष्टा देखी हुई बात बता रहा हो इस ढङ्ग से हुआ है । किसी व्यक्ति ने शङ्का की हो और उसकी शङ्का का समाधान युक्तियों से हुआ हो यह प्रायः नहीं देखा जाता । वस्तु का निरूपण उसके लक्षण द्वारा नहीं किन्तु भेद-प्रभेद के प्रदर्शन पूर्वक किया गया है । आज्ञाप्रधान या श्रद्धाप्रधान उपदेशशैली यह आगमयुग की विशेषता है ।

उक्त आगमों को दिगम्बर आम्नाय नहीं मानता । बारहवें अङ्ग के अंशभूत पूर्व के आधार से आचार्यों द्वारा ग्रथित षट्खण्डागम, कषायपाहुड और महाबन्ध ये दिगम्बरों के आगम हैं । इनका विषय जीव और कर्म तथा कर्म के कारण जीव की जो नाना अवस्थाएँ होती है यही मुख्य रूप से है ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

उक्त आगमों में से कुछ के ऊपर भद्रबाहु ने निर्युक्तियाँ वि॰ पाँचवीं शताब्दी में की हैं। निर्युक्ति के ऊपर वि॰ सातवीं शताब्दी में भाष्य बने । ये दोनों पद्य में प्राकृत भाषा में ग्रथित हैं । इन निर्युक्तियों और उनके भाष्य के आधार से प्राकृत गद्य में चूर्ण नामक टीकाओं की रचना वि॰ आठवीं शताब्दी में हुई । सर्व प्रथम संस्कृत टीका के रचयिता जिनभद्र हैं । उनके बाद कोट्टाचार्य, कोट्याचार्य और फिर हरिभद्र हैं । हरिभद्र का समय वि॰ ७५७-८२७ मुनि श्री जिन विजयजी ने निश्चित किया है ।

निर्युक्ति से लेकर संस्कृत टीकाओं पर्यन्त उत्तरोत्तर तर्क प्रधान शैली का मुख्यतः आश्रय लेकर आगमिक बातों का निरूपण किया गया है । हरिभद्र के बाद शीलाङ्क, अभयदेव और मलयगिरि आदि हुए । इन्होंने टीकाओं में तत्कालीन दार्शनिक मन्तव्यों का पर्याप्त मात्रा में ऊहापोह किया है ।

दिगम्बर आम्नाय के आगमों के ऊपर भी चूर्णियाँ लिखी गई हैं । वि॰ दसवीं शताब्दी में वीरसेनाचार्य ने बृहत्काय टीकायें लिखी हैं । ये टीकाएँ भी दार्शनिक चर्चा से परिपूर्ण हैं ।

आगमों में सब विषयों का वर्णन विप्रकीर्ण था या अतिविस्तृत था । अतएव सर्व विषयों का सिलसिले से सार संग्राहक संक्षिप्त सूत्रात्मक शैली से वर्णन करने वाला तत्त्वार्थ सूत्र नामक ग्रन्थ वाचक उमास्वाति ने बनाया । जैन धर्म और दर्शन की मान्याताओं का इस ग्रन्थ में इतने अच्छे ढंग से वर्णन हुआ है कि जब से वह वि॰ चौथी या पाँचवीं शताब्दी में बना तब से जैन विद्वानों का ध्यान विशेषतः इसकी ओर गया है । आचार्य उमास्वाति ने स्वयं भाष्य लिखा ही था । किन्तु यह पर्याप्त न था क्योंकि समय की गति के साथ साथ दार्शनिक चर्चाओं में गम्भीरता और विस्तार बढ़ता जाता था जिसका समावेश करना अनिर्वाय समझा गया । परिणाम यह हुआ कि पूज्यपाद ने छठी शताब्दी में एक स्वतंत्र टीका लिखी जिसमें उन्होंने जैन पारिभाषिक शब्दों के लक्षण निश्चित किये और यत्र तत्र दिग्नागादि बौद्ध और अन्य विद्वानों का अल्प मात्रा में खण्डन भी किया । विक्रम सातवीं आठवीं शताब्दी में अकलंक, सिद्धसेन और उनके बाद हरिभद्र ने अपने समय तक होने वाली चर्चाओं का समावेश उसमें कर दिया । किन्तु तत्त्वार्थ की सर्व श्रेष्ठ दार्शनिक टीका श्लोकवार्तिक नामक है जिसके रचयिता विद्यानन्द हैं ।

आगमों की तथा तत्त्वार्थ की टीकायें यद्यपि आगम युग की नहीं हैं किन्तु उनका सीधा सम्बन्ध मूल के साथ होने से यहीं उनका संक्षिप्त परिचय करा दिया है ।

(२) अनेकान्तव्यवस्था युग :-

नागार्जुन, असंग, वसुबन्धु और दिग्नाग ने भारतीय दार्शनिक परम्परा को एक नई गति प्रदान की है । नागार्जुन ने तत्कालीन बौद्ध और बौद्धेतर सभी दार्शनिकों के सामने अपने शून्यवाद को उपस्थित करके वस्तु को सापेक्ष सिद्ध किया । उनका कहना था कि वस्तु न भावरूप है, न अभावरूप और न उभय या अनुभयरूप । वस्तु को किसी भी विशेषण देकर उसका रूप बताया नहीं जा सकता, वस्तु अवाच्य है यही नागार्जुन का मन्तव्य था । असङ्ग और वसुबन्धु ये दोनों भाईयों ने वस्तु मात्र को विज्ञानरूप सिद्ध किया और बाह्य जड़ पदार्थों का अपलाप

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

किया । वसुबन्धु के शिष्य दिग्नाग ने भी उनका समर्थन किया और समर्थन करने के लिए बौद्ध दृष्टि से नवीन प्रमाण-शास्त्र की भी नींव रखी । इसी कारण से वह बौद्ध न्यायशास्त्र का पिता कहा जाता है । उसने युक्तिपूर्वक सभी वस्तुओं की क्षणिकता के बौद्ध सिद्धान्त का समर्थन किया ।

बौद्ध विद्वानों के विरुद्ध में भारतीय सभी दार्शनिकों ने अपने अपने पक्ष की सिद्धि करने के लिए पूरा बल लगाया । नैयायिक वात्स्यायन ने नागार्जुन और अन्य बौद्ध दार्शनिकों का खण्डन करके आत्मादि प्रमेयों की भावरूपता और उन सभी का पार्थक्य सिद्ध किया । मीमांसक शबर ने विज्ञानवाद और शून्यवाद का निरास करके वेदापौरुषेयता स्थिर की । वात्स्यायन और शबर दोनों ने बौद्धों के 'सर्वं क्षणिकं' सिद्धान्त की आलोचना करके आत्मादि पदार्थों की नित्यता की रक्षा की । साँख्यों ने भी अपने पक्ष की रक्षा के लिए प्रयत्न किया । इन सभी को अकेले दिग्नाग ने उत्तर देकर के फिर विज्ञानवाद का समर्थन किया । तथा बौद्ध संमत सर्व वस्तुओं की क्षणिकता का सिद्धान्त स्थिर किया ।

ईसा की पाँचवीं शताब्दी तक चलने वाले दार्शिनिकों के इस संघर्ष का लाभ जैन दार्शनिकों ने अपने अनेकान्तवाद की व्यवस्था करके लिया ।

भगवान महावीर के उपदेशों में नयवाद अर्थात् वस्तु की नाना दृष्टिबिन्दुओं से विचारणा को स्थान था । द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव इन चार अपेक्षाओं के आधार से किसी भी वस्तु का विधान या निषेध किया जाता है, यह भी भगवान की शिक्षा थी । तथा नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव इन चार निक्षेप को लेकर किसी भी पदार्थ का विचार करना भी भगवान ने सिखाया था । इन भगवदुपदिष्ट तत्त्वों के प्रकाश में जब सिद्धसेन ने उपर्युक्त दार्शनिकों के वादविवादों को देखा तब उन्होंने अनेकान्त व्यवस्था के लिये उपयुक्त अवसर समझ लिया और अपने सन्मतितर्क नामक ग्रंथ में तथा भगवान् की स्तुति प्रधान बत्तीसिओं में अनेकान्तवाद का प्रबल समर्थन किया । यह कार्य उन्होंनें वि० पाँचवीं शताब्दी में किया ।

सिद्धसेन की विशेषता यह है कि उन्होंने तत्कालीन नानावादों को नयवादों में सन्निविष्ट कर दिया । अद्वैतवादिओं की दृष्टि को उन्होंने जैन-सम्मत संग्रह नय कहा । क्षणिकवादी बौद्धों का समावेश ऋजुसूत्रनय में किया । सांख्यदृष्टि का समावेश द्रव्यार्थिकनय में किया । तथा कणाद के दर्शन का समावेश द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक में कर दिया । उनका तो कहना है कि संसार में जितने दर्शनभेद हो सकते हैं जितने भी वचनभेद हो सकते है, उतने ही नयवाद हैं और उन सभी के समागम से ही अनेकान्तवाद फलित होता है । ये नयवाद, ये परदर्शन तभी तक मिथ्या हैं जब तक वे परस्पर को मिथ्या सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं, एक दूसरे के दृष्टिबिन्दु को समझने का प्रयत्न नहीं करते । अतएव मिथ्याभिनिवेश के कारण दार्शनिकों को अपने मत की क्षतियों का तथा दूसरों के मत की खूबियों का पता नहीं लगता । एक तटस्थ व्यक्ति ही आपस में लड़ने वाले इन वादियों के गुण-दोषों को जान सकता है । स्याद्वाद या अनेकान्तवाद का अवलम्बन लिया जाय तो कहना होगा कि अद्वैतवाद भी एक दृष्टि से ठीक है । जब मनुष्य अभेद की ओर दृष्टि करता है और भेद की ओर उपेक्षाशील हो जाता है तब उसे ही अभेद

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ही अभेद नजर आता है । जैन दृष्टि से उनका यह दर्शन द्रव्यार्थिक नय की अपेक्षा से हुआ है, ऐसा कहा जायगा । किन्तु दूसरा व्यक्ति अभेदगामी दृष्टि से काम न लेकर यदि भेदगामी दृष्टि यानी पर्यायार्थिकनय के बल से प्रवृत्त होता है तो उसे सर्वत्र भेद ही भेद दिखाई देगा । वस्तुतः पदार्थ में भेद भी है और अभेद भी है । सांख्यों ने अभेद ही को मुख्य माना और बौद्धों ने भेद ही को मुख्य माना और वे दोनों परस्पर का खण्डन करने में प्रवृत्त हुए अतएव वे दोनों मिथ्या हैं। किन्तु स्याद्वादी की दृष्टि में भेददर्शन भी ठीक है और अभेद दर्शन भी । दो मिथ्या अन्त मिलकर ही स्याद्वाद होता है, फिर भी वह सम्यग् है । उसका कारण यह है कि स्याद्वाद में उन दोनों विरुद्ध मतों का समन्वय है, दोनों विरुद्धमतों का विरोध लुप्त हो गया है । इसी प्रकार नित्य-अनित्यवाद, हेतुवाद-अहेतुवाद, भाव-अभाववाद, सत्कार्यवाद-असत्कार्यवाद इत्यादि नाना विरुद्धवादों का समन्वय सिद्धसेन ने किया ।

सिद्धसेन के इस कार्य में समन्तभद्र ने भी अपनी प्रतिभा का प्रदर्शन किया है । उन्होंने तत्कालीन विरोधी एकान्तवादों में दोष बताकर स्याद्वाद मानने पर ही निर्दोषता हो सकती है; इस बात को स्पष्ट किया है । उनकी विशेषता यह है कि उन्होंने विरोधी वादों के युगल को लेकर सप्तभंगियों की योजना कैसे करना इसका स्पष्टीकरण, भाव-अभाव, नित्य-अनित्य, भेद-अभेद, हेतुवाद-अहेतुवाद, सामान्य-विशेष इत्यादि तत्कालीन नानावादों में सप्तभंगी की योजना बता करके, कर दिया है । वस्तुतः समन्तभद्रकृत आप्तमीमांसा अनेकान्त की व्यवस्था के लिए श्रेष्ठ ग्रंथ सिद्ध हुआ है । आप्त किसे माना जाय इस प्रश्न के उत्तर में ही उन्होंने यह सिद्ध किया है कि स्याद्वाद ही निर्दोष है अतएव उस वाद के उपदेशक ही आप्त हो सकते है । दूसरों के वादों में अनेक दोषों का दर्शन करा कर उन्होंने सिद्ध किया है कि दूसरे आप्त नहीं हो सकते क्योंकि उनका दर्शन बाधित है । समन्तभद्र के युकत्यनुशासन में दूसरों के दर्शन में दोष बताकर उन दोषों का अभाव जैन दर्शन में सिद्ध किया है तथा जैन दर्शन के गुणों का सद्भाव अन्य दर्शन में नहीं है इस बात को युक्तिपूर्वक सिद्ध करने का सफल प्रयत्न किया है ।

सन्मति के टीकाकार मल्लवादी ने नयचक्र नामक एक स्वतन्त्र ग्रन्थ की रचना वि. पाँचवी छठी शताब्दी में की है । अनेकान्त को सिद्ध करने वाला यह एक अद्भुत ग्रन्थ है । ग्रन्थकार ने सभी वादों के एक चक्र की कल्पना की है । जिसमें पूर्व-पूर्ववाद का उत्तर-उत्तरवाद खण्डन करता है । पूर्व-पूर्व की अपेक्षा से उत्तर-उत्तर वाद प्रबल मालूम होता है किन्तु चक्रगत होने से प्रत्येक वाद पूर्व में अवश्य पड़ता है । अतएव प्रत्येक वाद की प्रबलता या निर्बलता यह सापेक्ष है । कोई निर्बल ही हो या सबल ही हो ऐसा एकान्त नहीं कहा जा सकता । इस प्रकार सभी दार्शनिक अपने गुणदोषों का यथार्थ प्रतिबिम्ब देख लेते हैं । ऐसी स्थिति में स्याद्वाद की स्थापना अनायास स्वतः सिद्ध हो जाती है ।

सिंहगणि ने सातवीं के पूर्वार्ध में इसके ऊपर १८००० श्लोक प्रमाण टीका को लिखकर तत्कालीन सभी वादों की विस्तृत चर्चा की है ।

इस प्रकार इस युग के मुख्य कार्य अनेकान्त की व्यवस्था करने में छोटे मोटे सभी जैनाचार्यों ने भरसक प्रयत्न किया है और उस वाद को ऐसी स्थिर भूमिका पर रख दिया है

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

कि आगे के आचार्यों के लिए सिर्फ उस वाद के ऊपर होने वाले नये नये आक्षेपों का उत्तर देना ही शेष रह गया है ।

(३) प्रमाणव्यवस्था युग :-

बौद्ध प्रमाणशास्त्र के पिता दिग्नाग का जिक्र आ चुका है । उन्होंने तत्कालीन न्याय, सांख्य और मीमांसा दर्शन के प्रमाण लक्षणों और भेद-प्रभेदों का खण्डन करके तथा वसुबन्धु की प्रमाण विषयक विचारणा का संशोधन करके स्वतन्त्र बौद्ध प्रमाण-शास्त्र की व्यवस्था की । प्रमाण के भेद, प्रत्येक के लक्षण प्रमेय और फल इत्यादि सभी प्रमाण सम्बद्ध बातों का विचार करके बौद्ध दृष्टि से स्पष्टता की ओर अन्य दार्शनिकों के तत्तत् मतों का निरास किया । परिणाम यह हुआ कि दिग्नाग के विरोध में नैयायिक उद्द्योतकर, मीमांसक कुमारिल आदि विद्वानों ने अपनी कलम चलाई और उस नये प्रकाश में अपना दर्शन परिष्कृत किया । इन सभी को तत्कालीन दार्शनिक क्षेत्र में सर्वश्रेष्ठ वादी धर्मकीर्ति ने उत्तर देकर परास्त किया । धर्मकीर्ति के बाद ग्रथित ऐसा कोई भी दार्शनिक ग्रन्थ नहीं जिसमें धर्मकीर्ति का जिक्र न हो । प्रायः सभी पश्चाद्भावी दार्शनिकों ने उनके स्वमत विरोधी तर्कों का उत्तर देने का प्रयत्न किया है और स्वानुकूल तर्कों को अपना लिया है ।

तदन्तर धर्मकीर्ति की शिष्य परंपरा ने धर्मकीर्ति के पक्ष का समर्थन किया और अन्य दार्शनिकों ने उनके पक्ष का खण्डन किया । यह वाद-प्रतिवाद जब तक बौद्ध दार्शनिक भारत छोड़कर बाहर चले न गये बराबर होता रहा ।

इस सुदीर्घकालीन संघर्ष में जैनों ने भी हिस्सा लिया है और अपना प्रमाणशास्त्र व्यवस्थित किया है ।

न्यायावतार नामक एक छोटी सी उपलब्ध कृति सिद्धसेन ने बनाई थी यह परम्परा है। तथा पात्रस्वामी ने दिग्नाग के हेतुलक्षण के खण्डन में त्रिलक्षणकदर्थन नामक ग्रन्थ बनाया था । और भी छोटे मोटे ग्रन्थ बने होंगे किन्तु वे सब कालकवलित हो गये हैं । जैन दृष्टि से प्रमाणशास्त्र की प्रतिष्ठा पूर्व परंपरा के आधार से यदि किसी आचार्य ने की है तो वह अकलंक ही है । अकलंक ने धर्मकीर्ति और उनके शिष्य धर्मोत्तर तथा प्रज्ञाकर का खण्डन करके जैन दृष्टि से प्रत्यक्ष और परोक्ष ऐसे दो प्रमाण की स्थापना की ।

इन्द्रिय प्रत्यक्ष को व्यावहारिक प्रत्यक्ष कहा तथा अवधि, मनःपर्यय और केवल ज्ञान को परमार्थिक प्रत्यक्ष कहा । यह बात उन्होंने नई नहीं की किन्तु जैन परम्परा के आधार से ही कही है । उन्होंने इन प्रत्यक्षों का तर्कदृष्टि से समर्थन किया तथा प्रत्येक के लक्षण, विषय और फल का स्पष्टीकरण किया । परोक्ष के भेद रूप से उन्होंने स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क अनुमान और आगम को बताया । और प्रत्येक का प्रामाण्य समर्थित किया । स्मृति का प्रामाण्य किसी दार्शनिक ने माना नहीं था । अतएव सब दार्शनिकों की दलीलों का उत्तर देकर उसका प्रामाण्य अकलंक ने उपस्थित किया । प्रत्यभिज्ञान को अन्य दार्शनिक प्रत्यक्ष रूप मानते थे, या पृथक् स्वतंत्र ज्ञान ही न मानते थे तथा बौद्ध तो उसके प्रामाण्य को भी मानता न था—इन सभी का निराकरण

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

करके उन्होंने उसका पृथक् प्रामाण्य स्थापित किया और उसी में उपमान का समावेश कर दिया। परोक्ष के इन पाँच भेदों की व्यवस्था अकलंक की ही सूझ है। और प्राय: सभी जैन दार्शनिकों ने अकलंकोपज्ञ इस व्यवस्था को माना है। प्रमाणव्यवस्था के इस युग में जैनाचार्यों ने पूर्व युग की सम्पत्ति अनेकान्तवाद की रक्षा और विस्तार किया। आचार्य हरिभद्र और अकलंक ने भी इस कार्य को वेग दिया। आचार्य हरिभद्र ने अनेकान्त के ऊपर होने वाले आक्षेपों का उत्तर अनेकान्तजयपताका लिख कर दिया। आचार्य अकलंक ने आप्त मीमांसा के ऊपर अष्ट अष्टशती नामक टीका लिखकर बौद्ध और अन्य दार्शनिकों के आक्षेपों का तर्कसंगत उत्तर दिया और उसके बाद विद्यानन्द ने अष्टसहस्री नामक महती टीका लिखकर अनेकान्त को अजेय सिद्ध कर दिया।

हरिभद्र ने जैन दर्शन के पक्ष को प्रबल बनाने के लिए और भी कई ग्रंथ लिखे, जिनमें शास्त्रवार्त्तासमुच्चय मुख्य है।

अकलंक ने प्रमाणव्यवस्था के लिए लघीयस्त्रय, न्यायविनिश्चय, और प्रमाण-संग्रह लिखा और सिद्धिविनिश्चय नामक ग्रन्थ लिखकर उन्होंने जैन दार्शनिक मन्तव्यों को विद्वानों के सामने अकाट्य प्रमाण-पूर्वक सिद्ध किये।

आचार्य विद्यानन्द ने अपने समय तक विकसित दार्शनिक वादों को तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक में स्थान दिया और उनका समन्वय करके अनेकान्तवाद की चर्चा को पल्लवित किया। तथा प्रमाणशास्त्र सम्बद्ध विषयों की चर्चा भी उसमें की। प्रमाणपरीक्षा नामक अपनी स्वतन्त्र कृति में दार्शनिकों के प्रमाणों की परीक्षा करके अकलंक निर्दिष्ट प्रमाणों का समर्थन किया। उन्होंने आप्त परीक्षा में आप्तों की परीक्षा करके तीर्थंकर को ही आप्त सिद्ध किया और अन्य बुद्धादि को अनाप्त बताया।

आचार्य माणिक्यनन्दी ने अकलंक के ग्रन्थों का सार लेकर परीक्षामुख नामक जैन न्याय का सूत्रात्मक ग्रन्थ लिखा।

ग्यारहवीं शताब्दी में अभयदेव और प्रभाचन्द्र ये दोनों महान तार्किक टीकाकार हुए। एक ने सिद्धसेन के सन्मति की टीका के बहाने समूचे दार्शनिक वादों का संग्रह किया। और दूसरे ने परीक्षामुख की टीका प्रमेयकमलमार्तण्ड और लघीयस्त्रय की टीका न्यायकुमुदचन्द्र में जैन प्रमाणशास्त्र सम्बद्ध यावत् विषयों की व्यवस्थित चर्चा की। इन्हीं दो महान् टीकाकारों के बाद बारहवीं शताब्दी में वादी देव देवसूरि ने प्रमाण और नय की विस्तृत चर्चा करने वाला स्याद्वादरत्नाकर लिखा। यह ग्रन्थ स्वोपज्ञ प्रमाणनयतत्त्वालोक नामक सूत्रात्मक ग्रन्थ की विस्तृत टीका है। इसमें वादी देव ने प्रभाचन्द्र के ग्रन्थों में जिन अन्य दार्शनिकों के पूर्वपक्षों का संग्रह नहीं हुआ था उनका भी संग्रह करके सभी का निरास करने का प्रयत्न किया है।

वादी देव के समकालीन आचार्य हेमचन्द्र ने मध्यम परिमाण प्रमाणमीमांसा लिख कर आदर्श पाठ्य ग्रन्थ की क्षति की पूर्ति की है।

इसी प्रकार आगे भी छोटी मोटी दार्शनिक कृतियाँ लिखी गईं किन्तु उनमें कोई नई बात

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

नहीं मिलती । पूर्वाचार्यों की कृतिओं के अनुवाद रूप ही ये कृतियाँ बनी हैं । इनमें न्यायदीपिका उल्लेख योग्य है ।

(४) नव्यन्याय युग :-

भारतीय दार्शनिक क्षेत्र में नव्यन्याय के युग का प्रारंभ गंगेश से होता है । गंगेश का जन्म वि॰ १२५७ में हुआ । उन्होंने नवीन न्यायशैली का प्रवर्तन किया । तब से सभी दार्शनिकों ने उसके प्रकाश में अपने अपने दर्शन का परिष्कार किया । किन्तु जैन दार्शनिकों में से किसी का, जब तक यशोविजय नहीं हुए, इस ओर ध्यान नहीं गया था, फल यह हुआ कि १३वीं शताब्दी से १७वीं शताब्दी के अंत तक भारतीय दर्शनों की विचारधारा का जो नया विकास हुआ उससे जैन दार्शनिक साहित्य वंचित ही रहा । १८वीं शताब्दी के प्रारंभ में वाचक यशोविजय ने काशी की ओर प्रयाण किया और सर्वशास्त्र वैशारद्य प्राप्त कर उन्होंने जैन दर्शन में भी नवीन न्याय की शैली से कई ग्रंथ लिखे और अनेकान्तवाद के ऊपर दिए गये आक्षेपों का समाधान करने का प्रयत्न किया । उन्होंने अनेकान्तव्यवस्था लिखकर अनेकान्तवाद की पुनःप्रतिष्ठा की । और अष्टसहस्री तथा शास्त्रवार्तासमुच्चय नामक प्राचीन ग्रन्थों के ऊपर नवीन शैली की टीका लिखकर उन दोनों ग्रन्थों को आधुनिक बनाकर उनका उद्धार किया । जैनतर्कभाषा और ज्ञानबिंदु लिखकर जैन प्रमाणशास्त्र को परिष्कृत किया । उन्होंने नयवाद के विषय में नयप्रदीप, नयरहस्य, नयोपदेश आदि कई ग्रन्थ लिखे हैं ।

वाचक यशोविजय ने ज्ञानविज्ञान की प्रत्येक शाखा में कुछ न कुछ लिखकर जैन साहित्य भण्डार समृद्ध किया है ।

इस नव्यन्याय युग की सप्तभंगीतरंगिणी भी उल्लेख योग्य है ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन

प्रस्तावना-

भगवान् महावीर से लेकर अब तक के जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन करना यहाँ इष्ट है । समग्र साहित्य को विकासक्रम की दृष्टि से हम चार युगों में विभक्त कर सकते हैं—(१) आगमयुग, (२) अनेकान्त-स्थापनयुग, (३) प्रमाणशास्त्रव्यवस्था युग और (४) नवीनन्याय युग ।

युगों के लक्षण युगों के नाम से ही स्पष्ट हैं । फिर भी काल की दृष्टि से थोड़ा स्पष्टीकरण आवश्यक है । प्रथम युग की मर्यादा भगवान् महावीर के निर्वाण (वि॰ पूर्व ४७०) से लेकर करीब एक हजार वर्ष की है अर्थात् वि॰ पाँचवीं शताब्दी तक है । दूसरा पाँचवीं से आठवीं शताब्दी तक, तीसरा आठवीं से सत्रहवीं शताब्दी तक और चौथा अठारहवीं से आधुनिक समय-पर्यन्त । यहाँ इतना कह देना आवश्यक है कि पूर्व युग की विशेषताएँ उत्तर युगम में कायम रही है और उस युग का जो नया कार्य है उसी को ध्यान में रखकर उत्तर युग का नामकरण हुआ है । पूर्व युग में उत्तर युग का बीज अवश्य है; परन्तु पल्लवन नहीं । पल्लवन की दृष्टि से ही युग का नामकरण हुआ है ।

ग्रन्थकारों का क्रम प्राय: शताब्दी को ध्यान में रखकर किया गया है । जहाँ तक हो सका है, यह प्रयत्न किया गया है कि उनके पौर्वापर्य मुख्य रूप से ध्यान में रखकर ही उनकी कृतियों का वर्णन किया जाय । दशकों को विचार में रखकर वर्णन संभव नहीं । आगम-युग के साहित्य पर जो टीका-टिप्पणियाँ हुई हैं, उनका वर्णन सुभीते की दृष्टि से उसी युग के वर्ण के साथ कर दिया है, यद्यपि ये टीकाएँ उस युग की नहीं हैं ।

समग्र साहित्य के अवलोकन से यह पता लगता है कि जैन दार्शनिक साहित्यगंगा इन पचीस शताब्दियों में सतत प्रवाहित रही है । प्रवाह कभी गम्भीर हुआ, कभी विस्तीर्ण, कभी मन्द और कभी तेज, किन्तु रुका कभी नहीं ।

(१) आगमयुग ।

भगवान् महावीर ने जो उपदेश दिया, वह आज श्रुतरूप में जैन-आगमों में सुरक्षित है । आचार्य भद्रबाहु ने श्रुत की उत्पत्ति का वर्णन करते हुए एक सुन्दर रूपक का उपयोग किया

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

है[१]—"तप-नियम-ज्ञानरूप वृक्ष के ऊपर आरूढ़ होकर अनन्तज्ञानी केवली भगवान् भव्यजनों के हित के लिए ज्ञानकुसुम की वृष्टि करते हैं। गणधर अपने बुद्धि-पट में उन सकल कुसुमों को झेलते हैं और प्रवचन-माला गूंथते हैं।" यही प्रवचन-माला आचार्य परम्परा से, कालक्रम से, हमें जैसी भी टूटी फूटी अवस्था में प्राप्त हुई है, आज 'जैनागम' के नाम से प्रसिद्ध है।

जैन आगमिक साहित्य, जो अंगोपांगादि भेदों में विभक्त है, उसका अन्तिम संस्करण वलभी में वीरनिर्वाण से ९८० वर्ष के बाद और मतान्तर से ९९३ वर्ष के बाद हुआ। यही संस्करण आज उपलब्ध है। इसका मतलब यह नहीं कि आगमों में जो कुछ बातें है वे प्राचीन समय की नहीं हैं। यत्र-तत्र थोडा बहुत परिवर्तन और परिवर्धन है इस बात को मानते हुए भी शैली और विषय वर्णन के आधार पर कहा जा सकता है कि आगमों का अधिकांश ईस्वी सन् के पूर्व का है, इसमें सन्देह को कोई अवकाश नहीं।

जैन दार्शनिक साहित्य के विकास का मूलाधार-ये ही प्राकृत भाषा-निबद्ध आगम रहे हैं। अतएव सक्षेप में इनका वर्गीकरण नीचे दिया जाता है—

१. अंग-

१-आचार, २-सूत्रकृत, ३-स्थान, ४-समवाय, ५-भगवती, ६-ज्ञातृधर्मकथा, ७-उपासकदशा, ८-अन्तकृद्दशा, ९-अनुत्तरौपपातिकदशा, १०-प्रश्नव्याकरण, ११-विपाक, १२-दृष्टिवाद (लुप्त है)

२. उपांग-

१-औपपातिक, २-राजप्रश्नीय, ३-जीवाभिगम, ४-प्रज्ञापना, ५-सूर्यप्रज्ञप्ति, ६-जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, ७-चन्द्रप्रज्ञप्ति, ८-कल्पिका, ९-कल्पावतंसिका, १०-पुष्पिका, ११-पुष्पचूलिका, १२-वृष्णिदशा।

३. मूल-

१-आवश्यक, २-दशवैकालिक, ३-उत्तराध्ययन, ४-पिण्डनिर्युक्ति, (किसी के मत से ४-ओघनिर्युक्ति)।

४. चूलिकासूत्र-

१ नन्दीसूत्र।

२ अनुयोगद्वारसूत्र।

५. छेदसूत्र-

१-निशीथ, २-महानिशीथ, ३-बृहत्कल्प, ४-व्यवहार, ५-दशाश्रुतस्कन्ध, ६-पञ्चकल्प।

६. प्रकीर्णक-

१-चतुःशरण, २-आतुरप्रत्याख्यान, ३-भक्तपरिज्ञा, ४-संस्तारक, ५-तन्दुलवैचारिक, ६-चन्द्रवेध्यक, ७-देवेन्द्रस्तव, ८-गणिविद्या, ९-महाप्रत्याख्यान, १०-वीरस्तव।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

इन सूत्रों में से कुछ तो ऐसे हैं, जिनके कर्त्ता का नाम भी उपलब्ध होता है जैसे-दशवैकालिक शय्यंभवकृत है, प्रज्ञापना श्यामाचार्य कृत है। दशाश्रुत, बृहत्कल्प और व्यवहार के कर्त्ता भद्रबाहु हैं।

इन सभी सूत्रों का सम्बन्ध दर्शन से नहीं है। कुछ तो ऐसे हैं, जो जैन आचार के साथ सम्बन्ध रखते हैं जैसे-आचाराङ्ग, दशवैकालिक आदि। कुछ उपदेशात्मक है जैसे उत्तराध्ययन, प्रकीर्णक आदि। कुछ तत्कालीन भूगोल और खगोल आदि सम्बन्धी मान्यताओं का वर्णन करते हैं, जैसे-जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, सूर्य प्रज्ञप्ति आदि। छेदसूत्रों का प्रधान विषय जैन साधुओं के आचार सम्बन्धी औत्सर्गिक और आपवादिक नियमों का वर्णन व प्रायश्चितों का विधान करना है। कुछ ग्रन्थ ऐसे हैं, जिनमें जिनमार्ग के अनुयायिओं का चरित्र दिया गया है जैसे-उपासकदशा, अनुत्तरौपपातिकदशा आदि, कुछ में कल्पित कथाएँ देकर उपदेश दिया गया है, जैसे ज्ञातृधर्मकथा आदि। विपाक में शुभ और अशुभ कर्म का विपाक कथाओं द्वारा बताया गया है। भगवतीसूत्र में भगवान् महावीर के साथ हुए संवादों का संग्रह है। बौद्ध सुत्तपिटक की तरह नाना विषय के प्रश्नोत्तर भगवती में संगृहीत हैं।

दर्शन के साथ सम्बन्ध रखने वालों में खासकर-सूत्रकृत, प्रज्ञापना, राजप्रश्नीय, भगवती, नन्दी, स्थानांग, समवाय और अनुयोग मुख्य हैं।

