

तुलसी प्रज्ञा

TULSÍ PRAJÑÁ

वर्ष 35 • अंक 140 • जुलाई-सितम्बर, 2008

Research Quarterly

अनुसंधान त्रैमासिकी



जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय

लाडनूँ - 341 306 (राजस्थान) भारत

JAIN VISHVA BHARATI UNIVERSITY

Ladunu - 341 306, Rajasthan, India

For Private & Personal Use Only

www.jainelibrary.org



धर्म प्रधान : सम्प्रदाय गौण

जितना बल उपासना पर दिया जाता है, उससे अधिक बल यदि क्षमा, मार्दव, आर्जव, शौच, सत्य, संयम, तप, त्याग, अकिंचन और ब्रह्मचर्य पर दिया जाये तो धर्म प्रधान हो सकता है और सम्प्रदाय गौण ।

1. धार्मिक वह हो सकता है, जो सहिष्णु हो ।
असहिष्णुता से विभाजन होता है, एकीकरण नहीं।
2. धार्मिक वह हो सकता है, जो मृदु हो - जाति, कुल, विद्या, ऐश्वर्य आदि से हीन लोगों का तिरस्कार न करे ।
मद से विभाजन होता है, एकीकरण नहीं ।
3. धार्मिक वह हो सकता है, जो ऋजु हो, सरल हो,
कपटपूर्ण व्यवहार से विभाजन होता है, एकीकरण नहीं ।
4. धार्मिक वह हो सकता है, जो अर्थ-लोलुप न हो ।
अर्थ-लोलुपता से विभाजन होता है, एकीकरण नहीं ।
5. धार्मिक वह हो सकता है, जो सत्यभाषी हो ।
असत्य से विभाजन होता है, एकीकरण नहीं ।
6. धार्मिक वह हो सकता है, जो संयमी हो ।
असंयम से विभाजन होता है, एकीकरण नहीं।
7. धार्मिक वह हो सकता है, जो सत्प्रवृत्ति-परायण हो ।
असत् प्रवृत्ति से विभाजन होता है, एकीकरण नहीं ।
8. धार्मिक वह हो सकता है, जो त्यागशील हो।
संग्रह से विभाजन होता है, एकीकरण नहीं।
9. धार्मिक वह हो सकता है, जो अकिंचन हो-शरीर के प्रति अनासक्त हो।
आसक्ति से विभाजन होता है, एकीकरण नहीं ।
10. धार्मिक वह हो सकता है, जो ब्रह्मचारी हो-इन्द्रियविजेता हो ।
इन्द्रिय-लोलुपता से विभाजन होता है, एकीकरण नहीं ।

इनके अभ्यास से कर्म का दोष धुलता है और अनेकता एकता में बदलती है जिसकी आज बहुत बड़ी अपेक्षा है।

अनुशास्ता आचार्य तुलसी

तुलसी प्रज्ञा

TULSI PRAJÑĀ

Research Quarterly of Jain Vishva Bharati University

VOL.-140

JULY - SEPTEMBER, 2008

Patron

Samani Dr Mangalprajna
Vice-Chancellor

Editor

Hindi Section

Dr Mumukshu Shanta Jain

English Section

Prof. Jagat Ram Bhattacharyya

Managing Editor

Nepal Chand Gang

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.-140

JULY - SEPTEMBER, 2008

Editor Hindi

Dr Mumukshu Shanta Jain

Editor English

Professor Jagat Ram Bhattacharyya

Managing Editor

Nepal Chand Gang

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 : Polylogue For Conflict Resolution	Arun Mookerjee	29
Facets of Non-violence	Dr B.R. Dugar	36

हिन्दी खण्ड

विषय	लेखक	पृ. संख्या
अः एक अनुशीलन	आचार्य महाप्रज्ञ	43
षट् जीवनिकाय की अवधारणा : एक विश्लेषण	प्रोफेसर सागरमल जैन	55
जैन ग्रंथ भंडारों में संग्रहीत गणितीय पांडुलिपियाँ	अनुपम जैन एवं सुरेखा मिश्रा	63
नायाधम्मकहाओ में भारतीय संस्कृति: एक विमर्श	साध्वी मुदितयशा	71
श्रावक का आचार	साध्वी प्रवीण लता	83

पदार्थ का सीमाकरण करें

भगवान महावीर एक ऐसे महापुरुष हैं जो अहिंसा, अपरिग्रह और अनेकान्त की व्याख्या में पूरे विश्व में अद्वितीय हैं। उन्होंने देखा कि परिग्रह पर विचार किए बिना हिंसा पर विचार नहीं किया जा सकता। अहिंसा पर विचार करने के लिए अपरिग्रह पर विचार करना जरूरी है। हम लोग कार्य को बदलना चाहते हैं, कारण पर ध्यान कम देते हैं। इस प्रयत्न में हमें सफलता नहीं मिलती। हिंसा एक कार्य है, उसका कारण है परिग्रह।

वर्तमान युग में हिंसा बढ़ रही है। उसका कारण पदार्थ के प्रति ममत्व की बुद्धि है। परिग्रह का मौलिक स्वरूप ममत्व है। महावीर ने कहा- ममत्व की बुद्धि को छोड़े बिना ममत्व को नहीं छोड़ा जा सकता और ममत्व को छोड़े बिना हिंसा को कम नहीं किया जा सकता।

वर्तमान युग पदार्थवादी युग है। आज का चिन्तन प्रवाह है- पदार्थों को अधिक से अधिक बढ़ाओ और महावीर की वाणी है- ‘पदार्थ का सीमाकरण करो’। भगवान महावीर ने पदार्थ, पदार्थ के प्रति होने वाला ममत्व अथवा मूर्च्छा को अनेकान्त दृष्टि से देखा। कोई भी जीवनधारी पदार्थ को छोड़ नहीं सकता। किन्तु कोई भी समाज परिग्रह का सीमातीत उपयोग करने वाला हिंसा को कम नहीं कर सकता।

भगवान महावीर को मनाने का दूसरा पक्ष यह है कि उनकी स्तवना स्मृति की जाती है, किन्तु अहिंसा, अपरिग्रह और अनेकान्त पर चिन्तन कम किया जाता है, इन सिद्धान्तों के द्वारा वर्तमान की समस्या को सुलझाने का प्रयत्न कम किया जाता है। हम दोनों पक्षों में संतुलन स्थापित करने का प्रयत्न करें और उनकी स्मृति स्तुति और उनके अवदानों का व्याख्यान करें, इसके साथ-साथ उन सिद्धान्तों के द्वारा युग की समस्याओं को सुलझाने का भी प्रयत्न करें।

- आचार्य महाप्रज्ञ

Ācārāṅga-Bhāṣyam

Ācārya Mahāprajña

CHAPTER-V THE ESSENCE OF THE WORLD SECTION-4

*5.62 gāmāṇugāmaṃ dūjjamāṇassa dujjātaṃ dupparakkamtaṃ
bhavati aviyattassa bhikkhuṇo.*

The monk who wanders from village to village alone in a state of immature knowledge and conduct is overpowered by troubles and tribulations and exerts in an undesirable way.

Bhāṣyam Sūtra 62

Now, the Sūtra mentions the pitfalls of the monk who is inapt and dwells alone. The inapt is so in respect of knowledge and age. The monk who has read the *Ācārakalpa* or who has become competent to practise the intensive penance of solitary dwelling on account of his study is the apt one. One who has not read the *Ācārakalpa* is inapt. The monk who is below the age of sixteen is inapt. His itinerary from village to village is against the discipline and spiritual exertion in ineffectual.

The solitary itinerary¹ from village to village of an inapt monk is exposed to troubles and tribulations, and his spiritual exertion also is away from the proper path of discipline.²

5.63 vayasā vi ege buiyā kupamti māṇavā.

Immature people get angry even with trifle abuse.

Bhāṣyaṃ Sūtra 63

Some inapt persons get angry when adversely addressed. They are overwhelmed with emotion on hearing unfavourable remarks. This is a form of disturbance in the observance of the discipline.

5.64 unnayamāṇe ya ṇare, mahatā moheṇa mujjhati.

An immature person puffed up with egoism is embarrassed with deep delusion.

Bhāṣyaṃ Sūtra 64

An inapt person, on hearing words of praise from others, is puffed up with, that is, overcome by egoism; he feels stupefied due to deep delusion. This is also a disturbance in the discipline. The inapt, non-plused by praise, is stupefied sometimes by deluded (i.e. perverse) faith (doctrine), sometimes by deluded ethics.

5.65 sambāhā bahave bhujjo-bhujjo duratikkamā ajāṇato apāsato.

There are many obstacles, very difficult to overcome for the ignorant and the blinded.

Bhāṣyaṃ Sūtra 65

For the inapt who neither knows nor sees, there arise frequently many obstructions, that is, troubles and tribulations. He does not know or see how these hardships and troubles are to be endured; nor does he know the merit in enduring them and the demerit in not enduring them. Consequently they are very difficult for him to overcome.

5.66 eyaṃ te mā hou.

‘Let me wander alone in the immature state’, — let such whim not occur in your mind.

Bhāṣyaṃ Sūtra 66

One should not entertain the idea of living a lonely life in the state of inaptness. This is the advice of the teacher to the taught.

If an inapt person desires to dwell alone, the order of the discipline is disrupted. In the *Jina*’s order, there is prescribed not only collective practice

of discipline, but there is also the prescription of individual practice, though, of course, there are proper grounds for the latter. A competent person is allowed to make his own resolve of lonely dwelling. The prohibition is only with respect to an incompetent person.

5.67 *eyam kusalassa damṣaṇam.*

This is the doctrine of the wise.

Bhāṣyaṃ Sūtra 67

The demerits of the lonely life of the inapt, mentioned here, are in accord with the discipline of the enlightened Lord.

5.68 *taddiṭṭhīe tammottīe tappurakkāre tassanṇī tannivesane.*

The monk should fix his faith in the doctrine of the Lord, identify himself with it, accord supreme importance to it, merge himself in the memory of it and completely dedicate himself to it.

Bhāṣyaṃ Sūtra 68

The aspirant should fix his attention on the doctrine of the enlightened, that is, he should identify himself with it. He should embody the doctrine and merge himself in it in order to observe the discipline. He should always keep his mind turned towards the discipline, keeping it in front of his mind. He should have a steadfast memory of the discipline in order ever to be mindful of it. He should fix his mind on it and get his mind firmly concentrated on it.³

5.69 *jayaṃvihārī cittaṇivātī paṃthaṇijjātī palibāhare, pāsiya pāṇe gacchejjā.*

The self-restrained monk should concentrate his mind on his movement fix his vision on the path, contract his feet, inspecting creatures on the path, and walk carefully avoiding them.

Bhāṣyaṃ Sūtra 69

Now the Sūtra explains the rule of physical movement : A person desirous of emancipation should move fully self-restrained; his mind should keep engaged on the movement, his awareness should be directed exclusively to the act of going; his eye should remain fixed on the path, he should

move, properly inspecting the path; he should contract his feet⁴ when confronted with living beings; he should carefully apprehend living creatures that may lie on the way. These are the five rules regarding self-restrained movement.

5.70 se abhikkamamāṇe paḍikkamamāṇe saṃkucemāṇe pasāremāṇe viṇiyaṭṭamāṇe saṃpalimajjhamāṇe.

The aspirant performs these acts fully self-restrained: moving forward and backward, contracting and expanding his body, ceasing from activities, and cleaning his body with a woolen brush.

Bhāṣyaṃ Sūtra 70

The aspirant for emancipation sometimes moves forward, sometimes backward, sometimes contract his feet and arms, sometimes stretches them, sometimes he stops going and coming and wipes, with full restraint, the living beings crawling on his body, with woolen whisk.

5.71 egayā guṇasamiyassa rīyato kāya saṃphāsamaṇuciṇṇā egatiyā pāṇā uddayaṃti.

Sometimes, some insects may get injured or die coming in contact with the body of a monk, leading a life of self-restraint with complete self-awareness.

Bhāṣyaṃ Sūtra 71

A monk, possessed of the virtues of restrained movement, etc., sometimes, when on tour, is touched by living beings that consequently may be injured or meet death. Does the monk incur any bondage in such circumstances? In respect of this query, the complexity of karmic bondage is to be understood. There is no karmic bondage in the case of the monk who has reached the state of rock-like firmness of the soul, immediately before final liberation. In case of the monk who is free from attachment but is accompanied with activities, there is karmic bondage which is instantaneous, lasting for two time-units. In the case of completely vigilant restrained person, the duration of the karmic bondage is less than a *muhūrta* (48 minutes) in the minimum, or eight *muhūrtas* in the maximum. In the case of a non-vigilant restrained person who is not inclined towards any kind of violent activity, there is karmic bondage of

less than one *muhūrta* in the minimum, or eight years in the maximum. Such bondage is worn off in that very life. This is stated explicitly in the next Sūtra —

5.72 *ihaloga-veyaṇa-vejjāvaḍiyaṃ.*

Such monk incurs karmic bondage which he exhausts in this very life.

Bhāṣyaṃ Sūtra 72

In the case of a monk who is observing the rules of movement completely in accord with the norm, and is self-restrained, though non-vigilant, and has not any inclination to violent activity, if any creature is injured or meets death being touched by the body of the monk, there is karmic bondage which is exhausted in this life.⁵ Such bondage, on account of its being of small duration, wears off in that very life.⁶

5.73 *jaṃ āuṭṭikayaṃ kammaṃ, taṃ pariṇṇāe vivegameti.*

The act done due to inclination towards violence or the resolve to harm is brought to an end by the power of comprehension.

Bhāṣyaṃ Sūtra 73

If an act due to inclination or due to the resolve to harm is done intentionally by the non-vigilant restrained monk, it is nullified or uprooted by comprehension or atonement.⁷

5.74 *evaṃ se apamāṇaṃ, vivegaṃ kiṭṭati veyavī.*

The learned sage propounded the destruction of the karma by means of the practice of vigilance.

Bhāṣyaṃ Sūtra 74

Thus, the karma incurred due to non-vigilance is uprooted by means of vigilance (self-awareness). This is the opinion of the sages, conversant with the scriptures, as has been stated in the *Sthānāṅga* — “How can, O Lord! the misery be endured and eradicated?” Replied the Lord, “by means of vigilance.”⁸

5.75 *se pabhūyadaṃsī pabhūyapariṇṇāṇe uvasaṃte samie sahite sayā jae dattṭhaṃ vippaḍivedeti appāṇaṃ —*

5.76 *kimesa jaṇo karissati?*

5.77 *esa se paramārāmo, jāo logammi itthīo.*

When a monk with fully developed insight and knowledge, calm, perfectly careful, tolerant, always restrained, perceive a woman tempting him, he should reflect within himself about what would the person (woman) do to him. The greatest temptation in this world are the women.

Bhāṣyaṃ Sūtras 75-77

The subjugation of the senses is practicable only with adequate spiritual practice. The following are the conditions⁹ of such practice —

1] Deep insight into the fructification of the karma.

2] Deep comprehension of the nature of bondage and liberation from bondage.

3] Calming down of passions and quasi-passions.

4] Careful activity and constant application of study etc.

5] Tolerance of hardships, especially tolerance of the emotions such as sex, anger, pride, etc.

6] Unabating self-restraint and desisting from the objects that provoke the senses.

A monk exerting to conquer the senses by observing these conditions of spiritual practice reflects within himself on seeing a woman engaged in amorous gestures and postures : I am completely established in myself, and therefore, what could such woman addicted to sex do to me.

Women in the world are the sources of utmost pleasure. They generate delusion, being the sources of worldly pleasure.¹⁰

5.78 *muñiṇā hu etaṃ paveditaṃ, ubbāhijjamāṇe gāmadhammehiṃ —*

The Lord has declared the following antidotes for a person tormented by sex:

He should —

5.79 *avi ṇibhalāsae.*

Take light diet;

5.80 *avi omoyariyaṃ kujjā.*

Reduce his diet;

5.81 *avi uḍḍhaṃthānaṃ thāijjā.*

Relax his body and do headstand posture;

5.82 *avi gāmāṇugāmaṃ dūijjejjā.*

Wander from village to village;

5.83 *avi āhāraṃ vocchimdejja.*

Undertake fasting;

5.84 *avi cae itthīsu maṇaṃ.*

Withdraw his mind from women.

Bhāṣyaṃ Sūtras 78-84

The great sage Lord Mahāvīra has said — a monk tormented by sexual desires should adopt the following measures:

The sexual excitement is twofold: caused or spontaneous. Some are due to external objects and others due to internal state of the mind.

The external sexual excitement has three varieties: due to hearing a sound, due to seeing a form (of beauty) and due to the memory of the pleasure enjoyed in the past.

The internal excitement also has three varieties: due to the rising of karma, due to the effect of food, due to the nourishment of the body.¹¹

The following are the measures for their treatment:

In the *Sihānāṅgā*, the four causes of sexual excitement are mentioned. The nourishment of flesh and blood is one of them.¹² It has, therefore, been said in the present scripture that one should abandon nourishing flesh and blood.¹³ The sexual excitement is related to the accumulation of semen, and the accumulation of semen is related to food. And, therefore, in connection with subjugating the sex, instructions related to food are available. In the *Nisītha Bhāṣya* and the *Cūrṇi*, this topic has been lucidly dealt with.

The ways are:

[1] Taking light food (Sūtra 79)

[2] Reducing the diet (Sūtra 80)

[3] Headstand posture (Sūtra 81)

In headstand posture, the eyes are to be firmly fixed on the tip of the nose or the brows. The act of firmly fixing is to be repeated. By such practice the downward movement of respiration is weakened and the upward one is strengthened. On the strengthening of the downward respiration, the sexual propensity is augmented. On the strengthening the upward respiration, the propensity is made inactive.¹⁴

The sexual propensity is also calmed down by repeating the perception of the balanced inhaling and exhaling accompanied by citation of approved mantra twenty five times.

[4] He should wander from village to village (sūtra 82)

For the person with predominance of the passion of hatred, the sitting posture is beneficial, but for one with the predominance of the passion of attachment, standing and walking are beneficial. Therefore journey on foot from village to village is the way for practising the celibacy.

[5] Fasting (Sūtra 83)

The enduring monk and nun should stop taking food for these six reasons in order to avoid the transgression of their vow of self-restraint:

- (1) When they suffer from any disease;
- (2) When they face troubles and tribulations;
- (3) For observing celibacy;
- (4) Out of compassion to avoid injuring living beings;
- (5) To practise austerity and penance;
- (6) To practise fasting unto death.¹⁵

The following traditional meaning of the Sūtra 83 is found in the *Cūrṇi* (p.186) : the aspirant living on light food in order to control his sexual desire should repeat the practise of reduced diet. If he fails to control

his sexual desire, he should practise attenuation of the body and passions by fasting and prepare for finally fasting unto death.

This is the way for the unlearned aspirant to control his sexual desire. For the learned monk, engagement in study etc. is the way.

[6] To stop thinking about sexual desires (Sūtra 84)

“Even while leading the life of equanimity, sometimes, due to sexual desires, the monk’s mind may go astray, from self-restraint. In such moments, he should reflect that ‘neither she is mine, nor I am hers’. In this way, he should get rid of the sexual inclination towards her.

“Mortify yourself with austerity, abandon easy life; overcome sexual desires; you will then be easily capable of getting rid of the passion of hatred and eliminating your attachment. Thus you will become happy in this world.”¹⁶

‘Light diet’ means black pulse, butter-milk etc. or the low-caloried food that weakens the body. ‘Reduced diet’ means only one-cereal diet or meagre food. Headstand means relaxation lasting for one to four quarters.

The sexual desire is calmed down on account of lack of association with stimulants.

In the opinion of yogis, conversant with the centres of consciousness, the, centres of power, health and fire are respectively activated by the instincts of sex, alimentary nourishment and desire for fame. The centre of bliss becomes inactive in such circumstances, and as a result the wisdom for personal welfare does not wake up nor does the desire for wearing off the karma grow up. It is for this reason that the path for strengthening and nourishing the state of celibacy, controlling diet and calming down the hankering for fame,¹⁷ has been pointed out. On the activation of the centre of bliss, all these three instincts are uprooted.¹⁸

5.85 puvvaṃ daṃḍā pacchā phāsā, puvvaṃ phāsā pacchā daṃḍā.

First pain then pleasure, first pleasure then pain.

Bhāṣyaṃ Sūtra 85

Now the two supporting Sūtras (85, 86) are given here. ‘Pleasure’ means sensual pleasure. There is concomitance between pain and pleasure.

The pleasure generates heat in him who hankers after it and thereby causes pain in advance. It has, therefore, been said: the pain preceded the pleasure. When there is accidentally pleasure, there is consequential pain which destroys the power of enjoyment by producing discontent. This is corroborated in the following verse:

‘The desires produce torture at the outset, and cause discontent when satisfied; and at the end they are difficult to get rid of. How then can a wise man succumb to sexual desires?’¹⁹

5.86 iccette kalahāsaṃgakarā bhavaṃti, paḍilehāe āgamettā āṇavejjā aṇāsevaṇāe tti bemi.

The sexual desires generate dispute and attachment. Following the injunctions of the scripture, the preceptor should instruct the disciple to desist from those desires — thus do I say.

Bhāṣyaṃ Sūtra 86

The sexual desires are sources of quarrel and affectionate bond.²⁰ The respective merits and demerits accruing from indulgence in and abstinence from the desires should be ascertained by the preceptor by investigating of the scriptural injunctions in order to prohibit the disciples from taking resort to them.

5.87 se ṇo kāhie ṇo pāsaṇie ṇo saṃpasarae ṇo samāe ṇo kayakirie vaigutte ajjhappa-saṃvuḍe parivajjae sadā pāvaṃ.

The celibate should not indulge in sexy talks nor should he look at women amorously, nor should he communicate lustful ideas, nor claim them as his own, nor embellish his body; he should observe silence, withdraw his mind from desires and avoid evil indulgence.

Bhāṣyaṃ Sūtra 87

The celibate should not engage in gossiping about caste, family, costume, cosmetic etc. of women. He should not be a visitor to the exhibition²¹ of articles that excite desires. He should not have a communication with women, that is, he should not dwell near women, nor should he talk or discuss with them in a lonely place. He should not cultivate affection through relationship and acquaintance. He should not resort to external

beautification, that is, embellishment by cosmetic and the like. He should not answer any query about amorous matter, but should control his speech, that is, observe silence. When engaged in the studying sūtras or their meaning, he should direct his mind exclusively to them, controlling himself, that is, his mind. Thus he should give up all evil indulgences, that is, attachment to desires forever by means of restraining his speech and controlling his mind.

5.88 *etaṃ moṇaṃ samaṇuvāsijjāsi. - tti bemi.*

You should meticulously follow this discipline of monkhood. — Thus do I say.

Bhāṣyaṃ Sūtra 88

There are many kinds of abstinence prescribed for the practice of monkhood. Out of them, the abstinence from violence has been prescribed in detail in the first chapter and at many other places in the scripture under study are given. The abstinence from falsehood, from what is not given, from carnal desires and possessions. Particularly the abstinence from the carnal desires is enjoined in this chapter. In the present Sūtra in this context, the monkhood as abstinence of carnal desires is prescribed to be followed.

References:

1. ‘dūñca’ — paritāpe iti divādigaṇasthasya dhātoḥ ‘dūyamāna iti śānapratyarūpaṃ niṣpadyate, na tu ‘duṃ gatau’ iti dhātoḥ. asmin viṣaye vṛttikārasya matamidam — ‘dūyamānasya’ anekārthatvād dhātunāṃ viharataḥ.’ (Vṛtti. p.193).

Cūrṇikāreṇa idaṃ mataṃ anyathā vyākhyātam — ‘hemaṃtagimhāsu dosurijjati, jati dohiṃ vā pādehiṃ rijjati dūijjati dūijjaṃ.’ (Cūrṇi, p.181)

2. One of the disciples asked the preceptor. “O Preceptor! What does the word *avyakta* (i.e. immature) connote?”

The preceptor replied, “Some persons are immature both in knowledge and age; some persons are immature in knowledge but mature in age; some persons are mature in knowledge and immature in age; and some persons are mature both in knowledge and age.”

Those who are above the age of sixteen are mature with respect to

age, and those who have learned upto the third part (viz. *Ācāra-vastu*) of the Ninth Book of the Fourteen Pūrvas, are mature with respect to knowledge. The *muni* who is mature both in knowledge and age can move about on purpose practising asceticism in solitariness.

3. The author of the *Cūrṇi* explains aphorism 68 in the context of 'preceptor' and aphorism 69 in that of 'manner of moving' (*īryā*), whereas the author of the *Vṛtti* explains them both in the former context, except the phrase "*Pāsiya pāṇe gacchejjā.*" However, both the commentators agree that aphorism 69 is the source of the 3rd chapter called (*īryā* of the *Āyāro-cūlā*). The author of the *Cūrṇi* has mentioned in the preface of *Āyāro-cūlā* that the chapter intitled *īryā* has been developed from aphorisms 62, 68, 69, 70 of the present chapter. On the basis of this information and also the verse — *Tammuttī tappurakkāre uvautte* of the *Uttarādhyayana Sūtra* (24/8), both these aphorisms (viz. 68, 69) may be interpreted in terms of *īryā*, but we have translated aph. 68 in the context of *kusala* (i.e., Bhagavān Mahāvīra) (see Aphorism 67) on the basis of the explanation of the *Cūrṇi* cf. 5.109.
4. eṣa 'palīvāhare' iti padasya anuvādo vidyate — 'palīvāhare' pratīpaṃ āhare jantūṃ dṛṣtvā saṃkocae deśibhāṣāe. (*Ācārāṅga Cūrṇi*, p. 184.)
5. Cf. Pātaṃjalayogadarśana 2.12 : kleśamūlaḥ karmāṣayo dṛṣṭādrṣṭajan-mavedanīyaḥ.
6. bhāsyē karmabandhasthiteḥ vivecanaṃ cūrṇimanuṣṛtya kṛtamasti. antarmurhūrttasthitiko bandhaḥ sāmparāyiko bhavati. Vṛtteryākhyā cūrṇivyākhyātaḥ bhinnā vartate — 'saileśyava-sthāyāṃ maśakādī-nāṃ kāyasamsparsēna prāṇatyāge'pi bandhopādāna-kāraṇayogābhā-vānnāsti bandhaḥ, upasāṃta-kṣīṇamohasa-yogikevalināṃ sthitinimittakaśyābhāvāt sāmāyikaḥ, apramattaya-terjaghanyato'ntarmurhūrttamutkṛṣṭaścāthkoṭīthitiriti, pramattasya tvanākuṭṭikayā' nupetyapravṛttasya kvacit pāṇyādyava-yavasam-sparśat prāṇyupatāpanāḍau jaghanyataḥ karmabandha utkṛṣṭaśca prāktana eva viśeṣitatarah. '(Ācārāṅga Vṛtti, patra 197)

bhagavatyāṃ bhāvitātmanah īryāsamitau sopayogaṃ gacchataḥ pādasparśena kaścid prāṇī mriyate tadā tasya dvisāmayikaḥ īryāpathiko bandho bhavati — 'aṅgārassanaṃ bhaṃte! bhāviya-ppaio purao duhao jugamāyāe pehāe rīyaṃ rīyamāṇassa pāyassa ahe kukkuḍapote vā vaṭṭāpote vā kulimḡacchāe vā pariyāvajjejjā, tassa naṃ bhaṃte! kiṃ iriyāvahiya kiriyā kajjaī? saṃparmiya kiriyā kajjai?

goyamā! aṇagārassanaṃ bhāviyappaṇo purao duhao jugamāyāe
pehāe riyam riyamāṇasa pāyassa ahe kukkuḍapote vā vaṭṭāpote vā
kulimṃgacchāe vā pariyāvajjejjā, tassaṇaṃ iriyāvahiya kiriyā kajjai,
no saṃparāiyyā kiriyā kajjai.’ (Bhagavaī,18.159).

oghaniryuktau apramattasaṃyateḥ jāte’pi prāṇivadhe bandhasya
sarvathā niṣedhaḥ kṛto’sti —

‘uccāliyaṃmi pāe iriyāsamiyassa saṃkamatṭhāe.

vāvajjejja kūlimṃgī marijja taṃ jogamāsajja..’

‘na ya tassa tannimitto baṃdho suhumovi desio samae.

aṇavajjo u paogeṇa savvabhāveṇa so tamhā..’

(Oghaniryukti, gāthā 748,749)

kunkundasvāminā’pi samitasya hiṃsāmātreṇa bandho nāstīti
pratipāditam:

‘apayattā vā cariyā sayañāsaṇaṭṭhāṇacamaṃkamādīsu.

samaṇassa savvakāle hiṃsā sā saṃtattiyatti madā..

maradu va jīyadu jīvo ayadācārassa ṇicchidā hiṃsā.

payadassa ṇatthi baṃdho hiṃsāmetteṇa samidassa..’

(Pravacanasāra, 3.16,17)

prastutāgame guṇasamitasya kāyasamsparsajanitaprāṇivadhe yah
karmabandho nirdiṣṭaḥ sa ehikabhavānubandhī pratipāditatḥ. etena
jñāyate asau karmabandhaḥ sarāga-saṃyatiṃ upalakṣya eva
pratipāditatḥ. Cūrṇau vṛttau ca vītarāgasya carcā prasaṃgavaśataḥ eva
kṛtā iti sambhāvyate. Cūrṇau ’jo appamatto uvaddaveti tassa
jahanneṇaṃ aṃtomuhuttaṃ ukkoseṇaṃ aṭṭha muhuttā, jo puṇa
pamatto ṇa ya āuṭṭiyāe tassa jahanneṇaṃ aṃtomuhuttaṃ ukkoseṇaṃ
aṭṭha saṃvaccharāṃ (p.184,185) — iti ullekho dṛśyate. Vṛttau
apramattatayā gacchataḥ guṇasamitasya kṛte eṣa vidhiḥ mukhyatvena
uddiṣṭaḥ — ‘guṇasamitasya guṇayuk-tasya apramattatayā yateḥ
riyamāṇsya’ (patra 196).

bhagavatyām bhāvitātmā’nagārāpekṣayā eryāpathikaḥ bandhaḥ
nirdiṣṭaḥ.

uttaravartigranthesu bandhasya sarvathā niṣedhaḥ aśubhakarmaban-
dhaṃ lakṣyikṛtya kṛtaḥ iti pratīyate.

asmin prakareṇa śrīmajjayācāryakṛtā bhagavativyākhyā’pi
adhyetavyā.

See — Bhagavatī-jōḍa, śataka 18, dhāla 382, gāthā 1-77.

7. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.185 : jo puṇa āuṭṭiyāe pāṇe uddaveti tavo va chede vā.
- (b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 197 : yattu punaḥ karmmakūṭṭayā kṛtam — āgamoktakāraṇamantare-ṇopetya prāṇyupamardena vihitam tatparijñāya jñāparijñāyā 'vivekameṭi' vivicyate aneneti vivekaḥ: — prāya-ścittam daśavidham tasyānyataram bhedamupaiti, tadvivekam vā — abhāvākhyamupaiti, tatkaroti yena karmmaṇo'bhāvo bhavati.
8. Aṃgasuttāṇi Thāiaṃ, 3.336 : 'se ṇaṃ bhaṃte! dukkhe kahaṃ vejjati? 'appamberaṃ'
9. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.185 : pabhūtam — bahugam darisaṇam pabhūtapannāṇam, ahavā pabhūtam khāitam darisaṇam, pabhūtam paṇṇāṃ khāiyam ṇāṇam.
- (b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 197 : prabhūtam pramādavipākādikama-tītānāgatavarttamānaṃ vā karmmavipākam draṣṭum śīlamasyeti prabhūtadarśi, sāṃpratekṣitayā na yatkiñcinakārītyarthaḥ, tathā prabhūtam sattvarakṣaṇopāyaparijñānam saṃsāramokṣakāraṇaparijñānā vā yasya sa prabhūtapari- jñānaḥ, yathāvasthi-tasaṃsārasva-rūpadarśītyarthaḥ.
10. Cf. timiraharā jāi diṭṭhī, jaṇassa dīveṇa ṇatthi kādavvaṃ. tadha sokkhaṃ sayamādā, visayā kiṃ tattha kuvvaṃti.. (Ācārya Kundakunda — Pravacanasāra, 67)
11. Niśīthabhāṣyacūrṇi, gāthā 514-516, 571-574.
12. Aṃgasuttāṇi I, Thāṇaṃ, 4.581 : 'cauhiṃ ṭhāṇehiṃ mehuṇasaṇṇā samuppajjati, taṃ jahā — citamaṃsasoniyayāe, mohaṇijjassa kamma-ssa udaenaṃ, matīe, tadaṭṭhovaogenaṃ.
13. Āyāro, 4.43 : 'vigimca maṃsasoniyaṃ'.
14. *Ūrdhvasthāna* must be practised at night; it could also be practised in day-time, if there was need to do so. In accordance with one's requirements, one should practice it for one, two, three or four *praharas* (1/4th of a day or night). It is very effective means to curb sexual passions.
- The word *Ūrdhvasthāna* denotes the *mudrā* (poṣṭure) indicated by word *Uḍḍhaṃjāṇū ahoṣire* in the *Bhagavatī Sūtra* (1/9). The same *mudrā* is discussed in the *Haṭhayoga Pradīpikā* by '*urdhvanā-bhiradḥṣṭālūḥ*' (3/79) and "*Adhaḥśiraśchordhvapādaḥ*' (3/81).

