

989

STUDIES
IN
JAINISM

Editors :

M. P. MARATHE, MEENA A. KELKAR,
P. P. GOKHALE



INDIAN PHILOSOPHICAL QUARTERLY PUBLICATION

STUDIES — IN JAINISM

Editors :

M. P. MARATHE,
(MRS.) M. A. KELKAR,
P. P. GOKHALE



I. P. Q. PUBLICATION NO. 7

© Indian Philosophical Quarterly Publication
Department of Philosophy,
University of Poona, and its
Pratap Centre of Philosophy, Amalner (Jalgaon)
INDIA

First Edition : July 1984

Price : Rs. 50.00

Published by : I. P. Q. Publications,
Department of Philosophy,
University of Poona,
Ganeshkhind,
Pune 411 007
INDIA.

(With the assistance of the University Leadership
Programme of the Department of Philosophy,
University of Poona, Pune 411 007)

Printed at the Maharashtra Sahakari Mudranalaya,
Pune 411 004

CONTENTS

(i)	I. P. Q. Editors' Preface		
(ii)	Preface		
Part I	Jaina Metaphysics and Ontology	: An Overview	1
	A Note on the Development of Some Concepts in Jaina Ontology	: Mohanlal Mehta	3
	Concept of Matter in Jaina Philosophy	: J. C. Sikdar	8
	Jaina Concept of Atomic Combination	: Suzuko Ohira	37
	जैन दर्शन में अस्तिकाय की अवधारणा : आधुनिक परिप्रेक्ष्य में	: सागरमल जैन	49
	Jaina Conception of Space and Time	: Nagin J. Shah	56
	The Jaina Concept of Jiva and Sarvajnata	: Ramjee Singh	77
	Some Amphibious Expressions in Umasvati	: M. P. Marathe	83
Part II	Jaina Logic and Epistemology	: An Overview	101
	जैन न्याय : परिशीलन	: दरबारीलाल कोठिया	103
	The Jaina Concept of Logic	: V. K. Bharadwaj	116
	स्याद्वादमीमांसा	: दरबारीलाल कोठिया	130
	An Analysis of Syat in Syadvada	: M. P. Marathe	141
	Nayavada and Many-Valued Logic	: S. L. Pandey	156
	स्याद्वाद : एक चिंतन	: सागरमल जैन	167
	स्याद्वाद : एक अनुचितन	: कैलासचंद्र शास्त्री	193
	प्रमाणों से नयों का भेद	: ईश्वरचंद्र शर्मा	205
Part III	Jaina Ethics and Religion	: An Overview	225
	Jaina Ethics	: T. G. Kalghatgi	227
	Jaina Ethics and the Meta-ethical Trends	: Kamal Chand Sogani	237
	The Jaina Theory of Symbol	: D. D. Malvania	248
	A Note on Jain Mythology	: D. D. Malvania	253

EDITORS' PREFACE

The Indian Philosophical Quarterly is committed to the promotion of independent philosophical thinking in India today irrespective of doctrinal commitment or affiliations. Such an endeavour requires the creation of a national forum of philosophical investigations at advanced levels which would be committed to the achievement of structures of communication between classical perspectives, Indian and Western, and Contemporary problems, thus leading to the formation of a climate of relevance for our philosophical efforts.

As a part of this objective the Indian Philosophical Quarterly intends to bring out a series of publications in Philosophy to be called Indian Philosophical Quarterly Publications. The series will be devoted to publishing monographs, collection of articles, anthologies, original explorations and critical studies of specific problems or thinkers. We hope that such publications would provide a forum for scholars in our country to make available the results of their studies and reflections to a wider public. The individual monographs, however, would represent only the points of view of the authors concerned; they do not necessarily represent the editorial view-point.

We are happy to release our seventh publication, *Studies in Jainism*, which is an outcome of the proceedings of three seminars, the first entitled 'Seminar on Jaina Logic and Philosophy' the second 'Colloquium on Jaina. Logic, Culture and Literature' and the third 'Jaina Philosophy and Modern Scientific Thought'. All these three seminars were organized by the Department of Philosophy, University of Poona, during the years 1975, 1977 and 1979 respectively. The bilingual character of the present work is due to the fact that some of the scholars participating in these seminars, wrote and presented their papers in Hindi. Here is an attempt to compile an adequate record of those seminars. We hope it will be of use to all the concerned. We are thankful to Prof. M. P. Marathe, Dr. P. P. Gokhale and Dr. (Mrs.) M. A. Kelkar of the Department of Philosophy, University of Poona, for

editing the papers presented and tape-recording and presenting them into the book form. The Department of Philosophy, University of Poona, has co-sponsored the present publication as a part of the publication programme under the University Leadership Programme sanctioned by the UGC.

PUNE
July, 1984

S. S. BARLINGAY
RAJENDRA PRASAD
Editors, I. P. Q.

PREFACE

In India, Philosophy has developed through three different traditions : the orthodox, the Buddhist and the Jaina. Of course, although these traditions are independent there was always some communication, crisscrossing of thought amongst them which enriched each of these traditions.

About 40 years back, when some Jaina texts like *Syādvāda-māñjarī* and *Syādvādaratnākara* came my way I was attracted by some of the concepts and the theories engraved in the Jaina thought. It was my desire at that time to see that these valuable concepts in Jaina thought were expressed in modern idiom, in an unpolluted form. Most of the thought which comes to us through our modern or western scholarship is, to my mind, largely polluted. I do not blame the scholars for it. Pollution takes place because our thought is mixed with religious beliefs and we are not able to separate Philosophy from Religion. This was also the case with western philosophic thought, whether it was Greek, medieval or even modern. But in Europe the sphere of philosophy was gradually separated from that of religion and one can, now, study western philosophic thought in its pure form, more or less. But those who insist on maintaining western philosophical thought in its pure form, somehow or the other, seem to be interested in making a cocktail of Indian religious, cultural, mystical and philosophical thoughts. When I read a few Buddhist and Jaina philosophical works and also studied some systems of orthodox thought under some pandits, I thought that there was necessity of reunderstanding Indian Philosophy, a necessity of Philosophy renaissance. This could be achieved only with the help of devoted people, well-trained in the subject, equipped with the rigorous analytic and rational method and interested in deciphering the pure thought from other ingredients. With this end in view I worked for the establishment of a Chair in Jaina Philosophy, Culture and Literature. The 2500th anniversary of the *mahānirvāṇa* of Bhagavān Mahāvīra augmented the process and with the encouragement given to me by the late Shri Ratilalbhai Nanavati, late Shri Shadilal Jain, late Shri Rishabhadasji Ranka, late Shri Kesarichandji

Lalwani, late Dr. A. N. Upadhye and Dr. D. S. Kothari, Shri Nawalmalji Firodia, Shri Popatlalji Shah, Shri Kanakmal Munot, Shri Shreyansprasad Jain, Shri Lalchand Hirachand, revered Shri Pushkarmuni, revered Shri Devendramuni and revered Shri Arunvijayaji Muni, the chair in Jaina Philosophy, Culture and Literature could be established in Poona University. The encouragement given to me by Dr. G. S. Mahajani and Prof. D. A. Dabholkar who were during this period Vice-Chancellors of the University played a major role in the establishment of the Chair.

The seminars held in 1975, 1977 and 1979, the proceedings of which are being published now, were a part of this process. I thought that if learned pandits were closeted together for a few days they might be able to churn out the truth. We, of course, received for these seminars many learned articles; but most of them were written in traditional idiom. There is always a danger of philosophy becoming pedantic and scholastic, and our seminars could not break this routine, in full measure.

We were long eager to publish the proceedings of the seminars, but they had to wait for various reasons. Now thanks to the efforts of Prof. M. P. Marathe, Dr. Pradeep Gokhale and Dr. (Mrs) Meena Kelkar, the tapes were transcribed and finally some of the talks assumed the form of papers.

The proceedings of these Seminars are being published under the title "Studies in Jainism" and are divided into three parts. The first part contains papers on metaphysics and ontology, the second is concerned with logic and epistemology and the third with Jaina ethics. Although some of these papers are presented only in the traditional way I am sure that they at least supply the data for further thought. In the first part are included papers by Prof. M. L. Mehta, Dr. J. C. Sikdar, Dr. Suzuko Ohira, Dr. Sagarmal Jain, Dr. Nagin Shah, Dr. Ramji Singh and Prof. M. P. Marathe. All these papers cover subjects dealt in Jaina metaphysics and ontology. The second part is concerned with Jaina epistemology and logic and contains papers from Shri Darbarilal Kothiya, Dr. V. K. Bhardwaj, Prof. M. P. Marathe, Prof. S.L. Pandey, Dr. Sagarmal Jain, Shri Kailashchandra Shastri and Shri Ishwarchandra Sharma. In the third part are included important papers on Jaina ethics by Prof. D. S. Kalghatgi, Prof. K. C. Sogani and Prof. D. D. Malvania.

The first part, viz., Jaina metaphysics and ontology contains an introductory article by Prof. Mohanlal Mehta. He says, "In fact, the *Bhagavatī* presents three different views with regard to the constitution of the universe : (1) Souls and matter constitute the universe, (2) Five extensive substances are the constituents of the universe, (3) Six substances form the universe" (p. 4), Prof. Mehta adds, " These are, so to say, the three stages of the growth of Jaina ontological ideas. It is *evident* from this account that in their search for the basic types of reals, Jaina thinkers *must have started with souls and matters*" (p. 4) Unfortunately, what is evident to Prof. Mehta is not evident to me and perhaps would not be evident to anybody. I do not see how these three propositions indicate the growth of Jaina ontology. First, the three propositions stated by Prof. Mehta need not be considered in a historical perspective. They can be consistently held together. Secondly, Prof. Mehta states that Jaina thinkers must have started with souls and matters. This also is not clear to me. Why should they not start with six *Dravyas* ? Prof. Mehta again says, " The Jaina meaning of 'extension' is different from the sense in which material objects are many times said to be extensive. " (p. 4) What is the new sense of extensiveness discovered by Prof. Mehta and attributed to Jaina philosophers ? However, the importance of Prof. Mehta's article is that he makes us see some of the problems in Jaina metaphysics. Dr. Sikdar's article " The concept of matter in Jaina philosophy " is very important in several ways. It takes us to the new understanding of matter and problems concerned with it. However, perhaps for Dr. Sikdar matter is represented only by *Pudgalas*. I have a feeling that the concept of matter is indicated by all the words *Pudgala*, *Dharma* and *Adharma*. And I have a further feeling that the concept of matter cannot be separated, though it could be distinguished, from the concept of *Jīva* and *Kāla* on the one hand and *Ākāśa* on the other. For, unless something was matter it could not be the cause of inertia either in its dynamic or static form. I also think that matter will have to be defined in relation to space (in the form of *Pradeśas*). So *Ākāśa* also will be invariably involved in the whole game. The third article " Jaina Concept of Atomic Combination " by Dr. Suzuko Ohira would certainly be very useful for the study of Jaina physics and metaphysics. Unfortu-

nately, she could not attend the seminar and so there was no discussion on the article.

