

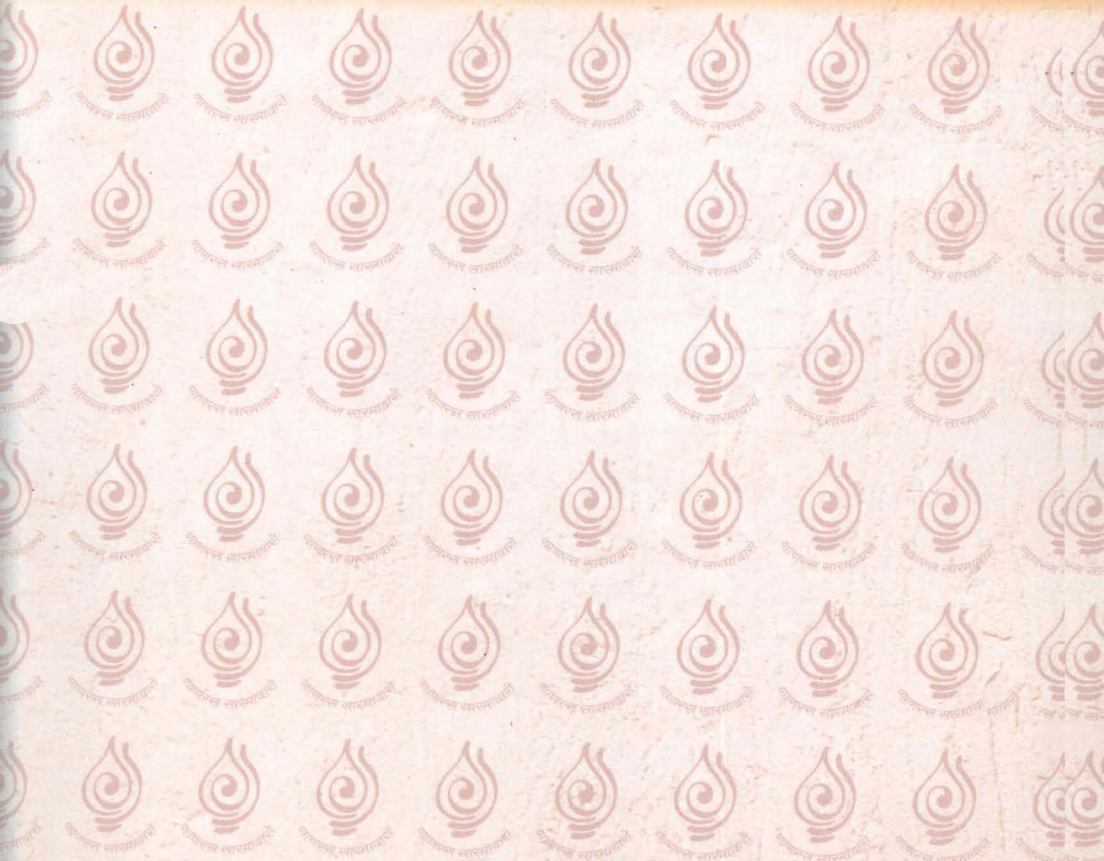
तुलसी प्रज्ञा

TULSĪ PRAJÑĀ

वर्ष 35 • अंक 139 • अप्रैल-जून, 2008

Research Quarterly

अनुसंधान त्रैमासिकी



जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय

लाडनूँ - 341 306 (राजस्थान) भारत

JAIN VISHVA BHARATI UNIVERSITY

Ladnu - 341 306, Rajasthan, India



विकल्प की खोज

‘पत्थरेणाहतो कीवो, खिप्पं डसइ पत्थरं।
मिगारी उ सरं पप्प, सरुप्पत्तिं व मग्गति ॥’

दो प्रकार की मनोवृत्तियां होती हैं। एक है कुत्ते की मनोवृत्ति और दूसरी है सिंह की मनोवृत्ति। कुत्ते के सामने ढेला फेंकने पर वह तत्काल उस ढेले को चाटने लग जाता है। सिंह के सामने तीर फेंकने पर अथवा गोली दागने पर वह तीर या गोली की ओर ध्यान नहीं देता, वह तीर फेंकने वाले अथवा गोली दागने वाले की ओर लपकता है और उसे पकड़ने का प्रयत्न करता है।

एक है तात्कालिक मनोवृत्ति - वह श्वान वृत्ति है। एक है मूल कारण के खोज की मनोवृत्ति-वह सिंहवृत्ति है। ये दो प्रकार की वृत्तियां हैं। आदमी उपादान पर बहुत कम ध्यान देता है। वह निमित्तों पर अधिक ध्यान देता है। वह उपादान से कम प्रभावित होता है और निमित्तों से ज्यादा प्रभावित होता है। सच्चाई यह है कि उपादान मूल कारण है और परिस्थिति गौण कारण बनती है। परिस्थिति आती है, चली जाती है। प्रतिकूल परिस्थिति आती है और आदमी में क्रोध उभर आता है। इसका अर्थ है कि आदमी परिस्थिति का गुलाम है। वह परिस्थिति से प्रभावित होता है वैसा ही बन जाता है। वह परिणामन का चक्का चलता रहता है, आदमी बदलता रहता है। वह वैसा बन जाता है जैसी परिस्थिति होती है। आदमी स्वयं अपने भाग्य का निर्माता नहीं है। परिस्थिति उसके भाग्य का निर्माण करती है। ध्यान का यह प्रयोजन है कि आदमी इस परिस्थिति की पकड़ से मुक्त हो। वह अपने स्वतन्त्र कर्तव्य को, स्वतन्त्र दायित्व को और स्वतंत्र चेतना को जागृत कर सके। ध्यान का यही मुख्य प्रयोजन है। ध्यान करने वाला व्यक्ति परिस्थिति को पराजित करता है, उससे पराजित नहीं होता।

अनुशास्ता आचार्य महाप्रज्ञ

तुलसी प्रज्ञा

TULSI PRAJÑĀ

Research Quarterly of Jain Vishva Bharati University

VOL.-139

APRIL — JUNE, 2008

Patron

Samani Dr Mangalprajna
Vice-Chancellor

Editor

Hindi Section

Dr Mumukshu Shanta Jain

English Section

Prof. Jagat Ram Bhattacharyya

Editorial-Board

Prof. Mahavir Raj Gelra, Jaipur
Prof. Satya Ranjan Banerjee, Kolkata
Prof. Arun Kumar Mookerjee, Kolkata
Prof. Dayanand Bhargava, Jaipur
Prof. Frank Van Den Bossche, Belgium
Prof. Bachh Raj Dugar, Ladnun
Dr J.P.N. Mishra, Ladnun



Publisher :

Jain Vishva Bharati University

Ladnun-341306, Rajasthan, India

Research Quarterly of Jain Vishva Bharati University

VOL.-139

APRIL — JUNE, 2008

Editor Hindi

Dr Mumukshu Shanta Jain

Editor English

Professor Jagat Ram Bhattacharyya

Editorial Office

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

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

Type Setting : Jain Vishva Bharati University
Ladnun-341 306, Rajasthan, India

Printed at : Jaipur Printers Pvt. Ltd.
Jaipur-302 015, Rajasthan, India

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

The views expressed and facts stated in this journal are those of the writers.
The Editors may not agree with them.

अनुक्रमणिका / CONTENTS

ENGLISH SECTION

Subject	Author	Page No.
Ācārāṅga-Bhāṣyam	Ācārya Mahāprajña	1
Anekāntavāda and Language	S.R. Banerjee	16

हिन्दी खण्ड

विषय	लेखक	पृ. संख्या
सृष्टिवाद का नया आयाम	आचार्य महाप्रज्ञ	42
आचार्य भिक्षु का दर्शन : अहिंसा के विशेष सन्दर्भ में	प्रो. दयानन्द भार्गव	56
काव्यप्रकाश-संकेतकार आचार्य माणिक्यचन्द्र सूरि के स्वरचित उदाहरण	डा. विजयपाल शास्त्री	74

आयारो की अर्हत् वाणी

कोऽहं ? अरे ! कहाँ से आया ?
और कहाँ जाऊँगा ?
नहीं ज्ञान यह सबको होता,
कैसी स्थिति पाऊँगा?
स्वयं स्वयं की जाति-स्मृति से,
अथवा ज्ञानी के मुख से सुन,
ज्ञात हुआ-संसरणशील मैं,
सुख का, दुःख का वरणशील मैं,
दिग्-दिगन्त संचरणशील मैं,
मैं उपपात-मरणधर्मा हूँ, कृतकर्मा हूँ,
मैं अतीत में था, अब हूँ,
भविष्य में बना रहूँगा,
सोऽहं-सोऽहं का संगानी
वही प्रत्यभिज्ञा-सन्धानी
आयारो की अर्हत्-वाणी ॥

अनुशास्ता आचार्य तुलसी

Ācārāṅga-Bhāṣyam

Ācārya Mahāprajña

CHAPTER-V THE ESSENCE OF THE WORLD SECTION-3

5.39 āvāṃtī keāvāṃtī loyaṃsī apariggahāvaṃtī, eesu ceva apariggahāvaṃtī.

The persons endowed with the virtue of non-possessiveness are so on account of their non-clinging to the possessions.

Bhāṣyaṃ Sūtra 39

All those who are free from acquisitiveness are so only on account of their being free from the sense of ěmineī-ness with respect to worldly objects. It is possible to change the course of life only by accepting the truth of non-possessiveness. In the presence of clinging to the worldly things, the passions of violence and falsehood are difficult of eradication. Only those who do not accumulate fortune and have no clinging to it are capable of practicing non-possessiveness.

5.40 soccā vaī mehāvī, paṃḍiyāṇaṃ ṇisāmiyā. samiyāe' dhammo, āriehiṃ pavedite.

The *Jinas* have propounded the law of equality. Learning this law from the learned preceptor, the intelligent aspirant should appreciate the truth.

Bhāṣyaṃ Sūtra 40

The *Jinas* have propounded the law of equality. Having heard² the law from the learned preceptor, the intelligent monk should properly cultivate the law of equality.

The aspirations and ambitions disappear³ in a person cultivating equality with respect to all creatures,⁴ with respect to gain and loss,⁵ pleasant and unpleasant situations. All virtues such as non-violence and the like are rooted in the virtue of equality.

Comprised by the virtue of equality are all the three types of equanimity,⁶ namely, equanimity due to faith in the truth, due to learning of the categories of truth æ soul, non-soul, etc. æ and due to practice of the vows of non-violence etc.

5.41 jahettha mae samdhī jhosie, evamaññattha samdhī dujjosie bhavati, tamhā bemi-ṇo nihejja vīriyaṃ.

The manner in which I combinedly practised the trinity of knowledge, faith and conduct is difficult to find elsewhere, and therefore I enjoin that you should not conceal your capacity to practise the discipline.

Bhāṣyaṃ Sūtra 41

'Juncture' (*samdhī*) means the hole. It is identical with psychic centre in the body. Or, the trinity of knowledge, faith and conduct is the spiritual juncture. Lord Mahāvīra himself addresses the disciples thus: the juncture that I discovered and followed through great exertion in the discipline of non-absolutism, non-possessiveness and equality is difficult to discover and follow in other disciplines that are infected by absolutism and perverse possessiveness. Therefore do I say: one should not stifle or suppress⁷ the power of exertion. By treading the path infected with the perversity of possessiveness, one should not try to practise the aforesaid trinity and destroy his energy. On the other hand he should not conceal his energy in the practise of the trinity in the path endowed with non-possessiveness and equality.

The confirmation of this doctrine is available in the entire body of the ninth chapter.

5.42 je puvvutṭhāī ṇo pacchā-ṇivāī. je puvvutṭhāī, pacchā-ṇivāī. je ṇo puvvutṭhāī, ṇo pacchā-ṇivāī.

There are people who exert themselves and do never slide back. There are others who exert but slide back. There are others who neither exert nor slide back.

Bhāṣyaṃ Sūtra 42

All persons are not possessed of equal amount of energy on account of diversity in the transformations that they are susceptible of. Their diversity is exhibited here. There are people who are possessed of great energy and do not slide back after having manifested their energy and risen up. They follow the discipline for the whole life without break. There are again people of feeble energy, who rise up but fall down afterwards. They do not follow the discipline that they have adopted. There are again some people who have not the capacity to follow the law of non-violence. They neither rise up in the beginning nor fall down in the end. They live engaged in their household affairs for the whole life.⁸

5.43 sevi tābrisae siyā, je pariṇṇāya logamaṇussio.

Like the householder verily is the monk who slides back to worldly life after having renounced it before.

Bhāṣyaṃ Sūtra 43

Even the monk resembles the householder, if, after having renounced the worldly life slides back to it. The monk has three characteristics: freedom from worldly ties, homelessness and depending on alms. The householder, on the contrary, has the three: incurring worldly bondage, domestic living and cooking food, all of which are due to possessiveness. Even the monk, if he has possessiveness, is susceptible of indulging in all these three activities of the householder. The like of demarcation between a monk and a householder is that the

former is free of possessiveness, whereas the latter, even though robed as a monk, is a householder.

5.44 *eyaṃ ṇiyāya muṇiṇā paveditam- iha āṇākamkhī paṇḍie aṇihe, puvvāva - rarāyaṃ jayamāṇe, sayā sīlaṃ sampehāe, suniyā bhava akāme ajhamjhe.*

Knowing this, the Lord has said, 'The learned monk, initiated in the discipline of the *Jina*, should have faith in the commandment, should not be overwhelmed by passions, should engage in study and meditation in the first and last quarters of night, should be steadfast in the vows, and remain aloof from desires and quarrels.'

Bhāṣyaṃ Sūtra 44

Knowing the varieties of the aspirant's moods, the Lord said: 'One should accept the commandment in the sermon of the *Jina*, keeping perfectly detached from the body and the sensual objects. The wise, that is, one who desists from sinful activities, should be uninfluenced by the sensual objects and passions,⁹ being devoid of any affectionate bond. He keeps striving (for spiritual excellence) in the first and last quarters of the night.'¹⁰

The expression 'keeps striving'¹¹ stands for keeping awake in the practice of the discipline, self-introspection, abstinence from sensual objects, and the practice of the spiritual resolves. One should introspect one's moral restraint which has many shades of meaning according to the *Cūrṇi* : nature; eighteen thousand limbs of moral restraint; great vows; ecstasy; inhibition of the senses; abstinence from violence in thought, word and deed; subjugation of passions.¹²

Having listened to the discipline of non-possession which is most excellent virtue in the world,¹³ one should be free from the lust and disputes. Free from the lust means free from desires and hankerings. Free from disputes means free from any controversy. When there is perfection in the practice of non-attachment, there is passification of dispute and anger automatically. The truth is that anger is rooted in sensual desire.

The present Sūtra gives seven fundamental principles for the stability of monkhood:

1] Love for knowledge and scriptural instruction.

2] Freedom from affectionate bond, that is, not succumbing to the sensual objects and passions.

3] Spiritual striving at the first and last quarters of the night and cultivation of self-awareness.

4] Contemplation on moral restraint such as observing the vows controlling the senses; steadfastness in thought, word and deed; subsiding anger, pride, deceitfulness and greed.

5] Listening to the precepts on principles of spiritual discipline in life, such as knowledge, faith, good conduct etc.

6] Abandonment of desires.

7] Avoidance of disputes.

5.45 imeiōmW cevō jujjhbhi, kimW te jujjheiō bōjjhōo?

Fight with your internal karma-body. Why should you engage in fight with external objects?

Bhāṣyaṃ Sūtra 45

The disciples asked: 'O Lord! in pursuance of the dictum 'one should not conceal one's energy,' we are applying our energy without the least concealment. But still then we are not able to uproot delusion. And, therefore, we desire to hear something else in order to be able to get what is the summum bonum in this world. In our mind there is a great curiosity for the attainment of the summum bonum. We are prepared to do whatever difficult task is necessary for its attainment. We can fight even with the lion, we can give up our body even'. Having heard so, the Lord replied : 'In accordance with the dictum 'what is being done is done', what you have said has already been achieved by you. But one need not fight with the lion for attaining the summum bonum; what is needed is to fight with oneself'. On this occasion the Lord explained the

meaning of fighting with the self. You should fight with the gross body consisting of the sense and the mind and also with the karmic body. What will you gain by external fighting with the lion? But if you are prepared to give up our life for the sake of emancipation, then you should know that æ

5.46 juddhbrihōmW khōlu dullahaṃ.

Difficult indeed it is to get at the object worth the fight.

Bhāṣyaṃ Sūtra 46

'The object worth the fight' is the gross body in the form of human physique, which is difficult to get at. Therefore you should fight with it till the old age does not intervene, disease does not grow up, and the senses are not weakened.

5.47 jōhetthō kusōlehimW pōriub-vivege bhbsie.

In the context of fight, the Lord expounded the wisdom of comprehension and discrimination.

Bhāṣyaṃ Sūtra 47

In this context, the Lord has laid down the principles of wisdom of comprehension as well as the power of discrimination. The weapons called comprehension and discrimination are to be employed in the field of spiritual fight.¹⁴ By this means the summum bonum will be realized in a special way. First of all, you should have a comprehensive knowledge of soul and body and the knowledge of their true nature. This is to be followed by discrimination. 'Discrimination' means freedom from the sense of 'mine'-ness. You should contemplate that this body is not mine. By means of such discrimination, that is, the knowledge of the separateness of soul and body, the predispositions of delusion will be destroyed. Delusion is augmented by the cooperation with the body that satisfies the involvement with the sensual and mental objects. The delusion wither along with the non-cooperation with the body. Therefore, you should practise discrimination between soul and body.

5.48 cue hu bble gōbbhbsu rajjai.

The ignorant aspirant who has fallen from the religious discipline finds himself entangled in the cycle of birth and death.

Bhāṣyaṃ Sūtra 48

The monk who falters even after attaining the very rare power of discrimination which is the summum bonum of this life, instead of engaging himself in the spiritual fight, falls down from the discipline and entangles¹⁵ himself in the cycle of entering the womb and the like.¹⁶ 'And the like' means birth, death and suffering.

5.49 ṅssim ceyam pōvvuccōti, rBvōṃsi vā chaṇaṃsi vā.

In the discipline of the *Jina*, it is forcefully laid down that the person indulging into the material objects and acts of violence necessarily slides back from the spiritual path.

Bhāṣyaṃ Sūtra 49

In this sermon it is asserted that the person who finds interest in material objects and violence, falls down from the discipline and roams from birth to birth. 'Material objects' means the object of the eye, or the object of any other sense organs as well as all worldly things.¹⁷

5.50 se hu ege sōmWviddhōpōhe muA, ōuōhb lagamuvehamāṇe.

Only the monk who looks at the world quite differently remains steadfast on his own path.

Bhāṣyaṃ Sūtra 50

A person attached to the worldly objects thinks only about the material objects as the most precious things in the world. A person addicted to violence regards violence alone as the solution of all problems. The approach of the sage is changed and consequently he looks at the world of sensible objects and the world of violence in a different way. He develops non-attachment to the material objects, and, appreciates them as impermanent and a source of suffering in the end. Similarly, he appreciates that violence is the root cause of all problems, and all suffering is due to violence. The person who has understood this truth is the sage

who has trodden the path. The implication is that such person never slides back from the accepted path.

5.51 iti kamaṃ pariubyō, sōvvōso seṇa hiṃsati. saṃjōmati no pagabbhati.

Perfectly knowing the nature of karma in this manner, he does not indulge in violence to any being. He controls his senses and does not allow them to go astray.

Bhāṣyaṃ Sūtra 51

In this way, having comprehended the nature of karma and the cause of karmic bondage, he does not indulge in any act of violence to any class of living beings. The basis of non-violence is self-restraint. Therefore, he restrains the activities of the senses and the mind. The root of self-restraint is shame (external and internal) or self-discipline. A person with shame (internal) does not commit any unworthy act even in privacy. He is never arrogant.

5.52 uvehamāṇo patteyaṃ sāyaṃ.

The aspirant should closely comprehend that pleasure (and pain) are of the individual himself.

Bhāṣyaṃ Sūtra 52

The basic truth that pleasure and pain are concerned exclusively with the individual himself has been expounded in different ways in this scripture.¹⁸ The dictum that pleasurable feeling is individual's own renders support to the principles of non-violence and self-restraint.

5.53 vaṇṇāesi ṇārabhe kaṃcaṇaṃ savvaloe..

The monk should not perform anything in any field of life for the sake of ostentation.

Bhāṣyaṃ Sūtra 53

'Ostentation'¹⁹ means reputation. In search of reputation, one should not indulge in anything in any field of life. As it has been said in the

Daśavaikālika Sūtra (9.4.6) : one should not undertake penance for the sake of fame, reputation, eulogy and praise.

'Ostentation' means beauty. One should not use emetic, purgative, enema (oil), or wash hands and feet for the purpose of beautification. 'Field of life' means the environment or the body.²⁰

5.54 egappamuhe vidisōppōiue, nivvinnōcbrA ōrōe pōybsu.

Keeping the ultimate end in front, he should turn away from perverse direction, be disgusted with the world and detached from women.

Bhāṣyaṃ Sūtra 54

The aspirant should concentrate his mind exclusively on the self.²¹ His mind or attention should be directed exclusively to the self, and not to anything else. The right faith, knowledge and conduct are the right directions; anything else is perverse direction, for instance, the absolutistic approach is a perverse view. The heretics' commandment supporting violence are the perverse directions of knowledge; the sensual objects and the passions are the perverse directions of the conduct. One should swimmingly cross these perverse directions by one's own efforts. Such person should be endowed with the spirit of disgust. He should have this disgust in respect of the things of the world, one's own relations and also one's own body. One should not be enamoured of women.

5.55 se vasumaṃ sava-samannāgaya-paiābieiaṃ appāṇeṇaṃ akaranijjaṃ pāvamaṃ kammaṃ.

For the self-disciplined monk with all-comprehensive wisdom, all kinds of sinful acts are worthy not worth while.

Bhāṣyaṃ Sūtra 55

An evil act is unworthy of being committed by the self-restrained aspirant,²² because of his all comprehensive wisdom. It is only the person in whom all-embracing or truth-embracing wisdom has arisen will consider all evil acts as unworthy of being perpetrated.

5.56 *tōṃ to ṅnesiṃ.*

The aspirant should not pursue any evil act.

Bhāṣyaṃ Sūtra 56

A sinful activity is not worthy of being committed by the wise, and therefore one should not pursue²³ a sinful end. One should not even turn one's face towards it.

5.57 *jaṃ sammam ti pāsahā, taṃ moṇam ti pāsahā. jaṃ moṇam ti pāsahā, taṃ sammam ti pāsahā.*

Look, that which is the right view is monkhood; that which is monkhood is the right view.

Bhāṣyaṃ Sūtra 57

'Monkhood' is self-restraint. 'Right view' (*sammam*) is right attitude. From the transcendental viewpoint, the self-restrained person alone is a person of right view.²⁴ Concomitance between right view and self-restraint has been demonstrated here. Here, by the word 'right view' both right knowledge and right attitude have been accepted. It has also been stated in the *Cūrṇi* that where there is right attitude, there is necessarily the right knowledge, and where there is right knowledge there is necessarily the right attitude.²⁵ Therefore both of them are right view.

5.58 *ṇa imaṃ sakkam siḍhilehiṃ addijjamānehiṃ guṇāāhiṃ vaṃkasmāyārehiṃ pamattehiṃ gāramāvasaṃtehiṃ.*

This knowledge is not possible for the householders of weak forbearance, saturated with affection, addicted to sensual objects, of deceitful conduct, and non-vigilant.

Bhāṣyaṃ Sūtra 58

The monkhood is not possible for them who are unsteady in penance and self-restraint, and are not possessed of forbearance; and also for the persons who are drenched in affection, that is, attached to their relations and the outfits; those who relish the sensual objects such

as sound and the like, or consider them pleasurable; those who are of crooked conduct and do not repent for the unseemly acts done by them; those who are non-vigilant, that is, not enthusiastic about the religious conduct; those who lead the householder's life; those who think that there is no other station of life like the householder's.

The monkhood is possible only for those who are endowed with forbearance, bereft of possessions, abstain from sensual objects, freed from crookedness and non-vigilance, and capable of renouncing the householder's life.

5.59 muṇī moṇaṃ samāyāe, dhūne kamma-sarīraṃ.

Having attained this knowledge, the monk should shake off his karma- body.

Bhāṣyaṃ Sūtra 59

See the Bhāṣyaṃ Sūtras 2.163-165.

5.60 paṃtaṃ lūhaṃ sevaṃti, vīrā samattadaṃsiṇo.

The courageous monk cultivating the view of equality live on tasteless and rough food.

Bhāṣyaṃ Sūtra 60

Restraining consumption of food is a means to shaking off the karma-body. Everybody is not capable of such restraint. Only the heroic one, on account of their sufficient psychic power of stamina can do so. A person without the attitude of equality to the agreeable and disagreeable is also unable to do so. The equally disposed people alone can succeed in such restraint and enjoy the stale, sapless food. In the *Cūrṇi*, the attitude of equality has been substituted by 'right vision'. The persons with wrong vision not are capable of restraining their food habit.

5.61 esa ohaṃtare muṇī, tiṇṇe mutte vīrae viyāhie. - tti bemi.

Such monk is designated as one who has crossed the flood of birth and death, has passed over, is liberated and detached. - Thus do I say.

Bhāṣyaṃ Sūtra 61

The monk described in these Sūtras (160-164) is said to have crossed the stream of life, gone to the other shore, liberated, and free from attachment.

The crosser of the stream is so called because he has crossed the stream of the habits and instincts produced by karma or the cycle of worldly life.

References :

1. samiyā - asya padasya saṃskṛtarūpadvayaṃ bhavati -samyakśamitā ca. samyak iti yathārtham. śamitā iti kaṣāyasya upaśamaḥ. Cūrṇikāreṇa 'samyag' arthaḥ svīkṛtaḥ - sammaṃ kevalanāṇeṇa daṭṭhaṃ (p.172). Vṛttikāreṇa asya padasya arthaḥ samatā iti vihitāḥ - samaya tti samatā samaśatrumitratā tayā aryaiḥ dharmāḥ pravedita iti (patra 189). pāṭhāntare 'samayā' iti rūpaṃlabhyate. asya samyak, śamitā, samatā - trayo'pi arthāḥ saṃgatāḥ santi. tathāpi 'samatā' iti mukhyatvena bhāṣye vyākhyātam.
2. Ācāraṅga Cūrṇi, p.172 : ṇisāmiyā ṇāma suṇittā, soccāṇisāmaṇāṇaṃ ko viseso? soccā kiṃci kevalaṃ suttameva, ṇa puvvāvareṇa ūhittā hitapaṭṭhaviyaṃ, imaṃ puṇa soccā hitapaṭṭhavitam.
3. Uttarajjhayaṇāṇi, 19.25.
4. Ibid, 19.90.
5. Ibid, 32.106,107.
6. Viśeṣāvaśyakabhāṣya, gāthā 2673 :
sāmāiyaṃ ca tivihāṃ sammatta suyaṃ tahā caritraṃ ca.
Vṛttiḥ - trividhaṃ ca tribhedaṃ sāmāyikam, anusvāralopāt samyaktvaṃ samyaktvasāmāyi-kam, śru-taṃ śrutasāmāyikam, tathā cāritraṃ cāritrasāmāyikam.
7. Ācāraṅga Cūrṇi, p.173 : ṇihaṇaṃti vā gūhaṇaṃti vā chāyaṇaṃti vā egaṭṭhā.
8. There are two possible behavioural patterns of those who have renounced the world. Some *sādhakas* keep up the same zealous leonine spirit with which they renounce, while others, although renouncing with leonine spirit, practise it with a craven cowardly one.
For example, Dhanya and Sālibhadra were initiated by Bhagavān Mahāvīra. They passed their ascetic life in spiritual studies, meditation

and practising austerities, and finally attained death through 'fast unto death' together with the observance of perfect equanimity. This is an example of the person rising up and remaining awakened life-long.

On the other hand, example of the second category is found in the lives of Puṇḍarīka and Kuṇḍarīka. Kuṇḍarīka got initiated into ascetic life. Later on, when he became ill, king Puṇḍarīka arranged for his medical treatment. Kuṇḍarīka recovered, but at the same time, he became lax in the observance of the monastic conduct. He abandoned the ascetic life and returned to the worldly life. This is an illustration of the person rising up and then falling down.

The third category is that of a person who never renounces the worldly life.

9. See 4.32 footnote no.1.

10. Ācārāṅga Cūrṇi, p.175 : atra cūrṇikāreṇa pūrvamparamparāyāḥ nirdeśaḥ kṛtaḥ æ tattha therakappaṃ pati puṃvarāyaṃ egajāmaṃ jaggaṭi pacchime rattevi egaṃ, majjhe do yāme suyati, tathavi sattito jāgarati, suyantaṃ' vi jayaṇāe suyati, ṇikkhamapavesesu ya jayaṇaṃ kareti, jo evaṃ acakkhuvisaevi jataṇaṃ kareti so divasao puṃvaṇhaavarāṇham-ajjhaṇhesu pare va jayati, jīṇakappiyā tatiyajāme sotuṃ sattaṣu jāmesu jayaṃti, evamavadhāraṇe, avahitameva jayaṃti, jaṃ bhanitaṃ - suyantaṃtāvi javvasā jateṃti.

11. In the commentary of Patanjala Yogadarśana (1.15), three stages of non-attachment (*vairagya*) or dispassion (*vaśīkāra*) have been described æ 1. Subduing, 2. Distinction, 3. One-sensed (mental) residual. After passing through these three, one can attain 'dispassion'.

1] **Subduing** - One who is constantly trying to subdue his senses.

2] **Distinction** - When one gets a little or more success in the first state (i.e. subduing), one becomes free from attachment to a particular object or the attachment towards it may get reduced to a great extent, then one gets the power to strengthen his non-attachment distinctly towards particular objects. Such a state of non-attachment is 'Distinction.'

3] **One-sensed (or mental) residual** - When through practice, one attains mastery, over it, all his sense-organs get almost subdued except a slight or sporadic distraction in mind which may be called as one-sensed residual attachment. Such state then is called *ekendriya vairagya* because there still remains a slight trace of attachment towards objects in mind (which is one of the six senses).

12. Ācārāṅga Cūrṇi, p.175 : tatha sīlaṃ sabhāvo, atthārasa vā sīlaṃ, gasahassāṇi sīlaṃ, so sāhusahāvo. ahavb - mahāvratasamādhānaṃ tathaivendriyasamvaraḥ. tridaṃdaviratitvaṃ ca, kaśāyānāṃ ca nigraḥ.
13. Ācārāṅga Cūrṇi, p.175 : iisbmiyatti ahigbro aruyattati, evaṃ puvvaratta-avarattasamaesu logasbraṃ josijjāsī.
14. Battling within the Self is the same as battling against the *karma* body and annihilating it. There are two primary weapons used in this battle viz. discernment and forswearing i.e. first comprehend and then discard.
 Forswearing is of many kinds, e.g. forswearing of possession i.e. realization of separateness of the Self from possessions such as money, family etc.
 Forswearing of the body i.e. realization of separateness of the Self from the body.
 Forswearing of wrong notions i.e. realization of non-acquisitiveness etc.
 Forswearing of the *karma*-body i.e. realization of separateness of the Self from the *karma*-body.
15. Ācārāṅga Cūrṇi, p.176 : rajjati vā paccati vā ḍajjhati vā egahhā.
16. Ibid, p.176 : gabbhbtisu dukkhavisesesu, te ya gabbhbtī pasavakomārajojvvaīamajjhimama-raīaīaragadukkhbvasbīo samsbrapavaṃco, ahavb gabbhajammamaraīaīaragadukkhesutti etesu garbhbdisu dehavigappesu samsbravigappesu vṃ.
17. Ācārāṅga Cūrṇi, p.176 : rūvaṃsi vā, rūvapradhānavi ayā teṇa taggaṇaṃ, uktaṃ ca - cākṣuṣā cāṣuṣā yena, viṣayā rūpiṇissitā. rūpapreṣṭhāśca sarvepi, rūpasya grahaīaṃ tataḥ.
18. See 1.121,122; 2.22, 2.78; 5.24.
19. Ācārāṅga Cūrṇi, p.178 : vaṇṇijjati jeṇa vaṇṇo, jaṃ bhaṇitaṃ - tavaṣoyasaṃjamo eva āyajasā.
20. Ibid, p.178 : logo tiviho - uddhāi, kāyalogo vā.
21. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.178 : 'egappamuhe' egam assa muham egacitto - egamaio sārāpadābhi-muho.
 (b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 192 : eko mokṣo' śaśamalakalaṃkaraḥitvatvāt saṃyamo vā rāgadveśahitvatvāt tatra pragataṃ mukhaṃ yasya sa tathā, mokṣe tadupbye vā dattaikadrṣhirna ka, cana pāpārambha-mārabhetna iti.