सूत्रकृत में तत्कालीन मन्तव्यों का निराकरण करके स्वमत की प्ररूपणा की गई है। भूतवादियों का निराकरण करके आत्मा का पृथग्-अस्तित्व बताया है। ब्रह्मवाद के स्थान में नानात्मवाद स्थिर किया है। जीव और शरीर को पृथक् बताया है। कर्म और उसके फल की सत्ता स्थिर की है। जगदुत्पत्ति के विषय में नानावादों का निराकरण करके विश्व को किसी ईश्वर या ऐसी ही किसी व्यक्ति ने नहीं बनाया, वह तो अनादि अनन्त हैं, इस बात की स्थापना की गई है। तत्कालीन क्रियावाद, अक्रियावाद, विनयवाद और अज्ञानवाद का निराकरण करके सुसंस्कृत क्रियावाद की स्थापना की गई है।

प्रज्ञापना में जीव के विविध भावों को लेकर विस्तार से विचार किया गया है।

राजप्रश्नीय में पार्श्वनाथ की परम्परा में हुए केशी श्रमण ने श्रावस्ती के राजा पएसी के प्रश्नों के उत्तर में नास्तिकवाद का निराकरण करके आत्मा और तत्सम्बन्धी अनेक बातों को दृष्टांत और युक्तिपूर्वक समझाया है।

भगवतीसूत्र के अनेक प्रश्नोत्तरों में नय, प्रमाण, सप्तभङ्गी, अनेकान्तवाद आदि अनेक दार्शनिक विचार बिखरे पड़े हैं।

नन्दी जैनदृष्टि से ज्ञान के स्वरूप और भेदों का विश्लेषण करने वाली एक सुन्दर कृति है।

स्थानांग और समवायांग की रचना बौद्धों के अंगुत्तर निकाय के ढ़ंग की है। इन दोनों में भी आत्मा, पुद्गल, ज्ञान, नय, प्रमाण आदि विषयों की चर्चा आई है। भगवान् महावीर के शासन में हुए निह्नवों का वर्णन स्थानांग में है। ऐसे सात व्यक्ति बताए गए हैं जिन्होंने कालक्रम

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

से भगवान् महावीर के सिद्धान्तों की भिन्न भिन्न बात को लेकर अपना मतभेद प्रकट किया है। ये ही निह्नव कहे गए हैं।

अनुयोग में शब्दार्थ करने की प्रक्रिया का वर्णन मुख्य है, किन्तु प्रसंग से उसमें प्रमाण और नय का तथा तत्त्वों का निरूपण भी अच्छे ढ़ंग से हुआ है।

आगमों की टीकाएँ-

इन आगमों की टीकाएँ प्राकृत और संस्कृत में हुई हैं। प्राकृत टीकाएँ निर्युक्ति, भाष्य और चूर्णि के नाम से लिखी गई हैं। निर्युक्ति और भाष्य पद्यमय हैं और चूर्ण गद्य में। उपलब्ध निर्युक्तियाँ भद्रबाहु द्वितीय की रचना हैं। उनका समय विक्रम पाँचवीं या छठी शताब्दी है। निर्युक्तियों में भद्रबाहु ने कई प्रसंगों में दार्शनिक चर्चाएँ बडे सुन्दर ढङ्ग से की हैं। खास कर बौद्धों तथा चार्वोकों के विषय में निर्युक्ति में जहाँ कहीं अवसर मिला, उन्होंने अवश्य लिखा है। आत्मा का अस्तित्व उन्होंने सिद्ध किया है। ज्ञान का सूक्ष्म निरूपण तथा अश्हसा का तात्त्विक विवेचन किया है। शब्द के अर्थ करने की पद्धति के तो वे निष्णात थे ही। प्रमाण, नय और निक्षेप के विषय में लिखकर भद्रबाहु ने जैन दर्शन की भूमिका पक्की की है।

किसी भी विषय की चर्चा का अपने समय तक का पूर्णरूप देखना हो तो भाष्य देखना चाहिए। भाष्यकारों में प्रसिद्ध संघदासगणि और जिनभद्र हैं। इनका समय सातवीं शताब्दी है। जिनभद्र ने विशेषावश्यक भाष्य में आगमिक पदार्थों का तर्कसंगत विवेचन किया है। प्रमाण, नय, निक्षेप की सम्पूर्ण चर्चा तो उन्होंने की ही है, इसके अलावा तत्त्वों का भी तात्त्विक युक्तिसंगत विवेचन भी किया है। ऐसा कहा जा सकता है कि दार्शनिक चर्चा का कोई ऐसा विषय नहीं रहा, जिन पर जिनभद्र ने अपनी कलम न चलाई हो। बृहत्कल्पभाष्य में संघदास गणी ने साधुओं के आहार-विहार आदि नियमों के उत्सर्ग-अपवाद मार्ग की चर्चा दार्शनिक ढंग से की है। इन्होंने भी प्रसंग से प्रमाण, नय और निक्षेप के विषय में लिखा है।

करीब सातवीं-आठवीं शताब्दी की चूर्णियाँ मिलती हैं। चूर्णिकारों में जिनदास महत्तर प्रसिद्ध हैं। इन्होंने नन्दी की चूर्णी के अलावा और भी चूर्णियाँ लिखी हैं। चूर्णियों में भाष्य के ही विषय को संक्षेप से गद्य में लिखा गया है। जातक के ढंग की प्राकृत कथाएँ इनकी विशेषता है।

जैन आगमों की सबसे प्राचीन संस्कृत टीका आ॰ हरिभद्र ने की है। उनका समय वि॰ ७५७ से ८५७ के बीच का है। हरिभद्र ने प्राकृत चूर्णियों का प्रायः संस्कृत में अनुवाद ही किया है और यत्र-तत्र अपने दार्शनिक ज्ञान का उपयोग करना भी उन्होंने उचित समझा है। इसीलिए हम उनकी टीकाओं में सभी दर्शनों की पूर्व-पक्षरूप से चर्चा पाते हैं। इतना ही नहीं किन्तु जैनतत्त्व को भी दार्शनिक ज्ञान के बल से सुनिश्चित रूप में स्थिर करने का प्रयत्न देखते हैं।

हरिभद्र के बाद शीलांकसूरि ने (दशवीं शताब्दीं) संस्कृत टीकाओं की रचना की। शीलांक

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

के बाद प्रसिद्ध टीकाकार शान्त्याचार्य हुए । उन्होंने उत्तराध्ययन की बृहत् टीका लिखी है । इसके बाद प्रसिद्ध टीकाकार अभयदेव हुए जिन्होंने नव अङ्गों पर संस्कृत में टीकाएँ रचीं। उनका जन्म १०७२ और स्वर्गवास विक्रम ११३५ में हुआ है । इन दोनों टीकाकारों ने पूर्व टीकाओं का पूरा उपयोग तो किया ही है पर साथ ही अपनी ओर से नई दार्शनिक चर्चा भी की है ।

यहाँ पर ऐसे ही टीकाकार मलधारी हेमचन्द्र का नाम उल्लेख योग्य है । वे बाहरवीं शताब्दी के विद्वान थे । किन्तु आगमों की संस्कृत टीका करने वालों में सर्वश्रेष्ठ स्थान मलयगिरि का ही है । प्रांजल भाषा में दार्शनिक चर्चा से प्रचुर टीकाएँ यदि देखना हो तो मलयगिरि की टीकाएँ देखना चाहिए । उनकी टीका पढ़ने में शुद्ध दार्शनिक ग्रन्थ के पढ़ने का आनन्द आता है । जैन शास्त्र के कर्म आचार, भूगोल-खगोल आदि सभी विषयों में उनकी कलम धाराप्रवाह से चलती है और विषय को इतना स्पष्ट करके रख देती हैं कि फिर उस विषय में दूसरा कुछ देखने की अपेक्षा नहीं रहती । जैसे वाचस्पति मिश्र ने जो भी दर्शन लिया तन्मय होकर उसे लिखा, उसी प्रकार मलयगिरि ने भी किया है । वे आचार्य हेमचन्द्र के समकालीन थे । अतएव उन्हें बाहरवीं शताब्दी का विद्वान् समझना चाहिए ।

संस्कृत-प्राकृत टीकाओं का परिमाण इतना बड़ा था और विषयों की चर्चा इतनी गहन-गहनतर हो गई थी कि बाद में यह आवश्यक समझा गया कि आगमों की शब्दार्थ बताने वाली संक्षिप्त टीकाएँ की जायँ । समय की गति ने संस्कृत और प्राकृत भाषाओं को बोलचाल की भाषा से हटाकर मात्र साहित्यिक भाषा बना दिया था । तब तत्कालीन अपभ्रंश अर्थात् प्राचीन गुजराती भाषा में बालावबोंधोत्प की रचना हुई । इन्हें 'टबा' कहते हैं । ऐसे बालावबोधों की रचना करने वाले कई हुए हैं, किन्तु १८वीं सदी में हुए लोंकागच्छ के आ॰ धर्मसिंह मुनि विशेष रूप से उल्लेख योग्य हैं । क्योंकि इनकी दृष्टि प्राचीन टीकाओं के अर्थ को छोड़कर कहीं-कहीं स्वसंप्रदाय-संमत अर्थ करने की रही है । इनका संप्रदाय मूर्तिपूजा के विरोध में उत्थित हुआ था ।

दिगम्बर आगम

उपर्युक्त आगम और उसकी टीकाएँ श्वेताम्बर सम्प्रदाय को ही मान्य हैं । दिगम्बर सम्प्रदाय अंगादि प्राचीन आगमों को लुप्त ही मानता है, किन्तु उनके आधार से और खासकर दृष्टिवाद के आधार से आचार्यों द्वारा ग्रथित कुछ ग्रंथों को आगम रूप से वह स्वीकार करता है । ऐसे आगम ग्रन्थों में षट्खंडागम, कषायपाहुड और महाबन्ध हैं । इन तीनों का विषय जीव और कर्म से विशेष सम्बन्ध रखता है । दार्शनिक खंडन मंडन मूल में नहीं, किन्तु बाद में होनेवाली उनकी बड़ी बड़ी टीकाओं में विशेषतया पाया जाता है ।

षट्खंडागम की रचना पुष्पदन्त और भूतबलि आचार्यों द्वारा और कषायपाहुड़ मूल की रचना आचार्य गुणधर द्वारा विक्रम की दूसरी शताब्दी के बाद हुई है और उनपर बृहत्काय टीका धवला-जयधवला की रचना वीरसेनाचार्य ने विक्रम की नवमी शताब्दी में की है ।

महाबन्ध या महाधवल की रचना भूतबलि आचार्य ने की है ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

दिगम्बर आम्नाय में कुन्दकुन्दाचार्य नाम के महान् प्रभावक आचार्य हुए हैं। उनका समय अभी विद्वानों में विवाद का विषय है। डॉ॰ ए॰ एन॰ उपाध्ये ने अनेक प्रमाणों से उनका समय ईसा की प्रथम शताब्दी निश्चित किया है। मुनि श्री कल्याणविजयजी उन्हें पांचवीं-छठीं शताब्दी से पूर्व नहीं मानते। उनके ग्रन्थ दिगम्बर संप्रदाय में आगम के समान ही प्रमाणित माने जाते हैं। प्रवचनसार, पंचास्तिकाय, समयसार, अष्टपाहुड़, नियमसार आदि उनके प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं। उन्होंने आत्मा का नैश्चयिक और व्यावहारिक दृष्टि से सुविवेचन किया है। सप्तभङ्गी का निरूपण भी उन्होंने किया है। उनके ग्रंथों पर अमृतचन्द्र आदि प्रसिद्ध विद्वानों ने संस्कृत में तथा अन्य विद्वानों ने हिन्दी में व्याख्याएँ की हैं।

तत्त्वार्थ सूत्र और उसकी टीकाएँ-

आगमों में जैन प्रमेयों का वर्णन विप्रकीर्ण था। अतएव जैन तत्त्वज्ञान, आचार, भूगोल, खगोल, जीवविद्या, पदार्थविज्ञान इत्यादि नाना प्रकार के विषयों का संक्षेप में निरूपण करने वाले एक ग्रन्थ की आवश्यकता की पूर्ति आचार्य उमास्वाति ने की। उनका समय अभी अनिश्चित है, किन्तु उन्हें तीसरी चौथी शताब्दी का विद्वान माना जा सकता है। अपने सम्प्रदाय के विषय में भी उन्होंने कुछ निर्देश नहीं किया, किन्तु श्री नाथूरामजी प्रेमी ने एक लेख लिख कर यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि वे यापनीय थे। उनका यापनीय होना युक्तिसंगत मालूम देता है। उनका 'तत्त्वार्थाधिगमसूत्र' श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों सम्प्रदाय में मान्य हुआ हैं। इतना ही नहीं, बल्कि जब से वह बना है तब से अभी तक उसका आदर और महत्त्व दोनों संप्रदायों में बराबर बना रहा है। यही कारण है कि छठी शताब्दी के दिगम्बराचार्य पूज्यपाद ने उस पर 'सर्वार्थसिद्धि' नामक टीका की रचना की। आठवीं नवीं शताब्दी में तो इसकी टीका की होड़-सी लगी है। अकलङ्क और विद्यानन्द ने क्रमशः 'राजवार्तिक' और 'श्लोकवार्तिक' की रचना की। सिद्धसेन और हरिभद्र ने क्रमशः बृहत्काय और लघुकाय वृत्तियों की रचना की। पूर्वोक्त दो दिगम्बर हैं और अंतिम दोनों श्वेताम्बर हैं। ये पांचों कृतियाँ दार्शनिक ही हैं। जैन-दर्शन सम्मत प्रत्येक प्रमेय का निरूपण अन्य दर्शन के उस-उस विषयक मन्तव्य का निराकरण करके ही किया गया है। यदि हम कहें कि अधिकांश जैन-दार्शनिक साहित्य का विकास और वृद्धि एक तत्त्वार्थ को केन्द्र में रखकर ही हुआ है तो अत्युक्ति नहीं होगी। दिग्नाग के प्रमाणसमुच्चय के ऊपर धर्मकीर्ति ने प्रमाणवार्तिक लिखा और जिस प्रकार उसीको केन्द्र में रखकर समग्र बौद्ध-दर्शन विकसित और वृद्धिगत हुआ उसी प्रकार तत्त्वार्थ के आसपास जैन दार्शनिक साहित्य का विकास और वृद्धि हुई है। बारहवीं शताब्दी में मलयगिरि ने और चौदहवीं शताब्दी में किसी चिरन्तन मुनि ने भी टीकाएँ बनाईं। आखिर में अठारहवीं शताब्दी में यशोविजयजी ने भी अपनी नव्य परिभाषा में इसकी टीका करना उचित समझा और इस प्रकार पूर्व की सत्रहवीं शताब्दी तक के दार्शनिक विकास का भी अंतर्भाव इसमें हुआ। एक दूसरे यशोविजयगणि ने प्राचीन गुजराती में इसका बालावबोध बनाकर इस कृति को भाषा की दृष्टि से आधुनिक भी बना दिया। ये सभी श्वेताम्बर थे। दिगम्बरों में भी श्रुतसागर (सोलहवीं शताब्दी), विबुधसेन, योगीन्द्रदेव, योगदेव, लक्ष्मीदेव, अभयनन्दी सूरि आदि ने भी संस्कृत में टीकाएँ बनाई हैं। और कुछ दिगम्बर

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

विद्वानों ने प्राचीन हिन्दी में लिखकर उसे आधुनिक बना दिया है ।

अभी-अभी बीसवीं शताब्दी में भी उसी तत्त्वार्थ का अनुवाद कई विद्वानों ने किया है और विवेचन भी हिन्दी तथा गुजराती आदि प्रांतीय भाषाओं में हुआ है । सर्वश्रेष्ठ विवेचन पं. सुखलाल जी का है ।

ऐसी महत्त्वपूर्ण कृति का संक्षेप में विषयनिर्देश करना आवश्यक है ।

ज्ञान मीमांसा-

"पहले[1] अध्याय में ज्ञान से सम्बन्ध रखने वाली मुख्य आठ बातें हैं जो कि इस प्रकार हैं :- १-नय और प्रमाण रूप से ज्ञान का विभाग । २ -मति आदि आगम प्रसिद्ध पाँच ज्ञान और उनका प्रत्यक्ष-परोक्षरूप दो प्रमाणों में विभाजन । ३-मति-ज्ञान की उत्पत्ति के साधन, उनके भेद-प्रभेद और उसकी उत्पत्ति के क्रमसूचक प्रकार । ४-जैन परम्परा में प्रमाण माने जाने वाले आगम शास्त्र का श्रुतज्ञान रूप से वर्णन । ५-अवधि आदि तीन अलौकिक प्रत्यक्ष और उनके भेद-प्रभेद तथा पारस्परिक अन्तर । ६-इन पाँचो ज्ञानों का तारतम्य बतलाते हुए उनका विषय निर्देश और उनकी एक साथ सम्भवनीयता । ७-कितने ज्ञान भ्रमात्मक भी हो सकते हैं यह और ज्ञान की यथार्थता और अयथार्थता के कारण । ८-नय के भेद-प्रभेद ।

ज्ञेय मीमांसा-

ज्ञेयमीमांसा में मुख्य सोलह बातें आती हैं जो इस प्रकार हैं-दूसरे अध्याय में- १-जीवतत्त्व का स्वरूप । २-संसारी जीव का भेद । ३-इन्द्रिय के भेद-प्रभेद, उनके नाम, उनके विषय और जीवराशि में इन्द्रियों का विभाजन । ४-मृत्यु और जन्म की स्थिति । ५-जन्मों के और उनके स्थानों के भेद तथा उनका जाति की दृष्टि से विभाग । ६-शरीर के भेद, उनके तारतम्य, उनके स्वामी और एक साथ उनका सम्भव । ७-जातियों का लिंगविभाग और न टूट सके ऐसे आयुष्य को भोगने वालों का निर्देश । तीसरे और चौथे अध्याय में ८-अधोलोक के विभाग, उसमें बसने वाले नारक जीव और उनकी दशा तथा जीवनमर्यादा वगैरह । ९-द्वीप, समुद्र, पर्वत, क्षेत्र आदि द्वारा मध्यलोक का भौगोलिक वर्णन, तथा उसमें बसने वाले मनुष्य, पशु, पक्षी आदि का जीवन, काल । १०-देवों की विविध जातियाँ, उनके परिवार, भोग, स्थान, समृद्धि, जीवनकाल और ज्योतिर्मंडल द्वारा खगोल का वर्णन । पाँचवें अध्याय में ११- द्रव्य के भेद, उनका परस्पर साधर्म्य-वैधर्म्य; उनका स्थितिक्षेत्र और प्रत्येक का कार्य । १२-पुद्गल का स्वरूप, उसके भेद और उसकी उत्पत्ति के कारण १३-सत् और नित्य का सहेतुक स्वरूप । १४-पौद्गलिकबन्ध की योग्यता और अयोग्यता । १५-द्रव्य सामान्य का लक्षण, काल को द्रव्य मानने वाला मतान्तर और उसकी दृष्टि से काल स्वरूप । १६-गुण और परिणाम के लक्षण और परिणाम के भेद ।

चारित्र मीमांसा-

चारित्र मीमांसा की मुख्य ११ बातें हैं—छठे अध्याय में १-आस्रव का स्वरूप, उसके भेद और किस-किस आस्रवसेवन से कौन-कौन कर्म बँधते हैं उनका वर्णन है । सातवें अध्याय

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

में २-ब्रत का स्वरूप, ब्रत लेने वाले अधिकारियों के भेद और ब्रत की स्थिरता के मार्ग । ३-हिंसा आदि दोषों का स्वरूप । ४-ब्रत में सम्भवित दोष । ५-दान का स्वरूप और उसके तारतम्य के हेतु । आठवें अध्याय में ६-कर्मबन्धन के मूलहेतु और कर्मबन्धन के भेद । नववें अध्याय में-७ संवर और उसके विविध उपाय तथा उसके भेद-प्रभेद । ८-निर्जरा और उसके उपाय । ९-जुदे-जुदे अधिकार वाले साधक और उनकी मर्यादा का तारतम्य । दसवें अध्याय में १०-केवल ज्ञान के हेतु और मोक्ष का स्वरूप । ११-मुक्ति प्राप्त करने वाले आत्मा की किस रीति से कहाँ गति होती है उसका वर्णन ।

इस संक्षिप्त सूची से यह पता लग जायगा कि तत्कालीन ज्ञानविज्ञान की एक भी शाखा अछूती नहीं रही हैं । तत्त्वविद्या, आध्यात्मिक विद्या, तर्कशास्त्र, मानसशास्त्र, भूगोल-खगोल, भौतिक विज्ञान, भूस्तरविद्या, जीवविद्या आदि सभी के विषय में उमास्वाति ने तत्कालीन जैन मन्तव्य का संग्रह किया है । यही कारण है कि टीकाकारों ने अपनी दार्शनिक विचारधारा को बहाने के लिए इसी ग्रन्थ को चुना है और फलतः यह एक जैन दर्शन का अमूल्य रत्न सिद्ध हुआ है ।

इस प्रकार की ज्ञानविज्ञान की सभी शाखाओं को लेकर तत्त्वार्थ और उसकी टीकाओं में विवेचन होने से किसी एक दार्शनिक मुद्दे पर संक्षेप में चर्चा का होना उसमें अनिवार्य है अतएव जैनदर्शन के मौलिक सिद्धान्त अनेकान्तवाद और उसीसे सम्बन्ध रखने वाले प्रमाण और नय का स्वतन्त्र विस्तृत विवेचन उसमें सम्भव न होने से जैन आचार्यों ने इन विषयों पर स्वतन्त्र प्रकरण ग्रन्थ भी लिखने शुरू किए ।

(२) अनेकान्त स्थापनयुग ।

सिद्धसेन और समन्तभद्र-

दार्शनिक क्षेत्र में जब से नागार्जुन ने पदार्पण किया है तब से सभी भारतीय दर्शनों में नव जागरण हुआ है । सभी दार्शनिकों ने अपने-अपने दर्शन को तर्क के बल से सुसंगत करने का प्रयत्न किया है । जो बातें केवल मान्यता की थी उनका भी स्थिरीकरण युक्तियों के बल से होने लगा । पारस्परिक मतभेदों का खंडन-मंडन जब होता है तब सिद्धान्तों और युक्तियों का आदान-प्रदान होना भी स्वाभाविक है । फल यही हुआ कि दार्शनिक प्रवाह इस संघर्ष में पड़ कर पुष्ट हुआ । प्रारम्भ में तो जैनाचार्यों ने तटस्थ रूप से इस संघर्ष को देखा ही है किन्तु परिस्थिति ने जब उन्हें बाधित किया, जब अपने अस्तित्व का ही खतरा उपस्थित हुआ, तब समय की पुकार ने ही सिद्धसेन और समन्तभद्र जैसे प्रमुख तार्किकों को उपस्थित किया । इनका समय करीब पाँचवीं-छठी शताब्दी का है । सिद्धसेन श्वेताम्बर और समन्तभद्र दिगम्बर थे ।

जैन धर्म के अन्तिम प्रवर्तक भगवान् महावीर ने नयों का उपदेश तो दिया ही था । किसी भी तत्त्व का निरूपण करने के लिए किसी एक दृष्टि से नहीं, किन्तु शक्य सभी नय-दृष्टिबिन्दुओं से उसका विचार करना सिखाया था । उन्होंने कई प्रसंगों में द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव—इन चार दृष्टियों से तत्त्व का विचार समकालीन दार्शनिक मतवादियों के सामने उपस्थित किया था

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

। इस प्रकार अनेकान्तवाद-स्याद्वाद की नींव उन्होंने डाल ही दी थी । किन्तु जब तक नागार्जुन के द्वारा सभी दार्शनिकों के सामने अपने-अपने सिद्धान्त की सिद्धि तर्क के बल से करने के लिए आवाज नहीं उठी थी, जैन दार्शनिक भी सोये हुए थे । सभी दार्शनिकों ने जब अपने अपने सिद्धान्तों को पुष्ट कर लिया तब जैन दार्शनिक जागे । वस्तुतः यही समय उनके लिए उपयुक्त भी था, क्योंकि सभी दार्शनिक अपने अपने सिद्धान्त की सत्यता और दूसरे के सिद्धान्त की असत्यता स्थापित करने पर तुले हुए होने से किंवा अभिनिवेश के कारण दूसरे के सिद्धान्त की खूबियाँ और अपनी कमजोरियाँ देख नहीं सकते थे । उन सभी की समालोचना करने वाले की अत्यन्त आवश्यकता ऐसे ही समय में हो सकती है । यही कार्य जैन दार्शनिकों ने किया ।

शून्यवादियों ने कहा था कि तत्त्व न सत् है, न असत्, न उभयरूप है, न अनुभयरूप, अर्थात् वस्तु में कोई विशेषण देकर उसका निर्वचन किया नहीं जा सकता । इसके विरुद्ध सांख्यों ने और प्राचीन औपनिषदिक दार्शनिकों ने सब को सत् रूप ही स्थिर किया । नैयायिक-वैशेषिकों ने कुछ को सत् और कुछ को असत् ही सिद्ध किया । विज्ञानवादी बौद्धों ने तत्त्व को विज्ञानात्मक ही कहा और बाह्यार्थ का अपलाप किया । इस के विरुद्ध नैयायिक-वैशेषिकों ने और मीमांसकों ने विज्ञानव्यतिरिक्त बाह्यार्थ को भी सिद्ध किया । बौद्धों ने सभी तत्त्वों को क्षणिक ही सिद्ध किया तब मीमांसकों ने शब्द और ऐसे ही दूसरे अनेक पदार्थों को अक्षणिक सिद्ध किया । नैयायिकों ने शब्दादि जैसे किन्हीं को तो क्षणिक और आकाश-आत्मादि जैसे किन्हीं को अक्षणिक सिद्ध किया । बौद्धों ने और मीमांसकों ने ईश्वरकर्तृत्व का निषेध किया और नैयायिकों ने ईश्वरकर्तृत्व सिद्ध किया । मीमांसकभिन्न सभी ने वेद के अपौरुषेयत्व का विरोध किया, तब मीमांसक ने उसी का समर्थन किया । इस प्रकार इस संघर्ष के परिणामस्वरूप नाना प्रकार के वादविवाद दार्शनिक क्षेत्र में उपस्थित थे । इन सभी वादों को जैन-दार्शनिकों ने तटस्थ होकर देखा और फिर अपनी समालोचना शुरू की । उनके पास भगवान् महावीर द्वारा उपदिष्ट नयवाद और द्रव्यादि चार दृष्टियाँ थीं ही । उनके प्रकाश में जब उन्होंने ये वाद देखे तब उन्होंने अपने अनेकान्तवाद-स्याद्वाद की स्थापना का अच्छा मौका देखा ।

सिद्धसेन ने सन्मतितर्क में नयवाद का विवचन किया है, क्योंकि अनेकान्तवाद का मूलाधार नयवाद ही है । उनका कहना है कि सभी नयों का समावेश-दो मूलनयों में-द्रव्यार्थिक और पर्यार्थिक में हो जाता है । दृष्टि यदि द्रव्य, अभेद, सामान्य, एकत्व की ओर होती है तो सर्वत्र अभेद दिखाई देता हैं और यदि पर्याय, भेद, विशेष, अनेकत्वगामी होती है तो सर्वत्र भेद ही भेद नजर आता है । तत्त्वदर्शन किसी भी प्रकार का क्यों न हो वह आखिर में जाकर इन दो दृष्टियों में से किसी एक में ही सम्मिलित हो जायगा । या तो वह द्रव्यार्थिक दृष्टि से होगा, या पर्यायार्थिक दृष्टि से । अनेकान्तवाद इन दोनों दृष्टियों के समन्वय में है न कि विरोध में । सिद्धसेन का कहना है कि दार्शनिकों में परस्पर विरोध इसलिए है कि या तो वे द्रव्यार्थिक दृष्टि को ही सच मान कर चलते हैं या पर्यायार्थिक दृष्टि को ही । किन्तु यदि वे अपनी दृष्टि का राग छोड़ कर दूसरे की दृष्टि का विरोध न करके उस और उपेक्षाभाव धारण करें तब अपनी दृष्टि में स्थिर रह कर भी उनका दर्शन सम्यग्-दर्शन है, चाहे वह पूर्ण न भी हो । पूर्ण सम्यग्दर्शन

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

तो सभी उपयुक्त दृष्टियों के स्वीकार से ही हो सकता है। किन्तु सभी दार्शनिक अपना दृष्टिराग छोड़ नहीं सकते। अतएव वे मिथ्या हैं और इन्हीं की बात को लेकर चलने वाला अनेकान्तवाद मिथ्या न होकर सम्यग् हो जाता है। क्योंकि अनेकान्तवाद सर्वदर्शनों का जो तथ्यांश है, जो अंश युक्तिसिद्ध है उसे स्वीकार करता है और तत्त्व के पूर्ण दर्शन में उस अंशको भी यथास्थान संनिविष्ट करता है। सिद्धसेन का तो यहाँ तक कहना है कि किसी एक दृष्टि की मुख्यता यदि मानी जाय तो सर्वदर्शनों का प्रयोजन जो मोक्ष है वह नहीं घट सकेगा। अतएव दार्शनिकों को अपनी प्रयोजन की सिद्धि के लिए भी अनेकान्तवाद का आश्रयण करना चाहिए और दृष्टि मोह से दूर रहना चाहिए। महामूल्यवान् मुक्तामणियों को भी जब तक किसी एक सूत्र में बाँधा न जाय जब तक गले का हार नहीं बन सकता है। उनमें समन्वय की कभी है। अतएव उनका खास उपयोग नहीं। किन्तु वे ही मणियाँ जब सूत्रबद्ध हो जाती हैं, उनमें समन्वय हो जाता है तब उनका पार्थक्य होते हुए भी एक उपयुक्त चीज बन जाती है। इसी दृष्टान्त के बल से सिद्धसेन ने सभी दार्शनिकों को अपनी-अपनी दृष्टि में समन्वय की भावना रखने का आदेश दिया है। और कहा है कि यदि ऐसा समन्वय हो तभी दर्शन सम्यग् दर्शन कहा जा सकता है अन्यथा नहीं।

कार्यकारण के भेदाभेद को लेकर दार्शनिकों में नाना विवाद चलते थे। कार्य और कारण का एकान्त भेद ही है, ऐसा न्याय-वैशेषिक मत है। सांख्य का है कि कार्य कारणरूप ही है। अद्वैतवादियों काम मत है कि संसार में दृश्यमान कार्यकारणभाव मिथ्या है, किन्तु एक द्रव्य-अद्वैत ब्रह्म ही सत् है। इन सभी वादियों को सिद्धसेन ने एक ही बात कही है कि यदि वे परस्पर समन्वय न स्थापित कर सकें तो उनका वाद मिथ्या ही होगा। वस्तुतः अभेदगामी दृष्टि से विचार करने पर कार्य-कारण में अभेद है, और भेदगामी दृष्टि से देखने पर भेद है, अतएव एकान्त को परित्याग करके कार्य-करण में भेदाभेद मानना चाहिए।

भगवान् महावीर ने द्रव्य, क्षेत्र काल और भाव से किसी वस्तु पर विचार करना सिखाया था, यह कहा जा चुका है। इसी को मूलाधार बना कर किसी भी वस्तु में स्वद्रव्यादि चतुष्टय की अपेक्षा से सत् और परद्रव्यादि चतुष्टय की अपेक्षा से असत् इत्यादि सप्तभंगो की योजना रूप स्याद्वाद प्रतिपादन भी सिद्धसेन ने विशदरूप से किया है। सदसत् की तरह एकानेक, नित्यानित्य, भेदाभेद इत्यादि दार्शनिकवादों के विषय में भी द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दृष्टि को मूलाधार बनाकर स्याद्वाद दृष्टि का प्रयोग करने का सिद्धसेन ने सूचन किया है।

बौद्धों ने वस्तु को विशेषरूप ही माना, अद्वैतवादियों ने सामान्यरूप ही माना और वैशेषिकों ने सामान्य और विशेष को स्वतंत्र और आधारभूत वस्तु से अत्यन्त भिन्न ही माना। दार्शनिकों के इस विवाद को भी सिद्धसेन ने द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक का झगडा ही कहा और वस्तु-तत्त्व को सामान्य विशेषात्मक सिद्ध करके समन्वय किया।

बौद्ध ने वस्तु को गुण रूप ही माना, गुणभिन्न कोई द्रव्य माना ही नहीं। नैयायिकों ने द्रव्य और गुण का भेद ही माना। तब सिद्धसेन ने कहा कि एक ही वस्तु सम्बन्ध के भेद से नाना रूप धारण करती है अर्थात् जब वह चक्षुरिन्द्रिय का विषय होती है तब रूप कही