The *ūrdhvasthāna mudrā* signifies mainly the *sarvāṅgāsana* and secondarily the *śīrṣāna*, *vrkṣāsana*, etc. These *Yoga* postures or *āśana*s help mollify the centres of id-impulses; the mollification of these centres, in turn, causes passions to pacify.

15. Uttarajjhayaṇāṇi, 26.33,34 :

“niggaṃtho dhiimaṃto, niggaṃthī vi na karejja chahiṃ ceva.
ṭhāṇehiṃ u imehiṃ, aṇaikkamaṇā ya se hoi..
‘āyaṃke uvasagge, titikkhayā baṃbhaceraguttīsu.
paṇidayā tavaheuṃ, sarīravoccheyanaṭṭheā..”

16. (a) Dasaveāliyaṃ, 2.4,5 :

‘samāe pehāe parivvayaṃto, siyā maṇo nissaraī bahiddhā.
na sā mahaṃ novi ahaṃ pi tīse, icceva tāo viṇaejja rāgaṃ..
‘āyāvayāhī caya soumallāṃ, kāme kammāhī kamiyaṃ khu
dukkhaṃ.
chiṃdāhi dosāṃ viṇaejja rāgaṃ, evaṃ suhī hohisi saṃparāe..’

(b) Nisīthabhāṣye (gāthā 567, 570) Cūrṇau ca sannimittakāmodayasya
śamanārtha amī upāyāḥ nirdiṣṭbāḥsanti — ‘bhāro viliviyamettaṃ
savve kāmā duhāvadhā.

Tivihammi vi saddammī, tiviha jataṇā bhava kamaso ||567||

valayādibhūsaṇasaddhe bhūsaṇasaddaṃ vā ābharaṇabhāro tti
bhaṇṇati. mitamadhuragītādi-bhāsāsaddhe vilaviyaṃti bhaṇṇati.
pravasitamṛtabhartariguṇānukīrtanāro-dinīstrīvat. pariyārasaddhe
‘savve kāmā duhāvaha’ tti dukkhaṃ āvahaṃtīti dukkhāvahā
dukkhopārjakā ityarthah. tiviha bhūsaṇbdisaddhe esa jayaṇā
bhaṇitā jahākamaso.

‘diṭṭhīpaḍisaṃhāro, diṭṭhe saraṇe viraggabhāvaṇā bhaṇitā.

jataṇā saṇimittammī hota’ṇimitte imā jataṇā..570..

‘āliṃgaṇāvatāsaṇādisu diṭṭhīpaḍisaṃhāro kajjati. diṭṭhesu
hāsadappa-raimāisu puvvabhu-ttesu sa’ṇe veraggamādiyāsu
bhāvaṇāsu appāṇaṃ bhāveti’

17. See Āyāro, 5.53.

18. See Ācārya Mahbprajña’s ‘Perception of Psychic Centres’.

19. Iṣṭopadeśa, śloka 17 :

ārambhe tāpakāṇ prāptau, atṛptipratipādakāṇ.
ante sudustyaajāṇ, kāmāṃ kaḥ sevate sudhīḥ..

20. Ācārāṅga Cūrṇi, p.187 : ete kāmā itthisaṁthavā vā kalahakarā jahā
sīyāe dovaie ya, evamādī kalahakarā, kalaha eva saṁgo, ahavā kalaho
— doso, saṁgo — rāgo, ahavā saṁgaṁti siṁgaṁ vucca- ti,
siṁgabhūtaṁ ca mohāṇijjaṁ kammaṁ, tassavi itthīo siṁgabhūtā.

21. (a) Cūrṇau prāśinapakapaḍaṁ vyākhyātamasti — pāsaṇitattampi ṇa
kareti, kayarā amha sā bhavati sumaḍḍitā vā kalākusalā vā,
āhaddesu pāsaṇitattam karei, sumiṇe vā pucchio vāgareī,
aṇṇataram vā aṭṭhāvataṁ. (Ācārāṅga Cūrṇi, p.187)

(b) Vṛttau na paśyediti vyākhyātamasti tathā tāsāṁ narakavīhīnāṁ
svargāpavargamārgārga-lānāmaṅgapratyaṅgādikaṁ na paśyeta.
(Ācārāṅga Vṛtti, patra 199)

atra dve api vyākhye saṅgacchete, kintuśabdamīmāṃsāyāṁ
prāśinakāpekṣayā paśyediti pāsaṇie padasyārthaḥ adhikaṁ
saṅgacchate. ‘pāsaṇia’ paḍaṁ deśībhāṣāgatam vartate. tasyārtho
bhavati sāksī — ‘pāsaṇio pāsbnio a sakkhimmi’. (Deśīnāmamālā
6.41)

prajñāpanāyāṁ ‘pāsaṇayā’ darśanārthe vidyate — kativihāraṁ
bhaṁte! pāsaṇayā paṇṇattā? ‘goyamā! duvihā pāsaṇayā paṇṇattā,
taṁ jahā — sāgrapāsaṇayā aṇāgārapāsaṇayā. (Paṇṇavaṇā, pada
30)

Sūtrakṛtāṅgepi —

ṇo kāhie hojja saṁjae pāsaṇie ṇa ya saṁpasārae.

ṇaccā dhammaṁ aṇuttaram kayakirie ya ṇa yāvi māmae..

(Suyagaḍo, 1.2.50)

SECTION – 5

5.89 *se bemi — tōṃ jōhā, avi harae paḍipunṇe, ciṭṭhai samamsi bhome, uvaṣaṃ- tarae sārakkhamāṇe, se ciṭṭhati soyamajjhagae.*

Thus do I say: for instance, there is a lake which is full to the brim, in an even plane, dust settled at bottom, harbouring aquatic creatures and is a confluence of various streams.

Bhāṣyaṃ Sūtra 89

Now I give an illustration to exemplify the Ācārya — A lake is of four types:

- 1] A lake from which stream is flowing out, but is not flowing in.
- 2] In another lake, stream is flowing in, but not flowing out.
- 3] In some other lake, stream is flowing in as well as flowing out.
- 4] In another lake, the stream is neither flowing out nor flowing in.

The lake is full of lotuses. It is situated on an even piece of land, that is, provided with a ford for easy entry and exit.

The lake is limpid, that is, free from mud. It gives resort to fish and tortoise. It is situated at the centre of streams, that is, at a place where streams are flowing in and out. This is the exemplar.

The application of the exemplar to that of the above mentioned four alternatives: the first stands for the *Jinas*, the second for the monks practising the *Jina*'s course, the third for the preceptors and the fourth for the enlightened ones who were enlightened isolated and spontaneously at the sight of a specific sign or object. Out of them the third is full of the qualities of the preceptor of pure knowledge, who stands on the even land, that is, the stream of equanimity. He calms down the dirt of deluding karma. He does not harm the six classes of living beings, and thus protects them. Likewise, he teaches the disciples and learns from the scriptures,

and thus, is comparable to the person standing at the confluence of the stream.

5.90 se pāsa savvāto gutte, pāsa loe mahesiṇo, je ya paṇṇāṇōmamaṭṭā pabuddhā ārambhovarayā.

Look at the great sages completely guarded with respect to all the senses, who are possessed of wisdom, awakened and desist from all sorts of violence.

Bhāṣyaṃ Sūtra 90

You look at the great sages who are wise and protected against all the senses, who are conversant with the fourteen *Purvas* or with the *Ācārāṅga* etc.,¹ and who are intelligent people endowed with the power of clairvoyance and mind-reading or expert in scriptural lore.² They are free from ignorance, passions, semi-passions and non-restraint, and thus abstain themselves from all sorts of violence.³

5.91 sammameyaṃti pāsaha.

Practice this truth properly.

Bhāṣyaṃ Sūtra 91

Look⁴ properly at the great sages, who have guarded themselves in all respect. They are wise, intelligent and away from violence, and are indeed the great preceptors.

5.92 kālassa kaṃkhāe parivvayaṃti tti bemi.

They lead the ascetic life of self-restraint unto their last breath — thus do I say.

Bhāṣyaṃ Sūtra 92

Those preceptors who follow this course till death,⁵ are engaged in meditation.⁶ — Thus do I say.⁷

5.93 vitigiccha-samāvannenāṃ appāṇeṇaṃ ṇo labhati samādhiṃ.

A person of wavering mind cannot attain the state of contemplation.

Bhāṣyaṃ Sūtra 93

Now, the section on discipline begins. The disciple approaches the preceptor to learn the subject matter of the scripture. Some subject matter can be

learnt with ease and some with difficulty. Out of them, the formless and the subtle, even though not formless are difficult to understand. In the process of understanding them, doubts may arise as to whether the particular subject matter was so or not so.⁸ ‘Contemplation’ means one-pointedness or the unperturbed state of the mind. The person who is afflicted with doubt about the subtle subject matter is incapable of concentrating his mind on any subject, as he is wavering with doubt, nor does he attain the tranquillity or right vision.

*5.94 siyā vege aṇugacchaṃti, asiya vege aṇugacchaṃti, aṇugacchamā-
nehim aṇaṇugacchamāṇe kahaṃ ṇa ṇibbijje?*

Some disciples, conversant with the metaphysics, follow the preceptor, some disciples, not conversant with the metaphysics, also follow him. Among these followers, there may be one the disciple who does not follow the preceptor. Would not he be necessarily indifferent (to the instruction)?

Bhāṣyaṃ Sūtra 94

The disciples are of two types; guided and unguided.⁹ ‘Guided’ means trained in the knowledge of truth. ‘Unguided’ means not trained in the knowledge of truth. Some guided disciples also follow the subject matter explained by the preceptor. Some unguided disciples also do so. While following the preceptor, they express their gratefulness — ‘oh! the great ascetics have so well explained the doctrine!’ Some others who do not truly follow the preceptor express their doubt about the preceptor’s instructions and are disgusted with them. Such disciples must necessarily be disgusted towards the right faith, the penance or the self-restraint.¹⁰

5.95 tameva saccaṃ ṇisaṃkaṃ, jaṃ jinehiṃ paveiyaṃ.

Whatever has been declared by the *Jina* is true and absolutely beyond doubt.

Bhāṣyaṃ Sūtra 95

It is the basic Sūtra that expels the disgust of the disciple who fails to understand the subtle truth. Even if you are not able to understand the subtle truth you should not have doubt about that. The *Jinas* are free from all attachment. They do not propound the untruth, you should have faith

in what has been propounded by the *Jinas*, because what is propounded by them is necessarily true and free from all doubts. There is a corroborating reference in the *Bhagavati*¹¹ which confirms this Sūtra.

5.96 *saddhissa ñaṃ samaṇuñṇassa sampavvayamāṇssa — samiyaṃti mañña- māṇassa egayā samiyā hoi. asamiyaṃti mañṇamāṇassa egayā asamiyā hoi. samiyaṃti mañṇamāṇassa egayā samiyā hoi. samiyaṃti mañṇamāṇassa egayā asamiyā hoi. samiyaṃti mañṇamāṇassa samiyā vā, asamiyā vā, samiyā hoi uvehāe. asamiyāṃti mañṇamāṇassa samiyā vā, asamiyā vā, asamiyā hoi uvehāe.*

5.97 *uvehamāṇa aṇuvehamā būyā “uvehāhi samiyāe.”*

5.98 *iccevaṃ tattha saṃdhī jhosito bhavati.*

(96-98) Whatever a faithfully, well-disposed man, on entering the order, thought to be true, that may afterwards appear to him true; what he thought to be true, that may afterwards appear to him untrue; what he thought to be untrue, that may afterwards appear to him true; what he thought to be untrue, that may afterwards appears to him untrue. What he thinks to be true, that may, on consideration, appear to him true, whether it be true or untrue. What he thinks to be untrue, that may, on consideration, appear to him untrue, whether it be true or untrue. But the monk with the balanced view should say to the monk of unbalanced view: please resort to the balanced view for perceiving the truth. In this way the juncture (right vision) should be properly put into action.

Bhāṣyaṃ Sūtra 96-98

A disciple of firm faith, who accepts as unassailable truth whatever has been propounded by the *Jina* is commendable; He, after having attained the qualification of a monk becomes a monk by renouncing the world.

1] Sometimes the truth or the conduct that he happens to consider as true or right comes out true.

2] Sometimes¹² what he considers as right comes out to be wrong.

3] Sometimes what he considers to be wrong comes out to be true.

4] Sometimes what he considers as wrong comes out to be wrong.

Now these four alternatives are condensed into two:

1] suppose somebody considers something as right. That may factually be right or wrong, but on account of his equanimity, that becomes right.

2] Suppose somebody considers something as wrong. That may factually be right or wrong, but due to his equanimity, that becomes wrong.¹³

Here the topic under consideration are the transcendental and empirical stand-points. The transcendental stand-point concerns with the objects that are not knowable by the senses but can be known only by higher wisdom. The empirical stand-point concerns with what can be known by the intellect. Some intelligent renunciators think about some principles as right by means of his own intellect, although (in fact), that is not right. Similarly, he considers some principles as not right, though it is right. Here the Sūtra presumes identification between the transcendental and the empirical stand-points, though they are quite different. Unbiasedness or equanimity is the principle that establishes the identity. If the thinker is unbiased, then even though a principle is not right according to the transcendental stand-point, it is right if it is thought to be so according to the empirical stand-point. Similarly, what is right according to the transcendental stand-point can be considered wrong according to the empirical stand-point.¹⁴

The unbiased person should address the biased person in this way — you should cultivate unbiasedness for the purpose of realizing the truth. You should adopt the attitude of equanimity’.

In this way, for the unbiased, the juncture between the thirteen cleavages¹⁵ of knowledge etc. due to the fruition of the view-deluding karma is realized;¹⁶ ‘juncture’ means the juncture of right vision. The right vision is capable of being established only by the attitude of equanimity in respect of the different varieties of knowledge etc.

5.99 uṭṭhiyassa ṭhiyassa gaṭiṃ samaṇupāsaha.

Look at the status of the monk who is spiritually awakened and strongly established in self-restraint.

Bhāṣyaṃ Sūtra 99

You should properly look at the state, status, and the designation of the person who has risen up¹⁷ through right exertion and is well established¹ in the community of the preceptor. While staying in the community of the preceptor, there grows in him the competence for scriptural knowledge, steadiness in faith and unwavering state of spiritual practice.

5.100 etthavi bālabhāve appāṇaṃ ño uvadaṃsejjā.

Do not succumb to the state of the ignorant who does not find any fault in violence.

Bhāṣyaṃ Sūtra 100

Here in respect of violence, there is immatured inclinations of some thinkers who think that, as there is no conflagration or hole in the sky (space), similarly there is no conflagration or hole in the soul. The soul is as eternal as the space, and therefore injury to life is quite impossible. One should not leave oneself in such perversity. One should not support violence on the plea of the eternality of the soul. On the contrary, the monk should address the people indulging in violence in the following way:

5.101 tumāṃsi nāma sacceva jaṃ 'haṃtavvaṃ' ti mannasi, tumāṃsi nāma sacceva jaṃ 'ajjāveyavvaṃ' ti mannasi, tumāṃsi nāma sacceva jaṃ 'paritāveyavvaṃ' ti mannasi, tumāṃsi nāma sacceva jaṃ 'pariḥetavvaṃ' ti mannasi. tumāṃsi nāma sacceva jaṃ 'uddaveyavvaṃ' ti mannasi.

You are indeed he whom you intend to hurt.

You are indeed he who, you intend to govern.

You are indeed he who, you intend to torture.

You are indeed he who, you intend to enslave.

You are indeed he who, you intend to kill.

Bhāṣyaṃ Sūtra 101

‘You are indeed the person whom you consider to be worthy of being killed. In this way the non-duality of the self as the killer and the killed is established. ‘The person whom you are torturing is non-else than yourself. And therefore do you not kill yourself while you think you are killing somebody else?’ Through an appreciation of such non-duality of the killer

and the killed the abstinence from violence becomes the nature of oneself. Where there is the experience of duality or the experience of otherness with oneself, there is the contingency of killing and the like. In this way, the instruction is given about the non-duality, that is the nature of the self. Such explanation is applicable to the acts of commanding, torturing etc.

5.102 *aṃjū ceya-paḍubuddha-jīvī, tamhā na haṃtā na vighāyae.*

The wise person leads a simple and righteous life with proper understanding, so he does not indulge in hurting or get anybody hurt by others.

Bhāṣaṃ Sūtra 102

The non-violent person is simple and righteous. He leads the life, fully realizing the identity between killer and the killed. He does not accept this principle out of fear or conceit. This is the reason why he does not kill creatures or get them killed by others.

5.103 *aṇusaṃveyaṇamappāṇeṇaṃ, jaṃ 'haṃtavvaṃ' ti nābhipatthae.*

One has to suffer the consequences of his own deeds; so do not wish to hurt others.

Bhāṣyaṃ Sūtra 103

‘You have to enjoy the result of your own karma’. This is called the ‘consequential enjoyment’ by oneself. It has been said in the *Cūrṇi* (p.194) that you have to feel as you made others to feel. Therefore, one should not wish that any creature should be killed.¹⁸

5.104 *je āyā se viṇṇāyā, je viṇṇāyā se āyā. jeṇa vijāṇati se āyā.*

The soul is the knower and the knower is the soul. That through which one knows is the soul.

Bhāṣyaṃ Sūtra 104

The soul is a substance; and knowledge is its quality. To the query whether the quality is different or non-different from the substance, the Sūtra says the soul is that which knows. The implication is that the soul is not bereft of knowledge. The implication of the statement, that which knows is the soul is that knowledge is not possible without the soul. Says the *Cūrṇi* — ‘there cannot be any soul that is devoid of the knowledge and cognition.

Fire is never devoid of heat, that is the heat is not different from the fire. Therefore, when fire is spoken of, heat is implicitly spoken of. Similarly the assertion of the soul is tantamount to the assertion of cognition : the assertion of cognition is tantamount to the assertion of the soul. In this way the topic is discussed through the method of vice-versa'.¹⁹ In the *Bhagavatī* (6.174) too, the non-difference between the soul and consciousness has been propounded in the following way:

‘O Lord! is the self soul? Is the consciousness soul?’

‘O Gautama! the self is necessarily soul, consciousness is also necessarily soul’.

Here it has been propounded that the self is also soul, the consciousness is also soul. The instrument by which the self cognizes, that cognition (instrument) is also the self²⁰ (‘self’ and ‘soul’ have been used in the same sense).

5.105 *taṃ paḍucca paḍisaṃkhāe.*

Various transformations of knowledge designate the soul differently.

Bhāṣyaṃ Sūtra 105

If the self and knowledge are considered to be non-different, then on the multiplicity of the cognition, each self will be a multiple entity. There are infinite number of modes of the sensuous knowledge and the like,²¹ and as such, a single self will be virtually an infinitely multiple entity. On this problem, the Sūtra says — the self assumes various cognitions, and is known or signified by those particular cognitions. For instance, when the self knows the jar, it is (called) ‘jar-knowledge’. Similarly, when the self hears the audible it is ‘auditory sense-organ’, and so on; it is the ‘tactile sense-organ’ when it knows the touch. There is no cloth-consciousness at the time of jar-consciousness and vice-versa. Here the tripple aspects of existence are to be applied — the soul is possessed of origination, cessation and continuity. The existence of the self is eternal; the modes of knowledge arise and vanish. Depending on those tripple aspects, the unitary soul is designated as a multiple entity.²²

5.106 *esa āyāvādī samiyāe-pariyāe viyāhite.*

A believer of the soul is called a person who has perfectly comprehended the Truth.

The believer in the doctrine of the self is rightly called a person of enlightened vision just because he accepts the aforesaid doctrine of the self. The designation, namely the believer in the doctrine of the self is rightly applicable to the person who has comprehended the true nature of the self. (Cf. Āyāro, 5.27).

References:

1. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.190 : bhisam nāṇamaṁtā coddasapuvvadharā je aṇṇe gaṇaharavajjā paraṁparaeṇa āgayā āyariyā jāva ajjakālaṁ.
(b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 200 : prakarṣeṇa jñāyate'neneti prajñānaṁ — svaparāvabhāsak-tvādāgamastadvantaḥ prajñānavantaḥ asya vettāra ityarthah.
2. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.190 : buddhā ohimaṇapajjavanāṇiṇo suyadhamme vā buddhā je jahim kāle.
(b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 200 : prabuddhāḥ — prakarṣeṇa yathaiva tīrthakṛdāha tathaivāvaga-tatatvāḥ prabuddhāḥ.
3. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.190 : āraṁbhovarya tti aṇṇānakasāyaṇokasāya asaṁjamo vā āraṁbho, uvarayāṇāma viratā.
(b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 200 : āraṁbhaḥ — śāvadyo yogastasmāduparata āraṁbhoparatāḥ.
4. The term *pāsaha* (Skt. *paśyata*) signifies independent perception or conception. The author of the canonical texts professes, “Do not accept anything, just because I have said so. But use your sharp and unbiased intellect to examine this.”
5. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.190 : kāloṇāma samāhimaraṇakālo.
(b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 200 : kālaḥ samādhikālaḥ.
6. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.190 : savvao vyaṁtīti
(b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 200 : pari — samantād vrajanti parivrajanti udyacchaṁti.
7. Ācārāṅga Cūrṇi, p.190 : bemitti karaṇaṁ ajjhāyaajjhayaṇasuyakhaṁdhaaṁgaparisamattīe bhavati, iha u pagaraṇasamattīe dāṭṭhavvaṁ.
8. bhagavatyamapi etatsaṁvāditvaṁ dṛśyate —
atthiṇaṁ bhaṁte! samaṇā vi niggamaṁthā kaṁkhāmoḥaṇijjaṁ kammaṁ veṁṁti?
haṁtā atthi.
kaṇṇaṁ bhaṁte! samaṇā niggamaṁthā kaṁkhāmoḥaṇijjaṁ kammaṁ vedemṁti?

Goyamā! tehiṃ tehiṃ nāṇaṃtarehiṃ, daṃsaṇaṃtarehiṃ, cārittaṃtarehiṃ, liṃgaṃtarehiṃ, pavayaṇaṃtarehiṃ, pāvayaṇaṃtarehiṃ, kappāṃtarehiṃ, maggaṃtarehiṃ, mataṃtarehiṃ, bhaṃgaṃtarehiṃ, ṇayaṃtarehiṃ, niyaṃmaṃtarehiṃ, paṃṇaṃtarehiṃ saṃkitā kaṃkhitā vitikicchitā bhedaṣaṃvānā kaluṣaṣaṃvānā — evaṃ khalu samaṇā niggamhā kaṃkhāmaṇiṇiṃ kammaṃ vedemhi. (Aṃgasuttāṇi II, Bhagavaī 1.161,170)

9. Ācārāṅga Cūrṇi, p.191 : te puṇa sissā duvihā—sitā ya asitā, tattha sitā baddhā, jaṃ bhantaṃ gṛhasthā, asiya sāhu, abaddhā kalattātipāsehiṃ.
10. The state of mind of a *sādhaka* which flows from despondency is described in the following two categories of hardships viz. *prajñā pariśaha* and *ajñāna-pariśaha* discussed in the *Uttarādhyayana Sūtra* (2/40-43):

“A monk should never succumb to the onslaught of despondency due to ignorance by thinking thus: It is undoubtedly myself who, in the past had indulged in actions which did engender ignorance as their consequence: it is on account of them that I know nothing, (not even how to answer) any question put to me by anyone.(40).

“The *karma* which as its consequence engenders ignorance, and which even if accumulated in the past, starts giving its fruits on rising.” — knowing thus the consequences of the *karma*, a *muni* should console his own soul. (41).

“I abstained from sexual intercourse and curbed my senses and mind — all this has been in vain. For I do not know directly or positively whether righteousness is beneficial or detrimental. (42).

“I practise austerities and religious observance. I have also undertaken special course of *sādhanā*. In spite of following such (higher) code of *sādhanā*, I have failed to obliterate the veils of *karma* obscuring knowledge.” (43) — *Muni* should never think in such terms.”

Also such a state of mind is comparable with the first *duhkha-śayyā* (i.e. living in gloom) described in the *Sthānāṅga Sūtra* (4/450).

The next aphorism is meant to boost up the faith of a *sādhaka* and dispel his gloom.

11. Aṃgasuttāṇi II, Bhagavaī 1.131,132 : ‘se nūṇaṃ bhaṃte! tameva saccaṃ ṇisaṃkaṃ jaṃ jeṇehiṃ paveiyaṃ?’
‘haṃtā goyamā! tameva saccaṃ ṇisaṃkaṃ, jaṃ jeṇehiṃ paveiyaṃ.’
‘se nūṇaṃ bhaṃte! evaṃ maṇaṃ dhāremhiṇe, evaṃ pakaremaṇe, evaṃ ciṭṭhemāṇe, evaṃ saṃvaremaṇe āṇāe ārāhae bhavati?’

‘hamtā goyamā! evaṃ maṇaṃ dhāremāṇe, evaṃ pakaremāṇe, evaṃ ciṭṭhemṇe, evaṃ saṃvaremaṇe āṇāe ārāhae bhavati.’

12. Apte, ekadā — Once, at the same time, simultaneously.

13. All *munis* do not possess the faculty of direct perception; and their knowledge and way of thinking may also differ. A person devoid of direct (or Transcendental) perception can judge a particular course of action only through exercising his own unbiased discretion, but he cannot judge if that course of action is actually right or not. Therefore, the author of the canon has asserted here that, for one whose conscience is pure and whose discernment is unprejudiced, a particular course of action is right, if it is felt so empirically. In the same way, anything propounded to be improper by him is improper, whether it is in reality improper or not.

Thus a *śramaṇa* who practises any course of action in an unbiased way, is aptly called as the Truth-seeker. This very fact has been mentioned in the present *sūtra*. It is perfectly consistent with the description of the five *vyavahāras* (Cf. *Sthānāṅga Sūtra*, 5/124).

14. (a) Cūrṇikāreṇa pravajyāmidhikṛtya etad vyākhyātam — ‘samiyaṃti maṇṇamāṇassa, saṃviggabhāvitō saṃviggāṇaṃ ceva sagāse pavvaio, egadā, kayāi, ahavā egabhāvo egatā pavvajjā, egatā gihatthehi kasāehi vā asaṃkappo, vitiyassa samiyaṃti maṇṇamāṇassa egayā asamiyā bhavati, so saṃviggasāvaō ṇiṇhagasagāse pavvaio, mahurākumḍailāṇa vā, pacchāṇeṇa ṇātaṃ, avikovio vā ussannasagāse, pacchā so samosaraṇādisu paṃthe vā meliṇo pucchio dutṭhute kataṃti, jai lakkaṇā ceva paḍikkamati to se so ceva paritāo, aha puṇa sayam ṭhāṇaṃ gaṃtuṃ parehi vā codito acchai thovaṃ vā bahuyaṃ vā kālaṃ to puṇa uvaṭṭhāvijjai, tatio saṃviggabhāvio ceva asaṃviggāṇaṃ cevaṃteṇa pavvayati, saṃkito puṇa mā hu ete ṇiṇhagā bhavējjā, pavvayāmi tāva pacchā jaṃ bhavissati, saṃviggehiṃ saṃmilīhāmi, evaṃ pavvaio pacchā ya aṇeṇa ṇātaṃ jahā eyā ṇiṇhagā samosaraṇādi sesesu saṃjaesu saṃbhijjamāṇe, paṇṇavaṇāe vā āyāreṇa vā pacchā āloyae, puṇo uvaṭṭhāvijjai, cauttho bhinnadaṃsaṇo’bhisamkitacittāṇa ceva sagāse pavvaio, taṃ ceva se rucitaṃ, evaṃ duhatovi asamitā jātā osaṇṇāna vā. (Cūrṇi, p.192)

(b) Vṛttikāreṇa anekāntadrṣṭayā vyākhyātam sūtramidam — (Vṛtti, patra 202-203)

(c) Jayācāreṇa asya mahatī samīkṣā kṛtāsti — (Ācārāṅga ki joḍa, dhāla-42, gāthā 19-79)

15. Aṃgasuttāṇi II, Bhagavaī, 1.169,170.
16. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.193 : tattha tattha nāṇaṃtare daṃsaṇaṃtare carittaṃtare liṃgaṃtare vā saṃghāṇaṃ saṃdhī darisaṇasa-mḍhimeva, ayaṃ 'juṣī prītisevanayoḥ' ahavā, ahavā padapādasi-loga-gāhbvṛttauddesaajjhayaṇasuyakkhaṃdha-aṃgasamḍhiriti, jusitaṃ jaṃ bhaṇitaṃ āsevitāṃ.
- (b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 203 : sandhiḥ karmmasantatirūpo 'jhoṣitaḥ' – kṣapito bhavati.
17. (a) Ācārāṅga Cūrī, p.193 : utṭhitassa gurukule vasaṃto gatiṃ samaṇupassaha, kiṃgatiṃ gato? jahā koyi rāyasevago rāyāṇaṃ ārahittā paṭṭabaṃdhaṃ patto, tattha loe vattāro bhavaṃti — peha amugo kaṃ gatiṃ gao? evaṃ abbhitaṃtaraissariyattaṇeṇa mahāvi-jjāe vā, iha hi āyariyakulāvāse vasaṃto 'Ayaṃ sejjāṃ gatiṃ ṭhāṇaṃ ṇiyamā (ṇīyaṃ ca ā) saṇāṇi yā' evaṃ vattamāṇo 'pūjjā ya se pasīyaṃti, saṃbuddhā puvvasaṃthutā. so acirayakāleṇa āyari-yuapadaṃ pāvati paṭṭabaṃdhaṭṭhāṇīyaṃ, ato vuccati — utṭhitassa ṭṭhitassa, annāovi riddhiḥ pāvati, siddhiḥ gatiṃ devalogaṃ vā'.
- (b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 203 : utthitasya niḥśaṃkasya śraddhāvataḥ sthitasya gurukule gurorājñāyāṃ vā yā gatirbhavati, yā padavi bhavati.
18. 'jahā tumo vedāvito taheva vetitavvaṃ.'
19. Ācārāṅga Cūrṇi, p.194,195 : ṇavi appā nāṇavinnāṇavirahito koi, jahā aṇuṇho aggīṇatthi, ṇa ya uṇhaṃ aggī atthaṃtaraṃ, teṇa aggī vutte uṇhaṃ vuttameva bhavati, tahā ātā iti vutte viṇṇāṇaṃ bhaṇitameva bhavati, viṇṇāṇe bhaṇite appā bhaṇitameva bhavati. evaṃ gataṃ gatipaccāgatilakkhaṇeṇaṃ.
20. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.195 : aṇṇe bhaṇaṃti — kiṃ je ātā se viṇṇāyā? je viṇṇāyā se ātā? pucchā, vāgaraṇā tu jeṇa viyāṇati se ātā, keṇa viyāṇati? nāṇeṇaṃ paṃcaviheṇaṃ viyāṇati, taṃ ca nāṇaṃ appā ceva, ṇa tato atthaṃtaraṃ appā.
- (b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 205 : yena matyādīnā jñānena karaṇabhātena kriyārūpeṇa vā vividhaṃ — sāmānyaviśeṣākāratayā vastu jānāti vijānāti sa ātmā, na tasmādātmano bhinnāṃ jñānaṃ, tathāhi — nā karaṇatayā bhedaḥ, ekasyāpi kartṛkarmamaraṇabhedeno-palabdheḥ, tadyathā — devadatta ātmānamāt-manā paricchinatti.
21. Aṃgasuttāṇi II, Bhagavaī 2.137.
22. Cūrṇikāreṇa etat sūtraṃ vyāpakadrṣṭyāpi vyākhyātam. (Ācārāṅga Cūrṇi, p.195)

ANEKĀNTAVĀDA :

Polylogue For Conflict Resolution

Arun Mookerjee

In the post - *āgama* period Jain metaphysical realism presents a strong reaction against the *kṣanabhangavāda* of Buddhism and the theory of *pāramārthikasattvā* of pure consciousness (*brahman*) of *Advaita Vedānta*. The former denied a relational objective world, admitted change without identity. The latter denied the laws of contradiction and excluded middle, on which the realist edifice stands, uses this denial to force the realist to admit such a world of experience that is *mithyā*, i.e., neither *sat* (real) nor *asat* (unreal). Both of them are the prophets of despair of discursive reason. For the one the *anekāntavādin* raises the problem of “identity and change”, must the idea of change exclude the idea of “identity” metaphysical and epistemic? For the other he raises the problem whether the laws of contradiction and excluded middle could be a proof or disproof for ontological beings, are they laws of being?