(c) Only a *muni* who keeps his eyes fixed on the Aim, can circumvent all the barriers.

The pledges for transcending the antagonizing forces are as follows:

'I give up ignorance; I adhere to knowledge (i.e. self-knowledge).

'I give up false belief; I adhere to the right belief.

'I give up incontinence; I embrace self-discipline.'

Both attachment and sensuality lead one astray. One who transcends the antagonizing forces becomes free from this estrangement.

22. Ācārāṅga Cūrṇi, p.179 : *vasaṃti taṃmi guḃ iti vasu, taṃ ca vasuṃ dhaiaṃ bhḃve saṃjamo jassa atthi so vasumaṃ.*

23. Cūrṇikṛtā '*aṅṅesim*' iti padasya '*aṅṅesim*' iti vyākhyānaṃ kṛtam - '*taṅṅo aṅṅesim sayāiaṃ kari-jjā*' (Cūrṇi, p.179).

1. Ācārāṅga Cūrṇi, p.179 : *icchayaiaṃyassa jo carittA so sammadiḥḥhA.*

2. (a) Ibid, p.179 : '*jaṃ sammattaṃ tatthaiyamā ṇāṇaṃ, jattha ṇāṇaṃ tattha ṇiyamā sammattaṃ, ato tadubhayamavi sammattaṃ*'.

(b) From the pragmatic point of view, knowledge and conduct are distinct from each other. But from the point of view of ultimate truth, they are not poles apart. The culmination of Right Knowledge and Spiritual Experience is Right Conduct (i.e. self-discipline or asceticism). The aim of the aphorism is to underline the fact that self-discipline is the sum and substance of Right Knowledge. How can knowledge which is not conducive to self-discipline remain Right and Proper unto the last? The purport of the author here is to elucidate the unity of Right Knowledge and Right Conduct. According to him, Right Knowledge implies existence of Right Conduct, and vice-versa. We can infer the existence of one from the other.

Another Sanskrit equivalent of the word *samma* can be '*sāmya*' (besides *samyak*). This interpretation which means equanimity is very relevant here. If we choose this interpretation, the present *sūtra* can be translated thus:

See! What is equanimity is asceticism; and what is asceticism is equanimity.

ANEKĀNTAVĀDA AND LANGUAGE

S.R. Banerjee

I. Anekānta

The Jaina theory of *anekāntavāda* is a distinctive contribution to Indian philosophical thought. It examines the many sidedness of Reality or manifoldness of truth. It is virtually connected with the examination of Reality. Reality, according to the Jains, is permanent in the midst of changes. As *anekānta* basically determines the nature of Reality, let us define first what Reality is. Reality, according to Umasvati, is described as-

Utpāda-vyaya-dhrauvya-yuktam sat (TS. V. 30)

‘Existence is characterised by origination, disappearance (destruction) and permanence’ (S.A. Jain).

It is a permanent reality in the midst of change of appearance and disappearance. This conception of Reality is peculiar to Jainism. As existing reality in order to maintain its permanent and continued process must necessarily undergo change in the form of appearance and disappearance, it seems to us a paradox at the beginning. But a closer analysis and minute observation will help us to appreciate the significance of this description of Reality. For example, let us look at the seed or a plant. When the seed is planted in the soil it must necessarily break the shell and sprout out. This is the first step in its attempt to grow, Then the sprouting seed further undergoes change and some portion of it comes out seeking the sunlight and another goes down into the soil, will undergo enormous changes into

the root system. Similarly, the portion that sprouts up into the air and sunlight will also undergo enormous changes of sprouting out in tendrils and leaves finally resulting in branches and stem of the plant all engaged in the task of procuring nourishment with the help of sunlight. At every stage thus we find change, the old leaves being shed off and the new sprouts coming in. This seems to be the general law of Nature. The life of the seed *does* never *die*; it lives even though it is being constantly changed and this is what is *sat*.

What is true of a plant is also true with regard to the basic or fundamental things of Nature. The Jain conception of Reality is different from the other Indian philosophers. Some philosophers would only emphasize permanency as the nature of Reality, while of others would emphasize change alone as the characteristic of Reality. The one-sided emphasis either on permanency or change is rejected by Jain thinkers. They consider this system as *anekānta*, a system which clings to a partial aspect of Reality. So the Jains call their own system as *Anekāntavāda*, i.e., a system of philosophy which maintains that Reality has multifarious-aspects and that a complete comprehension of such a nature must necessarily take into consideration all the different aspects through which Reality manifests itself. Hence the Jaina *Darśana* is also called *anckāintavāda* often translated 'Indefiniteness of Being', It tells us that any material thing continues for ever to exist as matter. and this may assume any shape and quality, Thus *mṛttikā* (*clay*) as a substance may be regarded as permanent, but the form of a jar of clay (*ghaṭa-paṭādi*) or its colour, may come into existence and perish.

1. A lecture delivered on the 24th May 2002 at India International Centre organised by Jain Vishva Bharati Institute. Ladnun. Rajasthan.

That a substance may assume different forms is illustrated by two verses from *Āptamīmāṃsā* (also quoted by Malliṣeṇa in his *Syādvādamañjarī*). The verse relates the story of a certain king who had a son and a daughter. Out of gold, the daughter got a jar made of gold, whereas the prince got a crown also made of gold. This act of the king displeased the daughter, whereas the prince was pleased; but the king was neutral being the possessor of so much gold whether in the form of a jar or of a crown. The verse in question runs thus:

*ghaṭa - maulī - suvarṇārthī nāśotpāda-sthitiṣvayam /
śoka - pramoda - mādhyasthyam jano yāti sahetukam //*

[Apt. Mī. 59]

Similarly, to illustrate *utpāda. vināśa* and *dhrauvya*, there is another story which says -

*payovrato na dadhyatti, na payo' tti dadhivrataḥ /
agorasavrato nobhe tasmāt vastu trayātmakam //*

[Apt. Mī. 60]

The verse says that 'he who has vowed to live on milk does not take curds; he who has vowed to live on curds does not take milk; he who has vowed to live on food other than supplied by a cow takes neither milk nor curds' - so a substance has three qualities.

So *Anekāntavāda* describes the nature of a substance (*dravya*). *Anta* means *pakṣa* or *koṭi* or *dharma*, another side of a substance. In analysing a substance, it is observed that it has, at least, two aspects. In one sense a permanent substance is an *anta* (one side) and *anityatva* is also an *anta* (another side). Nāgārjuna in his *Mādhyamika-kārikā* says-

*astīti nāstīti, ubhe pi antā
śuddhī aśuddhīti ime, pi antā/
tasmād ubhe ante vivarjayitvā
madhye pi sthānam prakaroti paṇḍitaḥ //*

In his opinion, existence and non-existence, purity and impurity all are distinctive features of a substance. And this is *anta* or *dharma*.

From the above it can be said that in an *anekāntavāda*, the nature of contradictory features of a substance is described. If there is no mutual contradictory features, then it is not described by *anta*. In the Upaniṣad a substance is considered as only permanent, the Buddhists consider the existence of a substance as transitory. But only the Jains think that a substance (*dravya*) is both permanent and transitory. When it is *nitya* (permanent), it is a *dravya* (substance), and when it is *anitya* (transitory), it is called *pariyāya*. The description of a substance in the form of *dravya* and *pariyāya* is the basic tenet of *anekāntavāda*. Umāsvāti defines *dravya* thus:

guṇa-pariyāya-vat dravyam (TS. V 3R)

‘A substance is that which has qualities and modes.’

On the basis of the commentary *Sarvārthasiddhit* his definition can be explained thus. The basic idea is that in a substance the qualities and modes exist. The qualities of a substance are always associated with the substance (*dravya*). But the modes are not always associated with *dravya*. Puṅgyapada says- ‘That which makes distinction between one substance and another is called a quality, and the modification of a substance is called a mode. A substance is associated with these two. Further, it is of inseparable connection and permanent. ‘The qualities are the distinguishing features of a substance and the lack of qualities would lead to intermixture confusion of a substance.

When this definition is applied to soul and matter, the distinguishing features are clear to understand. Soul has the quality of consciousness, while matter has not got it. So, ‘souls are distinguished from matter by the presence of qualities, such as, knowledge, while matter is distinguished from souls by the presence of form (colour) etc. Without such distinguishing characteristics. there can be no distinction between souls and matter’. So knowledge and consciousness are the qualities always associated with souls, while forms; i.e. colour etc. are associated with matter.

The Relativity of Knowledge:

The *Anekānta* teaches us the principle of the relativity of knowledge, which is an important contribution to the domain of truth. An example of this partial truth is found in the *Udānasūtra* of the Pali canon as well as in philosophical treatises of the Jains. This is the story of the Parable of the Blind Men and the Elephant’ (popularly known as *andha-gaja-nyāya*). There were certain blind men who experienced an elephant, and when they were asked to describe the elephant, each of them described the elephant in accordance with the experience they had with regard to the limbs of the elephant which they happened to have felt. Each one is right with regard to their experiences of the blind men. but they are not the whole truth. The *Udānasūtra* says -

imesu kira sajjamti eke samana-brāhmaṇā /
Viggaha naṃ vivadamti janā ekāṅga-dassino //

Here the *ekāṅgadassino* indicates those blind men who see only a single limb of the elephant.

This simple story indicates that the truth or the pathways of Reality can be investigated from the different angles of vision. This simple story also indicates the mansidedness of Truth, the multiple nature of Reality.

Though the Jains are the pioneers in their theory of relativity, the Buddhists as well as the Sanskrit writers are not completely devoid of this principle and the consistency of contradictories. The *andha-gajanyāya* found in almost all the systems of Indian philosophy shows that the possibility of a partial truth of apparent contradictories is acknowledged by all the systems of philosophy. But the Jains say that their philosophy only visualises the whole truth (*sakalādeśa*), while the other systems only possess the broken truth (*vikalādeśa*). These two contradictories are the essence of *anekāntavāda*. It is a fact worth noting that though the two sects, i.e. Śvetāmbaras and Digambaras, differ in many respects, but with regard to the theory of relativity they are not. For the origin of the concept of *anekānta*, the Śvetāmbara canons can help very little, though one or two references are found.

As far as the development of *anekāntavāda* is concerned, it can be said that it is not very old. Though there are some glimpses here and there in the Jain canonical literature, the real development did not start from the 5th century A.D. when the Śvetāmbara Jain canonical literature was codified finally. In the *Bhagavatīsūtra* the process of *anekāntavāda* is hinted in the form of *syādvāda*. The author of 'Nayacakra' says -

sarva-nayānām jina-pravacanasyaiva nibandhanatvāt kim asya nibandhanam iti ced ucyate. Nibandhanam cāsya. 'āyā bhante nāṇe aṅṅāne (= ātmā jñānam ajñānam) iti svāmī Gautama-svāminā prṣṭo vyākaroti Godamā nāṇe niyamā ato jñānam niyamād ātmani jñānāsyānya-vyatirekeṇa vṛttadarśanāt āyāpūṇa siya nāṇe siya aṅṅāne.'

'All the sermons of the Jina is the source of *nyāya* (logic), then what is the necessity of this?' The necessity of this doctrines rests in the knowledge and ignorance of Self is the answer when asked by

Gautamasvāmī. So, Gautama the rule is knowledge. This one is for both knowledge and ignorance.²"

In the passage of the *Bhagavatīsūtra* mentioned above, there is a germ of *syādvāda*. The passage further says -

Goyamā appaṇo ādiṭṭhe āyā, parassa ādiṭṭhe no āyā tadubhayassa ādiṭṭhe avvattavvaṃ ātā ti ya ṇo ātā ti ya iti.

If you ask, Gautama, then soul is, in other sense, the soul does not exist; but if both are asked, it is inexpressible - soul can be explained in both ways.³"

As far as we know this is the earliest references to *syādvāda*; but in this conception there are only three propositions which can be rendered as *asti* (affirmation), *nāsti* (negation) and *avaktavya* (indescribability)⁴ Gradually, in course of time, these three original propositions came to be known as *mūlabhaṅga*, particularly when the *syādvāda* developed into seven fold propositions in the *Pravañanasāra* and *Pañcāstikāya* - Kundakunda belonging to the 1st or 2nd century A.D.

In his commentary also Devanandī has only mentioned three propositions which are *sat* (affirmation), *asat* (denial) and *avaktavya* (indescribability) and not the sevenfold propositions as described by late logicians.

Among the other Jaina Āgama texts, in the *Sūtrakṛtāṅga Nirvyūkti*, the reference to the *Syādvāda* is found.

After the period of canonical speculation, came the age of systematization in the 1st or 2nd century A.D. This is the age of Umāsvāti and Kundakunda. Umāsvāti (1st or 2nd century A.D.) makes no mention of the *Syādvāda*, and not to speak of its seven propositions. In his *Tattvārtha-sūtra* (V. 32). he, for the first time, refers to the principle of Relativity or *Anekānta* in his sūtra.

arpitānarpita-siddheḥ (TS. V. 32)

which means- 'the contradictory views are established (*arpita*) from different points of view.' Pūjyapāda Devanandī or Jinendrabuddhi

(bet. 5th and 7th centuries A.D) in his commentary *Sarvārthasiddhi* on the *Tattvārthasūtra* comments on this sūtra thus (translated by S. A. Jain. see p. 157-158):

‘Substances are characterised by an infinite number of attributes. For the sake of use or need, prominence is given to certain characteristics of a substance from one point of view. And prominence is not given to other characteristics, as these are of no use or need at that time. Thus even the existing attributes are not expressed, as these are of secondary importance (*anarpita*). There is no contradiction in what is established by these two points of view. For instance, there is no contradiction in the same person Devadatta being a father, a son, a brother, a nephew and so on. For the points of view are different. From the point of view of his son he is a father, and from the point of view of his father he is a son. Similarly, with regard to his other designation. In the same manner substance is permanent from the point of view of general properties. From the point of view of its specific modes it is not permanent. Hence there is no contradiction. These two, the general and the, particular, somehow, are different as well as identical. Thus these form the cause of worldly intercourse.

A question is raised. That which exists is governed by the doctrine of manifold points of view (*relative pluralism*). Therefore, it is proper that molecules are formed from matter by division and union. But there is this doubt. Are molecules of two atoms and so on formed by mere union. or is there any peculiarity? The reply is this. When there is union of actions, these atoms are transformed by combination in one object. which is a molecule. If it is so, what is it that certain atoms combine and certain others do not, though all of them are of the nature of matter? Though the atoms are not different as far as their nature as matter is concerned, combination is established on the basis of capacity derived from the effect of mutual differences among infinite modes’.

But in the *Pravacana-sāra* and in the *Pañcāstikāya* of Kundakunda (2nd A.D.), the sevenfold propositions came into existence.

In the Golden age of Jain philosophy (bet. 6th and 10th centuries A.D.), we have two outstanding pioneers on Jain philosophy, Siddhasena

Divakara (a Śvetāmbara and Samantabhadra (a Digāmbara), both belonged to 6th and 7th centuries A.D. Siddhasena Divākara's two works, namely, *Nyāyāvātāra* and *Sammati-tarka* commented by Siddharṣi (10th century AD.) and Abhayadevasūri (10th century AD.) respectively, are famous Jain logical texts. Samantabhadra (also belonging to the same period) wrote *Āpta-mīmāṃsā* in which the Jainistic philosophy of *Syādvāda* was explained;

In this age belonged Haribhadra Sūri (705-775 AD) whose *Ṣaḍdarśana-samuccaya* is a famous book where brief discussions of the different systems of Indian philosophy are described. In fact, as far as I know, Haribhadra Sūri's *Anckāntajayapatākā* edited by H.R. Kapadia (Baroda 1947) is perhaps the first book where the problem of *anekānta* philosophy is explained.

In the same period (i.e in the later part of the Xth century) also belonged Bhaṭṭa Akalaṅka or Akalaṅkadeva who wrote the *Tattvārtharājavārttika* on the *Tattvārthādhigama-sūtra* of Umāsvāti, and *Aṣṭaśati*, a commentary on Samantabhadra's *Āpta-mīmāṃsā*, *Nyāyanīścaya*, *Tattvārtha-vārttika-vyākhyānālankāra* and numerous others.

Two other famous authors also belonged to this golden age. And they are - Vidyanandī (belonging to the early part of the 9th century AD.) and Māṇikyanandī (also belonging to the 9th century AD.). Vidyanandī (a Digāmbara) wrote a commentary entitled *Aṣṭasāhāsrī* on the *Aṣṭaśati* of Akalaṅkadeva and *Tattvārtha-vārttika*; whereas Māṇikyanandī (another Digāmbara of the 9th cent. A.D.). wrote his famous *Parikṣāmukha* on Jain Logic.

In the last period of Jain philosophy (bet. 11th and 15th centuries A. D.), there developed the Jain philosophy on the *syādvāda*. Two contemporary authors - Devasūri (1086-1169 A. D.) and Hemacandra (1088-1172 A. D.) - are the pioneers on the idea of *syādvāda*., Devasūri wrote *Pramāṇa-naya-tattvālokālankāra* and its commentary *Syādvādaratnākara*. The prolific writer Hemacandra has two famous works called *Anya-yoga-vyavacchedikā-dvātrimśikā* and *Pramāṇa-mīmāṃsā* which are the landmarks on Jain philosophical texts.

So also Ratnaprabhasūri and Malliṣeṇa. Ratnaprabhasūri (XIth A.D.) wrote *Syādvāda-ratnākara-vārttika* which was a shorter commentary on the *Syādvāda-ratnākara*.

Malliṣeṇa (1292 AD.) is the author of the *Syādvādamanjarī* which is a commentary on *Anyā-yoga-Vyavacchedika-dvātriṃśikā* of Hemacandra.

In the decadent period of this age we have Maladhāri Rājaśekhara (1348 A.D.), Jñānacandra (1350 A.D.) and Guṇaratna (1409 A.D.).

Akalaṅkadeva (8th Cent. A.D.) in his *Nyāyaviniścaya* defines *anekānta* thus:

*upayogau śrutasya dvau syādvāda-naya-saṁjñitau /
syādvādaḥ sakalādeśo nayo vikala-saṅkayā //*

*anekāntmakārtha-kathanam syādvādaḥ yathā pudgalaḥ dharmo
dharma ākāśaḥ kāla iti. tatra jīvo jñāna-darśana-vīryasukhair
asādhāranaiḥ amūrttatvā-saṅkhyata-pradeśatva-sukṣmatvaiḥ sattva-
prameyatvā gurulaghutva-dharmatva-guṇitvādibhiḥ sādharānaiḥ
anekāntaḥ tasyajīvasyādeśāt pramāṇam syādvādaḥ.*⁵

In a very modern book entitled *Jaina-siddhānta-dīpikā* of Gaṇādhpati Tulsi, *anekānta* is defined in a lucid way as -

*sāmānya-viśeṣa-sadasan-nityānitya-
vācyācya-dyanekāntātmakam* (X. 29)

i. e., '(The cognizable object is) universal-cum-particular, existent-cum-non-existent, eternal-cum-noneternal, expressible-cum-non-expressible and is thus indeterminate (in terms of formal contradiction).

Satkari Mukherji and Nathmal Tantia in their notes (PP I XX- X9) have explained the sutra thus.

'*Anekānta* means not *ekānta*. *Anta* literally means end or extreme. Thus 'being' is one extreme and 'non-being' is the other extreme of predication. This also holds good of eternal and non-eternal, and so on, which are given in formal logic as contradictories. According to pure logic, these oppositions are exclusive of one another and they cannot be

combined in anyone substratum. The opposition is absolute and unconditional. This may be called the absolutistic logic. The Jaina is a non-absolutistic, and so also all philosophers like the Sāṃkhya, the Vaiśeṣika, the Mimāṃsā and the non-monistic schools of Vedānta are non-absolutistics in as much as they do not believe in the absolute opposition of the logical extremes e.g, being and non-being, eternal and non-eternal, and so on. According to the Jainas, opposition is understandable only in the light of experience. We know that light and darkness are opposed, because we do not see them together. No apriori knowledge of such opposition is possible, Accordingly the non-absolutist contends that if being and non-being are found together, and this finding is not contradicted by subsequent experience. We must conclude that there is no opposition between them. In other words, one is not exclusive of the other. We have seen a jar existing in its place and not existing in another. Existence and non-existence are thus both predicable of the jar. The concept or change or becoming involves that a thing continues and maintains its identity in spite of its diversity of qualities. The unbaked jar is black, becomes red when baked and yet continues as the jar. The Jaina thus maintains in strict conformity with the dictates of experience, that all reals are possessed of a nature which is not determinable in the light of formal logic. Everything is eternal as substance, but perishable *qua modes*. The Jaina does not consider the Naiyāyika to be sound logically when he makes substance and modes different entities which, however, are somehow brought together by a relation called *amavāya* (inherence). But inherence as an independent relation is only a logical makeshift which will not work.'

In the end we can thus sum up the entire discussion about *anekānta* in the succinct language of Ācārya Mahāprajna who in his book *Anekānta* in Hindi (translated into English by Mrs Sudhamahi Regunathan in the name or *Anekānta the third Eye*) has said that our life is based on opposing pairs. The English translation says -

'Anekānta has one rule: co-existence of opposites. Not only is existence in pairs, they have to be opposing pairs. In the entire world of nature, in the entire universe or existence, opposing pairs exist. If there is wisdom there is ignorance. If there is vision. there is lack of it. If there

is happiness then there is sadness too. If there is loss of consciousness, there is awakening. If there is death, there is life. There is the auspicious and the inauspicious. High and low. The disturbed and the undisturbed. There is gaining of strength and the loss of it.' (pp 4-5)

II Language

Having thus described the fundamental basic conception of *anekānta* which really emphasises the many-sidedness of truth, or to put it in a different way, looking at a substance (*dravya*) from its positive and negative aspects, I now pass on to apply the doctrine of *Anekānta* to the epistemological problem of language which consists of sentences and their meanings.

Various schools of Indian philosophy, the Sanskrit grammarians and rhetoricians have devoted much time to the linguistic problem of meaning. In order to ascertain the meaning of word(s) in a sentence, they have speculated various semantic aspects of language. The rhetoricians have defined a sentence thus:

vākyaṃ syād yogyatā kāñkṣā satti-yuktaḥ padocayaḥ
(SD.II.I)

'A sentence is a collection of words (*padocayaḥ*) possessing (*yuktaḥ*) compatibility (*yogyah*), expectancy (*ākāñkṣā*) and juxta-position or proximity (*āsatti*),

Compatibility (*yogyatā*) means the absence of absurdity in the mutual relation of the things denoted by the words. A sentence like *payasā siñcati* has compatibility because water has the fitness, owing to its liquidity which is necessary for sprinkling. But a sentence like *vahninā siñcati* has no compatibility, since fire lacks liquidity which only can make a thing an instrument in the act of sprinkling. If it were held that a mere collection of words can make a sentence even in the absence of compatibility then such a collection of words as *vahninā siñcati* would be a sentence; but no one would say that the above is a proper sentence, even though grammatically there is no defect in the sentence.

Expectancy (*ākāñkṣā*) is another condition of a sentence. Absence of the completion of the sense will not make a sentence, Mere saying

gauḥ aśvaḥ, puruṣaḥ etc. will not make a sentence, because those words will create curiosity in the listener's mind to complete the sense. But if we say that *aśvaḥ dhāvati*, the curiosity of the listener will go away. If there is any desire (jijñāsā) in the mind of a listener to know something about the sentence, then that sentence is not a sentence. So the examples given above will not constitute a sentence, because, they lack one of the requisities of a sentence which is expectancy (*ākāṅkṣā*).

'Juxtaposition (*āsatti*) is the absence of a break in the apprehension of what is said; i.e., the presentation of things without the intervention of time or other unconnected things' (Kane, SD. p 35).

In the *Bhāṣā-paricchada*, *āsatti* is defined as -

avyavādhānena padajanya-padārthopasthitih

i.e., the knowledge of the meaning of words resulting from the words being heard without any long pause (between the several words).

To conclude it can be said that 'a sentence is made up by the combination of several notions and it is therefore necessary that the impression made by each word should remain fresh until this combination is effected. If we utter the two words *gām* and *ānaya* at the interval of some hours, no sense will be apprehended. It is not absolutely necessary that the words must be *uttered* together. In a printed book we have no utterance and yet we apprehend the sense because the words occur in Juxtaposition.' (Kane, SO. p 35). So these three i.e., *yogyatā*, *ākāṅkṣā* or *samnidhi* are said to be the causes of the knowledge of the meaning of a sentence (*vākyārtha jnāna*).

At a later stage, *Tātparya* is also added to the conception of a sentence. In the *Parama-laghu-mañjūṣā* of *Nāgeśabhaṭṭa* (17th century A.D.), *tātparya* is also included in the definition of a sentence.

Sābdabodha-sahakāri-kāraṇāni-ākāṅkṣā-yogyatā, satti tātparyāṇi

Tātparya is another element which is the cause in helping the meaning of a word.

The rhetorician Visvanātha says that in considering compatibility

and expectancy, the words *ātmā* and *artha* are to be construed respectively with *ākāṅkṣā* and *yogyatā* respectively.

tatrākāṅkṣā-yogyatayor ātmārtha-dharmat ve pi padoccyat dharmatvam upacārāt (Vṛtti under SD. II.1).

Although expectancy is a property of the soul and compatibility is an attribute of things, both of them are spoken of in the text as the properties of a collection of words in a secondary sense. (Kane, SD. p. 35)

Ākāṅkṣā literally means 'a desire to know'. Desire does not inhibit in the words, nor in the sense. Desire is the property of the listener. So *ākāṅkṣā* is *ātmadharmo*. *yogyatā* really subsists in the thing as signified by the words. Words and things are closely connected. *Āsatti* is an attribute of words when one utters the words in juxtaposition. the meaning is conveyed.

Having defined a sentence which is a collection of words, it is now time to define a word.

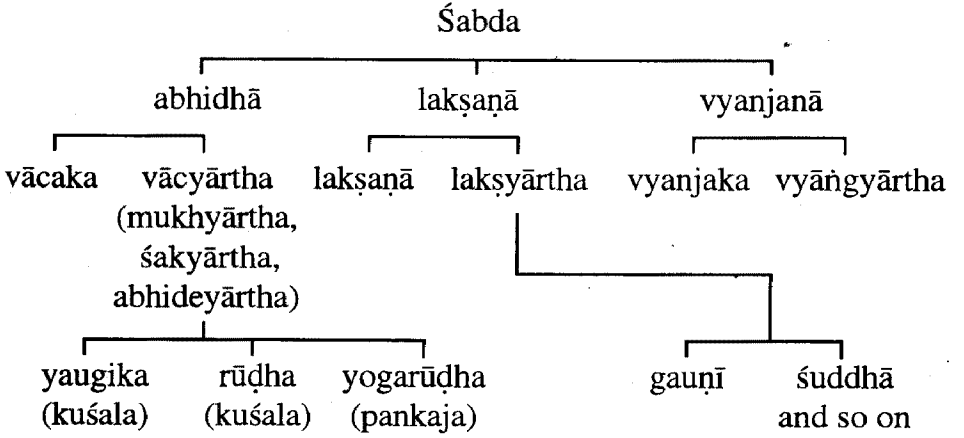
varṇāḥ padaṁ prayogārthān anyaitaikārtha-bodhakāḥ

'a word means letters so combined as to be suited for use, not in logical connection, conveying a meaning and only one meaning.'

The use of the word *prayogārthā snited* for use' means that the crude form of a word (*prātipadika*) is not regarded as a word. Unless the words are inflected, they are not considered word to be used .in a sentence.

The words 'not in logical connection' means that the combination of letters are not logically connected though the combination of letters gives the meaning of words logically.

Having defined a word as 'combination of words conveying a sense', it is now necessary to know the nature of meaning of a word. As far as the semantics of a word is concerned, the meaning of a word can be basically divided into three categories. They are:



This picture gives us the idea of the basic meanings of a word. *Abhidhā* is the expressed or conventional meaning of a word. i.e. the meaning as conveyed by the direct signification of a word: it is, in fact, the dictionary meaning of a word. Mukulabhaṭṭa (last quarter of the 9th cent. A.D.) in his work *Abhidhā-vṛtti-mātrkā* calls *abhidhā* as *mukhyārtha*. When the principal meaning of a word is indicated. Mukulabhaṭṭa terms it *mukhya*. The grammarians call it *śakyārtha* and *abhidheyārtha*, because the first meaning of words is given in the dictionary; it is *śakya*, because it gives that meaning which the word conveys (*śakya*); and because the meaning is given in the dictionary (*abhidhāna*), it is called *abhidheyārtha*.

This *abhidhā* is of three kinds - *yaugika*, *rūḍha* and *yogarūḍha*. When a word gets its meaning from its derivation (i.e. root + sufficial meaning), the word is termed as *yaugika* word: e.g. *kartāni doer*. When a word receives its meaning other than what is expressed by its derivative meaning, it is called *rūḍhī* words. e.g. *kuśala* meaning 'expert', and not 'one who collects grass.' The derivative meaning (= *kuśam lāti dadāti vā iti kuśalaḥ*) is not prominent here, particularly when we say *karmaṇi kuśalaḥ* 'expert in work.' The *yogarūḍha* word is a combination of *yaugika* and *rūḍha*, and therefore it has the significance of both, but the meaning refers to a third one. e.g. *pañkaja*.

Lakṣaṇā indicates the figurative meaning of a word (*lakṣyārtha*). By *lakṣaṇā* a new meaning of a word is indicated along with the principal

or current meaning of a word. How the meaning of *lakṣaṇā* is acquired, is very well explained by Amareshwar Thakur in his Introduction (at p. 28 to the *Kāvyaṣprakāśa of Mammata* (bet. 1050 and 1100 A.D.):

‘When the current meaning is barred by incompatibility and another meaning connected with the current meaning (*vācyārtha*) comes to be attached to the word either through usage (*rūḍhi = prasiddhi* or *prayogavāha*) or for a special purpose (*prayojana*) then the function (*vṛtti*) by which this new meaning is presented is called *lakṣaṇā*.

Two examples are given for *lakṣaṇā*: one is *karmaṇi kuśalaḥ* ‘expert in work’ and the other is *gaṅgāyām ghoṣaḥ* resides in the Ganges. Here in *karmaṇi kuśalaḥ* the primary meaning of *kuśla* ‘a collector of *kuśa* grass’ (*kuśam lāti iti*) is barred by its figurative meaning expert-which meaning has come from the primary meaning as a gatherer of *kuśa* grass, because the gathering of *kuśa* requires discrimination, and as a result, secondary meaning ‘expert’ is sanctioned by usage. In the second example, *gaṅgāyām ghoṣaḥ*, the primary meaning *river* is barred, because a *ghoṣa* (a *village* of cowherds) can not reside in the river. Naturally, the meaning of the Gaṅgā will be *gaṅgātaṭa* the bank of the Ganges.’

Vyañjanā directly means the ‘power of suggestion.’ *Vyañgārtha*, therefore, means ‘a suggested or implied meaning of a word.’

The implied meaning of a word is that meaning which gives rise to another meaning to be understood by persons inundated with the qualities of a genius. This *vyañgārtha* meaning depends upon (i) the speaker, (ii) the person spoken to, (iii) intonation of a language, i.e. the change of voice indicating emotions, (iv) the sentence, (v) the expressed meaning, (vi) the presence of another person, (vii) context, (viii) place and (ix) time. All the suggested meaning which gives rise to another meaning is conveyed by words which brought before the mind and so words constitute a contributing factor for the suggestion of the meaning.

Even though these three are the powers of a word, the inner power of a word is *vṛtti* (function) or *śakti* (power) or *saṅketa* (convention). It should be noted that each word in every language has a power to convey

a particular sense. That power of a word is to be grasped from the convention. 'When a man ascertains that a particular word has a convention in respect of a particular sense, then only does he recognise the power of the word to express that particular sense' (Kane, S D. p. 39).

How can we acquire the meaning of a word? Viśvanātha Tarkapañ cānana (16th century A.D.) has given an indication to that effect in the *Bhāṣā-pariceheda* thus:

śaktigrahaṁ vyākaraṇopamāna-kośapta-vyākhyād vyavahārataśca/ vākyasya śeṣād vivṛte vadanti sānnidhyataḥ siddha-padasya vṛddhāḥ/

This verse tells us the conception of verbal testimony in the following cases.