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

जाती है और रसनेन्द्रिय का विषय होती है तब रस कही जाती है, जैसे कि एक ही पुरुष सम्बन्ध के भेद से पिता, मामा आदि व्यपदेशों को धारण करता है । इस प्रकार गुण और द्रव्य का अभेद सिद्ध करके भी एकान्ताभेद नहीं है ऐसा स्थिर करने के लिए फिर कहा कि वस्तु में विशेषताएँ केवल परसम्बन्ध कृत हैं यह बात नहीं है । उसमें तत्तद्रूप से स्वपरिणति भी मानना आवश्यक है । इन परिणामों में भेद बिना माने व्यपदेश भेद भी सम्भव नहीं । अतएव द्रव्य और गुण का भेद ही या अभेद ही है, यह बात नहीं, किन्तु भेदाभेद है । यही उक्त वादों का समन्वय है ।

सिद्धसेन तर्कवादी अवश्य थे, किन्तु उसका मतलब यह नहीं है कि तर्क को वे अप्रतिहतगति समझते थे । तर्क की मर्यादा का पूरा ज्ञान उनकों था । इसीलिए तो उन्हों ने स्पष्ट कह दिया है कि अहेतुवाद के क्षेत्र में तर्क को दखल न देना चाहिए । आगमिक बातों में केवल श्रद्धागम्य बातों मे श्रद्धा से ही काम लेना चाहिए और जो तर्क का विषय हो उसी में तर्क करना चाहिए ।

दूसरे दार्शनिकों की त्रुटि दिखा कर ही सिद्धसेन सन्तुष्ट न हुए । उन्होंने अपना घर भी ठीक किया । जैनों की उन आगमिक मान्यताओं के उपर भी उन्होंने प्रहार किया है, जिनको उन्होंने तर्क से असंगत समझा । जैसे सर्वज्ञ के ज्ञान और दर्शन को भिन्न मानने की आगमिक परम्परा थी, उसके स्थान में उन्होंने दोनों के अभेद की नई परम्परा कायम की । तर्क के बल पर उन्होंने मति और श्रुत के भेद को भी मिटाया । अवधि और मन:पर्याय ज्ञान को एक बताया तथा दर्शन-श्रद्धा और ज्ञान का भी ऐक्य सिद्ध किया । जैन आगमों में नैगमादि सात नय प्रसिद्ध थे । उसके स्थान में उन्होंने उनमें से नैगम का समावेश संग्रह-व्यवहार में कर दिया और मूल नय द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक मान पर उन्हीं दो के अवान्तर भेद रूप से छः नयों की व्यवस्था कर दी । अवान्तर भेदों की व्यवस्था में भी उन्होंने अपना स्वातंत्र्य दिखाया है । इतना ही नहीं किन्तु उस समय के प्रमुख जैन संघ को युगधर्म की भी शिक्षा उन्होंने यह कह कर दी है कि सिर्फ सूत्रपाठ याद करके तथा उस पर चिन्तन और मनन न करके मात्र बाह्य अनुष्ठान के बल पर अब शासन की रक्षा होना कठिन है । नयवाद के विषय में गम्भीर चिन्तन-मनन करके अनुष्ठान किया जाय तब ही ज्ञान का फल विरति और मोक्ष मिल सकता है । और इसी प्रकार शासन की रक्षा भी हो सकती है ।

सिद्धसेन की कृतियों में सन्मतितर्क, बत्तीसियाँ और न्यायावतार हैं । सन्मतितर्क प्राकृत में और शेष संस्कृत में हैं ।

सिद्धसेन के विषय में कुछ विस्तार अवश्य हो गया है, किन्तु वह आवश्यक है, क्योंकि अनेकान्तवादरूपी महाप्रासाद के प्रारम्भिक निर्माता शिल्पियों में उनका स्थान महत्त्वपूर्ण है ।

सिद्धसेन के समकक्ष विद्वान् समन्तभद्र हैं । उनको स्याद्वाद का प्रतिष्ठापक कहना चाहिए । अपने समय में प्रसिद्ध सभी वादों की ऐकान्तिकता में दोष दिखाकर उन सभी का समन्वय अनेकान्तवाद में किस प्रकार होता है, यह उन्होंने खूबी के साथ विस्तार से बताया है । उन्होंने

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

स्वयंभूस्तोत्र में चौबीसों तीर्थङ्करों की स्तुति की है । वह स्तुति स्तोत्र-साहित्य में अनोखा स्थान रखती है । वह आलङ्कारिक एक स्तुतिकाव्य तो है ही, किन्तु उसकी विशेषता उसमें सन्निहित दार्शनिक तत्त्व में है । प्रत्येक तीर्थङ्कर की स्तुति में किसी न किसी दार्शनिकवाद का आलङ्कारिक निर्देश अवश्य किया है । युक्त्यनुशासन भी एक स्तुति के रूपमें दार्शनिक कृति है । प्रचलित सभी वादों में दोष दिखाकर यह सिद्ध किया गया है कि भगवान् के उपदेशों में उन दोषों का अभाव है । इतना ही नहीं, किन्तु भगवान् के उपदेश में जो गुण हैं उन गुणों का सद्भाव अन्य किसी के उपदेश में नहीं । तथापि उनकी श्रेष्ठ कृति तो आप्तमीमांसा ही है ।

हम अर्हन्त की ही स्तुति क्यों करते हैं, और दूसरों की क्यों नहीं करते ? इस प्रश्न को लेकर उन्होंने आप्त की मीमांसा की है । आप्त कौन हो सकता है इस प्रश्न के उत्तर में उन्होंने सर्वप्रथम तो महत्ता की सच्ची कसौटी क्या हो सकती है, इसका विचार किया है । जो लोग बाह्य आडम्बर या ऋद्धि देखकर किसी को महान् समझ कर अपना आप्त या पूज्य मान लेते हैं उन्हें शिक्षा देने के लिए उन्होंने अरिहन्त को सम्बोधन करके कहा है-

देवागमनबोयानचामरादिविभूतयः ।
मायाविष्वपि दृश्यन्ते नातस्त्वमसि नो महान् ॥

देवों का आगमन, नभोयान और चामरादि विभूतियाँ तो मायावी पुरुषों में भी दिखाई देती है । अतएव इतने मात्र से तुम हमारे लिए महान् नहीं हो । फलितार्थ यह है कि श्रद्धाशील लोगों के लिए तो ये बात महत्ता की कसौटी हो सकती है, किन्तु तार्किकों के सामने यह कसौटी चल नहीं सकती । इसी प्रकार शारीरिक महोदय भी महत्ता की कसौटी नहीं, क्योंकि देवलोक के निवासियों में भी शारीरिक महोदय होते हुए भी वे महान् नहीं, क्योंकि उनमें रागादि दोष हैं । तब प्रश्न हुआ कि क्या जो तीर्थंकर या धर्म-प्रवर्तक कहे जाते हैं जैसे बुद्ध, कपिल, गौतम, कणाद, जैमिनी आदि-उन्हें महान् और आप्त माना जाय ? इसका उत्तर उन्होंने दिया है कि ये तीर्थंकर कहे तो जाते हैं किन्तु सिद्धान्त परस्पर विरुद्ध होने से वे भी सभी तो आप्त हो नहीं सकते । किसी एक को ही आप्त मानना होगा । वह एक कौन है, जिसे आप्त माना जाय ? इसके उत्तर में उन्होंने कहा है कि जिसके मोहादि दोषों का अभाव हो गया है और जो सर्वज्ञ हो गया है वही आप्त हो सकता है । ऐसा निर्दोष और सर्वज्ञ व्यक्ति आप अर्थात् भगवान् वर्धमान आदि अर्हन्त ही हैं, क्योंकि आपका उपदेश प्रमाण से अबाधित है । दूसरे कपिलादि आप्त नहीं हो सकते क्योंकि उनका जो उपदेश है, वह ऐकान्तिक होने से प्रत्यक्ष बाधित हैं । आप्त की मीमांसा के लिए ऐसी पूर्व भूमिका बाँध करके आचार्य समन्तभद्र ने क्रमशः सभी प्रकार के ऐकान्तिक वादों में प्रमाणबाधा दिखाकर समन्वयवाद, अनेकान्तवाद जो कि भगवान् महावीर के द्वारा उपदिष्ट है उसी को प्रमाण से अबाधित सिद्ध करने का सफल प्रयत्न किया है । सिद्धसेन के समान समन्तभद्र का भी यही कहना हैं कि एकान्तवाद का आश्रयण करने पर कुशलाकुशल कर्म की व्यवस्था और परलोक ये बातें असंगत हो जाती हैं ।

समन्तभद्र ने आप्तमीमांसा में दो विरोधी एकान्तवादों में क्रमशः दोषों को दिखाकर यह बताने का सफल प्रयत्न किया है कि इन्हीं दो विरोधी एकान्तवादों का समन्वय यदि स्याद्वाद

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

के रूप में किया जाता है, अर्थात् इन्हीं दो विरोधी वादों के मूल में रख कर सप्तभंगी की योजना की जाती है तो ये विरोधी वाद भी अविरुद्ध हो जाते हैं, निर्दोष हो जाते हैं। भगवान् के प्रवचन की यही विशेषता है।

सर्वप्रथम ऐसा समन्वय उन्होंने भावैकान्त और अभावैकान्तवाद को लेकर किया है। अर्थात् सत् और असत् को लेकर सप्तभंगी का समर्थन करके उन्होंने सिद्ध किया है कि ये सदद्वैत और शून्यवाद तभी तक विरोधी हैं जब तक वे अलग-अलग हैं किन्तु जब वे अनेकान्तरूपी मुक्ताहार के एक अंगरूप हो जाते हैं तब उनमें कोई विरोध नहीं। इसीप्रकार उन्होंने द्वैतवाद और अद्वैतवाद आदि का भी समन्वय कर लेने की सूचना की है। सिद्धसेन ने नयों का सुन्दर विश्लेषण किया तो समन्तभद्र ने उन्हीं नयों के आधार पर प्रत्येक वादों में स्याद्वाद की संगति कैसे बैठाना चाहिए इसे विस्तार से युक्तिपूर्वक सिद्ध किया है। प्रत्येक दो विरोधी वादों को लेकर सप्तभङ्गों की योजना किस प्रकार करना चाहिए इसके स्पष्टीकरण में ही समन्तभद्र की विशेषता है।

उक्त वादों के अलावा नित्यैकान्त और अनित्यैकान्त; कार्य-कारण का भेदैकान्त और अभेदैकान्त; गुण-गुणी का भेदैकान्त और अभेदैकान्त; सामान्य-सामान्यवत् का भेदैकान्त और अभेदैकान्त; सापेक्षवाद और निरपेक्षवाद; हेतुवाद और अहेतुवाद; विज्ञप्तिमात्रवाद और बहिरंगार्थतैकान्तवाद; दैववाद और पुरुषार्थवाद; पर को सुख देने से पुण्य हो, दुःख देने से पाप हो-ऐसा एकान्तवाद और स्व को दुःख देने से पुण्य हो, सुख देने से पाप हो ऐसा एकान्तवाद; अज्ञान से बन्ध हो ऐसा एकान्त और स्तोकज्ञान से मोक्ष ऐसा एकान्त; वाक्यार्थ के विषय में विधिवाद और निषेधवाद-इन सभी वादों में युक्ति के बल से संक्षेप में दोष दिखा कर अनेकान्तवाद की निर्दोषता सिद्ध की है, प्रसंग से प्रमाण, सुनय और दुर्नय, स्याद्वाद इत्यादि अनेक विषयों का लक्षण करके उत्तर काल के आचार्यों के लिए विस्तृत चर्चा का बीजवपन किया है।

मल्लवादी और सिंहगणी-

सिद्धसेन के समकालीन विद्वान् मल्लवादी हुए हैं। वे वादप्रवीण थे अतएव उनका नाम मल्लवादी था। उन्होंने सन्मतितर्क की टीका का है। तदुपरान्त नयचक्र नामक एक अद्भुत ग्रन्थ की रचना की। ये श्वेताम्बराचार्य थे। किन्तु अकलंकादि दिगम्बराचार्यों ने भी इनके नयचक्र का बहुमान किया है।

तत्कालीन सभी दार्शनिकवादों को नयों के अन्तर्गत बता करके उन्होंने एक वादचक्र की रचना की है। उस चक्र में उत्तर उत्तर वाद पूर्व पूर्व वाद का विरोध करके अपने-अपने पक्ष को सबल सिद्ध करता है।

ग्रन्थकार का तो उद्देश्य यह है कि ये सभी एकान्तवाद अपने आपको पूर्ववाद से प्रबल समझते हैं किन्तु अपने वाद से दूसरे उत्तरवाद के अस्तित्वका खयाल वे नहीं रखते। एक तटस्थ व्यक्ति ही इस चक्रान्तर्गत प्रत्येक वाद की आपेक्षिक सबलता या निर्बलता जान सकता है; और वह तभी जब उसे पूरा चक्र मालूम हो इन वादों को पंक्तिबद्ध न करके चक्रबद्ध करने का उद्देश्य

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

यह है कि पंक्ति में तो किसी एक वाद को प्रथम स्थान देना पडता है और किसी एक को अन्तिम । उत्तरोत्तर खंडन करने पर अन्तिम वाद को विजयी घोषित करना प्राप्त हो जाता है । किन्तु यदि इन वादों को चक्रबद्ध किया जाय तो वादों का अन्त भी नहीं और आदि भी नहीं । सुमीते के लिए किसी एक वाद की स्थापना प्रथम की जा सकती है और किसी एक पक्ष को अन्त में रक्खा जा सकता है, किन्तु चक्र बद्ध होने से उस अन्तिम के भी उत्तर में प्रथमवादी ही ठहरता है और वही उस अन्तिम का खंडन करता है और इस प्रकार एकान्तवादियों के खंडन-मंडन का चक्र मिलता है । अनेकान्तवाद ही इन सभी वादों का समन्वय कर सकता है । आचार्य ने इन सभी को चक्रबद्ध करके यही सूचित किया है अपनी अपनी दृष्टि से वे सभी वाद सच्चे हैं, किन्तु दूसरों की दृष्टि में मिथ्या ठहरते हैं । अतएव नयवाद का उपयोग करके इन सभी वादों का समन्वय करना चाहिए; और उनकी सच्चाई यदि है तो किस नय की दृष्टि से है उसे विचारना चाहिए । मल्लवादी ने प्रत्येक वाद को किसीने नयान्तर्गत करके सभी वादों के स्रोत को अनेकान्तवाद रूपी महासमुद्र में मिलाया है, जहाँ जाकर उनका पृथगस्तित्व मिट जाता है और सभी वादों का समन्वयरूप एक महासमुद्र ही दिखाइ देता है । नयचक्र की एक और भी विशेषता है और वह यह कि उसमें इतर दर्शनों में भी किस प्रकार अनेकान्तवाद को अपनाया गया है उसे दिखाया है ।

इस नयचक्र के ऊपर सिंह क्षमाश्रमण ने १८००० श्लोक प्रमाण बृहत्काय टीका की है । उनका समय सातवीं शताब्दी से उत्तर में हो नहीं सकता क्योंकि उन्होंने दिङ्नाग और भर्तृहरि के तो कई उदाहरण दिये हैं किन्तु धर्मकीर्ति के ग्रन्थ का कोई उदाहरण नहीं । और न कुमारिल का ही उसमें कहीं नाम है । उसमें समन्तभद्र का भी कोई उदाहरण नहीं, किन्तु सिद्धसेन और उनके ग्रन्थों का उदाहरण बार-बार है । नयचक्रटीका का संपादन मुनि श्री जम्बूविजयजी कर रहे हैं ।

पात्रकेसरी-

इसी युग में एक और तेजस्वी दिगम्बर विद्वान् पात्रस्वामी हुए जिनका दूसरा नाम पात्रकेसरी था । इन्होंने 'त्रिलक्षण कदर्थन' नामक एक ग्रन्थ लिखा है । इस युग में प्रमाणशास्त्र से सीधा सम्बन्ध रखने वाली दो कृतियाँ हुई—एक सिद्धसेन कृत न्यायावतार और दूसरी कृति के त्रिलक्षण का खण्डन किया गया है और जैनदृष्टि से अन्यथानुपपत्ति रूप एक ही हेतुलक्षणसिद्ध किया गया हैं । जैन न्यायशास्त्र में हेतु का यही लक्षण न्यायावतार में और अन्यत्र मान्य है । यह ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है ।

(३) प्रमाणशास्त्र-व्यवस्थायुग ।

हरिभद्र और अकलंक-

असङ्ग-वसुबन्धु ने विज्ञानवाद की स्थापना की थी, किन्तु स्वतन्त्र बौद्ध दृष्टि से प्रमाणशास्त्र की रचना व स्थापना का कार्य तो दिग्नाग ने ही किया । अतएव वह बौद्ध तर्कशास्त्र का पिता माना जाता है । उन्होंने तत्कालीन नैयायिक, वैशेषिक, सांख्य, मीमांसक आदि दर्शनों

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

के प्रमेयों का तो खण्डन किया ही किन्तु साथ ही उनके प्रमाणलक्षणों का भी खण्डन किया। इसके उत्तर में प्रशस्त, उद्द्योतकर, कुमारिल, सिद्धसेन, मल्लवादी, सिंहगणि, पूज्यपाद, समन्तभद्र, ईश्वरसेन, अविद्धकर्ण आदिने अपने-अपने दर्शन और प्रमाणशास्त्र का समर्थन किया। तब दिग्नाग के टीकाकार और भारतीय दार्शनिकों में सूर्य के समान तेजस्वी ऐसे धर्मकीर्ति का पदार्पण हुआ। उन्होंने उन पूर्वोक्त सभी दार्शनिकों को उत्तर दिया और दिग्नाग के दर्शन की रक्षा की और नये प्रकाश में उसका परिष्कार भी किया। इस तरह बौद्ध दर्शन और खासकर बौद्धप्रमाणशास्त्र की भूमिका पक्की कर दी। इसके बाद एक ओर तो धर्मकीर्ति की शिष्य-परम्परा के दार्शनिक अर्चट, धर्मोत्तर, शान्तिरक्षित, प्रज्ञाकर आदि हुए जिन्होंने धर्मकीर्ति के पक्ष की रक्षा की और इस प्रकार बौद्ध प्रमाणशास्त्र को स्थिर किया और दूसरी ओर प्रभाकर, उम्बेक, व्यामशिव, जयन्त, सुमति, पात्रस्वामी, मंडन आदि बौद्धेतर दार्शनिक हुए, बौद्ध पक्ष का खड़न किया और अपने दर्शन की रक्षा की।

चार शताब्दी तक चलने वाले इस संघर्ष स्वरूप आठवीं नवीं शताब्दी में जैन दार्शनिकों में हरिभद्र और अकलंक हुए। हरिभद्र और अकलंक हुए। हरिभद्र ने अनेकान्तजयपताका के द्वारा बौद्ध और इतर सभी दार्शनिकों के आक्षेपों का उत्तर दिया और उस दीर्घकालीन संघर्ष के मन्थन में से अनेकान्तवादरूप नवनीत सभी के सामने रक्खा; किन्तु इस युग का अपूर्व फल तो प्रमाणशास्त्र ही है और उसे तो अकलंक की ही देन समझना चाहिए। दिग्नाग से लेकर बौद्ध और बौद्धेतर प्रमाणशास्त्र में जो संघर्ष चला उसके फलस्वरूप अकलंक ने स्वतंत्र जैन दृष्टि से अपने पूर्वाचार्यों की परम्परा को ख्याल में रख कर जैन प्रमाणशास्त्र का व्यवस्थित निर्माण और स्थापन किया। उनके प्रमाणसंग्रह, न्यायविनिश्चय, लघीयस्त्रय आदि ग्रन्थ इसके ज्वलन्त उदाहरण हैं। अकलंक के पहले न्यायावतार और त्रिलक्षणकदर्थन न्यायशास्त्र के ग्रन्थ थे। हरिभद्र की तरह उन्होंने भी अनेकान्तवाद का समर्थन, विपक्षियों को उत्तर दे करके आप्तमीमांसा की टीका अष्टशती में तथा सिद्धिविनिश्चय में किया है। और नयचक्र की तरह यह भी अनेक प्रसंग में दिखाने का यत्न किया है कि दूसरे दार्शनिक भी प्रच्छन्नरूप से अनेकान्तवाद को मानते ही हैं।

हरिभद्र ने स्वतन्त्ररूप से प्रमाणशास्त्र की रचना नहीं की किन्तु दिग्नागकृत (?) न्यायप्रवेश की टीका करके उन्होंने यह सूचित तो किया ही है कि जैन आचार्यों की प्रवृत्ति न्यायशास्त्र की ओर होनी चाहिए तथा ज्ञानक्षेत्र में चौकाबन्दी नहीं चलनी चाहिए। फल यह हुआ कि जैन दृष्टि से प्रमाणशास्त्र लिखा जाने लगा और जैनाचार्यों के द्वारा जैनेतर दार्शनिक या अन्य कृतियों पर टीका भी लिखी जाने लगीं। इसके विषय में आगे प्रसंगात् अधिक कहा जायगा।

अकलंक देव ने प्रमाणशास्त्र की व्यवस्था इस युग में की यह कहा जा चुका है। प्रमाणशास्त्र का मुख्य विषय प्रमाण, प्रमेय, प्रमाता और प्रमिति है। इसमें से प्रमाणों की व्यवस्था अकलंक ने इस प्रकार की है—

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

प्रमाण

प्रत्यक्ष परोक्ष

मुख्य सांव्यवहारिक स्मृति प्रत्यभिज्ञान तर्क अनुमान

(संज्ञा) (चिंता) (अभिनिबोध)

अवधि॰ मन:पर्यय॰ केवल आगम

इन्द्रियानिन्द्रियप्रत्यक्ष (श्रुत)

(मतिज्ञान)

अकलंक की इस व्यवस्था का मूलाधार आगम और तत्त्वार्थ सूत्र हैं ।

आगमों में मति, श्रुत, अवधि, मन:पर्यय और केवल ये पाँच ज्ञान बताए गए हैं । इनमें से प्रथम के दो इन्द्रिय और मन की अपेक्षा से ही उत्पन्न हो सकते हैं और अन्तिम तीनों की मात्र आत्मसापेक्ष ही उत्पत्ति है; उसमें इन्द्रिय और मन की अपेक्षा नहीं । अतएव सर्वप्रथम प्राचीन काल में आगम में इन पाँचो ज्ञानों का वर्गीकरण निम्न प्रकार हुआ जिसका अनुसरण तत्त्वार्थ और पंचास्तिकाय में भी हुआ देखा जाता है-

ज्ञान

प्रत्यक्ष परोक्ष

अवधि मन:पर्यय केवल मति श्रुत

किन्तु बाद में इस विभागीकरण में परिवर्तन भी करना पडा । उसका कारण लोकानुसरण ही मालूम पड़ता है, क्योंकि लोक में प्राय: सभी दार्शनिक इन्द्रियों से होनेवाले ज्ञान को प्रत्यक्ष ही मानते थे । अतएव जैनाचार्यों ने भी आगमकाल में ही ज्ञान के वर्गीकरण में थोडा परिवर्तन लोकानुकूल होने के लिए किया । इसका पता हमें नन्दीसूत्र से चलता है-

ज्ञान

प्रत्यक्ष परोक्ष

इन्द्रिय प्रत्यक्ष नो इन्द्रिय प्रत्यक्ष

मति श्रुत

श्रोत्र॰चक्षु॰घ्राण॰ जिह्वा॰ स्पर्शन॰

(निर्विकल्प प्रत्यक्ष)

अवधि॰ मन:॰ केवल॰

श्रुतनिश्रित अश्रुतनिश्रित

अवग्रह ईहा अवाय धारणा औत्पत्तिकी वैनयिकी कर्मजा पारिणामिकी

(सविकल्प प्रत्यक्ष)

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

इससे स्पष्ट है कि नन्दीकार ने इन्द्रियसापेक्ष ज्ञान को प्रत्यक्ष और परोक्ष दोनों में रक्खा। ज्ञान द्विरूप तो हो ही नहीं सकता अतएव, जिनभद्र ने स्पष्टीकरण किया है कि इन्द्रिय ज्ञान को सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष मान करके नन्दीकार ने उसे प्रत्यक्ष में भी गिना है वस्तुतः वह परोक्ष ही है। नन्दीकार से पहले भी इन्द्रिय ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाणान्तर्गत करने की प्रथा चल पड़ी थी इसका पता नन्दीसूत्र से भी प्राचीन अनुयोगद्वारसूत्र से चलता है। नन्दीकार ने तो उसी का अनुकरण मात्र किया है ऐसा जान पडता है। अनुयोग में प्रमाण विवेचन के प्रसंग में निम्न प्रकार से वर्गीकरण है–

ज्ञानप्रमाण

प्रत्यक्ष अनुमान उपमान आगम

इन्द्रिय प्रत्यक्ष नोइन्द्रिय प्रत्यक्ष

श्रोत्रे॰चक्षु॰ घ्राण॰ जिह्वा॰ स्पर्शन अवधि॰ मनः॰ केवल

इससे स्पष्ट है कि अकलंक ने प्रत्यक्ष का जो सांव्यवहारिक भेद बताया है, वह आगमानुकूल ही है, वह उनकी नई सूझ नहीं। किन्तु स्मृति, प्रत्यभिज्ञान तर्क, अनुमान और आगम रूप परोक्ष के पाँच भेदों का मति, संज्ञा, चिन्ता, अभिनिबोध और श्रुत के साथ समीकरण ही उनकी मौलिक सूज्ञ है। मतु, संज्ञा आदि शब्दों को उमास्वाति ने एकार्थ बताया है और भद्रबाहु ने भी वैसा ही किया है। किन्तु जिनभद्र ने उन शब्दों को विकल्प से नानार्थक मान कर मत्यादि ज्ञानविशेष भी सिद्ध किया है। कुछ ऐसी ही परम्परा के आधार पर सकलंक ने ऐसा समीकरण उचित समझा होगा।

इस प्रकार समीकरण करके अकलङ्क ने प्रमाण के भेदापभेद की तथा प्रमाण के लक्षण, फल, प्रमाता और प्रमेय की जो व्यवस्था की, वही अभी तक मान्य हुई है। अपवाद सिर्फ है तो न्यायावतार और उसके टीकाकारों का है। न्यायवतार में प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द ये तीन प्रमाण माने गए थे, अतएव उसके टीकाकार भी इन तीनों के ही पृथक् प्रामाण्य का समर्थन करते हैं।

हरिभद्र ने प्रमाणाशास्त्र का कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ नहीं बनाया, किन्तु शास्त्रवार्तासमुच्चय में तथा षड्दर्शनसमुच्चय में उन्होंने तत्कालीन सभी दर्शनों के प्रमाणों के विषय में भी विचार किया है। इसके अलावा षोडशक, अष्टक आदि ग्रन्थों में भी दार्शनिक चर्चा उन्होंने की है। लोकतत्त्वनिर्णय समन्वय की दृष्टि से लिखी गई उनकी छोटी-सी कृति है। योगमार्ग के विषय में वैदिक और बौद्धवाङ्मय में जो कुछ लिखा गया था उसका जैन-दृष्टि से समन्वय करना हरिभद्र की जैनशास्त्र को खास देन है। इस विषय के योगबिन्दु, योगदृष्टिसमुच्चय योगविंशिका षोडशक आदि ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं। उन्होंने प्राकृत भाषा में भी धर्मसंग्रहणी में जैनदर्शन का प्रतिपादन किया है। उनकी आगमों पर लिखी गई दार्शनिक टीकाओं का उल्लेख हो चुका है। तत्त्वार्थ टीका के विषय में भी लिखा जा चुका है। हरिभद्र की प्रवृत्ति के अनुरूप उनका यह वचन सभी को उनके प्रति आदरशील बनाता है—

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

"पक्षपातो न मे वीरे, न द्वेषः कपिलादिषु ।
युक्तिमद्वचनं यस्य, तस्य कार्यः परिग्रहः ॥"

लोकतत्त्वनिर्णय ।

विद्यानन्द-

इसी काल में विद्यानन्द हुए । यह युग यद्यपि प्रमाणशास्त्र का था, तथापि इस युग में पूर्व भूमिका के ऊपर अनेकान्तवाद का विकास भी हुआ है । इस विकास में विद्यानन्दकृत अष्टसहस्री अपना खास स्थान रखती है । विद्यानन्द ने तत्कालीन सभी दार्शनिकों के द्वारा अनेकान्तवाद के ऊपर किये गये आक्षेपों का तर्कसंगत उत्तर दिया है । अष्टसहस्री कष्टसहस्री के नाम से विद्वानोत्ल में प्रसिद्ध है । विद्यानन्द की विशेषता यह है कि प्रत्येक वादी का उत्तर देने के लिए प्रतिवादी खडा कर देना । यदि प्रतिवादी उत्तर दे और तटस्थ व्यक्ति वादि-प्रतिवादी दोनों की निर्बलता को जब समझ जाय तभी विद्यानन्द अनेकान्तवाद के पक्ष को समर्थित करता है इससे वाचक के मन पर अनेकान्तवाद का औचित्य पूर्णरूप से जँच जाता है ।

विद्यानन्द ने इस युग के अनुरुप प्रमाणशास्त्र के विषय में भी लिखा है । इस विषय में उनका स्वतन्त्र ग्रन्थ प्रमाणपरीक्षा है । तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक में भी उन्होंने प्रमाणशास्त्र से सम्बद्ध अनेक विषयों की चर्चा की है । इसके अलावा आप्तपरीक्षा, पत्रपरीक्षा, सत्यशासनपरीक्षा, युक्त्यनुशासनटीका आदि ग्रन्थ भी विद्यानन्द ने लिखे हैं । वस्तुतः अकलंक के भाष्यकार विद्यानन्द हैं ।

अनन्तकीर्ति-

इन्हीं के समकालीन आचार्य अनन्तकीर्ति है । उन्होंने सिद्धिविनिश्चय के आधार से सिद्धान्त ग्रन्थों की रचना की है । सिद्धिविनिश्चय में सर्वज्ञसिद्धि एक प्रकरण है । मालूम होता है उसी के आधार पर उन्होंने लघुसर्वज्ञसिद्धि और बृहत्सर्वज्ञसिद्धि नामक दो प्रकरण ग्रन्थ बनाए । तथा सिद्धिविनिश्चय के जीवसिद्धिप्रकरण आधार पर जीवसिद्धि नामक ग्रन्थ बनाया । जीवसिद्धि उपलब्ध नहीं है । सिद्धिविनिश्चय के टीकाकार अनन्तवीर्य द्वारा उल्लिखित अनन्तकीर्ति यही हो तो कोई आश्चर्य की बात नहीं । वादिराज ने भी जीवसिद्धि के कर्त्ता एक अनन्तकीर्ति का उल्लेख किया है ।

शाकटायन-

इसी युग की एक और विशेषता पर भी विद्वानों का ध्यान दिलाना आवश्यक है । जैन दार्शनिक जब वादप्रवीण हुए तब जिस प्रकार उन्होंने अन्य दार्शनिकों के साथ विवाद में उतरना शुरु किया इसी प्रकार जैन सम्प्रदाय गत मतभेदों को लेकर आपस में भी वादविवाद शुरु कर दिया । परिणामस्वरूप इसी युग में यापनीय शाकटायन ने स्त्रीमुक्ति और केवलिमुक्ति नामक स्वतन्त्र प्रकरणों की रचना की जिनके आधार पर श्वेताम्बरों और दिगम्बरों के पारस्परिक खण्डन ने अधिक जोर पकड़ा । शाकटायन अमोघवर्ष का समकालीन है क्योंकि इन्हीं की स्मृति में शाकटायन ने अपने अमोघवृत्ति बनाई है । अमोघवर्ष का राज्यकाल वि० ८७१-९३४ है ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

अनन्तवीर्य-

अकलङ्क के सिद्धिविनिश्चय की टीका अनन्तवीर्य ने लिखकर अनेक विद्वानों के लिए कंटकाकीर्ण मार्ग को प्रशस्त किया है । प्रभाचन्द्र ने इनका स्मरण किया है । तथा शान्त्याचार्य ने भी इनका उल्लेख किया है । इनके विवरण के अभाव में अकलङ्क के संक्षिप्त और सारगर्भ सूत्रवाक्य का अर्थ समझना ही दुस्तर हो जाता । जो कार्य अष्टशती की टीका अष्टसहस्री लिखकर विद्यानन्द ने किया वही कार्य सिद्धिविनिश्चय का विवरण लिखकर अनन्तवीर्य ने किया, इसी भूमिका के बल से आचार्य प्रभाचन्द्र का अकलङ्क के ग्रन्थों में प्रवेश हुआ और न्यायकुमुदचन्द्र जैसा सुप्रसन्न और गम्भीर ग्रन्थ अकलङ्ककृत लघीस्त्रय की टीका से उपलब्ध हुआ ।

माणिक्यनन्दी और सिद्धर्षि-

अकलंक ने जैन प्रमाणशास्त्र जैन न्यायशास्त्र को पक्की स्वतन्त्रभूमिका पर स्थिर किया यह कहा जा चुका है । माणिक्यनन्दी ने दसवीं शताब्दी में अकलंक के वाङ्मय के आधार पर ही एक 'परीक्षामुख' नामक ग्रंथ की रचना की । परीक्षामुख ग्रन्थ जैन न्यायशास्त्र के प्रवेश के लिए अत्यन्त उपयुक्त ग्रन्थ है, इतना ही नहीं किन्तु उसके बाद होने वाले कई सूत्रात्मक या अन्य जैन प्रमाण ग्रन्थों के लिए आदर्शरूप भी सिद्ध हुआ है, यह निःसन्देह है ।