Ācārya Umāsvāti formulated the *anekāntavādin*’s position in a cryptic sentence: *utpādayayadhrauvayayuktam sat*: the phenomenologically given world of sensory experience is *sat*, and *sat* is generation – change – identity in one. The word “*yuktam*” implies oneness = *apṛthagbhuta*, not added, not *saṅkalita*. The focus on Jain metaphysics is to be narrowed here for our purpose, to bring three major points to relief. One, *puḍgala vastu – jīvapudgala* and *ajīvapudgala*, and the *bhedābheda* = identity – difference relation (if it is a relation at all). Two, a theory of meaning. Consequent upon these two arises the problem of the “other” and *anekantavādin*’s response to it. This Paper has been written in two parts. Part I is an explication on the above three points. Part II is

application. *anekāntavāda* is a philosophy of life, praxis. To accept it is to live it. I have applied the theory in a conflict situation and see how *anekāntavāda* deals with it. Religious conflicts have been an affliction to civilized life since the time of the *Ṛgveda*. But we have survived. Our long tradition of rationality and a will to live a good life have been the secret of our survival, *anekāntavāda* as a theory and praxis is integral to this reason and will and the sense of sacred.

I

1. Jain metaphysics is built upon six reals (*tattva*, *dravya*), namely, consciousness = *jīva* = *ātmā* and five non-conscious *ajīva*, namely, *dharma* (rest, stability, equilibrium), *adharma* (motion), *ākāśa*, *pudgala*, *kāla*. Only *pudgala* are *rūpī* = *mūrtta*, having sensory qualities, are objects of sensory perception. *Jīvapudgala* is the person, both human and sub-human, is knower, agent, enjoyer of pleasures and pains. To note, there is no “mind-body relation” problem involved here because no “substance-essence” theory is admitted here and because *jīva* (*ātman*) and *paramāṇupuñja* (*pudgala*) relation is not of the model “A – R – B”. For us *jīvapudgala* is a given fact. Jain philosophers speculate that *karma* – *bandha* from unknown past is the cause behind this fact.

2. *Pudgala* are *paramāṇu puñja* (*skandha*), i.e., atom compositions. The changing modes of the compositions, *pariyāya*, make the world of objects of our sensory perception, like jar, table, flower. The changing modes have cognitive identity for us because of the four qualities resident in it (*pudgala*). The *pudgala* means fusion – dispersion of atoms continuously going on, having different modes. A particular mode (say, a jar) as an event lasts so long as another *pariyāya*, an eventual mode, a non-jar (may be a table or a cup) does not occur. Thus it can be said, I believe, the jar is defined by its resident qualities (eg, red etc) as well as “non-jar”. This metaphysical idea presented in language – *śruta jñāna*, is confirmed, I believe, in the third statement in *saptabhaṅgīnaya*: *syād ghaṭa asti ca nāsti ca*. The now existing jar is metaphysically determined by its other, defined by its other non-jar. In this sense the jar is also non-jar. The idea becomes clear if we accept that we cannot get behind words. Words are signs, the signified is another word. We move from word to word to word. This is the position of today’s philosophy of language. Claude Levi – Strauss had said that a word is

meaningful because of its binary “other” word. Thus “light” and “dark” give meaning to each other by a binary relation. A single word by itself has no meaning. Rejecting this Structuralist view Jacques Derrida says that a word includes its other within its meaning. He refers to Plato’s use of the word “*pharmakon*”. The word means medicine, elixir of life as well as poison etc in its uses in Plato’s writings. Thus the word contains opposites as its meaning. This idea Derrida applies in general in his theory of words and meanings. One can say that the sentence, *ghaṭa’ asti ca nāsti ca*, reflects this idea if taken in terms of philosophy of language. The point I want to make is that today’s cultural problem of the “other” can be seen in this light. In fact the other or others are not that “other” sealed off against each other. *anekāntavāda*, then, said this long before Derrida.

3. The theory of *pudgala dravya* points to another important direction. Though the atomic compositions are ever changing the resident qualities remain there. The qualities are not only varied and innumerable in their shades and grades, some of them have even opposite traits. For example, in a *pudgala*, at a given time, are both the traits of smell – fragrance and nidorous. This is true of all the four qualities residing in *paramānupūñja*. According to situation, time etc it is determined whether fragrance shall be the dominant quality and the nidorous receding to the background, and vice-versa. The point is that the *anekāntavāda* not only accommodates the differences but also the opposites without difficulties -this metaphysical theory can be transformed into a sociocultural theory.

4.1. To sum up, *anekāntavāda* means more than coexistence of two opposite metaphysical principles, namely, *jīva* and *ajīva* that make a person = *vyakti*, both human and sub-human. The classical example is Mahavira’s reply to Gautam’s question, whether the *jīva* (*jīvapudgala*) is of eternal being or of contingent being? Mahavira said, it is both, eternal by its being *dravya* (conscious *dravya*), and contingent by its *bhāva* (*paryāya*). The point is that the subject of both these statements is one *and* the same.

4.2. *anekāntavāda* means coexistence in one subject of innumerable and even opposing qualities. For example, the fragrant and the nidorous smell is present in any object of sensory perception, which one has prominence at a point of time depends.

4.3. *anekāntavāda* means any particular object of perception is

metaphysically defined by its “other”: *ghaṭa’ asti ca nāsti ca* (This is how I understand the third statement in *saptabhaṅgī*).

4.4. *anekānta* understood as a theory of word meaning in terms of the present language philosophy means, a word contains opposing non-synonymous senses. Which one is in the focus and which one in the margin depends. Like Plato’s “pharmakon”.

4.5. *anekāntavāda* means co-existence of all events, *paryāya*, in *historical narrative*.

4.6. A major truth underlying *anekāntavāda* is the rejection of the principle of contradiction and excluded middle as law of being and as law of thought, both.

II

1. My efforts in this Paper have been concentrated entirely on one point – How *anekāntavāda* deals with the metaphysical problem of the “other”. Hegel faced the problem, so did Marx, by introducing a theory of dialectical movement of history – each synthesis progressively absorbing the antithesis, the other or negation of a thesis. Both of them interpreted history as teleologically unidimensional with one absolute end or one absolute beginning. *Anekāntavāda*, translated into a form of historical narration, reveals one truth that there is no scope for the principle of contradiction in the history of culture and civilizations. By implication it means that no absolute truth – claim being possible, truth-claims are all about a reality of relative nature. What it says about persons and objects and knowledge gives us a very clear picture of state of things wherein “is” and “is –not”, “this” and “its other”, make one reality, without contradiction. No difference does amount to contradiction and rejection. By application we can realize the truth of *anekāntavāda* as a lived philosophy. I have chosen religion as a subject for application, particularly because religions conflicts have made man suffer immensely from time immemorial. Look back to the *Rgveda*. To give a specimen: O Indra you were born to kill the *dasyu* people; O Indra, know who are *ārya* and who are the *dasyu*, you subjugate those people who are against the *yajña*; Indra destroys the non-*yajña* people (I, 51. 6 – 9). It is obvious that the Aryans were the *yajña*-religion people of the *deva* clan. Those who do not believe in this from of religious worship and rituals are

called the *ayājñik*, non-*yajña* religions people like the *asura* (their own cousins), *dāsa*, *dasyā*, *rākṣasa*. These proper names of races have acquired a pejorative sense in the language of the conquerors. It is an instance of cultural conflict of a remote past inherited by us: It is still living in the form of *varṇa dharma* and caste hatred. New religious conflicts we have in our times. India today is a multi religious society. As cultural systems religions grow insularity and intolerance. The problem today is of understanding other religious cultures. If we accept that life and language interlace with each other, and language has “communicative competence”, that there are in language certain categories which enable us to communicate, as Jürgen Habermas believes; or that there is a language matrice from which all languages emerged as Max Müller believed; or that language emanates genetically from the evolving brain–physiology and that there is thus a universal grammar, a conceptual core, for language and communication as Noam Chomsky believes, even then these remain problems. Not only that none of these reputed theories have been accepted by the post–modernists like Jacques Derrida, but there are difficulties with the very idea of a dialogue, even if we accept any of these theories of communication. Each religious system is bound by certain configurations of symbols, rituals, beliefs, and thoughts peculiar to it. A dialogue between two religious men shall be dominated by the meaning of words which are lexically the same but carry different senses because of civilisational determinations. The two persons may talk the same language but shall mostly miss other’s use of words. We can get round this difficulty by a polylogue with religions. It is expected that meaning of words can be detected through the use of a word by different religions participating in a polylogue. Polylogue shall free the word from a cultural domination by the language of a dominant party. We know today how English language and European ideas dominated over a dialogue, and interpreted Indian cultural ideas in their terms. In a polylogue we can see one word in different contextual meaning, and a number of different words having more or less one meaning. If *anekānta* as a philosophical idea guides the polylogue and gives it a structure like the *saptabhaṅgīnaya*, we can be free of cultural dominance, and break the insularity of religious cultural systems. The “other” shall remain, shall not dominate; shall contribute, shall not vitiate cultures. In the following Section I am illustrating this point taking as an example a specific ritual. We should remember that it is the ritual part that causes major conflict amongst religions,

not the ethical part. These particular rituals occurred, rather came to be practiced, in human history in different *pariyāya* and continues to-day as events in narrative history of mankind and as rituals in different religious cultures.

2. In Hindu religion it is *upanayana*. A boy belonging to one of the upper three castes (some insist only the *brahmin* caste) ceremonially wears a thread of cotton across the shoulder. (A *śūdra* is given to wear a bangle in his upper arm). He is kept confined in a room where only an earthen lamp burns, where none except the mother can enter. In the *Atharvaveda* it is said that the priest (*purohit*), as if, holds the boy in his belly. In zoroastrianism it is *naojot*. The boy or girl ceremonially wear *kusti* – a thread of lambwool round the waist and *sudreh* – a vest. As the boy or girl proceeds towards the arena of the ceremony an egg is broken behind them. (They do it in marriage and other ceremonies also. In eastern part of Bengal, now Bangladesh, when the Hindu bride would enter the house of the groom she is ceremonially received and an egg is thrown over her shoulders). In Judaism it is circumcision – the mark of covenant with God. In Christianity they call it Baptism, replacing the old semetic custom of circumcision, introduced by John the Baptist. They say, it is circumcision of the heart. Holy water is sprinkled on the child with a chant to say, you are drowned and dead in the holy river Jordan, and again holy water is sprinkled with a chant, you are now resurrected with Jesus. In Islam it is the old semetic circumcission. In Melanesian countries it is cutting off a small bit of the left little finger or a small bit from the ear, among some central African tribe it is circumcission. The Neur tribes of southern Sudan, as Evans Pritchard saw it, make a cut along the eyebrows. Instances can be multiplied, These rituals have little similarity with each other religious conflicts center around these rituals. But observations or polylogue revealed one characteristic common to them all. They all mean, by different words, that at a certain age the boy is taken into the fold of the community in the name of god. It is initiation by different varied rituals. It is revealed by polylogue or observation that members of a religious community observe different types of rituals – birth rituals, initiation rituals, puberty rituals (for girls), marriage rituals, death rituals, etc. With all their differences by these rituals mankind remain one, as these are called by one word “rites of passage” (van Genep). It is both a descriptive and explanatory term. Human Society is like a building with rooms and corridors. One room signifies a particular structure of life.

Man leaves one structure, walks the corridor ritually, is taken into a new structure with new vision of life, duties, obligation, religious awareness. At every stage a man is born again. A chick cannot re-enter the shell. Life is an onward journey. He carries a symbolic mark with him, like a thread, circumcision, etc. To take a *anekānta dṛṣṭi*, the polylogue gives us the truth that reality is identity-in-difference. Rituals are *paryāya* recorded in narrative history of man and idealised. The eternal truth with them is oneness of mankind indicated in words by such concepts as “Initiation” in “Rites of Passage”. Polylogue breaks the system barriers to help us to take a *anekānta* view of history and society, cultures and cultural differences. It helps us understand cultural conflicts and cultural unity. Rituals are occurrences and change, and have been changing. Moral qualities in a religion are common to all religions but are subject to interpretation and changeable by situational logic. What is *śāśvata* is man’s Reason and Will to live a Good Life and the Sense of Sacred.

Facets of Non-violence

Dr B.R. Dugar

Pacifists believe that the most effective, the most equitable, the most economical way of meeting violence is to use non-violence. This belief is based upon individual experience and study of history, past and contemporary.

The search for alternative to war has led to many proposals, ranging from William James' "moral equivalent to war" to world law. Most far-reaching of these is that which would substitute non-violent, civilian resistance for conventional military defense. Commander Stephen King Hall—a non-pacifist—seen non-violence as the only feasible response to military threat in a nuclear age.

True meaning of non-violence:

Non-violence means making the enormous effort required to overcome evil with good. Non-violence does not rely on strong muscles and devilish armaments; it relies on moral courage, that there is in every human being, however brutal, however personally hostile, a fund of kindness, a love of justice, a respect for goodness and truth which can be reduced by anyone who uses the right means. To use these means is often extraordinarily hard; but history shows that it can be done—and done not only by exceptional individuals, but also by large groups of ordinary men and women and even by governments.

Gene Sharp (1973), one of the major contemporary theorists of non-violence, has said that non-violence involves a kind of "Moral Jiu-Jitsu". This characterization encapsulates the particular nature of non-violent action. Non-violence is not passive. Though it can involve persuasion, it is not merely this. Nor is it a form of coercion like that

used by the military. Non-violence seeks to establish a human bond between the resister and those being resisted. In the long run this changes the oppressor and can transform the system which has created the oppression in the first place.

According to Robert Seeley (1986), —the most basic assumption of non-violent theory, and especially of non-violent civilians defence, is that government—and, by extension, occupation—functions only with the consent of the governed. This means literal physical cooperation. But this does not mean that non-violent resisters will not suffer terribly. Gandhi's movement and King's movement accepted great suffering on the price of their freedom. But in the end, both prevailed because it became impossible to enforce repression against people who would not respond to it with violence.

What is exactly mean non-violence? To answer this question Homes (1990) says —To answer this requires looking beyond a few specific acts on specific occasions; it requires considering how people would act under various kinds of circumstances, and why. Particularly relevant here are circumstances in which people are confronted with violence.

Acharya Mahaprajna (1994), a great thinker of non-violence—says that the members of the family and friends do not normally fight with or torment one-another. Is it true non-violence? It certainly is not, for even the slightest case involving selfish interests explodes the relationship. Thus we must distinguish between what we have called practical non-violence and true spiritual non-violence. Practical non-violence is based on the principle of Utilitarianism. Under normal circumstances when we discover amity and fellow feeling among the members of the same family or community, or among neighbours, we are led to believe that there is plenty of non-violence in society, but once this principle of utilitarianism comes under strain, violence erupts. In fact, human interactions in general are non-violent. It is when confronted with self-interests, lawlessness, injustice, violence, threats or oppression then most people think violence is justified.

Spiritual non-violence is based on the unity and equality of all souls —souls of all sentiments. Once we know that every living being is subject to pain and pleasure in the same manner as we and that therefore we must never inflict any pain on them, never oppress and exploit them, never rob them of their rights, we are on our way to realizing the meaning of spiritual

non-violence. We must see both the aspects—the practical as well as the spiritual. The former is responsible for our laying the blame for everything on some one's door. While the other is as Gandhi (1964), says—It is uttermost selflessness—a complete freedom from a regard for one's body.

Gandhi says—Complete non-violence is complete absence of ill will against all lives. It therefore embraces even sub-human life not excluding noxious insects or beasts. Non-violence is therefore in its active form goodwill towards all life.

Thus non-violence rests on a belief on the fundamental unity of all life. Tendulkar (1953), says, “I subscribe to the belief or philosophy that all life in its essence is one and that the humans are working consciously or unconsciously toward the realization of that identity.”

In its full sense, says Nagler (1986), non-violence could be defined as “that force or principle which causes increasingly to motivate a human being as he or she transform the desire to injure others into its positive counterpart.”

Assessing Non-violence's Effectiveness (Does Non-violence Work?)

Whether or to what degree non-violence was actually present in a given act, word or thought is more complex than is usually recognized, this being a matter in which, for one thing, intentions are primary (Naess, 1974).

To ask whether anything works requires specifying what it is intended to achieve. In the case of non-violence, the goal may be differently defined, depending on whether one thinks of non-violence merely as a tactic or as a philosophy or way of life.

Considered simply as a tactic, non-violence sometimes works and sometimes does not—same as violence. But it would be naïve to suppose that the renunciation of violence automatically puts one in a privileged position with regard to the attainment of one's end. Secondly, use of non-violence is more moral than violence. Reinhold Niebuhr, a critic of non-violence, has pointed out non-violent actions can cause harm or suffering as much as violent actions. For example, strikes or boycotts can cause severe hardship. Such ‘covert violence’ as Niebuhr called it, has a questionable claim to moral superiority over violence. Even Gandhi acknowledged that sometimes destructions of people's properties might harm them more than violence against them personally.

This conclusion is unwarranted. Make shift military resistance against overwhelmingly, superior forces has failed repeatedly. Does this “prove” that military defense will not work? No advocate of military defense would accept such an argument. Yet it is commonly assumed that any defeat for non-violence disproves the case for all non-violence. This is an error. There has been no real test of civilian based resistance. The debate should not be about whether non-violent resistance could have stopped Hitler, but about why there was a Hitler at all. Once an aggressor like Hitler comes to power with a large military force at his disposal, the situation is already lost. Neither violent nor non-violent resistance is guaranteed to succeed. The time to defeat him was before he came to power.

Now we should consider the effectiveness of non-violence as a matter of principle. This requires specifying what ends or objectives non-violence sets for itself. Principled non-violence will normally have more basic ends in addition to such shorter-range objectives as in non-violence considered merely as a tactic. Robert L. Holmes says, for example, one of the ends of non-violence is always to show respect for one’s opponent in conflict situation. One may succeed in doing this independently of whether one succeed in achieving whatever the social or political objective one may have. Or if one of its aims is not to add to the amount of violence in the world, that too is achievable apart from success or failure at accomplishing other ends.

If one thinks of non-violence as a way of life, then it works to the extent that one lives non-violently and infuses everyday conduct with a non-violent spirit. If we act non-violently, considerately, and respectfully; non-violence in this sense cannot fail to work if we resolve to see that it works. Non-violence not only works but it works better than violence.

Few (Sorel) advocate violence as a tactic but they never advocate violence as a matter of principle or as a way of life. They advocate it only as a last resort, in circumstances in which they believe nothing else will achieve their objectives—and even then only when those objectives are unusually important.

Two common myths arises directly from the inability to conceptualize non-violence as an active force (tactic) in its own right—

(a) Non-violence is passive; it is offered best by the meek,

(b) It is only effective against weak opposition: “It would never have worked against the Nazis.”

Both are controverted by the single figure of Khan Abdul Ghaffar Khan. Khan raised a non-violent ‘army’ of fierce Pathans who renounced a centuries old tradition of retaliation and turned their phenomenal courage instead to the patient bearing up under savage oppression from British military authorities—an oppression fully equal to Nazi determination and savagery. For that matter, limited, cultivated non-violence worked very well against the Nazis themselves and against the Soviet invasion of Czechoslovakia in 1968 (Sharp, 1985).

Success in Non-violence

The most widespread criticism of non-violent philosophy is that it has hardly any success, that is to say, it is ineffective and utopian. It is commonly suggested that Gandhi and, to a lesser extent, Martin Luther King, Jr., succeeded with their non-violent campaigns only because they were dealing with civilized oppressors or, in the case of king, a country in which the basic law and social consensus favoured them. Critics of non-violence also suggest that because non-violent strategies often depend on influencing public opinion, non-violence is some how a failure. Nothing could be further from the truth.

Gandhi’s non-violent campaign succeeded despite British civilization. The British record, particularly in the 19th century, had been as bloody and racist as that of most other nations, save Hitler’s Germany and Stalin’s Russia. In repressing a Moslem revolt, British troops slaughtered ten thousand Dervishes at Omdurman (1896) (Morehead, 1960).

British troops had repressed violent rebellions in India with heavy casualties for the rebels. They showed with compunction about firing into crowds of unarmed Indian civilians during Gandhi’s campaign. Thus the suggestion that the British were specially civilized, while flattering to the British, is unsupported by the facts.

So, too, with King’s campaign, which while its aims were for more limited, encountered entrenched and violent opposition that led to beatings, jailings and even death for non-violent resisters. Nor did the social consensus favour King’s campaign. Though his name is remembered now with a holiday, Martin Luther King, Jr., was considered by many to be a dangerous radical

while he was alive and was harassed by the FBI. His support among the general population was by no means widespread, and racism in various forms persists in the United States today. King's campaign succeeded because of the power of non-violence and the steadfastness of its resistance, not because he reflected an existing consensus.

The argument that non-violence somehow does not work if it seeks to change public opinion is unworthy of extensive comment. It is perfectly true that Gandhi tried to influence British public opinion and that King sought to change American public opinion. This was an effective and non-violent way of achieving their goals. When a military force uses similar tactics it is called "Psychological Warfare", and is considered a respectable tactic even though it seldom works.

The ability of non-violent movements to change public hearts and minds is in fact one of their strengths. It is hardly surprising that a military force generally fails to influence enemy public opinion, while a non-violent movement succeeds more frequently than not.

By changing the hearts and minds of people in Britain, Gandhi gained independence. King made major gains for civil rights in the same way. These results hardly show that non-violence fails; they are instead one of the enduring strengths of non-violent action.

Non-violence & Peace

Peace research today has reached a consensus that the opposite of peace is not war, but violence (Schneider, 1973). It would follow that non-violence, would in some way be identical to peace. In the frame of references which embraces positive nonviolence the individual man, woman, or child is the focus of value, and the locus of responsibility and in fact power: non-violence fulfills Kant's law that the human being should never be treated as a means but as an end in him — or herself. All conflict-limiting mechanisms such as international law, formal and informal diplomacy, transnational solidarity, and the United Nations are based on at least non-violent principles. There is a specific development of note, however, for which some historical experience has accumulated, and a considerable bibliography; this is generally known as alternative defense (Sharp, 1985). The two great advantages of alternative defense over military resistance (besides the obvious saving of life

and property) are that it cannot be misinterpreted as a potential offense—if provides a “pure” defence that does not provoke escalation and that it can be prepared without compromising the democratic institutions of the defending society, as to some extent the creation of military elite and abdication of security responsibilities to such an elite inevitably do.

Since war ultimately arises from conflicts at the intra-social, interpersonal, or even intra-personal levels, or some combinations of these, and since non-violence acts to resolve conflicts creatively at all those levels it is the most powerful and perhaps least explored resource in the world today for security and peace.

References:

1. Acharya Mahaprajna — Non-violence and its many facets, Jain Vishva Bharati, Ladnun, 1994.
2. Alam Morehead — The White Nile New York, Harper & Bros., 1960.
3. Gandhi M.K. — Hindu Dharma, P.P. Delhi, 1964.
4. Holmes Robert L.— Non-violence in the theory and practice, Wadsworth publishing co., California, 1990.
5. Michael N. Nagler — Non-violence, Encyclopedia of Peace, Pergamon Press, Oxford, 1986.
6. Naess A. — Gandhi & Group conflict, Universitetisforlages, Oslo, 1974.
7. Schneider H. — Quoted by Michal N. Nagler, Encyclopedia of Peace, Pergamon Press, Oxford, 1973.
8. Seeley, R. — The Handbook of Non-violence, Lawrence Hill & Co., Westport, 1986.
9. Sharp Gene — National Security Through Civilian Based Defense, Association for Transarmament Studies, Omaha, Nebraska, 1985.
10. Sharp, Gene — The politics of Non-violent Action, Boston : Porter Sargent, 1973.
11. Tendulkhar D.G (ed.) — Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi, Govt. of India, New Delhi, 1953.

Professor and Head,
Dept. of Non-violence and Peace
Jain Vishva Bharati University
Ladnun - 341 306 (Rajasthan)

अः एक अनुशीलन

आचार्य महाप्रज्ञ

भगवान ऋषभ ने अपनी पुत्री को ब्राह्मी लिपि सिखलाई, इसलिए वह लिपि ब्राह्मी कहलाई।¹ ब्राह्मी लिपि के छयालीस अक्षर होते हैं।² इनमें 12 स्वर हैं और शेष व्यंजन होते हैं।³

व्यंजन - क से म तक व्यंजन - (5 x 5)	25
अन्तस्थ - य र ल व	4
उश्म - श ष स ह	4
क्ष -	1
	<hr/>
	46

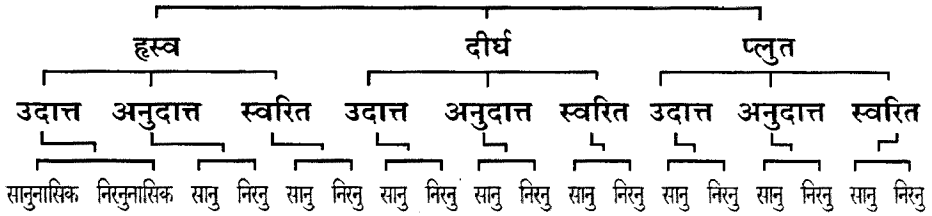
स्वर अपने आप में पूर्ण होते हैं और व्यंजन स्वर के योग से पूर्ण बनते हैं।

धवला में अक्षरों की संख्या 64 मिलती है⁴ -

नौ स्वर (अ, इ, ऋ, लृ, ए, ऐ, ओ, औ) हैं। ह्रस्व, दीर्घ और प्लुत के भेद से ये 27 होते हैं।⁵ 25 वर्गाक्षर, 4 अंतस्थ-(य, र, ल, व), 4 उष्माक्षर-(श, ष, स, ह) - ये 33 व्यंजन होते हैं। 4 अयोगवाह (अ, अः जिह्वामूलीय उपध्यावीय) होते हैं। इस प्रकार कुल 64 अक्षर होते हैं। श्री ओझा ने 46 अक्षरों में अपना मत इस प्रकार प्रदर्शित किया है।⁶ प्रथम परम्परा में कुछ वर्ण और विस्तार अविवक्षित हैं। वह दूसरी परम्परा में विवक्षित है। विस्तार की विवक्षा करने पर संख्या बढ़ सकती है। वृहत्कल्प के भाष्यकार ने उस विस्तार की चर्चा की है। अकार के तीन पर्याय होते हैं - ह्रस्व, दीर्घ और प्लुत। इन तीनों के तीन-तीन पर्याय होते हैं। इनमें से प्रत्येक के सानुनासिक और निरनुनासिक दो-दो भेद होते हैं। इस प्रकार आकार के 18 भेद हो जाते हैं -

इकार आदि स्वरों के भी अठारह-अठारह प्रकार होते हैं। वर्णमाला का पहला अक्षर 'अ' है। समूची वर्णमाला इससे प्रारंभ होती है। इसलिए इसका बहुत महत्व है।

स्वर के तीन उच्चारण होते हैं-ह्रस्व, दीर्घ और प्लुत-S S S S S । 'आ' 'अ' का दीर्घ उच्चारण है। 'अ' और 'इ' की संधि करने पर 'ए' बनता है। अ+इ=ऐ। अ और ए की संधि करने पर ऐ बनता है - अ+ऐ=ऐ। 'अ' और 'उ' की संधि करने पर 'ओ' बनता है-अ+उ=ओ। 'अ' और 'ओ' की संधि करने पर 'औ' बनता है-अ+ओ=औ। इस प्रकार अकार के अनेक पर्याय बन जाते हैं।



अक्षर

अक्षर की तीन प्रकृतियां होती हैं-

- (1) चक्षु-ग्राह्य प्रकृति-लिपि शास्त्रगत रेखाएं।
- (2) श्रोत्र-ग्राह्य प्रकृति-उच्चारण शास्त्रगत ध्वनियां
- (3) ज्ञान-ग्राह्य प्रकृति-वस्तु का अवधारक अर्थ

अक्षर का संबंध लिपि, उच्चारण और ज्ञान - इन तीनों से होता है, इसलिए अक्षर के तीन प्रकार हो जाते हैं। अक्षर का व्युत्पत्ति-लभ्य अर्थ है- जिसका क्षरण न हो वह अक्षर। लिपि और उच्चारण का क्षरण होता है, इसलिए उन्हें उपचार से अक्षर कहा जा सकता है। वास्तव में ज्ञान को ही अक्षर कहा जा सकता है। उसका कभी क्षरण नहीं होता, इसलिए उसमें अक्षर होने की अर्हता है। वास्तविक और औपचारिक-दोनों नयों से अक्षर के तीन प्रकार होते हैं⁸ -

- (1) संज्ञा अक्षर-आकार
- (2) व्यंजन अक्षर उच्चारण
- (3) लब्धि अक्षर-अक्षर से होने वाला ज्ञान

अक्षर का नामकरण उसके आकार से होता है। इसलिए उसकी आकार रचना को संज्ञाक्षर कहा गया है⁹। लिपियां अनेक हैं। ब्राह्मी आदि लिपियां हैं। इसलिए अक्षर की आकृतियां अनेक प्रकार की बन जाती हैं। आचार्य मलयगिरी ने नागरी लिपि के कुछ उदाहरण प्रस्तुत किये हैं-णकार की रेखाकृति बीच में भाग किये हुए चूल्हे की आकृति जैसी होती है। ढकार की आकृति कुत्ते की टेढ़ी हुई पूंछ जैसी होती है।¹⁰ अकार की आकृति कुंडली (S) जैसी होती है।¹¹ केवलज्ञान चूड़ामणि में अकार की मात्रा तिर्यक् बतलाई गई है।¹² अकार और इकार वृत्त, अकार और इकार दीर्घ, उ, ए त्रिकोण, ऊ, ऐ चतुष्कोण, ओ, अं त्रिकोण, औ, अः वक्र होते हैं।¹³ केवलज्ञान प्रश्न

चूड़ामणि के अनुसार ओ, अं से दो स्वर सछिद्र (छेद सहित) होते हैं।¹⁴ अक्षर का उच्चारण अर्थ का व्यंजक होता है। इसलिए उच्चार्यमाण अकार से हकार पर्यन्त सभी अक्षरों को व्यंजनाक्षर कहा जाता है। इस अर्थ में स्वर और अस्वर-सभी वर्ण व्यंजन होते हैं।¹⁵

लब्धि अक्षर-अक्षर के बोध में मुख्यतः दो इन्द्रियां प्रयुक्त होती हैं- चक्षु और श्रोत्र। चक्षु के द्वारा लिपि की रेखाएं देखी जाती हैं और श्रोत्र के द्वारा भाष्यमाण शब्द सुना जाता है। स्पर्शन आदि इन्द्रियों के द्वारा भी अक्षर का बोध हो सकता है। अक्षर का बोध इन्द्रिय के द्वारा होता है और उसका पर्यालोचनात्मक ज्ञान मन के द्वारा होता है। यह इन्द्रिय और मन के द्वारा होने वाला अक्षर बोध लब्धि-अक्षर है। वह छह प्रकार का है-