1. *Vyākaraṇa*: We learn from grammar the meanings of roots and suffices and the relation of words in a sentence;
2. *Upamāna*: In some cases the meaning of a word can be ascertained by means of similarity or comparison;
3. *Koṣa* : We know the meaning of a word, both synonyms and antonyms, from a dictionary;
4. *Āptavākya*: We often get the meaning of a word from the usage of a higher authority;
5. *Vyavahāra*: We get the meaning of a word from the practical use of a word;
6. *Vākyaśeṣa*: Literally, *vākyaśeṣa* means 'the end or rest of the passage' i.e. it means the context. From the context the meaning of a word comes out, e.g., in the Vedic passage *aktāḥ śarkarā upadadhāti*, the exact meaning of *aktāḥ* is *ghṛta* which is understood from the context (*teja vai ghṛtan*). In the Pūrva Mīmāṃsā (I.4 2a) this idea is expressed by *sandigdheṣu vākyaśeṣāt*.
7. *Vivṛta*: From explanation sometimes we can get the meaning of a word; e.g., *rasāla* means āmra, 'mango'.
8. *Siddhapadasya Vṛddhāḥ* : Sometimes the meaning of a word may be gathered from the utterances of well-known people.

Although we have different ways by which we acquire the meaning of a word, the problem is still shrouded in obscurity. P. V. Kane in his SD, has explained this phenomenon in the following manner:

‘When a child begins to learn a language, he first understands the meaning of words in a lump and not of each word separately. When he hears the direction 'bring a cow' addressed by one old man to another, and sees a cow brought by the man, he understands that the direction meant the bringing of a body with a dewlap etc. He then has no distinct idea of the meaning of the two words *gām* and *ānaya*. Afterwards he hears two sentences 'tie the cow' and 'bring the horse' and sees the cow fastened and the horse brought. He finds that in the former of the sentences, a portion, namely *gām*, is common to the sentence *gām ānaya*, but another portion (*ānaya*) is omitted and something else inserted (*badhāna*). As in the case of both the sentences (*gām ānaya* and *gām badhāna*) the same body was dealt with, he naturally associates the portion *gām* with the body (cow). Thus he ascertains that the word *go* has a convention in respect of cow. The ascertainment of the convention leads him to understand that the primary meaning of the word *go* is cow.’ (pp. 39-40).]

Tātparya says that every sentence must have a meaning which is intended to be conveyed by a sentence. If the hearer understands that intended meaning, the purpose is served. But in the following verse speaker's intention and normal significance are different. The verse says.

*kim gavi gotvaṁ kim agavi ca gotvaṁ,
yadi gavi gotvaṁ mayi na hi tattvaṁ/
yadi agavi ca gotvaṁ yadi vadasi tvam,
bhavati bhavān eva samam eva gotvaṁ//.*

‘Does cowness reside in cow only, or can cowness reside in non-cow? If cowness resides in cow only, then it does not reside in me; but if you say that cowness lies in non-cow also; then cowness may be equal in you and in me as well.’

Here the intention of the speaker is to say that cowness resides in cow only; and so to say that you behave like a cow is contradictory. It

can be taken as an example of *gauṇi lakṣaṇā*. The qualities residing in a bull, such as *jāḍya* (senselessness) and *māṇḍya* (dulness), are transferred to a man. The word *go* primarily means the *jāti gotra*, and as the qualities senseless and dulness are associated with the bull. The transference of these qualities is indicated in man. The many-sidedness of the meaning of *go* can be looked upon on the basis of *anekānta*.

In a similar way, in the following example the contradictory position of words makes the sentence *double entendre*:

*mā yāhītyapamaṅgalaṁ vraja sakhe snehena śūnyam vacas
tiṣṭeti prabhutā yathāruci kuruṣvaisā pyudāsīnatā/
no jīvāmi vinā tvayeti vacanaṁ sambhāvyate vā na vā.
tan mām śikṣaya nātha yat samucitaṁ vaktuṁ tvayi prasthite//*

‘(If I say) don’t proceed it will be inauspicious; wander, my friend, my word will sound empty without any affection; stay (on) looks like commanding; do as you wish, will also mean indifferent; if I say I shall not be able to live without you, may or may not be liked by you; therefore, my lord, teach me what is to be told at the time of your departure?’

The verbal forms like *yāti*, *vraja*, *tiṣṭha*, *kuruṣva* have a special suggested meaning other than the lexicographical sense. The root *yā* does not simply mean ‘go’, it has a special sense ‘proceed’ ‘set out’, for a journey. The imperative indicates the idea of prohibition strengthened by the particle *mā*. Similarly, *vraja* does not mean mere going or proceeding, it gives the idea of wandering. Lexicographically wander implies the absence of a fixed course or more or less indifference to a course that has been fixed or otherwise indicated’ (Webster’s *Dictionary of Synonyms*, 1942). The imperative gives the idea of wishes. *tiṣṭha* ‘stay (on)’ stresses continuance in a place’ and so it implies the non-movement of a person. The imperative also implies ‘command’. Finally, of the series of actions comes the verb *kuruṣva* which normally means ‘do whatever you like’. This verb is used in a general notion.

The positive aspects of all these verbs have a negative side also. The implied sense of this passage, in the eye of *anekānta*, reflects the dilemma of the situation which will debar the husband from taking any decision for going. This is the implied sense of the passage.

The combination of sounds (or letters *varṇāḥ*) will give us infinite number of meanings. In the following verse the one letter *n* in combination with the same letter *n* gives us a good sense. The verse in question is not really meant for alliteration, but is meant for showing the infinite power of sound combination. The verse says -

*na nonanunno nunnono nānā nānanā nanu/
nunno nunnanno nanunneo nānenā nunnanunnaṅut// (Kī XV. 14)*

‘No man is he who is wounded by a low man; no man is the man who wounds a low man, oye of divine aspect; the wounded is not wounded if his master is unwounded; nor guiltless is he who wounds one sore wounded.’ [translated by A. B. Keith, *A Hi-tOly of Sanskrit Literature*, Oxford, 1920, p 114.]

Deep Structure, Surface Structure and Transformation⁶

Tātparya can be equated with the deep structure, surface structure and transformation of the modern linguistic theory.

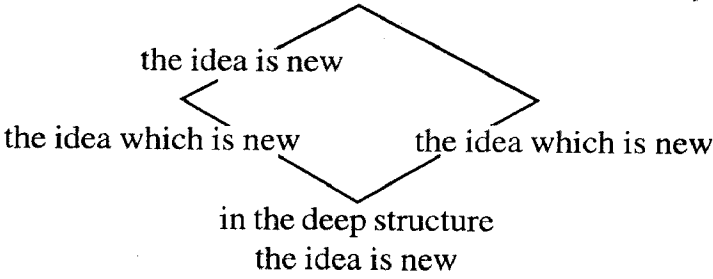
It is normally said that sentences of all languages must have a deep structure and a surface structure. The deep structure gives the meaning of a sentence, while the surface structure gives the form of a sentence as it is used in communication. The basic idea of deep and surface structures can only be understood when a person listens to someone else speaking a language. What is most important is to find out a meaning in sounds of a language. The deep and surface structures are based on finding out a meaning in sounds. In fact, what we say is tantamount to saying that the form of a sentence is given outwardly by its surface structure, while the meaning of a sentence is conveyed by its deep structure. Take a sentence like - a new idea is often valuable.

The main function of the deep structure is to elucidate the explicit meaning of a sentence which is not provided by a surface structure outwardly.

Here

a new idea

may mean



In the above sentence, the deep structure meaning of 'the idea is new' is not explicitly conveyed by the surface structure - 'a new idea'. It should be borne in mind that 'deep structure of a sentence gives its meaning because the deep structure contains all of the information required to determine the meaning of a sentence.' (p. 19).

The surface structure is the sentence which is actually produced, which is actually written or spoken. The deep structure implies the inner intended meaning of a sentence which the native speaker of the language takes into account. The surface structure shows the sentence in communication, whereas the deep structure of a sentence tells us the significance of the sentence so spoken. In fact, the deep structure ultimately expresses the semantic aspect of a sentence which can be elicited from the sentence.

The next point which arises in this context is to state the relationship between the deep and surface structures of a sentence, or *vice versa*. The answer to this question is simple. The relationship between the deep and surface structures is transformation which functions as a link between the two. In other words, a deep structure becomes a surface structure via transformation. As deep structure is mainly based on the meaning of a sentence and its syntax, it is regarded as an .. *abstract* object, while surface structure, because of its written or spoken form, is closer to physical reality.

The part played by transformation to both these structures, is to change or transfer one constituent element into another. The transformation is the process which changes the word-order of the deep structure, so as to generate the surface structure.

'Transformation is the process which converts deep structures into intermediate or surface structures' (p 23). For example,

- i) a declarative sentence into an interrogative,
- ii) an active sentence into a passive

For example - the active sentence

- a) Daisy puzzled Winterbourne

is transformed into a passive as

- b) Winterbourne was puzzled by Daisy.

Any language makes use of their elementary transformational processes: adjunction, substitution, and deletion.

For example, the English sentence- I have decided it on the train can mean many aspects. It may mean that

- i) something I have decided when I was travelling on the train: or it may mean
- ii) out of many conveyances. I have decided that I shall go by train: or it may mean
- iii) my ideas come to my mind when I normally travel by train. and so on.

In this connection it should be noted that the Jains are not lacking in unfurling the deep and surface structures of a sentence. In the *Bhagavatī-sūtra* (Book ten, chapter III), in course of conversation with Mahāvīra, Goyama (Gautama) asks Mahāvīra some questions on language. The text in question runs as follows:

aha bhante! āsaissāmo saissāmo ciṭṭhissāmo ṇisiissāmo tuyatṭhissāmo āmaṃtaṇī jāyaṇī taha pucchaṇī ya paṇṇavaṇī paccakkhāṇī bāsā bhāsā icchāṇulomā ya aṇabhiggahiyā bhāsā bhāsā ya abhiggahammi boddhavvā saṃsayakaraṇī voyaḍamavvoyaḍā ccva paṇṇavaṇī naṃ esā bhāsā ṇa esā bhāsā mosā.

'Oh venerable one (*bhante*)! [when one says] we shall reside (*āsaissāmo*), we shall lie (down) (*saissāmo*), we shall stand (up)

(*ciṭṭhissāmo*), we shall sit (down) (*ṇisiissāmo*), we shall stretch (*tuyatṭhissāmo*), the forms of language (*pañṇavaṇī bhāsā*) [i.e. one of the twelve kinds of expressions] (*bhāsā*) such as, [1] addressing (*āmaṃtaṇī*) [2] advice (*pañṇavaṇī*) [93] prayer (*jāyaṇī*) as well as, [4] questioning (*pucchaṇī*) [7] consenting (*icchāṇulomā*), [8] irrelevant (*aṇabhiggahiyā*), [9] relevant (*abhighahammi boddhavvā*), [10] doubtful (*saṃsaya karaṇī*), [11] explicit (*vovadā*) or [12] indefinite (*avvoyaḍā*)⁷ --- do these forms conform to the type of understanding (i.e. *pañṇavaṇī* advice) or are they never false (*ṇa esā bhāsā mosā*)?

Mahāvīra's reply was --

ṇa esā bhāsā mosā

‘They are not false.’

In fact, these questions of Goyama to Mahāvīra is related to sentences of a language. In a language, the utterances of human beings can be expressed in manifold ways of which some twelve forms are mentioned by Goyama. Our unit of speech is the sentence and the sentence is the expression of our thoughts and ideas in the form of judgment which either affirms or negates our statement. Whatever things come to the mind of a speaker, he tries to convey his opinion to the hearer. It is said earlier that in communicating one's idea in a sentence, the idea must possess compatibility, expectancy and juxtaposition, and this will lead a sentence to logical judgment.

When we analyse the utterance of human beings, we see that the sentences may be of various forms. They would be -

(i) Assertory (*āmaṃtaṇī*), (ii) Interrogative (*pucchaṇī*), (iii) Petitionary (*icchāṇulomā*), (iv) Exclamatory (combination of i and iii). Apart from these, the sentences may be affirmative or negative, hypothetical or universal, personal or impersonal. Besides, the sentences may be incomplete in the form of Aposiopesis, Anakoluthon, Ellipsis and Interrogation.⁸ These are the patterns by which our expressions or utterances are made.

Besides these sententious patterns of expressing our thoughts; and ideas, our sentences, irrespective of any form, may be pedantic, -ironical, autobiographical, apostropic, eulogical, logical; -melodious, elliptical, and

so on. This is not all. All these stylistic patterns of our expressions depend on how our thoughts and ideas are communicated to a person; on how a person utters his speeches, following any stylistic patterns. His utterances may be balanced and symmetrical, anal ogical and diffused, verbose and densed. Sometimes the style may be humourous, rhythmic and emotional, interlocutory and rhetorical; their expressions may be serio-comic, antithetical, and picturesque⁹. Even then our modes of expressions are not limited with these patterns. They are innumerable, multi-phased; they are *anekānta*. And all these modes of expressions are correct and are recognised in our ordinary speech. This idea is expressed by Mahāvīra in the language -

na esā bhāsā mosā, 'this language is not false.

In explaining certain grammatical niceties, the Jains raised some fundamental questions on the meaning of *calamāṇe calie*. Almost at the very beginning of the *Bhagavati-sūtra* (Book I, ch-1), Goyama, while Mahāvīra was at Guṇasīlaka *caitya* in Rājagrha, asks Mahāvīra the very fundamental linguistic problem of *calamāṇe calie*. The text runs as follows:

calamāṇe calie, udīrijjamāṇe udīrie vedijjamāṇe vadie, pahijjamāṇe pahīṇe chijjamāṇe chinṇe, bhijjamāṇe bhinṇe, dajjamāṇe daḍḍhe, mijjamāṇe mae, nijjarijjamāṇe nijjīṇe.

ee ṇaṃ cattāri padā egaṭṭhā ṇāṇā-varṇjaṇā uppaṇṇa-pakkhassa.

ee ṇaṃ paṃca padā ṇāṇā-varṇjaṇā vigaya-pakkhassa. [Bh. Sū. I. I. 11-13]

' [Is it proper to call] moving as moved, fructifying as fructified, feeling as felt, separating as separated, cutting as cut, piercing as pierced, burning as burnt, dying as dead, and exhausting as exhausted.'

'These [first] four words arc of the same import, though of different sounds and different suggestions.

These five are of different imports, different sounds and different suggestions.'

Apart from its philosophical implication on Karma-theory. this passage has a linguistic implication as well. The expressions *calamāṇe calie* have two tenses in one breath. Grammatically *calamāṇe* (moving)

is a present participle tense implying the sense of continuous action; and hence it can be a present continuous tense. The implied underlying meaning is that the action has started but still continuing, and so the action is incomplete. But, *calie* ('has moved') is a present perfect tense which means-that the action-has started and has continued for some time and now the action is complete and the result is there, and hence it is completive. So the use of two tenses is not congruous in the same expression. Mahāvīra's contention to this sort of expression is that when an action continues for some time, it can easily be said that some portions of that continuous action have been completed and the remaining portion is still continuing, when the continuity of action is over, the action is finished, and so the action is said to be complete, and so the expression *calie* is used to indicate that sense.

In Book II chapter 6, it is said that language is the vehicle of expression (*ohārīṇī*). This expression has a reference to the *Paṇṇavaṇā-sūtra* (chapter eleven on language pp 16X-I n of Jain Vishva Bharati edition 1989). The basic points of this chapter are succinctly summed up by K.C. Lalwani thus:

‘Language may be *satya*, *asatya*, *satya-mrṣā* and *asatya-amrṣā*. The main source of language is the soul. It arises in a physical body, gross, assimilative and caloric. Its shape is like that of a thunder. The matter let loose by language goes to the other extreme of the sphere. Matter-clusters with innumerable space units are included in it; matter with innumerable vacuum units are included in it; matter with a life-span of one, two, till ten time-units, countable time-units, uncountable time-units are included in it; matter with colour, smell, substance and touch are included in it. As a rule, matter from six directions are included, and they may be included without break or with break. The minimum life-span of language is one time-unit, and the maximum less than 48 minutes. Matter constituting language is acquired by the activities of the physical body, and is thrown out in the form of words or speech. *Asatya* and *satya-mrṣā* languages are spoken with the decline of *karma* enshrouding knowledge and vision, but with the rise of *karma* causing delusion, while *satya* and *asatya-amrṣā* are spoken with the decline of *karma* enshrouding knowledge and vision. Smallest in number are those

who speak *asya*: innumerable times more are those who speak *asatya-amrṣā*: innumerable times more than the second are those who speak *asatya*; innumerable times more than the third are those speaking *asatya-amrṣā*: but infinite times more are those who speak not. Included in the last category are inadequate (undeveloped) organisms, the liberated souls, the rock steadfast (would-be-liberated) beings, and all one organ being.¹⁰

In conclusion we can say that the application of *anekānta* in language is manifold. It is primarily found in the levels of meaning and in the context of syntax, apart from other grammatical niceties. From the discussion above it is seen that a word or a sentence may possess multi-levels of meaning. The verbal expression may be manifold, indeterminate and relative as the reality is also manifold indeterminate and relative. As far as meaning is concerned it is in exhaustive as reality itself. The meaning that we fix of a particular word or a sentence depends upon the context and the intention of the speaker -and it is all meant for our practical purposes. Syntactically that a sentence may be construed into active or passive or otherwise -- is all due to multi-structural pattern of a sentence. The manifold grammatical categories are infinite as the expressions of human beings are. Directly or indirectly, the principle of *anekānta* is inherent in the manifold aspects of language.

Books consulted

Anekānta-jaya-patākā of Haribhadra Sūri - edited by H.R. Kapadia with his own commentary and Muncindra Suri's supercommentary, Oriental Institute, Baroda, 1947.

Āpta-mīmāṃsā of Samantabhadra - edited by Uday Chand Jain with a commentary *Tattva-dīpikāmṛta* with Introduction and translation in Hindi, Shri Ganesh Varni Digambara Jain Sansthan, Nariya, Varanasi, 1975.

Chakravarti, A.- *Pancāstikāya-sāra*, edited by A. Chakravarti with Prakrit text, Sanskrit Chāyā, English commentary etc. along with the commentary of Amrtacandra and various readings, Bhāratīya Jñānapīṭha Publication, New Delhi, 1975.

Dhruva, A.D. -*Syādvāda-manjari* of Malliṣeṇa with the *Anyayoga-vyavacchedikā-dvātrīṃśikā* of Hemcandra edited with Introduction, notes and appendices, Bombay Sanskrit and Prakrit Studies No.LXXXIII, 1933. (I have used the Introduction freely).

Jain. S.A.-*Reality*: an English translation of Shri Pūjyapada's *Sarvārthasiddhi*, Vira Sāsana Sangha, Calcutta. 1960.

Kane. P. Y. - *Sāhitya-darpaṇa* of Viśvanātha (paricchedas I. II and X), three chapters edited with exhaustive notes together with the History of Sānskrit Poetics. [1 st. edn 1910. third edition. 1951.

Lalwani, K.C. - *Bhagavatī-sūtra*, vols. I-IV Prakrit text with English translation and notes based on the commentary of Abhayadeva Sūri. Jain Bhawan. Calcutta, 1973-1985.

Pramāṇa-mīmāṃsā of Hemacandra - edited by Sukhlalji Sanghavi. Sarasvati Pustak Bhandar. Hathikhana. Ratanpole. Ahmedabad, 2nd edition, 1989.

Ṣaḍ-darśana-samuccaya of Haribhadra Sūri - edited by Mahendra Kumar Jain, Bhāratiya Jnānapītha, New Delhi.. 1981.

Ṣaḍ-darśana-samuccaya of Maladhārī Rajaśekhara - edited by Hara Govinda Das and Bechar Das, Varanasi, date (?)

Regunathan. Sudhamahi - *Anekānta. the Third Eye.* an English translation of Acārya Mahāprajña's *Anekānta* in Hindi. Jain Vishva Bharati Institute. Ladnun. Rajasthan, India. 2002.

Shastri, Mahendra Kumar - *Akalaṅka-grantha-trayall* edited with his own commentary, *Nyāyaviniścaya. Pramāṇa-saṁgraha* etc. Singhi Jain Series, Ahmedabad-Calcutta, 1939.

Thomas, F.W. - *Syāvāda-manjarī of Malliṣeṇa*, translated and anotated, Motilal Banarsidass, Delhi [1st edn 1958]. reprint 1968.

References

1. S. A. Jain, Reality, p. 162.
2. Dhruva, p. Lxxvii,
3. Op. Cit.
4. Op. Cit.
5. Mahendra Kumar Shastri, *Akalaṅka-grantha-trayam.* (939. p. 21.)
6. For this. SI:C Roderick A. Jacobs and Peter S. Rosenbaum. *English Transformational Grammar*, Blaisdell Publishing Company. Waltham, Massachusetts, 1968. Quotations are indicated by page numbers.
7. See K.C. Lalwani, *Bhagavatī-sūtra* vol. IV, Book ten chapter III, Calcutta, 1985 pp. 133-134, Josef Deleu, *Viyāhapannatti* Delhi 1996, p. 169. This verse is also found in the *Paṇṇavaṇā-sūtra*, ch. 11, p 172 of Jain Vishva Bharati edition.
8. For these ideas, see Rev. A. Darby, *The Mechanism of the Sentence*, Oxford University Press, Bombay, 1919, pp. 8-14;
9. S. R. Banerjee. *Saṁskṛta Sāhitya Saṁalocanā Saṁgraha.*, Calcutta, 1996. pp. XXI-XXXII.
10. K. C. Lalwani. *Bhagavatī-sūtra.* Vol I. Jain Bhawan. Calcutta (1973), reprint edition 1999, pp 2X0-2X1.

सृष्टिवाद का नया आयाम

आचार्य महाप्रज्ञ

जैन-साहित्य को आगम, दर्शन और मध्युगीन दर्शन - इन तीन भागों में विभक्त किया जा सकता है। द्वादशांगी और उसके उपजीवी ग्रन्थ आगम की कोटि में परिगणित हैं। सन्मतितर्क, तत्त्वार्थसूत्र, समयसार, पंचास्तिकाय, आप्तमीमांसा, विशेषावश्यकभाष्य, षट्खण्डागम, कषायपाहुड आदि ग्रन्थ दर्शन की कोटि में परिगणित होते हैं। लघीयस्रयी, शास्त्र-वार्ता समुच्चय, षड्दर्शनसमुच्चय, प्रमाण-नय-तत्त्वावलोक, न्यायकुमुदचन्द्र, प्रमाण-मीमांसा आदि मध्युगीन दर्शन के ग्रन्थ हैं।

दर्शन के ग्रन्थ आगमोक्त तत्त्वों को दर्शन की शैली में प्रस्तुत करते हैं। उनकी शैली दार्शनिक है और प्रतिपाद्य विषयवस्तु आगमिक है। मध्युगीन दार्शनिक ग्रन्थ आगम से व्यवहित प्रतीत होते हैं। उनकी शैली तार्किक है और उनकी विषयवस्तु का निर्धारण अन्य दर्शन सापेक्ष किया गया है - बौद्ध, नैयायिक आदि दर्शनों द्वारा मान्य प्रमाण-मीमांसा और तत्त्व-मीमांसा और तत्त्व-विद्या परीक्षा करना, असम्मत विषयों का निरसन करना और मान्य सिद्धान्तों की प्रतिष्ठा करना। मध्युगीन दर्शन के ग्रन्थों में आगम की पृष्ठभूमि प्रधान नहीं है। इसलिए वे अन्य दर्शनों के प्रतिपक्ष में खड़े हुए दिखाई दे रहे हैं। यह आरोप भी सर्वथा अहेतुक नहीं है कि जैन दर्शन दूसरे दर्शनों के विचारों का एक पुलिन्दा है, उसका अपना स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है। तार्किक भूमि पर बौद्ध और नैयायिक अपने पांव पहले ही स्थिर कर चुके थे। जैन तार्किकों ने बौद्धों के विचारों के खण्डन में नैयायिकों के तर्कों का प्रयोग किया और नैयायिकों के विचारों के खण्डन में बौद्धों के तर्कों का प्रयोग किया, इसलिए वैसी धारणा का बन जाना अहेतुक नहीं है। जैन तार्किक अनेकान्त के विकास में बहुत सफल रहे हैं, पर आगमों में उपलब्ध बहुमूल्य मुक्ता-मणियों का हार बनाने में उनका प्रयत्न पुरस्कृत नहीं रहा। यदि वह होता तो जैन दर्शन की मौलिकता अन्यान्य दर्शनों के लिए गंभीर अध्ययन का विषय बनती। दर्शन का एक महत्वपूर्ण विषय है सृष्टिवाद। जैन दर्शन सत्-असत्वाद को स्वीकार करता है। उसके अनुसार

पंचास्तिकाय सत् है। वे उत्पत्ति और व्यय के चक्र से मुक्त हैं। उनके पर्याय उत्पन्न होते हैं और विनष्ट होते हैं, इसलिए वर्तमान में सत्भूत और भविष्य में असत् होते हैं। पंचास्तिकाय में तीन अस्तिकाय - धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाशास्तिकाय अमूर्त और गतिशून्य है, इसलिए वे सृष्टि अथवा स्थूल जगत् के मूल कारण नहीं हैं। उनका अस्तित्व सूक्ष्म जगत् तक सीमित है। जीवास्तिकाय अमूर्त है। पुद्गलास्तिकाय मूर्त है। ये दोनों तत्त्व गतिशील हैं। ये दोनों स्थूल जगत् के मूल कारण हैं। जीव अमूर्त भी है और सूक्ष्म भी है। परमाणु सूक्ष्म है, किन्तु मूर्त है। स्थूल जगत् अथवा दृश्य जगत् का मूल है परमाणु। जीव उसका सहयोगी है। व्यंजन पर्याय जीव और पुद्गल इन दोनों में ही होता है। वह व्यक्त सृष्टि का कारक तत्त्व है। अर्थ पर्याय अव्यक्त है और व्यंजन पर्याय व्यक्त। जैन सिद्धान्त दीपिका में बतलाया गया है - जीव और पुद्गल के विविध संयोगों से यह लोक विविध रूप वाला होता है।¹ इस विविधता का नाम ही सृष्टि है।

सृष्टि के तीन परिणाम हैं - प्रयोग, विस्रसा (स्वभाव) और मिश्र² इन तीन परिणामों के आधार पर सृष्टि के तीन प्रकार बन जाते हैं - 1. प्रयोगजा सृष्टि, 2. स्वभावजा सृष्टि, 3. मिश्रजा सृष्टि। सिद्धसेनगणि ने एक गाथा उद्धृत कर परिणामी (उपादान), निमित्त और निर्वर्तक - इन तीन कारणों का उल्लेख किया है।³ वैशेषिक दर्शन में समवायी, असमवायी और निमित्त - ये तीन कारण माये गये हैं। आगम का प्रतिपाद्य यह है - विस्रसा परिणत द्रव्य कार्य-कारण के नियम से मुक्त होता है। प्रयोग परिणत द्रव्य निमित्त कारण के नियम से मुक्त होता है। मिश्र परिणत द्रव्य में निर्वर्तक और निमित्त कारण की संयोजना होती है। इस प्रकार जैन दर्शन में कार्य-कारण का सिद्धान्त सापेक्ष है। प्रत्येक कार्य के पीछे कारण खोजने की अनिवार्यता नहीं है।

उमास्वाति ने पुद्गल के कार्यों का वर्गीकरण किया है। उनमें एक कार्य है बंध। परमाणुओं के संयोग और वियोग से अनेक पुद्गल स्कन्धों का निर्माण होता है। उस निर्माण या पुद्गल स्कन्ध की संरचना के तीन हेतु हैं - 1. प्रयोग, 2. प्रयोग और स्वभाव का मिश्रण, 3. स्वभाव।

शरीर की संरचना जीव के प्रयत्न से होती है। वह प्रयोग परिणत द्रव्य है।⁴ सिद्धसेन गणि ने प्रयोग का अर्थ जीव का व्यापार किया है।⁵ अकलंक ने प्रयोग का अर्थ पुरुष के शरीर, वाणी और मन का संयोग किया है।⁶

मिश्र और परिणत जीव के प्रयोग और स्वभाव - इन दोनों के योग से जो परिणमन होता है, वह मिश्र परिणत द्रव्य है। सिद्धसेनगणि ने मिश्र का अर्थ किया है जीव प्रयोग सहचरित अचेतन द्रव्य की परिणति, जैसे स्तम्भ और घट।⁷ अकलंक ने बंध के दो ही भेद बतलाए हैं। उन्होंने मिश्र का स्वतंत्र उल्लेख नहीं किया है। उसकी पूर्ति प्रयोग के दो भेद बतलाकर की है - अजीव-विषयक प्रायोगिक और जीवाजीव विषयक प्रायोगिक। 1. अजीव विषयक प्रायोगिक

को समझाने के लिए जतुकाम का उदाहरण दिया है⁸ 2. सिद्धसेनगणि ने भी इस उदाहरण का प्रयोग किया है⁹ 3. जीवाजीव-विषयक प्रायोगिक के दो प्रकार होते हैं -

1. कर्म-बंध-ज्ञानावरण आदि का बंधा
2. नोकर्म बंध-औदारिक आदि शरीर का निर्माण¹⁰

अभयदेवसूरि ने मिश्र को समझाने के लिए दो उदाहरण प्रस्तुत किए हैं -

1. मुक्त जीव का शरीर।
2. औदारिक आदि वर्गणाओं का शरीर रूप में परिणमन।

शरीर का निर्माण जीव ने किया है, इसलिए वह जीव के प्रयोग से परिणत द्रव्य है। स्वभाव से उसका रूपान्तरण होता है, इसलिए वह मिश्र परिणत द्रव्य है। औदारिक आदि वर्गणा स्वभाव से निष्पन्न हैं। जीव के प्रयोग से वे शरीर रूप में परिणत होती हैं। इसमें भी जीव का प्रयोग और स्वभाव दोनों का योग है। उन्होंने स्वयं प्रश्न प्रस्तुत किया - प्रयोग परिणाम और मिश्र परिणाम में क्या अन्तर है? उन्होंने समाधान में कहा - प्रयोग परिणाम में भी स्वभाव परिणाम है, किन्तु यह विवक्षित नहीं है।¹¹ सिद्धसेनगणि ने भी, 'मिश्र परिणाम में प्रयोग और स्वभाव दोनों प्रधान रूप से विवक्षित है' - इसका उल्लेख किया है।¹²

उक्त दोनों व्याख्याओं की संगति कार्य-कारण के संदर्भ में ही बिठायी जा सकती है। मिश्र परिणाम के उदाहरण हैं - घट और स्तम्भ। घट के निर्माण में मनुष्य का प्रयत्न है और मिट्टी में घट बनने का स्वभाव है, इसलिए घट मिश्र परिणत द्रव्य है। इसकी तुलना वैशेषिक सम्मत समवायिकारण से की जा सकती है। प्रयोग परिणाम में किसी बाह्य निमित्त की अपेक्षा नहीं होती। उसका निर्माण जीव के आंतरिक प्रयत्न से ही होता है। मिश्र परिणाम में जीव के प्रयत्न के साथ निमित्त कारण का भी योग होता है। स्वभाव परिणाम जीव के प्रयत्न और निमित्त दोनों से निरपेक्ष होता है।¹³

भगवती में प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्यों का वर्णन विस्तार से किया गया है।¹⁴ जैन दर्शन अनेकान्तवादी है, इसलिए उसे सापेक्ष दृष्टि से पुरुषार्थवाद और स्वभाववाद दोनों मान्य हैं।

प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य का पहला उदाहरण है-एकेन्द्रिय प्रयोग परिणत द्रव्य।¹⁵ इसी प्रकार मिश्र परिणत पुद्गल द्रव्य का उदाहरण भी एकेन्द्रिय मिश्र परिणत द्रव्य है, किन्तु दोनों का स्वरूप एक नहीं है। जीव ने औदारिक वर्गणा के जिन पुद्गलों से औदारिक शरीर की रचना की है, वह पुद्गल एकेन्द्रिय प्रयोग परिणत है।

एकेन्द्रिय जीव के मुक्त शरीर का स्वभाव से परिणामान्तर होता है। वह एकेन्द्रिय मिश्र परिणत है। इसमें जीव का पूर्व कृत प्रयोग तथा स्वभाव से रूपान्तर में परिणमन - दोनों विद्यमान हैं।

घड़ा मिट्टी से बना। मिट्टी पृथ्वीकायिक एकेन्द्रिय जीव का शरीर है। यह निर्जीव हो गया, एकेन्द्रिय जीव उससे च्युत हो गया। इस अवस्था में मिट्टी उसका मुक्त शरीर है। उसमें घट रूप में परिणत होने की क्षमता है। मिट्टी का परिणामान्तर हुआ और घट बन गया, इसलिए वह एकेन्द्रिय मिश्र परिणत द्रव्य है।