सिद्धर्षि ने इसी युग में न्यायावतार टीका लिख कर संक्षेप में प्रमाणशास्त्र का सरल और मर्मग्राही ग्रन्थ विद्वानों के सामने रखा है । किन्तु इसमें प्रमाणभेदों की व्यवस्था अकलंक से भिन्न प्रकार की है । इसमें परोक्ष के मात्र अनुमान और आगम ये दो भेद ही माने गये हैं ।

अभयदेव-

अभयदेव ने सन्मतिटीका में अनेकान्तवाद का विस्तार और विशदीकरण किया है क्योंकि यही विषय मूल सन्मति में है । उन्होंने प्रत्येक विषय को लेकर लम्बे-लम्बे वादविवादों की योजना करके तत्कालीन दार्शनिक सभी वादों का संग्रह विस्तारपूर्वक किया है । योजना में क्रम यह रक्खा है कि सर्वप्रथम निर्बलतम पक्ष उपस्थित करके उसके प्रतिवाद में उत्तरोत्तर ऐसे प्रश्नों को स्थान दिया है, जो क्रमशः निर्बलतर, निर्बल, सबल और सबलतर हों । अन्त में सबलतम अनेकान्तवाद के पक्ष को उपस्थित करके उन्होंने उस वाद का स्पष्ट ही श्रेष्ठत्व सिद्ध किया है । सन्मतिटीका को तत्कालीन सभी दार्शनिक ग्रन्थों के दोहनरूप कहें तो उचित ही है । अनेकान्तवाद के अतिरिक्त तत्कालीन प्रमाण, प्रमेय, प्रमाता और फल विषयक प्रमाणशास्त्र की चर्चा को भी उन्होंने उक्त क्रम से ही रख कर जैन दृष्टि से होने वाले प्रमाणादि के विवेचन को उत्कृष्ट सिद्ध किया है । इस प्रकार इस युग की प्रमाणशास्त्र की प्रतिष्ठा में भी उन्होंने अपना हिस्सा अदा किया है ।

अभयदेव का समय वि॰ १०५४ से पूर्व ही सिद्ध होता है क्योंकि उनका शिष्य आचार्य धनेश्वर मुंज की सभा में मान्य था और इसी के कारण धनेश्वर का गच्छ राजगच्छ कहलाया है । मुंज की मृत्यु वि॰ १०५४ के आसपास हुई है ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

प्रभाचन्द्र-

किन्तु इस युग के प्रमाणशास्त्र का महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ प्रमेयकमलमार्तण्ड ही है इसमें तो सन्देह नहीं । इसके कर्ता प्रतिभासम्पन्न दार्शनिक प्रभाचन्द्र हैं । प्रभाचन्द्र ने न्यायकुमुदचन्द्र की रचना लघीयस्त्रय की टीकारूप से की है उसमें भी मुख्यरूप से प्रमाणशास्त्र की चर्चा है । परीक्षामुखग्रन्थ जिसकी टीका प्रमेय कमलमार्तण्ड है, लघीयस्त्रय, न्यायविनिश्चय आदि अकलंक की कृतियों का व्यवस्थित दोहन करके लिखा गया है । उसमें अकलङ्कोक्त विप्रकीर्ण प्रमाणशास्त्र सम्बद्ध विषयों को क्रमबद्ध किया गया है । अतएव इसकी टीका में भी व्यवस्था का होना स्वाभाविक है । न्यायकुसुमचन्द्र में यद्यपि प्रमाणशास्त्र सम्बद्ध सभी विषयों की सम्पूर्ण और विस्तृत चर्चा का यत्र तत्र समावेश प्रभाचन्द्र ने किया है, फिर भी प्रमाणशास्त्र की दृष्टि से क्रमबद्ध विषय-परिज्ञान प्रमेयकमलमार्तण्ड से ही हो सकता है, न्यायकुमुदचन्द्र से नहीं । अनेकान्तवाद का भी विवेचन पद-पद पर इन दोनों ग्रन्थों में हुआ है ।

शाकटायन के स्त्रीमुक्ति और केवलिभुक्तिप्रकरण के आधार से अभयदेव ने स्त्रीमोक्ष और केवलीकवलाहार सिद्ध करके श्वेताम्बरपक्ष को पुष्ट किया और प्रभाचन्द्र ने शाकटायन की प्रत्येक दलील का खण्डन करके केवलिकवलाहार और स्त्रीमोक्ष का निषेध करके दिगम्बर पक्ष को पुष्ट किया । इस युग के अन्य श्वेताम्बर-दिगम्बर पक्ष को पुष्ट किया । इस युग के अन्य श्वेताम्बर-दिगम्बराचार्यों ने भी इन विषयों की चर्चा अन्य ग्रन्थों में की है ।

प्रभाचन्द्र मुंज के बाद होने वाले धाराधीश भोज और जयसिंह का समकालीन है क्योंकि अपने ग्रन्थों की प्रशस्तियों में वह इन दोनों राजाओं का उल्लेख करता है । प॰ महेन्द्रकुमार जी ने प्रभाचन्द्र का समय वि॰ १०३७ से ११२२ अनुमानित किया है ।

वादिराज-

वादिराज और प्रभाचन्द्र समकालीन विद्वान हैं सम्भव है वादिराज कुछ बडे हों । वादिराज ने अकलंक के न्यायविनिश्चय का विवरण किया है । किसी भी वाद की चर्चा में कंजूसी करना वादिराज का काम नहीं । अनेक ग्रन्थों के उद्धहरण देकर वादिराज ने अपने ग्रन्थ को पुष्ट किया है । न्यायविनिश्चय मूल ग्रन्थ भी प्रमाणशास्त्र का ग्रन्थ है । अतएव न्यायविनिश्चय विवरण भी प्रमाणशास्त्र का ही ग्रन्थ है । उसमें अनेकान्तवाद की पुष्टि भी पर्याप्त मात्रा में की गई है । प्रज्ञाकरकृत प्रमाणवार्तिकालङ्कार का उपयोग और खण्डन-दोनों इसमें मौजूद हैं ।

जिनेश्वर, चन्द्रप्रभ और अनन्तवीर्य-

कुमारिल ने मीमांसाश्लोकवार्तिक लिखा, धर्मकीर्ति ने प्रमाणवार्तिक, अकलङ्क ने राजवार्तिक और विद्यानन्द ने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक लिखा । किन्तु श्वेताम्बराचार्यों में से किसी ने वार्तिक की रचना न की थी । यद्यपि हरिभद्र ने गद्य और पद्य दोनों में लिखा था । अभयदेव ने तो सन्मति की इतनी बडी टीका लिखी कि वह वादमहार्णव के नाम से ख्यात हुई । किन्तु वार्तिक नामक कृति का अभाव ही था । इसीसे कोई नासमझ यह आक्षेप करते होंगे कि श्वेताम्बरों के पास अपना कोई वार्तिक नहीं । इसी आक्षेप के उत्तर में जिनेश्वर ने वि॰ १०९५

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

के आसपास प्रमालक्ष्म नामक न्यायावतार के वार्तिक की रचना की । इसमें अन्य दर्शनों के प्रमाणभेद और लक्षणों का खण्डन करके न्यायावतार संमत परोक्ष के दो भेद स्थिर किये गए हैं । यह वार्तिक प्रमेयरत्नकोष जितना संक्षिप्त नहीं और न वादमहार्णव जितना बड़ा । किन्तु मध्यपरिमाण है । विद्यानन्द के श्लोकवार्तिक की तरह इसकी व्याख्या भी स्वोपज्ञ ही है ।

वि॰ सं॰ ११४९ में पौर्णमिकगच्छ के स्थापक आचार्य चन्द्रप्रभसूरि ने प्रमेयरत्नकोष नामक एक संक्षिप्त ग्रन्थ लिखा है । विस्तीर्ण समुद्र के अवगाहन में जो अशक्त हैं ऐसे मन्दबुद्धि अभ्यासी के लिए यह ग्रन्थ नौका का कार्य देने वाला है । इसमें कुछ वादों को सरल और संक्षिप्त रूप में ग्रथित किया गया है ।

चन्द्रप्रभसूरि के ही समकालीन आचार्य अनन्तवीर्य ने भी प्रमेयकमलमार्तण्ड के प्रखर प्रकाश से चकाचौंध हो जाने वाले अल्पशक्ति जिज्ञासु के हितार्थ सौम्य प्रभायुक्त छोटी-सी प्रमेयरत्नमाला का परीक्षामुख की टीका के रूप में गुम्फन किया ।

वादी देवसूरि-

अपने समय तक प्रमाणशास्त्र और अनेकान्तवाद में जितना विकास हुआ था, तथा अन्य दर्शन में जितनी दार्शनिक चर्चाएँ हुई थी उन सभी का संग्रह करके स्याद्वादरत्नाकर नामक बृहत्काय टीका वादी देवसूरि ने स्वोपज्ञ प्रमाणनयतत्त्वावलोक नामक सूत्रात्मक ग्रन्थ के ऊपर लिखी । इस ग्रन्थ के पढने में न्यायमञ्जरी के समान काव्य का रसास्वाद मिलता है । वादीदेव ने प्रभाचन्द्रकृत स्त्रीमुक्ति और केवलिमुक्ति की साम्प्रदायिक चर्चा का भी श्वेताम्बर दृष्टि से उत्तर दिया है । उनका प्रमाणनयतत्त्वावलोक परीक्षामुख का अनुकरण तो है ही किन्तु नयपरिच्छेद और वादपरिच्छेद नामक दो प्रकरण जो परीक्षामुख में नहीं थे, उनका इसमें सन्निवेश इसकी विशेषताएँ भी है । स्याद्वादरत्नाकर में प्रमेयकमलमार्तण्डादि अन्य ग्रन्थगत वादों का शब्दतः या अर्थतः उद्धरण करके ही वादी देवसूरि सन्तुष्ट नहीं हुए हैं किन्तु प्रभाचन्द्रादि अन्य आचार्यों ने जिन दार्शनिकों के पूर्वपत्रों का उत्तर नहीं दिया था, उनका भी समावेश करके उनको उत्तर दिया है और इस प्रकार अपने समय तक की चर्चा को सर्वांश में सम्पूर्ण करने का प्रयत्न किया है । इनका जन्म वि॰ ११४३ और मृत्यु १२२६ में हुई ।

हेमचन्द्र और मल्लिषेण-

वादी देवसूरि के जन्म के दो वर्ष बाद वि॰ ११४५ में सर्वशास्त्रविशारद आचार्य हेमचन्द्र का जन्म और वादी देवसूरि की मृत्यु के तीन वर्ष बाद उनकी मृत्यु हई है (१२२९) । आचार्य हेमचन्द्र ने अपने समय तक के विकसित प्रमाणशास्त्र की सारभूत बातें लेकर प्रमाणमीमांसा की सूत्रबद्ध ग्रन्थ के रूप में रचना की है; और स्वयं उसकी व्याख्या की है । हेमचन्द्र ने अपनी प्रतिभा के कारण कई जगह अपना विचार-स्वातन्त्र्य भी दिखाया है । व्याख्या में भी उन्होंने अति संक्षेप या अति विस्तार का त्याग करके मध्यमार्ग का अनुसरण किया है । जैन न्यायशास्त्र के प्रवेश के लिए यह अतीव उपयुक्त ग्रन्थ है । दुर्भाग्यवश यह ग्रन्थ अपूर्ण ही उपलब्ध है । आचार्य हेमचन्द्र ने समन्तभद्र के युक्त्यनुशासन का अनुकरण करके अयोगव्यवच्छेदिका और

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

अन्ययोगव्यवच्छेदिका नामक दो दार्शनिक द्वात्रिंशिकाएँ रचीं । उनमें से अन्ययोगव्यवच्छेदिका की टीका मल्लिषेणकृत स्याद्वादमञ्जरी अपनी प्रसन्न गम्भीर शैली तथा सर्वदर्शनसारसंग्रह के कारण प्रसिद्ध है ।

शान्त्याचार्य-

इस युग में हेमचन्द्र के समकालीन और उत्तरकालीन कई आचार्यों ने प्रमाणशास्त्र के विषय में लिखा है उनमें शान्त्याचार्य जो १२ वीं शताब्दी में हुए अपना खास स्थान रखते हैं । उन्होंने न्यायावतार का वार्तिक स्वोपज्ञ टीका के साथ रचा; और अकलङ्क स्थापित प्रमाणभेदों का खण्डन करके न्यायावतार की परम्परा को फिर से स्थापित किया ।

रत्नप्रभ-

देवसूरि के ही शिष्य और स्याद्वादरत्नाकर के लेखन में सहायक रत्नप्रभसूरि ने स्याद्वादरत्नाकर में प्रवेश की सुगमता की दृष्टि से अवतारिका बनाई । उसमें संक्षेप से दार्शनिक गहन वादों की चर्चा की गई है । इस दृष्टि से अवतारिका बनाई । उसमें संक्षेप से दार्शनिक गहन वादों की चर्चा की गई है । इस दृष्टि से अवतारिका नाम सफल है, किन्तु भाषा की आडम्बरपूर्णता ने उसे रत्नाकर से भी कठिन बना दिया है । फिर भी वह अभ्यासीओं के लिए काफी आकर्षण की वस्तु रही है । इसका अन्दाजा उसकी टीकोपटीका की रचना से लगाना सहज है । इसी रत्नाकरावतारिका के बन जाने से श्वेताम्बराम्नाय से स्याद्वादरत्नाकर का पठन-पाठन वन्द हो गया । फलतः आज स्याद्वादरत्नाकर जैसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ की सम्पूर्ण एक भी प्रति प्रयत्न करने पर भी अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकी है ।

सिंह-व्याघ्राशिशु-

वादी देव के ही समकालीन आनन्दसूरि और अमरसूरि हुए जो अपनी बाल्यावस्था ही से बाद में प्रवीण थे और उन्होंने कई वादियों को वाद में पराजित किया था । इसी के कारण दोनों को सिद्धराज ने क्रमशः 'व्याघ्रशिशुक' और 'सिंहशिशुक' की उपाधि दी थी । इनका कोई ग्रन्थ अभी उपलब्ध नहीं यद्यपि अमरचन्द्र का सिद्धान्तार्णव ग्रन्थ था । सतीशचन्द्र विद्याभूषण का अनुमान है कि गंगेश ने सिंह-व्याघ्र व्यासिलक्षण नामकरण में इन्हीं दोनों का उल्लेख किया हो, यह सम्भव है ।

रामचन्द्र आदि-

आचार्य हेमचन्द्र के विद्वान् शिष्यमण्डल में से रामचन्द्र-गुणचन्द्रने संयुक्तभाव से द्रव्यालङ्कार नामक दार्शनिक कृति का निर्माण किया है, जो अभी तक अप्रकाशित है ।

सं० १२०७ में उत्पादादिसिद्धि की रचना श्री चन्द्रसेन आचार्य ने की इसमें वस्तु का उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरूप त्रिलक्षण का समर्थन करके अनेकान्तापवाद की स्थापना की गई है ।

चौदहवीं शताब्दी के आरम्भ में अभयतिलक ने न्यायालङ्कार टिप्पण लिखकर हरिभद्र के समान उदारता का परिचय दिया । यह टिप्पण न्यायसूत्र की क्रमिक पाँचों टीका-भाष्य, वार्तिक,

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

तात्पर्य, परिशुद्धि और श्री कण्ठकृत न्यायालङ्कार के ऊपर लिया गया है ।

सोमतिलक की षड्दर्शनसमुच्चय टीका वि॰ १३८९ में बनी । किन्तु पन्द्रहवीं शताब्दी में होनेवाले गुणरत्न ने जो षड्दर्शन की टीका लिखी वही अधिक उपादेय बनी है । इसी शताब्दी में मेरुतुङ्ग ने भी षड्दर्शननिर्णय नामक ग्रन्थ लिखा । राजशेखर जो पन्द्रहवीं के प्रारम्भ में हुए उन्होंने षड्दर्शनसमुच्चय, स्याद्वादकलिका, रत्नाकरावतारिकापञ्जिका इत्यादि ग्रन्थ लिखे । और ज्ञानचन्द्र ने रत्नाकरावतारिकापञ्जिकाटिप्पण लिखा ।

राजशेखर जैन दर्शन के ग्रन्थ लिखकर ही सन्तुष्ट नहीं हुए । उन्होंने प्रशस्त पादभाष्य की कन्दली के उपर पञ्जिका लिखकर हरिभद्र और अभयतिलक के मार्ग का अनुसरण किया ।

भट्टारक धर्मभूषण ने 'न्यायदीपिका' इसी युग में लिखी है ।

सोलहवीं शताब्दी में साधुविजय ने वादविजयप्रकरण और हेतुखण्डन ये दो ग्रन्थ लिखे ।

इस प्रकार अकलङ्क के द्वारा प्रमाणशास्त्र की प्रतिष्ठा होने पर इस में जो जैन दार्शनिकों की सतत साधना रही है उसका दिग्दर्शन पूर्ण होता है । और साथ ही नए युग का प्रारम्भ भी ।

(४) नवीनन्याययुग ।

वि॰ तेरहवीं सदी में गंगेश नामक प्रतिभासंपन्न तार्किक महान् नैयायिक हुए । न्यायशास्त्र में नवीनन्याय का युग इन्हीं से प्रारम्भ होता है । इन्होंने नवीन परिभाषा में नूतनशैली में तत्त्वचिन्तामणि नामक ग्रन्थ की रचना की । इसका मुख्य विषय नैयायिक प्रसिद्ध प्रत्यक्षादि चार प्रमाण हैं । चिन्तामणि के टीकाकारों ने इस नवीनन्याय के ग्रन्थ का उत्तरोत्तर इतना महत्त्व बढाया कि न्यायशास्त्र अब प्राचीन और नवीन इन दो विभागों में विभक्त हो गया । इतना ही नहीं अन्य वेदान्ती वैशेषिक, मीमांसक आदि दार्शनिकों ने भी अपने-अपने दर्शनों को इसी नवीन शैली का उपयोग करके परिष्कृत किया । स्थिति ने इतना पलटा खाया कि इस नवीन-न्याय का शैली में प्रवीण हुए बिना कोई भी दार्शनिक सभा दर्शनों के इस विकास का पारगामी नहीं हो सकता । इतना होते हुए भी जैन दार्शनिकों में से किसी का ध्यान इस और वि॰ सत्रहवीं शताब्दी के अन्त तक गया नहीं । वादी देवसूरि की मृत्यु के ३१ वर्ष बाद गंगेश का जन्म वि॰ १२५७ में हुआ और उन्होंने शैली का परिवर्तन किया । किन्तु जैन दार्शनकों ने गंगेश के बाद भी जो कुछ वादी देवसूरि ने किया था उसी के गीत गाए । फल यही हुआ कि जैन दर्शन इन पाँच शताब्दियों में होनेवाले दार्शनिक विकास से वञ्चित ही रहा । जहाँ इन पाँच शताब्दियों के इस नवीन प्रकाश में अन्य दार्शनिकों ने तो अपने दर्शन का परिष्कार कर लिया, वहाँ जैनदर्शन इस नवीन शैली को न अपनाने के कारण अपरिष्कृत ही रह गया ।

यशोविजय-

सत्रहवीं शताब्दी के अन्त के साथ ही जैनसङ्घ की इस घोर निद्रा का भी अन्त हुआ । सं॰ १६९९ में अहमदाबाद सङ्घ ने पं॰ यशोविजय में उस प्रतिभा का दर्शन किया जिससे जैन दर्शन की इस क्षति की पूर्ति का होना सम्भव था । सेठ धनजी सूरा की विनंती से पं॰ यशोविजय को लेकर उनके गुरु आचार्य नयविजय ने विद्याधाम काशी की ओर विहार किया । वहाँ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

यशोविजय जी ने सभी दर्शनों का तथा अन्य शास्त्रों का पाण्डित्य प्राप्त करके न्यायविशारद की पदवी प्राप्त की । बादमें उन्होंने अकेले ही जैनदर्शन की उक्त क्षति की पूर्ति की ।

अनेकान्तव्यवस्था नामक स्वतन्त्र ग्रन्थ नवीनन्यायशैली में लिखकर जैनदर्शन के महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त अनेकान्तवाद का परिष्कार किया । इसी प्रकार जैन तर्कभाषा और ज्ञानबिन्दु लिखकर जैनदर्शन की ज्ञानविषयक और प्रमाणविषयक परिभाषा को परिष्कृत किया । नयप्रदीप, नयरहस्य और नयामृततरङ्गिणी नामक स्वोपज्ञ टीका के साथ नयोपदेश लिखकर नयवाद का परिष्कार किया । न्यायखण्डखाद्य और न्यायालोक में नवीन शैली में ही नैयायिकादि दार्शनिकों के सिद्धान्तों का खण्डन किया । इसके अलावा अनेकान्तवाद का उत्कृष्ट प्राचीन ग्रन्थ अष्टसहस्री का विवरण तथा हरिभद्रकृत शास्त्रवार्तासमुच्चय की टीका स्याद्वादकल्पलता लिखकर इन दोनों ग्रन्थों को अद्यतनरूप दे दिया । भाषारहस्य, प्रमाणरहस्य, वादरहस्य आदि रहस्यान्त अनेक ग्रन्थ नवीनन्याय की परिभाषा में लिखकर जैन दर्शन में नये प्राण का सञ्चार कर दिया ।

यशोविजय के सिर्फ दर्शन के विषय में ही लिखा-यह बात नहीं । आगमिक अनेक गहन विषयों की सूक्ष्म चर्चा, अध्यात्मशास्त्र की चर्चा, योगशास्त्र, अलङ्कार और आचारशास्त्र की चर्चा करनेवाले भी अनेक पाण्डित्यपूर्ण ग्रन्थों की रचना करके जैन वाङ्मय को उन्नत भूमिका के ऊपर स्थापित करके अपने सर्वशास्त्रवैशारद्य का प्रदर्शन किया है ।

जैन दर्शनशास्त्र का नवीननन्याय का यह युग यशोविजययुग कहा जा सकता है, क्योंकि अकेले यशोविजय के ही साहित्य से इस युग का दार्शनिक-साहित्य भण्डार पुष्ट हुआ है । दूसरे विद्वानों ने कुछ छोटी-मोटी गिनती की पुस्तकों की रचना दार्शनिक क्षेत्र में की है सही किन्तु यशोविजय-साहित्य के सामने उन सभी का मूल्य नगण्य है ।

यशस्वत्सागरादि-

इस युग में सं. १७५७ में विद्यमान यशस्वत्सागर ने सप्तपदार्थी, प्रामाण्यवादार्थ, वादार्थनिरूपण, स्याद्वादमुक्तावली जैसे दार्शनिक ग्रन्थों की रचना की ।

दिगम्बर विद्वान् विमलदासने 'सप्तभङ्गी तरङ्गिणी' नामक ग्रन्थ का प्रणयन नवीनन्याय की शैली में किया है ।

यशोविजय द्वारा स्थापित परम्परा का इस बीसवीं सदी में फिर से उद्धार हुआ है । आ. विजयनेमि का शिष्यगण नवीनन्याय का अध्ययन करके यशोविजय के साहित्य की टीकाओं का निर्माण करने लगा है ।

[प्रेमी अभिनन्दन ग्रन्थ से ।]

टिप्पण :-

१. "तवनियमनाणरुक्खं आरूढो केवली अमियनाणी ।
तो मुवइ नाणवुट्ठिं भवियजणविबोहणट्ठाए ॥

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

तं बुद्धिमएण पडेण गणहरा गिण्हिउं निरवसेसं ।
तित्थयरभासियाइं गथंति तओ पवयणट्ठा ॥"

आवश्यक निर्युक्ति ८९, ९० ।

२. देखो पं॰ सुखलाल जी कृत 'विवेचन' की प्रस्तावना पृ॰ ६७ ।

३. "तीर्थकृत्समयानां च परस्परविरोधतः ।
सर्वेषामप्तता नास्ति कश्चिदेव भवेद् गुरुः ।"

४. "स त्वमेवासि निर्दोषो युक्तिशास्त्राविरोधिवाक् ।
अविरोघो यदिष्टं ते प्रसिद्धेन न बाध्यते ॥"

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

निर्ग्रन्थ का चातुर्याम-'सर्ववारिवारितो' का अर्थ

पालिपिटक में दीघनिकाय-सामञ्ञफलसुत्त में और अन्यत्र भगवान बुद्ध के समकालीन अनेक तीर्थंकरों के मतका निर्देश है । उनमें जैनधर्म के प्रवर्तक भगवान् महावीर के मतका भी निर्देश मिलता है । वहाँ भगवान् महावीर को 'निगंठ नात-पुत्त' (इसके पाठान्तर भी मिलते हैं) कहा गया है । जैन आगम में भी भगवान् महावीर के लिए अनेक वार 'नायपुत्त' (ज्ञातृपुत्र) नाम मिलता है । अतएव विद्वानों ने भगवान् महावीर का ही मत पालिपिटकों में नातपुत्त के नाम से दिया गया है—इसे स्वीकृत किया है । यहाँ जो उनका विशिष्ट मत सामञ्ञफलसुत्त में बताया गया है, उसी की चर्चा करनी है । उसमें जो पाठ है वह इस प्रकार है—

निगण्ठो नातपुत्तो मं एतदवोच-'इध महाराज, निगण्ठो चातुयामसंवुतो होति । कथं च महाराज निगण्ठो चातुयामसंवरसंवुत्तो होति ? इध महाराज निगण्ठो सव्ववारिवारितो च होति, सब्बवारियुत्तो च सव्ववारिधुतो च होति, सव्ववारिफुरो च । एवं खो महाराज निगण्ठो एवं चातुयामसंवरसंवुतो होति अयं वुच्चति महाराज निगण्ठो गतत्तो च यतत्तो च ठितत्तो चाति ।"[१]

इस उल्लेख में जो 'सव्ववारिवारितो' इत्यादि पाठ है उससे क्या अभिप्रेत है, इसीकी विशेष चर्चा यहाँ करनी है । टीकाकार बुद्धघोष का आश्रय लेकर सर्वप्रथम डा॰ याकोबी ने इसका अनुवाद करने का प्रयत्न किया है । उन्होंने 'सव्ववारिवारितो' गत 'वारि' शब्द का अर्थ पानी समझा है और तात्पर्य निकाला कि—Nigantha abstains from all (cold) water. किन्तु 'सव्ववारिवुत्तो' आदि पदों में जो 'वारि' शब्द आता है उसका अर्थ निषिद्ध या निषेधयोग्य समझा है । अतएव अर्थ किया कि—

he abstains from all bad deeds, by abstinence from all bad deeds he is free from sins, he realises abstinence from all bad deeds, (S.B.E. vol, XLV, Intro. p. XX). उसके बाद इस उल्लेख के जितने भी अनुवाद हुए, उन सब में प्रथम 'वारि' शब्द का सर्वत्र 'पानी' अर्थ ही दिखाई देता है- (R. Davids : S. B. B. II, p. 74; श्री कश्यप कृत हिन्दी पृ॰ २१; डा॰ नगराज अनुशीलन, पृ॰ ४५४ इत्यादि) । अपवाद केवल फ्रेन्च भाषा में जो डा॰ रेनूने अनुवाद किया (१९४९) उसमें दिखाई देता है । उन्होंने 'वारि' शब्द का 'वारणयोग्य' ऐसा स्पष्ट अर्थ किया है । अतएव सर्वत्र 'वारि' शब्द का एक अर्थ उन्होंने किया है । आश्चर्य है कि इस उल्लेख में पालिकोष भी 'वारि' शब्द का अर्थ 'पानी' ही देता

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

है ।

डा॰ याकोबी को भी 'पानी' अर्थ करने में असंगति तो दिखती ही थी । अतएव उन्होंने कोष्टक में (Cold) जोड़ दिया, क्योंकि यह तो संभव हो ही नहीं सकता है कि कोई भी सब प्रकार के 'जल' का त्याग कर सके । जैन निर्ग्रन्थों ने केवल ठंडे जल का ही त्याग किया था, अतएव याकोबी को भी जोड़ना पड़ा । किन्तु वहाँ 'वारि' शब्द का अर्थ 'पानी' है भी नहीं, यह तो उनके भी ध्यान में नहीं आया । वे केवल बुद्धघोष का ही अनुसरण करके रह गये ।

वस्तुत: यहाँ 'वारि' शब्द का अर्थ 'वारणयोग्य' अर्थात् निषिद्ध=पाप ही है । इस बात का समर्थन जैन आगम सूत्रकृतांग से हो जाता है । जिन शब्दों का प्रयोग पालि में हैं उन्हीं शब्दों का प्रयोग हेर फेर से सूत्रकृतांग में भी देखा जाता है । आश्चर्य इस बात का अवश्य है कि जो प्रयोग पालि में लिया गया, वह उस काल में जैनों में विशिष्ट होगा; किन्तु प्राचीन आगमों में केवल एक ही बार यह देखा जाता है और वह भी भगवान् महावीर जी की स्तुति के प्रसंग में । संभव है कि आगे चलकर जब भगवान् महावीर के पाँच महाव्रत की प्रसिद्धि विशेष हुई तब यह प्रयोग गौण हो गया, उसने अपना महत्त्व खो दिया; अतएव केवल एक ही बार यह प्रयोग जैनागम में देखा जाता है ।

सूत्रकृतांग में महावीर की स्तुति में कहा गया है-

से वारिया इत्थि सराइभन्तं उपहाणवं दुक्खखयट्ठयाए । लोगं विदित्ता आरं परंच सव्वं पभू वारियसव्ववारी ॥ ६. २ ७ (P. T. S.)

पालिपिटक में भगवान् महावीर निगंठ नातपुत्त के विषय में कहा गया है 'सव्ववारिवारितो' और यहाँ महावीर के वर्णन में कहा गया है—

'पभू वारियसव्ववारी'*-दोनों का तात्पर्यार्थ ही नहीं; शब्द भी एक हैं ।

अब इस सूत्रकृतांग की टीकाओं में इसका जो अर्थ किया गया है उसे देखें, जिससे स्पष्ट हो जायगा कि यहाँ 'वारि' शब्द का अर्थ 'पानी' है ही नहीं ।

"सव्वं पभू वारिय प्रभवतीति प्रभु: । वशयित्वा इत्यर्थ: । अथवा सव्वं पाणादिवादानि दव्वतो, प्रभु: ज्ञेयं प्रति, प्रधानत्वाच्च वारितवान् शिष्यान् हिंसा-अनृत-स्तेय-परिग्रहेभ्य इति, मैथुन-रात्रिभक्ते तु पूर्वोक्ते । सर्वस्मादकृत्यादात्मानं शिष्यांश्च वारितवान् इति सर्ववारी सर्ववारणशील इत्यर्थ: ।" चूर्णि ।

"सर्वमेतत् प्रभु: भगवान् सर्ववारं बहुशो निवारितवान् । एतदुक्तं भवति प्राणातिपात-निषेधादिकं स्वतोऽनुष्ठाय परांश्च स्थापितवान्, नहि स्वतोऽस्थित: परांश्च स्थापयितुमलमित्यर्थ: ।" शीलाङ्ककृत टीका ।

दोनों टीकाओं में भी समाधानकारक रीति से शब्दार्थ नहीं किया गया किन्तु, तात्पर्यार्थ स्पष्ट ही हैं । शीलाङ्क का तो पाठ ही 'वार' है, 'वारि' नहीं है ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

यहाँ यह भी स्पष्ट करना जरूरी है कि भगवान् महावीर ने दीक्षा लेते समय जो प्रतिज्ञा की थी उससे भी स्पष्ट होता है कि उन्होंने सर्व पापों का वारण किया था—"तओ णं समणे जाव लोयं करित्ता सिद्धाणों नमुक्कारं करेइ, **सव्वं मे अकरणिज्जं पावकम्मं** ति कट्टु **सामाइयं चरितं** पडिवज्जई" आचारांग, द्वितीयश्रु॰ सू॰ १७९, पृ॰ ४२४

यह सब देखते हुए **'वारि'** शब्द का अर्थ 'वारणयोग्य' = पाप का ही होना उचित है न कि वारि = पानी ।

टिप्पण :-

Canon Bouddhque, Pali; Suttapiṭaka Dīghanikāya, tome I, p. 51.