- | | |
|------------------------------------|----------------------------------|
| (1) स्पर्शन इंद्रिय द्वारा विज्ञान | (2) रसन इंद्रिय द्वारा विज्ञान |
| (3) घ्राण इंद्रिय द्वारा विज्ञान | (4) चक्षु इंद्रिय द्वारा विज्ञान |
| (5) श्रोत्र इंद्रिय द्वारा विज्ञान | (6) मन इंद्रिय द्वारा विज्ञान |

अ एक अक्षर है। यह संज्ञाक्षर है, इसलिए इसकी नाना लिपियों में नाना रेखाएं बनती हैं। यह व्यंजनाक्षर है, इसका उच्चारण स्थान कंठ है। यह लब्ध्यक्षर भी है, इसलिए इसके द्वारा अनेक अर्थ जाने जाते हैं।

अकार के पर्याय

संज्ञाक्षर और व्यंजनाक्षर-ये दोनों पौद्गलिक होते हैं और लब्धि-अक्षर ज्ञानात्मक होने के कारण चेतन होता है। पुद्गल और चेतन दोनों द्रव्य हैं, इसलिए अकार भी एक द्रव्य है। द्रव्य जीन अंशों की समन्विति होता है। उसका शाश्वत अंश ध्रौव्य है। वह अपरिवर्तित रहता है। उत्पाद और व्यय उसके शाश्वत अंश हैं, वे परिवर्तनशील हैं। वही पर्याय है। उन्हीं के आधार पर द्रव्य नाना अव्यवस्थाओं में संक्रांत होता है। पर्याय दो प्रकार के होते हैं-स्व-पर्याय और पर-पर्याय। स्व-पर्याय अस्तित्व से सम्बद्ध होते हैं और पर पर्याय नास्तित्व से असंबद्ध होते हैं। इसका तात्पर्य है कि अकार के सभी पर्याय एक साथ व्यक्त नहीं होते। व्यक्त पर्याय अस्तित्व से संबद्ध होते हैं और अव्यक्त पर्याय उस क्षण में असंबद्ध होते हैं।

अकार के अर्थ

अकार के अनेक अर्थ होते हैं-

सर्वज्ञ, अर्हत्¹⁷

शिव, केशव, वायु, ब्रह्म, चंद अग्नि, सूर्य¹⁸

अभाव, स्वल्प।¹⁹

अमंगल परिहार के लिए भी अकार का प्रयोग होता है। विशेषतः आगम-साहित्य में इसके अनेक प्रयोग मिलते हैं- अपश्चिम मारणान्तिक संलेखना।²⁰ प्रतिषेध के अर्थ में भी आकार का प्रयोग होता है।²¹

मंत्र शास्त्र में अकार

अकार पौद्गलिक है। वर्ण, गंध, रस और स्पर्श - ये पुद्गल के लक्षण हैं।²² अकार पौद्गलिक है, इसलिए वह वर्ण, गंध, रस और स्पर्श-युक्त होता है। वर्ण का एक अर्थ रंग होता है। अकार से हकार पर्यन्त के अक्षर भी वर्ण कहलाते हैं।²³ अकार हेमवर्ण वाला होता है। गंध कुंकुम जैसी और स्वाद नमकीन होता है।²⁴ नाभि कमल में अवर्ण का 500 बार ध्यान करने वाला एक उपवास के फल को उपलब्ध होता है।²⁵

तंत्र शास्त्र में अकार का वर्ण शरच्चंद्र तुल्य माना है।²⁶ कहीं-कहीं इसका वर्ण धूम्र और रक्त भी माना गया है।²⁷

स्वर स्त्री, पुरुष और नपुंसक तीनों प्रकार के होते हैं। अकार पुल्लिङ्ग है।²⁸ तंत्र शास्त्र का भी अभिमत यही है।²⁹ पद और पदार्थ में वाच्य, वाच्यार्थ सम्बन्ध होता है। पद के उच्चारण, स्मरण और ध्यान से वाच्य की प्रतीति होती है। फलतः सूक्ष्म व्यवहृत और दूरवर्ती पदार्थ भी मानसिक आकृति के रूप में सम्मुख उपस्थित हो जाता है। मंत्र विद्या के अनुसार अकार विद्यादेवी रोहिणी का वाचक है। इसके ध्यान से रोहिणी का साक्षात्कार होता है।³⁰

मनुष्य जब बोलना चाहता है, तब संकल्प से प्राण-शक्ति प्रेरित होती है। उसके बाद भाषा के परमाणुओं का ग्रहण, शब्द के रूप में परिणमन और विसर्जन होता है। ग्रहण और परिणमन - ये दोनों भाषा नहीं कहलाते। विसर्जन को भाषा कहा जाता है।³¹ भाषा योग्य परमाणुओं का शब्द रूप में परिणमन शरीर के नियत स्थानों में होता है। प्रत्येक शब्द की उत्पत्ति के स्थान निश्चित होते हैं।³² शब्द शास्त्र के अनुसार मनुष्य जब कुछ बोलना चाहता है तब इच्छा-प्रेरित-वायु नाभि पर आक्रमण कर हृदय आदि किसी स्थान पर प्रयत्न पूर्वक धारण किया जाता है। वह वर्णोत्पत्ति के स्थान पर अभिघात करता है, तब ध्वनि उत्पन्न होती है।³³ प्रज्ञापना में परिणमन और विसर्जन का सिद्धान्त उपलब्ध है, किन्तु उसकी प्रक्रिया का स्पष्ट बोध शब्दशास्त्र और मंत्रशास्त्र में मिलता है। अकार की उत्पत्ति का स्थान नाभि है।

मंत्र रचना में अकार

मंत्रों की रचना में अकार का महत्वपूर्ण योग है। जिन मंत्रों का आदि वर्ण अकार है, वे कुछ मंत्र यहां प्रस्तुत हैं- 1. 'अ, सि, आ, उ, सा' यह पंचाक्षरीय मंत्र हैं। इसका आधार पंच परमेष्ठी मंत्र है। अरहंताणं, सिद्धाणं, आयरियाणं, उवज्झयाणं, साहूणं - इन पांच पदों के पांच आद्याक्षरों के योग से यह मंत्र निष्पन्न होता है। इस पंचाक्षरीय मंत्र का ध्यान पांच चैतन्य-केन्द्रों पर किया जाता है।³⁴

शरीर रक्षा के लिए इस पंचाक्षरीय मंत्र का ध्यान सिर आदि अंगों पर किया जाता है³⁵ -

अ-सिर कमल, सि-मुख कमल, आ-कंठ कमल, उ-हृदय कमल, सा-चरण कमल।
अ-नाभि कमल, सि-मस्तक कमल, आ-कंठ कमल, उ-हृदय कमल, सा-मुख कमल।

परमेष्ठी विद्यामंत्र कल्प में यह कुछ परिवर्तन के साथ भी मिलता है³⁶

अ-नाभि कमल, सि-सिर कमल, आ-मुख कमल, उ-कंठ कमल, सा-हृदय कमल।

बीजाक्षरों के साथ भी अ-सि-आ उ सा का प्रयोग किया जाता है, जैसे-ऊँ, ह्रां, ह्रीं, ह्रूं, ह्रौं, ह्रः अ सि आ उ सा नमः।³⁷

2. ऊँ-यह एकाक्षरीय मंत्र है। जैन आचार्यों ने ऊँ को पंच परमेष्ठी (अर्हत, अशरीरी, आचार्य, उपाध्याय, मुनि) के आद्याक्षरों से निष्पन्न माना है।³⁸ अ+अ+आ+उ+म् व्याकरण के अनुसार संधि करने पर ऊँ बनता है। वैदिक परम्परा में ऊँ को अ+उ+म् से निष्पन्न माना है। अ- ब्रह्मा, उ-विष्णु, म्-महेश का प्रतीक माना जाता है। अ-पृथ्वी और उसका रंग पीला है। उ- आकाश और उसका रंग बिजली जैसा है। म् स्वर्ग और रंग चंद्रकान्ति जैसा है।³⁹ जैन आचार्यों ने ऊँ की निष्पत्ति 'आ', 'उ' और 'म्' से भी मानी है। 'अ' ज्ञान का 'उ' दर्शन का 'म्' चारित्र का प्रतीक माना जाता है।⁴⁰

आ	उ	म्
आलोक	उपालंभ	मुनित्व
ज्ञान	दर्शन	चारित्र

3. अर्ह-इसमें अ र् ह और बिंदु का योग है। अकार सब जीवों को अभय देने वाला है। अकार का महत्त्व वैदिक परम्परा में भी बहुत मान्य रहा है। गीता में वासुदेव कृष्ण ने कहा-मैं अक्षरों में अकार हूँ।⁴¹ तंत्र शास्त्र में अकार को ब्रह्मरूप माना गया है।⁴² बिंदु युक्त अन्त्य वर्ण के साथ संयोग करने पर अहं बनता है। अहं में अकार सब वर्णों में मुख्य और प्रकाश रूप है।⁴³ जयसिंह सूर ने अकार को पाप का नाश करने वाला बताया।⁴⁴ अकार अभयदाता, प्रकाश और पाप नाशक कैसे हो सकता है? यह प्रश्न सहज ही उपस्थित होता है। इसका समाधान मंत्रशास्त्रगत उच्चारण पद्धति से मिल जाता है। अर्ह के अकार का उच्चारण नाभिकमल में होता है। उससे नाभिकंद की ग्रंथि का विदारण होता है। यह मिथ्यादृष्टि की ग्रंथि है। इसका भेद होने पर सम्यक्-दृष्टि उपलब्ध होती है।⁴⁵ र्ह का उच्चारण हृदय देश में होता है। उससे हृदय ग्रंथि का भेदन होता है तथ विरति-दशा (सुप्त-जागृत दशा) प्रकट होती है। अर्ह के समग्र उच्चारण पद्धति के लिए स्थापना इस प्रकार की जा सकती है-

वर्ण	उच्चारण	मात्रा	उच्चारण स्थान
अ	ह्रस्व	1	नाभिकंद
हं	दीर्घ	2	हृदय
म्	प्लुत	3	तालु
बिंदु	सूक्ष्म	11	भूमध्य
नाद	अति सूक्ष्म	11	ललाट से शिर

ह्रस्व, दीर्घ, प्लुत, सूक्ष्म और अति सूक्ष्म के विश्लेषण पर ध्यान केन्द्रित करने से विभिन्न प्रकार के परिणाम उत्पन्न होते हैं। ह्रस्व उच्चारण पर ध्यान केन्द्रित करने से वचन सिद्धि, दीर्घ उच्चारण पर ध्यान केन्द्रित करने से कार्य सिद्धि और प्लुत उच्चारण पर ध्यान केन्द्रित करने से दारिद्र्य का नाश होता है।⁴⁶

मंत्र शास्त्र में अ, ह ये बहुत महत्त्वपूर्ण माने जाते हैं।⁴⁷ अर्ह में अ, हं, म्, बिंदु और नाद - ये पांच अंश होते हैं।⁴⁸ मंत्र के उच्चारण में अनुस्वार के प्लुत उच्चारण के पश्चात् उत्पन्न होने वाली ध्वनि को बिंदु कहा जाता है। ध्वनि के झंकार को नाद कहा जाता है।⁴⁹

अर्ह परमेष्ठी का वाचक है।⁵⁰ इसमें सब मंत्रों का समावेश होता है। यह सुसूक्ष्म ध्वनि स्वरूप है। इसे अनाहत नाद कहा जा सकता है।⁵¹

अर्ह जप का महत्त्व

मंत्र शास्त्र में मातृका के ध्यान की एक महत्त्वपूर्ण प्रक्रिया उपलब्ध होती है। नाभिपद्म के सोलह दलों के प्रत्येक दल पर भ्रमण करती हुई स्वरावलि (अ से अः तक के सोलह स्वरों) का ध्यान किया जाता है। हृदय कमल के चौबीस दलों पर भ्रमण करते हुए चौबीस वर्णों (क से म तक) तथा उसकी कर्णिका पर 'म्' का ध्यान किया जाता है। मुखकमल के आठ दलों के प्रत्येक दल पर प्रदक्षिणा करते हुए आठ वर्णों (य, र, ल, व, श, ष, स, ह) का ध्यान किया जाता है। इस प्रकार मातृका का ध्यान करने वाला व्यक्ति श्रुत का पारगामी होता है।⁵² जिसका आदि अक्षर 'अकार' और अंतिम अक्षर 'हकार' है और मध्य में बिंदु सहित रकार है, वह अर्ह परम तत्त्व है जो उसे जानता है, वह तत्त्वज्ञ होता है।⁵³ अर्ह के अकार और हकार में सब वर्णों का प्रत्याहार होता है, इसलिए वह अर्हत् की सर्ववर्णमयी मूर्ति है। इसका मेरूदण्ड में ध्यान करने वाला सब आगमों का प्रवक्ता होता है।⁵⁴

मंत्र शास्त्र में आकार

अकार का दीर्घ उच्चारण आकार होता है। इसका वर्ण श्वेत और लिंग स्त्रीलिंग है।⁵⁵ वाग्देवता के अंग अक्षरमय होते हैं। साधक अंगों की शक्ति जागरण के लिए मातृका-न्यास-पद्धति का उपयोग करते हैं। उस पद्धति के अनुसार (अकार) का न्यास दक्षिण शंख (ललाटास्थि)

और 'आकार' का न्यास वामशंख (ललाटास्थि) में किया जाता है।⁵⁶ तंत्र शास्त्र के अनुसार 'अकार' का ललाट या शिर पर और 'आकार' का मुख पर न्यास किया जाता है।⁵⁷

अं और अः

अनुस्वार और विसर्ग से अक्षर में विशिष्ट शक्ति उत्पन्न होती है। अकार के साथ अनुस्वार और विसर्ग का योग होने पर अं और अः निष्पन्न होते हैं। मंत्र शास्त्रीय दृष्टि से 'अं' का वर्ण श्वेत, गंध नीलोत्पल जैसा और स्वाद मधुर होता है तथा अः का वर्ण धूम्र, गंध कुंकुम जैसा और स्वाद क्षार होता है।⁵⁸ तंत्र शास्त्र में 'अं' का वर्ण पीली बिजली जैसा और अः का वर्ण लाल बिजली जैसा माना गया है।⁵⁹ 'अं' पुल्लिंग और 'अः' नपुंसक लिंग है।⁶⁰ अं का ठुड्डी में और अः का नासान्तर में न्यास किया जाता है।⁶¹ तंत्र शास्त्र के अनुसार अं का जिह्वा में और अः का ग्रीवा में न्यास किया जाता है।⁶² अं और अः दोनों बीजाक्षर हैं। अं का उपयोग गज वशीकरण में और अः का मृत्यु नाशन में होता है।⁶³ यह ध्वनि प्रकम्पनों के आधार पर परीक्षणीय है।

प्रश्न शास्त्र और अकार

प्रश्न शास्त्र के अनुसार अकार, आकार और अः जीवसंज्ञक तथा अं धातुसंज्ञक माना जाता है।⁶⁴

संदर्भ ग्रन्थ :

1. आवश्यक निर्युक्ति, मूलभाष्य गा. 13
लेहं लिबीविहाणं, जिणेण बंभीए दाहिण करेणं।
गणिअं संखाणं, सुंदरीइ वामेण उवइइं॥
2. समवाओ-46/2
बंभीए णं लिबीए छायालीसं माउयक्खरा पण्णत्ता।
3. समवाओ 46/2 पाद टिप्पण
4. धवला (13/5.5.46/249-260)
5. प्राकृत में ए, ऐ, ओ, औ को ह्रस्व भी माना जाता है।
6. भारतीय प्राचीन लिपिमाला-पृ. 46 (योगशास्त्र) पृ. 78
7. बृहत्कल्प भाष्य, गाथा-60
एक्केक्कमक्खरस उ, सप्पज्जाया हवंति इयरे य ।
संबद्धमसंबद्धा, एक्केक्का ते भवे दुविहा ॥
तत्र अवर्णस्त्रिधा-ह्रस्वो दीर्घः प्लुतत्वाच्च,
पुनरेकैकस्त्रिधा-उदात्तोनुदात्तः स्वरितश्च,

तुलसी प्रज्ञा जुलाई-सितम्बर, 2008

49

पुनरेकैको द्विधा-सानुनासिको निरनुनासिकश्च,
एवमष्टादशप्रकारो अवर्णः ।

उक्तं च ह्रस्व-दीर्घ-प्लुतवाच्च, त्रैस्वर्योपनयेन च ।
अनुनासिकभेदोच्च, संख्यातोऽष्टादशात्मकः ॥

8. से किं तं अक्षरसुअं? अक्षरसुअं तिविहं पन्नत्तं,
तंजहा-सन्नक्खरं वंजणक्खरं लद्धिअक्खरं।
9. नंदी-हारिभद्रीया वृत्ति-पत्र 76
अथ किं तत् संज्ञाक्षरं? संज्ञानं संज्ञा, संज्ञायते वा अनयेति संज्ञा,
तन्निबन्धन-मक्षरं संज्ञाक्षरं, इदं च अक्षरस्य अकारादेः संस्थानस्याकृतिः, संस्थानाकारो ।
10. नंदी मलयगिरियावृत्ति-पत्र 188
तत्र नागरी लिपिमधिकृत्य किञ्चित्प्रदर्शयति मध्ये स्फाटितचुल्ली सन्निवेशसदृशो रेखा सन्निवेशो
णकारो। वक्रीभूतश्वपुच्छसन्निवेशसदृशो ढकार इत्यादि ।
11. परमेष्ठी विद्यायंत्रकल्प-श्लोक 44
'अ' वर्णं च सहस्रार्धं नाभ्यब्जे कुण्डलीतनुम् ।
12. केवलज्ञान प्रश्न चूडामणि गाथा 118
13. वही, 151
14. केवलज्ञान प्रश्न चूडामणि पृ. 118
अइ वृत्तौ, आ ई दीर्घौ, उए त्रयसौ, उए चतुरसौ, ओअं सच्छिद्रौ, औ अः वृत्ताक्षरौ।
15. नंदी हरिभद्रीय वृत्ति-पत्र 76
अथ किं तद व्यंजनक्षरं? व्यज्यतेऽनेनार्थः प्रदीपेन घट इति
व्यंजनं तच्च तदक्षरं च व्यञ्जनाक्षरं तच्चेह सर्वमेव भाष्यमाणकारादि हकारान्तः
16. बृहत्कल्पभाष्य-गाथा 61, 62, 63
अत्थिते संबद्धा, होंति अकारस्स पज्जया जे ।
ते चेव असंबद्धा णत्थितेणं तु सव्वे वि ॥
एमेव असंता/वि उ णत्थितेणं तु होंति संबद्धा ।
ते चेव असंबद्धा, अत्थितेणं अभावता ॥
षडसद्धे ष-ड-डकारा, हवंति संबद्धपज्जया एते ।
ते चेव असंबद्धा, हवंति रहसद्धमादीसु ॥
17. यशस्तिलक चम्पू-53/3

18. एकाक्षर नाममाला-विश्वशम्भु-5
19. अनेकार्थसंग्रहो नाम कोशः परिशिष्ट काण्ड, श्लोक-1/अ स्यादमावे स्वल्पार्थे।
20. समवायांग वृत्ति पत्र-111-अपश्चिमाः-पश्चात्कालभाविन्यः अकारस्त्वमंगलपरिहारार्थम्।
21. अमानोनः प्रतिषेधे-आवश्यक, मलयगिरि, द्वि-खंड।
22. उत्तराध्ययन 28/12
23. अकारादिः पौडलिको वर्ण-प्रमाण नयतत्त्व 4
24. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण) पृ. 90
अ. गजवाहन हेमवर्ण कुड कुमगन्धं लवण स्वादुं पुल्लिग
25. परमेष्ठी विद्यायंत्रकल्प-श्लोक-44
(क) 'अ' वर्ण च सहस्रार्धं, नाभ्यब्जे कुंडलीतनुम्।
ध्यायन्नात्मानमाप्नोति, चतुर्थतपसः फलम्।
(ख) तत्त्वार्थसार दीपक-श्लोक 93
आदिमं चहितो नाम्नोऽकारं पंचशतप्रमम् ।
वरं जपेत् त्रिशुद्धया यः, स चतुर्थफलं श्रयेत् ॥
26. मंत्र और मातृकाओं का रहस्य, पृ. 115
27. वही, पृ. 114, 115
28. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण) पृ. 90
29. मंत्र और मातृकाओं का रहस्य, पृ. 110
30. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण) पृ. 282
31. भगवती सूत्र शतक 1/443
क. पुर्विं भासा अभासा, भासिज्जमाणी भासा भासा,
भासासमय-वितिक्रंतं च णं भासिया भासा अभासा ।
ख. पन्नवणा-सूत्र-पद-11/71 जीवेणं भंते! जाइं दव्वाइं भासत्ताए गहियाइं णिसिरति ताइं किं
संतरं णिसिरति? णिरंतरं णिसिरति? गोयमा संतरं णिसिरति, णो णिरंतरं णिसिरति। संतरं
णिसिरमाणे एमेणं समरगं गेण्हइ एगेणं समण्णं णिसिरति !
32. सिद्ध हेमशब्दानुशासन-पृ.-24
33. सिद्धमात्रिकाभेद प्रकरण-श्लोक 114, 115

क. नाभरूपरि आक्रामन् विवक्षाप्रेरितो मरूत् ।
हृदाद्यन्यतमस्थाने, प्रयत्नेन विधार्यते ॥
विद्यार्यमाणः स स्थान-ममिहन्ति ततः परम् ।
ध्वनिरूत्पद्यते सोऽयं, वर्णस्यात्मा वितर्कितः ॥

34. क. ज्ञानावर्ण-35/108, 109

स्मर मंत्रपदाधीशं, मुक्तिमार्गप्रदीपकम्,
नाभि पंकजसंलीनमवर्णं विश्वतोमुखम् ।
सि वर्णं मस्तकाम्भोजे साकारं मुखपंकजे,
आकारं कण्ठकंजस्थं, स्मरौकारं हृदि स्थिरम् ॥

ख. तत्त्वार्थ सारदीपक-श्लोक 138 से 140 तक

35. परमेष्ठी विद्या मंत्र कल्प-श्लोक 47

मंत्राधीशः पूज्यै रूक्तौर्द्विसौ किंतु देहरक्षायै ।
शीर्ष-मुख-कण्ठ-हृत् पदक्रमेण 'अ सि आ उ साः' स्थाप्या ॥

36. परमेष्ठी विद्या यंत्रकल्प-श्लोक 45, 46

गुरु पच्चक नामद्यमेकैककमक्षरं तथा नामौ मूर्ध्नि मुखे कण्ठे हृदि स्मर क्रमात्मुने ॥
'अ' वर्ण नाभिपदमान्तः, 'सि' वर्ण तु शिरोऽम्बुजे ।
'आ' मुखाब्जे, 'उ' कण्ठे 'सा' कारं हृदये स्मर ॥

37. परमेष्ठी विद्या यंत्रकल्प-श्लोक 48

प्रणवः पंचशून्याग्रे, अ सि आ उ सा नमः ।
अस्याभ्यासादसौ सिद्धिं प्रयाति गतबन्धनः ॥

38. नमस्कार स्वाध्याय (संस्कृत विभाग-पृ. 203)

अरिहंता असरीरा आयरिया तह उवज्झाया मुणिणो ।
पढमक्खर निप्पणो ऊँकारो पंचपरमेद्धी ॥

39. नमस्कार स्वाध्याय (संस्कृत विभाग) श्लोक 416

अः पृथिवी पीतरुचिः उर्व्योम तडित्प्रभामिरा क्रान्तम् ।
मः स्वर्गः कला चन्द्रप्रभमिन्दुनभस्तत्परं ब्रह्मा ॥

40. नमस्कार स्वाध्याय (संस्कृत विभाग) श्लोक 418

आलोकेनोपलम्भेन, मुनित्वेन च साधितः ।
रत्नत्रयमयो ध्येयः, प्रणवः सर्वसिद्धये ॥

41. अक्षराणामकारोऽस्मि, भगवद्गीता 10/33
42. मंत्र और मातृकाओं का रहस्य-पृ. 270
नान्दिकेश्वर काशिका-श्लोक-3,
अकारो ब्रह्मरूपः स्यान्निर्गुणः सर्ववस्तुषु॥
43. मंत्र और मातृकाओं का रहस्य-पृ. 270 नान्दिकेश्वर काशिका-श्लोक-1
अकारः सर्ववर्णाग्रंथः प्रकाशः परमेश्वरः।
आद्यमन्त्येन संयोगादहमित्येव जायते॥
44. नमस्कार स्वाध्याय (संस्कृत विभाग) पृ. 22, श्लोक-6
सर्वात्मानं (सर्वात्मक) सर्वगत सर्वव्यापि सनातनम्।
सर्वसत्त्वाश्रितं दिव्यं, चिन्तितं पापनाशनम् ॥
45. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण) पृ. 212
46. पंचपरमेष्ठी मंत्रराज ध्यान माला, पृ. 153
47. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण), पृ. 161
48. वही, पृ. 154
49. वही, पृ. 164
50. नमस्कार स्वाध्याय (संस्कृत विभाग), पृ. 38
अर्हमित्यक्षरं ब्रह्म, वाचकं परमेष्ठिनः।
51. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण) पृ. 153
52. ज्ञानार्णव-श्लोक 1911 से 1915 तक
ध्येयेदनादि सिद्धांतं प्रसिद्धां वर्णमातृकाम्।
निःशेषशब्दविन्यासजन्मभूमिं जगन्ताम् ॥1911॥
द्विगुणाष्ट-दलाम्भोजे, नाभिमण्डल-वर्तिनि।
भ्रमन्तीं चिन्तयेद् ध्यानी, प्रतिपत्रं स्वरावलीम् ॥1912॥
चतुर्विंशतिपत्राढ्यं हृदि कज्जं सकर्णिकम्।
तत्र वर्णानिमान् ध्यायेत्, संयमी पंचविशतिम् ॥1913॥
ततो वदनराजीवे पत्राष्टकविभूषिते।
परं वर्णाष्टकं ध्यायेत् संचरन्तं प्रदक्षिणम् ॥1914॥
इत्यजस्त्रं स्मरन्योगी, प्रसिद्धां वर्णमातृकाम्।
श्रुतज्ञानाम्बुधेः पारं, प्रयाति विगतभ्रमः ॥1915॥

53. ज्ञानार्णव श्लोक 1934
अकारादि हकारान्त, रेफमध्यं सबिन्दुकम् ।
तदेव परम तत्त्वं, यो जानाति स तत्त्ववित् ॥
54. नमस्कार स्वाध्याय (संस्कृत विभाग), पृ. 106, श्लोक 450
ध्यायन् सूरिः सकलागमार्थवक्ता गतभ्रान्तिः॥
55. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण), पृ. 91
56. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण), पृ. 103
57. मंत्र और मातृकाओं का रहस्य, पृ. 111
58. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण), पृ. 93
59. मंत्र और मातृकाओं का रहस्य, पृ. 118
60. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण), पृ. 87, श्लोक-17, 18
आदिमपंचमषष्ठ द्वादशमुख पंचदशकपर्यन्ताः।
पुल्लिंगा स्त्रीलिंगो द्वितीयतुर्यस्वरौ स्याताम् ॥
सप्तम कलादिरूद्र प्रमाणपर्यन्त सकलान्तकलाः ।
त्रिकलापि सप्त षट्षष्टा इत्युक्ता मन्त्रवादेऽत्र ॥
61. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण), पृ. 103
62. मंत्र और मातृकाओं का रहस्य, पृ. 112
63. योगशास्त्र (गुजराती संस्करण), पृ. 101
अं गजवश्यं। अः मृत्युनाशनं ।
64. केवलज्ञान चूडामणि पृ. 85
अ आ इ ए ओ अः इत्येते जीवस्वशः षट्। उ ऊ अं इति त्रयः स्वशः,
त थ द ध, प, फ व भ, व सा इति त्रयोदशाक्षराणि धात्वक्षराणि। भवन्ति ।

षट् जीवनिकाय की अवधारणा : एक विश्लेषण

प्रोफेसर सागरमल जैन

षट्जीवनिकाय की अवधारणा जैनों की अपनी विशिष्ट अवधारणा है। इस षट् जीव निकाय की अवधारणा के अन्तर्गत निम्न छः प्रकार के जीव माने गये हैं- (1) पृथ्वीकायिक जीव (2) अप्कायिक जीव (3) तेजस् कायिक जीव (4) वायुकायिक जीव (5) वनस्पतिकायिक जीव और (6) त्रसकायिक जीव। षट्जीवनिकाय के सन्दर्भ में जैन दर्शन में प्राचीनतम उल्लेख आचारांग सूत्र के प्रथम श्रुतस्कन्ध के प्रथम अध्ययन उत्तराध्ययन सूत्र के छतीसवें जीवाजीवविभक्ति नामक अध्ययन में, दशवैकालिक सूत्र के चतुर्थ षट्जीव निकाय नामक अध्ययन में मिलते हैं। यद्यपि सबसे प्रथम आचारांग सूत्र के प्रथम श्रुत स्कन्ध के प्रथम अध्ययन के दूसरे से सातवें के उद्देशकों में इन छः प्रकार के जीवों का निर्देश हुआ है, किन्तु आचारांग सूत्र में एक विशेषता यह हमें देखने को मिलती है कि वहाँ इनके लिए कायिक शब्द का प्रयोग न करके उसके स्थान पर 'सत्थ' शब्द का प्रयोग हुआ है। 'सत्थ' शब्द का संस्कृत रूप एवं अर्थ शस्त्र होता है। अतः आचारांगसूत्र के निर्देशानुसार ये छः प्रकार के शस्त्र हैं, जिससे स्व काय की और अन्य काय की हिंसा की जाती है। किन्तु जिज्ञासुओं के द्वारा यहाँ यह शंका अवश्य ही उठाई जा सकती है कि उन्हें शस्त्र क्यों कहा गया? यह ठीक है कि जीवित प्राणी भी हिंसा की क्रिया अपने शरीर आदि के माध्यम से करते हैं किन्तु इसके अतिरिक्त अजीव द्रव्य भी हिंसा के साधन बनते ही हैं अर्थात् अजीव द्रव्य भी शस्त्र रूप में परिणत हो सकते हैं। जिज्ञासुओं के मन में यहाँ यह प्रश्न उत्पन्न हो सकता है कि यदि आचारांग में पृथ्वी आदि शस्त्र कहे गये हैं तो उससे उनमें जीवत्व की सिद्धि नहीं हो सकती है? जबकि जैन दर्शन पृथ्वी, अप्, अग्नि और वायु को जीव रूप मानता है फिर चाहे आचारांग में अलग से पृथ्वीकायिक जीव, अप्कायिक जीव आदि का उल्लेख न हो किन्तु उसमें प्रथम अध्याय के अन्त में षट्जीव निकाय ऐसा उल्लेख तो है ही, अतः इस शंका का कोई अवकाश नहीं है।