One of the important features of these proceedings is that it is bilingual. Dr. Sagarmal Jain's article on *Astikāya* is written in Hindi. He has tried to re-understand the concept of *Astikāya*. He also raises the problem as to why *Kāla* cannot be *Astikāya*. I would like to suggest that scholars should consider the concept of *Astikāya* on the background of what Kant called schemata. The categories, the forms of intuition and the manifold of sense are in a way abstractions and they cannot become concrete and real unless they are seen as a whole on the background of space and time. The concept of *Astikāya* is similar. The concept of *Jīva*, for example, will have to be distinguished from that of *Jīvāstikāya*. The concept of *Jīva* is neither in space nor in time, it would be in 'Plato's World of Ideas'. But *Jīvāstikāya* should have spatial and temporal existence. The macroscopic *Jīva* should be distinguished but not separated from *Pudgalas*. The case of *Dharmāstikāya* or *Adharmāstikāya* would be similar. These realities should be connected with micro-space and micro-matter. Dr. Nagin Shah's article on space and time, like the article of Dr. Sagarmal Jain, is equally rich in content. He does suggest to an intelligent reader the different possibilities concerned with *Lokākāśa* and *Alokākāśa*. The concept of *Alokākāśa* seems to be very important. Is it merely a concept or is it something real beyond *Lokākāśa* or is it only that part of *Lokākāśa* which is not filled in with any kind of substance? Dr. Shah tries to give an answer, "Has *Alokākāśa* any form? No, it has no form. But it may be conceived as having the form of the parabola". (p. 63) Dr. Naginbhai's proposition is very interesting. But no philosophical proposition can be stated to be correct, with certainty.

The second part is concerned with Jaina Logic and epistemology and consists of important papers of Jaina authorities like Darbarilal Kothiya, Kailashchandra Shastri and also of modern scholars of Jainism like Dr. V. K. Bhardwaj, Prof. M. P. Marathe and Prof. Sangamlal Pandey. Prof. Sangamlal Pandey tries to understand that *Syādvāda* is concerned with many-valued logic. Dr. Bhardwaj says that 'Syādvāda cannot be identified with logic of possibilities'. I have a feeling that many a time similarities of different doctrines act as obstructions in seeing

them in proper perspective. Instead of searching for similarities one should rather, in the manner of Wittgenstein, search for differences. Any way, the contributions to this section are very inspiring to the students of Jaina logic.

The third part of the proceedings consists of Jaina ethics and religion. Unfortunately, in this section there are only four papers by three authors : Prof. T. S. Kalghatgi, Prof. K. C. Sogani and Prof. D. D. Malvania. Prof. Malvania is a great authority in Jainology but he has only presented two small notes on Jaina theory of symbols and Jaina mythology. Of course, even then, they are very valuable. Prof. Kalghatgi and Prof. Sogani are Jaina scholars but they are primarily Professors of Philosophy. Their effort is to put Jaina thought in western ethical idiom. Both these papers are very important.

I hope that this compilation would be useful to the students of Jainology and would be well received by the general reader.

S. S. Barlingay

STUDIES IN JAINISM

Part I

Jaina Metaphysics and Ontology

PART I

Jaina Metaphysics and Ontology: An Overview

The papers that are included in the Part I, deal with Jaina Metaphysics and Ontology focussing on some of the central notions and problems that have been discussed traditionally.

M. L. Mehta in his paper entitled "A Note on the Development of some concepts in Jaina Ontology" traces the development of some concepts like *dravya*, *guṇa* and *pariyāya* with reference to the Jaina treatises like *Uttarādhyāyana Sūtra*, *Bhagavati*, *Tattvārthasūtra* etc.

J. C. Sikdar in his paper 'Concept of Matter in Jaina Philosophy' gives a comprehensive account of the Jaina concept of matter and compares it with that of Sāṅkhya, Bauddha and Nyāya-Vaiśeṣika schools of thought. He attempts to show that this problem was dealt with by Jainācāryas in a synthetic perspective.

Suzuko Ohira in her paper "Jaina Concept of Atomic Combination" gives a detailed account of the subject by comparing Jaina theory with the Vaiśeṣika theory and suggests that the Jaina theory of atomic

combination seems to have evolved in the context of karmic bondage, which involves the concept of *Jīva*, *Karma*, *Pradeśa* and *Parināma*. These concepts were then crystalized in the abstraction of four *avyogadvāras*.

Sagarmal Jain in his paper (in Hindi) “जैन दर्शनमें अस्तिकाय की अवधारणा, आधुनिक परिप्रेक्ष्यमें” observes that the notion of *astikāya* should be understood in terms of (1) something that can be divided into parts (2) something that has multidimensional extension. He explains why Jainas accept not only *pudgala*, but *ākāśa*, *dharma*, *adharmā* and *jīva* also as *astikāya*, and do not accept *kāla* to be *astikāya*.

In his paper “Jain Conceptions of Space and Time” Nagin J. Shah contends that Jaina concept of space is that of a real substance existing in its own right. Space is regarded as a universal container in which all other substances are contained. However, he suggests that the Jaina view that time is an independent substance is weak and unsound.

Ramjee Singh in his paper “The Jaina concept of Jiva and Sarvajñatā” argues out the case for the Jaina doctrine that every soul possesses in its natural state only the pure knowledge which is exhibited in different forms depending upon the extent and penetration of knowledge-obscuring *karmas*. He also discusses critically the doctrines of other Indian philosophical schools about the same issue.

In “Some Amphibious Expressions in Umāsvāti” M. P. Marathe analyses the expressions *artha*, *tattva*, *padārtha*, *dravya* and *sat*. By showing that Umāsvāti has used these expressions amphibiously and equivocally he attempts to hint at what he calls a methodologically weak point in Umāsvāti’s writings.

A NOTE ON THE DEVELOPMENT OF SOME CONCEPTS IN JAINA ONTOLOGY

Mohanlal Mehta

Loka is a very important concept in Jaina Ontology. In the *Acārāṅga*, which is the oldest Jaina text, the word loka is used in two different senses : (1) the living beings and (2) the universe in which the living beings etc. exist¹. The *Sūtrakṛtāṅga* uses the word loka in the latter sense. According to it loka is eternal but not infinite². Beyond this universe there is aloka or that part of space where there are no living beings etc. The *Ācārāṅga* refers to both, aloka and loka.³ The basic Jaina position is that loka has got a particular shape (as it is concrete) and is surrounded by aloka. The *Bhagavati* (Vyākhyāprajñapti) gives some analogies to clarify this concept. It mentions that loka lies in the midst of aloka just as an island lies in the midst of an ocean, a ship lies in the midst of waters, a hole lies in the midst of a piece of cloth, a shadow lies in the midst of sunshine.⁴ Both loka and aloka are eternal.⁵ There is a dialogue in the *Bhagavati* which establishes the fact that unlike aloka, loka consists of souls and matter. The dialogue mentions that even a god standing at the end of loka cannot move about his hand inside aloka. This is because

Earlier version of this article was presented in "Seminar on Jaina Philosophy and Modern Scientific Thought" (Poona University, 1979).

there is no matter in aloka, whereas matter is essential for any movement.⁶ The Jaina concept is that things from loka cannot intrude into aloka simply because the latter is without matter. Later it was conceived that nothing from loka intrudes into aloka because the latter lacks dharma, i. e. the medium of motion, etc. Of course, dharma etc. are categorised under ajīva (non-living substance) which includes matter (puḍgala).

The concept of five extensive substances (i. e. Pañcāstikāyas) or six substances (i. e. Ṣaḍdravyas) is not traceable in the two oldest canonical texts, viz. Ācārāṅga and Sūtrakṛtāṅga. The Bhagavatī refers to the five extensive substances, viz. dharma, i. e. the medium of motion, adharma, i. e. the medium of rest, ākāśa, i. e. space, jīvas, i. e. souls and puḍgala, i. e. matter.⁷ It also refers to the six substances by adding addhāsamaya (kāla) i. e. time, which is not an extensive substance, to the above list.⁸ In fact the Bhagavatī presents three different views with regard to the constitution of the universe :

- (1) Souls and matter constitute the universe.
- (2) Five extensive substances are the constituents of the universe.
- (3) Six substances form the universe.

These are, so to say, the three stages of the growth of Jaina ontological ideas. It is evident from this account that in their search for the basic types of reals, Jaina thinkers must have started with souls and matter. In the course of time three additional concepts, viz. the medium of motion, the medium of rest and space were posited. The search came to an end only when the concept of time was added as the sixth.

Of the six fundamental substances, the first five, viz. souls, matter, the medium of motion, the medium of rest and space are called astikāyas, i. e. extensive substances, whereas the last substance, viz., time is regarded as a non-extensive substance. The Jaina meaning of extension is different from the sense in which material objects are many times said to be extensive. Material objects are divisible into parts or they themselves are parts from which a whole can be composed. But when the Jainas suggest that Dharma, Adharma, Ākāśa and Jīva are extensive, they are not extensive in the above sense. Even if we can conceive

of parts of space, parts of Jīva etc., they are not the parts which could be obtained by the physical division of space or jīva, or the parts from which space or jīva can be composed. Still we can conceive of space or jīva as 'made up' of parts. And we can conceive of such minutest parts or units of which space or soul is conceived to be a composite whole. But since, like material bodies, space, jīva etc. have parts, they can be named as kāya (body). Thus, as souls etc. exist, they are called asti (Asti in Sanskrit means is or exists) and because like bodies (of animals etc.) they have many pradeśas, i. e. minute parts or units, they are called kāyas. Hence these five are called astikāyas, i. e. extensive substances.⁹ Time does not consist of such parts which may be conceived as existing together and constituting the composite whole called Time. Therefore it is not an extensive substance.