हमारा दृश्य जगत् पौद्गलिक जगत है। जो कुछ दिखाई दे रहा है, वह या तो जीवच्छरीर है या जीव-मुक्त शरीर है। जीवच्छरीर प्रयोग परिणत द्रव्य का उदाहरण हैं। उसके मौलिक रूप पांच हैं - 1. एकेन्द्रिय जीवच्छरीर, 2. द्वीन्द्रिय जीवच्छरीर, 3. त्रीन्द्रिय जीवच्छरीर, 4. चतुरिन्द्रिय जीवच्छरीर, 5. पंचेन्द्रिय जीवच्छरीर। इनके अवान्तर भेद असंख्य बन जाते हैं।

जीव मुक्त शरीर के भी मौलिक रूप पांच ही हैं। उनके परिणामान्तर से होने वाले भेद असंख्य बन जाते हैं।

प्रयोग-परिणाम, मिश्र परिणाम और स्वभाव परिणाम-ये सृष्टि के आधारभूत तत्त्व हैं। प्रथम दो परिणाम जीवकृत सृष्टि हैं। स्वभाव परिणाम अजीवकृत सृष्टि है। वर्ण आदि का परिणमन पुद्गल के स्वभाव से ही होता है। इसमें जीव का कोई योग नहीं है।

भगवती सूत्र में प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य के नौ दण्डक बतलाए गए हैं¹⁶-

1. जीव के प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य का सामान्य वर्गीकरण।
2. पर्याप्त और अपर्याप्त की अपेक्षा जीव के प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य का वर्गीकरण।
3. शरीर की अपेक्षा जीव के प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य का वर्गीकरण।
4. इन्द्रिय की अपेक्षा जीव के प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य का वर्गीकरण।
5. शरीर और इन्द्रिय की अपेक्षा जीव के प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य का वर्गीकरण।
6. वर्ण, गंध, रस, स्पर्श और संस्थान की अपेक्षा जीव के प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य का वर्गीकरण।
7. शरीर और वर्ण आदि की अपेक्षा जीव के प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य का वर्गीकरण।
8. इन्द्रिय और वर्ण आदि की अपेक्षा जीव के प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य का वर्गीकरण।
9. शरीर, इन्द्रिय और वर्ण आदि की अपेक्षा जीव के प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य का वर्गीकरण।

जैन दर्शन के अनुसार सृष्टि के दो रूप बनते हैं - 1. जीव कृत सृष्टि, 2. अजीव निष्पन्न सृष्टि। जीव अपने वीर्य से शरीर, इन्द्रिय और शरीर के वर्ण, गंध, रस, स्पर्श एवं संस्थान का निर्माण करता है। यह जीव कृत सृष्टि है। उसके नानात्व का हेतु है - शरीर, इन्द्रिय और वर्ण आदि का वैचित्र्य।¹⁷

भगवती सूत्र में प्रयोग परिणत पुद्गल द्रव्य के प्रकरण में शरीर, इन्द्रिय और वर्ण आदि के आधार पर जीवकृत सृष्टि के नानात्व का निरूपण किया गया है।¹⁸

शरीर और इन्द्रिय पौद्गलिक हैं। वर्ण, गंध, रस और स्पर्श - ये पुद्गल के गुण हैं। संस्थान पुद्गल का लक्षण है। जीवकृत सृष्टि का नानात्व पुद्गल द्रव्य के संयोग से होता है, इसलिए उसके नानात्व के निरूपण में शरीर, इन्द्रिय, वर्ण, गंध, रस, स्पर्श और संस्थान का निरूपण किया गया है। जीव जैसे शरीर और इन्द्रिय का निर्माण करता है, वैसे ही अपने वर्ण, गंध, रस, स्पर्श और संस्थान का भी निर्माण करता है।

जीव का वीर्य दो प्रकार का होता है- आभोगिक वीर्य और अनाभोगिक वीर्य। इच्छा प्रेरित कार्य करने के लिए वह आभोगिक वीर्य का प्रयोग करता है। अनाभोगिक वीर्य स्वतः चालित वीर्य है। शरीर, इन्द्रिय और वर्ण आदि की रचना अनाभोगिक वीर्य से होती है। प्रायोगिक बंध अनाभोगिक वीर्य से होता है। सिद्धसेनगणि ने एक गाथा उद्धृत कर इसका समर्थन किया है।¹⁹

भगवती सूत्र में शरीर के पांच, इन्द्रिय के पांच, गंध के दो, रस के पांच, स्पर्श के आठ और संस्थान के पांच प्रकार निरूपित हैं।²⁰ इनके नानात्व के आधार पर जीवकृत सृष्टि का नानात्व परिलक्षित होता है।

बंध स्वाभाविक और प्रायोगिक-दोनों प्रकार का होता है। स्वाभाविक बंध के दो प्रकार हैं-अनादिकालीन और सादिकालीन। धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाशास्तिकाय- इनका प्रदेशात्मक अस्तित्व है। धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय प्रत्येक के दो असंख्य प्रदेश परमाणु जितना भाव-अवयव है। आकाश के दो भाग हैं - लोकाकाश और अलोकाकाश। लोकाकाश के असंख्य और अलोकाकाश के अनन्त प्रदेश हैं। प्रत्येक अस्तिकाय के प्रदेशों का परस्पर स्वाभाविक सम्बन्ध है, वह अनादिकालीन है। इसका हेतु यह है-ये तीनों अस्तिकाय व्यापक हैं। प्रत्येक अस्तिकाय के प्रदेश व्यवस्थित हैं। उनका संकोच-विस्तार नहीं होता। वे अपने स्थान को कभी नहीं छोड़ते। बंध दो प्रकार का होता है -देश बंध और सर्वबंध। सांकल की कड़ियों का देशबंध होता है। एक कड़ी दूसरी कड़ी से जुड़ी रहती है, किन्तु अन्तर्भूत नहीं होती। क्षीर और नीर का सम्बन्ध सर्वबंध है।

धर्मास्तिकाय के प्रदेशों में परस्पर सम्बन्ध है। अधर्मास्तिकाय और आकाशास्तिकाय के प्रदेशों का भी यही नियम है। यदि इनके प्रदेशों का सर्वबंध हो तो एक प्रदेश में दूसरे प्रदेशों का अंतर्भाव हो जाएगा। इस स्थिति में प्रदेशों की स्वतंत्र अवस्थिति नहीं रह सकती।²¹ यह सम्बन्ध अनादि अनन्त है। सादि स्वाभाविक बंध के तीन प्रकार बतलाए गए हैं - 1. बंधन प्रत्ययिक, 2. भाजन प्रत्ययिक, 3. परिणाम प्रत्ययिक।

1. बंधन प्रत्ययिक - यह स्कन्ध निर्माण का सिद्धान्त है। दो परमाणु मिल कर द्वि-प्रदेशी स्कन्ध का निर्माण करते हैं। इसी प्रकार तीन परमाणु मिल कर तीन प्रदेशी, चार परमाणु मिल कर चार प्रदेशी, यावत् अनन्त परमाणु मिलकर अनन्त प्रदेशी स्कन्ध का निर्माण करते हैं। इस बंधन के दो हेतु बतलाए गए हैं - 1. विमात्र स्निग्धता, 2. विमात्र रुक्षता।

समगुण स्निग्ध का समगुण परमाणु के साथ बंध नहीं होता। समगुण रुक्षपरमाणु का समगुण रुक्ष परमाणु के साथ बंध नहीं होता। स्निग्धता और रुक्षता की मात्रा विषम होती है तब परमाणुओं का परस्पर बंध होता है।²² स्थापना में विसदृश और सदृश दोनों प्रकार के बंधनों का निर्देश है।²³ भगवती में विसदृश बंध का विवरण नहीं है।

सदृश बंध का नियम- प्रज्ञापना के अनुसार स्निग्ध परमाणुओं का स्निग्ध परमाणु के साथ तथा रुक्ष परमाणुओं का रुक्ष परमाणुओं के साथ सम्बन्ध दो अथवा उनसे अधिक गुणों का अन्तर मिलने पर होता है। उसका समान गुण वाले अथवा एक गुण अधिक वाले परमाणु के साथ सम्बन्ध नहीं होता। स्निग्ध के साथ स्निग्ध के बंध का नियम-स्निग्ध का दो गुण अधिक स्निग्ध के साथ बंध होता है। रुक्ष के साथ रुक्ष के बंध का नियम-रुक्ष का दो गुण अधिक रुक्ष के साथ बंध होता है।²⁴

उत्तराध्ययन चूर्णि में उसे उदाहरण के द्वारा स्पष्ट किया गया है-एक गुण स्निग्ध का तीन गुण स्निग्ध के साथ बंध होता है। तीन गुण स्निग्ध का पांच गुण स्निग्ध के साथ बंध होता है। पांच गुण स्निग्ध का सात गुण स्निग्ध के साथ बंध होता है। इस सदृश बंध में जघन्य वर्जन का नियम लागू नहीं है। रुक्ष के सदृशबंध का भी यही नियम है।²⁵

विसदृश बंध के नियम- स्निग्ध के साथ रुक्ष के बंध का नियम-जघन्य गुण का बंध नहीं होता। एक गुण स्निग्ध का एक गुण रुक्ष के साथ बंध नहीं होता। द्विगुण स्निग्ध का द्विगुण रुक्ष के साथ सम्बन्ध हो सकता है। यह समगुण का बंध है। द्विगुण सम्बन्ध में सम का सम्बन्ध और विषम का सम्बन्ध- ये दोनों नियम मान्य हैं। षट्खण्डागम में प्रयोगबंध और विस्रसा बंध का वर्णन व्यवस्थित रूप में मिलता है।²⁶ प्रज्ञापना-पद, उत्तराध्ययन चूर्णि और भगवती जोड़ के अनुसार स्वीकृत यंत्र

क्रमांक		गुणांश	सदृश	विसदृश
1.	जघन्य + जघन्य	नहीं	नहीं	
2.	जघन्य + एकाधिक	नहीं	नहीं	
3.	जघन्य + द्वयधिक	है	नहीं	
4.	जघन्य + त्रयादिअधिक	है	नहीं	
5.	जघन्येतर + समजघन्येतर	है	है	
6.	जघन्येतर + एकाधिकतर	है	है	
7.	जघन्येतर + द्वयधिकतर	है	है	
8.	जघन्येतर + त्रयादिअधिकतर	है	है	

बंध के सम्बन्ध में सभी परम्पराएं सदृश नहीं हैं। द्रष्टव्य यंत्र तत्त्वार्थभाष्यानुसारिणी टीका 5/55 के अनुसार

क्रमांक		गुणांश	सदृश	विसदृश
1.	जघन्य + जघन्य	नहीं	नहीं	
2.	जघन्य + एकाधिक	नहीं	है	
3.	जघन्य + द्वयधिक	है	है	
4.	जघन्य + त्रयादिअधिक	है	है	
5.	जघन्येतर + समजघन्येतर	नहीं	नहीं	
6.	जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नहीं	है	
7.	जघन्येतर + द्वयधिक जघन्येतर	है	है	
8.	जघन्येतर + अधिक जघन्येतर	है	है	

दिगम्बर ग्रन्थ सर्वार्थसिद्धि के अनुसार

क्रमांक	गुणांश	सदृश	विसदृश
1.	जघन्य + जघन्य	नहीं	नहीं
2.	जघन्य + एकाधिक	नहीं	नहीं
3.	जघन्य + द्वयधिक	नहीं	नहीं
4.	जघन्य + त्रयादिअधिक	नहीं	नहीं

5.	जघन्येतर + समजघन्येतर	नहीं	नहीं
6.	जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नहीं	नहीं
7.	जघन्येतर + द्वयधिक जघन्येतर	है	है
8.	जघन्येतर + त्रयादिअधिक जघन्येतर	नहीं	नहीं

दिगम्बर ग्रन्थ षट्खण्डागम के अनुसार

क्रमांक	गुणांश	सदृश	विसदृश
1.	जघन्य + जघन्य	नहीं	नहीं
2.	जघन्य + एकाधिक	नहीं	नहीं
3.	जघन्येतर + समजघन्येतर	नहीं	है
4.	जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नहीं	है
5.	जघन्येतर + द्वयधिक जघन्येतर	है	है
6.	जघनयेतर + त्रयादिअधिक जघन्येतर	नहीं	है

तत्त्वार्थ सूत्र के अनुसार

क्रमांक	गुणांश	सदृश	विसदृश
1.	जघन्य + जघन्य	नहीं	नहीं
2.	जघन्य + एकाधिक	नहीं	नहीं
3.	जघन्येतर + समजघन्येतर	नहीं	नहीं
4.	जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नहीं	नहीं
5.	जघन्येतर + द्वयधिक जघन्येतर	है	है
6.	जघन्येतर + त्रयादिअधिक जघन्येतर	नहीं	नहीं

2. **भाजन प्रत्ययिक बंध-** भाजन में रखी हुई वस्तु का स्वरूप दीर्घकाल में बदल जाता है, वह भाजन प्रत्ययिक बंध है। जैसे पुरानी मदिरा अपने तरल रूप को छोड़कर गाढ़ी बन जाती है। जीर्ण गुड़ और जीर्ण तंदुल पिण्डीभूत हो जाते हैं।

3. **परिणाम प्रत्ययिक-** परमाणु स्कन्धों का बादल आदि अनेक रूपों में परिणामन होता है, वह परिणाम प्रत्ययिक बंध है।

4. प्रयोग बंध- जीव के प्रदेशों का संकोच और विस्तार होता रहता है। शरीर बड़ा होता है, जीव के प्रदेश फैल जाते हैं। शरीर छोटा होता है, वे संकुचित हो जाते हैं। समुद्घात की अवस्था में प्रदेश फैलते हैं। समुद्घात की सम्पन्नता पर संकुचित हो जाते हैं।²⁸ इसीलिए जीव के प्रदेश बंध का अनादि विस्त्रसा बंध से पृथक् निर्देश किया गया है।

जीव के प्रदेश फैलते हैं और संकुचित होते हैं, इस अपेक्षा से उनका बंध प्रयोग बंध है। भगवती में धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय और जीव-इनमें से प्रत्येक के आठ मध्यप्रदेश बतलाए गए हैं।²⁹ जीव के आठ मध्यप्रदेशों का बंध अनादि अपर्यवसित है, इसलिए इनका बंध अनादि विस्त्रसा बंध होना चाहिए। फिर भी जीव के अन्य प्रदेशों के अनवस्थित सम्बन्ध के कारण इन्हें प्रयोग बंध के विभाग में रखा गया है। अभयदेवसूरि ने प्रयोग बंध का अर्थ जीव के व्यापार से होने वाला प्रदेशों का सम्बन्ध किया है। इसका वैकल्पिक अर्थ-जीव के प्रदेशों का और औदारिक आदि पुद्गलों का सम्बन्ध है।³⁰

प्रस्तुत चित्र में आठ मध्यरुचक प्रदेश हैं। इनको क से झ तक संज्ञापित किया गया है। आठ मध्यप्रदेशों में तीन-तीन प्रदेशों का एक-एक प्रदेश के साथ अनादि-अपर्यवसित बंध है। चार प्रदेशों में तीन-तीन प्रदेशों का एक-एक प्रदेश के साथ अनादि अपर्यवसित बंध है। चार प्रदेशों में तीन-तीन प्रदेशों का एक-एक प्रदेश के साथ अनादि अपर्यवसित बंध है। चार प्रदेशों का एक अधोवर्ती प्रतर तथा चार प्रदेशों का एक उपरिवर्ती प्रतर, उनमें से किसी एक विवक्षित प्रदेश का दो पार्श्ववर्ती प्रदेशों तथा एक अधोवर्ती प्रदेश से सम्बन्ध होता है। शेष चार व्यवहित हो जाते हैं, इसीलिए उनके साथ सम्बन्ध नहीं होता है। जैसे क प्रदेश का सम्बन्ध कख + कच से है। ख प्रदेश का सम्बन्ध खक + खग + खछ से है। घ प्रदेश का सम्बन्ध घक + घग + घझ से है। ग प्रदेश का सम्बन्ध गख + गघ + गज से है। च प्रदेश का सम्बन्ध चख + चझ + चक से है। छ प्रदेश का सम्बन्ध छज + छच + छझ से है। झ प्रदेश का सम्बन्ध झच + झज + झघ से है। ज प्रदेश का सम्बन्ध जख + जग + जझ से है।

अभयदेवसूरि ने चूर्णि को अपनी व्याख्या का आधार बताया है। टीकाकार की व्याख्या को दुर्बोध मान कर उसकी उपेक्षा की है।³¹

वृत्तिकार ने चतुर्भंगी का निर्देश किया है -

1. जीव के आठ प्रदेशों का बंध अनादि अपर्यवसित और शेष प्रदेशों का बंध आदि।
2. अनादि अपर्यवसित-यह भंग शून्य है।
3. सादि अपर्यवसित।

सिद्ध जीवों के प्रदेशों का सम्बन्ध सादि अपर्यवसित होता है। चतुर्दश गुणस्थान में जीव प्रदेशों की जो रचना होती है, वह सिद्ध अवस्था में वैसी ही रहती है। उसका चलन नहीं होता।

4. सादि अपर्यवसित- इसके चार प्रकार हैं - आलापनबंध, आलीनकरण बंध, शरीरबंध, शरीर प्रयोग बंध।³² षट्खण्डागम में जीव के आठ मध्य प्रदेशों के बंध को अनादि शरीरबंध कहा गया है।³³ सिद्धसेनगणि ने भाष्यानुसारिणी में आठ मध्यप्रदेशों की चर्चा की है।³⁴ तत्त्वार्थवार्तिक में जीव के आठ मध्य प्रदेशों की अवस्थिति ऊपर और नीचे बतलाई गई है। वे सदा परस्पर संबद्ध रहते हैं, इसलिए उनका बंध अनादि होता है। जीव के अन्य प्रदेशों का कर्म के निमित्त से संहरण और विसर्पण होता रहता है, इसलिए वे आदिमान हैं।³⁵

आलापन बंध - आलापन बंध-रस्सी आदि से होने वाला बंध। भगवती सूत्र में बंध के साधनों का नामोल्लेख किया गया है -वेत्रलता-जलीय बांस की खपाची, बल्क-छाला, वरत्रा-चमड़े आदि की रस्सी, रज्जु-सन आदि की रस्सी, वल्ली-ककड़ी आदि की बेल, कुश-कड़ी और नुकीली पत्तियों वाली घास, दर्भ-डाभा।

आलीनकरण बंध - आलीनकरण बंध एक द्रव्य का दूसरे द्रव्य के श्लेष से होने वाला बंध। उसके चार प्रकार बतलाए गये हैं -

1. **श्लेष बंध**-श्लेष द्रव्य के द्वारा दो द्रव्यों का सम्बन्ध, जैसे दीवार, स्तम्भ आदि का सम्बन्ध।³⁹ इसके कुछ साधनों का उल्लेख किया गया है जैसे सुधा-चूना, चिक्खल-चिकनी मिट्टी, श्लेष, लाख, मोम आदि।

2. **उच्चय बंध**-राशिकरण, ऊर्ध्वकरण अथवा ढेर। जैसे घास की राशि।

3. **समुच्चय बंध**-समुच्चय बंध में भी ऊर्ध्वचयन होता है। उच्चय बंध में केवल राशिकरण होता है और समुच्चय बंध में ईंट अथवा पत्थर की चिनाई होती है। इसी प्रकार मार्ग के निर्माण में सड़के बिछाई जाती हैं। इस उल्लेख से पता चलता है कि प्राचीनकाल में चिकनी मिट्टी अथवा पत्थरों के पक्के मार्गों का निर्माण किया जाता था।

4. **संहनन बंध**-संयोग से होने वाला आकृति निर्माण। इसके दो प्रकार हैं -

देश संहनन बंध-अनेक अवयवों की संयोजना से होने वाला बंध जैसे शकट का निर्माण।

सर्व संहनन बंध-एकीभाव, जैसे दूध और पानी का सम्बन्ध।

शरीर बंध - जीव असंख्य प्रदेशों का संघात है। वे प्रदेश सदा अविभक्त रहते हैं। कर्मशरीर के कारण उनकी रचना बदलती रहती है। उनका संकोच और विस्तार होता रहता है। जीव के प्रदेशों का संकोच होता है, उसके अनुरूप तैजस और कर्मशरीर के प्रदेशों का भी संकोच हो

जाता है। इसी प्रकार जीव के प्रदेशों के विस्तार के अनुरूप ही तैजस और कर्म शरीर के प्रदेशों का विस्तार हो जाता है। इस संकोच और विस्तार की प्रक्रिया को शरीर बंध कहा गया है। इसका मुख्य हेतु है समुद्घात। समुद्घात की अवस्था में जीव के प्रदेश शरीर से बाहर निकलते हैं और पुनः शरीर में प्रविष्ट हो जाते हैं। इसे समझाने के लिए समुद्घात के दो रूप बतलाए गये हैं-

1. पूर्व प्रयोग प्रत्ययिक, 2. प्रत्युत्पन्नप्रयोग प्रत्ययिक

अभयदेवसूरि ने शरीरिबंध' इस पक्ष का उल्लेख किया है। शरीर बंध के पक्ष में तैजस और कर्म शरीर के प्रदेशों की विवक्षा मुख्य है, जीव के प्रदेश गौण हैं। शरीरिबंध के पक्ष में जीव के प्रदेशों की विवक्षा मुख्य है तथा तैजस और कर्म शरीर के प्रदेश गौण हैं।⁴⁰ षट्खण्डागम⁴¹ और तत्त्वार्थवार्तिक⁴² में शरीरिबंध का शरीर बंध से पृथक् निरूपण मिलता है।

पूर्व प्रयोग प्रत्ययिक- शरीर बंध दो प्रकार का होता है-पूर्व प्रयोग प्रत्ययिक और प्रत्युत्पन्न प्रयोग प्रत्ययिक। शरीर बंध का अर्थ है - तैजस और कर्म शरीर के प्रदेशों की रचना। उस रचना का प्रत्यय (मूल कारण) है जीव-प्रयोग। वेदना, कषाय, आदि समुद्घात जीव के प्रयत्न से निर्मित होते हैं। सब जीव विभिन्न कारणों से समुद्घात करते हैं। समुद्घात काल में जीव प्रदेशों का बंध होता है। इस बंध में जीव का प्रयोग अतीत-कालीन है। इसलिए इसे पूर्व प्रयोग प्रत्ययिक कहा गया है।⁴³

प्रत्युत्पन्न प्रयोग प्रत्ययिक- केवली समुद्घात का कालमान आठ समय है। प्रथम चार समयों में जीव के प्रदेशों का विस्तार और शेष चार समयों में उनका संकोच होता है। पांचवां समय संकोच का पहला समय है। उसकी संज्ञा मंथ' है। इस अवस्था में जीव के प्रदेशों का एकत्रीभाव (संघात होना) प्रारंभ होता है। यह मंथ का समय ही वर्तमान प्रयोग प्रत्ययिक बंध है। जीव के प्रदेशों का अनुवर्तन करते हुए तैजस और कर्म शरीर के प्रदेशों का बंध अथवा संघात होता है। यह संघात छोटे, सातवें और आठवें समय में भी होता है, किन्तु संघात का प्रारंभ पांचवें समय में होता है।

यह अभूतपूर्व संघात है, इसलिए वर्तमान प्रयोग प्रत्ययिक के लिए यही समय विवक्षित है। भगवती वृत्तिकार ने शरीरिबंध के पक्ष का भी उल्लेख किया है। इस पक्ष के अनुसार तैजस-कर्मशरीर वाले जीव के प्रदेशों का बंध अथवा संघात होता है।⁴⁴

शरीर प्रयोग बंध- जीव अपने शरीर का निर्माण करता है। सूक्ष्म और सूक्ष्मतर शरीर तैजस और कार्मण शरीर सदा जीव के साथ रहते हैं। स्थूल शरीर का निर्माण नए जन्म के साथ होता है और जीव की समाप्ति के साथ वह छूट जाता है। औदारिक, वैक्रिय और आहारक-ये तीन स्थूल शरीर हैं। औदारिक शरीर का निर्माण मनुष्य और तिर्यच (पशु, पक्षी आदि) करते हैं। वैक्रिय शरीर का निर्माण नैरयिक और देव करते हैं। आहारक शरीर का निर्माण लब्धि या योगज विभूति से किया जाता है। औदारिक शरीर प्रयोग बंध के तीन हेतु बतलाए गए हैं⁴⁵-

1. **वीर्यसयोग सद्व्यव्यता**-वीर्य-वीर्यान्तर क्षयजनित शक्ति। योग-मन, वचन और काया की प्रवृत्ति। सद्व्यव्य-औदारिक वर्गणा के पुद्गल -ये औदारिक शरीर प्रयोग बंध के निमित्त बनते हैं।

2. **प्रमाद**-यह भी औदारिक शरीर प्रयोग-बंध का निमित्त है।

3. **कर्मयोग**, भव और आयुष्य सापेक्ष औदारिक शरीर प्रयोग नाम कर्म का उदय-उदयवर्ती कर्म, काय आदि की प्रवृत्ति, अनुभूयमान मनुष्य आदि का भाव, उदयवर्ती मनुष्य आदि का आयुष्य - इन सबसे सापेक्ष होकर औदारिक शरीर प्रयोग नाम-कर्म औदारिक शरीर के प्रयोग का संपादन करता है।

औदारिक शरीर की रचना का मुख्य हेतु 'नाम' कर्म है। वीर्य, योग, पुद्गल आदि सब उसके सहकारी कारण हैं।⁴⁶ षट्खण्डागम में शरीर बंध की गणना नोकर्म की कोटि में की गई है।⁴⁷ औदारिक शरीर प्रयोग बंध की दो अवस्थाएं होती हैं - 1. देश बंध, 2. सर्व बंध।

एक जीव पूर्व शरीर का परित्याग कर नए शरीर का निर्माण करता है। निर्माण के प्रथम समय में वह शरीर के योग्य पुद्गलों का केवल ग्रहण करता है, इसलिए वह सर्वबंध है। इसका तात्पर्यार्थ है-जीवन यात्रा के लिए आवश्यक शक्तियों का निर्माण। वैक्रिय शरीर के निर्माण के पश्चात् पुनः औदारिक शरीर में लौटने का पहला समय भी सर्वबंध का समय होता है।⁴⁸ द्वितीय आदि समय में ग्रहण के साथ विसर्जन भी करता है। उस अवस्था में केवल बंध (ग्रहण) नहीं है इसलिए वह देश बंध है। इसका तात्पर्यार्थ है-प्रथम समय में निर्मित शक्तियों के लिए आवश्यक साधनों का ग्रहण और अनावश्यक का उत्सर्जन।

अभयदेवसूरि ने अनूप के दृष्टान्त द्वारा इसे समझाया है। तेल या घी से भरी हुई कढ़ाई में प्रक्षिप्त पूआ' पहले समय में घी अथवा तेल को ग्रहण करता है, शेष क्षणों में ग्रहण और विसर्जन दोनों करता है।⁴⁹

वैशेषिक दर्शन से सृष्टि की उत्पत्ति पार्थिव, जलीय, तैजस और वायवीय परमाणुओं के आधार पर मानी है। उसके अनुसार परमाणु कूटस्थ नित्य है। जैन दर्शन में परमाणु की आठ वर्गणाएं बतलाई गई हैं-

- | | |
|------------------|-------------------------|
| 1. औदारिक वर्गणा | 2. वैक्रिय वर्गणा |
| 3. आहारक वर्गणा | 4. तैजस वर्गणा |
| 5. कर्मण वर्गणा | 6. श्वासोच्छ्वास वर्गणा |
| 7. भाषा वर्गणा | 8. मनो वर्गणा |

ये वर्गणाएं परिणामी नित्य हैं। औदारिक वर्गणा के परमाणु तैजस वर्गणा के रूप में परिणत हो सकते हैं और तैजस वर्गणा के परमाणु औदारिक वर्गणा के रूप में परिणत हो सकते हैं। सृष्टिवाद की व्याख्या परिणामी-नित्यवाद के आधार पर की जा सकती है। इन वर्गणाओं से

यह फलित होता है कि सृष्टि के मूल तत्त्व पुद्गल और पौद्गलिक शरीर से युक्त जीव है। प्रयोगजा सृष्टि के आठ रूप बनते हैं-

- | | | | |
|----------------|------------------|---------------|--------------|
| 1. औदारिक शरीर | 2. वैक्रिय शरीर | 3. आहारक शरीर | 4. तैजस शरीर |
| 5. कार्मण शरीर | 6. श्वासोच्छ्वास | 7. भाषा | 8. मन |

वर्गणा के परमाणु स्कन्धों का परिवर्तन स्वभाव से होता है, इसलिए वह स्वभावजा सृष्टि है। आगम-साहित्य में प्रयोग, विस्रसा और मिश्र का विशद वर्णन है। मध्यकालीन दर्शन में इस विषय का स्पर्श बहुत ही कम हुआ है, अथवा नहीं हुआ है। अपेक्षा है, आगम के आधार पर दर्शन के रहस्यों का नए सिरे से अनावरण हो।

संदर्भ-

1. जैन सिद्धान्त दीपिका
2. भगवती 8/2
3. तत्त्वार्थाधिगम सूत्र. 5/16 पृ. 338
4. भगवती वृ. पृ. 32
5. तत्त्वार्थवार्तिक 124, पृ. 363
6. तत्त्वार्थ वार्तिक 124, पृ. 487
7. तत्त्वार्थाधिगम 5/24 पृ. 360
8. तत्त्वार्थ वार्तिक 5/24 व. पृ. 486
9. तत्त्वार्थाधिगम 5/24 पृ. 360
10. तत्त्वार्थ वार्तिक 5/24 व. पृ. 486
11. भगवती शतक 1,
12. तत्त्वार्थाधिगम वृत्ति. 5/24 पृ. 360
13. तत्त्वार्थाधिगम 5/24 पृ. 360
14. भगवती 8/2- 39
15. भगवती 8/2
16. क. भगवती वृत्ति पृ..331, 332
ख. भगवती जोड शतक 8, ढाल 130, गाथा 49 से 131
ग. विस्तार के लिए देखें, उत्तरज्झयणाणि 36/68 से 247
घ. पन्नवणा 1/10 से 88
17. उत्तरज्झयणाणि 36/83, 105, 116, 135, 154, 168, 178,

- 18 7, 203, 247
18. भगवती 8/2 से 39
19. तत्त्वार्थाधिगम 8/3 वृत्ति. 128
20. भगवती 8/42
21. भगवती वृत्ति., पत्र. 395
22. भगवती वृत्ति.पत्र. 395
23. प्रज्ञापना पद 13/21 से 22
24. प्रज्ञापना पद 13/21 से 22 तथा प्रज्ञापना वृत्ति. पत्र, 288
25. उत्तराध्ययन चूर्णि 2.17
26. षट्खण्डागम पुस्तक 14 खण्ड 5, भाग 4 से 5, 6, 26 से 27
27. भगवती टीका पृ. 395
28. तत्त्वार्थाधिगमसूत्रम, 5/16 प्रदेशसंहारविसर्गाभ्यां प्रदीपवत
29. भगवई 25/240 से 244
30. भगवती वृत्ति. पत्र. 398
31. भगवती वृत्ति.पत्र 398
32. भगवती वृत्ति. पत्र 398
33. षट्खण्डागम पुस्तक 14 से 5, 6, 63
34. तत्त्वार्थाधिगमसूत्रम 2/9 का भाष्य पृ. 151, 154
35. तत्त्वार्थराजवार्तिक 5/24 की व.
36. भगवती वृत्ति. पत्र. 398
37. षट्खण्डागम पुस्तक 14, 5.6.41, पृ. 38
38. तत्त्वार्थराजवार्तिक 5/24 की वृत्ति.486 से 488
39. क. भगवती वृत्ति. पत्र. 388,ख. षट्खण्डागम पुस्तक 14, 5.6.48, पृ.41
40. भगवती वृत्ति. पत्र. 399
41. षट्खण्डागम पुस्तक 14, 5.6.44, 625, पृ.. 41 से 45
42. तत्त्वार्थराजवार्तिक 5/24 की वृत्ति. पृ. 488
43. भगवती वृत्ति. पत्र. 399
44. भगवती वृत्ति. पत्र. 399
45. द्रष्टव्य वृत्ति. पत्र. 5/110 का भाष्य
46. भगवती व.पृ. 400
47. षट्खण्डागम पुस्तक 14, 5.6.40, पृ. 37
48. द्रष्टव्य, भगवती 8/376
49. भगवती वृत्ति. पत्र. 400