यहाँ यह ज्ञातव्य है कि भारतीय चिन्तन के पुराकाल से लेकर अब तक प्रायः सभी दर्शनों में पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु तथा आकाश ये पंचमहाभूतों को सांख्य आदि दर्शन में सामान्य तथा अजीव ही माना गया है। किन्तु वैदिक काल में पृथ्वी, अप्, अग्नि और वायु - इन चार को देव संज्ञा भी प्रदान की गई थी और इन्हें पृथ्वी देवता, अप् देवता, अग्नि देवता, वायु देवता के रूप में पूज्य भी माना गया है। यदि इनमें देवत्व का आरोपण किया जाता है तो यह सत्य है कि इन्हें सजीव भी मानना होगा, क्योंकि देव तो सजीव या सचेतन है। इस आधार पर कुछ विचारकों ने यहाँ तक कह दिया कि वैदिकों ने जिन्हें देवता के रूप में स्वीकार किया था उन्हें ही जैन दर्शन में जैनों ने जीव के रूप में स्वीकार कर लिया। जैन दर्शन में षट्जीव निकायों में पृथ्वी, अप्, अग्नि और वायु - ये चार भी सजीव माने गये। फिर भी यहाँ मूलभूत अन्तर यह है कि जहाँ वैदिक परम्परा में इनमें देवत्व का आरोपण करके एक उच्च भूमिका प्रदान की गई, वहीं जैन दर्शन में इन्हें एकेन्द्रिय जीव मानकर इनको जीवनी शक्ति के विकास की दृष्टि से प्राथमिक स्तर पर ही रखा गया। यदि जैनों को वैदिकों का अनुसरण ही करना था, तो उन्होंने इनमें देवत्व का आरोपण क्यों नहीं किया ? यह प्रश्न अनुत्तरित ही रहता है। दूसरे यह कि वैदिक परम्परा में इनमें देवत्व का आरोपण कर इन्हें एक ही माना गया था, किन्तु जैन दर्शन में पृथ्वीकायिक, अप्कायिक और अग्निकायिक जीवों की संख्या तो असंख्य मानी गई और वनस्पतिकाय की अनन्त, अतः यह बात पूरी तरह सिद्ध नहीं हो पाती है कि पृथ्वी, अप्, वायु और अग्नि को जीव मानने में जैनों ने वैदिकों का ही प्रकारान्तर से अनुसरण मात्र किया गया है।

वैदिक परम्परा में भी जहाँ भी उपनिषद्काल से पंचमहाभूतों की चर्चा आई है वहाँ पंचमहाभूतों को जड़ या भौतिक ही माना गया है। साथ ही जिन-जिन तथाकथित आस्तिक दर्शनों में इन पंचमहाभूतों की चर्चा हुई है उन सभी ने इन्हें जड़ या अजीव तत्त्व ही माना है। इसके विपरीत भारतीय चिन्तन में जैन-धर्म-दर्शन ही एक ऐसा दर्शन है जो पंचमहाभूतों में से आकाश को मात्र जड़ मानता है और शेष पृथ्वी, अप्, वायु और अग्नि। इन चार को सजीव मानता है। आधुनिक वैज्ञानिकों में भी इन्हें जड़ तत्त्व के रूप में स्वीकार किया है। यद्यपि आधुनिक विज्ञान जब विज्ञान के विकास की बात करता है तो वह जल को ही जीवन के विकास का आधारभूत तत्त्व मानता है फिर भी आधुनिक विज्ञान की दृष्टि में पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि अपने आप में तो जड़ ही है। भारतीय दर्शनों और वैज्ञानिकों दोनों की दृष्टि से पंचमहाभूतों में आकाश को जड़ माना गया है। जैनों ने भी उसे जड़ ही कहा है। इस सन्दर्भ में जैन दर्शन अन्य भारतीय दर्शनों और विज्ञान में विशेष मतभेद की बात नहीं है, किन्तु जहाँ तक पृथ्वी, अप् (जल), अग्नि और वायु का प्रश्न है वह तो सजीव ही मानता है। यह भी सत्य है कि वनस्पति में जीवन है, इस बात को लेकर जैन दर्शन का अन्य भारतीय दर्शनों और विज्ञान से कोई मतभेद नहीं है। सभी वनस्पति को सजीव ही मानते हैं। जगदीशचन्द्र बासु ने तो अनेक प्रयोगों के माध्यम से वनस्पति की जीवन्तता को सिद्ध कर दिया है,

अतः प्रस्तुत आलेख में हमारी चर्चा का मुख्य विषय - वनस्पति को छोड़कर शेष पृथ्वी, अप्, अग्नि और वायु - इन चार के सन्दर्भ में ही होगा।

पृथ्वी, अप् (जल), वायु, अग्नि- ये चार जैन आगम, आचारांग, उत्तराध्ययन और दशवैकालिक में सजीव कहे गये हैं और इनका वर्गीकरण भी जीवों के वर्गीकरण के सन्दर्भ में ही हुआ है। प्रस्तुत आलेख में हम आगे विज्ञान की दृष्टि से यह सिद्ध करने का प्रयत्न करेंगे कि पृथ्वी आदि यदि सजीव है तो वे कैसे और किस रूप में सजीव हैं। यहाँ यह ज्ञातव्य है कि आचारांग के प्रथम श्रुत स्कन्ध के प्रथम अध्याय के साथ-साथ दशवैकालिक, उत्तराध्ययन आदि में जैन आचार्यों ने षट्जीवनिकाय के अन्तर्गत पृथ्वी आदि को सजीव बतलाने की दृष्टि से उसके साथ कायिक शब्द का प्रयोग किया, यथा पृथ्वीकायिक जीव, अप्कायिक जीव, वायुकायिक जीव, अग्निकायिक जीव आदि। अतः सबसे प्रथम यह समझ लेना आवश्यक है कि इनमें जीवत्व की सिद्धि इनके कायिकत्व अर्थात् जीवित शरीर के आधार पर ही की जा सकती है। यद्यपि यहाँ यह प्रश्न खड़ा किया जा सकता है कि काय शब्द तो जैन आचार्यों के द्वारा जीवों के अतिरिक्त धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, पुद्गलास्तिकाय, आकाशास्तिकाय आदि अजीव द्रव्यों के साथ भी देखा जाता है। अतः पृथ्वीकाय आदि में काय शब्द जीवत्व का वाचक नहीं हो सकता है। जैसी कि परम्परागत मान्यता है, काय शब्द विस्तार, प्रसार आदि के अर्थ में प्रसिद्ध हैं जिनका आकाश में भी कोई विस्तार या प्रसार है वे जैन दर्शन में काय शब्द से वाच्य किये गये हैं। पृथ्वी, अग्नि आदि में भी काय शब्द विस्तार का सूचक है, जीवत्व का नहीं। जैन परम्परा में जिनका भी कोई विस्तार देखा जाता है उनको काय कहते हैं। पृथ्वी आदि तत्त्व भी आकाश के समान विस्तारयुक्त होने से पृथ्वीकाय आदि के रूप में प्रयुक्त हुए हैं, अतः इससे उनके सजीवत्व की पुष्टि नहीं होती है।

किन्तु 'काय' शब्द का एक अर्थ शरीर भी है। इस सन्दर्भ में गहराई में जाना होगा। अजीव द्रव्यों के सन्दर्भ में जहाँ काय शब्द का प्रयोग हुआ है वहाँ निश्चय ही उसका अर्थ विस्तरित द्रव्य है, किन्तु जैनदर्शन में काय के तीन प्रकार माने गये हैं :- (1) सचित्त (2) अचित्त और (3) मिश्र, अतः काय शब्द सजीव और अजीव दोनों प्रकार के द्रव्यों के लिए भी प्रयुक्त होते हैं। जैसे जीवास्तिकाय सजीव के लिए और पुद्गलास्तिकाय अजीव के लिए है, यह मानने में भी जैनो को कोई आपत्ति नहीं है कि काय निर्जीव भी होती है किन्तु वे यह भी मानते हैं कि काय सचित्त अर्थात् सजीव भी हो सकता है जैसे जीवित प्राणी का शरीर भी सजीव होता है। इसलिए जैन दार्शनिकों ने षट्जीव निकायों की चर्चा करते हुए 'पृथ्वीकायिक जीव' ऐसे व्यापक शब्द का प्रयोग किया है। जब हम षट्जीव निकाय शब्द प्रयोग करते हैं तो उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि वहाँ यह प्रयोग सचित्त या सजीव जीवों के लिए ही है। दशवैकालिक सूत्र के षट्जीव निकाय अध्ययन में स्पष्ट रूप से 'पृथ्वीकायिक जीव' ऐसा प्रयोग भी देखा जाता है, साथ ही उसमें 'पुढवीचित्तमन्तमक्खाया

अनेकाजीवा पुढोसत्ताअनत्थसत्थपरिनयेन' ऐसा पाठ हमें मिलता है। इसका शब्दशः हिन्दी अर्थ है - पृथ्वी चित्त अर्थात् चेतनायुक्त कही गई है। पृथ्वीकायिक जीव अनेक हैं, उनकी पृथक्-पृथक् सत्ता है, अन्यत्र इसे सत्थ शब्द से भी वाच्य बताया गया है। दशवैकालिक के इन वचनों से ऐसा लगता है कि आचारांग में जो पृथ्वी शस्त्र (पुढवीसत्थ) शब्द का प्रयोग हुआ था उसकी सजीवता व्याख्यायित करने के लिए ही है। दशवैकालिक में इसीलिए यह कहा गया है कि अन्यत्र उसे शस्त्र शब्द से भी वाच्य कहा गया है। यहाँ पृथ्वी, अप्, तेजस् और वायु - इन चारों को ही स्पष्ट रूप से सजीव बताया गया है और यह भी कहा गया है कि अन्यत्र अर्थात् आचारांग में उन्हें जो शस्त्र कहा गया है वह उनकी सजीवता का वाचक है। स्वयं आचारांग के प्रथम श्रुतस्कन्ध के सप्तम उद्देशक के अन्त में भी षट्जीवनिकाय शब्द का निर्देश है। यहाँ जीव+निः+काय में काय शब्द है वह काय के जीवत्व का वाचक है। आचारांग में इनके लिए शस्त्र शब्द का प्रयोग हुआ है, इसकी पुष्टि दशवैकालिक करता है। इससे सिद्ध होता है कि दशवैकालिक सूत्र आचारांग की दृष्टि का समर्थक है। यहाँ यह भी ज्ञातव्य है कि उत्तराध्ययन सूत्र में भी पृथ्वी, अप्, वायु और अग्नि के जीवों के प्रकारों की भी चर्चा हुई है और यह भी कहा गया है कि ये चारों प्रकार के जीव सूक्ष्म और स्थूल दोनों प्रकार के हैं। पृथ्वीकायिक आदि सूक्ष्म जीव तो लोक में ठसाठस भरे हुए हैं, यद्यपि ये हमें दिखाई नहीं देते हैं। जैन दार्शनिक सूक्ष्म और स्थूल दोनों प्रकार के पृथ्वीकायिक आदि जीवों को प्रसिद्ध करता है। यद्यपि यहाँ यह स्पष्ट रूप से समझ लेना आवश्यक है कि पृथ्वीकायिक जीव, अप्कायिक जीव, तेजस्कायिक जीव और वायुकायिक जीव चाहे वे सूक्ष्म हों अर्थात् मानवीय आँखों से दृश्य न हो अथवा स्थूल हों, दोनों ही जीवन से युक्त होते हैं।

यहाँ यह प्रश्न उठता है कि जब विज्ञान और अन्य दर्शन उन्हें निर्जीव मान रहे हैं तो उनमें जीवन की सिद्धि किस प्रकार की जाए ? इस सम्बन्ध में मेरा तर्क अन्य लोगों से कुछ भिन्न है। अन्य चिन्तकों के मुझसे भिन्न तर्क भी हो सकते हैं किन्तु मेरा तर्क जिस ठोस आधार पर खड़ा हुआ है, वह वैज्ञानिक है। सर्वप्रथम मेरी मान्यता यह है कि पृथ्वी अप् आदि तभी सजीव हैं। जब वे किसी जीव के काय रूप में परिणत हैं, इसके विपरीत यदि कोई जीव जब उस कार्य का परित्याग करा देता है तो वह पृथ्वी आदि रूप काय निर्जीव हो जाती है अर्थात् जीव द्वारा गृहीत पृथ्वी तत्त्व जिसे उसने अपने शरीर के रूप में परिणत किया है, जीवित है और जीवों द्वारा व्यक्त शरीर में रहा हुआ पृथ्वी तत्त्व मात्र पुद्गल पिण्ड होने से निर्जीव है, इसे हम निम्न उदाहरण से स्पष्ट कर सकते हैं - किसी प्राणी के शरीर में जो हड्डी है वह हड्डी जब तक उस जीवित शरीर का अंग बनी हुई है, सजीव है। यद्यपि वही कैल्शियम या चूने का ही एक रूप है किन्तु वह हड्डी के रूप में परिणत चूना सजीव है। इसी प्रकार किसी प्राणी के शरीर में जो लोह तत्त्व है वह सजीव है किन्तु मृत शरीर में रहा हुआ लोह चूना या तत्त्व निर्जीव है। इसका एक प्रमाण यह है कि यदि किसी जीवित शरीर की हड्डी टूट जाती है और यदि उसे सटा दिया जाये तो वह कालान्तर में पुनः जुड़

जाती है। मृत शरीर की हड्डी की अथवा जीवित शरीर से बाहर निकाली गई हड्डी को चाहे हम कितना ही समीप रख दें, वह जुड़ नहीं पाती है। इसी प्रकार प्राणी के शरीर में परिणत लोह आदि धातुएं अथवा प्राणी के शरीर का जलीय तत्त्व अथवा प्राणी शरीर का वायु तत्त्व या प्राणी शरीर का अग्नि तत्त्व - ये सब तब तक जीवित हैं जब तक जीव उस शरीर को छोड़ नहीं देता है। प्रत्येक प्राणी के शरीर में पृथ्वी तत्त्व, अपृतत्त्व, अग्नितत्त्व और वायुतत्त्व - ये चारों तत्त्व होते हैं किन्तु जब तक ये चारों तत्त्व उस शरीर के अंगीभूत हैं उन्हें जीवित ही मानना होगा। संक्षेप में कहें तो किसी भी प्राणी के चाहे वह स्थूल हो या सूक्ष्म, उसके शरीर रूप में परिणत पृथ्वीतत्त्व, अपृतत्त्व, अग्नितत्त्व और वायुतत्त्व- ये सजीव हैं, यह मान्यता तर्कसंगत और विज्ञानसम्मत लगती है। कोई भी जीवित शरीर अपने अस्तित्व को इन चारों तत्त्वों के अभाव में नहीं रख सकता है। जीव जब तक संसार में है वह शरीरयुक्त है और जीवों के जो भी जीवित शरीर हैं वे कहीं न कहीं इन चारों तत्त्वों से ही बने हैं, अतः जीवित शरीर में उपस्थित इन चारों तत्त्वों को सजीव मानना ही होगा।

मेरी दृष्टि में जैन दार्शनिकों ने पृथ्वी आदि के साथ जो काय शब्द का प्रयोग किया है, वह इसी अर्थ को द्योतित करता है कि जीवित शरीर में परिणत हुए पृथ्वी आदि महाभूत स्वयं जीवित हैं। यह बात अलग है कि पृथ्वी आदि चारों तत्त्व शरीर में किस रूप में और कितनी मात्रा में अपना अस्तित्व रख रहे हैं जैसे किसी प्राणी का शरीर रुधिर आदि से युक्त होता है तो किसी के शरीर में रुधिर आदि की स्थिति नहीं पाई जाती है किन्तु उनमें पृथ्वी, अप, अग्नि और वायु- ये चारों तत्त्व होते हैं, यह ध्यान रखने योग्य है कि जहाँ भी सजीव शरीर है और वह जिन तत्त्वों से बना है, वे तत्त्व भी सजीव शरीर के रूप में जीवित ही हैं, मृत नहीं। पृथ्वी, अप, वायु और अग्नि इन चार का ग्रहण और इन चारों का शस्त्र रूप में प्रयोग कोई भी प्राणी अपने अस्तित्व के लिए ही करता है आचारांग सूत्र में कहा गया है कि 'इमस्सचैवजीविच्चाए' अर्थात् ये जीवन के लिए हैं। इनका ग्रहण और इनका शस्त्र रूप में प्रयोग और इनकी हिंसा यह सब शरीर से सम्बन्धित है और जो जीवित शरीर से सम्बन्धित क्रियाएं हैं वे निर्जीव या मृत कैसे कही जा सकती है।

इस समस्त चर्चा के आधार पर हम इस निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि पृथ्वी, पानी, वायु और अग्नि- ये चारों तत्त्व जब तक किसी जीवित शरीर रूप में हैं तो वे सजीव हैं। उदाहरण के रूप में मानव शरीर में चूना आदि मिट्टी, चूना, लोहा, सोना आदि तत्त्व सजीव रूप में ही पाये जाते हैं, इसी प्रकार मानव शरीर में जो वायु तत्त्व अथवा अग्नि (उठाना) तत्त्व है वह भी मृत नहीं माना जा सकता, अतः यह स्वतः सिद्ध है कि किसी भी जीव के शरीर के रूप में परिणत पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि सजीव ही हैं।

ये ही तत्त्व जब किसी जीव के त्यक्त शरीर में होते हैं तो वे निर्जीव माने जाते हैं। यही कारण है कि जैन दर्शन में पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु को सजीव और निर्जीव दोनों ही रूपों में स्वीकार

किया गया है। वैज्ञानिक दृष्टि से कहें तो जब ये चारों किसी सजीव प्राणी, चाहे सूक्ष्म वेक्टेरिया या जीवाणु रूप एकेन्द्रिय हो या उससे अधिक इन्द्रियों वाला हो, ये पृथ्वी आदि तत्त्व उसके शरीर के अंग के रूप में होते हैं, तब ये सजीव कहे जाते हैं और जब वे उस शरीर का अंग नहीं रहते तो निर्जीव कहलाते हैं जैसे प्रवाल। जब तक प्रवाल उगलने वाले कीट के शरीर के लार के रूप में है, तब तक वह सजीव हैं और तदनन्तर निर्जीव हैं। इसी प्रकार मोती बनाने वाला द्रव जब तक सीप में रहे हुए कीड़े के शरीर के प्रवाही तत्त्व के रूप में है तब तक वह सजीव है और उसके द्वारा उगल देने के कुछ समय पश्चात् वह निर्जीव हो जाता है। अतः जैनों के द्वारा मान्य पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु की सजीवता वैज्ञानिक आधार पर भी सिद्ध की जा सकती है अर्थात् यह बात वैज्ञानिक दृष्टि से भी युक्तिसंगत है। शंख, युक्तिका (सीप) आदि जब तक किसी प्राणी के शरीर के रूप में है, जीवित है और उस प्राणी के द्वारा व्यक्त होने पर निर्जीव है। अतः पृथ्वी आदि किसी भी प्राणी के शरीर के रूप में ही जीवित है।

वर्तमान में वैज्ञानिक पृथ्वीतत्त्व के रूप में पर्वत या पाषाण आदि को, जलतत्त्व के रूप में जीवाणु से रहित शुद्ध जल को, अग्नि को एवं वायु को सजीव नहीं मानते हैं जबकि जैन दर्शन इन रूपों में भी उन्हें सजीव मानता है। इस संदर्भ में आचारांग के प्रथम श्रुतस्कन्ध से प्रथम सत्थपरिणा नामक अध्याय के पाठों को लेकर श्रीचैतन्यजी कोचर ने मेरे समक्ष कुछ जिज्ञासाएँ प्रस्तुत की थी। आगे हम उन्हीं के समाधान का प्रयत्न करेंगे।

(1) आचारांग के प्रथम श्रुतस्कन्ध के प्रथम अध्याय के तृतीय उद्देशक में उदयनिस्सयाजीवा और 'अनगाराणं उदयजीववियाहिया' इन पाठों को प्रस्तुत करते हुए यह जिज्ञासा प्रस्तुत की है कि जिस तरह से तृतीय उद्देशक में उदकाश्रित जीव और उदक जीव ऐसे दो अलग-अलग सूत्र दिये हैं, वैसे सूत्र पृथ्वीकाय आदि के सन्दर्भ में क्यों नहीं है? द्वितीय उद्देशक में केवल 'पुढवीसत्थंसमारम्भमाने अण्णेवड्ढेगुरुवेपामेविहिंसई' इतना ही पाठ मिलता है। यद्यपि ऐसा ही पाठ अप्काय के सन्दर्भ में भी दिया गया है किन्तु अप्काय के सन्दर्भ में आचारांग में जो स्पष्टीकरण करके 'उदयनिस्सयाजीवा' और 'उदयजीवावियाहिया' ऐसे दो पाठ अतिरिक्त पाठ दिये हैं जो जल की सजीवता बताते हैं जबकि पृथ्वीकाय के सन्दर्भ में ऐसे पाठ क्यों नहीं है जिससे उसका जीवत्व सिद्ध हो। इसका तात्पर्य यह तो नहीं है कि पृथ्वीतत्त्व सजीव नहीं है? दूसरे जिस प्रकार उदक के आश्रित जीव है वैसे ही पृथ्वी के आश्रित जीव है, यह क्यों नहीं कहा गया जबकि पृथ्वी पर भी तो अनेक प्रकार के जीवजन्तु रहे हुए हैं? किन्तु यहां एक महत्वपूर्ण अन्तर यह है कि पृथ्वी आश्रित जीव पृथ्वी के ऊपर होते हैं। अतः ये उससे अलग माने जा सकते हैं जबकि जलाश्रित जीव जल के अन्दर रहते हैं, अतः वे ही आश्रित माने गये हैं। वे जल के बाहर जीवित भी नहीं रहते हैं, जैसे-मछली।

उनकी यह भी जिज्ञासा है कि जिस प्रकार 'उदकनिस्सयाजीवा' कहा गया, उसी प्रकार अग्निनिस्सयाजीवा नहीं कहा गया है। इससे भी दो प्रकार की शंका उपस्थित होती है। क्या अग्नि स्वयं जीव रूप नहीं है अथवा क्या अग्नि के आश्रित जीव नहीं हैं? जबकि अग्निकाय के सन्दर्भ में काष्ठ, गोबर, कचरे आदि मिश्रित जीव कहे गये हैं।

जहाँ तक वायुकाय का प्रश्न है, आचारांग की एक विशेषता यह देखने को मिलती है कि वह वनस्पतिकाय और तदुपरान्त त्रसकाय की विवेचना के पश्चात् ही वायुकाय की विवेचना करता है। सम्भवतः इसका कारण यह हो सकता है कि आचारांग की दृष्टि में वायु को त्रस (गतिशील) माना गया हो और इसी के कारण त्रस की विवेचना के पश्चात् वायु से सम्बन्धित उद्देशक हो। यह भी सत्य है कि वायुकाय के सन्दर्भ में भी 'वायुनिस्सयाजीवा' एवं 'वायुजीवाविसाहिया' ऐसे पाठ नहीं हैं।

इस आधार पर यह चिन्तन भी चला कि आगम में जहाँ वायु या वायुकाय, अग्नि और अग्निकाय, पृथ्वी और पृथ्वीकाय ऐसे शब्दों का प्रयोग है, वहाँ उनका अर्थ जीव रूप में ग्रहण नहीं करके केवल उन्हीं स्थानों पर उनके जीवत्व का ग्रहण करना जहाँ पृथ्वीकायिक जीव, अग्निकायिक जीव या वायुकायिक जीव ऐसे प्रयोग हों, वहीं उनके जीवत्व ग्रहण करना। इसी प्रकार जहाँ पृथ्वीशस्त्र या पृथ्वीकाय मात्र का उल्लेख है वहाँ भी उनके जीवत्व का प्रतिपादन है। ऐसा निश्चयात्मक रूप से नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि शस्त्र सचित्त और अचित्त दोनों हो सकते हैं, इसी प्रकार काय भी सचित्त और अचित्त दोनों हो सकते हैं। शस्त्र और काय जीव द्रव्य या जीव तत्त्व के द्वारा जब तक शरीर रूप में ग्रहीत है, वे तभी तक सजीव हैं अन्यथा नहीं - ऐसी मेरी व्यक्तिगत समझ है। सारी पृथ्वी, समस्त जल, समस्त अग्नि, उष्मा या समस्त वायु जीवित ही है या सजीव ही है - ऐसा एकान्त नियम नहीं है।

आज विज्ञान ने चाहे जितनी प्रगति कर ली हो, वह जड़ से जीवन का विकास नहीं कर सका है, जीवन्त तत्त्व से ही जीवन का विकास होता है। यद्यपि जीवन्त तत्त्वों में ऐसी शक्ति अवश्य रही है कि जड़ तत्त्वों को ग्रहण कर अपने सम्पर्क से उन्हें भी जीवन बना दे, जैसे किसी व्यक्ति या प्राणी द्वारा ग्रहीत कैल्शियम (चूना) उसके शरीर रूप में परिणत होकर जीवन्त बन जाता है। आचारांग सूत्र में वनस्पति सजीव है, यह सिद्ध करने के लिए जैसी प्राणी शरीर से उसकी तुलना की जाती है, वैसी तुलना पृथ्वी, अप, अग्नि और वायु के सन्दर्भ में नहीं है। इनके सन्दर्भ में केवल इतना ही कहा गया है, जीवन्त स्थिति में शस्त्र द्वारा इनकी हिंसा करने पर वैसी ही वेदना होती है जैसी एक पंगु एवं मूक व्यक्ति को होती है, ये जीव पीड़ा का अनुभव ही करते हैं, पीड़ा की अभिव्यक्ति नहीं कर पाते हैं। यह बात समस्त एकेन्द्रिय जीवों के सन्दर्भ में सत्य है। वे चाहे पृथ्वीकायिक जीव हो, अपकायिक जीव हो, अग्निकायिक जीव हो, वायुकायिक जीव हो या

वनस्पतिकायिक जीव हो। द्वीन्द्रिय आदि जीवों में पीड़ा की अभिव्यक्ति जितनी स्पष्ट देखी जा सकती है, उतनी इनमें नहीं। फिर भी जहाँ जीवन है, चेतना है वहाँ सुख-दुःख की अनुभूति तो होती ही है।

आचारांग सूत्र के प्रथम अध्ययन के तृतीय उद्देशक में जो जल को जीव कहा गया, मेरी दृष्टि में उसका हेतु यह हो सकता है कि जल जीवन्त तत्त्वों को स्वयं आकर्षित कर शीघ्र ही जीवन्त हो जाता है, जबकि पृथ्वी आदि जीवन्त प्राणियों के शरीर के रूप में ग्रहीत होने पर ही जीवन्त होते हैं। सत्य तो केवलीगम्य है। विद्वानों से अनुरोध है कि इस सन्दर्भ में विमर्शपूर्वक प्रकाश डालें।

35, ओसवाल सेरी
शाजापुर (मध्यप्रदेश)

जैन ग्रंथ भंडारों में संग्रहीत गणितीय पांडुलिपियाँ

अनुपम जैन एवं सुरेखा मिश्रा

देव पूजा गुरुपास्ति, स्वाध्यायः संयमस्तपः ।

दानं चेति गृहस्थानां, षट्कर्माणि दिने दिने ॥¹

जैन-धर्म के अनुयायी जिन्हें श्रावक की संज्ञा दी जाती है, के दैनिक षट्कर्मों में आराध्य देव तीर्थंकरों की पूजा, निर्ग्रन्थ गुरुओं की उपासना, स्वाध्याय, तपश्चरण एवं दान सम्मिलित हैं। इन षट्कर्मों में स्वाध्याय सम्मिलित होने के कारण श्रावकों की प्राथमिक आवश्यकताओं में परम्पराचार्यों द्वारा प्रणीत शास्त्र सम्मिलित हैं। स्वाध्याय का अर्थ परम्पराचार्यों द्वारा प्रणीत ग्रंथों का नियमित अध्ययन है, फलतः जैन उपासना स्थलों (जिन मंदिरों) के साथ स्वाध्याय के लिये आवश्यक शास्त्रों का संकलन एक अनिवार्य आवश्यकता बन गई है। प्राचीन काल में मुद्रण की सुविधा उपलब्ध न होने के कारण श्रावक प्रतिलिपिकार विद्वानों की मदद से शास्त्रों की प्रतिलिपियां करा कर मंदिरों में विराजमान कराते थे। जैन ग्रन्थों में उपलब्ध कथानकों में ऐसे अनेक प्रसंग उपलब्ध हैं जिनमें व्रतादिक अनुष्ठानों की समाप्ति पर मंदिर में शास्त्र विराजमान कराने अथवा भेंट में देने का उल्लेख मिलता है। विशिष्ट प्रतिभा सम्पन्न पंडितों को उनके अध्ययन में सहयोग देने हेतु श्रेष्ठियों द्वारा सुदूरवर्ती स्थानों से शास्त्रों की प्रतिलिपियां मंगवाकर देने अथवा किसी शास्त्र विशेष की अनेक प्रतिलिपियां करवाकर तीर्थयात्राओं के मध्य विभिन्न स्थानों पर भेंट स्वरूप देने के भी उल्लेख विद्यमान है।

जैन परम्परा में प्रचलित इस पद्धति के कारण अनेक मंदिरों में साथ अत्यन्त समृद्ध शास्त्र भंडार भी विकसित हुए। ज्येष्ठ शुक्ला पंचमी जिसे श्रुत पंचमी की संज्ञा प्रदान की जाती है, के दिन इन शास्त्रों के पूजन, साज-संभाल की परम्परा है।² अतः शास्त्र के पन्नों को क्रमबद्ध करना, नये वेष्टन लगाना, उन्हें धूप दिखाना आदि सदृश परम्पराएं शास्त्र भंडारों के संरक्षण में सहायक रही। यही कारण है कि मध्यकाल के धार्मिक विद्वेश के झंझावातों एवं जैन ग्रन्थों को समूल नष्ट किये जाने के कई लोमहर्षक प्रयासों

के बावजूद आज कर्नाटक, तमिलनाडु, महाराष्ट्र, गुजरात, राजस्थान, मध्यप्रदेश, उत्तरप्रदेश, दिल्ली, हरियाणा, पंजाब, बिहार आदि के अनेक मठों, मंदिरों में दुर्लभ पाण्डुलिपियों को समाहित करने वाले सहस्राधिक शास्त्र भंडार उपलब्ध हैं।³ जैन आचार्यों एवं प्रबुद्ध श्रावकों की साधना का प्रमुख लक्ष्य आत्मसाधना रहा है। यद्यपि जैन परम्परा स्वयं के तपश्चरण के माध्यम से कर्मों की निर्जरा कर आत्मा से परमात्मा बनने में विश्वास करती है, तथापि आत्म साधना से बचे हुए समय में जन कल्याण की पुनीत भावना अथवा श्रावकों के प्रति वात्सल्य भाव से अनुप्राणित होकर जैनाचार्यों ने लोकहित के अनेक विषयों पर विपुल ग्रंथ राशि का सृजन भी किया है। सम्पूर्ण जैन साहित्य के विषयानुसार विभाजन, जिसे अनुयोग की संज्ञा दी जाती है, के क्रम में निम्नवत चार वर्ग प्राप्त होते हैं। रत्नकरण्ड श्रावकाचार में लिखा है- प्रथमं करणं चरणं द्रव्यं नमः।⁴ तदनुसार चार अनुयोग निम्न हैं -

1. प्रथमानुयोग- धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष- इन चार पुरुषार्थों तथा इनकी साधना करने वालों की कथाएं महापुरुषों के जीवन चरित्र, त्रेषठ श्लोका पुरुषों एवं उनके पूर्व भवों का जीवनवृत्त, पुण्यकथाएं आदि इसमें सम्मिलित हैं। जैसे - आदिपुराण, हरिवंशपुराण आदि।

2. करणानुयोग- इसमें लोक के स्वरूप भूगोल-खगोल, गणित, कर्म सिद्धान्त आदि की चर्चा है। जैसे-तिलोयपण्णत्ती, जम्बुद्वीवपण्णत्तिसंगहो, गोम्मटसार जीवकाण्ड, गोम्मटसार कर्मकाण्ड, लब्धिसार, त्रिलोकसार आदि।

3. चरणानुयोग- इसमें गृहस्थों एवं साधुओं के चारित्र की उत्पत्ति, वृद्धि एवं संरक्षण के नियमों का वर्णन समाहित है। जैसे - मूलाचार, रत्नकरण्ड श्रावकाचार, अनगर धर्माभूत, सागर धर्माभूत आदि।

4. द्रव्यानुयोग- इसमें जीव-अजीव आदि सात तत्त्वों, नव पदार्थों, षट्द्रव्यों, अध्यात्म विषयक चर्चा है। जैसे-पंचास्तिकाय, समयसार, प्रवचनसार, द्रव्यसंग्रह आदि।