What is exactly meant by a pradeśa? It is defined to be that part of space which is occupied by an indivisible atom of matter.¹⁰ Thus a pradeśa is the space equal in extent to an indivisible material particle. Such pradeśas are occupied not only by the material atoms but also by the minute parts of other substances. Just as the minute parts of space are called pradeśas, the minute parts of a soul etc. that occupy such parts are also termed as pradeśas. The material particles occupying pradeśas of space are known as paramāṇus or aṇus (atoms).

The pradeśas (i. e. the minutest parts) of any soul are inseparably associated with one another. The same thing applies to the pradeśas of dharma, adharma and ākāśa. The material paramāṇus are not inseparably mixed up. They can be divided as well as united. Time consists of particle-like entities which are not associated with one another either separably or inseparably. Hence it is not an extensive substance. Each time-unit is, really speaking, an independent substance. Thus there are as many time-substances as there are time-units.

As regards the exact definition of substance as such, the *Acārāṅga*, the *Sūtrakṛtāṅga*, the *Bhagavatī* etc. are silent. It is the *Uttarādhyayana* that gives a clear definition of substance for the first time. It defines substance as the possessor of qualities (*guṇa*) and modes (*paryāya*). The distinction between qualities and modes is that qualities are possessed only by the substance,

whereas modes are in both the substance and qualities.¹¹ What are qualities and what are modes ? Those characteristics which are always associated with a substance are qualities and those which are not always associated with it are modes. A substance possesses both. Thus that characteristic of a substance which distinguishes that substance from the other is called quality (*guṇa*) and that characteristic of a substance or a quality which distinguishes one modification of that substance or quality from another modification is called mode (*paryāya*).

The *Tattvārthasūtra* upholds the definition given by the *Uttarādhyayana* at one place¹² but formulates another definition at another place.¹³ In one aphorism it maintains that a substance is possessed of qualities and modes, whereas in another aphorism it makes the substance identical with 'existent' or 'real' and then defines it as characterised by origination, destruction and permanence. Origination is the attainment of another mode by a substance by means of external and internal causes without giving up its essential characteristics. Similarly, the loss of the former mode is destruction. As there is no origination or annihilation of the inherent nature or essential quality of the substance, it is permanent. Thus, origination and destruction are nothing but the changing forms or modes of the existing or real substance and permanence is the same as the essential attributes or fundamental qualities of the same. Hence, a real (*sat*) or a substance (*dravya*) is possessed of both change and permanence. Change means origination (*utpāda*) and destruction (*vyaya*) of different modes (*paryāyas*). Permanence (*dravya*) means indestructibility of the essential quality (*guṇa*).¹⁴

It is evident from the above account that the tradition of discussing the nature of *loka* and *aloka* as well as soul and matter was comparatively old, that of discussing the nature of five extensive substances is comparatively recent and that of discussing the nature of six substances is comparatively more recent. It seems that the tradition of discussing the nature of 'real' in general is still more recent. This problem as such seems not to have been raised in the old canonical texts. The *Uttarādhyayana* hints at the problem and the *Tattvārthasūtra* discusses it in a little detail and comes out with a well-formulated answer of which there is no trace in these old texts. The *Bhagavatī* etc.

have, no doubt, the concepts of substance, mode, quality etc. but the *Tattvārthasūtra* way of defining the real as characterised by origination, destruction and permanence is absent in them.

The *Tattvārtha* concept, i. e. Umāsvāti's concept of reality as the synthesis of permanence and change is further developed by Samantabhadra in his *Āptamīmāṃsā*. He has a clear idea of the doctrine of non-absolutism that a thing must be characterised by two (apparently) mutually contradictory features at one and the same time. In order to justify this position he examines the following ontological pairs of contradictory features :

- (1) Existence and non-existence
- (2) Identity and difference
- (3) Permanence and change
- (4) Cause and effect
- (5) Substance and mode
- (6) Mental Existence and physical existence

Samantabhadra first considers two one-sided views and then offers a synthesis of the two. This frame-work became the model for subsequent Jaina philosophers.

References

1. *Ācārāṅga*, 10, 136 etc.
 2. *Sūtrakṛtāṅga*, 1.4.6
 3. *Ācārāṅga*, 127
 4. *Bhagavatī*. (Āgamodaya Samiti, Bombay, 1918), P. 78 b
 5. *Ibid.*, p. 80 b
 6. *Ibid.*, p. 717 b
 7. *Ibid.*, 13.4
 8. *Ibid.*, 25.4
 9. *Dravyasaṅgraha*, 24
 10. *Ibid.*, 27
 11. *Uttarādhyayana*, 28.6
 12. *Tattvārthasūtra*, 5.38
 13. *Ibid.*, 5.30
 14. *Ibid.*, 5.31
-

CONCEPT OF MATTER IN JAINA PHILOSOPHY

J. C. Sikdar

Introduction

Matter has been studied by every Indian Philosophy in its own manner. Bhūta¹ of the Cārvākas, Prakṛti² of the Sāṅkhya-Yoga, Jaḍadravya³ of the Nyāya-Vaiśeṣika⁴ and the Mīmāṃsaka⁵, Rūpa⁶ of the Buddhists, Māyā⁷ of the Śāṅkara-Vedānta, Acit⁸ of the Rāmānuja-Vedānta and Pudgala⁹ of Jaina philosophy are only the diverse views on this problem.

The concept of matter can be traced back in bhūtavāda (Doctrine of elements of matter) which arose out of the Indian speculative thought on the objects of the senses. It is known that some thinkers, having kept the perceptible world in view, which came first of all in thought, accepted the nature of the world as endowed with five elements 'pañcabhūtas',¹⁰ or 'pañcadhātus'¹¹ or 'pañcaskandhas'¹². On the basis of this postulation other thinkers began to make clarification of the nature of Acetanatattva or Ajīvatattva (Non-sentient principle).

Kṣiti (earth), āp (water), tejas (fire), vāyu (air) and ākāśa (ether) are called the five elements (of matter) (pañcabhūtas),¹³ They are also known as five aggregates (of matter) (pañcaskan-

Earlier version of this article was presented in "Seminar on Jaina Logic and Philosophy." (Poona University, 1975)

dhas)¹⁴. The words 'dhātu'¹⁵ and Kāya¹⁶ also are used in this sense. Later on the word 'dravya'¹⁷ was employed for this bhūta. There is no difference of opinion in regard to earth, water, fire and air, the four entities, as being tangible to the senses. Ākāśa¹⁸ was accepted unanimously by some schools of thought as the container of four entities. In this sense of realities the word 'bhūta' was used, i. e. these entities exist by themselves and are also real. Just as some tree stands on the base of its trunk, just so the structure of the material universe is standing on the foundation of these elements. Therefore, these elements are called skandhas¹⁹. The meaning of 'dhātu' is explained in this way : that which maintains and nourishes the universe is 'dhātu', just as vāta (air), Pitta (bile) and kapha (phlegm)²⁰ are called 'dhātu' because of being the maintainer and nourisher of the body. The meaning of the word 'kāya' is the organic body or figure. The aforesaid entities are called kāyas²¹ (bodies) because of being of different shapes or figures. These entities are called dravyas²² (Substances) on account of the continuity of their various tangible qualities and actions or modes in the womb of space and time. Similarly, such a doctrine that the universe is composed of five elements (pañcabhautika) has emerged with the development of Indian metaphysical thought. The reference to these five elements (bhūtas)²³- earth, water, fire, air and ākāśa is found in the Upaniṣads,²⁴ the Buddhist Piṭakas²⁵ and the Jaina Āgamas²⁶. But the speculation for Acetanatattva went on more and more and it turned towards the subtle cause from tangible gross cause; the group of the advocates of the doctrine of five elements fell apart from that of the speculators of the finest cause of Acetanatattva. The first group of thinkers stopped there and began to establish the doctrine that there was nothing else except the five elements (bhūtas). This view is known by the name of Bārhaspatya, Lokāyata or Cārvāka²⁷. One tradition, accepting the doctrine of four elements (bhūtas)²⁸, without ākāśa, was also going on in the field of speculation on Acetanatattva in course of time. On the other side, those thinkers who were not satisfied with the thought of the elements apprehended by the senses began to speculate on the cause of these reals and their nature. In this way two currents of thought on the problem of Non-sentient principle arose. One group of thinkers started to find out the fundamental cause out of the

material realities on the basis of inner feeling and thought, while another group began to think over the nature of the fundamental cause mainly on the ground of the sense-experience.

The Sāṃkhya and Brahmavādin views represent the first current of thought and the Nyāya-Vaiśeṣika, Jaina and Buddhist philosophies represent, the second one.

The Jaina system of thought, having accepted many real entities as the cause of the universe, speculates on the nature of Non-sentient principle and advocates the theory that Non-living substance (ajīvadravya) is basically comprised of four extended reals, viz. Dharmāstikāya (principle of motion), Adharmāstikāya (principle of rest), Ākāśastikāya (space) and Pudgalāstikāya (matter). It is explained in Jaina philosophy that the universe (loka) is constituted of pañcāstikāya including Jīvāstikāya (soul)²⁷. This doctrine of pañcāstikāyas five extensive (reals) reminds one of the Buddhist concept of pañcaskandhas³⁰ (five aggregates), viz. rūpa (matter), Vedanā (feeling), saṃjñā (ideas), saṃskāras (Volition and other faculties) and vijñāna (pure sensation or general consciousness). Kāla (time) has been accepted in Jaina philosophy as both paryāya³¹ (mode) and dravya (substance).³² of course, denying it the right of horizontal organic extension³³, although it is entitled to being characterized as an extensive substance (astikāyadravya)³⁴.

As the most visible form of Ajīvadravya (Non-living substance) Pudgalāstikāya (matter) exists in the universe in various forms, such as, earth, water, fire, air, shadow, objects of four senses, viz. senses of hearing, smell, taste and touch, physical mind, speech, bodies, etc. upto Karmic matter and Paramāṇu^{34x} (ultimate atom). Pudgala is a tangible reality within the sensuous and supersensuous experiences in perceptible and imperceptible conditions. Its finest form is paramāṇu. The concept of pudgala preserved in the Jaina Āgamas forms the basis of the physical science in Jainism in a nascent form. On it a superstructure of analysis of pudgala has been raised by Umāsvāti and other Jainācāryas in the post-āgamic period and darśanakāla (age of Indian philosophy) with a synthetic view of all other Indian concepts of matter on the basis of its existence in the universe as a permanent substance endowed with infinite qualities (guṇas) and modes (paryāyas)³⁵ which can be studied in the light of many unique notions of matter as explained in the physical sciences.