आचार्य भिक्षु का दर्शन : अहिंसा के विशेष सन्दर्भ में

प्रो. दयानन्द भार्गव

आचार्य भिक्षु एक जैन साधु थे। इस नाते जैन सम्प्रदाय में तो लोग उन्हें न्यूनाधिक रूप में जानते हैं किन्तु जैन सम्प्रदाय से बाहर उन्हें कम ही लोग जानते हैं। वस्तुस्थिति यह है कि वे एक प्रखर चिन्तक थे। उनका चिन्तन मानव-मात्र के कल्याण में सहायक हो सकता है। आवश्यकता इस बात की है कि उनके चिन्तन को सम्प्रदाय से मुक्त करके देखा जाये। उदाहरणतः उन्होंने इस बात पर बल दिया कि गलत रास्ते पर चलने वाले की सहायता करने वाला भी गलती करता है; सहायता करने से पहले यह विचार कर लेना आवश्यक है कि जिसकी हम सहायता करना चाहते हैं वह सहायता का पात्र भी है या नहीं? उन्होंने कहा कि एक के हित पर चोट करते हुए दूसरे की सहायता करना उचित नहीं है। इसी प्रकार उन्होंने बताया कि शुद्ध लक्ष्य की प्राप्ति के लिए अशुद्ध साधन नहीं बरतने चाहिए। अध्यात्म के नियम शाश्वत हैं किन्तु सामाजिक नियम सामयिक होते हैं और देशकालानुसार बदले जा सकते हैं। इस प्रकार के अनेक ऐसे सिद्धान्तों का प्रतिपादन उन्होंने किया जिनका सम्बन्ध किसी सम्प्रदाय से नहीं है अपितु जो सर्वजनोपयोगी हैं। इसलिए उन सिद्धान्तों का अनुशीलन आवश्यक है।

आचार्य भिक्षु का जीवन परिचय- आचार्य भिक्षु का जन्म राजस्थान के एक अल्प परिचित ग्राम कंटालिया में 1 जुलाई 1726 ई. को हुआ। यह ग्राम तब जोधपुर राज्य के अन्तर्गत आता था। वे ओसवाल जाति के थे और उनका गोत्र संकलेचा था। उनके पूर्वज जैन धर्म स्वीकार करने के पहले चौहान राजपूत थे। आचार्य भिक्षु के पिता का नाम शाह बल्लूजी तथा माता का नाम दीपांजी था। आचार्य भिक्षु ने उस समय की प्रथानुसार महाजनी हिसाब-किताब की शिक्षा प्राप्त की। वे व्यवसाय-कुशल थे किन्तु उनका मन संसार में नहीं लगा। उन्होंने अपनी पत्नी सहित ब्रह्मचर्य व्रत ले लिया और एकान्तर उपवास करने लगे। इससे पहले कि वे दीक्षा ले पाते,

उनकी पत्नी का देहान्त हो गया। उनकी माता ने उनका दृढ़ निश्चय देखकर उन्हें साधु दीक्षा की अनुमति दे दी और वे सन् 1751 में जैन स्थानकवासी सम्प्रदाय के आचार्य रघुनाथजी के पास दीक्षित हो गये।

तत्कालीन परिस्थिति - यह वह समय था जब दिल्ली में 1707 में औरंगजेब के मृत्यु के अनन्तर मुगल साम्राज्य का ह्रास होना प्रारम्भ हो चुका था। भारतीय रजवाड़ों के राजाओं की पारस्परिक फूट अपने पूरे यौवन पर थी। उसी फूट का फायदा उठाकर अंग्रेजों ने 1757 में प्लासी युद्ध की विजय के बाद निरन्तर सफलता प्राप्त करते हुए दिल्ली की ओर बढ़ना चालू किया हुआ था।

समाज अज्ञान तथा रूढ़ियों में डूबा था। सामन्तवादी युग था। अन्धविश्वास फैले थे। विद्या का प्रचार बहुत कम था। यद्यपि लोग धर्मप्रिय थे किन्तु राजनैतिक तथा सामाजिक ह्रास के साथ धर्म संस्था भी ह्रासोन्मुख थी। साधु भी प्रायः मर्यादा का उल्लंघन कर रहे थे।

एक क्रान्ति- अकस्मात जैन स्थानकवासी सम्प्रदाय के कुछ गृहस्थों में अपने ही सम्प्रदाय के साधुओं के शिथिलाचार के प्रति विद्रोह का भाव उठ खड़ा हुआ। यह घटना सन् 1758 की है। आचार्य रघुनाथजी ने अपने शिष्य मुनि भिक्षु को उन गृहस्थों को शान्त करने के लिए भेजा, किन्तु मुनि भिक्षु ने पाया कि गृहस्थ जो आपत्ति कर रहे थे, वे ठीक थे। उन्होंने अपने गुरु आचार्य रघुनाथजी को गृहस्थों की आपत्ति के अनुसार संघ के नियमों में सुधार करवाने की चेष्टा की किन्तु वे सफल नहीं हुए। अन्ततोगत्वा उन्हें आचार्य रघुनाथजी से अपना सम्बन्ध तोड़ना पड़ा। वे उनके संघ से अलग हो गये। उनके साथ दूसरे भी चार साधु संघ से अलग हो गये। यह घटना सन् 1760 की है।

साधु का जीवन भिक्षा-चर्या पर चलता है। पूरे प्रयत्न हुए कि उन्हें कोई ठहरने की जगह न दे और न ही भिक्षा। जैन साधु की चर्या यून तो स्वतः ही कठिन ही होती है किन्तु आचार्य भिक्षु और उनके साथी साधुओं के लिए तो पूरे समाज में विरोध का वातावरण तैयार कर दिया गया था। अतः उनका समय अत्यन्त कष्टमय बीता।

तेरापंथः सत्य की खोज - सत्य के अन्वेषक के लिए जो भी कठिनाइयां आती हैं वे सभी कठिनाइयां आचार्य भिक्षु पर एक साथ आयी किन्तु वे अपने पथ से जरा भी विचलित नहीं हुए। वे पांच साधु थे, आठ और साधु उनके साथ आ मिले और इस प्रकार उनकी संख्या तेरह हो गयी। इस तेरह की संख्या के आधार पर उनके अनुयायी साधु समूह का नाम तेरापंथ हो गया। उधर जैन परम्परा में पांच व्रत, पांच समिति और तीन गुप्ति को मिलाकर चरित्र के तेरह घटकों की बात प्रसिद्ध थी। अतः आचार्य भिक्षु ने इस नाम को स्वयं भी स्वीकार कर लिया।

पिछले दो शतकों में आचार्य भिक्षु का यह तेरापंथ गंगा के प्रवाह की भांति विस्तृत से विस्तृततर होता चला गया। वर्तमान में उनकी व्यासपीठ पर इस सम्प्रदाय के दशम आचार्य महाप्रज्ञ आसीन हैं।

शास्त्रार्थ- पिछले दो दशकों में आचार्य भिक्षु के सिद्धान्तों की बहुत कटु आलोचना हुई और उस आलोचना का प्रत्युत्तर भी दिया गया। आज से पचास-साठ वर्ष पहले तक शास्त्रार्थ का युग था। शास्त्रार्थ में खींचतान भी होती ही है। इस खींचतान में अचार्य भिक्षु के सिद्धान्त ऐसे विवाद का विषय बन गये जो विवाद न महत्त्वपूर्ण है, न सार्थक। अब शास्त्रार्थ का युग नहीं है। आवश्यकता है कि आचार्य भिक्षु के सिद्धान्तों को खींचतान के धुन्ध से निकालकर देखा जाये।

अहिंसा - आचार्य भिक्षु का विशेष योगदान अहिंसा के सम्बन्ध में हैं। आचार्य भिक्षु के बाद महात्मा गांधी ने अहिंसा के ऐसे प्रयोग किये कि अहिंसा की चर्चा अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर होने लगी। पहले आणविक शस्त्रों के आविष्कार होने पर युद्ध के विरुद्ध शान्तिवादी आंदोलन चला और फिर पर्यावरण के संतुलन के बिगड़ने से उत्पन्न खतरे से बचने के लिए पर्यावरण की रक्षा का आंदोलन चला। उसी आंदोलन का एक भाग पशु-क्रूरता-निवारण तथा शाकाहार के प्रचार के रूप में प्रकट हुआ।

इस प्रकार अहिंसा के अनेक नये आयाम उद्घाटित हुए। आचार्य भिक्षु ने अहिंसा की अवधारणा को जो अवदान दिया उसे युगानुकूल रूप में प्रस्तुत किया जाना मानव-जाति के हित के लिए परमावश्यक है।

साहसिक कदम- जैन साधु अपने अनुयायी गृहस्थों में भगवान् की तरह पूज्य होते हैं। गृहस्थ जैन साधु में दोष दिखाये-प्रथम तो यही स्थिति अकल्पनीय है, फिर साधु गृहस्थ की बात को सत्य मान ले- यह तो और भी दुर्लभ घटना है। आचार्य भिक्षु ने यही करके दिखाया। इससे उनकी सत्यप्रियता स्पष्ट होती है। गृहस्थ की बात को उचित होने पर मान लेना आचार्य भिक्षु की विनयशीलता को प्रकट करती है।

व्यक्तित्व की झलक : व्यवहार में अहिंसा

आचार्य भिक्षु ने विरोधियों को न केवल सहन किया प्रत्युत् उनके बीच अपना विनोदी स्वभाव भी बनाये रखा। एक व्यक्ति उनके पास आया और बोला कि आज आपका मुंह देखा है तो मुझे नरक में जाना पड़ेगा। आचार्य भिक्षु बोले कि जो तुम्हारा मुंह देखता है वह तो स्वर्ग में जाता होगा।² व्यक्ति बोला कि यह सच है। आचार्य जी तत्काल बोले कि मैंने तुम्हारा मुंह देखा है तो मेरा तो स्वर्ग जाना निश्चित है। अब तुम अपनी चिन्ता करो। एक कटुता मधुर हास्य में परिणत हो गयी।

एक अन्य व्यक्ति उनके पास आया और कहा कि अमुक व्यक्ति आपमें दोष निकाल रहा है। आचार्यश्री तत्काल बोले- अच्छा ही है। कुछ वह निकाल रहा है, कुछ मैं निकाल रहा हूँ। दोष तो निकालने के लिए ही होते हैं। उन्होंने आलोचना को आत्मालोचन में बदल डाला।

एक व्यक्ति को आचार्यजी के पास भड़काकर भेजा गया कि आचार्यजी भगवान् की प्रतिमा को पत्थर बताते हैं। उसने आचार्यजी से पूछा कि क्या यह सच है? आचार्यजी ने कहा कि हम सब प्रतिमाओं को पत्थर की नहीं बताते। सोने की हो तो सोने की, चांदी की हो तो चांदी की और पत्थर की हो तो पत्थर की बताते हैं। उन्होंने बात की दिशा ही मोड़ दी।

एक व्यक्ति ने आचार्यजी से पूछा कि यहां सच्चे साधु कौन हैं? आचार्यजी ने कहा - मैं तुम्हें सच्चे साधु के लक्षण बता देता हूँ। फिर तुम स्वयं देख लेना कि कौन साधु सच्चा है? कौन झूठा है? इस प्रकार के व्यक्तिगत आक्षेप करने से बच गये।

एक स्थानकवासी साधु आचार्यजी के पास एकान्त में कुछ बात करके गया। आचार्यजी के साथ साधु हेमराजजी ने पूछा कि वह क्या बता करके गया तो आचार्यजी ने कहा कि वह एक दोष की आलोचना करने आया था। हेमराजजी ने पूछा कि वह किस दोष की आलोचना करने आया था? तो आचार्यजी ने कहा कि यह बताना मेरे लिए उचित नहीं। जो हम पर विश्वास करे, उसके मर्म उद्घाटित नहीं करने चाहिए।

ऐसी एक नहीं, सैकड़ों घटनायें हैं जो आचार्य भिक्षु के व्यक्तित्व का सौन्दर्य रेखांकित करती हैं। यह उनका असाधारण मनोबल था कि नितान्त प्रतिकूल परिस्थिति में भी उन्होंने अपना मानसिक संतुलन नहीं खोया बल्कि सबके प्रति अपना सौहार्द्र बनाये रखा। यह इसलिए संभव हुआ कि वे आमूलचूल करुणा में भीगे हुए थे। सत्य के सब पुजारियों के साथ जो होता है वही आचार्य भिक्षु के साथ भी हुआ। उन्हें जो संकट झेलने पड़े उनकी कल्पना भी आज नहीं की जा सकती। मेरे मित्र साहित्य-रसिक स्वर्गीय श्री कन्हैयालालजी फूलफगर ने अचार्य भिक्षु के सम्बन्ध में ठीक ही कहा है -

गंग-जमुन सा निर्मल जीवन सत्य-शोध के प्रबल पुजारी,
मरघट में भी अलख जगाया अलबेले बाँके अवतारी।
सुख वैभव भावी पीढ़ी को, कालकूट तुम स्वयं पी गये,
मृत्यु भला क्या तुम्हें मारती, मरकर भी तुम पुनः जी गये।।

दूसरी ओर आचार्य भिक्षु की व्यासपीठ पर विराजमान आचार्य महाप्रज्ञ आचार्य भिक्षु की गौरव-गाथा इन शब्दों में गायी -

मृत्युधाम में रहकर तुमने, मृत्युंजय! अमृतत्व पा लिया।
अन्धकार में रहकर तुमने, सस्वर दीपक राग गा लिया।।'

इन पंक्तियों को पढ़कर याद आती है उपनिषद् की प्रार्थना -

असतो मा सद्गमय, तमसो मा जयोतिर्गमय, मृत्योर्मा अमृतं गमय।

मृत्यु जीवन का एक अटल सत्य है और अमृतत्व की इच्छा एक अमित इच्छा है। मृत्यु धाम में अमृतत्व पाने की यह इच्छा ही किसी अतीन्द्रिय सत्य की खोज बन जाती है, क्योंकि जो कुछ इन्द्रिय-गोचर है वह तो सब मरणशील है, अतः यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि अतीन्द्रिय होना चाहिए। जैसे ही हम इन्द्रिय-गोचर संसार से अतीन्द्रिय के क्षेत्र में प्रवेश करते हैं, हमारी सामान्य मान्यतायें उलट जाती हैं। इन्द्रियों के जगत में कुछ प्रिय प्रतीत होता है, अतीन्द्रिय जगत् में अश्रेयस्कर लगने लगता है। ऐसे भोग लागै जैसे नाग काले काले हैं।

श्रेयस् और प्रेयस- यही श्रेयस् और प्रेयस् का शाश्वत विरोध है - श्रेयश्च प्रेयश्च विपरीततौ - इनका परस्पर विरोध ही नहीं है, इनका फल भी परस्पर विरोधी है - दूरमेतं विपरीते विषूची। आचार्य भिक्षु श्रेयस् पथ के अनुगामी थे, इसलिए उन्हें प्रेयस् नहीं सुहाया और जो प्रेयस् के अनुगामी थे, उन्हें आचार्य भिक्षु नहीं सुहाये, तो इसमें आश्चर्य की बात नहीं है। चाहे तर्क प्रमाण से देखें अथवा आगम-प्रमाण से, जो आचार्य भिक्षु का विरोध करते हैं उसका एकमात्र आधार यह है कि उन्हें प्रेयस् पथ से प्रेम है। कठिनाई यह है कि प्रेयस् पथ के प्रेमी यह सिद्ध करने में लगे हैं कि प्रेयस् की आराधना भी श्रेयस् की ही आराधना है। जो विष को विष जाने और माने, वह कभी विष को छोड़ कर अमृत को पा सकेगा - यह आशा की जा सकती है किन्तु विष को ही अमृत सिद्ध करने पर जो तुला हो, उसके अमृतपान करने की आशा दुराशा मात्र है।

भोगासक्ति- इन्द्रियों का जगत् मरणधर्मा है। मृत्यु से हम सब डरते हैं किन्तु मृत्यु के हेतुभूत भोगों को ऐन्द्रिक आकर्षण से कितने लोग मुक्त हो पाते हैं? आचार्य भिक्षु ऐन्द्रिक भोगों की भयंकरता से हमें सावधान कर रहे हैं किन्तु जन्म जन्मान्तर की भोगों की आसक्ति के दृढ़ संस्कारों से कितने लोग छूट पाते हैं? ऐसे में आचार्य भिक्षु का सिंहनाद है -

संसारवाँ सुख तो छे पुद्गल तणों रे, ते तो सुखनिश्चे रोगी ला जाष रे।
ते करमाँ बसगमता लागे जीव ने रे, त्याँ सुखाँरी बुधिवंत करो पिछाण रे।²

ये पौदगलिक सुखों की आसक्ति ही बन्धन है। किन्तु सामान्य व्यक्ति इन्हीं सुखों की प्रशस्ति गायां करते हैं। जब आचार्य भिक्षु ने इन सुखों की पोल खोली तो राग में पगे व्यक्ति परेशान हो उठे।

एहवां सुखाँ सूँ जीवराजी हुवे रे, तिणरे लागे छे पापकरमाँ रो पूर रे।
पछे दुःख भोगवे छे नरक निगोदमाँ रे, मुगति सुखाँ सूँ पडियो दूर रे॥³

परोपकार का स्वरूप- धर्म का सार यह है कि जो अपने लिए हितकर नहीं है वह दूसरों के लिए भी नहीं करना चाहिए!

“श्रूयतां धर्मं सर्वस्वं श्रुत्वा चैवावधार्यताम्।
आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत्॥”

यदि स्वयं मेरे लिए भोग अहितकर हैं तो दूसरों के लिए भोग के साधन जुटाना धर्म कैसे हो सकता है?

जितना उपगार संसार तणाँ छे जे जे करे ते मोह बस जाणों!

साध तो त्यानें कदै न सरावे संसारी जीव तिणरा करसी बखाणों॥⁴

मोह की माया अपरम्पार है। जो सांसारिक सुखों की गर्हनीयता प्रतिपादित करते थकते नहीं, वे ही किसी को भोगों की सामग्री अन्न, वस्त्रादि देने को धर्म अहिंसा की कोटि में गिनाते लगे तो तर्क की कसौटी पर यह कैसे खरा उतर सकता था? आचार्य भिक्षु ने रूढ़ि की चिन्ता किए बिना तर्कसंगत तथा उसकी निर्भीक भाव से घोषणा कर दी।⁵ जितरा उपगार संसार नाँ, ते तो सगलाई सावद्य हो।

आचार्य भिक्षु की इस घोषणा से हडकम्प मच गया। गरीब को भोजन खिलाकर और नंगों को कपड़े देकर ही तो सब धर्म का पालन करना मान रहे थे। ऐसे में यह घोषित कर देना कि यह धर्म नहीं है, प्रचलित मान्यताओं की आधारशिला पर ही चोट करना था। लगा कि एक ओर तो जो अभाव में जी रहे हैं उनकी दान पर चलने वाली आजीविका छीनी जा रही है और दूसरी ओर जो सम्पन्न लोग असहाय लोगों की सहायता करके पुण्य अर्जित कर रहे थे, उन्हें उस पुण्यार्जन से वंचित किया जा रहा है।

गरीबी का कारण- हम लोग कार्य को मिटाने की बात सोचते रहते हैं, कारण पर ध्यान नहीं देते। हिंसा एक कार्य है, वह कारण नहीं है। उसका कारण है - सामाजिक और आर्थिक विषमता। उसका कारण है, उच्चवर्ग का विलासिता एवं सुख-सुविधापूर्ण जीवन। उसका कारण है निम्नवर्ग की अपेक्षा। इन कारणों की समाप्ति हो तो हिंसा अपने आप कम हो जाती है।⁶

निर्धनता दूर करने का उपाय भीख देना नहीं है, निर्धनता दूर करने का उपाय यह है कि शोषण-विहीन समाज की स्थापना की जाये। दान की प्रशंसा करना प्रकारान्तर से इस विषमता का ही समर्थन करना है कि एक दाता है और दूसरा भिखारी है। शोषण हिंसा है, विषमता निर्दयता है। शोषण न हो - यह सच्ची अहिंसा है। ‘णो हीणे णो अइरित्ते’ वाला विषमता का घोष भगवान् महावीर ने 2600 वर्ष पूर्व दिया। निहित स्वार्थ वालों ने न शोषण बन्द किया, न विषमता को मिटने दिया बल्कि दान को धर्म बताने की आड़ में अपने आपको पुण्यात्मा घोषित कर दिया। जब कार्ल मार्क्स जैसे लोगों द्वारा धर्म को, गरीबों को नशा में सुला देने वाली अफीम बताने के लिए मजबूर होना पड़ा। काश! कार्ल मार्क्स को कहीं आचार्य भिक्षु मिल गये

होते तो कार्ल मार्क्स को धर्म को सुलाने वाली अफीम न कह कर सोते हुए को जगाने वाली शंखनाद कहना पड़ता।

धन से धर्म नहीं- आचार्य भिक्षु ने कहा कि धन से धर्म नहीं होता - धनेन किं धम्मधुराहिगारे।⁷ यह पूंजीवाद की शोषणवादी परम्परा पर सीधी चोट है जो धन से धर्म की साधना करने पर टिकी है - धनाद् धर्म ततः सुखम्। आचार्य भिक्षु ने तर्क दिया - जो धन थकी धर्म नीपजे तो देवता पिण धर्म करंत⁸ देवता धर्म की साधना नहीं कर सकते। इस घोषणा ने मनुष्य के गौरव को स्थापित कर दिया - देवावि तं नमस्सन्ति जस्स धम्मे सया मणो⁹।

स्वर्ग नहीं, निर्वाण- कार्लमार्क्स जिस धर्म से परिचित थे वह स्वर्गवादी था। वे निर्वाणवादी अवधारणा से अपरिचित थे। जिन भोग विलासों पर पूंजीवाद टिका है उन्हीं भोग-विलासों का उत्कृष्ट स्वरूप स्वर्ग है। यदि स्वर्ग ही जीवन का चरम लक्ष्य है तो उसका यह अर्थ होगा कि भोग-विलास की प्राप्ति ही जीवन का परम लक्ष्य है। इस प्रकार स्वर्गवादी धर्म सहज ही पूंजीवाद का समर्थक बन जाता है। 'भारत के धर्मों का स्वर स्वर्गवादी नहीं, निर्वाणवादी है। स्वर्ग शुभलेश्या का फल है किन्तु निर्वाण लेश्यातीत स्थिति है। सांख्य की भाषा में स्वर्ग त्रिगुणात्मक है, निर्वाण त्रिगुणातीत है।

विभाव और स्वभाव- एक दूसरी भाषा में कहें तो स्वर्ग की स्थिति वैभाविक है, मोक्ष की स्थिति स्वभाविक है। जिसे हम सुख या दुःख कहते हैं वह भी वैभाविक स्थिति ही है, क्योंकि वह पुद्गल के आधीन है। स्वाभाविक स्थिति किसी के पराधीन नहीं है। स्वर्ग के सुख भी वैभाविक ही हैं। केवल निर्वाण का सुख स्वाभाविक है। वैभाविक सुख पराधीन है और उनकी अनुभूति का माध्यम इन्द्रियाँ तथा मन है किन्तु अहिंसा की दुनिया निराली है। शरीर और इन्द्रिय - इन दोनों की अनुभूतियों से परे जो सच्चाई है वहां अहिंसा के बीज का अंकुरण होता है। मैं शरीर नहीं हूँ - यह इन्द्रियानुभूति से परे का सत्य है। इन्द्रियों की मांग को पूरा करते रहना मानवीय जीवन की सार्थकता नहीं है। यह बात इन्द्रियानुभूति से जैसे प्रकट होती है, वैसे-वैसे अहिंसा का विकास होता है।¹⁰ वैभाविक सुख पराश्रित है अर्थात् परिग्रह के आधीन है। बिना बाह्य अथवा आन्तरिक परिग्रह के वैभाविक सुख प्राप्त नहीं हो सकता।

परिग्रह की मूर्च्छा- परिग्रह की मूर्च्छा ही वैभाविक सुख की प्रतीति कराती है। मूर्च्छा टूट जाये तो काम-भोग सुख रूप नहीं प्रत्युत् दुःख रूप प्रतीत होने लगते हैं। काम-भोग सुख रूप लगे फिर भी उन्हें छोड़ दिया जाये - यह हठयोग है, काम-भोग दुःख प्रतीत होने से स्वयं ही छूट जायें, यह सहज वैराग्य है। राग मल है, वैराग्य निर्मलता है। 'अहिंसा निर्मल चेतना की अनुभूति है। राग-द्वेष और मोह- ये मल हैं। इनसे चेतना मलिन होती रहती है। राग की उत्तेजना, द्वेष की उत्तेजना और मोह की उत्तेजना। इसका अर्थ है- चेतना की मलिनता। राग-द्वेष और मोह की प्रवृत्ति सहज है। पदार्थ का उद्दीपन मिलता है वे उभर आती हैं। पदार्थवादी और सुविधावादी

ऽष्टिकोण चेतना की निर्मलता के लिए खतरा बना हुआ है। एक लालसा भीतर ही भीतर पनपनी है कि प्रिय वस्तु का संयोग हो, उसका वियोग न हो।¹¹

इस विसंगति को समझना आवश्यक है। परिग्रह से ऐन्द्रिक सुख मिलता है। यह सुख भ्रात्मा का सहज सुख नहीं है। न इस सुख का स्वयं भोगना अहिंसा है, न किसी दूसरे को ऐसा सुख भोगने में सहायता देना अहिंसा है। यह तात्त्विक स्थिति है किन्तु अधिकतर व्यक्ति ऐन्द्रिक सुख में ही रमण करते हैं, अतः उन्हें वे सुख अनुकूल प्रतीत होते हैं और दूसरों को भी ऐसा सुख उपलब्ध कराना वे पुण्य का कार्य समझते हैं।

गारमार्थिक अहिंसा - वस्तुतः हिंसा आत्मा के अपने निर्मल स्वरूप को वैभाविक सुखों की मूर्च्छा से आवृत्त करने में है। तब दूसरों को ऐसे सुख उपलब्ध कराना भी हिंसा ही हुई। यह बात हमारी सामान्य मान्यता के विरुद्ध होने के कारण सरलता से हृदयंगम नहीं हो पाती किन्तु तर्क की कसौटी पर यही बात खरी उतरती है। आचार्य भिक्षु ने जब यह कटु सत्य प्रकट किया तो उनका तीव्र विरोध हुआ। इस विषय में थोड़ा और विस्तार में जाना होगा।

परिग्रह और हिंसा का अविनाभाव सम्बन्ध है। परिग्रह और हिंसा दोनों परस्पर जुड़े हुए हैं। परिग्रह के लिए हिंसा होती है और हिंसा के लिए परिग्रह होता है। ये दोनों एक ही वस्त्र के दो ओर हैं।¹² 'आदमी हिंसा किसलिए करता है? शरीर के लिए, परिवार के लिए, भूमि, धन और प्रता के लिए, ये सब परिग्रह हैं। कोई अहिंसा करना चाहे और अपरिग्रह करना न चाहे, यह ऋभी संभव नहीं।'¹³ 'कैसी हो इक्कीसवीं शताब्दी पुस्तक में आचार्य महाप्रज्ञ कहते हैं कि बहुत सारे व्यक्ति अहिंसक बनना भी चाहते हैं पर वे जीवनक्रम को बदलते नहीं, इसलिए वे अहिंसक नहीं बन पाते। हिंसा की कमी परिग्रह की कमी पर निर्भर है।'¹⁴

शरीर का धर्म - हम केवल आत्मा नहीं हैं, अपितु आत्मा और शरीर का संगम हैं, आत्मा को परिग्रह नहीं चाहिये लेकिन शरीर को रोटी, कपड़ा, मकान और औषधि, ये सब चाहिये। ऐसे में क्या हम परिग्रह अथवा हिंसा से सर्वथा बच सकते हैं?

जीव जीव का भोजन है - जीवो जीवस्य भोजनम्। भोजन जीवन की प्रथम आवश्यकता है। ऐसे में भोजन के लिए हिंसा की अपरिहार्यता स्पष्ट है तथापि हम भोजन छोड़ नहीं सकते। किन्तु क्या इस भोजन के लिए किये जाने वाली हिंसा को अहिंसा मान लिया जायेगा? क्या हमें यह अधिकार है कि हम अपना अस्तित्व बनाये रखने के लिए दूसरे का अस्तित्व समाप्त कर दें? यदि हम ऐसा मानेंगे तो हमें दूसरों को भी यह अधिकार देना होगा कि वे अपना अस्तित्व बनाये रखने के लिए हमारा अस्तित्व समाप्त कर दें। तब निर्धनता के कारण भूख से मरने वाले व्यक्ति को यह अधिकार देना होगा कि वह बलपूर्वक धनी का धन छीन ले ताकि अपनी भूख मिटा सके। विचार करें तो पता चलेगा कि ऐसे अधिकार की स्वीकृति का अर्थ होगा - जंगल का राज।

अहिंसा का निरपराध रूप- आचार्य भिक्षु ने अहिंसा की परिभाषा करते समय किसी अपवाद को स्वीकार नहीं किया। अपरिहार्यता की स्थिति हो तो भी हिंसा हिंसा है। बड़ों को बचाने के लिए छोटों की हिंसा तो सर्वथा अन्याय है। न्याय की स्थापना इसलिए की जाती है कि बड़ों से छोटों की रक्षा की जाये। इसलिए ही अल्पसंख्यक आयोग की स्थापना की गयी है। बहुसंख्यकों के हित के लिए अल्पसंख्यकों के हित की बलि नहीं दी जा सकती। आचार्य भिक्षु ने आज से दो शतक पूर्व घोषणा कर दी थी।

राँ काँ ने मार घीगाँ ने पोस्याँ, ए तो बात दीसे घणी गेरी¹⁵ - न्याय की दृष्टि में सब समान हैं, छोटे बड़े का भेद न्याय के सामने नहीं है। अहिंसा के सम्मुख भी सबको जीने का अधिकार समान रूप से है।

अहिंसा विधेयात्मक रूप- अब तक की चर्चा से यह लगेगा कि अहिंसा एक निषेधात्मक मूल्य है। अहिंसा शब्द निषेधपरक है, किन्तु अहिंसा का विधायक पक्ष भी है। 'रागद्वेषात्मक प्रवृत्ति न करना, प्राण बन्ध न करना निषेधात्मक अहिंसा है। सत्प्रवृत्ति करना, स्वाध्याय, अध्यात्म सेवा, उपदेश, ज्ञानचर्या आदि-आदि आत्महितकारी क्रिया करना विधेयात्मक अहिंसा है।'¹⁶

प्रश्न यह उभरता है कि क्या किसी जरूरतमन्द को भौतिक पदार्थ उपलब्ध कराना भी अहिंसा का हिस्सा है या नहीं? इस प्रश्न के उत्तर में हमें विभज्यवाद से काम लेना होगा। जैसे किसी को कष्ट न देना मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति है वैसे ही किसी की सहायता करना भी मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति है। किन्तु सहायता करने में दो प्रश्न मुख्य है -

1. जिसकी सहायता की, क्या वह सहायता का पात्र था?
2. सहायता करने का साधन क्या शुद्ध था?