इस विभाजन से स्पष्ट है कि करणानुयोग का साहित्य गणितीय सिद्धान्तों से परिपूर्ण है। लोक के स्वरूप के विवेचन, आकार, प्रकार, ग्रहों की स्थिति इत्यादि के निर्देशन में अनेक जटिल ज्यामिति संरचनाओं, मापन की पद्धतियों का विवेचन तो मिलता ही है, कर्म की प्रकृतियों के विवेचन में क्रमचय-संचय (Combination and Permutation) राशि सिद्धान्त (Set Theory), निकाय सिद्धान्त (System Theory), घातांक के सिद्धान्त (Theory of Indices), लघुगुणकीय सिद्धान्त (Principal of Logarithms) आदि का व्यापक प्रयोग हुआ है। अध्यात्म विषयक विवेचनों में भी अपने तर्कों की सुसंगतता सिद्ध करने हेतु गणितीय प्रक्रियाओं का प्रयोग किया गया है। गणितीय सिद्धान्तों का पल्लवन अथवा स्थापना जैनाचार्यों का साध्य नहीं रहा, वे साधन रूप में जरूर प्रयुक्त हुए हैं किन्तु गणित उसमें ऐसी रचपच गई कि

18 वीं शताब्दी के बहुश्रुत विद्वान् पं. टोडरमलजी को गोम्मतसार की पूर्व पीठिका में लिखना पड़ा कि- 'बहुरि जे जीव संस्कृतादि के ज्ञानते सहित हैं किन्तु गणितादि के ज्ञान के अभाव ते मूल ग्रंथन विषय प्रवेश न पावे हैं, तिन भव्य जीवन काजै इन ग्रंथन की रचना करी है।'⁵

साथ ही पं. टोडरमलजी ने अपनी 'सम्यग्ज्ञान चन्द्रिका टीका में अर्थ संदृष्टि अधिकार अलग से सम्मिलित किया है। मात्र इतना ही नहीं, जैन ग्रंथों के गहन गंभीर अध्ययन हेतु गणितीय ग्रंथों का सृजन किया है।⁶ 'परियम्मसुत्त (परिकर्म-सूत्र)⁷ सिद्धभूपद्धति टीका⁸, वृहद् धारा परिकर्म⁹ के उल्लेख क्रमशः धवला, उत्तरपुराण एवं त्रिलोकसार में पाये जाते हैं। ये अपने समय के अत्यन्त महत्वपूर्ण गणितीय ग्रंथ थे जो आज उपलब्ध नहीं हैं किन्तु आचार्य श्रीधर प्रणीत 'त्रिंशतिका', आचार्य महावीर प्रणीत 'गणितसार', सिंहतिलकसूरि कृत 'गणित तिलक' टीका, ठक्करफेरू कृत 'गणितसार कौमुदी', राजादित्य कृत 'गणित विलास', महिमोदय कृत 'गणित साठसौ' एवं हेमराज कृत 'गणितसार संग्रह' हमें आज भी उपलब्ध है,¹⁰ जो जैनाचार्यों की गणितीय पारंगत एवं अभिरुचि के ज्वलंत प्रमाण हैं। हेमराज कृत 'गणितसार' महिमोदय कृत 'गणित साठसौ' जो हिन्दी भाषा में गणित विषय की अमूल्य कृतियाँ हैं। हिन्दी पद्य ग्रंथों में गणितीय विषय खूब पल्लवित हुए हैं।¹¹ बीसवीं सदी के महान् दिगम्बर जैनाचार्य आचार्य श्री विद्यासागर जी ने अपनी कालजयी कृति मूकमाटी में गणित के नौमांक के वैशिष्ट्य का उल्लेख किया है।¹² यह प्रकरण गणितज्ञों को भले ही महत्वपूर्ण न लगे किन्तु जैनाचार्यों की गणितीय अभिरुचि को दिखाता ही है। गणिनी ज्ञानमती माताजी ने अपनी कृतियों-त्रिलोक भास्कर, जम्बूद्वीप, जैन ज्योतिर्लोक, जैन भूगोल में गणितीय विषयों को प्रमुखता से विवेचित किया है।¹³ एक प्राथमिक सर्वेक्षण में हमने पाया है कि आज भी जैन शास्त्र भण्डारों में 500 से अधिक गणितीय पाण्डुलिपियाँ सुरक्षित है। इस सर्वेक्षण में हम 20 अप्रकाशित गणितीय ग्रंथों को सूचीबद्ध कर सके हैं-

1. गणित साठसौ - खतरगच्छीय जैन मुनि (श्वे.) महिमोदय (1665 ई.ल.) द्वारा प्रणीत गणित साठसौ की एक प्रति अभय ग्रथागार, बीकानेर में सग्रहीत है।¹⁴

2. गणितसार - आनंदकवि¹⁵ कृति गणितसार की एक प्रति सेठिया पुस्तकालय में सुरक्षित है।¹⁶

3. गणि विद्यापण्णत्ति - बंगाल ऐशियाटिक सोसायटी के प्राच्य विद्या सम्बन्धी पाण्डुलिपियों के संकलन में क्रमांक - 7498 पर इस शीर्षक का जैन गणित ग्रन्थ सुरक्षित है।¹⁷

4. गणित संग्रह - मैसूर एवं काम्बे की लाइब्रेरी के संस्कृत ग्रंथों की सूची के पृष्ठ 318 (नं.2879) पर यल्लाचार्य कृत गणित संग्रह शीर्षक कृति का उल्लेख है।¹⁸

5. क्षेत्रगणित - ठोलियां उपाश्रय गृह, अहमदाबाद के बा. नं. 104 में पोथी नं. 31 पर नेमिचन्द्र कृत क्षेत्रगणित का उल्लेख है।¹⁹

6. क्षेत्रसमास - जैनाचार्य (श्वे.) सोमतिलक सूरि²⁰ कृत क्षेत्रसमास की एक प्रति राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान, जोधपुर में उपलब्ध है।²¹ इसी क्षेत्रसमास पर गुणरत्न सूरि ने अवचूर्ण या क्षेत्र समासावचूरि नामक टीका लिखी, जिसका उल्लेख भी सेन ने किया है।²²

7. क्षेत्रसमास प्रकरण - काम्बे के श्री शान्तिनाथ जैन भंडार में 62 पन्नों की श्रीचन्द्रसूरी कृत उक्त शीर्षक कृति संग्रहीत है।²³

8. वृहत्क्षेत्रसमास वृत्ति - जिन भद्रगणिकृत वृहत्क्षेत्र समास की टीका उपकेश पुरी सिद्धसूरि²⁴ ने की थी, जिसकी एक प्रति जैसलमेर के जैन ग्रन्थ भंडार एवं दो प्रतियाँ पाटन के जैन ग्रन्थागार में सुरक्षित है।²⁵ पाटन के भंडार की एक प्रति का लेखन काल 1217 ई. है।

9. लघु क्षेत्रसमास वृत्ति - 1128 ई. के हरिभद्र सूरि ने लघु क्षेत्रसमास पर टीका लिखी थी। जैसलमेर के जैन ग्रन्थ भंडारों में इसकी एक प्रति संग्रहीत है।²⁶

10. क्षेत्रसमास - राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान, जोधपुर के भंडार के सूचीपत्र क्रमांक 2536 पर हेमतिलकसूरि के शिष्य रत्नशेखर सूरि (14वीं श. ई.) कृत क्षेत्रसमास का उल्लेख है।

11. क्षेत्रसमास - इसी भंडार के सूची पत्र में क्रमांक 3532 से 2636 तक सोमप्रभसूरि के शिष्य सिंहतिलक सूरि द्वारा लिखित क्षेत्रसमास की प्रतियों का उल्लेख है।

12. उत्तर छत्तीसी टीका - दिगम्बर जैन मन्दिर बलात्कारगण, करंजा (अकोला) के ग्रन्थ भंडार में बस्ता क्रमांक 13 पर श्रीधर कृत उत्तर छत्तीसी टीका उपलब्ध है।²⁷ अद्यावधि श्रीधर के नाम से इस ग्रन्थ का अन्यत्र कहीं उल्लेख देखने को नहीं मिला है। गणितसार संग्रह की अपूर्ण प्रतियों के रूप में उत्तर छत्तीसी एवं पूर्व छत्तीसी नाम के कई ग्रंथों के उल्लेख मिलते हैं किन्तु क्या वे वास्तव में गणितसार संग्रह की ही अपूर्ण प्रतियाँ हैं अथवा कोई गणित विषयक महावीराचार्य कृत इतर ग्रंथ हैं? यह निर्णय करना प्रतियों के सूक्ष्म अवलोकन के उपरान्त ही संभव होगा।²⁸ हमें ऐसा प्रतीत होता है कि यह गणितसार संग्रह के प्रारंभिक एवं उत्तरवर्ती अध्यायों को केन्द्र में रखकर कुछ सामग्री जोड़ते हुए अथवा उनकी व्याख्या करते हुए लिखे गये हैं।

13. गणित शास्त्र - Oriental Manuscripts Library of Fort St. George College, Madras श्री राजादित्य की कृति के रूप में गणित शास्त्र की पच्चीस पन्नों की कन्नड़ लिपि में लिखित एक प्रति उपलब्ध है। सेन²⁹ ने इसे ज्योतिर्विज्ञान की कृति माना है।

14. गणित शास्त्र टीका (गुणभद्र कृत) - दिगम्बर जैन मन्दिर, बलात्कारगण, करंजा

के बस्ता क्रमांक 13 में यह कृति उपलब्ध है। यह गुणभद्र उत्तरपुराण के कर्ता गुणभद्र भी हो सकते हैं।³⁰

15. गणित विलास - चन्द्रम नामक पूर्णतः अज्ञात गणितज्ञ की गणित विलास शीर्षक कृति की तीन प्रतियां क्रमशः जैन मठ, मूड.बद्री (एक प्रति) एवं जैन भवन, मूड.बद्री (दो प्रति) में उपलब्ध है।³¹

16. गणित संग्रह - राजादित्य (12वीं श. ई.) नामक विशिष्ट किन्तु उपेक्षित भारतीय गणितज्ञ की गणित संग्रह नामक कृति का उल्लेख जैन मठ, मूड.बद्री के सूचीपत्र में ग्रन्थ क्रमांक 590 पर मिलता है।³² दृष्टव्य है कि राजादित्य की बहुचर्चित छह कृतियों में इसका कोई स्थान नहीं है।³³

17. गणित विलास - राजादित्य की गणित विलास शीर्षक कृति की तीन प्रतियां क्रमशः वैकण्तिकार बसादि, मूडबिद्री (एक प्रति) एवं जैन मठ, कारकल (दो प्रतियां) में सुरक्षित है।³⁴ इस कृति का भी छह कृतियों में कोई उल्लेख नहीं है। कर्नाटक विश्वविद्यालय धारवाड़ में राजादित्य की व्यवहार-गणित, व्यवहार-रत्न, क्षेत्र गणित, जैन गणित सूत्रोदाहरण, चित्रहसुगे, लीलावती शीर्षक छह कृतियाँ सुरक्षित है³⁵ तथा इनमें प्रथम पुस्तक कन्नड़ में प्रकाशित हो चुकी है।

18. गणित कोष्ठक (पहाडा) - अज्ञात लेखक की यह कृति जैन मठ, कारकल के ग्रंथ क्रमांक 54 पर सुरक्षित है।³⁶

19. पुद्गल भंग एवं वृत्ति - भंडारकर प्राच्य विद्या संस्थान पूना के भंडार से पांडुलिपि क्रमांक 215 पर सुरक्षित नयविजय गणि की इस कृति में भंगों का विवेचन है।

लोकानुयोग - आचार्य जिनसेन की यह प्रति ऐलक पन्नालाल दिग. जैन सरस्वती भंडार, उज्जैन में पांडुलिपि क्रमांक 543 पर संग्रहीत है। कृति के अवलोकन से यह स्पष्ट हुआ है कि यह हरिवंशपुराण के लोक विषयक विवेचनों को अलग कर बनाई गई है। संभवतः शिष्यों को लोक के स्वरूप का बोध कराने के लिए आचार्य जिनसेन ने अपने हरिवंशपुराण से एतद् विषयक अंश को अलग कर लोकानुयोग नाम दे दिया है। राष्ट्रीय पांडुलिपि मिशन द्वारा विगत 4 वर्षों में किये गये देशव्यापी सर्वेक्षण में अनेक नई कृतियों के प्रकाश में आने की संभावना है।

भारत सरकार के सम्मुख कुन्दकुन्द ज्ञानपीठ को गणितीय पांडुलिपियों का विशिष्टीकृत केन्द्र बनाने का प्रस्ताव विचाराधीन है। आशा है कि इसके स्वीकृत होते ही यह एक महत्वपूर्ण केन्द्र के रूप में उभरेगा तथा गणितज्ञों को मौलिक शोध की प्रचुर सामग्री उपलब्ध होगी।

संदर्भ स्थल :-

1. पद्मनंदि पंचविंशतिका, आ. पद्मनंदि, हिन्दी टीका - पं. गजाधरलाल न्यायतीर्थ, प्रकाशक-कुन्दकुन्द दिगम्बर जैन स्वाध्याय मंडल, नागपुर - 1996 गा. - 403, पृ. 157
2. राजस्थान के जैन शास्त्र भण्डारों की ग्रंथ सूची, भाग 2, कस्तूरचंद कासलीवाल, श्री दिगम्बर जैन अतिशय क्षेत्र, श्रीमहावीरजी, 1954
3. Kastoorchand Kasliwal, Jain Granth Bhandars in Rajasthan, Vol.-1, Shri Dig. Jain Atishaya Kshetra, Shri- Mahavirji, 1967
4. श्रावक प्रतिक्रमण पाठ (संस्कृत)
5. गोम्मटसार जीवकाण्ड, पूर्वपीठिका, पृ. - 53
6. अनुपम जैन, जैन गणितीय साहित्य, अर्हत् वचन (इंदौर), 1 (1) सितम्बर 1988
7. परियम्मसुतं (परिकर्म सूत्र) वर्तमान में उपलब्ध नहीं है।
8. सिद्धभूपद्धति टीका वर्तमान में उपलब्ध नहीं है।
9. बृहद्द्वारा परिकर्म वर्तमान में उपलब्ध नहीं है।
10. विस्तृत विवरण हेतु देखें, अनुपम जैन, जैन गणितीय साहित्य, अर्हत् वचन (इंदौर), 1 (1) सितम्बर 1988
11. अनुपम जैन, हेमराज व्यक्तित्व एवं कृतित्व, अर्हत् वचन (इंदौर), 1(2), 1988 पृष्ठ 53-64
12. मूकमाटी, आचार्य विद्यासागरजी, भारतीय ज्ञानपीठ, दिल्ली, 1998, पृष्ठ 166
13. ये सभी ग्रन्थ वीर ज्ञानोदय ग्रंथमाला, दिगम्बर जैन त्रिलोक शोध संस्थान, हस्तिनापुर 250404 मेरठ से प्रकाशित हैं।
14. स्व. अगरचन्द नाहटा, पत्र दिनांक 10.03.1982
15. लेखक को अद्यावधि इस नाम के किसी जैन कवि का संदर्भ नहीं प्राप्त हो सका है किन्तु नाहटा द्वारा जैन गणितीय ग्रंथों की सूची में सम्मिलित करने से ऐसा प्रतीत होता है कि ये जैन कवि होंगे।
16. स्व. अगरचंद नाहटा, पत्र दिनांक - 10.03.1982
17. See an alphabetical list of Jaina texts belonging to the government Oriental Manuscripts Library of the Asiatic Society of Bengal prepared by Pandita Kunja Bihari Nyayabhusana, Kolkata, 1908, also Ref: 15, p-74
18. जिन रत्नकोश, भंडारकर ओरियंटल रिसर्च इंस्टीट्यूट, पूना, पृ-98
19. वही

20. ये श्वेताम्बर जैनाचार्य प्रतीत होते हैं।
 21. A classified list of Mss in the Rajasthan Oriental Research Institute, Catalogue Prepared by Muni Jinvijay, Jodhpur, 1960, II, 32, 16th C.A.D.
 22. Sen S.N. et. al, Bibilography of Samskrita works on Astoronomy & Mathematics, p- 86
 23. Catalogue of palm leaf Mss in the Shantinath Jian Bhandars Bombay, by Muni Pujya Vijayji, part-2, Gaikwada Oriental Series, Baroda, No. 135, 1961
 24. उन्हीं सिद्धसूरि द्वारा श्रीधरकृत गणितसार (त्रिशतिका) पर टीका लिखी गई थी। अंबालाल शाह कृत जैन साहित्य का वृहत् इतिहास, भाग-5 पृष्ठ 165
 25. (i) A. Catalogue of Mss in the Jain Bhandaras of Jaisalmere, C.D.Dalal and L.B.Gandhi. The Gaikwad Oriental Series No. 76, Baroda, 1937, and Sr. No. 25 (1), 64 folios & Sr. No. 44, 286 folios, 1217 A.D.
 - (ii) A. Catalogue of Mss in the Jaina Bhandars of Patan, C.D. Dalal & L.B. Gandhi, The Gaikwad Oriental Series No. 76, Baroda, 1937, and Sr. No. 25(1), 64 Folios & Sr. No. 44, 286 Folios, 1217 A.D.
 26. जैसलमेर के जैन गथ भंडारों की सूची, पृ. 35-268
 27. यह सूचना श्री श्रीकान्त चंवरे ने व्यक्तिगत पत्राचार में दी है। पत्र दिनांक 26.02.1983
 28. गणितसार-संग्रह, परिशिष्ट 5, पृ. 55-57 तथा महावीराचार्य एक समीक्षात्मक अध्ययन, हस्तिनापुर, 1985
 29. Sen S.N. et. al, Bibilography, p-86
 30. श्री श्रीकान्त चंवरे व्यक्तिगत पत्राचार, 26.02.1983, प्रति क्रमांक -64
 31. गणित विलास, चन्द्रम, पत्र संख्या 29, पंक्ति-प्रति पत्र 7, अक्षर-प्रति पंक्ति 40 लिपि-कन्नड़, भाषा-कन्नड़, विषय-गणित, लेखनकाल - अपूर्ण तथा सामान्य शुद्ध, दशा सामान्य, जैन मठ, मूडबिद्री, ग्रन्थ संख्या-169
- गणित विलास चन्द्रम-पत्र संख्या 32, पंक्ति 10, अक्षर 5, लिपि कन्नड़, भाषा कन्न, विषय गणित, वस्तु-ताड़ पत्र, लेखनकाल x पूर्ण, शुद्ध, उत्तम जैन भवन, मुडबिद्री, ग्रन्थ संख्या - 89
- गणित विलास, चन्द्रम-पत्र संख्या 10, पंक्ति 6, अक्षर 32, लिपि कन्नड़, भाषा कन्नड़, विषय गणित, वस्तु ताड़ पत्र, लेखनकाल x अपूर्ण, शुद्ध, दशा सामान्य, विशेष :- कन्नड़ टीका सहित नाममाला भी है। जैन भवन, मूडबिद्री, ग्रन्थ संख्या 218, सं. 17, पृ. 168

32. गणित संग्रह, राजादित्य, पत्र संख्या 9, पंक्ति 7, अक्षर 48, लिपि कन्नड़, भाषा संस्कृत एवं कन्नड़, विषय गणित, वस्तु ताड़ पत्र, लेखनकाल x अपूर्ण तथा सामान्य शुद्ध, दशा सामान्य, जैन मठ, मूडबिद्री, ग्रन्थ संख्या 590
33. अनुपम जैन, गणित के विकास में जैनाचार्यों का योगदान, शोध प्रबंध, मेरठ, 1922 पृ. 124
34. गणित विलास, राजादित्य, पत्र संख्या 6, पंक्ति 11, अक्षर 32, लिपि कन्नड़, भाषा कन्नड़, विषय गणित, लेखनकाल x अपूर्ण, सामान्य शुद्ध, दशा सामान्य, जिनराज इन्द्र वैकण्तिकारि बसदि, मूडबिद्री, ग्रन्थ संख्या 7 गणित विलास, राजादित्य, पत्र संख्या 19, पंक्ति 5, अक्षर 27, लिपि कन्नड़, भाषा कन्नड़, विषय गणित, लेखनकाल x पूर्ण सामान्य शुद्ध, दशा सामान्य, जैन मठ, कारकल, ग्रन्थ संख्या 54 गणित विलास, राजादित्य, पत्र संख्या 15, पंक्ति 5, अक्षर 21, लिपि कन्नड़, भाषा कन्नड़, विषय गणित, लेखनकाल, पूर्ण तथा सामान्य शुद्ध, दशा उत्तम, जैन मठ कारकल ग्रन्थ संख्या 54
35. मनहरभाई सेठ, बैंगलोर, व्यक्तिगत पत्राचारा व्यवहार गणित प्रकाशित हो चुका है।
36. गणित कोष्ठक, पत्र संख्या 70, पंक्ति 6, अक्षर 11, लिपि कन्नड़, भाषा कन्नड़, विषय गणित, लेखनकाल, पूर्ण, शुद्ध, दशा सामान्य, जैन मठ कारकल, ग्रन्थ संख्या 54, देखें, संख्या 16, पृ. 299

ज्ञान छाया,
डी-14, सुदामानगर
इन्दौर - 452 009

नायाधम्मकहाओ में भारतीय संस्कृति: एक विमर्श

साध्वी मुदितयशा

अध्यात्म के आधारभूत ग्रंथ आगम कहलाते हैं। यथार्थ के द्रष्टा व प्ररूपक ऋषियों की वाणी जिस सत्य को व्यक्त करती है, वही आगम बन जाता है। आगम साहित्य में जहां दर्शन और तत्त्व की गहन गुत्थियों को सुलझाया गया है, वही सरस और सुबोध कथानकों के माध्यम से भी सत्य के साक्षात्कार का पथ दिखाया गया है।

जैन आगमों की शृंखला में एक आगम है- 'नायाधम्मकहाओ'। यह एक कथानक प्रधान आगम है। कालक्रम की दृष्टि से विचार करें तो इस आगम के कथानकों से संबद्ध व्यक्तियों का काल अलग-अलग है। उन्हें किसी निश्चित कालसीमा में आबद्ध नहीं किया जा सकता। उदाहरण के लिए प्रस्तुत आगम का प्रथम अध्ययन 'उत्क्षिप्त' ज्ञात राजा श्रेणिक के पुत्र मेघकुमार से संबंधित है। राजा श्रेणिक का समय ई. पू. 586 से 535 माना गया है।¹

इसी ग्रंथ का एक महत्वपूर्ण व सर्वाधिक विस्तृत अध्ययन है - 'अवरकंका'। यह अध्ययन अर्हत् अरिष्टनेमि तथा वासुदेव श्रीकृष्ण आदि से संबद्ध है। इनका समय विद्वानों ने लगभग ई.पू. 1443 माना है।² तीर्थंकर मल्लिक का जीवनवृत्त उससे भी अति प्राचीन है। इन सारे तथ्यों का समाकलन करने के बाद यही कहना होगा कि प्रस्तुत आगम की कथाओं से संबंधित व्यक्ति अलग अलग काल से संबद्ध हैं। इनका कोई एक नियत कालखंड नहीं है। संभावना की जा सकती है कि आगम संकलन एवं लेखन के समय कथा प्रधान होने से इन सबका एक ग्रंथ में समावेश कर दिया गया है। इस सबके बावजूद इतना निःसन्देह कहा जा सकता है कि प्रस्तुत ग्रंथ में निबद्ध सभी कथानक प्राचीन भारतीय संस्कृति व समाज व्यवस्था का सुन्दर चित्र प्रस्तुत करते हैं।

उस युग की परम्पराएं क्या थी ? लोगों का रहन-सहन, खान-पान और वेशभूषा कैसी थी? ऐसे कौनसे रीतिरिवाज थे जो समाज की प्रगति में सहायक थे ? क्या ऐसे भी रिवाज प्रचलित थे जिन्हें सामाजिक दृष्टि से वांछनीय नहीं कहा जा सकता?

तुलसी प्रज्ञा जुलाई-सितम्बर, 2008

71

धर्म, दर्शन, कला, शिल्प और वाणिज्य का स्वरूप क्या था ? परिवार में लोग कैसे रहते थे? उस युग की आर्थिक और राजनैतिक स्थिति क्या थी ? इन सब दृष्टियों से मीमांसा की जाए तो प्रस्तुत ग्रन्थ एक समृद्ध सामग्री प्रदान करता है।

किसी भी देश की सभ्यता और संस्कृति का इतिहास तात्कालीन जीवन मूल्यों के इतिहास से अभिन्न होता है। प्रस्तुत आगम के कथानक तात्कालीन जीवन मूल्यों पर विशद प्रकाश डालते हैं। प्रस्तुत आलेख में उस युग की संस्कृति, सभ्यता व जीवन मूल्यों से जुड़े कुछ पहलुओं पर विचार किया जा रहा है।

परिवार: जीवन की प्रथम प्रयोगशाला

समाज की सबसे छोटी इकाई व जीवन की पहली प्रयोगशाला है - परिवार। भारतीय समाज में प्रारंभ से ही कुटुम्ब व्यवस्था का प्रचलन रहा है। एक कुटुम्ब में अनेक लोग एक साथ रहते। एक दूसरे के सुख-दुख में संभागी बनते।

परिवार रूपी संस्था का प्रारंभ पति-पत्नि से होता है। लेकिन जब तक घर में शिशु की किलकारी नहीं गूंजती, परिवार अधूरा रहता है। भद्रा सेठानी के जब तक सन्तान नहीं होती, उसे अपना आंगन सूना लगता है, जीवन निरर्थक प्रतीत होता है। जब पुत्र की प्राप्ति होती है, उसका मातृत्व साकार हो उठता है।³ ज्ञातधर्मकथा में स्थान-स्थान पर पुत्र-जन्मोत्सव का उल्लेख मिलता है।⁴

प्राचीन भारतीय इतिहास बताता है कि बच्चा जब गर्भ में आता, माता की चर्चा बदल जाती। उसका खान-पान संयत, हितकर और पथ्यकर होता। वह अति चिन्ता, भय, शोक, मोह आदि नकारात्मक भावों से मुक्त रहने का प्रयास करती। प्रस्तुत ग्रंथ में निरूपित धारिणी का गर्भचर्या पद इसका सुन्दर दिग्दर्शन है।⁵

वंश परम्परा को आगे बढ़ाने में पुत्र की अहम भूमिका होती है, इसलिए पुत्र जन्म का प्रसंग विशेष उल्लास का प्रतीक बनता था। राजा के पुत्रोत्पत्ति होने पर पूरे राज्य में खुशियां मनाई जाती। पुत्र जन्म की सूचना देने वाली परिचारिका को राजा की ओर से विशेष उपहार दिया जाता और उसे दासत्व के चिन्ह से भी मुक्त कर दिया जाता। कभी कभी तो उसके पुत्र-पौत्र परम्परा तक की आजीविका की व्यवस्था भी कर दी जाती थी।

नामकरण और शिक्षा व्यवस्था

जन्म के दस अथवा बारह दिन पश्चात् शिशु का नामकरण संस्कार संपन्न होता। प्राचीन समय में नामकरण के साथ एक उद्देश्य होता था। उस समय प्रायः सार्थक नाम दिए जाने की

परम्परा थीं। ज्ञातधर्मकथा में नामकरण के आधार के संदर्भ में वैविध्य दृष्टिगोचर होता है। उदाहरण के लिए कुमार मेघ व राजकुमारी मल्लि का नामकरण माताओं के दोहद के आधार पर किया गया।⁶ माता-पिता के नाम के आधार पर भी सन्तान का नाम रखा जाता था, जैसे द्रौपदी का नाम उसके पिता राजा द्रुपद के नाम के आधार पर दिया गया तो 'धावच्चापुत्र' का नाम उसकी मां 'धावच्चा' नाम के आधार पर दिया गया था।⁷ नगर अथवा ग्राम के आधार पर दिए जाने वाले नाम का उदाहरण है - तेतलीपुत्र।⁸ गुणों के अनुरूप भी नाम दिए जाते थे जैसे जितशत्रु, सुबुद्धि आदि।⁹

परिवारों में बच्चों के पालन-पोषण व संस्कार निर्माण की दृष्टि से भी विशेष प्रयत्न किया जाता था। संपन्न कुलों में बच्चों के संरक्षण के लिए धायमाताएं व अन्य अनेक परिचारिकाएं होती थीं। प्रस्तुत आगम में 1. क्षीर धात्री 2. मज्जन धात्री, 3. क्रीडन धात्री, 4. मंडन धात्री और 5. अंक धात्री- इन पांच धायमाताओं का उल्लेख है।¹⁰ बच्चों को खिलाने के लिए दासपुत्र अथवा दासपुत्रियां भी होती थीं। बच्चा जब कुछ अधिक आठ वर्ष का हो जाता तो उसे मां बाप कलाचार्य के पास ले जाते। वहां उसे सब प्रकार की कलाओं और विद्याओं में पारंगत बनाया जाता। ज्ञातधर्मकथा में बहतर प्रकार की कलाओं का उल्लेख किया गया है।¹¹ उस समय विद्या केवल शाब्दिक नहीं होती थी। उसका प्रयोगिक अभ्यास कराया जाता था।

जब कुमार मेघ कलाचार्य के पास विद्याध्ययन करके घर लौटा तो उसका व्यक्तित्व किस रूप में निखार को प्राप्त हो चुका था, इसका प्रस्तुत ग्रंथ में सुन्दर वर्णन किया गया है। वहां बताया गया है- 'तए णं से मेहे कुमारेबावत्तरि कलापंडिए नवंगसुत्तपडिबोहिए अट्टारस विहिप्पगार देसीभासा-विसारए गीयरई गंधव्वनट्टकुसले हयजोही गयजोही रहजोही बाहुजोही बाहुप्पमदी अलंभोगणसमत्थे साहसिए।' वियालचारी जाए यावि होत्था।

कुमार मेघ बहतर कलाओं से पण्डित बन गया। उसके नौ सुप्त अंग जागृत हो गए। वह अट्टारह प्रकार की देशी भाषाओं में विशारद, संगीत में रुचि लेने वाला तथा गान्धर्व विद्या और नाट्य विद्या में कुशल बन गया। वह हययोधी, गजयोधी, रथयोधी, बाहुयोधी, भुजाओं से शत्रु का मर्दन करने वाला, पूर्ण भोग समर्थ, साहसिक और विकाल बेला में विचरण की क्षमता वाला बन गया।¹²

उपर्युक्त सारा वर्णन हमें उस युग की शिक्षा व्यवस्था की सर्वांगीणता का दिग्दर्शन कराता है। यही वहज थी कि उस समय समाज में कलाचार्य अर्थात् विद्याध्ययन कराने वाले का सम्मानपूर्ण स्थान था। कुमार मेघ जब अध्ययन कर लौटा तो उसके माता-पिता ने विपुल वस्त्र, गन्धचूर्ण, मालाओं और अलंकारों से कलाचार्य को सत्कृत सम्मानित किया।¹³

प्राचीन समय में पुत्र की भांति पुत्री का भी घर में सम्मानपूर्ण स्थान था। राजा कुंभ के राज्य को जब जितशत्रु आदि राजाओं ने घेर लिया, जब राजा को अपने बचाव का कोई उपाय नजर नहीं आया तो उस समय उसकी पुत्री राजकुमारी मल्लि ने जो उपाय सुझाया, वह कारगर साबित हुआ। राजा तात्कालीन समस्या से उबर गया।¹⁴ द्रौपदी के लिए स्वयंवर की समायोजना राजा द्रुपद के विशेष पुत्री स्नेह का सूचक था।¹⁵

इसी तरह धन सार्थवाह के अपनी पुत्री सुंसुमा सर्वाधिक प्रिय थी। उसे धन चले जाने की उतनी चिंता नहीं थी जितनी पुत्री सुंसुमा की। उसने नगर आरक्षकों से भी यही कहा- “सारा धन तुम लोगों का और बालिका सुंसुमा मेरी।”¹⁶ इसी प्रकार जब सुकुमालिका अपने पूर्व कृत कर्मों के कारण सर्वत्र उपेक्षा का अनुभव करने लगी, पिता सागरदत्त ने उसे आश्वासन दिया और उसके लिए दानशाला की उचित व्यवस्था की।¹⁷