Etymology of 'puggala' or poggala,³⁶ Skt. pudgala, has been dealt with by the Jainācāryas^{36x}, Bauddhācāryas,³⁷ different foreign^{37x} and Indian scholars including Śrī S. M. Shah³⁸ of Poona University in their respective manners of scholarly approach to the problem. According to the concensus of opinions of all scholars the basic etymological meaning of puggala is that the substance which undergoes transformation or modification by the process of integration and disintegration³⁹ is called puggala or poggala, Skt. Pudgala, although it still remains a problem to be solved, as it has been used in the sense of both matter and soul or empirical being in the Jaina tradition⁴⁰ and soul or personality in the Buddhist tradition⁴¹ respectively. So the nature of puggala according to the accepted Jaina tradition, is to integrate and disintegrate⁴². On account of this nature the name 'puggala' or 'poggala', Skt. pudgala, has been attributed to the permanent substance-matter in Jaina philosophy. This etymology of puggala denoting matter is rich in meaning when it is compared with the concept of matter in the physical sciences where it is conceived as the substance in the sense of stuff of which the material universe is constituted, undergoing changes by the process of integration and disintegration,^{42x} The concept of matter of the Jainas comes near to that of matter of the physical sciences in some respects. In Jaina philosophy matter is conceived as dravya (substance) endowed with guṇa (quality) and paryāya (mode)⁴³ and it is studied from the aspects of dravya (substance), Kṣetra (locus), Kāla (time) and bhāva (condition)⁴⁴ on the basis of the metaphysical speculation which runs parallel to the conception of matter as found in Western philosophy and modern physics in which matter is conceived as one of the ultimate principles or substances of which phenomena are manifestations. "The physical world consists of substances with qualities and relations"⁴⁵. A substance is defined as "that which can only enter into a proposition as subject, never as predicate or relation. Metaphysically substances have generally been held to be indestructible"⁴⁶. It is to be noted that the subject 'substance' of Western philosophy corresponds to Dravya of Jaina metaphysics, the predicate and relation of the former to guṇa and paryāya (quality and mode) of the latter respectively. According to Jaina philosophy matter is a permanent, non-living, extensive physical, corporeal and concrete, active, disintegrating and integrating and changeable substance⁴⁷. It is infinite

in number, co-extensive with the universe, possessed of the capacity to be received by soul⁴⁸ and to be of assistance to it.⁴⁹ It is characterized by origination, decay and permanence without giving up its essential nature of existence.⁵⁰

In the Sāṃkhya philosophy Prakṛti^{50x} represents the primordial Matter. Both Pudgala and Prakṛti are non-living, eternal infinite and all-pervading, undecaying and indestructible in nature. The latter is formless, unmanifest and undifferentiated; paramāṇu of the Jainas is also formless, so it can be compared with Prakṛti of the Sāṃkhya in its unmanifest state. Prakṛti is inapprehensible due to its fineness, just as paramāṇu of smoke, stone, water, and dew are intangible to the senses, though they exist, but it is apprehended by its effects, as cause is known by the effect, buddhi (intellect), etc.; buddhi (intellect), ahaṃkāra (ego) five tanmātras (infra-atomic potentials), eleven indriyas (senses), five gross elements (earth, etc.) are its effects; its effects are dissimilar and similar.⁵¹

In the Buddhist philosophy 'Rūpa'⁵² stands for matter. "The term 'Rūpāyatana' is reserved for visible matter or more precisely the phenomena of visibility alone, this being matter par excellence."⁵³ According to Yaśomitra, the word 'Rūpa' has been formed for the sake of necessity in the sense of "that which is tormented by misery is called Rūpa"⁵⁴ Some again solve the problem of 'Rūpa' by the derivation, "that which does not allow other to be produced in its place will be known as Rūpa"⁵⁵ i. e. "space occupied by one of the material elements at the same time cannot be occupied by another."⁵⁶

The Nyāya-Vaiśeṣika conceived matter as intrinsically non-living and essentially substantive eternal reality (dravya), having the characteristics of existentiality (astitva), knowability (jñeyatva), self-identity (abhidheyatva) and inherent causality (svātmanyārambhakatva)⁵⁷, for "the existence of a thing and its knowable and predicable character are co-existent in nature"⁵⁸. The most important aspect of its nature is its inherent causality, i. e. capability of producing "an effect within itself as its cause (svātmanyārambhakatva), an individual character in each of its ultimate forms which are eternal (antyaviśeṣavattva) and in its emergent aspect, incapability of being destroyed, as an effect, by the cause concerned (Kāryakāraṇavirodhitva)"⁵⁹.

Nature of Matter

A detailed analysis of the eleven characteristics of matter as conceived in Jaina metaphysics throws light upon its nature. It is stated in the Jaina Āgama that matter is eternal and fixed constant in number; it was in the infinite eternal past samayas (instants), is at the eternal present samayas and will be in the infinite eternal future samayas⁶⁰. On the basis of the āgamic statement about the characteristics of matter Umāsvāti⁶¹ and other later Jainācāryas have dealt with this nature of eternity attributed to it in detail. Ācāryapūjyapāda explains it by maintaining that matter never loses its general characteristics of existence, etc. and particular characteristics like colour, etc., because these are indestructible characteristics like colour, etc., in it. It is fixed in number, for there does not take place any increase or decrease in its number, i. e. it remains constant⁶². The qualities—eternity and fixity in number exist together in all substances permanently. To be eternal is not to lose its nature of permanence-in-charge, i. e. that whose nature is not destroyed and that which is not destroyed by any means is eternal.⁶³ “Since the fixed number is not violated, the substances remain fixed in number and do not at any time exceed fixed unit of six, so these are said to remain constant.”⁶⁴ i.e. they do not exceed or recede the fixed number of the individuals of the particular substance-class.

Matter endowed with its quality and mode is eternal and fixed substance. Therefore, it will never be destroyed nor will be converted into other substances.⁶⁵ That is to say, matter will remain the same as it is; whatever material substance there was in the past, (that much) is at present and will be in the infinite future. So it is eternal and fixed in quantity from the point of view of dravya (substance). Matter which is non-living and by all means opposite to soul is devoid of sentiency and consciousness, while the characteristic of soul is consciousness.⁶⁶ Hence matter is not living because of being devoid of consciousness, but it is nonliving.⁶⁷

In regard to the nature of its existence it is explained that matter is real.⁶⁸ For astitva (existence) is the only one all-comprising characteristic of the five extensive substances amongst their various characteristics.⁶⁹ It is the nature of the substances. That is to say, this nature is accompanied by its qualities and

variegated modifications and origination, destruction and permanence for all times.⁷⁰ So matter is *traikālikāsti* (existent in three points of time—past, present and future).⁷¹

Matter is *rūpin* (corporeal)⁷², and *mūrta* (concrete or tangible)⁷³. The auto-commentary of the *Tattvārthādhigamasūtra* explains that *rūpa* (corporeality) is *mūrti* (concreteness)⁷⁴, while *Siddhasena Gaṇin* elucidates the point by stating that *pariṇāma* (resultant effect or transformation) of the aggregation of colour, taste, smell, touch and shape is *rūpa*.⁷⁵ The things which have corporeality are the material objects.⁷⁶ Matter is called *rūpin*, i.e. *mūrta* (concrete) because of *pariṇāma* produced by the collection of colour taste, smell, touch and shapes like triangular, rectangular, etc.⁷⁷ It is defined that *rūpa-pariṇāmin guṇas* (corporeality producing qualities), viz. touch, taste, smell and colour, become forms of matter⁷⁸, i. e. forms of matter are characterised by touch, taste, smell and colour. According to *Siddhasena Gaṇin*, *guṇa* (quality) which is inherent in a substance but non-existent in other substances is called *lakṣaṇaguṇa* (essential quality) and that by which an object can be determined is characteristic of it.⁷⁹ One object can only be distinguished from another by its *lakṣaṇaguṇa*. Matter only is *rūpin* (corporeal), while other fundamental substances are *arūpin* (non-corporeal). That which is *rūpin* is *mūrta*. *Mūrtitva* (concreteness or tangibility) of matter is brought about by particular *pariṇāma* (*viśiṣṭaparīṇāma*) of colour, taste, smell and touch⁸⁰ Therefore, the thing which is *rūpin* is *pudgaladravya* (material substance)⁸¹, no matter can be *arūpin*, i. e. devoid of colour, taste, smell and touch⁸². *Rūpatva* can never be apart from matter. That in which there is *arūpatva* (non-corporeality) is not *pudgala* (matter)⁸³. The *samavāya* (collection or inherence) of colour, taste, smell and touch is called *rūpatva*. The aggregation of these four qualities is called *rūpatvaguṇa-samavāya* of matter; colour or shape (*varṇa* or *saṁsthāna*) alone is not called *rūpatva-guṇa*. Wherever there is colour, there are certainly touch, taste and smell⁸⁴. There is no such matter in which there can be found only three or any two or any one of them. None of them can be perceived to exist in other substances. These four-qualities must be present in all forms of matter whether atoms or molecules. They exist also in all conditions of it—tangible or intangible, manifest or unmanifest. *Akalaṅka* maintains that *saṁsthāna* (shape) also is one of the

characteristics of tangibility or corporeality of matter besides varṇa (colour), rasa (taste), gandha (smell) and sparśa (touch). The meaning of samsthāna is ākṛti or ākāra (shape or figure), it can be the product or effect of the disintegrating and integrating nature of matter.⁸⁵

Matter is active.⁸⁶ In Jaina philosophy 'Sat' (Reality) is characterized by origination, decay and permanence⁸⁷; it is the fundamental principle of the universe⁸⁸. All substances are permanent by their respective inherent co-existing qualities, while they are origination-and-decay-like by their respective successive modes. The mode of a substance arising from internal and external causes, which is the cause of its motion, is called activity (Kriyā)⁸⁹. All entities are inactive from the point of view of quality. An entity can be called inactive by the prominence of the substantial stand-point and the non-prominence of the modal stand-point.⁹⁰ All entities are active from the aspect of origination and decay of their modes. They are active by the prominence of the modal point of view and the non-prominence of substantial point of view.⁹¹ All substances are endowed with qualities and modes; therefore, they are inactive and active respectively. The permanence of quality can be called inactivity, while the origination and decay of mode are to be called activity (kriyā).