★ यहाँ जो पाठ दिया है वह प्राकृत टेकस्ट सोसायटी द्वारा सूत्रकृतांगचूर्णि जो छप रहा है उसीसे लिया गया है अन्य पाठान्तर इस प्रकार हैं—'पभू वारिय सव्ववारं' आगमोदयआवृत्ति और डा॰ वैद्यकी आवृत्ति ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

जैन गुणस्थान और बोधिचर्याभूमि[१]

भारत में योगप्रक्रिया का संपूर्ण इतिहास लिखा जाना अभी बाकी है। किन्तु यह संभावना तो विद्वानों को संमत है कि सिंधु की आर्यपूर्वकालीन प्राचीन संस्कृति में जो मुद्राएँ मिली हैं उन का संबन्ध योग से है। अद्यतन भारतीय संस्कृति में वैदिक और अवैदिक दोनों में योग का स्थान महत्त्वपूर्ण है। इतना ही नहीं किन्तु योग का अंतिम लक्ष्य निर्वाण या मोक्ष सभी में एक जैसा है—यह सूचित करता है कि समग्र योग प्रक्रिया का मूलस्रोत एक ही है। यहाँ संक्षेप में एक जैसा है—यह सूचित करता है समग्र योग प्रक्रिया का मूलस्रोत एक ही है। यहाँ संक्षेप में अवैदिक संस्कृति जैन और बौद्ध की योगप्रक्रिया का साम्य-वैषम्य दिखाना अभिप्रेत है। किन्तु यह दावा नहीं कि यहाँ संपूर्ण बातों का निर्देश है। कुछ ही महत्त्वपूर्ण तथ्यों का निर्देश करना अभीष्ट है-यह इस लिए कि विद्वान इस विषय में विशेष अभ्यास के लिए प्रेरित हों।

जैनों में आत्मविकास के सोपानों का सामान्य नाम जीवसमास या गुणस्थान है। महायान बौद्धों में विहार या भूमि नाम से इन का निर्देश है। जैनों में गुणस्थान चौदह हैं और बौद्धों में महायान में विहार १३ हैं, भूमि सात या दश हैं। आचार्य असंग ने विहार और भूमिओं का समीकरण किया है। हीनयानी बौद्धों में सोतापत्ति आदि चार सोपानों का निर्देश है—वह वस्तुतः अति संक्षेप में विकासक्रम के सोपान समझ ने चाहिए।

वैदिक और अवैदिक-दोनों में आध्यात्मिक विकास के लिए ध्यान का महत्त्व स्वीकृत है।

भूमि और गुणस्थानों की इस बात में सहमति है कि प्रथम सम्यक्दृष्टि का लाभ जरूरी है। उसके बाद विशुद्धज्ञान की प्राप्ति होती है। उसके बाद क्लेश या कषायों का निवारण होता है इतना हो ने पर ही सर्वोत्तमज्ञान केवलज्ञान या सर्वज्ञत्व का लाभ होता है। यही प्रक्रिया वैदिकों के संमत योगमार्ग में भी देखी जाती हैं। क्लेश के निवारण की प्रक्रिया में भी उपशम और क्षय-ये दोनों प्रकार सर्वसंमत जैसे है। उपशम की प्रक्रिया में उपशान्त दोष जब अपना कार्य करना पुनः शुरु करता है तब पतन होता है और ऐसा पतन क्षय की प्रक्रिया में संभव नहीं, यह भी सर्वसंमत बात है। महायान में और हीनयान में भी क्लेशों के नाश से निर्वाण माना गया है। सर्वज्ञत्व की प्राप्ति निर्वाण के लिए अनिवार्य नहीं। महायान के अनुसार ज्ञेयावरण का निवारण वही करेगा जिसे सम्यक्संबुद्ध होना है। अर्हत के लिए क्लेशावरण का निवारण ही पर्याप्त समझा

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

गया है। किन्तु जैनों में तीर्थकर हो या सामान्य वीतरागी-दोनों के लिए ज्ञानावरण का निवारण अनिवार्य है इतना ही नहीं किन्तु क्लेशावरण के निवारण के होते ही ज्ञानावरण का निवारण हो ही जाता है। और बिना इस के निर्वाण या मोक्ष संभव ही नहीं। महायान में ज्ञेयावरण के निवारण का विशेष प्रयत्न अपेक्षित है।

यहाँ इतना ध्यान में लेना जरूरी है कि जैन हो या बौद्ध दोनों में जिन सिद्धान्तों की यहाँ चर्चा की गई है, उन की व्यवस्था के लिए पर्याप्त समय व्यतीत हुआ है। ये सिद्धांत प्राथमिक भूमि का में ही स्थिर हो गये हों एसा नहीं है।

जैन और बौद्ध ये दोनों अध्यात्ममार्ग पर बल देनेवाले धर्म हैं। ये दोनों साधना के द्वारा निर्वाण प्राप्ति का मार्ग दिखाते हैं। जैन के मत में आत्मा एक स्वतन्त्र द्रव्य है जिन के विविध परिणाम होते हैं किन्तु बौद्ध धर्म का मानना है कि आत्मा कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं किन्तु चित्त की धारा या संतति का नाम आत्मा दिया गया है। आत्मा माना जाय या नहीं किन्तु दोनों ने अनादिकाल से जन्म-परंपरा या संसार का चक्र तो समान भाव से माना है और दोनों का उद्देश्य इस जन्मपरंपरा का निराकरण करना यह है। आत्मा को द्रव्य मानकर जैन उसके विविध परिणामों के द्वारा पुनर्जन्म और संसारचक्र की घटना समझाते हैं और बौद्ध नये-नये चित्तों के उत्पाद या चित्तसंतान के द्वारा संसारचक्र की उपपत्ति करते हैं। बौद्धों में एक ऐसा भी संप्रदाय हुआ जो पुद्गल के नाम से आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व मानता था और पुनर्जन्म के चक्र की उपपत्ति करता था किन्तु आत्मद्रव्य का स्वीकार बौद्धों के द्वारा संमत धर्म-धर्मिशून्य, केवल धर्म की कल्पना के साथ संगत नहीं होने से उस मान्यता को बल मिला नहीं। फिर भी दूसरे रूप में महायान में आलयविज्ञान के नाम से आत्मा जैसा तत्त्व आ ही गया जिससे छूटकारा पाना दार्शनिक काल के बौद्ध के लिए कठीन हो गया। जो भी हो किन्तु जैन-बौद्ध दोनों ने संसारचक्र के काटने के उपायों को मानकर निर्वाण की मार्ग प्रशस्त किया है—इस में तो संदेह नहीं है।

व्यावहारिक भाषा में जैन और बौद्ध में अन्तर हो ने पर भी लक्ष्य की दृष्टि से दोनों एक ही दिशा के यात्री हैं—ऐसा कहा जा सकता है। शास्त्र में जैनों के द्वारा सचेतन पदार्थ के लिए आत्मा या जीव शब्द का प्रयोग होता है। किन्तु बौद्धों के द्वारा सत्त्व या पुद्गल शब्द का प्रयोग होता है। यहाँ हम दोनों के लिए आत्मा शब्द का ही प्रयोग करेंगे।

मोक्ष की प्राप्ति की योग्यता रखनेवाले आत्मा को जैन भव्य संज्ञा देता है और उस योग्यता से शून्य आत्मा अभव्य है। अर्थात् मान्यता ऐसी है कि संसार में जितने भी आत्मा हैं उन में से कुछ ऐसे भी हैं जिन का मोक्ष कभी होगा ही नहीं। ऐसी ही मान्यता बौद्धों में भी देखी जाती है। उनके अनुसार आत्मा के दो भेद हैं—गोत्र और अगोत्र। गोत्र की तुलना भव्य से और अगोत्र की तुलना अभव्य से है।

जैन और बौद्ध दोनों के अनुसार निर्वाण हो जाने के बाद भवभ्रमण नहीं होता अर्थात् पुनः जन्म लेने की कोई गुंजाईश नहीं। यदि सभी का निर्वाण हो जायगा तो संसार आत्मा से रिक्त हो जाएगा इस प्रश्न के उत्तर की तलाश में से या जो जिन या बुद्ध के बताए मार्ग का

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

कभी अनुसरण नहीं करता तो उस की क्या गति हो—ऐसे प्रश्न के उत्तर की तलाश में से भव्य-अभव्य और गोत्र-अगोत्र की कल्पना का जन्म हुआ होगा—ऐसा संभवित है । भव्य और गोत्र में से भी सभी मोक्ष या निर्वाण को प्राप्त होंगे ही—ऐसा भी नियम नहीं है । योग्यता हो ने पर भी उस योग्यता के कार्यकारी होने का अनिवार्य नहीं—ऐसा भी जैन-बौद्ध दोनों ने माना है । जैन ऐसे भव्यों को दुर्भव्य कहते हैं, और बौद्धों में उसे आत्यन्तिक अनैर्यानिक बोधिचित्त कहा है । जब कि निर्वाण प्राप्त करनेवालों को नैर्यानिक बोधिचित्त की संज्ञा दी है । इस कल्पना का मूल अनुभव में है । लोक में देखा जाता है कि बीज में अंकुरोत्पादन की योग्यता तो है किन्तु कारण सामग्री का प्राप्ति न हो ने से अंकुर होता नहीं है । ऐसी ही बात दुर्भव्य और अनैर्यानिक के लिए कही जा सकती है ।

जैनों के अनुसार भव्य जब अपना ध्येय सिद्ध पर लेता है तब वह केवली होकर निर्वाण प्राप्त कर लेता है । ऐसे केवली के भी दो भेद किए गए हैं : सामान्य केवली और तीर्थंकर । सामान्य केवली धर्मशासन की स्थापना नहीं करता जब कि तीर्थंकर धर्मशासन की स्थापना करता है । हीनयानी बौद्धों में भी अर्हत या प्रत्येकबुद्ध और बुद्ध ऐसे दो प्रकार की कल्पना है । अर्हत धर्मचक्र का प्रवर्तन नहीं करता और बुद्ध धर्मचक्र का प्रवर्तन करता है । जैनों ने तीर्थंकर को—अर्हत भी कहा है । महायानी बौद्धों ने बुद्धप्राप्ति पर भार न देकर बोधिसत्त्व की चर्या पर भार दिया और यह आदर्श उपस्थित किया कि बोधिसत्त्व सम्यक् संबुद्ध होना चाहता है किन्तु जब तक संसार में सभी प्राणीओं की मुक्ति नहीं हो जाती तब तक वह अपना निर्वाण नहीं चाहता । इस प्रकार जैन तीर्थंकर या हीनयानी के अर्हत की अपेक्षा महायानी धर्म में बोधिसत्त्व की ही प्रतिष्ठा को बढ़ाया । और आग्रह रखा कि बोधिचर्या का आदर्श केवल अपना मोक्ष ही नहीं होना चाहिए किन्तु समग्र प्राणी की मुक्ति होना चाहिए । यह मन्तव्य हीनयान ओर जैन दोनों के आदर्श से आगे बढ़ गया । जैनों के तीर्थंकर और हीनयान के बुद्ध—ये दोनों अप ने मोक्ष को महत्त्व देते हैं, शासन की स्थापना प्रासंगिक है । जैनसंमत अन्य सामान्य केवली या हीनयान के प्रत्येक बुद्ध शासन की स्थापना नहीं करते यानि मोक्षमार्ग का उपदेश नहीं देते और तीर्थंकर या बुद्ध मोक्षमार्ग का उपदेश देते है इस भेद का यही कारण माना गया है कि साधना के प्रारम्भ में अप ने और पर के कल्याण की दृष्टि होना या न होना यह है । किन्तु हीनयानी बुद्ध या जैन तीर्थंकर अपना निर्वाण स्थगित नहीं करते या स्थगित करने की भावना भी नहीं रखते किन्तु महायानी का बोधिसत्त्व अप ने निर्वाण के लिए उतावला है ही नहीं । उसने तो समग्र प्राणी की मुक्ति अपना ध्येय बना लिया है । यही दोनों के आदर्श में भेद उपस्थित करता है ।

जैन तीर्थंकर उपदेशक अवश्य है । किन्तु अन्य के मोक्ष के लिए क्रियाशील नहीं है । हीनयानी बुद्ध की भी वही स्थिति है । जब कि बोधिसत्त्व केवल उपदेश देकर संतुष्ट नहीं हो जाता प्राणिओं के कष्टों का निवारण अपने प्राण गँवा कर भी करना बोधिसत्त्व को इष्ट है । और सम्यक्संबुद्ध को भी ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

बोधिसत्त्व की चर्या में और जैन तीर्थंकर की चर्या में इस दृष्टिभेद के कारण भेद देखा जा सकता है । हीनयानी बुद्ध के पूर्वजन्म की कथाओं में बोधिसत्त्व की चर्या का अर्थात् पारमिताओं की प्राप्ति का जो निरूपण है, वह महायानी बोधिसत्त्व के आदर्श का प्रतिफल है किन्तु हीनयानी बुद्ध का जो चित्र मूलपिटक से उपस्थित होता है उस में जातककथा से फलित होनेवाला बुद्धजीवन दिखाई नहीं देता । किन्तु जैन तीर्थंकर के समान उपदेशक प्रधान जीवन दिखाई देता है, बोधिसत्त्व का आदर्श उससे उपस्थित नहीं होता । अर्थात् यह हम कह सकते हैं कि दुःखनिवारण का मार्ग दिखाते हैं किन्तु निवारण में सक्रिय नहीं । किन्तु बोधिसत्त्व या सम्यक्संबुद्ध का महायानसंमत आदर्श तो सक्रिय व्यक्ति उपस्थित करता है । वैसी सक्रिय व्यक्ति बुद्ध की पूर्वजीवन की जातककथा में देखी जाती है, पालिपिटक में अन्यत्र नहीं । यह जातकों में महायान के प्रभाव का द्योतक है ।

जैन तीर्थंकर और हीनयानी बुद्ध दोनों अप ने क्लेश और अज्ञान के निवारण के लिए प्रयत्नशील हैं फिरभी जातकों के बुद्ध और जैनों के द्वारा तीर्थकरचरित में वर्णित पूर्वभवों की कथा द्वारा उपस्थित तीर्थंकर में भेद दिखाई देता है । पालिपिटक में मूल में जिस प्रकार बुद्ध की साधना का वर्णन है वह और जैन आगम मूल तथा वाद के साहित्य में वर्णित पूर्वभवों का तीर्थंकर की साधना का वर्णन एक जैसा कहा सकता है । दोनों में अपने क्लेश और अज्ञान निवारण का प्रयत्न स्पष्ट है । जैनों ने वाद के साहित्य में बोधिसत्त्व का मार्ग उपस्थित होनेपर भी ध्येयरूप से उसे स्वीकृत नहीं किया और अप ने मोक्ष के महत्त्व को कम करके बोधिसत्त्व के सक्रिय मार्ग को नहीं अपनाया । जब कि बौद्धों ने अप ने मोक्ष के महत्त्व के साथ परके दुःखनिवारण के सक्रियमार्ग को अपनाया अवश्य और तदनुसार ही जातकों की रचना की । सारांश यह है कि हीनयानी बोद्धों ने महायान के आदर्श को बुद्ध के पूर्वजन्म की कथाओं में ले लिया किन्तु बुद्धभव की कथा में उस की कोई असर हो ने नहीं दी । महायान में तो बुद्धचरित की अपेक्षा बोधिसत्त्व का ही चरित बुद्धचरित का स्थान ले लेता है । और बुद्ध को तो लौकिक की अपेक्षा अलौकिक ही बना दिया है । और अवतारवाद को प्रश्रय दे दिया है ।

जैन तीर्थंकर के जो पूर्वभवों के चरित हैं उन में अप ने ही क्लेश के निवारण का प्रयत्न स्पष्ट है किन्तु जो विशेषता देखी जाती है वह दूसरी ही है । बौद्धों ने चित्त का विश्लेषण करके अभिधर्म लिखा किन्तु जैनों ने कर्म का विश्लेषण किया और उस का एक स्वतंत्र शास्त्र बना लिया और कर्मशास्त्र के मूल सिद्धान्त—जैसे कर्म वैसे फल—को तीर्थकरचरित द्वारा उपस्थित किया । जातकों में बोधिसत्त्व एक ऐसा व्यक्ति है जो अप ने गुणों का प्रदर्शन करता है किन्तु जैन तीर्थकर के पूर्वभव की कथा तो-ऐसे व्यक्ति को उपस्थित करती है जो सामान्य मानवी है जिस में गुणदोष दोनों हैं । और जो अप ने दोषों के कारण नानाभव करता है और अप ने कर्म का फल भोगता है । तात्पर्य यह है कि पूर्वभवों का वर्णन इस दृष्टि को समक्ष रखकर किया गया है कि व्यक्ति छोटा हो या बड़ा वह अप ने कर्म का फल अवश्य पाता है । अतएव साधक को चाहिए कि बूरे कर्मों से बचें, अकर्म न हो सके तो सत्कर्म करें किन्तु बूरे कर्म तो करे नहीं । किसी गुण की वृद्धि करके पराकाष्ठा तक पहुँचाना, पारमिता प्राप्त

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

करलेना-यह जातक कथाओं का रहस्य कहा जा सकता है तो तीर्थंकर के पूर्वभवों का इतना ही रहस्य है कि तीर्थंकर को भी अप ने कर्म के फल भोग ने पड़ते हैं । किसी खास विशेषगुण की उत्तरोत्तरवृद्धि और पराकाष्ठा कैसे होती है—यह दिखाना तीर्थंकर चरित के पूर्वभवों का उद्देश फलित नहीं होता । यही कारण है कि बोधिचर्या और तीर्थकरचर्या में भी भेद हो गया । जैनों ने आत्मा की उन्नति का क्रम कर्म के क्षय के क्रम से वर्णित किया है जबकि बोधिचर्या में गुणवृद्धि की और ध्यान केन्द्रित है । किन्तु अन्त में जाकर आवरणनिराकरण दोनों में समानरूप से माना गया है ।

जैन योगसाधना और बौद्ध योगसाधना में जो मौलिक भेद है, उस का विचार करना जरूरी है । हीनयान की साधना और महायान की साधना में भी भेद है । योगसाधना में जैन बौद्ध दोनों में जो साम्य है वह इतना ही कि बोधिलाभ या सम्यग्दृष्टि के विना योगसाधना में प्रवेश ही नहीं मिल सकता है । मिथ्यादृष्टि का त्याग ही बौद्ध हीनयान, महायान दोनों की प्रथम शर्त है । मिथ्यादृष्टि का त्याग ही जैनसाधना की भी प्रथम शर्त है । यही सम्यग्दृष्टि एक ऐसी है जो दोनों के अनुसार जन्म जन्मान्तर में साथ रह सकती है । उसके बाद की जितनी भी योग्यता सम्यक्संबोधि के लिए बौद्धों ने और केवलज्ञान के लिए जैनों ने मानी है उसके विषय में बौद्धों की मान्यता है कि वह योग्यता कई जन्म-जन्मान्तरें में प्राप्त हो सकती है उन का विकास भी कई जन्म-जन्मान्तरो में हो सकता है । जब कि जैनों का मानना है कि सम्यग्दृष्टि के अलावा जो भी योग्यता प्राप्त की हो, यदि अप ने ध्येय तक पहुँच ने के पहले मृत्यु हो जाय तो वह समाप्त हो जाती है नये जन्म में नये सीरेसे उस योग्यता की प्राप्ति के लिए प्रयत्न करना पड़ता है ।

जैन-बौद्ध दोनों की तत्त्व-व्यवस्था में भी भेद है । अतएव ध्यान का विषय भी भिन्न हो जाता है । इतना ही नहीं किन्तु जैनों में ध्यान की पराकाष्ठा में वस्तु का साक्षात्कार होता है तो महायानी और हीनयानी दोनों बौद्धों में वस्तु का प्रतिभास ध्यान की पराकाष्ठा में स्थान ही नहीं पाता ।

इस प्रक्रियाभेद के कारण जैन और बौद्ध को मान्य साधना के सोपानों में भेद पड़ जाता है । फिर भी इतना कहा जा सकता है कि प्रथम क्लेशावरण का दूर होना और बाद में ज्ञानावरण या ज्ञेयावरण का दूर होना इस मान्यता में जैन और बौद्धों का ऐकमत्य है । अर्थात् यह कहा जा सकता है कि बिना क्लेश के दूर हुए विशुद्धतम ज्ञान का संभव नहीं—यह मान्यता दोनों की समान है और यहाँ आकर समग्र भारतीय योग परम्परा का भी ऐकमत्य है ।

टिप्पण :-

१. वाराणसेय संस्कृत विश्व विद्यालय में ता॰ २१-२-७१के दिन होनेवाले बौद्ध योग तथा अन्य भारतीय साधनाओं का समीक्षात्मक अध्ययन सेमिनारके लिए लिखा गया ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

आचार्य जिनभद्र कृत

बोटिक मत का विवरण

बोटिक मत का सर्वप्रथम विवरण आवश्यक-निर्युक्ति के मूलभाष्य में (विशेषा.[१] गा. ३०३२-३०३५) आया है। उसी की व्याख्या आचार्य जिनभद्र ने विशेषावश्यक में गा. ३०३६-३०९७ में की है अर्थात् विशेषावश्यक में बोटिक मत की चर्चा समग्र रूप से ६२ गाथाओं में की है। मूलभाष्य की ४ गाथा और चर्चा के अन्त में आनेवाली कथासंबद्ध गा. ३०८९, ३०९२—दो गाथाएँ निकाल दी जाएँ तो बोटिक मत की चर्चा के लिये विशेषावश्यक में ५६ गाथाएँ रह जाती हैं।

आचार्य हरिभद्र ने इसी बोटिक[२] मत की चर्चा अपने धर्मसंग्रहणी ग्रन्थ में गा. १०१६-११३४ में की है। अर्थात् आचार्य जिनभद्र ने इस चर्चा को ५६ गाथाओं में समाप्त किया था वहाँ आचार्य हरिभद्र ने ११९ गाथाओं में किया है। स्पष्ट है कि चर्चा का विस्तार दुगुने से भी अधिक है।

आचार्य जिनभद्र ने बोटिक मत की उत्पत्ति की कथा दी है (विशेषा. ३०३२-३०३५), किन्तु आचार्य हरिभद्र ने उत्पत्ति के विषय में कुछ भी नहीं कहा। वास्तविक बात यह है कि आवश्यक-निर्युक्ति की व्याख्या विशेषावश्यक में है और आवश्यक-निर्युक्ति में निह्नवों का उल्लेख है। अतएव प्रासंगिक रूप से उक्त सात निह्नवों के अलावा आठवें बोटिक की चर्चा करने का अवसर आचार्य जिनभद्र को मिला है। आचार्य हरिभद्र तो पाञ्च महाव्रतों का विवरण धर्मसंग्रहणी में देते हैं और प्रसंग में अपरिग्रह व्रत के विवरण में वस्त्रादि संयम के उपकरणों को (गा. १०३९) परिग्रह माना जाए या नहीं—इस चर्चा को 'अन्य'=बोटिक के द्वारा उठाया गया है। अतएव बोटिक की कथा या उसकी उत्पत्ति के प्रसङ्ग को देने की आवश्यकता आचार्य हरिभद्र ने महसूस नहीं की है।

मैं प्रथम यहाँ आचार्य जिनभद्र के मन्तव्य को उपस्थित कर रहा हूँ। फिर कहीं अवसर मिलने पर आचार्य हरिभद्र के मन्तव्य की चर्चा करूँगा। यहाँ आचार्य जिनभद्र के टीकाकारों के विवरण का भी यथायोग्य आश्रय लिया है।

आचार्य जिनभद्र के अनुसार भगवान महावीर के निर्वाण के बाद ६०९ वर्ष बीतने पर

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

बोटिक की दृष्टि उत्पन्न हुई । यह दृष्टि रथवीरपुर में समुद्भुत हुई (३०३२).

अब विचारणीय यह है कि दिगम्बर सम्प्रदाय जो स्त्रीमुक्ति और केवली-कवलाहार का विरोध करता है, क्या वह भी बोटिक सम्प्रदाय के उत्थान का जो समय है, उसी समय में है? आचार्य जिनभद्र की समग्र चर्चा से यह फलित नहीं होता कि दिगम्बर-श्वेताम्बर का भेद बोटिक के समय से ही हुआ; क्योंकि बोटिक की चर्चा में कहीं-भी स्त्रीमुक्ति-निषेध की चर्चा नहीं है और केवली-कवलाहार का विरोध भी नहीं है । अतएव बोटिक सम्प्रदाय के बाद ही कभी दिगम्बर-सम्प्रदाय जो स्त्रीमुक्ति नहीं मानता और केवली-कवलाहार का निषेध करता है, उत्पन्न हुआ—यह मानना उचित है ।

मूलप्रश्न, उपधि परिग्रह है या नहीं, दोनों ने समानरूप से उठाया है । आचार्य जिनभद्र ने कहा है कि आर्य कृष्ण के द्वारा जब जिन-कल्प का विवरण हो रहा था और स्थविर-कल्प तथा जिन-कल्प की उपधि की चर्चा जब कृष्णाचार्य ने की तब शिवभूति ने आचार्य कृष्ण से प्रश्न किया कि जिनकल्प का आचरण इस काल में क्यों न किया जाए ? आचार्य कृष्ण ने उत्तर में कहा कि इस काल में जिनकल्प विच्छिन्न हो गया है । यह सुनकर शिवभूति ने कहा- 'असमर्थ पुरुषों के लिये यह विच्छिन्न हो-तो-हो, किन्तु समर्थ के लिये क्यों विच्छिन्न माना जाए ?' (विशे० ३०३६, ३०३७) आचार्य ने उसकी कम्बली के, विनापूछे टुकड़े कर दिये थे, अतएव उसका मन, कषाय से कलुषित हो चुका था और कहने लगा—परिग्रह से कषाय, मूर्च्छा भय आदि बहुत से दोष होते हैं, अतएव सूत्र में अपरिग्रह का समर्थन किया गया है और हम देखते हैं कि स्वयं जिनेन्द्र भगवन्तों ने तो अचेल रहना स्वीकार किया था और उन्हीं के द्वारा जब जिनकल्प की प्ररूपणा की गई है तो जिनकल्प का अनुसरण क्यों न किया जाए ? और सूत्र में मुनि को अचेल-परीषह का विजय करने वाला बताया है—इस से यह भी सिद्ध होता है कि भगवान को मुनि अचेल रहे, यही सम्मत है । भगवान ने वस्त्र रखने की जो बात कही है, वह भी तीन कारणों से है—अर्थात् यदि लज्जा जीत न सके, निन्दा से डर जाए और परीषह सहने का सामर्थ्य न हो, तब ही । ऐकान्तिक रूप से वस्त्र-ग्रहण के लिये कहा नहीं है । इसी से निश्चित होता है कि जिनेन्द्र को 'मुनि अचेल रहे' यह सम्मत है (३०३९, ३०४०) अतएव मैं अचेल रहूँगा ।

शिवभूति के इन तर्कों का उत्तर आचार्य कृष्ण ने दिया, वह इस प्रकार है—

परिग्रह अर्थात् वस्त्रादि उपधि को कषाय का कारण माना जाय तो तुम्हारे इस शरीर को भी कषाय का हेतु क्यों न माना जाय ? तात्पर्य यह हुआ कि कषाय का कारण होने से यदि वस्त्रादि का त्याग अनिवार्य हो तो शरीर भी कषाय का कारण होने से उसका भी त्याग अनिवार्य हो जाएगा (३०४१)

संसार में ऐसी कौनसी वस्तु है जो किसी न—किसी को कषाय का हेतु न बनती हो ? स्वयं धर्म भी किसी को कषाय का हेतु बनता है, तो क्या धर्म भी कषाय का कारण होने से त्याज्य है ? देखा गया है कि स्वयं जिनेन्द्र भगवान महावीर, गोशालक और संगमदेव के

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

लिये कषाय के हेतु बने हैं और जैनधर्म भी विरोधी के लिये कषाय का हेतु बना है; तो क्या जिन भगवान का और जैनधर्म का कषाय का हेतु होने से त्याग करना जरूरी है ? अतः वस्त्र भी कषाय का हेतु है—इतने मात्र से त्याज्य नहीं (३०४२, ३०४३) ।

शिवभूति—देह, जिनेन्द्र भगवान और जैनधर्म किसी को भले ही कषाय का हेतु होते हों, किन्तु यदि उन देहादि का स्वीकार 'वे मोक्ष के साधन है' ऐसी बुद्धि के साथ किया जाए तो ये परिग्रह नहीं बनते, इन्हें ग्रन्थ नहीं कहा जा सकता (३०४४) ।

कृष्ण—यदि यही बात है तो वस्त्रादि का भी मोक्ष के साधन मान कर ग्रहण किया जाए तो इन्हें भी ग्रन्थ=परिग्रह नहीं माना जा सकता (३०४४) और परिग्रह-जन्य दोष भी नहीं हो सकते ।

शिवभूति—वस्त्रादि ग्रन्थ मूर्च्छा के हेतु हैं, अतएव वे ग्रन्थ=परिग्रह हैं और मुनि तो निर्ग्रन्थ होता है । अतः वस्त्रादि त्याज्य है ।

कृष्ण—वस्त्रादि की तरह तुम्हारा देह और आहारादि भी मूर्च्छा-हेतु बन सकते हैं, तो वे भी ग्रन्थ-परिग्रह हैं ही । यदि कहो कि देह में अनासक्ति है, अतएव वह ग्रन्थ नहीं तो वस्त्रादि में भी जो अनासक्त हैं, उनके लिये वे भी ग्रन्थ कैसे कहे जाएँ ? (३०४५)

शिवभूति—देह और आहार प्रारम्भ अवस्था में ये मोक्ष के साधन हैं-ऐसी बुद्धि होने से ये मूर्च्छा के हेतु नहीं बनते । अतः परिग्रह नहीं कहे जाएँगे ।

कृष्ण—तब वस्त्रादि में भी 'ये प्रारम्भ अवस्था में मोक्ष के साधन हैं—ऐसी बुद्धि होने से ये भी मूर्च्छा के कारण नहीं बनेंगे, सो परिग्रह नहीं हो सकते (३०४६) ।

शिवभूति—वस्त्रादि स्थूल वस्तुओं में मूर्च्छा होना स्वाभाविक है, अतः वस्त्रादि परिग्रह हैं ही ।

कृष्ण—तब शरीर भी स्थूल होने से उसमें भी मूर्च्छा अनिवार्य होगी और वह भी परिग्रह माना जाएगा । इतना ही नहीं, वह तो अत्यन्त दुर्लभ है क्योंकि उसे खरीदा नहीं जा सकता, अतः उसमें तो विशेष रूप से तुम्हारी मूर्च्छा होगी है (३०४७) ।

वस्त्र के त्याग से ही यदि मोक्ष का सम्भव माना जाए तो तिर्यञ्च और शबर (भील) आदि वस्त्र का उपयोग नहीं करते; केवल देह और आहार मात्र में मूर्च्छा करते हैं, फिर भी उनका मोक्ष नहीं देखा गया । वे तो प्रायः नरक में जाते हैं । अतः वस्त्र के त्याग से ही मोक्ष की सम्भावना नहीं मानी जा सकती (३०४८) ।

और यह भी देखा गया है कि संसार में बहुत से मनुष्य ऐसे हैं, जिनके पास वस्त्रादि हैं ही नहीं, किन्तु दूसरे के वस्त्रादि वैभव को देख कर अपने आत्मा को नियन्त्रण में नहीं रख सकते और मूर्च्छा जैसे कषाय-दोषों से कलुषित होकर कर्ममल का अर्जन कर लेते हैं । अतएव वस्त्र के त्याग-मात्र से ही मोक्ष-गमन हो जाता है—यह मानना उचित नहीं (३०४९) ।

ऐसा भी देखा गया है कि कोई-कोई मुनि शरीर पर के वस्त्र, माला, अनुलेपन और

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

आभरणादि उपसर्ग के कारण होते हुए भी वे अनासक्त रहते हैं और केवल-ज्ञान को प्राप्त करते हैं । अतः वस्त्र के होने मात्र से आसक्ति होती ही है—ऐसा नहीं माना जा सकता (३०५०) ।

सारांश यह है कि किसी मुनि को विद्वेषी ने जबरदस्ती वस्त्रादि पहना दिये हों, तब भी अनासक्ति के कारण उसे केवल-ज्ञान हो सकता है ।

शिवभूति—वस्त्रादि को ग्रन्थ=परिग्रह मानना जरूरी है, क्योंकि उसके रहने से चोरी आदि का भय रहता है ।

कृष्ण—यदि ऐसा माना जाए तो कभी-कभी ज्ञानादि भी 'यह कहीं नष्ट न हो जाए' इस प्रकार से भय का हेतु है; तो क्या ज्ञानादि भी ग्रन्थ माने जाएँगे ? भय का हेतुमात्र होने से ग्रन्थ नहीं माना जा सकता । भय का हेतु तो शरीर भी बनता है । देखा गया है कि 'इसे कहीं कुत्ते आदि न काट लें' इस प्रकार के भय का हेतु शरीर भी है । अतएव भय का हेतु होने मात्र से किसी को ग्रन्थ कहना उपयुक्त नहीं हैं (३०५१) ।

शिवभूति—ज्ञान शरीरादि के विषय में हमारी बुद्धि है कि ये मोक्ष के साधन हैं, अतएव ये भय के हेतु होते हुए भी ग्रन्थ / परिग्रह नहीं कहे जाएँगे ।

कृष्ण—ऐसी स्थिति में वस्त्रादि के विषय में भी हमारी बुद्धि हो कि ये मोक्ष के साधन हैं—तो ये ग्रन्थ / परिग्रह कैसे कहे जाएँगे (३०५२)

शिवभूति—विषयों के विषय में भी आरक्षण की भावना के कारण रौद्र ध्यान होता है । वस्त्र रखने पर भी रौद्र ध्यान होता है, तो वस्त्रादि को भी ग्रन्थ / परिग्रह मानना जरूरी है ।

कृष्ण—शरीरादि के विषय में भी संरक्षण की भावना से रौद्र ध्यान होगा, तो वह भी ग्रन्थ / परिग्रह हो जाएगा (३०५३) ।

शिवभूति—देहादि के विषय में रौद्र नहीं किन्तु प्रशस्त ध्यान होगा, क्योंकि ये तो मोक्ष के साधन हैं ।

कृष्ण—इसी प्रकार वस्त्र के विषय में भी धर्म-साधन होने की भावना के कारण प्रशस्त ध्यान ही होगा । (३०५३)

वास्तविक दृष्टि से देखा जाए तो अविरत पुरुष के लिये जो-जो वस्तु भय का हेतु बनती है, वही वस्तु विरत पुरुष के लिये प्रशस्त भाव के कारण मोक्ष का हेतु बन जाती है (३०५४) । अतः यह जरूरी नहीं कि वस्त्र आर्तध्यान का कारण बने ।

देह के लिये उपकारी होने से जिस प्रकार आहार ग्रन्थ / परिग्रह नहीं है, उसी प्रकार विष का पान करने वाला कनक=सुवर्ण भी देह का उपकारी होने से ग्रन्थ / परिग्रह नहीं कहा जाएगा और धर्मान्तेवासिनी युवती भी ग्रन्थ / परिग्रह नहीं कही जाएगी (३०५५) ।

अतः हम किसी वस्तु को एकान्ततः ग्रन्थ या अग्रन्थ नहीं मान सकते । यदि उसमें मूर्च्छा है तो वह वस्तु ग्रन्थ कही जाएगी और मूर्च्छा नहीं है तो वह ग्रन्थ नहीं मानी जाएगी—ऐसा निश्चय जरूरी है (३०५६) ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

अत: वीतराग और वीतद्वेष के लिये जो-जो वस्त्रादि संयम के साधन हैं, वे परिग्रह नहीं हैं और जो-जो संयम का साधन नहीं बनता अपितु संयम का घात करने वाला होता है, वह परिग्रह है (३०५७) ।

शिवभूति—यह बतावें कि वस्त्रादि संयम का उपकारक किस प्रकार से है ?