एक चोर का पीछा पुलिस कर रही है। हमने चोर को अपने घर में छिपा लिया। चोर पुलिस की पकड़ से बच गया। यह चोर की सहायता तो हुई किन्तु क्या ऐसी सहायता करना उचित है? चोर की सहायता करना इसलिये अनुचित है कि चोर सहायता का पात्र नहीं है।

हिंसक सहायता का अपात्र- यदि चोर सहायता का पात्र नहीं है तो क्या हिंसक सहायता का पात्र है? जैसा पाप चोरी करना है, वैसा पाप हिंसा करना है। यदि चोर सहायता का पात्र नहीं है तो हिंसक सहायता का पात्र कैसे हो जायेगा? पात्र का विचार करते समय अपराध की गुरुता लघुता पर ध्यान नहीं दिया जाता। चोर चोर है, उसने छोटी चोरी की हो या बड़ी चोरी। हिंसक हिंसक है वह छोटी हिंसा करता हो या बड़ी हिंसा। आचार्य भिक्षु ने परोपकार की एक सीमा बांधी, जो पाप से सर्वथा विरत नहीं हुआ उसकी सहायता करना भी स्वयं में एक पाप ही है। इविरत सेवायाँ भलो जाणीयाँ तीनुइ करणा पाप हो।¹⁷ जो पाप से सर्वथा विरत हो गया वही हमारी सहायता का पात्र है। परोपकार की यह पहली सीमा है।

परोपकार का साधन- परोपकार की दूसरी सीमा यह है कि जिस साधन से हम परोपकार करते हैं वह साधन शुद्ध होना चाहिए। क्या हम किसी की निर्धनता मिटाने के लिए किसी दूसरे का धन चुराकर निर्धन को दे सकते हैं? अपरिहार्य होने पर ऐसा करना पड़ जाये - यह अलग बात है किन्तु ऐसा कने को हम पुण्य कैसे मान सकते हैं? परोपकार की इन दो सीमाओं के अन्तर्गत ही हमें अहिंसा के विधायक रूप का निर्णय करना चाहिए।

शरीर का पोषण- शरीर एक साधन है - धर्म का भी और अधर्म का भी। यदि हम भोग में प्रवृत्त रहते हैं तो हमारा शरीर अधर्म का साधन है। ऐसे शरीर का पोषण परोक्षतः अधर्म का ही पोषण है। यदि हम साधना में प्रवृत्त रहते हैं तो हमारा शरीर धर्म का साधन है। ऐसे शरीर का पोषण धर्म का पोषण है। इस विवेक के बिना शरीर-मात्र के पोषण को धर्म नहीं कहा जा सकता।

सहयोग का प्रश्न- प्रश्न है उसका जो अंशतः धर्म में तथा अंशतः भोग में प्रवृत्त है। सामाजिक प्राणी की यही स्थिति है। समाज का आधार परस्परिक सहयोग है। बिना परस्परिकता के समाज का निर्माण ही नहीं हो सकता। सामान्य व्यक्ति व्यक्ति भी है और समाज का घटक भी है। व्यक्ति के रूप में वह आत्मधर्म का पालन करता है और समाज का घटक होने के नाते वह समाज धर्म का पालन करता है। व्यक्ति के प्रति उसका एक दायित्व है, समष्टि के प्रति उसका दूसरा दायित्व है। उसे दोनों दायित्व निभाने हैं। इस नाते अहिंसा के भी दो रूप हो जाते हैं- स्वाभिमुखी अहिंसा और समाजोमुखी अहिंसा। 'क्रोध, अहंकार, भय, घृणा, द्वेष - इन सबको कम करना स्वाभिमुखी अहिंसा है। समाज के किसी व्यक्ति का शोषण नहीं करना, पीड़ा नहीं पहुंचाना, हीन भावना पैदा नहीं करना आदि-आदि समाजाभिमुखी अहिंसा है।¹⁸

सच्चा सहयोग - समाजाभिमुखी अहिंसा का यह एक पक्ष है। दूसरा पक्ष है दूसरों के आत्म-कल्याण में सहायक होना। आचार्य भिक्षु इस पारमार्थिक आत्मा परोपकार की अवधारणा को बहुत स्पष्ट शब्दों में अभिव्यक्त करते हैं -

अज्ञानी रो ग्यानी की याँ थकाँ, हुवो निश्चे पेला रो उधार हो,
कियो मिथ्याती रो समकती, तिण उतरीयो भव पार हो।
असंजतीने कीयो संजती, ते तो मोष तणाँ दलाल हो,
ग्यान दरसनचरित्त ने तप, याँरो करे कोई उपगार हो॥
आपति रे पेलो उबरे, दो याँ रो खेवो पार हो॥¹¹

जहां भौतिक पदार्थों को देकर किसी की सहायता करने का प्रश्न है। हमें पात्र-कुपात्र का विचार करना होता है किन्तु ज्ञान अथवा चारित्र की प्रेरणा सबको बिना किसी भेद-भाव के दी जा सकती है। कारण यह है कि कुपात्र भौतिक पदार्थ का दुरुपयोग कर सकता है किन्तु ज्ञान अथवा चारित्र का दुरुपयोग करना संभव नहीं है।

आयु और जीवन- आयु और जीवन में अंतर है। जब तक शरीर रहता है तब तक मनुष्य की आयु बनी रहती है किन्तु आयु ही जीवन नहीं है। जीवन है वह समय जो संयम में बीतता है। शरीर का बना रहना हमारे अधीन नहीं है, हमारे अधीन संयम है। इसलिए शरीर के बने रहने की इच्छा करना निरर्थक है। जब तक आयु है, शरीर बना रहेगा, जब आयु शेष हो जायेगी, शरीर छूट जायेगा। इसलिए जीने की इच्छा करना भी व्यर्थ है और मरने की इच्छा करना भी व्यर्थ है-

जीव जिवे ते दया नहीं मरे ते तो हिंसा मत जाण
मारण वाला ने हिंसा कही नहीं मारे हो ते तो दया गुण खाण ॥²⁰

सार्थक है जीवन में संयम की इच्छा करना। परोपकार करते समय भी किसी के जीवित रहने में सहयोग देना विशेष महत्त्व का नहीं है, विशेष महत्त्व का है किसी के संयम पालन में सहयोग करना।

भावना का प्रश्न - यह दृष्टि सर्वथा तर्क संगत है किन्तु हम केवल तर्क के आधार पर नहीं चलते हैं। जीवन में भावना का भी स्थान है। कोई भूख से पीड़ित हो और हमारे पास भोजन हो तो उसे भोजन न देना एक प्रकार की क्रूरता ही है। कोई भोजन स्वयं न जुटा सके और किसी दूसरे को उसे भोजन देना पड़े, यह सामाजिक दुर्व्यवस्था का परिणाम है किन्तु व्यवस्था अभी ऐसी आदर्श नहीं है कि कोई भूखा रहे ही नहीं। लाखों लोग कुपोषण अथवा भूख के शिकार होकर प्रतिवर्ष मरते हैं। ऐसी स्थिति में उन्हें जीवन की मूलभूत आवश्यकतायें उपलब्ध कराना प्रत्येक व्यक्ति का सामाजिक धर्म है किन्तु उस सामाजिक धर्म को आत्मधर्म मानने की भूल नहीं करनी चाहिए। प्रत्येक सामाजिक धर्म अहिंसा नहीं है जबकि अहिंसा ही आत्मधर्म है, यह कहना न तो अत्युक्ति है और न अर्थवादी।²¹

धर्म के अनेक रूप - धर्म शब्द का अर्थ है - धारण करने वाला। समाज को धारण करे सो समाजधर्म और आत्मा को धारण करे सो आत्मधर्म। दोनों जगह धर्म शब्द के प्रयोग का यह अर्थ नहीं है, दोनों एक ही है। समाज की स्थिति के लिए है भौतिक स्तर पर पारस्परिक सहयोग भी आवश्यक है और आत्मा को धारण करता है संयम। किन्तु भौतिक स्तर का पारस्परिक सहयोग को संयम नहीं माना जा सकता, भले ही दोनों को धर्म शब्द से ही अभिहित क्यों न किया जाता हो। गुरुताको नमन काव्य गीत में आचार्य महाप्रज्ञ लिखते हैं कि दूध आक का, दूध गाय का, नाम दूध, पर एक नहीं है।²² ठाणं सूत्र में कहा गया है कि धर्म एक नहीं दस है,²³ किन्तु सबका स्वरूप पृथक् पृथक् है।

समाज धर्म - भौतिक साधन शरीर को अनुकूलता प्रदान करता है, भौतिक सम्पन्नता समाज तथा राष्ट्र को सुदृढ़ बनाती है, अतः सामाजिक धर्म में परिग्रह का मूल्य है। समाज धर्म

का आधार है - आदान-प्रदान। कोई सामाजिक प्राणी है तो किन्तु देन है तो वह समाज का कर्जदार हो जायेगा। उस कर्ज को उतारने के लिए उसे देना भी पड़ता है। कुछ दिया तब ही जा सकता है, जब हमारे पास देने को कुछ हो। यह देना तब ही संभव है जब हम संग्रह करें। संग्रह करने में हमें दूसरों को कष्ट देना होता है, संग्रह की रक्षा के लिए भी आततायी के विरुद्ध बलप्रयोग करना होता है। सामाजिक दायित्व बिना परिग्रह के पूरे नहीं हो सकते। किन्तु-परिग्रह और हिंसा-दोनों परस्पर जुड़े हुए हैं। परिग्रह के लिए हिंसा होती है और हिंसा के लिए परिग्रह होता है। ये दोनों एक ही वस्त्र के दो छोर हैं।²⁴

दूसरी बात, परिग्रह जिस प्रकार हमें चाहिये, उसी प्रकार दूसरों को भी चाहिये। इस कारण संघर्ष की स्थिति बनती है। यह संघर्ष एक सीमा में रहे तो स्पर्धा स्वस्थ बनी रहती है किन्तु सीमा का उल्लंघन करने पर यही संघर्ष आक्रमण बन जाता है। आक्रमण से बचने के लिए आत्म सुरक्षा के लिए बल प्रयोग भी कराना पड़ता है। प्रत्याक्रमणकारी हिंसा करना नहीं चाहता किन्तु उसे आत्मरक्षा के लिए हिंसा करने के लिए बाध्य होना होता है। यह स्थिति समाज-धर्म की है।²⁵

आत्मधर्म- इसके विपरीत आत्मधर्म में परिग्रह अनावश्यक ही नहीं, बाधक भी है। आत्मा अपने शुद्ध रूप में स्वतः परिपूर्ण है। कोई विजातीय तत्त्व बाह्य अथवा आन्तरिक परिग्रह के रूप में आत्मा को अशुद्ध ही कर सकता है। आत्मा को अशुद्ध होने का अर्थ है उसकी परिपूर्णता का आवृत्त हो जाना, अतः परिग्रह मात्र आत्मधर्म का विरोधी है। इसलिए सामाजिक धर्म के अन्तर्गत परिग्रह के लिये किया जाने वाला बल प्रयोग आत्मधर्म के क्षेत्र में अनावश्यक हो जाता है। इसलिये अहिंसा का निरपवाद रूप आत्मधर्म में ही प्रकट हो पाता है।

समाज धर्म में अहिंसा का सापवाद रूप प्रकट होता है। समाज के लिये अहिंसा आवश्यक नहीं है - ऐसा नहीं है किन्तु समाज में हिंसा भी इस अर्थ में आवश्यक हो जाती है कि समाज परिग्रह के बिना नहीं चलता और परिग्रह का हिंसा से अविनाभावी सम्बन्ध है। यदि समाज में व्यक्ति किसी मर्यादा का पालन न करें तो सीयता का जन्म ही नहीं हो सकता। यह मर्यादा मुख्यतः एक दूसरे के अधिकार में हस्तक्षेप न करने की है। इस अर्थ में समाज के लिए अहिंसा परम आवश्यक है। बिना अहिंसा के समाज में मत्स्य-न्याय प्रवृत्त हो जायेगा। किन्तु जब कोई इस मर्यादा का अतिक्रमण करता है तो न्याय-व्यवस्था को दण्ड-विधान भी करना पड़ता है। यदि इस मर्यादा का उल्लंघन राष्ट्रीय स्तर पर हो तो सैन्य-बल के प्रयोग द्वारा भी आत्मरक्षा करनी होती है। ये समाजधर्म के साथ अनिवार्य रूप से जुड़े बल प्रयोग के प्रसंग हैं।

हृदय-परिवर्तन- बल प्रयोग तात्कालिक उपाय हो सकता है। मौलिक तथा स्थायी परिवर्तन तो हृदय परिवर्तन से ही संभव है। आत्मधर्म यथा स्थितिवाद का समर्थक नहीं है। उसकी

अहिंसा उसे शोषण, अन्याय अथवा विषमता के प्रति उदासीन नहीं बनाती। वह अत्यन्त संवेदनशील होता है। किन्तु वह अन्याय का प्रतिकार बल प्रयोग से नहीं करता। उसकी दृष्टि में अन्याय का प्रतिकार करना आवश्यक है। वह सहिष्णुता के साथ ही किया जा सकता है। अन्याय के प्रतिकार का निर्दोष उपाय है सहिष्णुता।²⁶

अहिंसक प्रतिकार- हमारे अपने समय में महात्मा गांधी ने अन्याय के प्रतिकार के लिए अहिंसक प्रणाली का सफल प्रयोग किया। एक अंग्रेज ने महात्मा गांधी की समाधि पर यह उद्गार प्रकट किये कि महात्मा गांधी का भारतीयों पर तो यह उपकार है ही कि उन्होंने पराधीनता से मुक्त कर दिया किन्तु हम अंग्रेजों पर उससे भी बड़ा उनका यह उपकार है कि उन्होंने हमें यह बताया कि किसी को पराधीन बनाना बुरा है। यह हृदय परिवर्तन द्वारा अन्याय के शमन का उदाहरण है। हृदय परिवर्तन द्वारा केवल उसी का उपकार नहीं होता जिस पर अन्याय होता है। वह तो अन्याय से मुक्त होता ही है - उपकार उसका भी होता है जो अन्याय कर रहा था, क्योंकि वह अन्याय करना छोड़ देता है। आततायी ने अन्याय करना छोड़ दिया, मूल्यवान यह है। निर्बल आततायी के अन्याय से बच गया - यह आनुषंगिक फल है। मुख्य फल नहीं। समाजधर्म में हिंसा की अपरिहार्यता और आत्मधर्म में हिंसा की सावधता - इन दो परिस्थितियों के बीच में अहिंसा की स्थिति को स्पष्ट करना है।

अहिंसा का व्यावहारिक स्वरूप- प्रथम कदम है - जो हिंसा अनावश्यक है, उसे छोड़ा जाये? व्यक्ति आवश्यक हिंसा को नहीं छोड़ सकता, जीवन की वास्तविक जरूरतों को कम नहीं कर सकता किन्तु अनावश्यक हिंसा से बच सकता है, कृत्रिम जरूरतों का संयम कर सकता है।²⁷ गृहस्थ अपने स्वार्थ के लिए हिंसा करता है पर उसे कम से कम अनर्थ पाप से अवश्य बचना चाहिये।²⁸ परिग्रह अधिक हो तो अधिक हिंसा आवश्यक प्रतीत होती है। परिग्रह कम हो जाये तो आवश्यक प्रतीत होने वाली हिंसा भी अनावश्यक होती चली जाती है। क्रम यह है कि ज्यों-ज्यों आत्मरमण बढ़ता है, परिग्रह की इच्छा न्यून होती जाती है और ज्यों-ज्यों परिग्रह की इच्छा न्यून होती है, त्यों-त्यों हिंसा की आवश्यकता कम होती जाती है। दूसरी ओर ज्यों-ज्यों हिंसा की आवश्यकता और परिग्रह की इच्छा कम होती है, त्यों-त्यों आत्मरमण की सघनता बढ़ती है। यह हिंसा से अहिंसा की ओर बढ़ने वाली सच्ची अहिंसा-यात्रा है।

अहिंसा-यात्रा- ऐतिहासिक रूप में अहिंसा की यात्रा प्रारंभ हुई यहां से- किसी को कष्ट नहीं देना किन्तु उसका समापन हुआ इस बिन्दु पर कि राग द्वेष नहीं करना - अहिंसा की परिभाषा का उत्तरोत्तर बहुत विकास हुआ है। किसी जीव को मत मारो - यह अहिंसा है। यहां से अहिंसा का सिद्धान्त चला और विकसित होते-होते अनेक गइराइयों को पार कर वहां पहुंच गया कि राग-द्वेष को उत्पन्न न करना अहिंसा है। इस अर्थ में अहिंसा, सामायिक और ध्यान एक हो जाते हैं।

वर्तमान क्षण में जीना। जिस क्षण में राग और द्वेष न हो उस क्षण को हम ध्यान कह सकते हैं, समता कह सकते हैं और उस क्षण को अहिंसा कह सकते हैं।²⁹

अहिंसा के इस रूप को परम धर्म कहा जा सकता है। अहिंसा के इस पारमार्थिक स्वरूप की स्वीकृति पूरे भारतीय चिन्तन में व्याप्त है। अहिंसा को ध्यान का पर्यायवाची माने बिना न उपनिषद् के इस वाक्य का मर्म समझा जा सकता है कि साधना के शिखर पर साधक सुकृत और दुष्कृत दोनों को पार कर जाता है और आचार्य कुन्दकुन्द के इस वक्तव्य का रहस्य हृदयंगम हो सकता है कि पाप और पुण्य दोनों ही बेडियां हैं, एक लोहे की बेड़ी है और दूसरी सोने की बेड़ी है। पतंजलि ने बड़ी कुशलता से समाधि की स्थिति को अकृष्ण-अशुक्ल बता दिया। यह पापपुण्यातीत अहिंसा का प्रथम रूप है। किसी को अधर्म से धर्म के मार्ग पर चलने की प्रेरणा देना अहिंसा का दूसरा रूप है। जो धर्म के मार्ग पर चल रहा है, उसके लिए सहयोगी बनना अहिंसा का तीसरा रूप है। जो अन्याय कर रहा है उसका असहयोग करना अहिंसा का चौथा रूप है। अहिंसा के ये चारों रूप आत्मधर्म के अंग हैं।

समाज धर्म के घटक- इसी प्रकार किसी भी असहाय प्राणी की पात्र-अपात्र का विचार करे बिना मूलभूत भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति करना प्रथम सामाजिक धर्म है। अपराधी को लौकिक दण्ड विधान के अनुसार दण्डित करना अथवा दण्डित करवाने में सहयोग देना द्वितीय सामाजिक धर्म है। आक्रमण से देश की रक्षा हेतु शस्त्र प्रयोग तृतीय सामाजिक धर्म है। राष्ट्र को वैभवशील बनाने का प्रयत्न करना चतुर्थ सामाजिक धर्म है। अहिंसा का संदेश यह है कि इन सामाजिक धर्मों के पालन में व्यक्ति न्यूनतम हिंसा बरते किन्तु इस प्रक्रिया में अपरिहार्य रूप से किसी को जो कष्ट दिया गया है उसे अहिंसा की गरिमामयी संज्ञा से महिमामण्डित नहीं किया जा सकता।

आत्मधर्म का समाज को योगदान

आत्मधर्म जब शोषण का विरोध करता है तो वह किसी प्राणी को दयनीय स्थिति में लाने से रोककर भिक्षा की आवश्यकता को ही समाप्त करने में समाजधर्म का सहायक होता है। वह पाप का निषेध करके अपराधों के मूल पर ही चोट करता है। वह आक्रमण का विरोध करके आत्म-सुरक्षा के लिये किये जाने वाले युद्ध की आवश्यकता को ही मिटाना चाहता है। वह प्रकृति के अत्यधिक दोहन पर रोक लगा कर राष्ट्र के सुस्थिर विकास का मार्ग प्रशस्त करता है। आत्मधर्म के समाज के लिए इस अमूल्य अवदान की उपेक्षा नहीं की जा सकती और न यह कहा जा सकता है कि आत्मधर्म समाज विरोधी है।

आचार्य भिक्षु पर यह आरोप लगाया गया कि उनका अहिंसा का प्रतिपादन समाज विरोधी है किन्तु उन्होंने समाज धर्म का विरोध करने का निषेध किया है। 'जो दान दे ताने साध

नषेदे ते लेवाल रे पडे अंतरायो रे।’³⁰ उन्होंने जो कहा वह यह कि समाज धर्म को आत्मधर्म-न माना जाए- ‘संसार ने मोखतण उपगार, समदिष्टी हुवे ते न्यारा न्यारा जाणे।’³¹ जो आत्मधर्मों के लिए हिंसा है, वह समाजधर्मों के लिए अहिंसा नहीं बन जाती। ‘साधक श्रावक दोनों तणी, एक अणुकम्पा जाण।’³² फिर भी सामाजिक धर्म आत्मधर्म में सहायक नहीं बनता - ऐसा नहीं कहा जा सकता।

अविकसित जातियों का भौतिक साधनों से सम्पन्न करने का जो प्रयत्न किया जाता है, उसका स्वरूप भले ही आध्यात्मिक न हो, परन्तु परिस्थिति से उत्पन्न हिंसा को रोकने की दिशा में वह महत्त्वपूर्ण कदम है।³³ कभी-कभी लग सकता है कि जब सामाजिक प्राणी को आत्मधर्म के साथ-साथ समाजधर्म का भी पालन करना ही है तो इन दोनों की पृथकता पर बल देना क्या बाल की खाल निकालना नहीं है? वस्तुस्थिति यह है कि इन दोनों धर्मों की पृथकता की उपेक्षा करना दोनों ही प्रकार के धर्मों के हित में नहीं है। समाजधर्म और आत्मधर्म के भेद को समझना आवश्यक है।

समाजधर्म सामायिक, आत्मधर्म शाश्वत- आत्मधर्म व्यक्तिगत है। उसमें से समाजधर्म के कुछ सूत्र प्राप्त हो सकते हैं किन्तु पूर्ण समाजधर्म का निर्माण आत्मधर्म से निरपेक्ष रूप में ही हो सकता है। भारत में पिछली कई शताब्दियों से आत्मधर्म ही मुख्य प्रतिपादन का विषय बना रहा, समाजधर्म पर स्वतंत्र चिन्तन नहीं हुआ। फलतः हमारी समाज व्यवस्था निर्बल हो गयी। कुछ आत्मधर्म के विचारकों ने आत्मधर्म का निरूपण कुछ इस प्रकार कर दिया कि उसमें समाजधर्म का भी समावेश हो जाये। इससे अनेक विकृतियां आ गयीं।

आत्मधर्म शाश्वत है - एस धम्मे धुए, णिइए, सासए।³⁴ समाजधर्म सामायिक होता है। यदि समाजधर्म को आत्मधर्म के साथ जोड़ दिया जायेगा तो समाजधर्म रूढ़ हो जायेगा, क्योंकि उसमें परिवर्तन करने का अवकाश ही नहीं रहेगा। एक समय सारे संसार में राजतंत्र था। धर्मपुरुषों ने राजा को देवता घोषित करके एक राजनैतिक व्यवस्था को धार्मिक व्यवस्था बना डाला। लोकतंत्र आया तो राजा पदच्युत हो गये। यदि राजा देवता है तो राजा को पदच्युत करके राजतंत्र के स्थान पर लोकतंत्र लाकर हमने गलत काम किया। लौकिक व्यवस्था को दैवी व्यवस्था मानने पर तो यही परिणाम निकलेगा किन्तु यदि राजतंत्र को एक लौकिक व्यवस्था ही माना जाये तो राजतंत्र की अपेक्षा लोकतंत्र को लाकर हमने व्यवस्था में सुधार किया - ऐसा माना जायेगा। युद्ध में पुरुषों के मारे जाने से पुरुषों की संख्या कम तथा स्त्रियों की संख्या अधिक होने पर बहुपत्नी प्रथा कभी स्त्रियों के लिए सहारा बनती रही होगी किन्तु आज स्त्री-पुरुषों के संख्या लगभग समान होने पर भी बहुपत्नी प्रथा को धार्मिक अधिकार मानकर अपनाये रहना स्त्री के आत्मगौरव को पद-दलित करना है।

अभी सुप्रीम कोर्ट ने समान नागरिक संहिता की आवश्यकता बतायी। नागरिक संहिता के नियम लौकिक हैं, वे देश काल के अनुरूप बदले जा सकते हैं किन्तु कुछ लोग पति-पत्नी के लौकिक सम्बन्ध को अलौकिक रूप देकर उस सम्बन्ध के नियमों को उन धर्मग्रन्थों के आधार पर निर्धारित करना चाहते हैं जो धर्मग्रन्थ आज से कई शताब्दियों पूर्व बने थे। फलतः ऐसे लोग रूढ़िवाद के समर्थक बन जाते हैं और बदलते समय के लाभ से वंचित रह जाते हैं।

मनु की व्यवस्था लौकिक- आज मनुवाद को एक अपशब्द के रूप में प्रयुक्त किया जा रहा है। भारतीय समाज में मनु एक प्रतिष्ठित पुरुष के रूप में आदर के पात्र रहे हैं। उनकी मनुस्मृति हमें उपलब्ध है। यद्यपि मनुस्मृति का निर्माण मनु ने नहीं किया तथापि उसके विधान मनुसम्मत माने जाते हैं। मनु का कट्टर से कट्टर भक्त भी आज मनुस्मृति के समस्त विधानों का पालन करने का समर्थन नहीं कर सकता। यदि हम यह मान लें कि मनु की व्यवस्था लौकिक है तो कोई कठिनाई नहीं आयेगी, क्योंकि देश-काल के अनुसार उसमें परिवर्तन किये जा सकेंगे किन्तु यदि हम मनु के विधान को दैवी तथा सनातन मान लें तो फिर यह संकट उपस्थित हो जायेगा कि मनु के वे विधान भी हमें मानने होंगे जो युगानुरूप नहीं हैं। निष्कर्ष यह हुआ कि आत्मधर्म ही शाश्वत हो सकता है, समाज-धर्म नहीं। स्वयं मनु ने कृत, त्रेता, द्वापर और कलि के धर्म भिन्न-भिन्न माने हैं।

शाश्वत मूल्यों का महत्त्व- आज परिवर्तन की बहुत चर्चा है। कहा जाता है कि समय बहुत तेजी से बदल रहा है। मूल्य भी बदल रहे हैं। इस परिवर्तन के चक्रवात में आत्मधर्म के वे घटक भी उड़ रहे हैं जो शाश्वत हैं। यह आत्मधर्म को भी समाज-धर्म मान लेने का दुष्परिणाम है। भौतिकवादी आत्मा जैसे शाश्वत तत्त्व को मानता ही नहीं, अतः उसके लिये आत्मधर्म जैसा कोई शाश्वत तत्त्व भी नहीं है। वह आत्मधर्म को भी देश, काल, परिस्थितिजन्य ही मानता है। इसलिए उसके लिये कोई मूल्य शाश्वत नहीं है। आज ऐसे लोगों की कमी नहीं जो हिंसा को ही धर्म मान रहे हैं। आतंकवाद उन्हीं लोगों की देन है। आचार्य भिक्षु को यह कहा जा रहा था कि इस युग में (पंचम काल में) शुद्ध धर्म का पालन नहीं हो सकता। किन्तु उन्होंने शाश्वत तत्त्वों की परिवर्तनीयता स्वीकार नहीं की।

पन्थनिरपेक्ष राज्य- यूरोप में एक लहर आयी कि राज्य को पन्थनिरपेक्ष होना चाहिए। एक समय था कि सारा यूरोप धर्मगुरु पोप की आज्ञा के अनुसार संचालित होता था। कुछ शासकों ने अनुभव किया कि पोप के सभी आदेश युक्तियुक्त नहीं हैं। उन्होंने विद्रोह किया और पोप के नियंत्रण से मुक्त हो गये। यह पन्थनिरपेक्ष का प्रारम्भ बिन्दु था। धर्मनिरपेक्षता के सिद्धान्त के आने के पहले ही आचार्य भिक्षु लौकिक व्यवस्था को धर्मव्यवस्था से भिन्न मानने की घोषणा कर चुके थे।

भारत की संस्कृति बहुलवादी है। यहां प्रायः सभी धर्मों के अनुयायी रहते हैं। यदि राज्य-व्यवस्था किसी एक धर्मानुसार संचालित होगी तो शेष धर्म के अनुयायियों के लिये कठिनाई हो जायेगी। अतः हमने सेक्यूलर राज्य की स्थापना की। यह सब उसी चिन्तन में से निकलता है जो चिन्तन लौकिक-व्यवस्था को लोकोत्तर व्यवस्था से मिलाने का विरोध करता है।

उपसंहार - आचार्य भिक्षु ने अहिंसा की सीमा निर्धारित की। सीमा निर्धारित करने का अर्थ है - अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असंभव दोषों से रहित परिभाषा देना। दर्शन का यही तो मुख्य प्रयोजन है। जब हम सीमा बांधते हैं तो अवधारणा सीमित हो जाती है किन्तु आचार्य महाप्रज्ञ कहते हैं कि

भले तुम्हारे पथ की काया, सीमित हो पर साफ सरल हो।

भले तुम्हारे तरु की छाया, सीमित हो पर घन शीतल हो ॥³⁵

एक वाक्य में कहना हो तो आचार्य भिक्षु ने आत्मधर्म और समाज धर्म की वर्ण-संकरता को दूर किया। इससे दोनों धर्मों का शुद्ध रूप प्रकट हो गया। आचार्य भिक्षु का अवदान सार्वदेशिक और सार्वकालिक है। आचार्य भिक्षु समय से बहुत आगे की बात कर रहे थे। उनके समकालिक उन्हें नहीं समझ पाए। आज उन्हें समझने की आवश्यकता है,। आचार्य महाप्रज्ञ के शब्दों में -

तुम सब कुछ थे, किन्तु अवसरज्ञ नहीं थे।

दो सौ वर्ष बाद करने के काम, तुमने पहले ही कर डाले ॥³⁶

सन्दर्भ

1. गुरुता को नमन, पृ. 14
2. नवपदारथ 12.3
3. नवपदारथ 12.5
4. अणुकम्पा 11.38
5. अणुकम्पा 4.18
6. अहिंसा और शांति, पृ. 55
7. उत्तराध्यय, 14.17
8. अणुकम्पा 12.5
9. दशवैकालिक 1.1
7. अहिंसा और शांति, पृ. 47

8. अहिंसा और शांति, पृ. 72
9. अणुव्रत दर्शन, पृ. 9
10. अहिंसा और शान्ति, पृ. 75
11. अहिंसा और शान्ति, पृ. 47
12. अहिंसा और शान्ति, पृ. 72
13. 'कैसी हो इक्कीसवीं शताब्दी, पृ. 163
14. अणुव्रत दर्शन, पृ. 9
15. व्रताव्रत, 7.4
16. अहिंसा तत्त्व दर्शन, पृ. 8
17. निन्हवचौपाई 2.5
18. अहिंसा के अछूते पहलू, पृ. 71
19. अनुकम्पा 4.20, 21
20. अनुकम्पा -5.11
21. जैन तत्त्व चिन्तन, पृ. 38
22. गुरुता को नमन, पृ. 21
23. ठाणं सूत्र, 10-
24. अहिंसा और शांति, पृ. 72
25. अहिंसा और शांति, पृ. 72
26. अहिंसा के अछूते पहलू, पृ. 96
27. अस्तित्व और अहिंसा, पृ. 29
28. जीव अजीव, पृ. 154
29. तेरापंथ शासन अनुशासन, पृ. 90
30. भिक्खु दृष्टान्त, 3-18
31. अनुकम्पा, 11.52
32. अनुकम्पा, 2.3
33. जैन तत्त्व चिन्तन, पृ. 67
34. आचारो, 4.1.2
35. गुरुता को नमन, पृ. 60
36. गुरुता को नमन, पृ. 39

* आचार्य तुलसी श्रुतसंवर्धनी व्याख्यानमाला के अन्तर्गत प्रोफेसर दयानंद भार्गव द्वारा प्रस्तुत शोधालेख 22 फरवरी, 2008।

काव्यप्रकाश-संकेतकार आचार्य माणिक्यचन्द्र सूरि के स्वरचित उदाहरण

डा. विजयपाल शास्त्री

मैं विगत कई वर्षों से काव्यप्रकाश के अध्ययन-अध्यापन के प्रसंग में आचार्य माणिक्यचन्द्र सूरि द्वारा रचित काव्यप्रकाश-संकेत का अवलोकन करता रहा हूँ। काव्यप्रकाश को समझने के लिए यह प्राचीन टीका अतीव उपादेय सिद्ध हुई है। इसके अध्ययन से इसके प्रति श्रद्धा बढ़ती गई व अनुभव हुआ कि इसके रचयिता आचार्य माणिक्यचन्द्र एक विलक्षण विद्वान् थे, उनका वैदुष्य वस्तुतः अभिभूत करने वाला है। संकेत टीका का अध्ययन करते हुए पाया कि टीकाकार ने अनेक स्थलों पर प्रसंगतः स्वरचित उदाहरण भी दिए हैं, जो अतीव उत्कृष्ट कोटि की काव्यकला से समलकृत हैं। इन्हें देखकर इनके संकलन व अनुवाद करने का संकल्प हुआ। इसी का परिणाम यह लेख है।

मम्मटाचार्य के काव्यप्रकाश का रचनाकाल विक्रम की 12वीं शताब्दी के अन्तर्गत माना जाता है। यद्यपि काव्यप्रकाश पर टीका-साहित्य बहुत विपुल मात्रा में उपलब्ध है, परन्तु काव्यप्रकाश की रचना के कुछ ही वर्षों बाद रचित रुय्यक (रुचक) का काव्यप्रकाश-संकेत प्राचीनता की दृष्टि से पहली टीका है। यह टीका अत्यन्त संक्षिप्त है। तदनन्तर सोमेश्वर का काव्यादर्शापरनामधेय काव्यप्रकाश-संकेत दूसरी टीका है। इसके उपरान्त माणिक्यचन्द्र का काव्यप्रकाश-संकेत रचा गया था, जो कालक्रम की दृष्टि से तीसरे स्थान पर आता है।