Modes of substance are infinite, so there are stated to be infinite divisions or conditions of activity. Both arthaparyāya and vyañjanaparyāya^{91x} take place in soul and matter⁹². There are two kinds of bhāva (conditions), viz. parisandātma (vibrating) and aparisandātma (non-vibrating)⁹³. It is explained that matter and soul are active " pudgalajīvāstu kriyāvantaḥ"⁹⁴. Activity has been stated to be characterized by vibration or oscillation (parisandana). Vibration is the nature of matter; activity takes place in it due to this vibrating nature and it is capable of being active⁹⁵ only by its capacity of vibration (parisandanaśaktiguṇa). Therefore, it is active by its own capacity⁹⁶.

In regard to the integrating and disintegrating nature of matter it has been pointed out that the name 'pudgala' is attributed to matter because of its nature of integration and disintegration.⁹⁷ A name is given to a thing according to its nature and activity.⁹⁸ Matter integrates and disintegrates, the first cause of it is paramāṇu (ultimate atom)⁹⁹, i.e. paramāṇu is the ultimate,

finest eternal cause and least part of pudgala. On account of their mutual touch or contact one paramāṇu sometimes integrates with another and being united, again it sometimes disintegrates from the skandha or combination in accordance with some rules and so on. This process of integration and disintegration of paramāṇus takes place due to the integrating and disintegrating nature of pudgala. Paramāṇus, being combined thus, transform themselves into the form of oneness. The name of this form of one state is called skandha (molecule).¹⁰⁰ There takes place also the union of one skandha with another or more than one skandha like that of paramāṇu. On the division of the aggregate of paramāṇus, the disintegration occurs not only in the form of paramāṇus, but it may happen also only in the form of skandha and in the mixed form of skandha and paramāṇu. The dissociation of some paramāṇus can take place only on the division of a skandha. The remaining skandha may exist as they are. There can be the union of one or more paramāṇus with skandhas. The ultimate capacity and multifariousness of matter are generated by its integrating and disintegrating nature.

As to the changing nature of matter it is explained in Jaina philosophy that matter undergoes both ādimat and anādipariṇāmas (transformation with a beginning and without a beginning)¹⁰¹. Its ādimat pariṇāmas are found in the transformation of its colour, taste, smell, touch, shape, union, division, motion, sound and neither-heaviness-nor-lightness,¹⁰² while its anādipariṇāmas are experienced in its dravyatva (substantiality), mūrtatva (corporeality or tangibility), sattva (existentiality), etc.¹⁰³

Matter is infinite in number of quantity from the points of view of dravya (substance), kṣetra (locus), kāla (time) and bhāva (condition)¹⁰⁴. That to say, it is infinite in number whether it is in the form of paramāṇu or skandha.

Matter is equal to the extent of the universe (Lokapramāṇa) from the point of view of kṣetra (locus)¹⁰⁵, i.e. it is co-extensive with the universe as it exists only in the space of the universe (loka). The forms of matter occupy one point of space onwards¹⁰⁶. Ācārya Kundakunda explains this problem by stating that the universe is densely filled with several varieties of infinitefold infinite forms of matter of subtle and gross nature in all directions¹⁰⁷. The auto-commentary of the Tattvārthādhigama Sūtra, while interpreting the Sūtra

“ Ekapradeśādiṣu bhājyaḥ pudgalānām ” makes it clear that the accommodation (or immersion) of partless forms of matter and matters having countable, countless and infinite parts (i.e. units of atoms) is in one point of space, that of binary compound or dyad (dvipradeśika or dvyaṅka) in one and two points of space, that of tertiary compound (tripradeśika) in one, two and three points of space and so on upto those matters having countable, countless points of space of the universe¹⁰⁸. Similarly, molecules (skandhas) formed of numerable, innumerable and infinite atoms are accommodated in one, countable and countless points of space of the universe¹⁰⁹ by their capacity of contraction or of becoming subtle, just as the lights from several lamps intermingle.¹¹⁰

As to the point of nature that matter is jīvagrāhya (receivable by soul) it is explained in the Āgama that matter is endowed with the attribute of attraction or reception from the stand-point of quality.¹¹¹

On the basis of the āgamic statement Umāsvāti defines the point in this way that the individual self attracts particles of matter which are fit to turn into karma as the self is actuated by passions. This is bondage¹¹². There is no capacity in matter to attract soul, but there is only the quality in it to be received by soul, it is the soul which receives matter by attracting it and thus attains bondage with it. All souls do not receive matter; only the wordly souls receive matter which is capable of turning into Karmic matter because of the nature of being associated with the transformation tinged with passions. Just as the digestive fire of the stomach (gastric fluid or juice) absorbs food suitable to it, so also the self attracts karmas of duration and fruition corresponding to the virulent, mild or moderate nature of passions.¹¹²

Function of Matter

The function of matter is to form the basis of the body and the organs of speech and mind, and respiration¹¹³. That is, soul attracts further matters fit to turn into karmic matter by the association of forms of matter like mind, speech, and body. In other words, soul, having attracted forms of matter and attained bondage with the received matters, transforms those matters in the form of mind, speech and body and again it

attracts more forms of matters fit to turn into karmic matter by the contact of matters transformed by mental, vocal and bodily activities. Matters which are only capable of transformation into karmic matter are received or attracted by soul¹¹⁴ but all forms of matter are not receivable to it. Matter in the form of paramāṇu cannot be attracted by soul nor can it be received in all kinds of molecular conditions. Thus matter, being transformed into the forms of body, speech, mind and respiration, comes in the service of soul¹¹⁵.

Similarlay, the function of matter is also to contribute to pleasure, suffering, life and death of the living beings¹¹⁶. That is to say, matters render service to the worldly souls by four means as upagraha (contributions), viz. pleasure, pain, life and death, having undergone transformation as body, speech, mind and respiration. "Owing to the presence of the internal cause of karma, which produce the feelings of delight and anguish, and in consequence of the ripening of external causes, such as, objects; the disposition of agreeableness or affliction is pleasure or pain. The continuance of respiration in a being owing to the presence of the age-determining karma is called living (or life). The cutting off or destruction of respiration is death. Matter renders help to soul in these respects, for these arises in the presence of material causes¹¹⁷. All these modes like pleasure, pain, etc. in soul are produced by matter as material functions towards it. Souls and forms of matter exist in the universe as being mutually bound, touched, immersed and tied to one each other by attraction and getting mixed up like a jar and water or a sunken boat and water in a lake¹¹⁸ or intermingled with each other like milk and water¹¹⁹.

Elements of Matter

According to Jaina Philosophy 'pudgala' represents the elements of matter. Earth, water, fire, air, shadow, objects of four senses, besides, that of sight, sense-organs, physical mind, karmapudgala and paramāṇu¹²⁰ are in general the elements of matter. They constitute the material universe in the forms of molecules and atoms — grossest and finest forms. Earth, water, fire and air¹²¹ have been accepted by all other Indian systems of thought as the basic elements which constitute the material universe. So there appears to be a close relationship of the stru-

cture of elements of matter of Jaina philosophy with those of other Indian systems of thought. The Jaina concept of matter, when compared with that of hyle or ylem¹²² of Greek Philosophy shows that originally the name 'elementary particle' was applied to the four elements only fire, earth, air and water. The Jaina conception of elements of matter appears to be unique for it has given place to indriyas (senses)¹²³, karmic matter,¹²⁴ and leśyā (condition of soul)¹²⁵ also as the material elements in its fold on the basis of psycho-physical aspects of the material universe. The study of the order of elements of matter reveals that Jaina philosophy commenced with the conception of grossest form of matter and went deep into that of its finest form — the subtle force by stages in dealing with the problem like general metaphysics and physics of the west. Some common elements of matter of earth science are found in Jaina physics and modern physical sciences, such as silicon, sulphur, iron, copper, tin, lead, silver, gold, etc.¹²⁶ It shows that like the alchemists of the middle ages the Jainācāryas also conceived the idea of pure elements of matter as distinguished from its base forms, based on the knowledge of their experimental study of making gold, silver, etc.¹²⁷

Properties of Matter

Properties of matter are the characteristic qualities. According to Jaina metaphysics, matter is endowed with specific characters of two kinds : (1) those which are inherent in paramāṇus and skandhas and (2) those which are found only in skandhas, matter is characterized by colour, taste, odour and touch from ten points of view of bhāva¹²³ (condition). They are inherent in paramāṇus as well as skandhas as specific properties.¹²⁹ In addition to them a skandha having two upto infinitefold infinite pradeśas (units of matter) is possessed of the physical characters— mutual attraction (snigdhatva) and repulsion (rūkṣatva)¹³⁰, fineness and grossness¹³¹, shape and figure¹³², divisibility¹³³, opacity and casting of shadows¹³⁴, and heat and light-energy¹³⁵. They appear, of course, as the manifestations of matter in Jaina philosophy. In the philosophies like Vaiśeṣika, etc. the corporeal substances, viz. earth, water, fire and air have not been accepted as equally endowed with the four specific characters as mentioned in Jaina philosophy, but it has been

admitted that earth is possessed of these four qualities; water is possessed of three qualities without smell; fire is possessed of two qualities—colour and touch without smell and taste, and air is possessed of touch only¹³⁶. Like this they have not accepted the above-mentioned four qualities as inherent in mind as conceived in Jain philosophy¹³⁷. It is to be noted that the four qualities—colour, etc., have also been accepted as the properties of matter in the physical sciences^{137*}. The property of *impenetrability*^{137*} of the effects of matter is the common property of it according to all metaphysics and physical sciences.

Motion of Matter (pudgala-gati) and its oscillation (Parispandana):

*Motion (gati)*¹³⁸ is the intrinsic property of matter conceived in Jaina philosophy. Parispandana (oscillation)¹³⁹ of pudgala of the Jainas is the common property of matter according to the Sāṃkhya¹⁴⁰, Nyāya-Vaiśeṣika¹⁴¹ and Vedānta¹⁴² philosophies. Parispandana represents the oscillation¹⁴³ of elastic bodies of the physical sciences, while pudgalagati corresponds to the motion¹⁴⁴ of matter of the physical sciences. Pudgalagati is defined as that action which causes the movement of paramāṇupudgalas up to that of skandha having anantānantapradeśas¹⁴⁵. The basic difference between the Jaina and Nyāya-Vaiśeṣika concepts of motion of matter lies in the fact that in the former's view motion in paramāṇu and skandha is an intrinsic capacity, while according to the latter, it is not an intrinsic capacity in paramāṇu, but it is caused by adṛṣṭa (unseen force) in the case of creative motion, and it is produced by the effect of violent shaking of a body or impact in the case of noncreative motion¹⁴⁶. The Jaina concept of motion of matter reveals that dead matter begins where liberation ceases; science cannot procure it. All the matter known to us is dynamic or living matter in its own way.