कृष्ण—शीतार्त के लिये वस्त्र उपकारक है; क्योंकि वस्त्र होने पर शीत के कारण आर्तध्यान होगा नहीं अन्यथा वे अग्नि से शीतनिवारण करेंगे या तृण-जन्य अग्नि जला कर जीवों की हिंसा करेंगे । (ऐसा करने पर अहिंसा व्रत के भङ्ग की सम्भावना है) अत: वस्त्रादि संयम का उपकारक मानना जरूरी है; क्योंकि वस्त्र होने से अग्नि और तृण के जीवों की रक्षा हो जाती है (३०५८) ।

मुनियों के लिये चारों काल में स्वाध्याय-ध्यान का साधन भी वस्त्र बनते हैं; क्योंकि वस्त्र होने से रात्रि में शीत से पीडा नहीं होती; और रात में गिरने वाले सचित्त पृथ्वी (महि), धूमिका (महिका), वर्षा, ओस, रज आदि के जीवों की रक्षा का साधन वस्त्र बनता है । इस प्रकार संयम की साधना में वस्त्र उपकारक होने से परिग्रह नहीं है (३०५९) ।

इसके अलावा वस्त्र का अन्य उपयोग भी है—जैसे कि मृत को ढाँकना और बहार ले जाना, रोगी के प्राणों की रक्षा करना आदि-आदि ।

इसी प्रकार मुंहपत्ती आदि भी जिस प्रकार संयमोपकारक है—इसका समर्थन कर लेना चाहिये (३०६०) ।

शिवभूति—वस्त्र के विषय में आपका तर्क जाना, किन्तु पात्र की क्या आवश्यकता है ? क्या उसके विना मुनिधर्म का पालन नहीं हो सकता ?

कृष्ण—जीवों से संसक्त ऐसे सत्तू, गोरस, पानक जैसी पीने की वस्तुगत जीवों की रक्षा पात्र से ही हो सकती है । परिगलन से होनेवाले प्राणघात का तथा पश्चात्कर्म का निवारण पात्र से हो सकता है । रोगी और बाल-शिष्यों के लिये पात्र में भिक्षा ला कर उनका उपकार किया जा सकता है । पात्र में भिक्षा ला कर साथी साधुओं को देने से दानधर्म की प्राप्ति भी होती है । इस तरह पात्र भी संयमधर्म का साधन बनता है । इतना ही नहीं, अपितु साधुओं में परस्पर समता का भी साधनपात्र इसलिये बनता है कि पात्र में ला कर एकसाथ भोजन कर सकते हैं (३०६१, ३०६२) ।

शिवभूति—मुनियों के लिये अपरिग्रह का शास्त्र में विधान है । अतएव वस्त्र पात्र आदि रखने पर उस आज्ञा का भङ्ग होता है । अत: वस्त्रादि का परिग्रह नहीं रखना चाहिये ।

कृष्ण—यह सत्य है कि सूत्र में अपरिग्रह का विधान है; किन्तु परिग्रह का लक्षण है मूर्च्छा; और मूर्च्छा का निषेध तो सभी पदार्थों के विषय में किया है, केवल वस्त्र-पात्र के विषय में नहीं । शरीर, आहार, शिष्य पिच्छादि के विषय में भी उक्त सूत्र का विधान लागू होता ही है । हम भी मानते हैं कि वस्त्र-पात्र में मूर्च्छा नहीं रखनी चाहिये; किन्तु संयमोपकारी होने से उनमें मूर्च्छा न करके उनका ग्रहण करना चाहिये, जैसे शिष्य का ग्रहण किया जाता है (३०६३) ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

शिवभूति—तीर्थङ्करो की तरह उनके अनुयायी सभी मुनियों को भी वस्त्र-पात्र रहित ही रहना उचित है; अर्थात् अचेल और पाणिपात्र रहना अनिवार्य है । अतः मुनियों को वस्त्र-पात्र रखना नहीं चाहिये ।

कृष्ण—तीर्थङ्कर अपनी साधक अवस्था में भी निरुपम धृति और शरीर-संघयण वाले होते हैं तथा चार ज्ञान और सातिशय शक्त-सम्पन्न होते हैं । उन्होंने सभी परीषहों को भी जीत लिया होता है । इसलिये वस्त्र को संयम का साधन मान कर ग्रहण न करें, यह उनके लिये उचित ही है; तथा उनके छिद्र-रहित हाथ ही पात्र का काम देते हैं; अतएव पात्र को संयमोपकारी समझ कर नहीं रखें, यह उचित ही है (३०६४) ।

दूसरी बात यह भी है कि वस्त्र-पात्र के अभाव में भी साधारण मुनियों को पूर्वोक्त जिन दोषों की सम्भावना है, उन दोषों का सम्भव वस्त्र-पात्र के अभाव में भी तीर्थङ्करों को है नहीं । अतः तीर्थङ्करों के लिये वस्त्र-पात्र संयम का साधन नहीं होने से वे उनका ग्रहण नहीं करते (३०६५) फिर भी सवस्त्र तीर्थ का उपदेश देने के लिये दीक्षा के समय एक वस्त्र का ग्रहण करते ही हैं; किन्तु वह वस्त्र भी च्युत हो जाता है तब अचेल ही बन जाते हैं (३०६६) ।

शिवभूति—जिनकल्पी आदि सदैव निरुपधिक होते हैं । अतएव उनका अनुकरण सभी मुनियों को करना चाहिये ।

कृष्ण—यह कोई एकान्त नहीं है कि जिनकल्पी-स्वयंबुद्ध आदि उपधि नहीं रखते । देखा गया है कि वे एकान्ततः सोपधिक हैं, क्योंकि शास्त्र में घुटुण[3] की अपेक्षा से उनके उपकरणों का नाना प्रकार का मान बताया गया है (३०६७) ।

शिवभूति—किन्तु तीर्थङ्कर तो अचेल होते हैं, अतएव मुनियों को भी अचेल ही रहना जरूरी है ।

कृष्ण—तीर्थंङ्करों की तरह यदि रहना हो तो तुम उनकी तरह सातिशय नहीं, अतः उनकी तरह अचेल भी नहीं हो सकते (३०६८) ।

जिस प्रकार रोगी, वैद्य के उपदेश के अनुसार आचरण करके नीरोग बनता है; किन्तु रोगी, वैद्य के वेश-आचार आदि का अनुसरण नहीं करता । वैद्य के वेश एवं आचरण का अनुसरण करने में कोई विशेषता भी नहीं । उनके उपदेश के अनुसरण में लाभ है । इसी प्रकार तीर्थङ्कर भी भवरोग के वैद्य हैं । अतः तीर्थङ्कर-रूपी वैद्य के आदेश का पालन करके भवरोग से मुनि मुक्त होते हैं; किन्तु केवल उनके वेश का अनुकरण तो करे पर उपदेश का पालन न करे, तो भवरोग से मुक्त होता नहीं (३०६९, ३०७०) ।

शिवभूति—यदि तीर्थङ्कर के वेश का अनुसरण करके उनके समान बनूँ तो क्या आपत्ति हैं ?

कृष्ण—तीर्थङ्कर परोपदेश के वशवर्ती नहीं हैं । उसी तरह तुम्हें भी परोपदेश के वशवर्ती नहीं होना चाहिये । दूसरी बात यह भी है कि तीर्थङ्कर अपनी छद्मस्थावस्था में किसी को उपदेश भी नहीं देते और दीक्षा भी नहीं देते । उसी तरह सभी करने लग जाएं, तब ही उनके साथ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

सर्वत: साधर्म्य हो सकेगा, अन्यथा नहीं।

शिवभूति—यदि ऐसा भी किया जाए तो क्या आपत्ति होगी ?

कृष्ण—यदि तीर्थङ्करों का सम्पूर्ण रूप से अनुकरण करना शुरू कर दिया जाए तो यह जो तीर्थ अभी चल रहा है, उसकी क्या गति होगी ? कोई भी छद्मस्थ किसी को उपदेश भी नहीं दे सकेगा और दीक्षा भी नहीं दे सकेगा, तो तीर्थ का विच्छेद ही हो जाएगा।

शिवभूति—तीर्थङ्कर का सभी बातों में साधर्म्य जरूरी नहीं माना जाए तो फिर आपका क्या कहना है ?

कृष्ण—यदि तीर्थङ्कर का अनुकरण ही नहीं करना है, तो यह अचेल-कल्प का आग्रह भी क्यों रखते हो (३०७१, ३०७२)।

शिवभूति—मेरा यह आग्रह नहीं कि तीर्थङ्कर की सभी बातों का अनुसरण करूँ; फिर भी अचेलकता का आग्रह क्यों न किया जाए ?—यह आप बताएँ।

कृष्ण—तीर्थङ्कर के साथ सर्वत: साधर्म्य नहीं है, अर्थात् उनके समान हम सातिशय नहीं हैं, अत: अच्छा यही है कि हम उनके वेश का और आचार का सर्वत: साधर्म्य न करके अंशत: अनुकरण करें (३०७३)।

शिवभूति—जिनकल्प के विषय में जिनवरों की आज्ञा तो हमारे समक्ष है ही, तब जिनकल्प का आश्रय क्यों न लिया जाए ?

कृष्ण—हम यह नहीं कहते कि जिनकल्प के विषय में जिनवरों की आज्ञा नहीं है। वह तो अवश्य है, किन्तु देखना यह है कि जिन मुनियों ने जिनकल्प का आश्रय लिया था, उनकी किस प्रकार की योग्यता थी। वे उत्तम धृति और संघयण से सम्पन्न थे, पूर्वों का ज्ञान रखते थे और सदाकाल सातिशय थे तथा जिनकल्प के स्वीकार के पूर्व अपने जीवन में पर्याप्त परिकर्म अर्थात् पूर्व-तैयारी रूप विविध क्रिया से सम्पन्न थे। हमारे जैसे सामान्य पुरुषों के लिये जिनकल्प की आज्ञा तीर्थङ्करों ने नहीं दी हैं (३०७४)। अतएव जिनवर की आज्ञा से यदि जिनकल्प का स्वीकार करना चाहते हो, तो यह भी तो जिनवर की आज्ञा ही है कि आज के काल में जिनकल्प विच्छिन्न है—इसे क्यों नहीं मानते ? जिनकल्प के अस्तित्व का यदि प्रमाण मानते हो, तो वह आज नहीं हैं—इसे अप्रमाण क्यों मानते हो ? (३०७५)।

शिवभूति—जिनवर का कौन सा वचन है, जिसमें जिनकल्प के विच्छेद की बात कही गई है ?

कृष्ण—जिन-वचन इस प्रकार है—

श्री जंबू स्वामी के गत होने पर (१) मन:पर्यव ज्ञान, (२) परमावधि ज्ञान, (३) पुलाक लब्धि, (४) आहारक लब्धि (५) क्षपक श्रेणी, (६) उपशम श्रेणी, (७) जिनकल्प, (८) परिहारविशुद्धि चारित्र, (९) सूक्ष्म सम्पराय चारित्र, (१०) यथाख्यात चारित्र, (ये तीन संयम हैं,) (११) केवलज्ञान और (१२) सिद्धि—ये विच्छिन्न हो गए हैं (३०७६)।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

शिवभूति—पर मुनियों के लिये अचेल-परीषह जीतने की बात नही है; यदि वस्त्र का ग्रहण किया जाता है, तो मुनि अचेल परीषह को जीतने वाला नहीं कहा जा सकता ।

कृष्ण—एषणीय वस्त्र का उपयोग करने पर भी वह अचेल-परीषह जीतने वाला कहा जा सकता है । जैसे विशुद्ध आहार करने वाला क्षुधा-परीषह को जीतने वाला कहा जाता है, उसी प्रकार विशुद्ध बुद्धि वाला मुनि एषणीय वस्त्र का उपयोग करके भी अचेल परीषह को जीतने वाला कहा जा सकता है (३०७७) । आहार लेने मात्र से किसी को अजित-परीषह मान लिया जाए तो परिस्थिति यह होगी कि जिनेन्द्र को भी सर्वथा जित-परीषह नहीं माना जा सकेगा, अथवा आहार लेकर हम 'जित-परीषह' कहते हैं, तो वस्त्र के विषय में भी यही बात क्यों न मानी जाए ? अर्थात् एषणीय वस्त्र का उपयोग करने वाला भी 'जिताचेलपरीषह' क्यों न माना जाएगा ? (३०७८) ।

जिस प्रकार अपनी बुभुक्षा आदि का प्रतीकार आहारादि लेकर करने पर भी यदि राग-द्वेष से रहित है, तो मुनि बुभुक्षादि परीषहों को जीतने वाला माना जाता है (३०७९) उसी प्रकार श्रुत-विहित विधि से राग-द्वेष से रहित होकर यदि विशुद्ध वस्त्र को ग्रहण करता है, तो वस्त्र का सेवन करने पर भी अचेल परीषह को जीतने वाला होता है (३०८०) ।

शिवभूति—सचेल को अचेल-परीषह जीतने वाला कैसे कहा जा सकता है ?

कृष्ण—लोक और सिद्धान्त में चेलक होने पर भी और चेलक नहीं होने पर भी अचेल कहा जाता है । परिशुद्ध अर्थात् एषणीय ऐसा अत्यन्त जीर्ण, कुत्सित, असार अगणनीय अर्थात् अत्यन्त छोटा अथवा तुच्छ और अनियत रूप से उपयोग में आने वाला वस्त्र यदि मुनि के पास हो, तब भी उसे नङ्गा—अचेल मुनि कहा जाता है; क्योंकि मुनि को वस्त्र में मूर्च्छा नहीं है । अचेलक शब्द का यह प्रयोग गौण रूप से है; किन्तु तीर्थङ्कर को वस्त्र ही नहीं, अत: उन्हें मुख्यरूप से अचेल कहा जाता है (३०८१, ३०८२) ।

जिस प्रकार कटिवस्त्र को मस्तक में बान्ध कर बहुवस्त्र वाला व्यक्ति जल में अवगाहन करता हो तो उसे नङ्गा ही कहा जाता है, उसी प्रकार वस्त्र के होने पर भी मुनि अचेल कहा जाता है (३०८३) ।

जैसे किसी स्त्री ने अत्यन्त छोटा, जीर्ण और कुत्सित, छिद्रों वाला वस्त्र पहना हो, फिर भी वस्त्र को बुनने वाले से कहती है—'भाई, शीघ्रता से मुझे वस्त्र दे दो मैं नग्न हूँ ।' उसी प्रकार मुनि ने भी यदि छोटा जीर्ण आदि वस्त्र पहना हो, फिर भी अचेल कहा जाएगा (३०८४) ।

तीन कारणों से आगम में वस्त्र ग्रहण करने को कहा ही[४] है । अतएव जो सातिशय नहीं है, उसे वस्त्र धारण करना चहिये (३०८५) ।

जिनकल्प के योग्य जो नहीं हैं, उन्हें ही लज्जा, कुत्सा और परीषह अवश्य होते हैं; तथा यह भी बात है कि ह्री का अर्थ है लज्जा और लज्जा ही संयम है । अत: संयम के लिये भी वस्त्र को विशेषरूप से धारण करना जरूरी है (३०८६) ।

यदि तीर्थङ्करों के मत को प्रमाण मानते हो, तो वस्त्र और पात्र का त्याग न करो; क्योंकि

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ऐसा करने पर पूर्वोक्त दोषजाल में फँस जाओगे और समिति के घात को भी प्राप्त करोगे। अतएव ऐसा न हो, यही अच्छा होगा (३०८७)।

जो पात्र का प्रयोग नहीं करता, वह एषणा-समिति का यथार्थ रूप से पालन नहीं कर सकता है। जो वस्त्र-रहित है, वह निक्षेप, आदान और व्युत्सर्ग समिति का पालन नहीं कर सकेगा; और पात्र-रहित भी इन तीनों समितियों का भी यथार्थ पालन नहीं कर सकता (३०८८)।

आचार्य कृष्ण ने शिवभूति को इतना समझाया, फिर भी मिथ्यात्व के उदय के कारण व्याकुलता से जिनमत की श्रद्धा न करके वह वस्त्र का त्याग कर निकल गया (३०८९)।

शिवभूति की बहिन ने भी वस्त्र का त्याग अपने भाई के प्रति अनुराग के कारण कर दिया और निकल पड़ी। एक गणिका ने वस्त्र दिया तो उसे भी छोड़ दिया; फिर भी गणिका ने उसे छाती ढकने का वस्त्र दिया, उसे भी छोड़ने लगी तो शिवभूति ने कहा कि उसे रहने दो, तो उसे उसने धारण कर रखा (३०९०, ३०९१)।

शिवभूति ने कोडिन्न और कट्टवार-इन दो को शिष्य बनाया और उसके बाद परम्परा से अन्य बोटिक भी उत्पन्न हुए (३०९२)।

इस समग्र चर्चा से सार यह निकलता है कि बोटिक मत के अनुसार श्रमण वस्त्र नहीं रख सकते, पात्र नहीं रख सकते, किन्तु श्रमणी वस्त्र रख सकती है। इसके साथ यह भी स्पष्ट होता है कि केवली के कवलाहार और स्त्री-मुक्ति के निषेध की कोई चर्चा इसमें नहीं है। अतएव जिस समय बोटिक सम्प्रदाय का प्रारम्भ हुआ, तब केवली-कवलाहार और स्त्री-मुक्ति के विषय में बोटिक मत का विरोध नहीं था। यह विरोध बाद में हुआ होगा जो आज का दिगम्बर सम्प्रदाय करता है। अतएव केवली-कवलाहार और स्त्री-मुक्ति का विरोध करने वाला दिगम्बर सम्प्रदाय बोटिक सम्प्रदाय के बाद कभी हुआ होगा-यही मानना पड़ता है।

टिप्पण :-

१. विशेषावश्यक भाष्य ला॰ द॰ विद्यामन्दिर द्वारा प्रकाशित यशोविजय ग्रन्थमाला से प्रकाशित में देखें गा॰ २५५० से।

२. बोटिक का नाम न देकर 'अन्ने' शब्द से उल्लेख है। उसके लिये टीकाकार मलयगिरि बोटिक का उल्लेख करते हैं—गा॰ १०१६ का उत्थान।

३. घुटुण का अर्थ है वह कपड़ा जो घुटने तक आता है जिससे आधी टाँग ढक जाती है अर्थात् कटिबन्ध (परना)

श्रीमद् आचाराङ्ग सूत्र के ८वें अध्ययन में जिनकल्पी के पाञ्च विकल्प हैं—तीन वस्त्र एक पात्र, दो वस्त्र एक पात्र, एक वस्त्र एक पात्र, कटिबन्ध और पूर्ण अचेल। ये सभी जिनकल्पी होते हैं और वनों में एकाकी रह कर सावधिक तपोऽनुष्ठान करते हैं। अवधि पूर्ण होने पर पुनः स्थविर-कल्प में प्रविष्ट हो जाते हैं। (उद्देश ४-७)

४. तिहिं ठाणेहिं वत्थं धारेज्जा, तं जहा-हिरिवत्तियं, दुगुंछावत्तियं, परीसहवत्तियं। —श्री ठाणाङ्गसूत्र ३।३।४॥

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

आचार्य मल्लवादी का नयचक्र

आचार्य अकलंक[१] और विद्यानन्द[२] के ग्रन्थों के अभ्यास के समय नयचक्र नामक ग्रन्थ के उल्लेख देखे, किन्तु उसका दर्शन नहीं हुआ। बनारस में आचार्य श्रीहीराचंद्रजी की कृपा से नयचक्रटीका की हस्तलिखित प्रति देखने को मिली। किन्तु उसमें नयचक्र मूल नहीं मिला। पता चला कि यही हाल सभी पोथिओं का है। विजयलब्धिसूरि ग्रन्थमाला में नयचक्रटीका के आधार पर नयचक्र का उद्धार करके अंशतः उसे सटीक छापा गया है। गायकवाड सिरीज में भी नयचक्रटीका अंशतः छापी गई है। मुनि श्री पुण्यविजयजी की प्रेरणा से मुनि श्री जम्बूविजयजी नयचक्र का उद्धार करने के लिए वर्षों से प्रयत्नशील हैं। उन्होंने उसीके लिए तिब्बती भाषा भी सीखी और नयचक्र की टीका की अनेक पोथिओं के आधार पर टीका को शुद्ध करने का तथा उसके आधार पर नयचक्र मूल का उद्धार करने का प्रयत्न किया है। उनके उस प्रयत्न का सुफल विद्वानों को शीघ्र ही प्राप्त होगा। कृपा करके उन्होंने अपने संस्करण के मुद्रित पचास फोर्म पृ॰ ४०० देखने के लिए मुझे भेजे हैं, और कुछ ही रोज पहले मुनिराज श्री पुण्यविजयजी ने सूचना दी कि उपाध्याय यशोविजयजी के हस्ताक्षर की प्रति, जो कि उन्होंने दीमकों से खाई हुई नयचक्रटीका की प्रति के आधार पर लिखी थी, मिल गई है। आशा है मुनि श्री जम्बूविजयजी इस प्रति का पूरा उपयोग नयचक्रटीका के अमुद्रित अंश के लिए करेंगे ही एवं अपर मुद्रित अंश को भी उसके आधार पर ठीक करेंगे ही।

मैंने प्रेमी अभिनन्दन ग्रन्थ (१९४६) में अपने लेख में नयचक्र का संक्षिप्त परिचय दिया ही है, किन्तु उस ग्रन्थ-रचना का वैलक्षण्य मेरे मन में तब से ही बसा हुआ है और अवसर की प्रतीक्षा में रहा कि उसके विषय में विशेष परिचय लिखू। दरमियान मुनि श्री जम्बूविजयजी ने श्री 'आत्मानंद प्रकाश' में नयचक्र के विषय में गुजराती में कई लेख लिखे और एक विशेषांक भी नयचक्र के विषय में निकाला है। यह सब और मेरी अपनी नोंधों के आधार पर यहाँ नयचक्र के विषय में कुछ विस्तार से लिखना है।

नयचक्र का महत्त्व

जैन साहित्य का प्रारंभ वस्तुतः कब से हुआ इसका सप्रमाण उत्तर देना कठिन है। फिर भी इतना तो अब निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि भगवान् महावीर को भी भगवान् पार्श्वनाथ के उपदेश की परंपरा प्राप्त थी। स्वयं भगवान् महावीर अपने उपदेश की तुलना भगवान् पार्श्वनाथ

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

के उपदेश से करते हैं। इससे इतना तो स्पष्ट हो ही जाता है कि उनके समक्ष पार्श्वनाथपरंपरा का श्रुत किसी न किसी रूप में था। विद्वानों की कल्पना है कि दृष्टिवाद में जो पूर्वगत के नाम से उल्लिखित श्रुत है वही पार्श्वनाथपरंपरा का श्रुत होना चाहिए। पार्श्वनाथपरंपरा से प्राप्त श्रुत को भगवान् महावीर ने विकसित किया वह आज जैनश्रुत या जैनागम के नाम से प्रसिद्ध है।

जिस प्रकार वैदिक परंपरा में वेद के आधार पर बाद में नाना दर्शनों के विकास होने पर सूत्रात्मक दार्शनिक साहित्य की सृष्टि हुई और बौद्ध परंपरा में अभिधर्म तथा महायान दर्शन का विकास होकर विविध दार्शनिक प्रकरण ग्रन्थों की रचना हुई, उसी प्रकार जैन साहित्य में भी दार्शनिक प्रकरण ग्रन्थों की सृष्टि हुई है।

वैदिक, बौद्ध और जैन इन तीनों परंपरा के साहित्य का विकास घात-प्रत्याघात और आदान-प्रदान के आधार पर हुआ है। उपनिषद् युग में भारतीय दार्शनिक चिन्तनपरंपरा का प्रस्फुटीकरण हुआ जान पडता है और उसके बाद तो दार्शनिक व्यवस्था का युग प्रारंभ हो जाता है। वैदिक परंपरा में परिणामवादी सांख्यविचारधारा के विकसित और विरोध रूप में नाना प्रकार के वेदान्तदर्शनों का आविर्भाव होता है, और सांख्यों के परिणामवाद के विरोधी के रूपमें नैयायिक-वैशेषिक दर्शनों का आविर्भाव होता है। बौद्धदर्शनों का विकास भी परिणामवाद के आधार पर ही हुआ है। अनात्मवादी हो कर भी पुनर्जन्म और कर्मवाद को चिपके रहने के कारण बौद्धों में सन्तति के रूप में परिणामवाद आ ही गया है; किन्तु क्षणिकवाद को उसके तर्कसिद्ध परिणामों पर पहुंचाने के लिए बौद्धदार्शनिकों ने जो चिंतन किया उसीमें से एक और बौद्ध परंपरा का विकास सौत्रान्तिकों में हुआ जो द्रव्य का सर्वथा इनकार करते हैं; किन्तु देश और काल की दृष्टि से अत्यन्त भिन्न ऐसे क्षणों को मानते हैं और दूसरी ओर अद्वैत परंपरा में हुआ जो वेदान्त दर्शनों के ब्रह्माद्वैत की तरह विज्ञानाद्वैत और शून्याद्वैत जैसे वादों का स्वीकार करते हैं। जैनदर्शन भी परिणामवादी परंपरा का विकसित रूप है। जैनदार्शनिकोंने उपर्युक्त घात-प्रत्याघातों का तटस्थ हो कर अवलोकन किया है और अपने अनेकान्तवाद की ही पुष्टि में उसका उपयोग किया है यह तो किसी भी दार्शनिक से छिपा नहीं रह सकता है। किन्तु यहाँ देखना यह है कि उपलब्ध जैनदार्शनिक साहित्य में ऐसा कौनसा ग्रन्थ है जो सर्वप्रथम दार्शनिकों के घातप्रत्याघातों को आत्मसात् करके उसका उपयोग अनेकान्त के स्थापन में ही करता है।

प्राचीन जैन दार्शनिक साहित्य सर्जन का श्रेय सिद्धसेन और समन्तभद्र को दिया जाता है। इन दोनों में कौन पूर्व और कौन उत्तर है इसका सर्वमान्य निर्णय अभी हुआ नहीं है। फिर भी प्रस्तुत में इन दोनों की कृतिओं के विषय में इतना ही कहना है कि वे दोनों अपने अपने ग्रन्थ में अनेकान्त का स्थापन करते है अवश्य, किन्तु दोनों की पद्धति यह है कि परस्पर विरोधी वादों में दोष बताकर अनेकान्त का स्थापन वे दोनों करते हैं। विरोधी वादों के पूर्वपक्षों को या पूर्वपक्षीय वादों की स्थापना को उतना महत्त्व या अवकाश नहीं देते जितना उनके खण्डन को। अनेकान्तवाद के लिए जितना महत्त्व उस २ वाद के दोषों का या असंगति का है उतना महत्त्व बल्कि उससे अधिक महत्त्व उस २ वाद के गुणों का या संगति का भी है और गुणों का दर्शन उस २ वाद की स्थापना के विना नहीं होता है। इस दृष्टि से उक्त दोनों आचार्यों

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

के ग्रन्थ अपूर्ण हैं । अत एव प्राचीन काल के ग्रन्थों में यदि अपने समय तक के सब दार्शनिक मन्तव्यों की स्थापनाओं के संग्रह का श्रेय किसी को है तो वह नयचक्र और उसकी टीका को ही मिल सकता है, अन्य को नहीं । भारतीय समग्र दार्शनिक ग्रन्थों में भी इस सर्व संग्रह और सर्वसमालोचन की दृष्टि से यदि कोई प्राचीनतम ग्रन्थ है तो वह नयचक्र ही है । इस दृष्टि से इस ग्रन्थ का महत्त्व इसलिए भी बढ़ जाता है कि काल-कवलित बहुत से ग्रन्थ और मतों का संग्रह और समालोचन इसी ग्रन्थ में प्राप्त है । जो अन्यत्र दुर्लभ है ।

दर्शन और नय

आचार्य सिद्धसेनने नयों के विषय में स्पष्ट ही कहा है कि प्रत्येक नय अपने विषय की विचारणा में सच्चे होते हैं, किन्तु पर नयों की विचारणा में मोघ-असमर्थ होते हैं[४] । जितने वचनमार्ग हैं उतने ही नयवाद होते हैं और जितने नयवाद हैं उतने ही पर दर्शन हैं[५] । नयवाद को अलग अलग लिया जाय तब वे मिथ्या हैं, क्योंकि वे अपने पक्ष को ही ठीक समझते हैं दूसरे पक्ष का तो निरास करते हैं । किन्तु वस्तु का पाक्षिक दर्शन तो परिपूर्ण नहीं हो सकता; अत एव उस पाक्षिक दर्शन को स्वतंत्र रूप से मिथ्या ही समझना चाहिए, किन्तु सापेक्ष हो तब ही सम्यग् समझना चाहिए[६] । अनेकान्तवाद निरपेक्षवादों को सापेक्ष बनाता है यही उसका सम्यक्त्व है । नय पृथक् रह कर दुर्नय होते हैं किन्तु अनेकान्तवाद में स्थान पा कर वे ही सुनय बन जाते हैं; अत एव सर्व मिथ्यावादों का समूह हो कर भी अनेकान्तवाद सम्यक् होता है[७] । आचार्य सिद्धसेन ने पृथक् २ वादों को रत्नों की उपमा दी है । पृथक् पृथक् वैदूर्य आदि रत्न कितने ही मूल्यवान् क्यों न हों वे न तो हार की शोभा ही को प्राप्त कर सकते हैं और न हार कहला सकते हैं । उस शोभा को प्राप्त करने के लिए एक सूत्र में उन रत्नों को बंधना होगा । अनेकान्तवाद पृथक् पृथक् वादों को सूत्रबद्ध करता है और उनकी शोभा को बढ़ाता है । उनके पार्थक्य को या पृथक् नामों को मिटा देता है और जिस प्रकार सब रत्न मिल कर रत्नावली इस नये नाम को प्राप्त करते हैं, वैसे सब नयवाद अपने अपने नामों को खो कर अनेकान्तवाद ऐसे नये नाम को प्राप्त करते हैं । यही उन नयों का सम्यक्त्व है[८] ।

इसी बात का समर्थन-आचार्य जिनभद्रने भी किया है । उनका कहना है कि नय जब तक पृथक् पृथक् हैं, तब तक मिथ्याभिनिवेश के कारण विवाद करते हैं । यह मिथ्याभिनिवेश नयों का तब ही दूर होता है जब उन सभी को एक साथ बिठा दिया जाय । जब तक अकेले गाना हो तब तक आप कैसा ही राग आलापें यह आपकी मरजी की बात है; किन्तु समूह में गाना हो तब सब के साथ सामंजस्य करना ही पड़ता है । अनेकान्तवाद विवाद करनेवाले नयों में या विभिन्न दर्शनों में इसी सामञ्जस्य को स्थापित करता है, अत एव सर्वनय का समूह हो कर भी जैनदर्शन अत्यन्त निरवद्य है, निर्दोष है[९] ।