माणिक्यचन्द्र की संकेत टीका के आरम्भिक कथन से प्रतीत होता है कि इन्होंने इन पूर्ववर्ती टीकाओं तथा आचार्य हेमचन्द्रादि के ग्रन्थों से बहुत कुछ ग्रहण करके यह टीका बनाई थी। सोमेश्वर के संकेत की पर्याप्त सामग्री को यथावत् ग्रहण करने से भी इस बात की पुष्टि होती है।¹ सोमेश्वरकृत काव्यप्रकाश-संकेत के सम्पादक

श्री रसिकलाल छोटालाल परीख ने इसके द्वितीयखण्डगत एक परिशिष्ट (अपेण्डिक्स-ए) में दोनों की समान पंक्तियों का संग्रह किया है। वहाँ उन्होंने सिद्ध किया है कि माणिक्यचन्द्र ने ही अपने से पूर्ववर्ती सोमेश्वर की टीका से सामग्री ग्रहण की है। स्वयं माणिक्यचन्द्र भी टीकारम्भ के द्वितीय श्लोक में अन्य ग्रन्थों से सामग्री लेने के इस तथ्य को बड़ी उदारता से स्पष्ट शब्दों में स्वीकार करते हैं।

माणिक्यचन्द्र-परिचय-

जैन मुनि आचार्य माणिक्यचन्द्र सूरि गुजरात की विद्वत्परम्परा के एक महान् विद्वान् व उच्चकोटि के कवि थे। ये श्वेताम्बर जैन परम्परा के मुनि थे। धोलका गुजरात के राजा वीरधवल व उनके पुत्र वीसलदेव के प्रसिद्ध महामात्य वस्तुपाल से इनका निकट सम्पर्क व सख्यभाव था। महामात्य वस्तुपाल स्वयं एक महान् कवि योद्धा व मन्त्रधर थे। वे कवियों व विद्वानों के आश्रयदाता और प्रोत्साहनकर्ता के रूप में अतीव प्रसिद्ध थे। उदयप्रभ सूरि के शिष्य जिनभद्र ने संवत् 1290 वि० में रचित अपनी 'प्रबन्धावली' में महामात्य वस्तुपाल व आचार्य माणिक्यचन्द्र सूरि के सम्पर्क का उल्लेख किया है। इससे माणिक्यचन्द्र सूरि का वस्तुपाल का समकालिक होना निश्चित है तथा इनकी रचनाएँ उक्त महामात्य के प्रोत्साहनकाल में ही लिखी गई थीं, यह भी स्पष्ट है। वस्तुपाल का निधन माघ कृष्ण 5 विक्रम संवत् 1296 में हुआ था।

माणिक्यचन्द्र सूरि राजगच्छ के श्री सागरचन्द्र सूरि के शिष्य थे। इन्होंने श्री सागरचन्द्र सूरि के गुरु (अपने दादागुरु) श्री नेमिचन्द्र सूरि से भी विद्याध्ययन किया था। श्री नेमिचन्द्र जी के गुरु श्री भरतेश्वर सूरि थे व उनके गुरु श्री शीलभद्र सूरि थे। यह गुरुपरम्परा संकेत के अन्त में स्वयं माणिक्यचन्द्र सूरि ने श्लोकबद्ध रूप में वर्णित की है।

उक्त गुरुपरम्परा के वर्णन के अनन्तर माणिक्यचन्द्र ने एक श्लोक में संकेत के रचनाकाल का जो निर्देश किया है, उसके आधार पर समीक्षक विद्वान् इसका रचनाकाल 1266 विक्रम संवत् मानते हैं। कालनिर्देश-विषयक यह श्लोक इस लेख के अन्त में विवरण सहित दिया है।

माणिक्यचन्द्र सूरि की अन्य रचनाएँ-

आचार्य माणिक्यचन्द्र सूरि प्रौढ शास्त्रीय वैदुष्य से विभूषित होने के साथ ही सहज कवित्वशक्ति के भी धनी थे। उनकी यह शक्ति काव्यप्रकाश में प्रस्तुत किए उनके स्वरचित उदाहरणों व अन्य पद्यों से पद पद पर लक्षित होती है। संकेत टीका में प्रस्तुत ये उदाहरण व उनके द्वारा रचे गए अन्य प्रसंगगत पद्य उनकी कवित्वशक्ति के उत्तम निदर्शन हैं। उक्त रचना के अतिरिक्त माणिक्यचन्द्र सूरि द्वारा रचित दो संस्कृत-महाकाव्य- 'पार्श्वनाथचरितम्' व 'शान्तिनाथचरितम्' उपलब्ध हैं। हमें अभी तक इन महाकाव्यों के सम्पादित संस्करण की

जानकारी नहीं है। जैन साहित्य के इतिहास-ग्रन्थों में इनके विषय में संक्षिप्त विवरण उपलब्ध है, परन्तु इनके सम्पादन व प्रकाशन की सूचना नहीं है। इन काव्यों के प्रकाश में आने से आचार्य माणिक्यचन्द्र सूरि का महाकवित्व विशेष रूप से प्रकट हो सकेगा।

काव्यप्रकाश-संकेत के प्रकाशित संस्करण-

हमारी जानकारी में माणिक्यचन्द्रसूरिकृत 'काव्यप्रकाश-संकेत' के अब तक तीन संस्करण प्रकाशित हो चुके हैं। प्रथम संस्करण आनन्दाश्रम ग्रन्थमाला पूना द्वारा 1921 ई. में प्रकाशित हुआ था। इसके सम्पादक महामहोपाध्याय वासुदेव शास्त्री अभ्ययर थे। द्वितीय संस्करण प्राच्यविद्या-संशोधनालय मैसूर विश्वविद्यालय मैसूर द्वारा 1922 ई. में प्रकाशित हुआ था। तीसरा संस्करण भी इसी संस्थान ने 1974 ई. में (प्रथम सम्पुट) व 1977 ई. में (द्वितीय सम्पुट) के रूप में प्रकाशित किया था। इस संस्करण में 'काव्यप्रकाश-संकेत' के साथ 'मधुमती' टीका भी छपी है। यही संस्करण अब तक प्रकाशित संस्करणों में उत्तम है, इसका सम्पादन न्यायव्याकरण-साहित्यालंकार-विद्वान् एन्. एस्. वेयटनाथाचार्य ने किया था।

यद्यपि 'संकेत' के उपलब्ध संस्करणों में यह सर्वोत्तम है, फिर भी अनेक स्थलों पर इसमें भी पाठशोधन की आवश्यकता है। यह कार्य 'काव्यप्रकाश-संकेत' के उपलब्ध अन्य सभी हस्तलेखों के आधार पर किया जाना अपेक्षित है। इस प्रकार पुनः इसके एक समीक्षात्मक संस्करण की आवश्यकता है, जिसमें अब तक प्रकाशित संस्करणों की त्रुटियों का निराकरण हो। यदि सुयोग रहा तो हम यह कार्य सम्पन्न करना चाहते हैं। पूर्व निर्दिष्ट ये तीनों ही संस्करण वर्तमान में क्रयार्थ अनुपलब्ध हैं।

काव्यप्रकाश-संकेत में उपलब्ध माणिक्यचन्द्र-रचित पद्यों की संख्या-

'संकेत' में माणिक्यचन्द्र सूरि के 50 पद्य हैं, जिनमें 'वर्णच्युत' के उदाहरणभूत 'सिद्धि' छन्द से वर्णच्युति पूर्वक बनने वाले दो पद्य भी सम्मिलित हैं। एक अन्य 'न्यायशालिनि भूपाले' यह पद्य 'पूज्यानाम्' करके संकेतकार ने उद्धृत किया है, उसे भी यहाँ सम्मिलित किया है। इस प्रकार यहाँ कुल 51 पद्य हो गए हैं।

इनमें जो उदाहरण पद्य हैं, वे 'स्वम् इदम्' इत्यादि सूचना के साथ 'संकेत' में दिए हैं। इनके अतिरिक्त माणिक्यचन्द्र द्वारा रचित अन्य प्रसंगगत पद्य जो 'संकेत' में आए हैं, उनका भी यथावस्थित क्रम से संकलन कर इस शोधपत्र में विवरण दिया जा रहा है। उदाहरणोत्तर अन्य प्रसंगगत पद्य इस प्रकार हैं -

ग्रन्थारम्भ के 3 पद्य, रसनिष्पत्ति-विषयक मतों की समीक्षा के 3 पद्य, प्रायः प्रत्येक उल्लास के आरम्भ या अन्त में दिए जाने वाले 'संकेत' के प्रशंसापरक 11 पद्य तथा ग्रन्थान्त में गुरुपरम्परा-वर्णन के 9 पद्य व इसके अनन्तर काल-निर्देशक एक अन्तिम पद्य। इस प्रकार

उदाहरणतर पद्यों की संख्या कुल मिलाकर 27 है। इनमें उदाहरणभूत 23 पद्यों को मिला देने से पूर्वोक्त 50 संख्या पूरी हो जाती है। 'पूज्यानाम्' करके दिया हुआ एक श्लोक इनसे अतिरिक्त है। पद्यों के साथ कोष्ठक में दी गई पृष्ठ-संख्या आनन्दाश्रम ग्रन्थमाला-संस्करण के अनुसार है। संकेतगत पद्यों का विवरण—

ग्रन्थारम्भे— सर्वज्ञवदनाम्भोजविलासकलहंसिकाम्।

विशुद्धपक्षद्वितयां देवीं वाचमुपास्महे ॥1॥ (पृ0 1)

सर्वज्ञ (जिन या ब्रह्मा) के मुखकमल में विलसित होने वाली (नित्यानित्य रूप) दो निर्मल पक्षों वाली राजहंसी रूप वादेवी की हम उपासना करते हैं। इस सरस्वती-वन्दन के उपरान्त संकेतकार लिखते हैं कि सरस्वती सभी की आराध्या है, परस्पर विरोध होने के उपरान्त भी सभी वादी इसकी स्तुति में एकमत हैं।

यहाँ संकेतकार का भाव यह है कि सरस्वती एक सम्प्रदायनिरपेक्ष विश्ववन्द्या देवी है। इसके उपरान्त संकेतकार अपने को पूर्व ग्रन्थकारों का ऋणी मानते हुए अपनी विनयशीलता इस प्रकार प्रकट करते हैं—

नानाग्रन्थ-चतुष्पथेषु निभृतीभूयोच्चयं कुर्वता,
प्राप्तैरर्थकणैः कियद्भिरभितः प्रज्ञर्धिशून्यात्मना ।
सर्वालङ्कृतिभालभूषणमणौ काव्यप्रकाशे मया,
वैधेयेन विधीयते कथमहो संकेतकृत्साहसम् ॥2॥ (पृ. 1)

बुद्धि-समृद्धि से शून्य मुझ वैधेय= जड़मति (माणिक्यचन्द्र) द्वारा नाना ग्रन्थरूपी चौराहों से चुपके से चुनकर प्राप्त किए कुछ अर्थकणों की सहायता से सर्व-अलंकार-ग्रन्थों में शिरोमणिभूत काव्यप्रकाश पर देखे, कैसे संकेत टीका की रचना का साहस किया जा रहा है। इस पद्य में ग्रन्थकार की निरभिमानिता व नम्रता विशेष रूप से प्रतीत हो रही है।

न प्राग्ग्रन्थकृतां यशोऽधिगतये नापि ज्ञताख्यातये,
स्फूर्जद्बुद्धिजुषां न चापि विदुषां सत्प्रीतिविस्फीतये ।
प्रक्रान्तोऽयमुपक्रमः खलु मया किं तर्ह्यगर्ह्यक्रमं,
स्वस्यानुस्मृतये जडोपकृतये चेतोविनोदाय च ॥3॥ (पृ0 1)

न तो प्राचीन ग्रन्थकारों का यश पाने के लिए और न ही विद्वत्ता दिखाने के लिए तथा न ही प्रतिभाशाली लोगों को (चमत्कृत कर) प्रसन्न करने के लिए यह (संकेतरचना-रूप) उपक्रम प्रारम्भ किया है, किन्तु अपनी अनुस्मृति व मन्दजनों की उपकृति करने के लिए ही यह उपक्रम किया है। इस पद्य में विनम्रता व निरभिमानिता के साथ व्याख्या-रचना का प्रयोजन भी बताया है।

प्रथमोल्लासान्ते - सच्छब्दार्थशरीरस्य काऽलंकारव्यवस्थितिः।

यावत्कल्याणमाणिक्य-प्रबन्धो न निरीक्ष्यते ॥ (पृ० 11)

उत्तम शब्द व अर्थ रूप शरीर वाले (काव्य) की अलंकार -स्थिति तब तक कैसे हो सकती है जब तक 'कल्याणमाणिक्यप्रबन्ध' नहीं देखा जाता अर्थात् मेरी इस रचना से व्याख्याता व व्यवस्थित अलंकार शास्त्र विशेष रूप से शोभित हो रहा है। इस प्रकार के श्लोक प्रत्येक उल्लास के आदि या अन्त में हैं। ये श्लोक एक प्रकार की प्ररोचनात्मक या प्रशंसात्मक उक्तियाँ हैं, जिनमें उल्लासगत विषय के व्याख्यान में संकेत की उत्कृष्टता प्रतिपादित की है। संकेत की गुणवत्ता व रचनासौष्ठव को देखते हुए ये उक्तियाँ यथार्थ ही प्रतीत होती हैं।

द्वितीयोल्लासान्त- सम्यक् शब्दविलासश्रीस्तेषां न स्याद्द्वितीयसी।

परिच्युता न संकेताद्येषां मतिनितम्बिनी ॥ (पृ० 31)

जिनकी मति- परिच्युत नहीं हुई है, समुचित शब्दविलास की लक्ष्मी उनसे दूर नहीं है।
तृतीयोल्लासान्ते - मनोवृत्ते ! भोक्तुं निबिडजडिमोग्रापि परितः,
परस्मै चेत्काव्याद्भुतपरिमलाय स्पृहयसि।
समुद्यद्द्वैदध्यध्वनिसुभगसर्वार्थजनने,
तदा संकेतेऽस्मिन्नवहितवती सूत्रय रतिम् ॥ (पृ० 37)

हे मनोवृत्ते ! निबिडजडिमा (दृढमूढता) से ग्रस्त होने पर भी यदि तू काव्यरूप अद्भुत परिमल (सुगन्ध) की कामना करती है तो उल्लसित वैदग्ध्य वाले ध्वनि से सुन्दर बने सर्वार्थ-साधक 'संकेत' में सावधान होकर प्रीति कर। भाव यह है कि जो काव्यतत्त्व को जानना चाहते हैं, उन्हें यह 'संकेत' अवश्य पढ़ना चाहिए। चतुर्थोल्लास में रसनिष्पत्ति-विषयक मतों की उपस्थापना के उपरान्त आचार्य माणिक्यचन्द्र उन मतों की सारासारता को तोलते हुए, उनकी समीक्षा करते हुए कहते हैं—चतुर्थोल्लासे रसनिष्पत्ति-मतानामुपस्थापनान्ते।

न वेत्ति यस्य गाम्भीर्यं गिरितुंगोऽपि लोल्लटः।

तत्तस्य रसपाथोधेः कथं जानातु शंकुकः ॥ (पृ० 52)

पर्वत सा ऊँचा लोल्लट भी जिसकी गम्भीरता को नहीं जानता, उस रस-सागर की गम्भीरता को शंकुक कहाँ जान सकता है? यहाँ शंकुक शब्द के वाच्यार्थ- 'छोटे शंकुक' (कील) को ध्यान में रखते हुए यह व्यङ्ग्य किया है। भाव यह है कि रसनिष्पत्ति-विषयक भरतसूत्र की व्याख्या में भट्टलोल्लट द्वारा प्रस्तुत किया गया 'उत्पत्तिवाद' व श्री शंकुक द्वारा प्रस्तुत 'अनुमितिवाद' यथार्थ नहीं है।

भोगे रत्यादिभावानां भोगं स्वस्योचितं ब्रुवन्।

सर्वथा रससर्वस्वमर्मास्पर्क्षीन्न नायकः ॥ (पृ0 52)

भट्ट नायक ने अपने अनुरूप (नायक क्योंकि भोगप्रवण होता है, इस प्रवृत्ति के कारण) रत्यादिभावों के भोग को रस मानते हुए रस के सर्वस्व को छुआ ही नहीं।

यहाँ संकेतकार ने 'नायक' शब्द पर व्यङ्ग्य करते हुए उपर्युक्त बात कही है कि नायक तो प्रायः भोगप्रवण होता है, इसी प्रवृत्ति के अनुरूप भट्ट नायक ने रत्यादि भावों के भोग को रस माना है। अतः उन्होंने भी रस का स्वरूप नहीं समझा, क्योंकि भोग लौकिक होता है और रसानुभव अलौकिक।

स्वादयन्तु रसं सर्वे यथाकामं कथञ्चन।

सर्वस्वं तु रसस्यात्र गुप्तपादा हि जानते ॥ (पृ0 52)

सभी (सहृदय) जैसे भी चाहें, जी भर कर रसास्वादन करें। क्योंकि सहृदय-हृदयगत स्थायी भाव की अभिव्यक्ति को रस मानने वाले आचार्य ने रसनिष्पत्ति को सर्वसाधारण तक पहुंचा दिया, अतः रस का सर्वस्व (सार तत्त्व) वे साहित्यिक-शिरोमणि श्रीमदमभिनव-गुप्तपादाचार्य ही जानते हैं। इस प्रकार यहाँ संकेतकार ने रसनिष्पत्ति-विषयक मतों की पद्यबद्ध समीक्षा की है।

पञ्चमोल्लास में संकेतकार ने ध्वनि और गुणीभूतव्यङ्ग्य की संसृष्टि का स्वरचित उदाहरण दिया है, जिसमें उनके विद्यागुरु का बहुत ही भावपूर्ण व काव्यात्मक वर्णन किया है—

षट्तीर्कीललनाललामनि गते यस्मिन्मुनिस्वामिनि,

स्वर्गं, वाग्जननी शुचां परवशा कश्मीरमाशिश्चियत्।

तत्रापि स्फुरितारतिर्भगवती जाने हिमाद्रिं गता

तापं तादृशपुत्ररत्नविरहे सोढुं न शक्ताऽन्यथा ॥ (पृ0 105)

षट्तीर्की (षड्दर्शनी) रूपी ललना के भूषणभूत जिस मुनि-स्वामी के स्वर्ग सिंघार जाने पर माता सरस्वती शोकसन्ताप से सन्तप्त होकर (मानो इस तपन से मुक्ति पाने के लिए ही) शीतल प्रदेश काश्मीर में चली गई, वहाँ भी ताप शान्त न होने पर हिमालय पर चली गई, अन्यथा वह ऐसे पुत्ररत्न के बिछुड़ने से होने वाले तीव्र सन्ताप को कैसे सह सकती थी?

इस पद्य में अपने विद्यागुरु (जो इनके दीक्षागुरु के गुरु थे) उन श्री नेमिचन्द्रप्रभु को सरस्वतीपुत्र बताते हुए यह उत्प्रेक्षा की है कि मानो उनके निधनजन्य उत्कट सन्ताप को शान्त करने के लिए ही सरस्वती माँ पहले काश्मीर व फिर हिमालय चली गई।

उस युग में काश्मीर में ही सर्वाधिक विद्वानों के होने से यह प्रसिद्ध हो गया था कि सरस्वती देवी शेष भारत से रूठ कर काश्मीर (शारदादेश) चली गई। इसी प्रसिद्धि को आधार बनाकर संकेतकार ने उक्त उत्प्रेक्षा की है। ग्रन्थ के अन्त में भी— ‘षट्तर्कीललनाविलासवसतिः स्फूर्जत्तपोहर्पतिः’ इस श्लोक में माणिक्यचन्द्र ने अपने इन्हीं गुरुदेव का वर्णन किया है। जैसा कि ऊपर कह चुके हैं कि— ‘षट्तर्कीललनाललामनि’ यह ऊपर उद्धृत श्लोक संकेतकार ने ध्वनि और गुणीभूतव्यङ्ग्य की संसृष्टि के उदाहरण के रूप में दिया है। यहाँ उन्हीं के शब्दों में ध्वनि व गुणीभूतव्यङ्ग्य की संसृष्टि इस प्रकार है—

“अत्र ललनाललामनि” इति अविवक्षितवाच्यो ध्वनिः। ‘जाने’, ‘तादृश’ इति पदे गुणीभूतव्यङ्ग्ये । ‘जाने’ इति पदेन उत्प्रेक्ष्यमाणानन्तधर्मव्यञ्जकेनापि वाच्यमेव उत्प्रेक्षणरूपं वाक्यार्थीक्रियते। ‘तादृश’ इति पदेन असामान्यगुणौघः व्यक्तोऽपि गौणः, स्मृतिरूपस्य वाच्यस्य प्राधान्येन चारुत्वहेतुत्वात्।” (काव्यप्रकाश-संकेतः, पञ्चमोल्लास, कारिका- 46)

पञ्चमोल्लासान्ते - संकेतगमने दत्तां मनः सुमनसां जनः।

ध्वनिर्यत्र गुणीभूतः श्रोत्रानन्दी निरूपितः ॥ (पृ0 96)

जिज्ञासु जन को चाहिए कि वह सुमना जनों (विद्वानों) के संकेतगमन में मन लगाएं, जहाँ श्रोत्रानन्दी (श्रवण-रमणीय) गुणीभूत ध्वनि निरूपित किया है।

षष्ठोल्लासारम्भे- संकेतरीतिरेषैव ज्ञानश्रीभुक्तयेऽद्भुता।

वर्णनाविषयीचक्रे यत्र वाणीगतध्वनिः ॥ (पृ0 120)

संकेत की यह रीति ही ज्ञानलक्ष्मी के उपभोग के लिए अद्भुत रीति है, जहाँ वाणीगत ध्वनि को वर्णना का विषय बनाया गया है।

सप्तमोल्लासारम्भे- संकेतवर्त्मनाऽनेन सम्यग्घटनतत्पराः।

नन्दयन्ति विदग्धानां मनांसि सुमनोगिरः ॥ (पृ0 122)

संकेत के इस मार्ग से अच्छी प्रकार संघटना-युक्त बुधजनों की वाणियाँ विदग्ध जनों के मन को आनन्दित करती हैं।

अष्टमोल्लासारम्भे - वाणी काव्यप्रकाशस्य गुणतत्त्वविवेकिनी।

संकेतेनैव घटते यदि कस्यापि धीमतः ॥ (पृ0 185)

गुणतत्त्व का विवेचन करने वाली काव्यप्रकाश की वाणी यदि किसी प्रतिभावान को समझ में आती है तो संकेत की सहायता से ही।

काव्यप्रकाश के अष्टम उल्लास के प्रारम्भ में मम्मट ने गुण और अलंकार का पृथक् पृथक् स्वरूप बताते हुए उनके स्वरूपगत भेद को स्पष्टतः प्रतिपादित किया है। इस स्थल पर मम्मट ने भामह के व्याख्याकार उद्भट के उस मत का खण्डन किया है जिसमें वे गुण व अलंकार, इन दोनों को समवायवृत्त्या काव्य में मानते हैं तथा इस दृष्टि से इनमें अभेद स्वीकार करते हैं। यहाँ माणिक्यचन्द्र सूचना देते हैं कि ऐसा भट्टोद्भट ने भामहवृत्ति में कहा है। इसके साथ ही वे भामहवृत्ति का उद्धरण देते हुए कहते हैं- 'शब्दार्थालंकाराणां गुणवत् समवायेन स्थितिः। गड्डीकाप्रवाहेण तु गुणालंकारभेदोक्तिः' इति भामहवृत्तौ भट्टोद्भटेन भणनम् असत्- इस विषय को स्पष्ट करते हुए संकेतकार आगे कहते हैं- तथाहि शृंगारादिसे गुम्फे प्राच्यस्य अलंकारस्य उत्थापने अन्यस्य च स्थापने गुम्फस्य न दोषः नापि पोषः। न किञ्चिद्वा स्थाप्यते, तथापि न दोषः। 'तत्र अलंकारस्योत्थापने अन्यस्य च तादृशः स्थापने स्वोक्तं यथा'।

ऐसा कहकर अपना निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं -

सतामपि महाद्वेषः स्यादेकगुणजीविनाम्।

वैमुख्यमेकमालायां यथा सुमनसां मिथः॥ (पृ० 188)

एक गुणाश्रित सज्जनों का भी परस्पर महाद्वेष हो जाता है, जैसे एक गुण (सूत्र) पर आश्रित फूलों का वैमुख्य ही रहता है। यथा च 'न किं समुनसां मिथः' इति। शब्दालंकारस्योत्थापने एवमेव। स्वोक्तं यथा -

दुष्टः सुतोऽपि निर्वास्यः स्वामिना नयगामिना।

ग्रहपंक्तेर्ग्रहाधीशः शनिमन्ते न्यवीविशत्॥ (पृ० 188)

यथा च 'विभुना नयशालिना' इति। एवम् अलंकारान्तरेष्वपि ज्ञेयम्। गुणानां तु नैषा युक्तिः। तत्रैव गुम्फे माधुर्यमुत्सार्य ओजोन्यासे दोषप्रसंगात्। नीतिमान् स्वामी द्वारा दुष्ट पुत्र को भी निर्वासित कर देना चाहिए। देखिए- ग्रहाधीश (सूर्य) ने (दुष्ट पुत्र) शनि को ग्रहपंक्ति में सबसे अन्त में भेज दिया। ओज गुण के प्रकरण में माणिक्यचन्द्र ने प्रसंगतः भरतमुनिकृत ओज गुण के लक्षण को नकारते हुए कहा है- 'विस्तारो विकासः। तद्रूपदीप्तिजनकमोजसो लक्षणं सत्। न तु हीनमवगीतं वा वस्तु शब्दार्थसम्पदा यदुत्कृष्यते तदोज इति भरतोक्तम्।'।

भरतमुनि के उक्त लक्षण के खण्डन के पीछे संकेतकार का तर्क यह है कि यदि हीन (अवगीत) वस्तु के शब्दार्थोत्कर्ष में ओज मानते हैं तो अहीन (अनवगीत) के अपकर्षण से होने वाले अनोज को भी गुण मानना पड़ेगा। ऐसा कहकर माणिक्यचन्द्र इन दोनों बातों के समावेश वाला स्वरचित उदाहरण इस प्रकार देते हैं-

लघुभ्यो यादृशी कीर्तिर्महद्भ्यः स्यान्न तादृशी ।

अरण्यं समृगस्थानं नगरं कीटकाश्रितम् ॥ (पृ० 190)

लघु वस्तुओं से जैसी कीर्ति मिलती है वैसी महान् वस्तुओं से नहीं मिलती, अरण्य मृगों से शोभित है तथा नगर कीटों (कृमिकीटों) से आश्रित है। 'मसृणत्वं श्लेषः'² इस वामन-वचन व 'अशिथिलं श्लेषः'³ इस प्रकार के दण्डी के मन्तव्य के उदाहरण के रूप में संकेतकार अपना निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं—

अपकारिण्यपि प्रायः स्वच्छाः स्युरूपकारिणः ।

मारकेभ्योऽपि कल्याणं रसरजः प्रयच्छति ॥ (पृ० 191)

अपकारी के प्रति भी उपकारी जन स्वच्छ (निष्कलुष) ही बने रहते हैं। रसरज (पारद) मारकों को भी कल्याण ही देता है अर्थात् पारद का मारण करके जो औषध बनती है वह हितकारी ही होती है। यहाँ ऐसा ही अपना एक अन्य पद्य प्रस्तुत करते हैं, जिसमें अशिथिलता है—

नीचाः स्वशीलं मुञ्चन्ति नोपकारापकारयोः ।

आरटन्त्येव करभाः भारारोहावरोहयोः ॥ (पृ० 191)

नीच के प्रति उपकार किया जाए या अपकार, दोनों स्थितियों में वे अपने स्वभाव को नहीं छोड़ते हैं। करभ (ऊँट के बच्चे = बोटड़े) पीठ पर भार रखने पर भी अरड़ाते हैं तथा उतारने पर भी। वामन ने 'विकटत्वमुदारता'⁴ सूत्र द्वारा उस गुण को उदारता कहा है जिसमें पद नाचते से प्रतीत होते हैं। माणिक्यचन्द्र ने इसके उदाहरण के रूप में एक स्वरचित पद्य प्रस्तुत किया है—

यद्यशः कैरवारामे वैरिणामपकीर्तयः ।

भ्रमद्भृंगांगनाभंगी अंगी कुर्वन्ति हेलया ॥ (पृ० 192)

उसके यशःकुमुदवन में घूमती हुई वैरियों की अपकीर्तियाँ कुमुदवन में घूमती हुई भ्रमरांगनाओं की भंगिमा को धारण करती थी। कविसमय के अनुसार कीर्ति धवल रूप में व अपकीर्ति कृष्णरूप में वर्णित की जाती है। इसी आधार पर संकेतकार ने उक्त बात कही है।

अर्थव्यक्ति के उदाहरण के रूप में संकेतकार अपना निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं—

तदम्भः किं वाच्यं तनयिषु जगज्जीवनकरं,

श्रियः क्रीडागारं जयति जलजं यस्य तनयः ।

कथं वा निर्वाच्यं सरसिजमिदं यस्य भुवन-

त्रयीस्रष्टा स्रष्टा समजनि सुतः सर्वमहितः ॥ (पृ० 192)

जगत् को जीवन देने वाला वह जल सन्तान वालों में बड़ा उत्कृष्ट है, जिसका तनय (पुत्र) कमल है, जो कि लक्ष्मी के लीलासदन के रूप में उत्कर्ष प्राप्त कर रहा है। इस कमल का भी क्या वर्णन किया जाए, जिसका पुत्र जगत्त्रयी का स्रष्टा सर्वपूज्य भगवान् ब्रह्मा है।

‘औज्वल्यं कान्तिः’⁵ इस रूप में वामनाभिमत कान्ति नामक गुण के उदाहरण के रूप में संकेतकार अपना निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं -

अस्तावनीं विगलितोष्मणि संश्रितेऽर्के, दिक्कामिनीषु रुदतीषु विहंगादैः।

सौरभ्यलीनमधुपालिमिषेण राज्ञा, मृत्पिण्डमुद्रितमुखा इव पद्मकोशाः॥ (पृ० 193)

उष्णता खो चुके सूर्य के अस्त होने पर, (सूर्यास्त काल में होने वाले) पक्षियों के शब्द के बहाने से दिशा रूपी नारियों द्वारा रुदन सा करने पर, सुगन्धलोलुप भ्रमरों के बहाने से राजा (चन्द्र) ने मानो पद्मकोशों के मुखों को (काले काले) मृत्तिकापिण्डों से बन्द सा कर दिया था। इसके अनन्तर संकेतकार कहते हैं—ओजोऽपि औज्वल्यतस्तर्हि कान्तिस्तस्माललोक-सीमानतिक्रमः कान्तिरिति दण्डी⁶। सा चोपकारात्प्रशंसनाच्च।’ यहाँ प्रशंसन-विषयक अपना उदाहरण इस प्रकार प्रस्तुत किया है—

तदास्यमनु भृंगाली गन्धलोभाद् भ्रमत्यभात्।

ध्रुवं भुवं गतस्येन्दोर्भ्रात्या सेनेव तामसी॥ (पृ० 193)

भ्रमरों की पंक्तियाँ उसके मुख की ओर गन्धलोभ से घूमती हुई ऐसे प्रतीत हो रही थीं, मानो पृथ्वी पर उतरे चाँद के पास तिमिरसेना घूम रही हो। वामनाभिमत अर्थगुण ओज के चार घटकों में से एक घटक है— ‘वाक्यार्थ का व्यास’। संकेतकार इसका उदाहरणभूत अपना निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं—

सुखं क्वचित्क्वचिद्दुःखं सुखदुःखं क्वचित्पुनः।

क्वचिन्न दुःखं न सुखमिति चित्रा भवस्थितिः॥ (पृ० 193)

संसार में कहीं सुख है, कहीं दुःख है। कहीं सुख-दुःख दोनों हैं, कहीं न दुःख है, न सुख है। इस प्रकार संसार की स्थिति विचित्र है। वामन के मत में अर्थदृष्टि (नए अर्थ की सूझ) समाधि⁷ नामक अर्थगुण है। इसका स्वरचित उदाहरण संकेतकार ने इस प्रकार प्रस्तुत किया है—

सर्वथा नष्टनैकट्यं विपदे वृत्तशालिनाम्।

वारिहारिघटीपार्श्वे ताड्यते पश्य झल्लरी॥ (पृ० 195)