Effects and Manifestation of Matter :

Matter exists in space by occupying some volume in perceptible and imperceptible conditions in various forms. Its effects appear as earth, water, fire, air and vegetation¹⁴⁷, body, speech, mind and respiration¹⁴⁸, while its manifestations are found as sound, combination, fineness, grossness, shape, division, darkness, shadow, heat and light¹⁴⁹, etc. Earth, water, fire, air and vegetation are also accepted as the effects of matter in the physical sciences¹⁵⁰.

Besides the bodies of mobile beings, organs of speech,^{150v} mind^{150y} and respiration¹⁵¹ are regarded as material in metaphysics and physical sciences.

Paramāṇu (Ultimate Atom) :

Jaina philosophy has conceived atomism on the basis of destruction and origination of the material world from the stand point of transformation taking place in it due to external and internal causes and made an analysis of it from the aspects of dravya (substance), kṣetra (locus), kāla (time) and bhāva (condition).¹⁵² Paramāṇus are infinite in number with regard to dravya, it is the finest particle of matter with regard to kṣetra, it is momentary from the point of view of kāla and its quality is changing from the stand point of bhāva (condition)¹⁵³. Paramāṇu is both cause (kāraṇa) and effect (kārya)¹⁵⁴ of the material world from the point of view of transformation, not only the ultimate material cause of it (tadantyaṃ kāraṇam) like paramāṇu of the Nyāya-Vaiśeṣika¹⁵⁵. A paramāṇu is abhedya (impassable), acchedya (uncuttable), avibhājya (indivisible) adāhya (incombustible), and agrāhya (non-receivable by soul).¹⁵⁶ It is anardha (without half part) amadhya (without inner part) and apradeśa (partless) from the point of view of kṣetra¹⁵⁷. It is itself beginning, it is itself middle, it is itself end¹⁵⁸. Paramāṇus of Jaina philosophy are of one class only¹⁵⁹. Paramāṇu can assume any form in accordance with the causal condition. The paramāṇu which has undergone change in to the form of earth can undergo transformation in to the forms of water, fire, etc. on the alteration of the materials¹⁶⁰. The capacities—colour, taste, smell and touch, exist as equal in each and every paramāṇu and can change in to any form according to the cause¹⁶¹. Even though they are equal in all paramāṇus, the variousness of their transformation occurs because of the difference of materials. Skandha formed by the combination of paramāṇus is not a new material substance. it is only one particular form out of the combination of Paramāṇus. All paramāṇus are permanent in their respective individual nature and their pariṇāminityatā (permanence-in-change) is explained by accepting skandha (molecule), guṇa (quality) and paryāya (mode)^{161x} as a result of transformation of paramāṇus¹⁶². Thus skandha is accepted as somehow non-different as well as different from them. Infinite paramāṇus and infinite skandhas

also can exist in a subtle form in one space-point, in which one paramāṇu exists, by virtue of their capacity of contraction (saṁkoca)¹⁶³. All gross and fine material entities are explained on the basis of the capacity of transformation of paramāṇus and their combination and dissociation^{163x}.

In the Sāṁkhya-yoga philosophy paramāṇu is conceived as a produced entity evolved out of tanmātra (infra-atomic potential)¹⁶⁴, so it is divisible¹⁶⁵, the Nyāya-Vaiśeṣika conceives the indivisibility of paramāṇu¹⁶⁶, while the Buddhists¹⁶⁷ maintain the divisibility of paramāṇu (i. e. Saṁghātaparamāṇu) which consists of, at least, eight parts of elements (aṣṭadravyaka)¹⁶⁸. The Vaiśeṣika philosophy stops by conceiving paramāṇu as the sixth division of rajakaṇa (mote) in the sunrays¹⁶⁹, whereas the Jainas accept one paramāṇu also as skandha¹⁷⁰. Jaina philosophy is the advocate of atomism like the Nyāya-Vaiśeṣika. Nevertheless, the nature of paramāṇu conceived in this school of thought is not identical with that of the latter. But it compares well with the nature of Prakṛti of the sāṁkhya, for paramāṇus of Jaina metaphysics is transformable like prakṛti. On this ground paramāṇu of the Jainas changes into many forms like earth, water, fire, etc., just as prakṛti is the material cause of many effects like earth, water, fire, air, etc. It is to be noted that paramāṇu of the Jainas is finer than that of the Nyāya-Vaiśeṣika, but it is unmanifest like Prakṛti of the sāṁkhya. Ananta paramāṇuvāda of Jaina philosophy is nearer to the doctrine of infinite plurality of Prakṛti of the early Sāṁkhya^{170x} (with regard to the plurality of puruṣa), i. e. "each being attached to a different puruṣa^{170y} (self)."

Transformation of Matter (Pudgalapariṇāma) :

Transformation takes place in Pudgala Dravya (Material substance) due to external and internal causes¹⁷¹. Dravya paramāṇu (material atom) undergoes transformation as a result of internal causes and external influences¹⁷². The properties in paramāṇu are changing from moment to moment, e. g. transformation of its rūpaśakti (varṇapariṇāma), etc¹⁷³. Viśistapariṇāma¹⁷⁴ (particular transformation) is taking place in it, e. g. ekaguṇakālakapariṇāma, dviguṇakālakapariṇāma, etc. (transformation of onefold black colour, twofold black colour, etc.). Agurulaghupariṇāma¹⁷⁵ of pudgala (transformation of quality of neither heaviness nor lightness of matter) is the general transformation

taking place in all substances, i. e. there occur the decrease and increase of this quality in them. Pudgala becomes of one form (egarūva)¹⁷⁶ by the process of transformation like the energy of matter of the physical sciences. Besides, the Jaina theory of transformation of matter brought about by the process of integration, disintegration and integration-cum-disintegration¹⁷⁷ compares well with the principle of chemical behaviour of atoms and molecules as laid down in the physical sciences. "Molecules can sometimes interchange atoms and form new substances and molecules already formed can sometimes dissociate again into separate atoms"¹⁷⁸.

Combination of Particles of Matter :

The combination of particles of matter takes place as a result of the chemical behaviour of the properties of matter of unequal degree, viz. (1) Snigdhatva (cohesiveness or attractive force), (2) rūkṣatva (dryness or repulsive force) and (3) Snigdhatva-rūkṣatva¹⁷⁹ (i. e. attractive-cum-repulsive force), which are inherent in both paramāṇus and skandhas having two up to infinitesimal infinite pradeśas. Two paramāṇus combine together into a skandha because of their possession of the property of snehakāyatva (cohesiveness)¹⁸⁰. Skandhas also integrate, and disintegrate also into two, three units¹⁸¹, etc. Actually this process of their combination and dissociation takes place by virtue of the properties of cohesiveness and dryness— attractive and repulsive forces which are associated with them.^{181x} The Jaina view of the interactions between paramāṇus which give rise to the existence and behaviour of matter in bulk bears some points of similarity with that of the physical sciences, regarding inter-atomic forces and the combination of atoms. "Every atom exerts a force upon every other atom. Thus there will be a tendency for atoms because of their force of attraction (i. e. snehakāyatva of the Jainas) to draw together and stick"¹⁸².

CONCLUSION

A comparative study of the Jaina concept of matter with those of the Sāṃkhya, Bauddha and Nyāya-Vaiśeṣika Schools of thought reveals that according to the Sāṃkhya there is Prakṛti-tatva among many successive changes ever existing and all-pervading; again, however, it is itself attaining also other states in accor-

dance with the changes. Of course it is formless, unmanifest and undifferentiated like atom (*paramāṇu*) of Jaina metaphysics in its unmanifest states.

The Nyāya-Vaiśeṣika maintains the view that when newer and newer effects like substances, etc. get produced, then an atom (*paramāṇu*) as the basis of these effects exists as *Kūṭasthanitya* (absolutely permanent) without any kind of change. According to Jaina metaphysics also, an atom too is the basis of newer and newer material effects. Nevertheless, atoms are not by any means different and independent from the effects like those of the Nyāya-Vaiśeṣika. But there is one point which is the same in the Sāṃkhya, Nyāya-Vaiśeṣika and Jaina systems of thought that the individuality or self-identity of the fundamental substance is to remain as whole or non-divisible (*akhaṇḍa*). As, according to the Sāṃkhya view, the identity of *Prakṛtitattva* exists as whole or non-divisible from the points of view of all-pervasive substratum, just so the infinitesimal infinite atoms, exist as permanent, according to the Nyāya-Vaiśeṣika and Jaina concepts of matter. The Buddhist Philosophy calls the universe *rūpātma* (material). *Rūpa* does not connote only the meaning 'perception' to the eye, but it calls all the *bhūtabhautikatattvas* (primary and secondary elements of matter) by this term which can be apprehended by the sense perception. Like the Nyāya-Vaiśeṣika and Jaina schools of thought the Buddhist philosophy also, keeping in view the perceptible gross matter, material effects like tastes, etc., as prominent, was engaged in consideration of its cause. It also has admitted the doctrine of similarity in the postulation of causality (*Kāryakāraṇa*), i. e. as there is an effect, so there is a cause. If the material effect is perceptible to the senses of taste, etc., then its fine, finer and finest (i.e. intangible) ultimate cause also is as such, that is to say, it can be only as *rūpa* (colour and shape), *rasa* (taste), *gandha* (smell), *sparśa* (touch), etc.

According to this consideration the Buddhist philosophy has made a reference to all gross, and fine elements of matter of the universe by using the word '*Rūpa*'. But there is a gulf of difference between the Buddhist concept of *Rūpa* and the Nyāya-Vaiśeṣika and Jaina Concepts of *Rūpa*. The Buddhist tradition also is *aṇu-paramāṇuvādin* (advocate of atomism) like the Nyāya-Vaiśeṣika and Jaina systems of thought. Nevertheless, its postulation on

the concept of matter appears to be distinct from Prakṛtivāda of the Sāṃkhya on the one hand and the concept of eternal and infinite ultimate atoms (anantaparamāṇuvāda) of the Nyāya-Vaiśeṣika and Jaina schools of thought on the other.