सर्वदर्शन-संग्राहक जैनदर्शन

यह बात हुई सामान्य सिद्धान्त के स्थापन की, किन्तु इस प्रकार सामान्य सिद्धान्त स्थिर करके भी अपने समय में प्रसिद्ध सभी नयवादों को-सभी दर्शनों को जैनों के द्वारा माने गए

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

प्राचीन दो नयों में-द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक में घटाने का कार्य आवश्यक और अनिवार्य हो जाता है । आचार्य सिद्धसेनने प्रधान दर्शनों का समन्वय कर उस प्रक्रिया का प्रारंभ भी कर दिया है और कह दिया है कि सांख्यदर्शन द्रव्यार्थिक नय को प्रधान मान कर, सौगतदर्शन पर्यायार्थिक को प्रधान मान कर और वैशेषिक दर्शन उक्त दोनों नयों को विषयभेद से प्रधान मान कर प्रवृत्त है[१०] । किन्तु प्रधान-अप्रधान सभी वादों को नयवाद में यथास्थान बिठा कर सर्वदर्शनसमूहरूप अनेकान्तवाद है इसका प्रदर्शन बाकी ही था । इस कार्य को नयचक्र के द्वारा पूर्ण किया गया है । अत एव अनेकान्तवाद वस्तुतः सर्वदर्शनसंग्रहरूप है इस तथ्य को सिद्ध करने का श्रेय यदि किसी को है तो वह नयचक्र को ही है, अन्य को नहीं ।

मैंने अन्यत्र सिद्ध किया है कि भगवान् महावीरने अपने समय के दार्शनिक मन्तव्यों का सामञ्जस्य स्थापित करके अनेकान्तवाद की स्थापना की है[११] । किन्तु भगवान् महावीर के बाद तो भारतीय दर्शन में तात्त्विकी मन्तव्यों की बाढ़ सी आई है । सामान्यरूप से कह देना कि सभी नयों का-मन्तव्यों का-मतवादों का समूह अनेकान्तवाद है यह एक बात है और उन मन्तव्यों को विशेषरूप से विचारपूर्वक अनेकान्तवाद में यथास्थान स्थापित करना यह दूसरी बात है । प्रथम बात तो अनेक आचार्यों ने कही है; किन्तु एक-एक मन्तव्य का विचार करके उसे नयान्तर्गत करने की व्यवस्था करना यह उतना सरल नहीं ।

नयचक्रकालीन भारतीय दार्शनिक मन्तव्यों की पृष्ठभूमिका विचार करना, समग्र तत्त्वज्ञान के विकास में उस उस मन्तव्य का उपयुक्त स्थान निश्चित करना, नये नये मन्तव्यों के उत्थान की अनिवार्यता के कारणों की खोज करना, मन्तव्यों के पारस्परिक विरोध और बलाबल का विचार करना-यह सब कार्य उन मन्तव्यों के समन्वय करनेवाले के लिए अनिवार्य हो जाते हैं । अन्यथा समन्वय की कोई भूमिका ही नहीं बन सकती । नयचक्र में आचार्य मल्लवादीने यह सब अनिवार्य कार्य करके अपने अनुपम दार्शनिक पाण्डित्य का तो परिचय दिया ही है और साथ में भारतीय तत्त्वचिन्तन के इतिहास की अपूर्व सामग्री का भंडार भी आगामी पीढ़ी कें लिए छोड़ने का श्रेय भी लिया है । इस दृष्टि से देखा जाय तो भारतीय समग्र दार्शनिक वाङ्मय में नयचक्र का स्थान महत्त्वपूर्ण मानना होगा ।

नयचक्र की रचना की कथा

भारतीय साहित्य में सूत्रयुग के बाद भाष्य का युग है । सूत्रों का युग जब समाप्त हुआ तब सूत्रों के भाष्य लिखे जाने लगे । पातञ्जलमहाभाष्य, न्यायभाष्य, शोबरभाष्य, प्रशस्तपादभाष्य, अभिधर्मकोषभाष्य, योगसूत्र का व्यासभाष्य, तत्त्वार्थाधिगमभाष्य, विशेषावश्यकभाष्य, शांकरभाष्य आदि । प्रथम भाष्यकार कौन है यह निश्चयपूर्वक कहना कठिन है । इस दीर्घकालीन भाष्ययुग की रचना नयचक्र है ।

परम्परा[१२] के अनुसार नयचक्र के कर्ता आचार्य मल्लवादी सौराष्ट्र के वलभीपुर के निवासी थे । उनकी माता का नाम दुर्लभदेवी था । उनका गृहस्थ अवस्था का नााम 'मल्लु' था, किन्तु वाद में कुशलता प्राप्त करने के कारण मल्लवादी रूप से विख्यात हुए । उनके दीक्षा-गुरु का

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

नाम जिनानन्द था जो संसारपक्ष में उनके मातुल होते थे। भृगुकच्छ में गुरु का पराभव बुद्धानन्द नामक बौद्ध विद्वान् ने किया था; अत एव वे वलभी आगए। जब 'मल्लवादी' को यह पता लगा कि उनके गुरु का वाद में पराजय हुआ है, तब उन्होंने स्वयं भृगुकच्छ जा कर वाद किया और बुद्धानन्द को पराजित किया।

इस कथा में संभवतः सभी नाम कल्पित हैं। वस्तुतः आचार्य मल्लवादी का मूल नयचक्र जिस प्रकार कालग्रस्त हो गया उसी प्रकार उनके जीवन की सामग्री भी कालग्रस्त हो गई है। बुद्धानन्द और जिनानन्द ये नाम समान हैं और सिर्फ आराध्यदेवता के अनुसार कल्पित किए गए हों ऐसा संभव है। मल्लवादी का पूर्वावस्था का नाम 'मल्ल' था—यह भी कल्पना ही लगता है। वस्तुतः इन आचार्य का नाम कुछ और ही होगा और 'मल्लवादी' यह उपनाम ही होगा। जो हो, परंपरा में उन आचार्य के विषय में जो एक गाथा चली आती थी उसी गाथा को लेकर उनके जीवन की घटनाओं का वर्णन किया गया हो ऐसा संभव है। नयचक्र की रचना के विषय में जो पौराणिक कथा दी गई है उस से भी इस कल्पना का समर्थन होता है।

पौराणिक कथा एसी है—

पंचम पूर्व ज्ञानप्रवाद में से नयचक्र ग्रन्थ का उद्धार पूर्वर्षिओंने क्रिया था उसके बारह आरे थे। उस नयचक्र के पढ़ने पर श्रुतदेवता कुपित होती थी, अत एव आचार्य जिनानन्दने जब कहीं बाहर जा रहे थे, मल्लवादी से कहा कि उस नयचक्र को पढ़ना नहीं। क्योंकि निषेध किया गया, मल्लवादी की जिज्ञासा तीव्र हो गई। और उन्होंने उस पुस्तक को खोल कर पढ़ा तो प्रथम 'विधिनियमभंग' इत्यादि गाथा पढ़ी। उस पर विचार कर ही रहे थे, उतने में श्रुतदेवताने उस पुस्तक को उनसे छीन लिया। आचार्य मल्लवादी दुःखित हुए, किन्तु उपाय था नहीं। अत एव श्रुतदेवता की आराधना के लिए गिरिखण्ड पर्वत की गुफा में गए और तपस्या शुरू की। श्रुतदेवता ने उनकी धारणाशक्ति की परीक्षा लेने के लिए पूछा 'मिष्ट क्या है।' मल्लवादी ने उत्तर दिया 'वाल'। पुनः छ मास के बाद श्रुतदेवी ने पूछा 'किसके साथ ?' मुनि ने उत्तर दिया 'गुड़ और घी के साथ।' आचार्य की इस स्मरणशक्ति से प्रसन्न हो कर श्रुतदेवता ने वर माँग ने को कहा। आचार्य ने कहा कि नयचक्र वापस दे दे। तब श्रुतदेवी ने उत्तर दिया कि उस ग्रन्थ को प्रकट करने से द्वेषी लोग उपद्रव करते हैं, अत एव पर देती हूँ कि तुम **विधिनियमभंग** इत्यादि तुम्हें ज्ञात एक गाथा के आधार पर ही उसके संपूर्ण अर्थ का ज्ञान कर सकोगे। ऐसा कह कर देवी चली गई। इसके बाद आचार्य ने नयचक्र ग्रन्थ की दश हजार श्लोकप्रमाण रचना की। नयचक्र के उच्छेद की परंपरा श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों परंपराओं में समान रूप से प्रचलित है। आचार्य मल्लवादी की कथा में जिस प्रकार नयचक्र के उच्छेद को वर्णित किया गया है यह तो हमने निर्दिष्ट कर ही दिया है। श्रीयुत प्रेमीजी ने माइल्ल धवल के नयचक्र की एक गाथा अपने लेख में उद्धृत की है उससे पता चलता है कि दिगम्बर परंपरा में भी नयचक्र के उच्छेद की कथा है। जिस प्रकार श्वेताम्बर परंपरा में मल्लवादी ने नयचक्र का उद्धार किया यह मान्यता रूढ़ है उसी प्रकार मुनि देबसेन ने भी नयचक्र का उद्धार किया है ऐसी मान्यता माइल्ल धवल के कथन से फलित होती है। इससे यह कहा जा सकता है कि यह लुप्त नयचक्र श्वेताम्बर दिगम्बर को समानरूप से मान्य होगा।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

कथा का विश्लेषण-नयचक्र और पूर्व

विद्यमान नयचक्रटीका के आधार पर नयचक्र का जो स्वरूप फलित होता है वह ऐसा है कि प्रारंभ में 'विधिनियम' इत्यादि एक गाथासूत्र है । और उसी गाथासूत्र के भाष्य के रूप में नयचक्र का समग्र गद्यांश है । स्वयं आचार्य मल्लवादी ने अपनी कृति को पूर्वमहोदधि में उठने वाले नयतरंगो के बिन्दुरूप कहा है—पृ॰ ९ । नयचक्र के इस स्वरूप को समक्ष रखकर उक्त पौराणिक कथा का निर्माण हुआ जान पड़ता है । इस ग्रन्थ का 'पूर्वगत' श्रुत के साथ जो संबंध जोड़ा गया है वह उसके महत्त्व को बढ़ाने के लिए भी हो सकता है और वस्तुस्थिति का द्योतन भी हो सकता है, क्यों कि पूर्वगत श्रुत में नयों का विवरण विशेष रूप से था ही । और प्रस्तुत ग्रन्थ में पुरुष-नियति आदि कारणवाद की जो चर्चा है वह किसी लुप्त परंपरा का द्योतन तो अवश्य करती है; क्यों कि उन कारणों के विषय में ऐसी विस्तृत और व्यवस्थित प्राचीन चर्चा अन्यत्र कहीं नहीं मिलती । श्वेताश्वतर उपनिषद् में कारणवादों का संग्रह एक कारिका में किया गया है; किन्तु उन वादों की युक्तिओं का विस्तृत और व्यवस्थित निरूपण अन्यत्र जो दुर्लभ है वह इस नयचक्र में ही मिलता है । इस दृष्टि से इसमें पूर्व परंपरा का अंश सुरक्षित हो तो कोई आश्चर्य नहीं और इसीलिए इसका महत्त्व भी अत्यधिक है ।

आचार्य मल्लवादी ने अपनी कृति का संबंध पूर्वगत श्रुत के साथ जो जोडा है वह निराधार भी नहीं लगता । पूर्वगत यह अंश दृष्टिवादान्तर्गत है । ज्ञानप्रवाद नामक पंचम पूर्व का विषय ज्ञान है । नय यह श्रुतज्ञान का एक अंश माना जाता है । इस दृष्टि से नयचक्र का आधार पूर्वगत श्रुत हो सकता है । किन्तु पूर्वगत के अलावा दृष्टिवाद का 'सूत्र' भी नयचक्र की रचना में सहायक हुआ होगा । क्यों कि 'सूत्र' के जो बाईस भेद बताए गए हैं उन में ऋजुसूत्र, एवंभूत और समभिरूढ़ का उल्लेख है । और इन ही बाईस सूत्रों को स्वसमय, आजीवकमत और त्रैराशिकमत के साथ भी जोड़ा गया है[१५] । यह सूचित करता है कि दृष्टिवाद के सूत्रांश के साथ भी इसका संबंध है । संभव है इस सूत्रांश का विषय ज्ञानप्रवाद में अन्य प्रकार से समाविष्ट कर लिया गया है। इस विषय में निश्चित कुछ भी कहना कठिन है । फिर भी दृष्टिवाद की विषयसूचि देख कर इतना ही निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि नयचक्र का जो दृष्टिवाद के साथ संबंध जोड़ा गया है वह निराधार नहीं ।

नयचक्र का उच्छेद क्यों ?

नयचक्र पठन-पाठन में नहीं रहा यह तो पूर्वोक्त कथा से सूचित होता है । ऐसा क्यों हुआ ? यह प्रश्न विचारणीय है । नयचक्र में ऐसी कौनसी बात होगी जिसके कारण उसके पढ़ने पर श्रुतदेवता कुपित होती थी ? यह विचारणीय है ।

इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए हमें दृष्टिवाद के उच्छेद के कारणों की खोज करनी होगी । जिस का यह स्थान नहीं । यहाँ तो इतना ही कहना पर्याप्त है कि दृष्टिवाद में अनेक ऐसे विषय थे जो कुछ व्यक्ति के लिए हितकर होने के बजाय अहितकर हो सकते थे । उदाहरण के लिए विद्याएँ योग्य व्यक्ति के हाथ में रहने से उनका दुरुपयोग होना संभव नहीं, किन्तु वे

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ही यदि अस्थिर व्यक्ति के हाथ में हों तो दुरुपयोग संभव है । यह स्थूलभद्र की कथा से सूचित होता ही है । उन्हों ने अपनी विद्यासिद्धि का अनावश्यक प्रदर्शन कर दिया और वे अपने संपूर्ण दृष्टिवाद के पाठन के अधिकार से वंचित कर दिए गए । जैनदर्शन को सर्वनयमय कहा गया है । यह मान्यता निराधार नहीं । दृष्टिवाद के नयविवरण में संभव है कि आजीवक आदि मतों की सामग्री का वर्णन हो और उन मतों का नयदृष्टि से समर्थन भी हो । उन मतों के ऐसे मन्तव्य जिनको जैनदर्शन में समाविष्ट करना हो, उनकी युक्तिसिद्धता भी दर्शित की गई हो । यह सब कुशाग्र बुद्धि पुरुष के लिए ज्ञान-सामग्री का कारण हो सकता है और जड़बुद्धि के लिए जैनदर्शन में अनास्थाका भी कारण हो सकता है । यदि नयचक्र उन मतों का संग्राहक हो तो जो आपत्ति दृष्टिवाद के अध्ययन में है वही नयचक्र के भी अध्ययन में उठी सकती है । श्रुतदेवता की आपत्ति-दर्शक कथा का मूल इसमें संभव है । अतएव नये नयचक्र की रचना भी आवश्यक हो जाती है जिसमें कुछ परिमार्जन किया गया हो । आचार्य मल्लवादी ने अपने नयचक्र में ऐसा परिमार्जन करने का प्रयत्न किया हो यह संभव है । किन्तु उसकी जो दुर्गति हुई और प्रचार में से वह भी प्रायः लुप्त-सा हो गया उसका कारण खोजा जाय तो पता लगेगा कि परिमार्जन का प्रयत्न होने पर भी जैनदर्शन की सर्वनयमयता का सिद्धान्त उसके भी उच्छेद में कारण हुआ है।

नयचक्र की विशेषता

नयचक्र और अन्य ग्रन्थों की तुलना की जाय तो एक बात अत्यन्त स्पष्ट होती है कि जब नयचक्र के बाद के ग्रन्थ नयों के अर्थात् जैनेतर दर्शनों के मत का खण्डन ही करते हैं, तब नयचक्र में एक तटस्थ न्यायाधीश की तरह नयों के गुण और दोष दोनों की समीक्षा की गई है ।

नयों के विवेचन की प्रक्रिया का भेद भी नयचक्र और अन्य ग्रन्थों में स्पष्ट है[१६] । नयचक्र में वस्तुतः दूसरे जैनेतर मतों को ही नय के रूप में वर्णित किया गया है और उन मतों के उत्तर पक्ष जो कि स्वयं भी एक जैनेतर पक्ष ही होते हैं-उनके द्वारा भी पूर्वपक्ष का मात्र खण्डन ही नहीं; किन्तु पूर्व पक्ष में जो गुण है उनके स्वीकार की ओर निर्देश भी किया गया है । इस प्रकार उत्तरोत्तर जैनेतर मतों को ही नय मान कर समग्र ग्रन्थ की रचना हुई है । सारांश यह है कि नय यह कोई स्वतः जैन मन्तव्य नहीं, किन्तु जैनेतर मन्तव्य जो लोक में प्रचलित थे उन्हीं को नय मान कर उनका संग्रह विविध नयों के रूप में किया गया है और किस प्रकार जैन दर्शन सर्वनयमय है यह सिद्ध किया गया है । अथवा मिथ्यामतों का समूह हो कर भी जैन मत किस प्रकार सम्यक् है और मिथ्यामतों के समूह का अनेकांतवाद में किस प्रकार सामञ्जस्य होता है यह दिखाना नयचक्र का उद्देश्य है । किन्तु नयचक्र के बाद के ग्रन्थ में नयवाद की प्रक्रिया बदल जाती है । निश्चित जैन मन्तव्य की भित्ति पर ही अनेकान्तवाद के प्रासाद की रचना होती है । जैन संमत वस्तु के स्वरूप के विषय में अपेक्षाभेद से किस प्रकार विरोधी मन्तव्य समन्वित होते हैं यह दिखाना नयविवेचन का उद्देश्य हो जाता है । उसमें प्रासंगिक रूप से नयाभास के रूप में जैनेतर दर्शनों की चर्चा है । दोनों विवेचनों की प्रक्रिया का भेद यही है कि नयचक्र

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

में परमत ही नयों के रूप में रखे गए हैं और अन्य में स्वमत ही नयों के रूप में रखे गए हैं। स्वमत को नय और परमत को नयाभास कहा गया है। जब कि नयचक्र में परमत ही नय और नयाभास कैसे बनते हैं यह दिखाना इष्ट है। प्रक्रिया का यह भेद महत्त्वपूर्ण है। और वह महावीर और नयचक्रोत्तर काल के बीच की एक विशेष विचारधारा की ओर संकेत करता है।

वस्तु को अनेक दृष्टि से देखना एक बात है अर्थात् एक ही व्यक्ति विभिन्न दृष्टि से एक ही वस्तु को देखता है–यह एक बात है और अनेक व्यक्तिओं ने जो अनेक दृष्टि से वस्तुदर्शन किया है उनकी उन सभी दृष्टिओं को स्वीकार करके अपना दर्शन पुष्ट करना यह दूसरी बात है। नयचक्र की विचारधारा इस दूसरी बात का समर्थन करती है। और नयचक्रोत्तरकालीन ग्रन्थ प्रथम बात का समर्थन करते हैं। दूसरी बात में वह खतरा है कि दशन दूसरों का है, जैन दर्शन मात्र उनको स्वीकार कर लेता है। जैन दार्शनिक की अपनी सूझ, अपना निजी दर्शन कुछ भी नहीं। वह केवल दूसरों का अनुसरण करता है, स्वयं दर्शन का विधाता नहीं बनता। यह एक दार्शनिक की कमजोरी समझी जायगी कि उसका अपना कोई दर्शन नहीं। किन्तु प्रथम बात में ऐसा नहीं होता। दार्शनिक का अपना दर्शन है। उसकी अपनी दृष्टि है। अत एव उक्त खतरे से बचने के लिए नयचक्रोत्तरकालीन ग्रन्थों ने प्रथम बात को ही प्रश्रय दिया हो तो आश्चर्य नहीं। और जैन दर्शन की सर्वनयमयता-सर्वमिथ्यादर्शनसमूहता का सिद्धान्त गौण हो गया हो तो कोई आश्चर्य की बात नहीं है। उत्तरकाल में नय-विवेचन यह दृष्टि-विवेचन है, परमत-विवेचन नहीं। जब जैन दार्शनिकों ने यह नया मार्ग अपनाया तब प्राचीन पद्धति से लिखे गए प्रकरणग्रन्थ गौण हो जांय यह स्वाभाविक है। यही कारण है कि नयचक्र पठन-पाठन से वंचित हो कर क्रमशः कालकवलित हो गया-यह कहा जाय तो अनुचित नहीं होगा। नयचक्र के पठन-पाठन में से लुप्त होने का एक दूसरा कारण यह भी हो सकता है कि नयचक्र की युक्तिओं का उपयोग करके अन्य सारात्मक सरल ग्रन्थ बन गए, तब भाव और भाषा की दृष्टि से क्लिष्ट और विस्तृत नयचक्र की उपेक्षा होना स्वाभाविक है। नयचक्र की उपेक्षा का यह भी कारण हो सकता है कि नयचक्रोत्तरकालीन कुमारिल और धर्मकीर्ति जैसे प्रचण्ड दार्शनिकों के कारण भारतीय दर्शनों का जो विकास हुआ उससे नयचक्र वंचित था। नयचक्र की इन दार्शनिकों के बाद कोई टीका भी नहीं लिखी गई जिससे वह नये विकास को आत्मसात् कर लेता।

नयचक्र का परिचय

नयचक्रोत्तरकालीन ग्रन्थों ने नयचक्र की परिभाषाओं को भी छोड़ दिया हैं। सिद्धसेन दिवाकर ने प्रसिद्ध सात नय को ही दो मूल नय में समाविष्ट किया हैं। किन्तु मल्लवादी ने, क्यों कि नयविचार को एक चक्र का रूप दिया, अत एव चक्र की कल्पना के अनुकूल नयों का वर्गीकरण किया है जो अन्यत्र देखने को नहीं मिलता। आचार्य मल्लवादी की प्रतिभा की प्रतीति भी इसी चक्ररचना से ही विद्वानों को हो जाती है।

चक्र के बारह आरे होते हैं। मल्लवादी ने सात नय के स्थान में बारह नयों की कल्पना की है, अत एव नयचक्र का दूसरा नाम द्वादशारनयचक्र भी है। वे ये हैं—

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

१. विधिः ।

२. विधि–विधिः (विधेर्विधिः) ।

३. विध्युभयम् (विधेर्विधिश्च नियमश्च) ।

४. विधिनियमः (विधेर्नियमः)।

५. विधिनियमौ (विधिश्च नियमश्च) ।

६. विधिनियमविधिः (विधिनियमयोर्विधिः) ।

७. उभयोभयम् (विधिनियमयोर्विधिनियमौ) ।

८. उभयनियमः (विधिनियमयोर्नियमः) ।

९. नियमः ।

१०. नियमविधिः (नियमस्य विधिः) ।

११. नियमोभयम् (नियमस्य विधिनियमौ) ।

१२. नियमनियमः (नियमस्य नियमः)[१७] ।

चक्र के आरे एक तुम्ब या नाभि में संलग्न होते हैं उसी प्रकार ये सभी नय स्याद्वाद या अनेकान्तरूप तुम्ब या नाभि में संलग्न हैं । यदि ये आरे तुम्ब में प्रतिष्ठित न हों तो विखर जायेंगे उसी प्रकार ये सभी नय यदि स्याद्वाद में स्थान नहीं पाते तो उनकी प्रतिष्ठा नहीं होती। अर्थात् अभिप्रायभेदों को, नयभेदों को या दर्शनभेदों को मिलानेवाला स्याद्वादतुम्ब नयचक्र में महत्त्व का स्थान पाता है[१८] ।

दो आरों के बीच चक्र में अन्तर होता है । उसके स्थान में आचार्य मल्लवादी ने पूर्व नय का खण्डन भाग रखा है । अर्थात् जब तक पूर्व नय में कुछ दोष न हो तब तक उत्तर नय का उत्थान ही नहीं हो सकता है । पूर्व नय के दोषों का दिग्दर्शन कराना यह दो नयरूप आरों के बीच का अन्तर है । जिस प्रकार अन्तर के बाद ही नया आरा आता है उसी प्रकार पूर्व नय के दोषदर्शन के बाद ही नया नय अपना मत स्थापित करता है[१९] । दूसरा नय प्रथम नय का निरास करेगा और अपनी स्थापना करेगा, तीसरा दूसरे का निरास और अपनी स्थापना करेगा । इस प्रकार क्रमशः होते होते ग्यारवें नय का निरास कर के अपनी स्थापना बारहवाँ नय करता है । यह निरास और स्थापना यहीं समाप्त नहीं होतीं । क्यों कि नयों के चक्र की रचना आचार्य ने की है अत एव बारहवें नय के बाद प्रथम नय का स्थान आता है, अतएव वह भी बारहवें नय की स्थापना को खण्डित करके अपनी स्थापना करता है । इस प्रकार ये बारहों नय पूर्व पूर्व की अपेक्षा प्रबल और उत्तर उत्तर की अपेक्षा निर्बल हैं । कोई भी ऐसा नहीं जिसके पूर्व में कोई न हो और उत्तर में भी कोई न हो । अतएव नयों के द्वारा संपूर्ण सत्य का साक्षात्कार नहीं होता इस तथ्य को नयचक्र की रचना करके आ॰ मल्लवादी ने मार्मिक ढंग से प्रस्थापित किया है । और इस प्रकार यह स्पष्ट कर दिया है कि स्याद्वाद ही अखंड सत्य के

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

साक्षात्कार में समर्थ है, विभिन्न मतवाद या नय नहीं ।

तुम्ब हो, आरे हों किन्तु नेमि न हो तो वह चक्र गतिशील नहीं बन सकता और न चक्र ही कहला सकता है अत एव नेमि भी आवश्यक है । इस दृष्टि से नयचक्र के पूर्ण होने में भी नेमि आवश्यक है । प्रस्तुत नयचक्र में तीन अंश में विभक्त नेमि की कल्पना की गई है। प्रत्येक अंश को मार्ग कहा गया है । प्रथम चार आरे को जोड़नेवाला प्रथम मार्ग, आरे के द्वितीय चतुष्क को जोड़नेवाला द्वितीय मार्ग और आरों के तृतीय चतुष्क को जोड़नेवाला तृतीय मार्ग है । मार्ग के तीन भेद करने का कारण यह है कि प्रथम के चार विधिभंग हैं । द्वितीय चतुष्क उभयभंग है और तृतीय चतुष्क नियमभंग है । ये तीनों मार्ग क्रमशः नित्य, नित्यानित्य और अनित्य की स्थापना करते हैं[२०] । नेमि को लोहवेष्टन से मंडित करने पर वह और भी मजबूत बनती है अत एव चक्र को वेष्टित करनेवाले लोहपट्ट के स्थान में सिंहगणविरचित नयचक्रवालवृत्ति है । इस प्रकार नयचक्र अपने यथार्थ रूप में चक्र है ।

नयों के द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक ऐसे दो भेद प्राचीनकाल से प्रसिद्ध हैं । नैगमादि सात नयों का समावेश भी उन्हीं दो नयों में होता है । मल्लवादी ने द्वादशारनयचक्र की रचना की तो उन बारह नयों का संबंध उक्त दो नयों के साथ बतलाना आवश्यक था । अत एव आचार्य ने स्पष्ट कर दिया है कि विधि आदि प्रथम के छः नय द्रव्यार्थिक नय के अन्तर्गत हैं और शेष छः पर्यायार्थिक नय के अन्तर्गत हैं[२१] । आचार्य ने प्रसिद्ध नैगमादि सात नयों के साथ भी इन बारह नयों का संबंध बतलाया है । तदनुसार विधि आदि का समन्वय इस प्रकार है[२२] । १. व्यवहार नय, २-४. संग्रह नय, ५-६. नैगम नय, ७. ऋजुसूत्र नय, ८-९. शब्दनय, १०. समभिरूढ, ११-१२. एवंभूत नय ।

नयचक्र की रचना का सामान्य परिचय कर लेने के बाद अब यह देखें कि उसमें नयों-दर्शनों का किस क्रम से उत्थान और निरास हैं ।

(१) सर्व प्रथम द्रव्यार्थिक के भेदरूप व्यवहार नय के आश्रय से अज्ञानवाद का उत्थान है । इस नय का मन्तव्य है कि लोकव्यवहार को प्रमाण मान कर अपना व्यवहार चलाना चाहिए । इसमें शास्त्र का कुछ काम नहीं । शास्त्रों के झगड़े में पड़ने से तो किसी बात का निर्णय हो नहीं सकता है । और तो और ये शास्त्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण का भी निर्दोष लक्षण नहीं कर सके । वसुबन्धु के प्रत्यक्ष लक्षण में दिङ्नाग ने दोष दिखाया है और स्वयं दिङ्नाग का प्रत्यक्ष लक्षण भी अनेक दोषों से दूषित है । यही हाल सांख्यों के वार्षगण्यकृत प्रत्यक्ष लक्षण का और वैशेषिकों के प्रत्यक्ष का है । प्रमाण के आधार पर ये दार्शनिक वस्तु को एकान्त सामान्य विशेष और उभयरूप मानते हैं, किन्तु उनकी मान्यता में विरोध है । सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद का भी ये दार्शनिक समर्थन करते हैं किन्तु ये वाद भी ठीक नहीं । कारण होने पर भी कार्य होता ही है यह भी नियम नहीं । शब्दों के अर्थ जो व्यवहार में प्रचलित हों उन्हें मान कर व्यवहार चलाना चाहिए । किसी शास्त्र के आधार पर शब्दों के अर्थ का निर्णय हो नहीं सकता है । अत एव व्यवहारनय का निर्णय है कि वस्तुस्वरूप उसके यथार्थरूप में कभी जाना नहीं जा सकता है-अत एव उसे जानने का प्रयत्न भी नहीं करना चाहिए । इस प्रकार

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

व्यवहारनय के एक भेदरूप से प्रथम आरे में अज्ञानवाद का उत्थान है । इस अज्ञानवाद का यह भी अर्थ है कि पृथ्वी आदि सभी वस्तुएं अज्ञानप्रतिबद्ध हैं । जो अज्ञान विरोधी ज्ञान है वह भी अवबोधरूप होने से संशयादि के समान ही है अर्थात् उसका भी अज्ञान से वैशिष्ट्य सिद्ध नहीं है ।

इस मत के पुरस्कर्ता के वचन को उद्धृत गया है कि "को ह्येतद् वेद ? किं वा एतेन ज्ञातेन ?" यह वचन प्रसिद्ध नासदीय सूक्त के आधार पर है । जिस में कहा गया है—"को अद्धा वेद क इह प्रवोचन् कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।...यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन् सो अङ्ग वेद यदि वा न वेद ॥६-७॥" टीकाकार सिंहगणि ने इसी मत के समर्थन में वाक्यपदीय की कारिका उद्धृत की है जिस के अनुसार भर्तृहरि का कहना है कि अनुमान से किसी भी वस्तुका अंतिम निर्णय हो नहीं सकता है । जैन ग्रन्थों में दर्शनों को अज्ञानवाद, क्रियावाद, अक्रियावाद और विनयवादों में जो विभक्त किया गया है उसमें से यह प्रथम वाद है यह टीकाकार ने स्पष्ट किया है । तथा आगम के कौन से वाक्य से यह मत संबद्ध है यह दिखाने के लिए आचार्य मल्लवादी ने प्रमाणरूप से भगवती का निम्न वाक्य उद्धृत किया है- "आता भंते णाणे अण्णाणे[२३] गोतमा, णाणे नियमा आता, आता पुण सिया णाणे, सिया अण्णाणे" भगवती १२. ३. ४६७ ॥

इस नय का तात्पर्य यह है कि जब वस्तुतत्त्व पुरुष के द्वारा जान ही नहीं जा सकता, तब अपौरुषेय शास्त्र का आश्रय तत्त्वज्ञान के लिए नहीं किन्तु क्रिया के लिए करना चाहिए । इस प्रकार इस अज्ञानवाद को वैदिक कर्मकाण्डी मीमांसक मत के रूप में फलित किया गया है । मीमांसक सर्वशास्त्र का या वेद का तात्पर्य क्रियोपदेश में मानता है । सारांश यह है कि शास्त्र का प्रयोजन यह बताने का है कि यदि आप की कामना अमुक अर्थ प्राप्त करने की है तो उसका साधन अमुक क्रिया है । अतएव शास्त्र क्रिया का उपदेश करता है । जिस के अनुष्ठान से आप की फलेच्छा पूर्ण हो सकती है । यह मीमांसक मत विधिवाद के नाम से प्रसिद्ध भी है अतएव आचार्य ने द्रव्यार्थिक नय के एक भेद व्यवहार नय के उपभेदरूप से विधिभंगरूप प्रथम अर में मीमांसक के इस मत को स्थान दिया है ।

इस अरमें विज्ञानवाद-अनुमान का नैरर्थक्य आदि कई प्रारंभिक विषयों की भी चर्चा की गई है, किन्तु उन सबके विषय में ब्योरेवार लिखने का यह स्थान नहीं है ।