अधिक निकटता वृत्तशाली (गोलाकार व चरित्र-सम्पन्न) के लिए सदा विपत्तिकारक ही होती है। देखो— वारिहारी की घटी (मटकी) के निकट झल्लरी (वाद्यविशेष) ताड़ित होता है। इस पद्य का अन्वय व भाव स्पष्ट नहीं हो पा रहा है।

नमोल्लासारम्भे- लोकोत्तरोऽयं सयेतः कोऽपि कोविदसत्तमाः ।

शब्दस्याडम्बरो यत्र भूषणत्वेन निश्चितः ॥ (पृ० 199)

हे उत्तम विद्वानों ! यह संकेत भी लोकोत्तर ही है, जिसमें शब्द का आडम्बर भी भूषणरूप बन गया है। एक अन्य सुन्दर पद्य संकेतकार ने 'पूज्यानामिदम्' कहकर लाटानुप्रास के उदाहरण के रूप में उद्धृत किया है। लगता है यह उनके गुरुजी का पद्य है—

न्यायशालिनि भूपाले संग्रही नावसीदति ।

विपरीते पुनस्तत्र संग्रही नाऽवसीदति ॥ (पृ० 203)

न्यायशाली राजा के राज्य में संग्रही (धनसंग्रह) करने वाला व्यक्ति दुःखी नहीं होता, क्योंकि चोरी-डाका न होने से उसका संगृहीत धन सुरक्षित रहता है। अतः उसके सामने विषाद का अवसर नहीं होता। इससे विपरीत न्यायशाली राजा के अभाव में संग्रही जन विषण्ण हो जाता है, क्योंकि अन्यायपूर्ण व्यवस्था में बलवान् उसका धन हड़प लेते हैं। यहाँ द्वितीय व चतुर्थ चरण समान हैं। लाटानुप्रास में पदों की असकृत् आवृत्ति के उदाहरण के रूप में संकेतकार अपना एक पद्य इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं—

सन्ति सन्तः किं न सन्ति सन्ति चेत्तन्निवेद्यताम् ।

किं कुप्यन्ति न कुप्यन्ति ते कुप्यन्ति किमीदृशाः ॥ (पृ० 203)

क्या सन्तजन हैं या नहीं हैं, यदि हैं तो उन्हें पूछिए, क्या वे कुपित होते हैं अथवा नहीं ? यदि कुपित होते हैं तो ऐसा क्या कोप हुआ? एक पद की असकृत् आवृत्ति वाले लाटानुप्रास का अपना उदाहरण संकेतकार ने निम्न रूप में प्रस्तुत किया है—

दुःखाभावः सुखं नेह सुखं यत्तन्न वा सुखम् ।

सुखं तत्परमार्थेन यद्विहाय सुखं सुखम् ॥ (पृ० 203)

दुःख का अभाव सुख नहीं है, जो सुख दिख रहा है वह भी सुख नहीं है, वही सुख वास्तविक है, जिसको छोड़कर सुख वस्तुतः सुख बन जाता है। एक नामपद (प्रातिपदिक) की सकृत् व असकृत् आवृत्ति वाले लाटानुप्रास का स्वरचित उदाहरण संकेतकार इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं—

विश्वसृष्टिकरो विश्वपालको विश्वघातकः ।

विश्वज्ञो विश्वविख्यातो देवदेवः पुनातु वः ॥ (पृ० 204)

विश्व की रचना, पालना व संहार करने वाला विश्वज्ञ विश्वविख्यात देवाधिदेव तुम्हें पवित्र करे। यमक के प्रसङ्ग में संकेतकार का कथन है— 'तथा द्रत्यौष्ठ्यौष्ठ्यवकारबकारादिवर्ण-

भेदे लघुप्रयत्नतरकृते च भेदे संयुक्तयोः सजातीययोर्वास्तवे विशेषे यमकबन्धो न विरुध्यते । लोकप्रतीत्या तत्रापि श्रुतितुल्यत्वात् । स्वं यथा—

यथा नश्यन्ति विघ्नानि यथा नश्यन्ति च द्विषः ।

तथा कुरु गुणालम्ब ! कृपालं वस्सदा मनः ॥ (पृ० 205)

हे गुणालम्ब ! तुम हमारे प्रति अपने मन को ऐसा कृपालु बनाओ, जिससे हमारे विघ्न नष्ट हो जावें तथा हमारे शत्रु नष्ट हो जावें । 'विघ्नानि' यह पाठदोष प्रतीत होता है, क्योंकि विघ्न शब्द पुल्लिङ्ग में प्रयुक्त है । जैसा कि अमरकोष (3.2.19) में कहा है—'विघ्नोऽन्तरायः प्रत्यूहः' ।

इसी प्रकार यमक के प्रसंग में आगे कहते हैं— 'तथा नकारणकाराभ्यामस्वरमकार-नकाराभ्यां विसर्गभावाभावाभ्यां च न विरोध इत्यन्ये' । स्वं यथा—

अप्रमाणमप्रमानमंगीकुर्वन् गुणव्रजम् ।

देवदेव समक्षोऽसि साधूनामध्वनि व्रजन् ॥ (पृ० 205)

अपरिमित गुणसमूह को धारण करने के उपरान्त भी मानरहित बने हुए सज्जनों के मार्ग में चलते हुए हे देवदेव ! तुम सब के समक्ष हो । चित्रकाव्य के प्रसंग में वर्णच्युत का स्वरचित उदाहरण संकेतकार इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं—

नृपदितिजामरप्रभुनताडिघ्रयुगो जलदद्युतिर्विभुः,

पृथुभुजगाधिपस्फुटफणासुभगः कमठारिजित्ता ।

शिवसुखसम्पदव्ययविलासगृहं निखिलैनसां हरो,

घनविधुतावर्नी हरतु नः सकलः कलिलावर्ली जिनः ॥ (पृ० 216)

नृपों दैत्यों देवों द्वारा जिसकी चरणवन्दना की है, जो जलद के समान कान्ति वाले प्रभु हैं, विशाल नागराज के स्फुट फण से सुन्दर बने हुए हैं तथा कमठारिजित् हैं, कल्याणकारिणी सुख सम्पदा के शाश्वत विलासगृह हैं, निखिल पापों के हर्ता हैं— इस प्रकार के 'जिन' भगवान् पार्श्वनाथ हमारी सघन चपलता व सारी तामसिकता हर लें । यहाँ 'सिद्धि' छन्द में श्री पार्श्वनाथ का वर्णन है । 'सिद्धि' छन्द युक्त इस श्लोक के प्रत्येक चरण के आरम्भ के दो व अन्त के सात अक्षर छोड़ने से यह 'प्रमिताक्षरा' छन्द के रूप में परिणत हो जाता है—

(प्रमिताक्षरा) दितिजामरप्रभुनताडिघ्रयुगो भुजगाधिपस्फुटफणासुभगः ।

सुखसम्पदव्ययविलासगृहं विधुतावर्नी हरतु नः सकलः ॥ (पृ० 216)

इसमें भी प्रायः पूर्वोक्त वर्णन ही है— असुरराज व देवराज द्वारा वन्दित चरणयुगल वाले, नागराज की मनोहर फणा से दर्शनीय बने, कलासम्पन्न सुख-सम्पदा के अविनश्वर गृह रूप

भगवान् पार्श्वनाथ विधुतावनीम्= पीड़ित कर दिया है भूमण्डल को जिसने ऐसे कलुष (पाप) को दूर करें। इसी प्रकार उक्त 'सिद्धि' छन्द के प्रत्येक चरण के आरम्भ के सात व अन्त के दो अक्षर छोड़ देने से यह द्रुतविलम्बित बन जाता है—

द्रुतविलम्बितम् - प्रभुताङ्घ्रियुगो जलदद्युतिः स्फुटफणासुभगः कमठारिजित्।
व्ययविलासगृहं निखिलैनसां हरतु नः सकलः कलितावलीम्॥ (पृ० 216)

इसमें भी पूर्वोक्त जैसा ही वर्णन है— प्रभुओं (राजाओं) द्वारा वन्दित चरणयुगल वाले, मेघ के समान श्याम कान्ति वाले सिर पर स्पष्ट दिखने वाली सर्पफणा से शोभित, कमठारिजित् (कमठ नामक पूर्वभव के शत्रु को जीतने वाले), सकल पापों का लीलापूर्वक विनाश करने वाले कलासम्पन्न भगवान् पार्श्वनाथ हमारे कलुषों को दूर करें। इस प्रकार यह विचित्र श्लोक मुनि माणिक्यचन्द्र ने प्रभु पार्श्वनाथ की स्तुति में बनाया है। इससे इनकी विशिष्ट कवित्वशक्ति स्पष्टतया परिलक्षित होती है। अर्थालंकार-विषयक दशम उल्लास के आरम्भ में माणिक्यचन्द्र अपने संकेत के विषय में निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं—

दशमोल्लासारम्भे- पारेऽलंकारगहनं संकेताध्वानमन्तरा।
सुधियां बुद्धिशकटी कथंकारं प्रयास्यति॥ (पृ० 219)

सुधी जनों की बुद्धिरूपी शकटी (गाड़ी) संकेत रूपी मार्ग के अभाव में अलंकार रूप सघन वन के पार कैसे जाएगी? उत्प्रेक्षालंकार के प्रसंग में संकेतकार कहते हैं कि- क्वापि क्विव्विधावामुखे उपमाछाया-निर्वाहे तूपमानस्य प्रकृतेः सम्भवौचित्यात् सम्भावनोत्थाने उत्प्रेक्षा, यथा स्वम्—

यस्याज्ञया समं पादपद्मद्वयनखद्युतिः।
मालतीमाल्यतितरां नमद्भूपालमौलिषु॥(पृ० 230)

जिसकी आज्ञा के साथ ही चरणकमल युगल के नखों की शोभा झुकते हुए भूपालों के मस्तकों पर मालती-माला के समान हो जाती थी अर्थात् जैसे सिर झुकाए राजा उनकी आज्ञा को सिर पर धारण करते थे वैसे ही उनके चरणों के नखों की द्युति को भी धारण करते थे। यह श्लोक किसके विषय में है, इसका पूर्वापर प्रसंग क्या है ? यह गवेषणीय है।

अपहृति का सोदाहरण वर्णन करने के बाद काव्यप्रकाशकार कहते हैं कि 'एवमियं भङ्गयन्तरैष्यूह्या⁸। काव्यप्रकाशकार की इस उक्ति के सन्दर्भ में भङ्गयन्तर से अपहृति का स्वरचित उदाहरण संकेतकार इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं— आरुरोह चितामेष मालतीविरहादलिः। न किंशुकस्य कुसुमे वर्तते जीवितेश्वरि॥ (पृ० 237)

हे जीवितेश्वरी ! यह भ्रमर मालती के विरह से चिता पर चढ़ गया है, न कि किंशुक के फूल पर बैठा है। यहाँ भङ्ग्यन्तरता को स्पष्ट करते हुए माणिक्यचन्द्र कहते हैं कि मेरे द्वारा प्रस्तुत उदाहरण में आरोप पहले है, अपहव बाद में। किन्तु 'इदं ते केनोक्तम्'⁹ इस काव्यप्रकाशगत उदाहरण में अपहव पहले तथा आरोप बाद में है। दोनों स्थानों पर क्रमशः- 'यह फूल नहीं किन्तु चिता है' तथा 'कटक नहीं किन्तु स्मरचक्र है' यह अर्थ होता है। संकेतकार का कहना है कि भङ्ग्यन्तर भणितिविशेष होते हैं, जो कदाचित् कथञ्चित् किसी भी काव्य में निविष्ट हुए देखने को मिल जाते हैं। व्यतिरेक के प्रसंग में काव्यप्रकाशकार ने इसके प्रथम भेद के अनन्तर-उपमान के अपकर्ष की अनुक्ति, उपमेय के उत्कर्ष की अनुक्ति व इन दोनों की अनुक्ति से जो अगले तीन भेद दिखाए हैं, उनके लिए माणिक्यचन्द्र स्वरचित उदाहरण प्रस्तुत करते हैं- नित्योदितप्रतापस्य तपनेन तुला न ते। (पृ० 251)

हे राजन् ! नित्य उदित प्रताप वाले आपकी सूर्य से क्या तुलना हो सकती है?

यहाँ नित्योदितप्रतापत्व उपमेयोत्कर्ष हेतु कहा गया है। क्षणोदितप्रतापेन तपनेन तुला न ते। (पृ० 251) हे राजन् ! कुछ समय तक उदित प्रताप वाले सूर्य के साथ आपकी क्या तुलना हो सकती है? यहाँ क्षणोदितप्रतापत्व उपमानापकर्ष हेतु कहा गया है। महीमण्डलमाणिक्य ! प्रतापेन तुला न ते। (पृ० 251)

इस पाठ में उत्कर्ष व अपकर्ष के हेतुओं का कथन न होने से यह तीसरे प्रकार की अनुक्ति का उदाहरण बनता है। इसके अनन्तर श्लेषयुक्त भेदों के प्रसंग में मम्मटाचार्य कहते हैं-एवंजातीयकाः श्लिष्टोक्तियोग्यस्य पदस्य पृथगुपादानेऽन्येऽपि भेदाः सम्भवन्ति। तेऽपि अनयैव दिशा द्रष्टव्याः। इस सन्दर्भ में संकेतकार एक स्वरचित उदाहरण प्रस्तुत करते हैं-

सच्चक्रानन्दनोऽप्येष न तुल्यः तपनस्तव।

ससूरस्सञ्जया येन ससूरः सुभटैर्भवान्॥ (पृ० 252)

यहाँ संकेतकार कहते हैं- 'अत्रापि हेत्वोरुक्तिः। इवाद्यभावादत्र पूर्वत्रापि आक्षिप्तौपम्ये, द्वयोक्तौ श्लेषव्यतिरिकाद्यो भेदः। अत्रापि श्लिष्टोक्तियोग्यस्य पदस्य पृथग्भावः। अन्येऽपीति एकादश भेदाः'।

सच्चक्र से आनन्दित करने वाला होने पर भी यह तपन (सूर्य) तुम्हारे तुल्य नहीं है, क्योंकि- 'नाम्ना स शूरः'- वह तो नाम से ही शूर है, किन्तु तुम सुभटों से युक्त होने के कारण वस्तुतः 'सशूर' हो। यहाँ भी अपकर्ष व उत्कर्ष के हेतुओं का कथन है। आचार्य मम्मट द्वारा अनुमानालंकार के उदाहरण के रूप में प्रस्तुत-

यत्रैता लहरीचलाचलदृशो व्यापारयन्ति भ्रुवं,
यत्तत्रैव पतन्ति सन्ततममी मर्मस्पृशो मार्गणाः ।
तच्चक्रीकृतचापमञ्चितशरप्रैखत्करः क्रोधनो,
धावत्यग्रत एव शासनधरः सत्यं सदासौ स्मरः ॥

इस उदाहरण पर संकेतकार कहते हैं कि— यत्रैति कान्ते । एताः कामिन्यः । अत्र कामिनीरूपो धर्मी, भ्रूव्यापारद्वारेण बाणपातः साधनम् । स्मरस्याग्रगत्वं साध्यम् । अलंकारान्तररहितं साधनं निर्दिष्टम् । क्वचिदलंकारान्तरगर्भितत्वेन हेतुनिर्दिश्यते । स्वं यथा—

यथा पंकजिनीपत्रे पदौघः (?) प्रगुणीकृतः ।
तथा मन्ये वियोगिन्यः स्मरभिल्लेन घातिताः ॥ (पृ० 270)

जैसे ही कमलिनीपत्र पर पदौघ = पदसमूह को बढ़ाना आरम्भ किया, उससे लगता है कि वियोगिनियाँ कामरूपी व्याध के द्वारा घायल कर दी गईं । इस श्लोक के पूर्वार्द्ध का अन्वय व भाव भी पूर्णतया स्पष्ट नहीं हो पाया है । (दशमोल्लासान्ते)

गुणानपेक्षिणी यस्मिन् अर्थालंकारतत्परा ।
प्रौढाऽपि जायते बुद्धिः संकेतः सोऽयम् (पृ० 610-611)

जिस संकेत में प्रौढबुद्धि भी गुणों की अपेक्षा न करने वाली तथा अर्थालंकारों में तत्पर हो जाती है, वह संकेत अद्भुत है । दशम उल्लास की समाप्ति पर माणिक्यचन्द्र सूरि 'संकेत' की सार्थकता व महत्ता बता रहे हैं—

दशमोल्लासान्ते ग्रन्थप्रशस्तिः - 'नानाग्रन्थसमुद्भूतैरसकलैरप्येष संसूचितः
संकेतोऽर्थलवैर्लविष्यति नृणां शये विशयं तमः ।'
निष्पन्ना ननु जीर्णशीर्णवसनैर्निरन्धविच्छित्तिभिः
प्रालेयप्रथितां न मन्थति कथं कन्था व्यथां सर्वथा ॥

नाना ग्रन्थों से समुद्भूत असकल अर्थलेशों से ही संसूचित यह संकेत लगता है निस्सन्देहरूप से लोगों के तम (अज्ञान) को नष्ट करेगा । जीर्ण-शीर्ण वस्त्रों के सघनता से जोड़े टुकड़ों द्वारा निष्पन्न कन्था (गुदड़ी) क्या शीत से होने वाली व्यथा को नष्ट नहीं करती है ?

इसके आगे 9 श्लोकों में संकेतकार अपनी गुरुपरम्परा का वर्णन करते हैं । ये श्लोक पूर्वनिर्दिष्ट आनन्दाश्रम ग्रन्थमाला द्वारा प्रकाशित संस्करण में नहीं हैं । इन्हें प्राच्यविद्या संशोधनालय मैसूर विश्वविद्यालय से प्रकाशित द्वितीय संस्करण के द्वितीय सम्पुट से लिया गया है 10, जो 1977 ई. में प्रकाशित हुआ था ।

गुरुपरम्परा-वर्णनम् - श्रीशीलभद्रसूरीणां पट्टे माणिक्यसन्निभाः ।

परमज्योतिषो जाताः भरतेश्वरसूरयः ॥1 ॥

शीलभद्रसूरि के पद पर माणिक्य तुल्य परम ज्योतिष्मान् श्री भरतेश्वर सूरि उत्तराधिकारी बने थे।

भरतेन परित्यक्तोऽस्मीति कोपं वहन्निव ।

शान्तो रसस्तदधिकं भेजे श्रीभरतेश्वरम् ॥2 ॥

नाट्यशास्त्रकार भरतमुनि ने मुझे छोड़ दिया, मानो इसी कारण कुपित हुए शान्त रस ने श्री भरतेश्वर को अत्यधिक रूप से सेवित किया अर्थात् वे अतीव शमप्रधान विरक्त मुनि थे। काव्य में तो 9 रस होते हैं, परन्तु- 'अष्टौ नाट्ये रसाः स्मृताः'¹¹ के अनुसार नाट्य में शृंगारादि आठ रस ही होते हैं, नवाँ शान्त रस नहीं होता है, इस मन्तव्य को आधार बनाकर संकेतकार ने यह उत्प्रेक्षा की है।

पदं तदन्वलञ्चक्रे वेरस्वामिमुनीश्वरः ।

अनुप्रद्योतनोद्योतं दिवमिन्दुमरीचिवत् ॥3 ॥

तदनन्तर वेरस्वामी (वीरस्वामी) ने उनके पट्ट को वैसे ही अलंकृत किया जैसे प्रद्योतन (सूर्य) के उद्योतन (प्रकाश) के बाद आकाश को चन्द्रकिरणों अलंकृत करती हैं।

वाञ्छन् सिद्धवधूं हसन् सितरुचि क्वत्या रति रोदयन्,

पञ्चेषोर्मथनाद् दहन् भववनं क्रामन् कषायद्विषः ।

त्रस्यन् रागमलाद् घनाघनशकृद्भस्त्रास्त्यजन् योषितः,

बिभ्राणः शममद्भुतं नवरसीं यस्तुल्यमस्फोरयत् ॥4 ॥

सिद्धि रूपी वधू को चाहते हुए, सितरुचि (चन्द्रमा) का उपहास करते हुए, काम का विनाश करने से भववन (जन्म-मरण रूप वन) का दहन करते हुए, कषाय रूपी शत्रुओं को लांघते हुए (परास्त करते हुए), रागमल से भयभीत होते हुए, स्त्रियों को भारी भरकम पुरीष (मल) की भस्त्रा (बोरी) के समान परित्याग करते हुए अद्भुत शमभाव को धारण करते हुए जिसने नौ रसों को समान रूप से प्रकट किया था।

षट्तीर्कीललनाविलासवसतिः स्फूर्जत्तपोऽहर्षतिः

तत्पट्टोदयचन्द्रमाः समजनि श्रीनेमिचन्द्रप्रभुः ।

निस्सामान्यगुणैः भुवि प्रसृमरैः प्रालेयशैलोज्ज्वलैः

यश्चक्रे कणभोजिनो मुनिपतेर्व्यर्थं मतं सर्वतः ॥5 ॥

उन (भरतेश्वर) के पट्ट के उदयचन्द्र रूप श्रीनेमिचन्द्र प्रभु उत्तराधिकारी हुए, जो षट्दर्शी रूपी ललना के विलास का निवास हैं, तप के उल्लसित होते हुए सूर्य हैं तथा जिन्होंने अपने भूमि पर फैलने वाले हिमालय के समान धवल (उज्वल) असाधारण गुणों से कणभोजी (कणाद) मुनि के मत को सर्वतः व्यर्थ कर दिया था।

यत्र प्रातिभशालिनामपि नृणां सञ्चारमातन्वतां,
सन्देहैः प्रतिभाकिरीटपटली सद्यः समुत्तार्यते।
नीरन्ध्रं विषमप्रमेयविटपित्रातावकीर्णं सदा,
तस्मिंस्तर्कपथे यथेष्टगमना जज्ञे यदीया मतिः ॥16 ॥

जिस तर्कमार्ग में सञ्चार करने वाले प्रतिभाशाली जनों की भी प्रतिभारूपी किरीटपटली (मुकुटावली) शीघ्र ही सन्देहों द्वारा उतार ली जाती है, हटा दी जाती है, उस (सधन) विषम प्रमेयरूप वृक्षसमूह से व्याप्त तर्क पथ में जिसकी मति यथेष्ट गमन करती थी, निर्बाध चलती थी।

यस्मात् प्राप्य पृथुप्रसादविशदां विद्योपदेशात्मिकां,
पत्री मुक्तिकरीमतीव जडतावस्त्वन्विता मन्मतिः।
विक्षिप्य भ्रमशौल्किकात् कलयतो लब्धाश्रयं मानसे,
मध्येवाङ्मयपत्तनं प्रविशति द्वारि स्थिता तत्क्षणात् ॥17 ॥

मेरी जड़तायुक्त बुद्धि जिस मुनिवर नेमिचन्द्र जी से विपुल कृपा सहित विद्योपदेशात्मिका युक्ति को प्राप्त कर मन में आश्रय लिए भ्रमों को फैंक कर तत्क्षण ही द्वार से वाङ्मयपत्तन में प्रवेश पा गई। इस पद्य में अधोरेखांकित शब्दों का अन्वय स्पष्ट नहीं हो रहा है। लगता है यहाँ कुछ पाठदोष है। ऊपर हमने श्लोक का भावार्थ लिखा है। यहाँ अन्य हस्तलेखों के आधार पर पाठशोधन की आवश्यकता है।

मदमदनतुषारक्षेपपूषा विभूषा, जिनवदनसरोजावासिवागीश्वरायाः।
द्युमुखमखिलतर्कग्रन्थपयेरुहाणां, तदनु समजनि श्रीसागरेन्दुर्मुनीन्द्रः ॥18 ॥

मद (गर्व) और मदन कामरूपी तुषार (ओस) को नष्ट करने वाले सूर्यरूप, जिनमुख-कमलवासिनी वाग्देवी के विभूषारूप, निखिल तर्कग्रन्थरूपी कमलों के लिए सूर्यरूप श्री सागरचन्द्र नामक मुनीन्द्र उनके (नेमिचन्द्र जी) के पश्चात् हुए।

माणिक्यचन्द्राचार्येण तदङ्घ्रिकमलालिना।
काव्यप्रकाशसंकेतः स्वान्योपकृतये कृतः ॥19 ॥

उन्हीं श्री सागरचन्द्र जी महाराज के चरणकमलों के चञ्चरीक (भ्रमर) बने माणिक्य-चन्द्राचार्य ने यह 'काव्यप्रकाश-संकेत' अपने व अन्यो के उपकार के लिए रचा है।

रचनाकाल:- रसवक्त्रग्रहाधीशवत्सरे मासि माधवे।

काव्ये काव्यप्रकाशस्य संकेतोऽयं समर्थितः ॥10॥

विक्रम संवत् 1266 के माधव (वैशाख) मास में शुक्रवार को काव्यप्रकाश का यह संकेत नामक व्याख्यान सम्पन्न हुआ। यहाँ— रस= 6, वक्त्र= 6, ग्रहाधीश (आदित्य)= 12, इस प्रकार संख्या लेकर 'अयानां वामतो गतिः' के अनुसार विक्रम संवत् 1266 का समय आता है। विद्वानों द्वारा माणिक्यचन्द्र के संकेत की रचना का यही समय मान्य है।

यहाँ कुछ विद्वान् वक्त्र शब्द से '1' संख्या का कुछ '2' संख्या का तथा कुछ '4' संख्या का संकेत मानकर 'संकेत' का रचनाकाल क्रमशः 1216, 1224 व 1246, विक्रम संवत् मानते हैं। परन्तु डा० भोगीलाल सांडेसरा ने वक्त्र शब्द से '6' संख्या का संकेत मानकर 'संकेत' का रचनाकाल 1266 विक्रम संवत् निश्चित किया है। माणिक्यचन्द्र के महामात्य वस्तुपाल का सम्पर्क होने से यही मत युक्तिसंगत है। इस मत की पुष्टि में दूसरा प्रमाण यह भी है कि आचार्य माणिक्यचन्द्र सूरि द्वारा रचित पार्श्वनाथचरितम् की प्रशस्ति में काव्यरचना-काल 1276 विक्रम संवत् दिया है—

रसर्षिर्विसंख्यायां सभायां दीपपर्वणि। समर्थितमिदं वेलाकूले श्रीदेवकूपके।

रस= 6, ऋषि= 7, रवि (आदित्य)= 12, = 1276 विक्रम संवत्। इससे स्पष्ट है कि 1276 विक्रम संवत् में पार्श्वनाथचरितम् की रचना करने वाले आचार्य माणिक्यचन्द्र द्वारा 'संकेत' की रचना इससे 10 वर्ष पूर्व 1266 वि. में करना ही युक्तिसंगत प्रतीत होता है, न कि 1216, 1224 या 1246 में।

इसके पश्चात् आगे लिखे दो श्लोक मिलते हैं। ये श्लोक ग्रन्थकार के न होकर लिपिकर के हैं, अनवधान से सम्पादकों ने इन्हें ग्रन्थ के साथ लिख दिया है। इस प्रकार का उल्लेख प्रायः सभी लेखक= प्रतिलिपि करने वाले ग्रन्थ के अन्त में करते थे। अतः हमने इन्हें लिपिकर द्वारा लिखा होने से मूलग्रन्थ से अलग माना है। प्राच्यविद्या संशोधनालय मैसूर द्वारा प्रकाशित 'काव्यप्रकाश-संकेत' के द्वितीय सम्पुट के अन्त में इन दो श्लोकों के बारे में सम्पादक ने यह पादटिप्पणी दी है— 'अदृष्टे' त्यारभ्य 'भवतु लोकः' इत्यन्तंगे पुस्तके नास्ति। इससे भी स्पष्ट है कि यह अंश मूल पुस्तक का न होकर लिपिकर द्वारा जोड़ा गया है। इस पर भी उक्त संस्करण में सम्पादक ने इन दो श्लोकों को मूलग्रन्थ के साथ ही प्रकाशित किया है। हमने तो वस्तुस्थिति को ध्यान में रखते हुए इन्हें— 'लिपिकरस्य निवेदना' के रूप में मूलग्रन्थ से अलग माना है।

लिपिकरस्य निवेदना-

अदृष्टदोषात् स्मृतिविभ्रमाच्च यदर्थहीनं लिखितं मयाऽत्र।

तत्सर्वमार्यैः परिशोधनीयं प्रायेण मुह्यन्ति हि ये लिखन्ति ॥

भाग्यदोष या स्मृति के विपर्यास से मैंने यहाँ जो कुछ अर्थहीन लिख दिया है, उसे अर्थात् जन शुद्ध कर लें, क्योंकि लिखने वाले (लिपिकर) लिखते समय प्रायः भ्रमग्रस्त हो जाते हैं।

शुभमस्तु सर्वजगतां परहितनिरता भवन्तु भूतगणाः।

दोषाः प्रयान्तु नाशं सर्वत्र सुखी भवतु लोकः॥

सम्पूर्ण जगत् का शुभ हो, भूतगण परहित-निरत हों। दोष नष्ट हो जावें तथा लोक सर्वत्र सुखी होवे। प्रायः सभी पुराने लेखक (प्रतिलिपि करने वाले) ग्रन्थ-समाप्ति के अवसर पर उक्त प्रकार से अपनी प्रतिलिपि के शोधन हेतु निवेदन करते हैं एवं सबके प्रति शुभकामनाएँ करते हैं।

सन्दर्भ-

1. भट्ट सोमेश्वर द्वारा रचित काव्यादर्श 'संकेत' का रसिकलाल छोटालाल परीख द्वारा सम्पादित संस्करण दो भागों में राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान जोधपुर से 1959 ई. में प्रकाशित हुआ था।
2. काव्यालंकारसूत्रवृत्ति- 3.1.10;
3. 'श्लिष्टमस्पृष्टशैथिल्यम्' - काव्यादर्श 1.43;
4. काव्यालंकारसूत्रवृत्ति- 3.1.22;
5. काव्यालंकारसूत्रवृत्ति- 3.1.24;
6. 'कान्तं सर्वजगत्कान्तं लौकिकार्थानतिक्रमात्' - काव्यादर्श- 1.85;
7. 'अर्थदृष्टिः समाधिः' - काव्यालंकारसूत्रवृत्ति- 3.2.6;
3. 'श्लिष्टमस्पृष्टशैथिल्यम्' - काव्यादर्श 1.43;
4. काव्यालंकारसूत्रवृत्ति- 3.1.22;
5. काव्यालंकारसूत्रवृत्ति- 3.1.24;
6. 'कान्तं सर्वजगत्कान्तं लौकिकार्थानतिक्रमात्' - काव्यादर्श- 1.85;
7. 'अर्थदृष्टिः समाधिः' - काव्यालंकारसूत्रवृत्ति-3.2.6; 8. काव्यप्रकाश- 10.10;
9. काव्यप्रकाश- सप्तम उल्लास में प्रसिद्धिविरुद्ध दोष के उदाहरण के रूप में प्रस्तुत पद्य।
10. काव्यप्रकाशः (संकेतमधुमतीभ्यां समलंकृतः, द्वितीयसम्पुटः- 7.10) दशम उल्लासः, पृ0 610-12; सम्पादकः- एन्.एस्. वेयटनाथाचार्यः, प्राच्यविद्या संशोधनालय मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर 1977 ई. (प्राच्यविद्या संशोधन ग्रन्थमाला-122);
11. काव्यप्रकाश- 4.6;

निवास- 28, सुरेन्द्रपाल कॉलोनी

(निकट- संजीवनी अस्पताल),

न्यू सांगानेर रोड जयपुर-302019 (राजस्थान)

जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय, लाडनूँ

प्रकाशन सूची

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

यःस्याद्वादी वचनसमये योप्यनेकान्तदृष्टिः
श्रद्धाकाले चरणविषये यश्च चारित्रनिष्ठः ।
ज्ञानी ध्यानी प्रवचनपटुः कर्मयोगी तपस्वी,
नानारूपो भवतु शरणं वर्धमानो जिनेन्द्रः ॥

जो बोलने के समय स्याद्वादी, श्रद्धाकाल में अनेकान्तदर्शी, आचरण की भूमिका में चरित्रनिष्ठ, प्रवृत्तिकाल में ज्ञानी, निवृत्तिकाल में ध्यानी, बाह्य के प्रति कर्मयोगी और अन्तर के प्रति तपस्वी है, वह नानारूपधर भगवान् वर्द्धमान मेरे लिए शरण हो ।

हार्दिक शुभकामनाओं सहित

तोलाराम हंसराज चैरिटेबल ट्रस्ट

हंसा गेस्ट हाउस, आचार्य तुलसी शान्ति प्रतिष्ठान के पास
नोखा रोड, पो. ऑ. गंगाशहर, जिला - बीकानेर (राजस्थान)

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