The Buddhist philosophy is the advocate of manifoldness (or multiplicity) of elements of Matter, but it does not admit the conception of permanence of an entity. It advocates that the constitution of reality is always subject to change or being changed. It does not accept a change in entities under the influence of an independent reality called time, but it calls the series of momentary changes due to the intrinsic nature of an entity as time. By this method, like the Sāṃkhya and Jaina systems of thought, it does not admit any reality as ever existing (i.e. permanent) in the current of the would-be newer and newer changes at every moment, but it accepts ever dynamic momentary changes.

This analysis of the concept of matter in Jaina philosophy shows how the problem was dealt with by the Jainācāryas with a synthetic view of all other Indian concepts of matter in the absence of scientific verifying data of modern science about matter which exists in space and continues in time with its static and dynamic forces in the cosmic universe.

REFERENCES

1. Tattvopaplavasīmha, P. I., Jayarāṣī, ed. by Pandit Sukhlalji, published by Gaekwad Oriental Institute, Baroda, 1940.
2. Sāṃkhyakārikā, Īśvarakṛṣṇa, 8, 10, 11
3. Vaiśeṣika Sūtra, Kaṇāda, 1.1.5.
4. Praśastapādabhāṣya, p. 16; Nyāyakandalī, Śrīdhara, etc.
5. Prabhākara mīmāṃsā, pp. 35 ff.
6. Abhidharmakośa, Vasubandhu, Kośa, 1. 24.
7. Śāṅkarabhāṣya on Brahmasūtra 1. 43.
8. Śrībhāṣya, Rāmānuja, on 1. 43.
9. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.118. Published by Agamodaya, Samiti, Bombay, 1918-21.
- 9x. Śvetāśvatara Upani ad, 1.2.
10. Ibid.
11. Dīghanikāya, Sāmaññaphalasutta, the view of Ajitakeśakambali.
12. Sūtrakṛtāṅga, 1.1.17-18 with Tikā of Śilāṅka, Agamodaya samiti, Mehsana, 1917.

13. Śvetāśvatara Upaniṣad. 1.2.
14. Sūtrakṛtāṅga 1.1.17-18.
15. Abhidharmakośa, 1.20. It seems that "Dhātu has been borrowed from medical science where it means elements of body".
16. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti 33.1.44 Puḍhavigāya, apakāya, etc.
17. Vaiśeṣika Sūtra 1.1.5., Kaṇāda.
18. Akāśa has been accepted as space container of all other substances by the Jainas (See Tattvārtha Rājavārtika, Akalanka, p. 434) and the Vaiśeṣikas respectively, (See Abhidharmakośa, Vasubandhu, K. 1, Kārikā 5, Sphuṭārthā).
19. Abhidharmakośa, commentary on K. 1.2.
20. Carakasamhitā, Śārīrasthāna.
21. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, Śataka 24, Uddeśaka 2-16, Sūtras 702-707
22. Vaiśeṣika, 1.1.5,
23. Nyāyamañjarī Pt. II. p. 3, Jayanta Bhatta.
24. Śvetāśvatara Upaniṣad 1.2.
25. Dīghanikāya, Sāmaññaphalasutta; see the view of Ajitakeśakambali.
26. Sūtrakṛtāṅga 1.1.17.
27. Dīghanikāya, Sāmaññaphalasutta; Tattvopaplavasiṃha, p. 1.
28. Tattvopaplavasiṃha, p. 1.
29. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.118; 7.10.305; 13.4.481.
30. The Central Conception of Buddhism, Prof. Stcherbatsky, p. 23; Visuddhimagga, 4.33; Saṃyuttanikāya III. 16; Introduction to Gaṇadharavāda, p. 82.
31. Avaśyaka cūrṇi, Jinadāsa Gaṇin, Ratlam edition, p. 340.
32. Ibid, p. 341; See Bhagavatī Vyākhyāprajñapti 25.4.734; 2.10.121; 13.4.482; Anuyogadvarasutta 324; Dravyaguṇaparyāyano Rāsa Yasovijaji, p. 235 Tattvārthādhiḡama Sūtra, Umāsvāti IV. 15; V. 38; V. 22, 39; Pravacanaśāra, Kundakunda; Sarvārthasiddhi, Puḡyapada; Rājavārtika, Akalanka; Ślokavārtika, Vidyānanda; See Fifth chapter of their works; Dravya Samgraha of Nemicandra.
33. Dravya-guṇa-paryāyano Rāsa, Upādhyāya Yaśovijayaji Dhāla 10, 16, p. 242.
34. Tattvārthādhiḡama Sūtra, p. 434.
35. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti 5.8.221, 2.1.90.
36. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti 5.8.221.; Tattvārthādhiḡamasūtra V. 1.
- 36x. Tattvārthādhiḡama Sūtra, Tikā by Siddhasena Gaṇin on V.1. P. 316. Tattvārtha Rājavārtika, Akalanka V. 19., Tikā.; Ibid; Bhagavatī Vyākhyāprajñapti Vṛtti, Vol. III, pp. 776ff Agamodaya Samiti Prakāśana; Tiloyapaṇṇatti, Yati Vṛṣabha, Pt I, ch. 1, V. 99.
37. Visuddhimagga 310, Buddhaghoṣa,

- 37x. Prof. P. Desco, Sanskrit Pudgala, body, soul, Journal of American Oriental Society, Vol. 67, pp. 172-77; Prof. Franklin Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Vol. II, Delhi, 1970, p. 347; Prof. T. Burrow and Prof. M. B. Emen cau Dravidian Etymological Dictionary, Oxford, 1961, word No. 3494, p. 283.
38. Dr. S. M. Shah, Lecturer in Prākṛit, Poona University "On the Etymology of Pudgala or poggala", Sambodhi, Vol. 4, Nos 3-4, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad 380 009, pp. 11-16.
39. Tattvārthādhigama Sūtra, Umāsvāti, p. 316.
40. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 20.2.664.
41. Tattvasaṅgraha 336, Sāntarakṣita, Gaekwad's Oriental Series.
42. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, commentary on 20.2.664, etc.
- 42x. Cosmology, Old and New, Prof. G. R. Jain, pp. 58-64; See also Physics, S. C. Roychandhury and P. B. Sinha, p. 2
43. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.18.; Anuyogadvāra Sūtra 4.121; Uttarādhyayana Sūtra, adhyayana 28, V. 6.
44. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.118.
45. Analysis of Matter, Bertrand Russell, pp. 243-4.
46. Ibid., p. 238.
47. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.118; Tattvārthādhigama Sūtra, Umāsvāti, V. 1,2, 3, 4, 6; Dravyasaṅgraha 15, Nemicandra.
48. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2. 10.118; Tattvārthādhigamasūtra, 8.2., Umāsvāti.
49. Tattvārthādhigamasūtra, V. 20, p. 343.
50. Pañcāstikāyāsāra, II. 3; Kundakunda.
- 50x. Sārnkhyakārikā, Īśvarakṛ ṇa, Kā. 8, 10, 11
51. Ibid.
52. Abhidharmakośa, Vasubandhu, K. 1.24.
53. The Central Conception of Buddhism, p. 9, Prof. Stcherbatsky.
54. Ibid., p. 9., Abhidharmakośa, K. 1, 13, Sphuṭārthā, p. 38
55. Abhidharmakośa, K. 1.13, Sphuṭārthā, p. 39.
56. Ibid., II. 22, Sphuṭārthā, p. 37.
57. (dravya) Praśastapāda, p. 20;
(astitva) Vaiśeṣikasūtra II. 11. 25; Nyāyakandalī, Sridhara, p. 16.
(Jñeyatva and abhidheyatva), Praśastapāda, p. 16. (Svātmanyārambha-
katva), Ibid.
58. The Conception of Matter According to the Nyāyavaiśeṣika, Dr. U. C. Miśra p. 58.
59. Ibid., p. 58. Vaiśeṣikasūtra 1.1.9, 10, 11, 12, 13, 14; Praśastapāda-
bhāṣya, p. 20; Nyāyakandalī, p. 21.
60. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 1.4.42.
61. Tattvārthādhigamasūtra, V. 3.

62. Sarvārthasiddhi, Pūjyapāda, p. 270.
63. Tattvārthādhigamasūtra, V. 30.
64. Sarvārthasiddhi, pp. 270-71.
65. Tattvārthādhigamasūtra Bhāsyā Tīkā, p. 323.
66. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.118.
67. Tattvārthādhigamasūtra, Bhāsyā Tīkā, p. 315.
68. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.118 (Com.)
69. Pravacanasāra, II. 5, p. 130, Kundakunda.
- 69x. Ibid, p. 127, pradīpikā.
70. Pravacanasāra II, 4, p. 126
71. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.118 (Com).
72. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.118; 13.4. 481;
Tattvārthādhigamasūtra V. 4, Its Bhāsyā, p. 322.
73. Tattvārtha Rājavārtika, Akalaṅka, V.5. 1, p. 441.
74. Tattvārthādhigamasūtra, Bhāsyā, V.4, p. 322.
75. Tattvārthādhigamasūtra, Bhāsyā, Tīkā, p. 323.
76. Tattvārtha Rājavārtika, p. 444.
77. Tattvārtha Rājavārtika, p. 444.
78. Tattvārthādhigamasūtra V. 23, p. 355; Bhāsyā, p. 355.
79. Tattvārthādhigamasūtra, II. 8, p. 149.
80. Tattvārthādhigamasūtra, Bhāsyā, Tīkā. V. 3, p. 324.
81. TS. Bhāsyā, p. 325.
82. TS. Bhāsyā Tīkā, V. 4, p. 325.
83. Ibid., p. 324.
84. Ibid, p. 323.
85. Tattvārtha Rājavārtika, Ch. V. 5, 2, p. 444.
86. Tattvārthādhigamasūtra, V. 6, p. 326.
87. Ibid., V. 29, p. 374.
88. Ibid., p. 327.
89. Sarvārthasiddhi, Pūjyapāda, p. 272.
90. Tattvārtha Rājavārtika, p. 449.
91. Ibid., p. 449.
- 91x. Arthaparyāya signifies those minute or subtle divisions in a series of changes, which are or appear to be indivisible; no name can be attributed to it, while Vyañjanaparyāya indicates a series of changes which has such similarity to allow it to be stated by a name.
Sanmatitarka, III, 34, p. 440
92. Pravacanasāra, PV, II, 37, p. 182.
93. Tattvārtha Rājavārtika, V. 22, 31, p. 481.
94. Tattvārthādhigamasūtra, Bhāsyā, V. 6, p. 326.
95. Pravacanasāra, II.37, Pradīpikā Vṛtti, p. 182.