पाणिग्रहण संस्कार

जीवन से जुड़े विभिन्न संस्कारों में एक महत्वपूर्ण संस्कार है - पाणिग्रहण संस्कार। प्राचीन भारतीय समाज में विवाह संस्कार के विषय में भी विविधता थी। विवाह योग्य होने पर कन्या पक्ष की ओर से ही प्रस्ताव आए - ऐसा एकान्तिक नियम नहीं था। वरपक्ष की ओर से भी कन्या की मांग रखी जाती थी। सुकुमालिका की योग्यता ने जिनदत्त को आकृष्ट किया तो उसने स्वयं सागरदत्त से उसकी पुत्री की याचना की।¹⁸ इसी तरह अमात्य तेतलीपुत्र ने पोट्टिटला के लिए अपने अन्तरंग व्यक्तियों को विवाह का प्रस्ताव लेकर भेजा। इतना ही नहीं, उसने कन्या के लिए शुल्क देने की बात भी कही।¹⁹ इससे ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीन काल में कन्या के लिए शुल्क देने की प्रथा थी।

द्रौपदी के विवाह से पूर्व स्वयंवर का आयोजन भारतीय इतिहास का एक सुप्रसिद्ध प्रसंग है। द्रौपदी के स्वयंवर में अनेक राजा प्रत्याशी बन कर किस प्रकार दल-बल के साथ कांपिल्यपुर पहुंचे? द्रौपदी ने कैसे एक साथ पांच पांडवों का वरण किया? ज्ञातधर्मकथा में इस सारे प्रसंग का विस्तार से व सुरुचिपूर्ण ढंग से वर्णन किया गया है।²⁰ बहुपत्नी प्रथा प्राचीन समय में आम बात थी। विवाह के अवसर पर देहेज भी दिया जाता था। थावच्चापुत्र का बत्तीस कन्याओं के साथ पाणिग्रहण हुआ और उसे बत्तीस वस्तुश्रेणियों का देहेज दिया गया। इस प्रकार प्रस्तुत आगम में अनेक परम्पराओं के स्रोत प्राप्त किए जा सकते हैं।²¹

खान-पान, वेशभूषा और अलंकार-

‘आहार’ जीवन की पहली आवश्यकता है। प्राचीन काल में आहार के दोनों प्रकार प्रचलित थे। सामान्यतया लोग शाकाहारी होते थे। विशेष परिस्थिति में मांसाहार भी प्रचलित था। ज्ञातधर्मकथा

में एक अध्ययन है - सुंसुमा। निर्जन अटवी में धन सार्थवाह और उसके पुत्र भूख और प्यास से व्याकुल हो गए। उस समय उन्होंने मृत बालिका सुंसुमा के मांस व शोणित का आहार किया।²²

आचार्य महाप्रज्ञ इस कथानक के आमुख में लिखते हैं कि “प्राचीन समय में साधु-संन्यासी के आहार के लिए ‘पुत्रमांसोपमम्’ का प्रयोग मिलता है। यहां पुत्र के मांसाहार के स्थान पर पुत्री के मांसाहार की घटना है। पुत्री का मांस खाना एक प्रकम्पित करने वाला वृत्त है। इसमें धन सार्थवाह की विवशता झलक रही है। मुनि के सामने शरीर चलाने की विवशता है। आहार के साथ स्वाद और आसक्ति का संबंध है। इस आसक्ति को दूर कर शारीरिक विवशता की अनुभूति कर आहार करना जटिल विषय है। सूत्रकार ने इस जटिलता को मार्मिक घटना से समझाया है। हम घटना को न पकड़ें। उसके मर्म को पकड़ना ही पर्याप्त है।”²³

वेशभूषा और अलंकार -

वेशभूषा और अलंकार के द्वारा व्यक्ति के व्यक्तित्व की नई पहचान बनती है। प्राचीन युग में सामान्य लोग जहां सामान्य वेशभूषा धारण करते थे वहीं विशिष्ट लोगों की वेशभूषा भी विशिष्ट तरह की होती थी। राजा श्रेणिक जिन बहुमूल्य वस्त्रों को पहनता, उनके लिए ‘दुष्यरत्न’ पद का प्रयोग हुआ है।²⁴ महारानी धारिणी के विषय में उल्लेख आता है - “सिंगारागार चारुवेसा”। उसका सुन्दर वेश शृंगार घर जैसा प्रतीत होता था।²⁵ मेघ कुमार को दीक्षा से पूर्व ‘हंस लक्षण पटशाटक’ पहनाया गया। उस वस्त्र का जो वर्णन किया गया है, वह शब्दशः जानने योग्य है -

“नासानीसासवाय-वोज्झं वरणगरपट्टणुगायं कुसलणरपसंसितं
अस्सलालापेलवं छेयायरियकणग - खचियंतकम्मं हंसलक्खणं पडसाडं”

वह हंसलक्षण पटशाटक नासिका की निःश्वास वायु से उड़ने वाला, प्रवर नगर और पत्तनों में निर्मित, कुशल पुरुषों द्वारा प्रशंसित, अश्व की लार से भी अधिक प्रतनु, कोमल, किनारे पर दक्ष आचार्यों द्वारा निकाली गई सोने की कढ़ाई से युक्त था।²⁶

उस समय बिछौने पर जो चादर बिछाया जाता वह चर्मवस्त्र, कपास, बूर, वनस्पति और नवनीत के समान कोमल होता था।²⁷ उपर्युक्त यह सारा वर्णन प्राचीन भारतीय कला के वैशिष्ट्य को व्यक्त करता है। इस वर्णन के आधार पर कहा जा सकता है कि प्राचीन समय में भी वस्त्र निर्माण की विधा अत्यंत विकसित रूप में थी। उस समय मच्छरदानी का प्रयोग भी प्रचलित था। प्रस्तुत ग्रंथ में सूत्रकार द्वारा प्रयुक्त ‘रतंसुयसंबुए’ पद का वृत्तिकार ने ‘मच्छरदानी’ अर्थ लिया है।²⁸

अलंकार शरीर की शोभा को द्विगुणित, शतगुणित कर देते हैं। प्राचीन समय में आभूषणों के अनेक प्रकार प्रचलित थे।

प्रस्तुत ग्रंथ के प्रथम अध्ययन में उस युग के सुप्रसिद्ध सत्रह प्रकार के आभूषणों का वर्णन है। वे इस प्रकार हैं- 1. हार, 2. अर्द्धहार, 3. एकावली, 4. मुक्तावली, 5. कनकावली,²⁸ 6. रत्नावली, 7. कण्ठा, 8. पैरों तक लटकता हुआ कण्ठा, 9. कड़े, 10. बाजूबन्ध, 11. केयूर, 12. अंगद, 13. दसों अंगुलियों में मुद्रिकाएं, 14. करघनी, 15. कुण्डल, 16. चूड़ामणि और 17. रत्नों से दीप्त मुकुट।²⁹

राजा और राज्य व्यवस्था : एक विमर्श

राज्य का संचालन करने वाला राजा कहलाता है। राजा प्रजा के योगक्षेम का संवाहक होता है। इसीलिए कौटिल्य ने राजा को ही राज्य की अभिधा दी है। प्राचीन काल में प्रशासन की दृष्टि से राजतंत्र की व्यवस्था ज्यादा प्रभावी थी। ज्ञातधर्मकथा में अनेक राजाओं का उल्लेख है। वहां राजा को महाहिमवान, महान् मलय, मेरु और महेन्द्र पर्वत के समान उन्नत तथा अनेक विद्याओं में विशारद कहा गया है।³⁰ प्राचीन काल में राज्य का उत्तराधिकारी सामान्यतया राजा का ज्येष्ठ पुत्र ही होता था। कई बार राजा अपने जीवन के सन्ध्याकाल में अपने पुत्र का राज्याभिषेक कर उसे राजगद्दी पर बिठा देता और स्वयं आत्म-साधना की दिशा में प्रस्थान कर देता। राजा के स्वर्गवास के पश्चात् भी उसके पुत्र का राज्याभिषेक किए जाने की परम्परा थी।

राज्य संचालन में अमात्य की भूमिका

राज्य संचालन के कार्य में राजा के बाद अमात्य (महामंत्री) का महत्वपूर्ण स्थान था। राज्य संचालन से संबंधित अनेक मंत्रणाओं व गोपनीय कार्यों में महामंत्री का परामर्श लिया जाता था। राजा श्रेणिक का महामंत्री अभयकुमार था। भारतीय साहित्य में और विशेष रूप से जैन साहित्य में अभयकुमार की बुद्धिमत्ता व कार्यकौशल के अनेक प्रसंग मिलते हैं। प्रस्तुत आगम ग्रंथ में अभयकुमार के विषय में कहा गया है- “साम दंड-भेय- उवप्पयाणनीति सुपुत्त - नय विहण्णु, ईहा-वूह-मगण-गवेष्ण-अत्थसत्थ मइ विसारंए मेढी पमाणं आहारे आलंबणं चक्खू... सव्वकज्जेसु सव्वभूमियासु लद्धपच्चए विइण्णवियारे रज्जधुराचितए यावि होत्था।’ वह अभयकुमार साम, दण्ड, भेद और उपप्रदान इन चारों नीतियों तथा सुप्रयुक्त नय की विधाओं का वेत्ता था। ईहा, अपोह, मार्गण, गवेष्ण और अर्थशास्त्र में विशारद मति वाला था। वह राजा के लिए मेढी, प्रमाण, आधार, आलंबन और चक्षु की भांति था। वह सारे कार्यों और सब भूमिकाओं में विश्वसनीय, राजा को सम्यक् परामर्श देने वाला तथा राज्य धुरा का चिन्तक था।³¹

महामंत्री सुबुद्धि और तेतलीपुत्र का भी प्रस्तुत आगम में उल्लेख है। तेतलीपुत्र ने अपनी दूरगामी सोच से राज्य को अनाथ होने से बचा लिया।³²

राज्य की सुव्यवस्था में राजा और महामंत्री के अलावा एक पूरा तंत्र सहभागी बनता था।

राज्य में गणनायक, ईश्वर, तलवर, माडम्बिक, कौटुम्बिक, मंत्री, लेखापाल, दौवारिक, सेनापति, सार्थवाह, दूत, संधिपाल आदि अनेक कार्यकारी लोग होते हैं जिनका अपना-अपना कार्यक्षेत्र और अपना-अपना दायित्व निश्चित होता था।³³ राजाओं का अपना विशाल अन्तःपुर भी होता।

राज्य के प्रभाव का एक अंग होता-वहां की सैन्यशक्ति। युद्ध के समय तो सेना का महत्व निःसंदेह था, विशेष अवसरों पर राजा महाराजा कहीं भी जाते तो चतुरंगिणी सेना को सुसज्जित किया जाता। ज्ञातधर्मकथा में इसका अनेकशः उल्लेख हुआ है।³⁴

प्राचीन इतिहास में एक ओर राजाओं का प्रजावत्सल रूप मुखर हुआ है तो दूसरी ओर कहीं-कहीं उनकी क्रूरता भी खुलकर सामने आई है। ज्ञातधर्मकथा में राजा कनकरथ का उल्लेख आता है। वह राज्य, राष्ट्र, बल, वाहन, कोष, कोष्ठागार, पुर और अन्तःपुर में इतना मूर्च्छित हो गया, इतना गृद्ध और ग्रथित हो गया कि वह अपने पुत्रों को पैदा होते ही विकलांग बना देता। किसी के हाथों की अंगुलियां कटवा देता तो किसी के अंगुष्ठ। किसी की कर्णपाली कटा देता तो किसी का नासापुट चीर देता और किन्हीं के अंगोपांग विकृत कर देता।³⁵

ज्ञातधर्मकथा में प्रज्ञप्त राजा कनकरथ का यह सारा वर्णन उसकी क्रूरतापूर्ण छवि को प्रस्तुत करता है। सुन्दर स्त्रियों के लिए युद्ध और अपहरण की घटनाएं उस युग में आम बात थी। राजकुमारी मल्लि के सौन्दर्य से आकृष्ट होकर जितशत्रु, प्रतिबुद्धि, चन्द्रच्छाय, रुक्मि, शंखराज और अदीनशत्रु इन छहों राजाओं ने एक साथ मिथिला नगरी पर आक्रमण कर दिया।³⁶

इसी तरह राजा पद्मनाभ ने जब द्रौपदी के सौन्दर्य की प्रशंसा सुनी तो उसे प्राप्त करने के लिए मन बेताब हो उठा। उसने हर संभव प्रयास किया और देव सहयोग से द्रौपदी का अपहरण करवा लिया। पुनः पाण्डवों का श्री कृष्ण के साथ अवरकंका नगरी में आना, पद्मनाभ के साथ युद्ध करना, वासुदेव श्रीकृष्ण द्वारा पद्मनाभ को समाप्त कर पुनः द्रौपदी को प्राप्त करना - ये सारे इतिहास दुर्लभ प्रसंग प्रस्तुत आगम ग्रंथ में प्राप्त हैं, जिन्हें भारतीय इतिहास के स्रोत के रूप में देखा जा सकता है।³⁷

कला, शिल्प और वाणिज्य

कला सौन्दर्य का प्रतीक है। जहां सौन्दर्य होता है, वहां सत्य और शिव का वास होता है। भारतीय संस्कृति में कला का सदैव महत्व रहा है। प्रस्तुत आगम में स्थापत्य कला के अनेक स्रोत उपलब्ध होते हैं। प्रस्तुत आगम के प्रथम अध्ययन में उल्लेख है कि “मेघ के माता-पिता ने विवाह से पूर्व आठ प्रासादावतंसक और एक भवन का निर्माण करवाया।”³⁸ यहां ज्ञातव्य है कि भवन की ऊंचाई आयाम की अपेक्षा कुछ कम तथा प्रासाद की ऊंचाई आयाम की अपेक्षा दुगुनी होती थी। एक मान्यता यह भी रही है कि भवन एक मंजिल वाला एवं प्रासाद एकाधिक मंजिल वाला होता था।

ग्राम, नगर, खेत, कर्बट, द्रौणमुख, मडम्ब, पत्तन, आश्रम, निगम, संबाध और सन्निवेश-इन सारे शब्दों का प्रयोग प्राचीन नगर-निर्माण के वैविध्य को सूचित करता है। किसी भी नगर का सौन्दर्य-उसके मार्ग के आधार पर आंका जाता है। प्रस्तुत आगम में मार्ग के लिए त्रिक, चतुष्क, चत्वर, पथ, महापथ आदि शब्दों का निर्देश है। अट्टणशाला, मज्जनशाला, नापितकर्मशाला आदि का उल्लेख भी तात्कालीन स्थापत्यकला के वैशिष्ट्य को उजागर करता है।

शिल्प के अन्तर्गत हस्तकौशल का समावेश होता है। चित्रकार, स्वर्णकार, नापित, काश्यप, वास्तुकार, मालाकार आदि का शिल्पकार के रूप में उल्लेख आता है। प्राचीन काल में चित्रकला और मूर्तिकला का अच्छा विकास था, जिसके स्रोत जैन साहित्य में मिलते हैं। कुमार मेघ का भवन ईहामृग, अश्व, बैल, मनुष्य, मगरमच्छ, पक्षी, सर्प, अष्टापद, हाथी, अशोक आदि सहस्रों चित्रों से चित्रित था।³⁹ राजकुमारी मल्लि का चित्र इतना जीवन्त था कि राजकुमार मल्लिदत्त भ्रान्त हो गया और उसने उस चित्र को साक्षात् मल्लि ही मान लिया।⁴⁰ इसी प्रकार मल्लि की स्वर्णमयी प्रतिमा उस युग की मूर्तिकला का उत्कृष्ट निदर्शन है।⁴¹ नागगृह, भूतगृह, यक्षगृह के संदर्भ में नागप्रतिमा, वैश्रमण प्रतिमा का भी उल्लेख हुआ है।⁴²

समुद्री यात्रा : एक जोखिम भरा कार्य

किसी भी देश व समाज की आर्थिक व्यवस्था वहां के वाणिज्य पर निर्भर करती है। आर्थिक संपन्नता और सामाजिक उत्कर्ष दोनों साथ-साथ चलते हैं। प्राचीन समय में अर्थोपार्जन के दो बड़े स्रोत थे-खेती और पशुपालन। इसके अलावा व्यापार हेतु लोग समुद्री मार्ग से एक देश से दूसरे देश जाते थे। ऋग्वेद में समुद्री रत्न, मोती के व्यापार व समुद्री व्यापार से होने वाले लाभ का वर्णन है। संहिताओं में भी समुद्री यात्रा का उल्लेख है। जैन साहित्य में तथा प्रस्तुत ग्रंथ में भी समुद्री यात्रा का रोचक वर्णन मिलता है।

माकंदी पुत्रों-जिनरक्षित और जिनपालित ने बारह बार समुद्री यात्रा की। बाहरवीं बार उनको किस प्रकार उपद्रवों से अभिभूत होना पड़ा - प्रस्तुत ग्रंथ के 'मायंदी' अध्ययन में इसका रोचक वर्णन है।⁴³

प्राचीनकाल में लम्बी यात्राओं के लिए प्रस्थान से पूर्व पूरी तैयारी करनी पड़ती थी। निर्जन मार्ग में वन्य जीवों व लुटेरों का भय रहता था। इसलिए लोग समूह रूप में जाते, जिसे सार्थ कहा जाता। सार्थ का प्रमुख 'सार्थवाह' कहलाता था। सार्थ के हर सदस्य की सुरक्षा का तथा उनकी सारी अपेक्षाओं की पूर्ति का दायित्व सार्थवाह पर होता था।

उस युग में जब कोई श्रेष्ठी दूर देश की यात्रा पर जाता तो प्रस्थान से पूर्व नगर में घोषणा की जाती। उसे सुनकर बहुत सारे साधु-संन्यासी व परिव्राजक तथा अन्य गृहस्थ लोग भी साथ में यात्रा

हेतु तैयार हो जाते। प्रस्तुत प्रसंग में अहिच्छत्रा नगरी में व्यापार हेतु जाने वाले धन सार्थवाह का वर्णन ज्ञातव्य है।⁴⁴ समुद्र यात्रा के लिए प्रस्थान से पूर्व पूरी तैयारी की जाती। लोग उनके प्रति मंगल भावना व्यक्त करते।

अर्हन्नक श्रमणोपासक ने अपने साथी यात्रियों के साथ प्रस्थान किया तो उनके मित्र व ज्ञातिजनों ने कहा- “हे अज्ज! ताय!... समुद्वेगं अभिरक्खिज्जमाणा अज्जरिक्खिज्जमाणा चिरं जीवह, भद्दं च भे, पुणरवि लद्धदट्ठे कयकज्जे अणहसमग्गे नियगं घरं हव्वमागए.पासामो”। हे तात! समुद्र के संरक्षण में तुम चिरजीवी बनो, तुम्हारा भद्र हो। तुम अपना प्रयोजन सिद्ध कर, कृतार्थ हो, निष्कलंक, ऐश्वर्य और परिवार से संपन्न हो, शीघ्र अपने घर आया हुआ देखें।⁴⁵

इसी तरह कालिक द्वीप की यात्रा का भी बहुत रोचक वर्णन है। कालिक द्वीप में हिरण्य, सुवर्ण, रत्न और वज्र की खानें थी, इसीलिए वह द्वीप व्यापारियों के विशेष आकर्षण का केन्द्र था। इससे भी ज्यादा आकर्षण के केन्द्र थे वहां के अश्व। वे गुण संपन्न व विभिन्न रंगों के थे। प्रस्तुत ग्रंथ में उनका जो वर्णन किया गया है, वह बहुत ही महत्वपूर्ण है-

“हयवरा-जहोवएस-कम्मवाहिणो वि य णं।

सिक्खा विणीयविणया,

लंघण-वगण-धावण-धोरण-तिवई जईण-सिक्खिय-गई।

किं ते?मणसा वि उव्विहंताइं अणेगाइं आससयाइं पासंति।।

वे प्रवर अश्व निर्दिष्ट क्रम के अनुसार चलते थे। प्रशिक्षण प्राप्त होने से विनीत थे। वे लंघन, वल्गन, धावन, धोरण त्रिपदी और वेगवती गति में प्रशिक्षित थे। और तो क्या, वे मन से भी सदा उछलते रहते थे। उन व्यापारियों ने वहां ऐसे सैकड़ों अश्व देखे।⁴⁶ आज इस सारे वर्णन के आधार पर इन द्वीप समुद्रों की खोज की जाए तो निश्चित ही जैन साहित्य भारतीय इतिहास के लिए नया व सशक्त स्रोत सिद्ध हो सकता है।

उस युग में रथ और शिविका- ये दोनों मुख्य रूप से स्थल यात्रा के समय काम में आने वाले वाहन थे। नौका का प्रयोग जलयात्रा के लिए किया जाता था। आकाश मार्ग से यात्रा के लिए कोई वाहन उस समय आविष्कृत नहीं हुए थे। देवता अथवा विद्या सिद्ध ऋषि आकाश मार्ग से गमनागमन अवश्य किया करते थे। प्रस्तुत आगम में ‘विमानों’ का वर्णन है पर वह देवों के प्रसंग में है। नारदऋषि का नाम भारतीय इतिहास का एक सुपरिचित नाम है। उनके पास आकाश गामिनी प्रक्रमणी विद्या थी। वह उस विद्या के आधार पर आकाश मार्ग से हजारों ग्राम, नगर, जनपद आदि को लांघता हुआ एक देश से दूसरे देश पहुंच जाता था।⁴⁷ प्रस्तुत आगम में भगवती प्रक्रमणी विद्या, उत्पत्तनी विद्या, अवस्वापिनी विद्या, तालोद्घाटिनी विद्या आदि अनेक विद्याओं का

उल्लेख है। क्या आज भी इन विद्याओं को साधा जा सकता है? इस प्रश्न का उत्तर हमें अपने भीतर से खोजना होगा।

सामाजिक प्रोत्साहन और विकास : दोनों सहयायी

समाज परस्परोग्रह के आधार पर चलता है। जहां सामाजिक प्रोत्साहन व सामाजिक सहकार का वातावरण होता है, वहां विकास की यात्रा कभी रुकती नहीं। जहां सामाजिक प्रोत्साहन नहीं मिलता वहां विकास की गति भी मंद हो जाती है। ज्ञातधर्मकथा में वासुदेव कृष्ण का प्रसंग आता है। वे विपुल राज्य सम्पदा के स्वामी थे। वेताद्वय गिरि से लेकर सागर पर्यन्त दक्षिणार्ध भरत क्षेत्र तक उनका एकछत्र साम्राज्य था।⁴⁸ उनकी उदारता भी विशिष्ट थी। थावच्चा गृहस्वामिनी ने कृष्ण वासुदेव से कहा - देवानुप्रिय! मेरा एकमात्र पुत्र संसार से विरक्त हो प्रव्रज्या ग्रहण करना चाहता है। मैं चाहती हूँ कि उसे छत्र, मुकुट और चंवर तुम प्रदान करो। उस समय कृष्ण ने कहा - “अच्छाहि णं तुमं देवाणुप्पिए! सुनिव्वुत्त-वीसत्था अहण्णं सयमेव थावच्चापुत्तस्स दारगस्स निक्खमणसक्कारं करिस्सामि” - देवानुप्रिये! तुम शांत और विश्वस्त रहो। बालक थावच्चापुत्र का सारा अभिनिष्क्रमण सत्कार स्वयं मैं ही करूँगा।⁴⁹

इतना ही नहीं, उन्होंने पूरे नगर में घोषणा करवायी कि “जो भी थावच्चापुत्र के साथ प्रव्रज्या ग्रहण करना चाहता है वह सहर्ष दीक्षा ग्रहण करो। उनके परिजनों के योगक्षेम व आजीविका के परिवहन का दायित्व मैं स्वयं लेता हूँ। वासुदेव का प्रोत्साहन प्राप्त कर एक हजार व्यक्तियों ने थावच्चापुत्र के साथ संयम ग्रहण किया।

नन्द मणिहार ने एक सुन्दर पुष्करिणी का निर्माण करवाया। वहां अनेक लोग अपनी प्यास बुझाते। कोई स्नान करता तो कोई वहां के मनोहारी वातावरण में बैठकर अपनी थकान को दूर करता। इतना ही नहीं, उसने उस पुष्करिणी के पारिपार्श्व में महानसशाला (पाकशाला), चिकित्साशाला, चित्रकार सभा और आलंकारिक सभा का भी निर्माण करवाया।⁵⁰ ये सारे समाजोपयोगी कार्य उसकी सामुदायिक चेतना के प्रतीक थे। उस समय भारतीय समाज में सहयोग एवं सेवा के संस्कार कितने जीवन्त थे, इसका अनुमान उपर्युक्त वर्णन को पढ़कर लगाया जा सकता है।

धनसंपन्नता और दरिद्रता

समाज के विकास का बड़ा आधार बनता है-अर्थ। पुरुषार्थ चतुष्टयी में अर्थ का अपना विशेष महत्व है। प्राचीन काल में अर्थ का प्रभाव और अभाव दोनों थे। एक वर्ग आर्थिक संपन्नता के शिखर पर था तो एक वर्ग ऐसा भी था जो दरिद्रता का जीवन जीने को विवश था।

प्रस्तुत ग्रंथ में जहां धनाद्वय श्रेष्ठिवर्ग का चित्रण है तो दरिद्र जीवन के प्रतीक के रूप में

‘द्रमक’ का उल्लेख है। वहां बताया गया है कि उस द्रमक पुरुष के वस्त्र जीर्ण शीर्ण थे। हाथ में टूटा हुआ भिक्षा पात्र और फूटा हुआ घड़ा था। बाल बिखरे हुए थे। मधुमक्खियों का झुंड उसके पीछे लगा रहता था।⁵¹ यह सारा वर्णन उस युग के दारिद्र्य पूर्ण जीवन की झलक प्रस्तुत करता है।

समाज में अराजकता

समाज में अराजक तत्वों का प्रभुत्व हर युग में रहा है। प्राचीन इतिहास का अवलोकन करने पर ज्ञात होता है कि उस युग में भी हिंसा के कितने बीभत्स रूप प्रचलित थे। हिंसा, चौर्य, धुत, मद्य, परहत्या, आत्महत्या, अपहरण, लूटपाट आदि अनेक ऐसी विकृतियां थी जो समाज को जर्जर बनाने वाली थी।

ज्ञातधर्मकथा में ‘सिंहगुफा’ नामक चोरपट्टी का उल्लेख है। पांच सौ चोरों का अधिपति और उस चोरपट्टी का स्वामी ‘विजय’ नामक सेनापति था। वह अपराधियों तथा लूटपाट करने वालों के लिए ‘वेणुवन’ के समान आश्रयभूत था।⁵²

प्रस्तुत आगम में अपहरण की भी अनेक घटनाएं निरूपित हैं। धन सार्थवाह का एकमात्र पुत्र देवदत्त का विजय तस्कर ने धन के लोभ में आकर अपहरण किया और उसे मार डाला।⁵³ इसी तरह सुंसुमा के अपहरण व हत्या की घटना भी इस ग्रंथ का एक रोमांचकारी प्रसंग है। द्रौपदी के अपहरण का ऐतिहासिक प्रसंग इसी ग्रंथ में प्रज्ञप्त है। द्रौपदी का अपहरण क्यों हुआ, पांचों पांडव वासुदेव श्री कृष्ण के साथ अवरकंका नगरी कैसे पहुंचे और कैसे द्रौपदी को सकुशल पुनः प्राप्त किया? यह सारा वर्णन प्रस्तुत ग्रंथ में पूरे विस्तार से दिया गया है।

प्रस्तुत आगम में अनेक ऐसे भी प्रसंग हैं जो भारतीय इतिहास के अविस्मरणीय पृष्ठ बन चुके हैं। उदाहरण के लिए वासुदेव कृष्ण ने नरसिंह के रूप की विक्रिया कैसे की? वासुदेव कपिल और वासुदेव कृष्ण का मिलन कैसे हुआ? श्री कृष्ण ने पांडवों को देश निर्वासन का आदेश कैसे दिया? पांडवों ने पांडू मथुरा का निर्माण कैसे किया?⁵⁴ ये सारे ऐसे प्रसंग हैं जो भारतीय इतिहास की तो धरोहर है ही, जैन साहित्य में भी इनका विस्तृत वर्णन मिलता है।

जैन आगम साहित्य और आगमों पर लिखा गया विपुल व्याख्या साहित्य भारतीय वाङ्मय की एक अमूल्य विरासत है। व्याख्या साहित्य के अंतर्गत चूर्णि, भाष्य और टीकाओं में भारतीय इतिहास, सभ्यता और संस्कृति के अनेक अज्ञात स्रोत उपलब्ध हो सकते हैं। आज अपेक्षा है भारतीय इतिहास के परिप्रेक्ष्य में जैन साहित्य का गहनता से अध्ययन, मनन एवं अनुशीलन किया जाए। दोनों के तुलनात्मक अध्ययन से निश्चित ही कुछ नए तथ्य प्रकाश में आ सकेंगे।

सन्दर्भ सूची -

1. भारतीय इतिहास एक दृष्टि पृ. 505
2. वही पृ. 506
3. नायाधम्मकहाओ 1.2.12
4. वही 1.1.76-80
5. वही 1.1.72
6. वही 1.1.81, 8.36
7. वही 16.125, 5.8
8. वही 14.4
9. वही 12.2
10. वही 1.1.82
11. वही 1.1.85
12. वही 1.1.82
13. वही 1.1.87
14. वही 8.168-173
15. वही 1.16.153-163
16. वही 1.18.39
17. वही 1.16.92
18. वही 1.16.41-46
19. वही 1.14.10-15
20. वही 1.16.146.164
21. वही 1.5.9
22. वही 1.18.56
23. वही 18 वें अध्ययन का आमुख
24. वही 1.1.24
25. वही 1.1.17
26. वही 1.1.128
27. वही 1.1.18
28. वही 1.1.18 की वृत्ति
29. वही 1.1.128
30. वही 1.1.14
31. वही 1.1.16
32. वही 1.14.29-35, 56-59
33. वही 1.1.81
34. वही 1.1.63, 67
35. वही 1.14.21
36. वही 1.8.164,165
37. वही 1.16.201-206, 243, 256, 257, 265
38. वही 1.1.8,9
39. वही 1.1.89
40. वही 1.8.124
41. वही 1.8.41
42. वही 1.2.12
43. वही 1.9.6, 37-43
44. वही 1.15.6
45. वही 1.8.67
46. वही 1.17.14
47. वही 1.16.185
48. वही 1.5.6
49. वही 1.5.21
50. वही 1.13.15-23
51. वही 1.16.72
52. वही 1.18.21
53. वही 1.2.28
54. वही 1.16.261, 275-277, 289,303

सम्पर्क - जैन विश्व भारती
लाडनूँ-341 306 (राजस्थान)

श्रावक का आचार

साध्वी प्रवीण लता

श्रावक के आचार धर्म को द्वादश व्रतों के रूप में निरूपित किया गया है। श्रावक अत्यन्त निष्ठा के साथ इन व्रतों का पालन करता है। उपासक दशांग¹ सूत्रानुसार गृहस्थ द्वारा आचरित द्वादश व्रतों को अणुव्रत और शिक्षाव्रतों में विभाजित किया गया है जबकि सिद्धान्त ग्रन्थों² में अणुव्रत, गुणव्रत और शिक्षाव्रत ऐसे तीन विभागों में बाँटकर द्वादश व्रतों को आचरणीय बतलाया गया है। ये द्वादश व्रत इस प्रकार हैं- पाँच अणुव्रत, तीन गुणव्रत, चार शिक्षाव्रत।

पाँच अणुव्रत- अणु शब्द अण् धातु से उण् प्रत्यय लगने से निष्पन्न हुआ है, जिसका अर्थ है- बारीक, नन्हा, लघु।³ अणुव्रत का मतलब है - छोटे व्रत। श्रमण हिंसादि का पूर्ण रूप से परित्याग करता है, उसके व्रत महाव्रत कहलाते हैं पर श्रावक उन व्रतों का पालन मर्यादित रूप से करता है, इसलिए उसके व्रत अणुव्रत कहे जाते हैं। पाँच अणुव्रत हैं- 1. अहिंसाणुव्रत, 2. सत्याणुव्रत, 3. अचौर्याणुव्रत, 4. ब्रह्मचर्याणुव्रत, 5. अपरिग्रहाणुव्रत।