(२) द्वितीय अर के उत्थान में मीमांसक के उक्त विधिवाद या अपौरुषेय शास्त्रद्वारा क्रियोपदेश के समर्थन में अज्ञानवाद का जो आश्रय लिया गया है उसमें त्रुटि यह दिखाई गई है कि यदि लोकतत्त्व पुरुषों के द्वारा अज्ञेय ही है तो अज्ञानवाद के द्वारा सामान्य-विशेषादि एकान्तवादों का जो खण्डन किया गया वह उन तत्त्वों को जानकर या बिना जाने ? जान कर कहने पर स्ववचन विरोध है और बिना जाने तो खण्डन हो कैसे सकता है ? तत्त्व को जानना यह यदि निष्फल हो तो शास्त्रों में प्रतिपादित वस्तुतत्त्व का प्रतिषेध अज्ञानवादी ने जो किया वह भी क्यों ? शास्त्र क्रिया का उपदेश करता है यह मान लिया जाय तब भी जो संसेव्य विषय है उसके स्वरूप का ज्ञान तो आवश्यक ही है; अन्यथा इष्टार्थ में प्रवृत्ति ही कैसे होगी ? जिस

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

प्रकार यदि वैद्य को औषधि के रस-वीर्य-विपाकादि का ज्ञान न हो तो वह अमुक रोग में अमुक औषधि कार्यकर होगी यह नहीं कह सकता वैसे ही अमुक याग करने से स्वर्ग मिलेगा यह भी बिना जाने कैसे कहा जा सकता है ? अत एव कार्यकारण के अभीन्द्रीय सम्बन्ध को कोई जानने वाला हो तब ही वह स्वर्गादि के साधनों का उपदेश कर सकता है, अन्यथा नहीं । इस दृष्टि से देखा जाय तो सांख्यादि शास्त्र या मीमांसक शास्त्र में कोई भेद नहीं किया जा सकता । लोकतत्त्व का अन्वेषण करने पर ही सांख्य या मीमांसक शास्त्र की प्रवृत्ति हो सकती है, अन्यथा नहीं । सांख्य शास्त्र की प्रवृत्ति के लिए जिस प्रकार लोकतत्त्व का अन्वेषण आवश्यक है उसी प्रकार क्रिया का उपदेश देने के लिए भी लोकतत्त्व का अन्वेषण आवश्यक है । अत एव मीमांसक के द्वारा अज्ञानवाद का आश्रय ले कर क्रिया का उपदेश करना अनुचित है । 'अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकाम:' इस वैदिक विधिवाक्य को क्रियोपदेशकरूप से मीमांसकों के द्वारा माना जाता है । किन्तु अज्ञानवाद के आश्रय करने पर किसी भी प्रकार से यह वाक्य विधिवाक्य रूप से सिद्ध नहीं हो सकता इसकी विस्तृत चर्चा की गई है । और उस प्रसंग में सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद के एकान्त में भी दोष दिये गये हैं । इस प्रकार पूर्व अरमें प्रतिपादित अज्ञानवाद और क्रियोपदेश का निराकरण करके पुरुषाद्वैत की वस्तुतत्त्वरूप से और सब कार्यों के कारणरूप से स्थापना द्वितीय अरमें की गई है । इस पुरुष को ही आत्मा, कारण, कार्य और सर्वज्ञ सिद्ध किया गया है । सांख्यों के द्वारा प्रवृत्ति को जो सर्वात्मक कहा गया था उसके स्थान में पुरुष को ही सर्वात्मक सिद्ध किया गया है ।

इस प्रकार एकान्त पुरुषकारणवाद की जो स्थापना की गई है उसका आधार 'पुरुष एवेदं सर्वं यद् भूतं यच्च भव्यं' इत्यादि शुक्ल यजुर्वेद के मन्त्र (३१.२) को बताया गया है । और अन्त में कह दिया गया है कि वह पुरुष ही तत्त्व है, काल है, प्रवृत्ति है, स्वभाव है, नियति है । इतना ही नहीं किन्तु देवता और अर्हन् भी वही है । आचार्य का अज्ञानवाद के बाद पुरुषवाद रखने का तात्पर्य यह जान पड़ता है कि अज्ञानविरोधी ज्ञान है और ज्ञान ही चेतन आत्मा है, अतएव वही पुरुष है । अतएव यहाँ अज्ञानवाद के बाद पुरुषवाद रखा गया है—ऐसी संभावना की जा सकती है ।

इस प्रकार द्वितीय अर में विधिविधिनय का प्रथम विकल्प पुरुषवाद जब स्थापित हुआ तब विधिविधिनय का दूसरा विकल्प पुरुषवाद के विरुद्ध खडा हुआ और वह है नियतिवाद । नियतिवाद के उत्थान के लिए आवश्यक है कि पुरुषवाद के एकान्त में दोष दिखाया जाय । दोष यह है कि पुरुषज्ञ और सर्वतन्त्र-स्वतन्त्र हो तो वह अपना अनिष्ट तो कभी कर ही नहीं सकता है, किन्तु देखा जाता है कि मनुष्य चाहता कुछ और होता है कुछ और । अत एव सर्व कार्यों का कारण पुरुष नहीं किन्तु नियति है ऐसा मानना चाहिये ।

इसी प्रकार से उत्तरोत्तर क्रमश: खण्डन करके कालवाद, स्वभाववाद और भाववाद का उत्थान विधिविधिनय के विकल्परूप से आचार्य ने द्वितीय अर के अन्तर्गत किया है ।

भाववाद का तात्पर्य अभेदवाद से-द्रव्यवाद से है । इस वाद का उत्थान भगवती के निम्न वाक्य से माना गया है—किं भयवं ! एके भवं, दुवे भवं, अक्खए भवं, अव्वए भवं,

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

अवट्ठिए भवं, अणेगभूतभव्वभविए भवं ! सोमिला, एके वि अहं दुवे वि अहं..." इत्यादि भगवती १८. १०.६४७ ।

(३) द्वितीय अरमें अद्वैतदृष्टि से विभिन्न चर्चा हुई है । अद्वैत को किसी ने पुरुषष कहा तो किसी ने नियति आदि । किन्तु मूल तत्त्व एक ही है उसके नाम में या स्वरूप में विवाद चाहे भले ही हो किन्तु वह तत्त्व अद्वैत है यह सभी वादियों का मन्तव्य है । इस अद्वैततत्त्व का खास कर पुरुषाद्वैत के निरासद्वारा निराकरण करके सांख्य ने पुरुष और प्रकृति के द्वैत को तृतीय अर में स्थापित किया है ।

किन्तु अद्वैतकारणवाद में जो दोष थे वैसे ही दोषों का अवतरण एकरूप प्रकृति यदि नाना कार्यों का संपादन करती है तो उसमें भी क्यों न हो यह प्रश्न सांख्यों के समक्ष भी उपस्थित होता है । और पुरुषाद्वैतवाद की तरह सांख्यों का प्रधान कारणवाद भी खण्डित हो जाता है । इस प्रसंग में सांख्यों के द्वारा संमत सत्कार्यवाद में असत्कार्य की आपत्ति दी गई है और सत्त्व-रजस्-तमस् के तथा सुख-दुःख-मोह के ऐकय की भी आपत्ति दी गई है । इस प्रकार सांख्यमत का निरास करके प्रकृतिवाद के स्थान में ईश्वरवाद स्थापित किया है । प्रकृति के विकार होते हैं यह ठीक है किन्तु उन विकारों को करनेवाला कोई न हो तो विकारों की घटना बन नहीं सकती । अत एव सर्व कार्यों में कारणरूप ईश्वर को मानना आवश्यक है ।

इस ईश्वरवाद का समर्थन श्वेताश्वतरोपनिषद् की 'एको वशी निष्क्रियाणां बहूनामेकं बीजं बहुधा यः करोति' इत्यादि (६. १२) कारिका के द्वारा किया गया है । और "दुविहा पण्णवणा पण्णत्ता-जीवपण्णवणा, अजीवपण्णवणा च (प्रज्ञापना १.१) तथा किमिदं भंते ! लोएति पवुच्चति ? गोयमा ! जीवा चेव अजीवा चेव" (स्थानांग) इत्यादि आगम वाक्यों से संबंध जोडा गया है ।

(४) सर्व प्रकार के कार्यों में समर्थ ईश्वर की आवश्यकता जब स्थापित हुई तब आक्षेप यह हुआ की ईश्वर की आवश्यकता मान्य है । किन्तु समग्र संसार के प्राणिओं का ईश्वर अन्य कोई पृथगात्मा नहीं, किन्तु उन प्राणिओं के कर्म ही ईश्वर हैं । कर्म के कारण ही जीव प्रवृत्ति करता है और तदनुरूप फल भोगता है । कर्म ईश्वर के अधीन नहीं । ईश्वर कर्म के अधीन है । अतएव सामर्थ्य कर्म का ही मानना चाहिए, ईश्वर का नहीं । इस प्रकार कर्मवाद के द्वारा ईश्वरवाद का निराकरण करके कर्म का प्राधान्य चौथे अर में स्थापित किया गया । यह विधिनियम का प्रथम विकल्प है ।

दार्शनिकों में नैयायिक-वैशेषिकों का ईश्वर कारणवाद है । उसका निरास अन्य सभी कर्मवादी दर्शन करते हैं । अत एव यहाँ ईश्वरवाद के विरुद्ध कर्मवाद का उत्थान आचार्य ने स्थापित किया है । यह कर्म भी पुरुष—कर्म समझना चाहिए । यह स्पष्टीकरण किया है कि पुरुष के लिए कर्म आदिकर है अर्थात् कर्म से पुरुष की नाना अवस्था होती हैं और कर्म के लिए पुरुष आदिकर है । जो आदिकर है वही कर्ता है । यहाँ कर्म और आत्मा का भेद नहीं समझना चाहिए । आत्मा ही कर्म है और कर्म ही आत्मा है । इस दृष्टि से कर्म-कारणता का एकान्त और पुरुष या पुरुषकार का एकान्त ये दोनों ठीक नहीं—आचार्य ने यह स्पष्ट कर दिया

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

है । क्यों कि पुरुष नहीं तो कर्मप्रवृत्ति नहीं, और कर्म नहीं तो—पुरुषप्रवृत्ति नहीं । अत एव इन दोनों का कर्तृत्व परस्पर सापेक्ष है । एक परिणामक है तो दूसरा परिणामी है, अत एव दोनों में ऐक्य है । इसी दलील से आचार्य ने सर्वैक्य सिद्ध किया है । आत्मा, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश आदि सभी द्रव्यों का ऐक्य भावरूप से सिद्ध किया है और अन्त में युक्तिबल से सर्वसर्वात्मकता का प्रतिपादन किया है और उसके समर्थन में—'जे एकणामे से बहुनामे' (आचारांग १. ३. ४,) इस आगमवाक्य को उद्धृत किया है । इस अरके प्रारंभ में ईश्वर का निरास किया गया और कर्म की स्थापना की गई । यह कर्म ही भाव है, अन्य कुछ नहीं—यह अंतिम निष्कर्ष है ।

(५) चौथे अर में विधिनियमभंग में कर्म अर्थात् भाव अर्थात् क्रिया को जब स्थापित किया तब प्रश्न होना स्वाभाविक है कि भवन या भाव किसका ? द्रव्यशून्य केवल भवन हो नहीं सकता । किसी द्रव्य का भवन या भाव होता है । अत एव द्रव्य और भाव इन दोनों को अर्थरूप स्वीकार करना आवश्यक है; अन्यथा 'द्रव्यं भवति' इस वाक्य में पुनरुक्ति दोष होगा । इस नय का तात्पर्य यह है कि द्रव्य और क्रिया का तादात्म्य है । क्रिया बिना द्रव्य नहीं और द्रव्य बिना क्रिया नहीं । इस मत को नैगमान्तर्गत किया गया है । नैगमनय द्रव्यार्थिक नय है ।

(६) इस अर में द्रव्य और क्रिया के तादात्म्य का निरास वैशेषिक दृष्टि से करके द्रव्य और क्रिया के भेद को सिद्ध किया गया है । इतना ही नहीं किन्तु गुण, सत्तासामान्य, समवाय आदि वैशेषिक संमत पदार्थों का निरूपण भी भेद का प्राधान्य मान कर किया गया है । आचार्य ने इस दृष्टि को भी नैगमान्तर्गत करके द्रव्यार्थिक नय ही माना है ।

प्रथम अर से लेकर इस छट्ठे अर तक द्रव्यार्थिक नयों की विचारणा है । अब आगे के नय पर्यायार्थिक दृष्टि से हैं ।

(७) वैशेषिक प्रक्रिया का खण्डन ऋजुसूत्र नय का आश्रय लेकर किया गया है । उसमें वैशेषिक संमत सत्तासंबंध और समवाय का विस्तार से निरसन है और अन्त में अपोहवाद की स्थापना है । यह अपोहवाद बौद्धों का है ।

(८) अपोहवाद में दोष दिखा कर वैयाकरण भर्तृहरि का शब्दाद्वैत स्थापित किया गया है । जैन परिभाषा के अनुसार यह चार निक्षेपों में नामनिक्षेप है । जिस के अनुसार वस्तु नाममय है, तदतिरिक्त उसका कुछ भी स्वरूप नहीं ।

इस शब्दाद्वैत के विरुद्ध ज्ञान पक्ष को रखा है । और कहा गया है कि प्रवृत्ति और निवृत्ति ज्ञान के बिना असंभव है । शब्द तो ज्ञान का साधन मात्र है । अतएव शब्द नहीं किन्तु ज्ञान प्रधान है । यहाँ भर्तृहरि और उनके गुरु वसुरात का भी खण्डन है ।

ज्ञानवाद के विरुद्ध स्थापना निक्षेप का निर्विषयक ज्ञान होता नहीं—इस युक्ति से उत्थान है । शाब्द बोध जो होगा उसका विषय क्या माना जाय ? जाति या अपोह ? प्रस्तुत में स्थापना निक्षेप के द्वारा अपोहवाद का खण्डन करके जाति की स्थापना की गई है ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

(९) जातिवाद के विरुद्ध विशेषवाद और विशेषवाद के विरुद्ध जातिवाद का उत्थान है; अत एव वस्तु सामान्यैकान्त या विशेषैकान्तरूप है ऐसा नहीं कहा जा सकता । वह अवक्तव्य है । इसके समर्थन में निम्न आगम वाक्य उद्धृत किया है—"इमाणं रयणप्पमा पुवीढ़ आता नो आता ? गोयमा ! अप्पणो आदिट्ठे आता, परस्स आदिट्ठे वो आता तदुभयस्स आदिट्ठे अवत्तव्वं ॥"

(१०) इस अवक्तव्यवाद के विपक्ष में समभिरूढ नय का आश्रय लेकर बौद्धदृष्टि से कहा गया कि द्रव्योत्पत्ति गुणरूप है अन्य कुछ नहीं । मिलिन्द प्रश्न की परिभाषा में कहा जाय तो स्वतंत्र रथ कुछ नहीं रथांगों का ही अस्तित्व है । रथांग ही रथ है अर्थात् द्रव्य जैसी कोई स्वतंत्र वस्तु नहीं गुण ही गुण हैं । इसी वस्तु का समर्थन सेना और बन के दृष्टान्तों द्वारा भी किया गया है ।

इस समभिरूढ की चर्चा में कहा गया है कि एक-एक नय के शत-शत भेद होते हैं, तदनुसार समभिरूढ के भी सौ भेद हुए । उनमें से यह गुण समभिरूढ एक है । गुणसमभिरूढ के भी विधि आदि बारह भेद हैं । उनमें से यह नियमविधि नामक गुण समभिरूढ है ।

इस नय का निर्गम आगम के—"कईविहे णं भन्ते ! भावपरमाणु पन्नते ? गोयमा ! चउव्विहे पण्णत्ते-वण्णवन्ते, गंधवंते, फासवंते रसवंते" इस वाक्य से है ।

(११) समभिरूढ का मन्तव्य गुणोत्पत्ति से था । तब उसके विरुद्ध एवंभूत का उत्थान हुआ । उसका कहना है कि उत्पत्ति ही विनाश है । क्योंकि वस्तुमात्र क्षणिक हैं । यहाँ बौद्धसंमत निर्हेतुक विनाशवाद के आश्रय से सर्वरूपादि वस्तु की क्षणिकता सिद्ध की गई है और प्रदीपशिखा के दृष्टान्त से वस्तु की क्षणिकता का समर्थन किया गया है ।

(१२) एवंभूत नय ने जब यह कहा कि जाति-उत्पत्ति ही विनाश है, तब उसके विरुद्ध कहा गया कि—"जातिरेव हि भावानामनाशे हेतुरिष्यते" अर्थात् स्थितिवाद का उत्थान क्षणिकवाद के विरुद्ध इस अर में है । अत एव कहा गया कि—"सर्वेप्यक्षणिका भावा: क्षणिकानां कुत: क्रिया ?" यहाँ आचार्य ने इस नय के द्वारा यह प्रतिपादित कराया है कि पूर्व नय के वक्ता ने ऋषियों के वाक्यों की धारणा ठीक नहीं की; अत एव जहाँ अनाश की बात थी वहाँ उसने नाश समझा और अक्षणिक को क्षणिक समझा । इस प्रकार विनाश के विरुद्ध जब स्थितिवाद है और स्थितिवाद के विरुद्ध जब क्षणिकवाद है, तब उत्पत्ति और स्थिति न कह कर शून्यवाद का ही आश्रय क्यों न लिया जाय यह आचार्य नागार्जुन के पक्ष का उत्थान है । इस शून्यवाद के विरुद्ध विज्ञानवादी बौद्धों ने अपना पक्ष रखा और विज्ञानवाद की स्थापना की । विज्ञानवाद का खण्डन फिर शून्यवाद की दलीलों से किया गया । और स्याद्वाद के आश्रय से वस्तु को अस्ति और नास्तिरूप सिद्ध करके शून्यवाद के विरुद्ध पुरुषादि वादों की स्थापना करके उसका निरास किया गया ।

और इस अर के अन्त में कहा गया कि वादों का यह चक्र चलता ही रहता है; क्यों कि पुरुषादि वादों का भी निरास पूर्वोक्त क्रम से होगा ही ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

मल्लवादी का समय

आचार्य मल्लवादी के समय के बारे में एक गाथा के अलावा अन्य कोई सामग्री मिलती नहीं। किन्तु नयचक्र के अंतर का अध्ययन उस सामग्री का काम दे सकता है। नयचक्र की उत्तरावधि तो निश्चित हो ही सकती है और पूर्वावधि भी। एक ओर दिग्नाग है जिनका उल्लेख नयचक्र में है और दूसरी ओर कुमारिल और धर्मकीर्ति के उल्लेखों का अभाव है जो नयचक्र मूल तो क्या, किन्तु उसकी सिंहगणिकृत वृत्ति से भी सिद्ध है। आचार्य समन्तभद्र का समय सुनिश्चित नहीं, अत एव उनके उल्लेखों का दोनों में अभाव यहाँ विशेष साधक नहीं। आचार्य सिद्धसेन का उल्लेख दोनों में है। वह भी नयचक्र के समय-निर्धारण में उपयोगी है।

आचार्य दिग्नाग का समय विद्वानों ने ई० ३४५-४२५ के आसपास माना है। अर्थात् विक्रम सं० ४०२-४८२ है। आचार्य सिंहगणि जो नयचक्र के टीकाकार हैं अपोहवाद के समर्थक बौद्ध विद्वानों के लिए 'अद्यतनबौद्ध'[२४] विशेषण का प्रयोग करते हैं। उससे सूचित होता है कि दिग्नाग जैसे बौद्ध विद्वान् सिर्फ मल्लवादी के ही नहीं, किन्तु सिंहगणि के भी समकालीन हैं। यहाँ दिग्नागोत्तरकालीन बौद्ध विद्वान् तो विवक्षित हो ही नहीं सकते; क्यों कि किसी दिग्नागोत्तरकालीन बौद्ध का मत मूल या टीका में नहीं है। अद्यतनबौद्ध के लिए सिंहगणि ने 'विद्वन् मन्य' ऐसा विशेषण भी दिया है। उससे यह सूचित भी होता है कि 'आजकाल के ये नये बौद्ध अपने को विद्वान् तो समझते हैं, किन्तु हैं नहीं'। समग्र रूप से—'विद्वन्मन्याद्यतन बौद्ध' शब्द से यह अर्थ भी निकल सकता है कि मल्लवादी और दिग्नाग का समकालीनत्व तो है ही, साथ ही मल्लवादी उन नये बौद्धों को सिंहगणि के अनुसार 'छोकरे' समझते हैं। अर्थात् समकालीन होते हुए भी मल्लवादी वृद्ध हैं और दिग्नाग युवा। इस चर्चा के प्रकाश में परंपराप्राप्त गाथा का विचार करना जरूरी है।

विजयसिंहसूरिप्रबंध[२५] में एक गाथा में लिखा है कि वीर सं० ८८४ में मल्लवादी ने बौद्धों को हराया। अर्थात् विक्रम ४१४ में यह घटना घटी। इससे इतना तो अनुमान हो सकता है कि विक्रम ४१४ में मल्लवादी विद्यमान थे। आचार्य दिग्नाग के समकालीन मल्लवादी थे यह तो हम पहले कह चुके ही हैं। अत एव दिग्नाग के समय विक्रम ४०२-४८२ के साथ जैन परंपरा द्वारा संमत मल्लवादी के समय का कोई विरोध नहीं है और इस दृष्टि से 'मल्लवादी वृद्ध और दिग्नाग युवा' इस कल्पना में भी विरोध की संभावना नहीं। आचार्य सिद्धसेन की उत्तराविधि विक्रम पाँचवी शताब्दी मानी जाती है। मल्लवादी ने आचार्य सिद्धसेन का उल्लेख किया है। अत एव इन दोनों आचार्यों को भी समकालीन माना जाँय तब भी विसंगति नहीं। इस प्रकार आचार्य दिग्नाग, सिद्धसेन और मल्लवादी ये तीनों आचार्य समकालीन माने जांय तो उनके अद्यावधि स्थापित समय में कोई विरोध नहीं आता।

वस्तुतः नयचक्र के उल्लेखों के प्रकाश में इन आचार्यों के समय की पुनर्विचारणा अपेक्षित है; किन्तु अभी इतने से सन्तोष किया जाता है।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

टिप्पणो :

१. न्यायविनिश्चय का॰ ४७७, प्रमाणसंग्रह का॰ ७७ ।

२. श्लोकवार्तिक १. ३३. १०२ पृ॰ २७६ ।

३. भगवती ५. ९. २२५.

४. "णियवयणिज्जसच्चा सव्वनया परवियालणे मोहा"—सन्मति. १. २८.

५. "जावइया वयणवहा तावइया चेव होंति नयवाया । जावइया णयवाया तावइया चेव परसमया ॥" —सन्मति ३. ४७

६. **सन्मति.** १. १३ और. २१

७. 'जेण दुवे एगंता विभज्जमाणा अणेगन्तो ॥' **सन्मति** १. १४ । १. २५ ।

८. सन्मति १. २२-२५.

९. "एवं विवयन्ति नया मिच्छाभिनिवेसओ परोप्परओ । इयमिह सव्वनयमयं जिणमयमणवज्जमच्चन्तं ॥" **विशेषावश्यकभाष्य** गा॰ ७२. ।

१०. **सन्मति** ३. ४८-४९ ।

११. देखो न्यायावतार वार्तिकवृत्ति की प्रस्तावना ।

१२. कथा के लिए देखो, **प्रभावक चरित**का-मल्लवादी प्रबन्ध ।

१३. "दुसमीरणेण पोयं पेरियसंतं जाहा ति(चि)रं नट्ठं । सिरिदेवसेण मुणिणा तय नयचक्कं पुणो रइयं" देखो **जैन साहित्य और इतिहास** पृ॰ १६५ ।

१४. **श्वेताश्वतर** १. २. ।

१५. देखो, नन्दीसूत्रगत **दृष्टिवाद का परिचय**-सूत्र ५६ ।

१६. देखो **लघीयस्त्रय, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, प्रमाणनयतत्त्वालोक** आदि ।

१७. नयचक्र पृ॰ १० ।

१८. श्री आत्मानंद प्रकाश ४५. ७. पृ॰ १२१ ।

१९. श्री आत्मानंद प्रकाश ४५. ७. पृ॰ १२२ ।

२०. श्री आत्मानंद प्रकाश ४५. ७. पृ॰ १२३ ।

२१. श्री आत्मानंद प्रकाश ४५. ७. पृ॰ १२३ ।

२२. श्री आत्मानंद प्रकाश ४५. ७. पृ॰ १२४ ।

२३. 'यत्नेनानुमितोऽप्यर्थ कुशलैरनुमातृभिः । अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथैवोपपाद्यते ॥"—**वाक्यपदीय** १. ३४.

२४. **नयचक्रटीका** पृ॰ १९—"विद्वन्मन्याद्यतनबौद्धपरिक्लृप्तम्"

२५. **प्रभावक चरित्र**-मुनिश्री कल्याणविजयजी का अनुवाद पृ॰ ३७, ७२ ।

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

પરિશિષ્ટ-૧

OBITUARY NOTICES

ĀGAMA-PRABHĀKARA MUNI PUNYAVIJAYJI

(1896-1971)

On June 14th 1971, at night 8.45, Āgamaprabhākara Muni Shri Punyavijayji left this world at the age of 75. In his death the world of the learned has lost not only a saint-scholar but a real humanitarian soul who was ready to help, in so many ways, not only scholars but all who sought his help. During his more than sixty years of saintly life, he had no rest, and was continuously engaged in some type of literary work—editing and correcting the old texts, dealing with the mss., offering academic advice—from early morning till late at night, even at the neglect of his monastic duties. In his pre-monastic life, he was known as Manilal whose birth took place in V. S. 1952, Kārtika Śukla Pañcamī, which is the day for the worship of knowledge. His father Dahyabhai and mother Manekben were residents of Kapadvanj in Gujarat. When he was only three months old and his mother was out, fire broke out in their locality and their house was burnt down. Fortunately, however, a Muslim of the Vora community had saved the child and the next morning handed him over to Manekben whose joy knew no bounds. At the age of 27 Manekben lost her husband and both the mother and the son Manilal accepted the ascetic life in V. S. 1965.

Manilal was admitted to the Jaina ascetic life under the name Punyavijayji by Muni Shri Chaturvijayji whose Guru was the well-known Pravartaka Kantivijayji. This Trio of Jaina ascetics was constantly engaged in rehabilitating the Jaina Bhaṇḍāras and the thousands of mss. deposited in them but which were utterly neglected by the community. And, as a result, in Patan, the Hemachandra Jñānamandir was established where most of the mss. belonging to the Jaina Bhaṇḍāras of Patan were deposited for the use of

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

scholars. The Jaina Bhaṇḍāra of Limbadi was also restored by this trio. Later, the Jaina Bhaṇḍāras of Cambay and Jesalmer were visited and restored by Muni Shri Punyavijayji. His healing touch was extended also to manuscript collections in Rajasthan, Gujarat, Malva and Maharashtra. The extensive collection of manuscripts by the two was presented to L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, by Shri Muni Punyavijayaji and from this nucleus the Institute has developed into a vast library containing more then 35,000 mss. and 20,000 printed books.

Besides getting edited several important works through competent scholars, he has himself edited many important texts, among which may be mentioned :*Vasudevahiṇḍi, Bṛhatkalpa-Bhāṣya,* Hemacandra's *Triṣaṣṭi, Aṅgavijjā, Kalpasūtra, Ākhyānakamaṇikośa* etc. For the last forty years he was engaged in preparing the critical edition of the Jaina canonical texts which the Mahāvīra Vidyālaya of Bombay undertook to publish. Three texts *viz., Nandi, Anuyoga* and *Prajñāpanā* have hitherto been issued and the others await publication. He was able to publish the Catalogues of mss. of Limdi, Cambay and his own collection. The Catalogue of the Jesalmer Bhaṇḍāra is already printed and that of Patan is also printed (partly), but they are not published.

The Jaina Sangha requested Muniji many a time to accept the award of Ācārya-ship, but he was satisfied with his own humble Muni-ship. On continuous requests, he accepted the title of *Āgamaprabhākara*. He was elected as the President of the Prakrits and Jainism section of the All-India Oriental Conference held at Srinagar in 1961 and was awarded the Honorary Membership of the American Oriental Society in 1970.

In honour of his completing sixty years of his ascetic life, a dedication volume entitled 'Jñānāñjali' was published in 1969. This volume is a pointer to the respect and admiration that he commanded both among Indian and foreign scholars.

May his soul rest in peace.

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

પરિશિષ્ટ-૨

પં. દલસુખ માલવણિયાજીના લેખોના સંદર્ભ

English

1. **Beginings of Jaina Philosophy in the Ācārāṅga**
2. **Epithets of Lord Mahāvīra in early Jaina Ganons** : English : Proceeding AIOC Ujjain संबोधि १.४ ।
3. **Tīrthaṅkara Mahāvīra** : English : J. O. 1, Baroda, Vol.-24, P.11 : 1974
4. **Life of Lord Mahāvīra** (A Summary) : Enlgish : Paper Contributed to the seminar in Prakrit Studies, Bombay Uni. : 1971
5. **A Note on Lord Mahāvīra's Clan** : English :
6. **Some of the Common Features in the Life Stories of the Buddha and Mahavira** : English Proceedings of AIOC Gauheti : 1965
7. **Prohibition and Indian Culture**
8. **The Jaina Concept of the Deity** : English : Aspects of Jaina Art : 1977
9. **Prajnapaña and Ṣaṭkhaṇḍāgama** : English : J.O. 1 Baroda, Vol.-19 1969.
10. **Study of Titthogalily** : English : भारतीय पुरातत्त्व मुनि जिनविजय अभिनंदन ग्रंथ : 1971.
11. **On bhadreśvara's Kahāvalī** : Indological Taurinensia Vol. -XI : 1983.
12. **The Word Pūjā and Its meaning** : -
13. **Lord Mahāvīra's Anudhārmika Conduct** : Jain Yug : 1960.
14. **Fundamentals of the Jaina Code of Conduct** : Reprinted from K.P. Jayaswal Commenmoration Vol. Patna. : 1981.
15. **The Story of Bharata and Bāhubalī** : Sambodhi Vol.-6, No. 3-4 : 1977.
16. **A note on the word Pratyekabuddha in Jainism.**
17. **Obituary Notices Agama - Prabhakara Muni Punyavijayji.**

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

ગુજરાતી

૧. **આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચય નયો : ગુજરાતી :** મહાવીર વિદ્યાલય સુવર્ણ મહોત્સવગ્રંથ : ૧૯૬૮

૨. **પાર્શ્વાપત્યીયો અને મહાવીરનો સંઘ**

૩. **નયવાદનો પ્રારંભિક ઇતિહાસ : ગુજરાતી :** જૈન પ્રકાશ, ૨૨-૭-૩૪, ૫-૮-૩૪, ૧૨-૮-૩૪ : ૧૯૩૪.

૪. **શૂન્યવાદ : ગુજરાતી : સંગોષ્ઠિ વ્યાખ્યાન સંબોધી : ૧૯૭૭**

૫. **જૈનદર્શન અને જીવનસાધના : ગુજરાતી : પ્રબુદ્ધ જીવન : ?**

૬. **અમર યશોવિજયજી : ગુજરાતી : યશોવિજયજી સ્મૃતિ ગ્રંથ : ૧૯૫૭**

૭. **'દ્રવ્ય ગુણપર્યાયનો રાસ' : એક નોંધ : - : જૈન સાહિત્ય સમારોહ ગ્રંથ**

हिन्दी

१. **जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन : हिन्दी :** प्रेमी अभिनंदन ग्रंथ : १९४६ ।

२. प्राचीन जैन साहित्य के प्रारंभिक निष्ठासूत्र ।

३. **जैन दार्शनिक साहित्य के विकास की रुपरेखा : हिन्दी :** जैन सं. स. मण्डल पत्रिका-२ : प्र. आ. १९०६ ।

४. **निर्ग्रन्थ का चातुर्याम – 'सर्ववारिवारितो' का अर्थ : हिन्दी :** जर्नल – गंगानाथ झा. केन्द्रीय सं. विद्यापीठ : १९७१ ।

५. **जैन गुणस्थान और बौधिचर्याभूमि : हिन्दी :** वासणसेय सं. वि. वि. के. बौद्धयोग और अन्य भारतीय साधनाओं का समीक्षात्मक अध्ययन सेमिनार का निबंध संबोधि १.२

६. **आचार्य जिनभट् कृत बोटिक मत का विवरण ।**

७. **आचार्य मल्लवादी का नयचक्र : हिन्दी :** श्रीमद् राजेन्द्रसूरि स्मारक ग्रंथ : १९५७ ।

□ □ □

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org

Shreshthi Kasturbhai Lalbhai
Smaraknidhi

Darshan, Shahibaug, Ahmedabad -380 004
Gujarat - India

Jain Education International For Private & Personal Use Only www.jainelibrary.org