अणुव्रत मूलतः तो पाँच ही माने गये हैं, परन्तु दिगम्बर परम्परा के मान्य ग्रन्थ चारित्रसार में रात्रि भोजन त्याग को छट्ठा अणुव्रत माना गया है।⁴ सर्वार्थसिद्धि में यद्यपि भोजन त्याग की गणना छठे अणुव्रत के रूप में नहीं की गई है फिर भी वहाँ यह कहा गया है कि अहिंसा व्रत की 'आलोकित भोजनपान' भावना में रात्रि भोजन विरमणव्रत का अन्तर्भाव हो जाता है।⁵

1. अहिंसाणुव्रत या स्थूल प्राणातिपात विरमण व्रत

स्थूल अर्थात् मोटे रूप से प्राणों का त्याग करना एवं ऐसी हिंसा से पूर्णतः निवृत्ति होना स्थूल प्राणातिपातविरमण व्रत है। जीवन पर्यन्त के लिए दो करण, तीन योग से स्थूल हिंसा का त्याग करना श्रावक का स्थूल प्राणातिपातविरमणव्रत है।⁶

आनन्द गाथापति ने भगवान् महावीर स्वामी के सदुपदेश को श्रवण कर दो करण और तीन योग से हिंसा का त्याग किया था।⁷ जो अपने समान दूसरे को भी मानता हुआ उनके साथ दैया सहित व्यवहार करता है, अपनी निन्दा एवं गर्हा से युक्त है, महान् आरम्भों का परिहार करता हुआ जो त्रसजीवों के घात को मन, वचन, काय से न स्वयं करता है, न दूसरों से कराता है और न करते हुए पुरुष की अनुमोदना ही करता है, उसका यह पहला अहिंसाणुव्रत होता है।

अहिंसा के अतिचार - अहिंसा के पालन के लिए जितना हिंसा से बचना अनिवार्य है, उतना ही अहिंसा के अतिचारों से भी दूर रहना बतलाया गया है। जैनागम स्थानांगसूत्र में व्रत के खण्डन की चार श्रेणियां बतलाई गई हैं⁸ वे इस प्रकार हैं -

अतिक्रम - व्रत में स्खलना का मन में चिन्तन करना।

व्यतिक्रम - व्रत को खण्डित करने से साधन जुटाना।

अतिचार - व्रत का आंशिक रूप से खण्डन करना।

अनाचार - व्रत का खण्डन करना।

अनभिज्ञतावश व्रतों में कहीं स्खलना हो जाती है, तो उसे अतिचार कहा जाता है। उपासकदशांगसूत्र में स्थूल प्राणातिपातविरमणव्रत के जिन अतिचारों को गिनाया गया है, वे इस प्रकार हैं - बन्ध, वध, छविच्छेद, अतिभार और भक्तपानविच्छेद।¹⁰ समणसुत्त में भी पांच अतिचारों का ही नामोल्लेख आया है।¹¹

2. सत्याणुव्रत या स्थूल मृषावाद विरमणव्रत

श्रावक का दूसरा व्रत स्थूल मृषावाद विरमण व्रत है। सुधर्मा स्वामी के शब्दों में सत्य अनवद्य और पाप रहित वचन है।¹² रत्नकरण्ड श्रावकाचार में आचार्य समन्तभद्र सत्याणुव्रत के विषय में कहते हैं कि जो लोक विरुद्ध, राजविरुद्ध एवं धर्मविरुद्ध स्थूल असत्य न स्वयं बोलता है, न दूसरों से बुलवाता है, साथ ही दूसरों की विपत्ति के लिए कारणभूत सत्य को न स्वयं कहता है, न दूसरों से कहलवाता है, वह सत्याणुव्रती है।¹³ मृषावाद से बचने का जो स्थूलव्रत है, वह स्थूलमृषावाद विरमणव्रत कहलाता है।¹⁴

श्रावक प्रतिक्रमण में श्रावक के द्वादशव्रतों के ग्रहण में द्वितीय स्थूल मृषावाद के पांच भेद किए हैं। वे हैं - कन्या के लिए, गो आदि पशु के लिए, भूमि के लिए, धरोहर के लिए और कूट साक्षी (झूठी गवाही) के लिए।¹⁵

स्थूल मृषावाद विरमणव्रत के अतिचार- गृहस्थ श्रावक में रहते हुए कभी स्वार्थवश, कभी द्वेषवश और कभी व्यापार के निमित्त श्रावक के द्वारा जो कथंचित असत्य व्यवहार हो जाता है, वही अतिचार है। अतिचार पांच प्रकार के हैं -

सहसाभ्याख्यान- बिना सोचे विचारे किसी पर मिथ्या दोषारोपण करना।

रहस्याभ्याख्यान- किसी का गुप्त रहस्य अन्य के समक्ष कह देना।

स्वदारमन्त्रभेद- अपनी स्त्री की गुप्त बातें प्रकट करना।

मृषापदेश- किसी को गलत सलाह, अनाचारादि की शिक्षा या झूठ बोलने का उपदेश देना।

कूट लेख - झूठा लेख लिखना, झूठा दस्तावेज या झूठी बहियां बनाना।¹⁶

3. अचौर्याणुव्रत या स्थूल अदत्तादान विरमण व्रत

स्थूल अदत्तादान से विरत होना श्रावक का तृतीय अणुव्रत है। श्रावक का यह व्रत अस्तेय या अचौर्य व्रत के नाम से भी जाना जाता है। 'अदत्त' का अर्थ है- बिना दी हुई वस्तु, 'आदान' का अर्थ है - ग्रहण करना। इस प्रकार बिना दी हुई वस्तु को ग्रहण करना अदत्तादान है। बौद्ध निकाय ग्रन्थों में इसके लिए अदिन्नादान पद मिलता है। जैन श्रमण के लिए बिना अनुमति के कुछ भी ग्रहण करना स्वीकार्य नहीं है, तृण-ग्रहण करना भी वर्ज्य है, जबकि श्रावक द्वारा बिना दी हुई वस्तु को स्थूल रूप से ग्रहण नहीं करने से अदत्तादानविरमण व्रत कहा गया है।¹⁷

आचार्य उमास्वाति ने तत्त्वार्थसूत्र में अस्तेय अणुव्रत के लिए 'अदत्तादान अस्तेय' शब्द प्रयुक्त करते हुए स्पष्ट कहा है कि स्तेयबुद्धि से अर्थात् चोरी करने के अभिप्राय से वस्तु को ग्रहण करना अदत्तादान है।¹⁸ जो दूसरों की रखी हुई, गिरी हुई, भूली हुई वस्तु को और बिना दिए धन को न तो स्वयं लेता है, न उठाकर दूसरों को देता है, उसे अचौर्याणुव्रतधारी कहते हैं।¹⁹

अमितगतिश्रावकाचार के अनुसार- खेत में, ग्राम में, वन में, गली में, मार्ग में, घर में, खलिहान में अवि ग्वाल टोली में रखें पड़े या नष्ट भ्रष्ट हुए पराये द्रव्य को ग्रहण न करना अचौर्याणुव्रत कहलाता है।²⁰

उपासकदशांगसूत्र में कहा है कि अदत्तादान विरमण व्रतधारी श्रावक आनन्द ने भगवान से जीवनपर्यन्त दो करण, तीन योग से अदत्तादान सेवन न करने की प्रतिज्ञा ली थी।²¹

अचौर्याणुव्रत के अतिचार - अस्तेय व्रत का सम्यक् प्रकार से परिपालन करते हुए कभी प्रमाद या असावधानी से जो दोष लग जाते हैं, वे पांच प्रकार के अतिचार हैं -

स्तेनाहत - चोर द्वारा लाया हुआ या चोर का माल रखना, ले लेना।

तस्कर प्रयोग - चोरों को चोरी के लिए प्रोत्साहन देना, विरुद्धराज्यातिक्रम - राज्य के जिन नियमों का उल्लंघन करने से दण्डनीय बनना पड़े, ऐसा आचरण करना, जैसे चुंगी कर आदि की चोरी।

कूटतुला - कूटमान - झूठे तौल और झूठे नाम का उपयोग करना या नाम तोल न्यूनाधिक करना।

तत्प्रतिरूपक व्यवहार - शुद्ध वस्तु में उसके सदृश या असदृश वस्तु मिलाकर बेचना, मिलावट करना। जैसे - दूध में पानी, शुद्ध घी में वनस्पति घी मिलाना।²²

4. ब्रह्मचर्य या स्वदार सन्तोषव्रत (स्थूल मैथुन विरमणव्रत)

यह श्रावक का चतुर्थ अणुव्रत है। इसका शास्त्रीय नाम स्वदार संतोष अथवा परदार विरमणव्रत है। श्रावक अपने आचरण करने योग्य नियमों को ध्यान में रखता हुआ यह व्रत भी ग्रहण करता है कि मैं अपनी विवाहित पत्नी के अतिरिक्त अन्य किसी स्त्री के साथ किसी तरह का मैथुन सम्बन्ध नहीं रखूंगा। स्वदार संतोष व्रत ग्रहण करने से श्रावक कामवासना से पूर्ण निवृत्त तो नहीं हो जाता है, किन्तु संयमित अवश्य हो जाता है। श्रावक और श्राविका दोनों ही इस व्रत को ग्रहण करके अपने धर्म का निर्वाह करते हैं। इसी कारण यह व्रत ब्रह्मचर्याणुव्रत नाम से अधिक प्रचलित है। पर स्त्री के साथ मैथुन सम्बन्ध नहीं रखना ब्रह्मचर्याणुव्रत बतलाया गया है।²³

किन्तु आचार्य सोमदेव ने उपासकाध्ययन में विवाहित स्त्री और वेश्या के अलावा अन्य स्त्रियों को माता, बहिन या पुत्री मानने को ही ब्रह्मचर्याणुव्रत स्वीकार किया है।²⁴ उपासकदशांग सूत्र में अपनी पत्नी के अतिरिक्त अन्य स्त्रियों से मैथुन सेवन करना अब्रह्म कुशील का स्वरूप बतलाया गया है।

आनन्द श्रावक ने श्रमण भगवान् महावीर से स्वदार संतोषव्रत का नियम लिया था। मैं शिवानन्दा (पत्नी) के अतिरिक्त अन्यत्र मैथुन सेवन का प्रत्याख्यान करता हूँ।²⁵

ब्रह्मचर्याणुव्रत के अतिचार - स्वदार परिमाणव्रत के निम्न पांच अतिचार बतलाए हैं -

1. इत्वरिक, 2. अपरिगृहीतागमन, 3. अनंगक्रीड़ा,
4. परविवाहकरण तथा 5. कामभोगतीव्राभिलाषा।²⁶

किसी दूसरे के द्वारा स्वीकृत अमुक समय तक वेश्या या वैसी साधारण स्त्री का उसी कालावधि में भोग करना इत्वरिक अतिचार कहलाता है। वेश्या का, जिसका पति विदेश चला गया है उस वियोगिनी स्त्री का अथवा किसी अनाथ या किसी पुरुष के कब्जे में न रहने वाली स्त्री का उपभोग करना अपरिगृहीतागमन अतिचार कहलाता है। अस्वाभाविक अर्थात् सृष्टि विरुद्ध काम का सेवन। निजी संतति के उपरान्त कन्यादान के फल की इच्छा से स्नेह सम्बन्ध से दूसरे की संतति का विवाह करना परविवाहकरण अतिचार है। बार-बार उद्दीपन करके विविध प्रकार से काम क्रीड़ा करना कामभोगतीव्राभिलाषा अतिचार है।

तत्त्वार्थसूत्रकार इनसे कुछ भिन्न पांच अतिचार मानते हैं। उनके अनुसार पर विवाहकरण, इत्वरिकपरिग्रहीतागमन, अपरिग्रहीतागमन, अनंगक्रीड़ा और तीव्रकामाभिनिवेश²⁷ - ये पांच अतिचार हैं।²⁷ जबकि रत्नकरण्डश्रावकाचार में अन्यविवाहकरण, अनंगक्रीड़ा, विरत्व, विपुलतृष्णा और व्यभिचारिणी स्त्रियों के यहां गमन करना - इन पांच अतिचारों की गणना की गई है।²⁸

5. अपरिग्रहाणुव्रत या इच्छापरिमाणव्रत (परिग्रहपरिमाणव्रत)

गृहस्थ परिग्रह का सर्वथा त्याग नहीं कर सकता, क्योंकि उसे अपने आपके और परिवार के भरण-पोषण तथा उनके शिक्षा संस्कार विवाहादि कार्यों के लिए एवं घर-गृहस्थी चलाने के लिए आवश्यक धन-साधन आदि की जरूरत रहती है। किन्तु इस व्रत को ग्रहण करके श्रावक अपनी मर्यादा एवं परिस्थिति के अनुसार इच्छाओं को सीमित करने का संकल्प करता है अर्थात् श्रावक के लिए पांचवां इच्छापरिमाण या परिग्रहपरिमाणव्रत आवश्यक बताया गया है।

इस व्रत को धारण करने वाला श्रावक खेत, वस्तु, सोना, धन-धान्य, चाँदी, द्विपद, चतुष्पद, गृहसामग्री आदि की सीमा निर्धारित कर उनका समुचित उपभोग करता है।³⁰ तत्त्वार्थसूत्र में मूर्च्छा परिग्रह³¹ ऐसा कहकर बाह्य वस्तुओं व आंतरिक वस्तुओं जो राग भाव अर्थात् आसक्ति है, उसे परिग्रह कहा है। गृहस्थ धर्म में आचार्य जवाहरलाल जी ने जो परिग्रह की व्युत्पत्ति करते हुए कहा है - परिग्रहाणां परिग्रह³² अर्थात् जो ममत्व भाव से ग्रहण किया जाए, वही परिग्रह है। स्थानांगसूत्र में परिग्रह के कर्मपरिग्रह, शरीरपरिग्रह और वस्तु परिग्रह, यह तीन प्रकार के परिग्रह माने हैं³³ जबकि श्रावक परिग्रह में परिग्रह के नौ प्रकार बताए हैं।³⁴

परिग्रह परिमाण के अतिचार

अन्य व्रतों की तरह इच्छाविधि परिमाणव्रत के भी पांच अतिचार बतलाए गए हैं, वे हैं - क्षेत्र वस्तु प्रमाणातिक्रम और कुप्य-प्रमाणातिक्रम³⁵। तत्त्वार्थसूत्र में द्विपद, चतुष्पद प्रमाण अतिक्रम के स्थान पर दासी-दासप्रमाण अतिक्रम को अतिचार माना गया है, यथा - क्षेत्रवास्तुहिरण्य सुवर्णधनधान्य दासी-दासकुप्यप्रमाणातिक्रमाः³⁶ अर्थात् खेती बाड़ी रहने के मकान, चाँदी, स्वर्ण, गाय, भैंस, दासी, दास, नौकर-चाकर, आदि कर्मचारियों, बर्तनों और वस्त्रों के प्रमाण का अतिक्रमण करना। किन्तु आचार्य समन्तभद्र ने अतिवाहन, अतिसंग्रह, विस्मय, लोभ व अतिभार वाहन को इस व्रत के पांच अतिचार माने हैं।³⁷ जबकि सागारधर्मामृत में वास्तु-क्षेत्र, धन-धान्य बंधन, रुप्यदान, कुप्यभाव और गवादौ गर्भतातिचार - इन पांच को इच्छापरिमाण के अतिचार व्रत बतलाया गया है।³⁸

तीन गुणव्रत - अणुव्रतों को ग्रहण करने के पश्चात् श्रावक तीन गुणव्रतों और चार शिक्षाव्रतों

को ग्रहण करता है। पांच अणुव्रतों के पालन करने में जो उपकारक हों, जो उन्हें पुष्ट करते हों, वे गुणव्रत कहे जाते हैं। गुणव्रत तीन हैं - 1. दिग्व्रत, 2. अनर्थदण्डव्रत और 3. उपभोग-परिभोग-परिमाणव्रत।

1. दिग्व्रत - विभिन्न दिशाओं में जाने के सम्बन्ध में मर्यादा या सीमाकरण।

2. अनर्थदण्डविरमण - आत्मा के लिए अहितकर या आत्मगुणघातक निरर्थक प्रवृत्ति का त्याग।

3. उपभोग - परिभाग-परिमाण- जिन्हें अनेक बार भोगा जा सके, ऐसी वस्तुएं - जैसे वस्त्र आदि तथा परिभोग जिन्हें एक ही बार भोगा जा सके - जैसे भोजन आदि। इनका परिमाण अर्थात् सीमाकरण।³⁹

चार शिक्षाव्रत - शिक्षाव्रत को बार-बार अभ्यास हेतु काल विशेष के लिए किया जाता है। शिक्षाव्रत चार हैं - 1. सामायिक व्रत, 2. देशावकाशिक व्रत, 3. पौषधोपवास व्रत और 4. अतिथिसंविभाग व्रत।⁴⁰

1. सामायिक व्रत - काल का अभिग्रह लेकर अर्थात् अमुक समय तक अधर्म प्रवृत्ति का त्याग करके धर्म प्रवृत्ति में स्थिर होने का अभ्यास करना सामायिक व्रत है।⁴¹ उपासकदशांगसूत्र के अनुसार समता या समत्वभाव की साधना के लिए एक नियत समय (न्यूनतम एक मुहूर्त - 48 मिनट) में किया जाने वाला अभ्यास।⁴²

2. देशावकाशिक व्रत - नित्य प्रति अपनी प्रवृत्तियों में निवृत्ति-भाव की वृद्धि का अभ्यास।⁴³

3. पौषधोपवास- अध्यात्म-साधना में अग्रसर होने के हेतु यथाविधि आहार अब्रह्मचर्य आदि का त्याग। अष्टमी, चतुर्दशी, पूर्णिमा या किसी दूसरी तिथि में उपवास करके और सब प्रकार की शरीर-विभूषा का त्याग करके धर्म-जागरण में तत्पर रहना पौषधोपवास है।⁴⁴

अतिथि संविभाग व्रत - जिसके आने की कोई तिथि नहीं, ऐसे अनिमंत्रित संयमी साधक या साधर्मिक बन्धुओं को संयमोपयोगी एवं जीवनोपयोगी अपनी अधिकृत सामग्री का एक भाग आदरपूर्वक देना, सदा मन में ऐसी भावना रखना कि ऐसा अवसर प्राप्त हो।⁴⁵ सर्वार्थसिद्धि में उल्लेख मिलता है कि जिसके आने की कोई तिथि नहीं, उसे अतिथि कहते हैं। इस अतिथि के लिए विभाग करना अतिथिसंविभाग व्रत कहलाता है।⁴⁶ तत्त्वार्थसूत्र के अनुसार न्याय से उपार्जित खान-पान आदि के योग्य वस्तुओं का शुद्ध भक्तिभावपूर्वक सुपात्र को इस प्रकार दान देना कि उससे उभय पक्ष का हित हो - वह अतिथिसंविभाग व्रत है।⁴⁷

इस प्रकार द्वादश अणुव्रतों का पालन करने वाले श्रावक और श्राविका श्रमणोपासक होते हैं।

संदर्भ ग्रन्थ :

1. उपासकदशा सूत्र 1/12
2. रत्नकरण्ड श्रावकाचार. 3/5
3. (आप्टे) संस्कृत हिन्दी कोष, पृ. 15
4. चारित्रसार., 13/3
5. सर्वार्थसिद्धि, 7/1, पृ. 258
6. स्थानांग सूत्र 5/1/2, रत्न. श्रावका.3/7
7. उपासकदशा सूत्र, 1/13
8. कार्तिकेयानुप्रेक्षा 30-31, चारित्रसार, पृ. 238, 4/4
9. स्थानांग सूत्र 3/4/40-43
10. उपासकदशा, सूत्र अ-1, सू. 45, पृ. 40
11. समणसुत्त 310
12. सूत्रकृतांग, सूत्र 6/23
13. रत्नकरण्ड श्रावकाचार 3/9
14. स्थानांग सूत्र, स्थान. 5, अ.
15. आवश्यक सूत्र, पृ. 99
(ख) योगसूत्र 2/54
16. उपासकदशा सूत्र, अ.-1, सूत्र-42, पृ.
17. स्थानांग सूत्र, स्था. 5, उ. 1
18. तत्त्वार्थ सूत्र 7/10
19. रत्नकरण्ड श्रावकाचार 3/11
20. गति श्रावकाचार. 6/59, योगसूत्र 2/66
21. उपासकदशांग सूत्र, अ.-1, सू.-15, पृ. 27
22. वही; अ.-1, सू. 47, पृ. 43
23. रत्नकरण्ड, श्रावकाचार, 3/13
ग. सर्वार्थसिद्धि, 7/20
24. उपासक सूत्र 405
25. वही; उपा. सूत्र, अ.-1, सूत्र-16, पृ. 27

26. वही अ.-1, सूत्र, 48, पृ. 43
27. तत्त्वार्थ सूत्र 7/23
28. रत्नकरण्ड श्रावकाचार 3/14
29. स्थानांग. सूत्र, स्था. 5, उ.।
30. उपासकदशा सूत्र, 1/45
31. तत्त्वार्थ सूत्र, 7/12
32. वही, पृ. 55
33. स्थानांग सूत्र 3/1/95
34. आवश्यक सूत्र 5, पृ. 101
35. उपासक सूत्र, अ.-1, सू. 49, पृ. 45
36. तत्त्वार्थ सूत्र 7/24
37. रत्नकरण्ड श्रावकाचार 3/16
38. सागर. धर्माभूत. 4/64
39. औपपातिक सूत्र सू. 57, पृ. 110 ख. उपासकदशा सूत्र अ.-1, पृ. 23
40. औपपातिक सूत्र 57, पृ. 110
41. तत्त्वार्थ सूत्र, पृ. 182
42. सामाईयं उपासक सूत्र, अ.-1, पृ. 25
43. सामाईयं उपासक सूत्र, अ.-1, पृ. 25
44. तत्त्वार्थ सूत्र, पृ. 182
45. उपासकदशा सूत्र, पृ. 25 ख. तत्त्वार्थ सूत्र, पृ. 182
46. सर्वार्थसिद्धि 7/21, पृ. 362
47. तत्त्वार्थ सूत्र, 7/16, पृ. 180-82

सम्पर्क - पंजाबी युनिवर्सिटी, पटियाला

पिण्डनिर्युक्ति संपादन-कौशल का अद्भुत प्रकाशन

आचार्य तुलसी ने आगम-संपादन के महान् यज्ञ को प्रारंभ करके तेरापंथ धर्मसंघ में नए इतिहास का सृजन किया। आचार्य महाप्रज्ञ के अद्भुत संपादन-कौशल ने इस कार्य की गरिमा को शतगुणित वृद्धिगत किया है। पूज्यवरों ने अनेक प्रबुद्ध एवं बहुश्रुत साधुओं के साथ साध्वी एवं समणी समाज को भी आगम कार्य में नियुक्त किया, यह इतिहास का दुर्लभ दस्तावेज है। इससे न केवल महिला समाज का कर्तृत्व मुखर हुआ बल्कि संघ की प्रभावना में भी अभिवृद्धि हुई है।

आगमों के व्याख्या-साहित्य में निर्युक्ति-साहित्य को प्रथम स्थान प्राप्त है, क्योंकि आगमों में प्रयुक्त पारिभाषिक शब्दों को निक्षेप पद्धति से यहां व्याख्यायित किया गया है। निश्चय रूप से सम्यक् अर्थ का निर्णय करना तथा सूत्र में ही परस्पर सम्बद्ध अर्थ को प्रकट करना निर्युक्ति का उद्देश्य है। निर्युक्ति-साहित्य में पिण्डनिर्युक्ति का महत्त्वपूर्ण स्थान है। मुनि की भिक्षाचर्या और आहार-विधि पर लिखा गया यह मौलिक और स्वतंत्र ग्रन्थ है, इसीलिए मुनि-आचार की दृष्टि से इस ग्रन्थ को जनभोग्य बनाने का श्रम साध्य कार्य आगम मर्मज्ञा विदुषी समणी डॉ. कुसुमप्रज्ञा ने अपने कुशल संपादन से सम्पन्न किया है। आगम मनीषी संत मुनि दुलहराजजी ने पिण्डनिर्युक्ति और पिण्डनिर्युक्ति भाष्य का अनुवाद करके संपादन के कार्य को प्रभावी बना दिया है।

ग्रन्थ के प्रारंभ में संपादिका ने 'पिण्डनिर्युक्ति : एक पर्यवेक्षण' नामक वृहद् भूमिका प्रस्तुत करके ग्रन्थ के रहस्य को सहज बोधगम्य बना दिया है। इस पर्यवेक्षण के अन्तर्गत जहां एक तरफ निर्युक्ति-साहित्य का सम्यक् विवेचन हुआ है, वहीं दूसरी तरफ पिण्डनिर्युक्ति, उसका भाष्य मलयगिरीया टीका के साथ पिण्डनिर्युक्ति की विषयवस्तु की विस्तृत विवेचना हुई है। मुनि की भिक्षाचर्या और भिक्षाचर्या के विविध दोष यहां प्रस्तुत हुए हैं। इन दोषों का

एक स्थान पर सटीक और क्रमिक विवेचन हुआ है, जो शुद्ध आहारचर्या का संकेत देने वाले हैं। संपादिका ने पर्यवेक्षण के अन्तर्गत पिण्डनिर्युक्ति में उल्लिखित एवं अवगुम्फित सामाजिक परम्पराओं एवं मान्यताओं को सहजता से उकेरा है, जिससे सामाजिक एवं सांस्कृतिक दृष्टि से ग्रन्थ का महत्त्व बढ़ा है। पिण्डनिर्युक्ति की विषय-सूची भी संक्षेप में ग्रन्थ के विषयों का ज्ञान कराने वाली है।

ग्रन्थ में परिशिष्ट जोड़कर संपादिका ने ग्रन्थ को अनेक दृष्टि से उपयोगी बना दिया है। दार्शनिक विद्वान् लोग जहां तुलनात्मक संदर्भ से प्रभावित होंगे, वहीं भेषज विद्वान् आयुर्वेद एवं आरोग्य की मुक्तकंठ से प्रशंसा करेंगे। विद्वान् परिशिष्ट के अन्य खण्ड एकार्थक, निरुक्त, उपमा और दृष्टान्त, परिभाषाएं, निक्षिप्त शब्द, सूक्त-सुभाषित के पारायण से शास्त्रीय सुख की अनुभूति करेंगे। संपादिका ने अपनी सूझबूझपरक दृष्टि से 'कथाएं' खण्ड के माध्यम से आम पाठकों को भी प्रस्तुत ग्रन्थ को पढ़ने के लिए प्रेरित किया है।

श्रद्धा और ज्ञान निष्ठा के साथ आगम के ज्ञान की विशदता भी झांकती है। यह श्रम शोध करने वाले छात्रों के लिए भी अत्यन्त उपयोगी होगा। संपादिका डॉ. समणी कुसुमप्रज्ञा के संपादन कौशल ने ज्ञान का अवगाहन कर तथ्यात्मक ज्ञान सम्पदा को पाठकों के लिए समर्पित करना ज्ञान परम्परा में अभिनव पहचान बना है। उन्होंने अनेक ग्रन्थों का कुशल संपादन करके उन्हें पाठकों के लिए भोग्य बनाया है। जैन विश्व भारती ने इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ को जिस त्वरित गति से जनसम्मुख प्रस्तुत किया है, ग्रन्थ की उत्कृष्ट छपाई, अच्छे कागज एवं प्रूफ की गुणवत्ता ने ग्रन्थ की गरिमा को बढ़ाया है। आवरण पृष्ठ ग्रन्थ के मूल हार्द को अभिव्यक्त करता है। यह ग्रन्थ पठनीय, मननीय एवं संग्रहणीय है।

सम्पादक : समणी कुसुम प्रज्ञा

प्रकाशक : जैन विश्व भारती, लाडनूँ

समीक्षक : आनन्दप्रकाश त्रिपाठी

जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय, लाडनूँ

प्रकाशन सूची

क्र.	पुस्तक का नाम	लेखक/सम्पादक	प्रका. वर्ष	मूल्य
1.	आचार्य महाप्रज्ञ का संस्कृत साहित्य	डॉ. हरिशंकर पाण्डेय	1999	550
2.	युग को आचार्य महाप्रज्ञ का योगदान	डॉ. हरिशंकर पाण्डेय/डॉ. जे.पी.एन. मिश्रा	1999	100
3.	अंगुत्तर निकाय भाग-1	श्री श्रीचंद रामपुरिया	2000	50
4.	अंगुत्तर निकाय भाग-2	श्री श्रीचंद रामपुरिया	2000	60
5.	महाभारत परिक्रमा	श्री श्रीचंद रामपुरिया	2000	60
6.	वासुदेव श्रीकृष्ण	श्री श्रीचंद रामपुरिया	2000	10
7.	श्रमण सूक्त	श्री श्रीचंद रामपुरिया	2000	150
8.	तीर्थंकर वर्द्धमान जीवन प्रसंग	श्री श्रीचंद रामपुरिया	2000	80
9.	आवश्यक निर्युक्ति खण्ड-1	डॉ. समणी कुसुम प्रज्ञा	2001	400
10.	आचारांग और महावीर	साध्वी श्रुतयशा	2001	150
11.	सम्बोधि का समीक्षात्मक अनुशीलन	समणी स्थित प्रज्ञा	2001	100
12.	Anekant: Reflection & Clarification	Acharya Mahaprajna	2001	30
13.	Anekant: Views & Issues	Acharya Mahaprajna	2001	30
14.	Lord Mahavir (Vol. 1,2,3)	Shri S.C. Rampuria	2001	1000
15.	Shraman Bhagwan Mahavir Life & Doctrine	Shri S.C. Rampuria	2001	300
16.	Pslam of Life	S.NathJain/Ed.Sh.S.C.Rampuria	2001	24
17.	Anekanta- The Third Eye	Acharya Mahaprajna	2002	195
18.	Science in Jainism	Prof. M.R. Gelra	2002	200
19.	The Quest for Truth	Acharya Mahaprajna	2003	195
20.	रत्नपालचरितम	डॉ. हरिशंकर पाण्डेय	2003	100
21.	दूरस्थ शिक्षा की उपयोगिता	डॉ. आनन्दप्रकाश त्रिपाठी	2003	100
22.	नई सुबह	डॉ. आनन्दप्रकाश त्रिपाठी	2004	100
23.	जैन विद्या और विज्ञान	प्रो. (डॉ.) महावीर राज गेलड़ा	2005	300
24.	हरा आँचल	डॉ. आनन्दप्रकाश त्रिपाठी	2005	100
25.	Sound of Silence	Acharya Mahaprajna	2005	140
26.	माटी की रक्षा	डॉ. आनन्दप्रकाश त्रिपाठी	2006	100
27.	जैन संस्कृति और जीवन मूल्य भाग-1	समणी ऋजु प्रज्ञा	2006	75
28.	जैन संस्कृति और जीवन मूल्य भाग-2	समणी ऋजु प्रज्ञा	2006	75
29.	Journey into Jainism (Reprint)	Sadhvi Vishrut Vibha	2006	39
30.	जैन संस्कृति और जीवन मूल्य भाग-3	समणी ऋजु प्रज्ञा	2007	75
31.	भिक्षु न्यायकर्णिका	पं. विश्वनाथ मिश्र	2007	120
32.	जैन इतिहास एवं संस्कृति	समणी ऋजु प्रज्ञा	2007	120
33.	Jain Studies & Science	Prof. (Dr.) M.R. Gelra	2007	400
34.	जीवन विज्ञान और स्वास्थ्य	डॉ. समणी ऋजु प्रज्ञा / समणी श्रेयस प्रज्ञा	2008	120
35.	योग वैशिष्ट्य	डॉ. जे.पी.एन. मिश्रा	2008	400
36.	जैन तत्त्व मीमांसा और आचार मीमांसा	डॉ. समणी ऋजु प्रज्ञा	2008	120
37.	अर्द्धमागधी साहित्य में गणित	डॉ. अनुपम जैन	2008	200
38.	Non-violence Relative Economics and A New Social Order	Prof. B.R.Dugar/Dr. Satya Prajna/ Dr. Samani Ritu Prajna	2008	500
39.	Jain Biology	Late Shri Jetha Lal S. Zaveri / Prof. Muni Mahendra Kumar	2008	200
40.	Teaching of Lord Mahavira	Shri S.C. Rampuria	2008	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 चेरिटेबल 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