96. Tattvārtha Śloka-vārtika, Vidyānanda, V.7.29, p. 398.
97. Tattvārtha Rājavārtika, p. 474.
98. Śrutasāgaravṛtti, Vide Jaina padārthavijñānamena pudgala, Mohanlal Vathia, p. 25.
99. Āryā, Tattvārthādhigamasūtra, Bhāṣya, p. 365.
100. Tattvārtha Rājavārtika, V. 25.16, p. 493.
101. Tattvārthādhigamasūtra, V. 42, p. 438.
102. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 8.10.355;
Prajñāpanasūtra, Pariṇāmapada, 13, Tattvārthādhigamasūtra, p. 439.
103. Tattvārthādhigamasūtra, Ṭikā, p. 439.
104. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.118; Ibid., 5.8.221.
105. Ibid., 2.10.118.
106. Tattvārthādhigamasūtra V.14, p. 333.
107. Pañcāstikāyasāra, 70.
108. Tattvārthādhigamasūtra, Bhāṣya, V. 14, p. 333.
109. Sarvārthasiddhi, p. 279.
110. Ibid.
111. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.118
112. Sarvārthasiddhi, pp. 376-7.
113. Tattvārthādhigamasūtra, V. 19, p. 341.
114. Ibid., VIII. 2.
115. Sarvārthasiddhi, pp. 285-8.
116. Tattvārthādhigamasūtra, V. 20. p. 343.
117. Sarvārthasiddhi, pp. 288-9.
118. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti 1.6.56.
119. Sanmatitarka, Siddhasena Divākara I. V. 47, edited by Pandit Sukhlaji and Pandit Becharadasji.
120. Saṅkhaṇḍāgama, Vol. III, p. 3.;
Pancāstikāyasāra 83, p. 81;
Gommatasāra (Jīvakāṇḍa), Nemicaṇḍra, V. 602.
121. Sāmaññaphalasutta, Dīghanikāya, Ajitakeśakambali's view; Sūtrakṛtāṅga I.1.17-18; Śvetāśvatara Upaniṣad 1.2; Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 2.4.12; Viśeṣāśvaśyakabhāṣya, gāthā, 15531; Nyāyamañjarī, Jayanta Bhaṭṭa, Vijayanagaram series, p. 472; Tattvopaplavasīmha, Jayarāshī, p. 1., Tattvasaṅgrahapañjikā, p. 205; Sūtrakṛtāṅganiryukti, gāthā 30, Gaṇadharavāda, Gujarat Vidyāsabhāprakāśan—the doubt of the third gaṇadhara Vāyubhūti, p. 501; Majjimanikāya, II, Cūlamālunkīya Sutta for avyākṛtapraśna, etc.
122. Atoms and the universe, Ch. VI, Matter and its properties, pp. 126-149, G. O. Jones, J. Rotblat and Whitrow; A History of Greek Philosophy, W. K. Guthrie, Vol. III, p. 141.

123. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 1.7.61; Tattvārthādhigamasūtra; Ch. II. 15.
124. Śaṭkhaṇḍāgama, Vol. III, p. 3; Pañcāstikāyasāra, 83, Gommatasāra (Jīva), 602; Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 1.2.22.
125. Pañcāstikāyasāra 89; Uttarādhyaṇasūtra (Leśyā).
126. General Chemistry; pauling.
127. Suvarṇa-Raupya-Siddhi-Śāstra, Jinadattasūri, V. S. 1210
128. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 2.10.118; Tattvārthādhigamasūtra, V.23, p. 355.
129. Ibid.
130. Tattvārthādhigamasūtra, V. 24, p. 356.
131. Ibid.
132. Ibid.
133. Ibid.
134. Ibid.
135. Ibid.
136. Vaiśeṣikasūtra, II. 1. 1, 2, 3, 4.
137. Sarvārthasiddhi V. 3 (Com).
- 137x. General Chemistry, Pauling, pp. 12-13.
138. Paṇṇavanāsutta, 16.474.
139. Tattvārtha Rājavārtika, V. 22.21.
140. Tattvakaumudī 10, Vācaspati Miśra
141. Nyāyakusumāñjali, Stavaka V. Udayana. Raghunath (Anavarataparispandamānaparimita-pavanādiparamāṇavaḥ)
142. "Sarvalokaparispandanam, Śāṅkarabhāṣyā on B rahmasūtra vide positive sciences of the Ancient Hindus, p. 121.
143. Physical Sciences.
144. Ibid.
145. Paṇṇavanā Sutta, 16. 474.
146. Nyāyakusumāñjali Bodhini, p. 91, Varadarāja, Vide Nyāyavaiśeṣika Metaphysics, Dr. Sadananda Bhaduri, p. 147.
147. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti 24.12-21.702-777 ff; 25.4.739; Gommatasāra, Jīvakāṇḍa, 182.
148. Tattvārthādhigamasūtra, V. 19, p. 341.
149. Ibid., V. 24, p. 356.
150. Intermediate physics, S. C. Ray Chaudhury and D. B. Sinha, p. 2.
- 150x. Physiology, p. 82, Dr. V. N. Bhavé; Intermediate physics, p. 571.
- 150y. The principle of Psychology, William James, pp. 145 ff.
151. Human Anatomy, Henry Gray, p. 1016.
152. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 25.4.740; 20.5.670, etc.
153. Ibid.
154. Tattvārthādhigama Sūtra V. 26-27. See its Bhāṣya and Tīkā; Commentary on the Bhagavatī Vyākhyāprajñapti 14.4.510; Tattvārtha Rājavārtika, pp. 491-92.
155. Vaiśeṣikadarśana IV. 1.1-2; Nyāyavārtika, Udyotakara IV. 1.21.

156. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 20.5. 670.
 157. Ibid., 5.7.215; 20.5.670.
 158. Tattvārtha Rājavārtika, Part II; Ch. V. 25; See its commentary, No. 1, p. 491.
 159. Tattvārthādhigamasūtra, Pt. 1, p. 324.
 160. Ibid.
 161. Ibid., V. 25, Bhā ya, p. 365.
 161x., Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 5.7.213; 14.4.510-11; Tattvārthādhigamasūtra, Pt. I, V. 26-27.
 162. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti 1.9.73; 8.10.356; 25.4.730. Tattvārthādhigamasūtra, Pt. 1, p. 324.
 163. Paramāṇukhaṇḍagaṭtrimśikā, Ratnasimhasuri, p. 2.: Sarvārthasiddhi Ch. V. 14 ((Com)
 163x., Tattvārthādhigamasūtra, Pt. I, P. 324.
 164. Sāṃkhya Pravacanabhāṣya, Vijñānabhikṣu, Ch. 1. Sūtra-62; Tattvakaumudī of Vācaspati Miśra, p. 174.
 165. Yogasūtra of Patañjali, Pāda II, Sūtra 52, see Vyāsabhā ya on it, p. 174; Tattvakaumudī, Vācaspati Miśra on it, p. 174.
 166. Vaiśeṣikasūtra, IV. 1.1, II. 1.12.
 167. Abhidharmakośa, Tibetan text, p. 83, vide the Central Conception of Buddhism, p. 12. published by Sushil Gupta, Calcutta, 1961.
 168. Abhidharmakośa, II. 22, Published by Kāshī Vidyāpīṭh
 169. Nyāyavārtika, Udyotakara, p. 647.
 170. Anuyogadvārasūtra, 133, p. 160; Jambudvīpaprajñapti III. 19, p. 92; Lokaparakāśa Vinayavijaji, Pt. I, Sarga 1, Śloka, 21, p. 5.
 170x. See Darśana and Chintana, Pandit Sukhlaji, pp. 129-30, Vide, Jainadharma and Darśana.
 170y. Yuktidīpikā, p. 169, Sāṃkhya Kārikāvṛtti, Calcutta, Sanskrit Series, 1938, Vide Avidyā, Dr. E. Solomon, p. 46.
 171. Prayoga-Visrasāpariṇāma, Tattvārtha Rājavārtika, V. 22.10.
 172. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 5.7.213. Tattvārthādhigamasūtra, Pt. 1, p. 437.
 173. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti 8.10.355-56; Tattvārthādhigama Sūtra, p. 324; p. 364.
 174. Tattvārthādhigama Sūtra, Bhāṣya Tikā on v. 3. p. 324.
 175. Paṇḍavana Sūtra, 13.417.
 176. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 1.10.80.
 177. Tattvārthādhigamasūtra, V. 26. p. 366.
 178. Atoms and the Universe, p. 132, Jones G. O., Rotblat, J. and Whitrowe.
 179. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti, 8.9. 395; Prajñāpanā Sūtra, Pūrvārdha, Pāda 13, Sūtra 185, p. 287. Bandhaṣaṭtrimśikā, Vānaraṣi, p. 10; Tattvārthādhigamasūtra; V. 32. p. 420.
 180. Bhagavatī Vyākhyāprajñapti. 1.10.80.
 181. Ibid.
 181x. Tattvārthādhigamasūtra, pt. I, V. 32, p. 420.
 182. Atoms and the Universe, p. 126.

DISCUSSION

T. G. Kalghatgi :

Is Dr. Sikdar talking about Skandhas in Buddhistic or in non-Buddhistic sense? Secondly, Democritian atoms having merely quantitative distinctions are closer to jaina atoms as against Vaiṣeṣika atoms. Thirdly, he argues that integration and disintegration of Pudgala is due to its own nature. Does this contention involve a reference to the jaina concept of Dharma or is it merely an attempt to clarify a term? Lastly, it would be helpful if Dr. Sikdar explains the distinction between Dravya and Astikāya, for although Astitva is common to both, time has no Kāyatva even if space has. This is what is brought out in modern terminology saying that while space is multidimensional time is monodimensional.

S. S. Barlingay :

Has space Kāyatva or is it on account of space that there is Kāyatva?

T. G. Kalghatgi :

For jainas space is real.

S. S. Barlingay :

True, but has space Kāyatva or does anything else have Kāyatva due to space.

T. G. Kalghatgi :

Space has characteristics of Kāyatva while time has none.

S. S. Barlingay :

Does space then have Kāya?

T. G. Kalghatgi :

Although space is not Kāya, it has characteristics of Kāyatva, but time does not.

S. M. Shah :

Time is a process. If it is a substance too then it also occupies Pradeśa. But can we talk of a Pradeśa of a time? For if time has Pradeśa it ceases to be monodimensional.

J. C. Sikdar :

My talk of skandha is in Buddhist sense borrowed from Abhidharmakośa. Secondly, I don't merely say that Jaina atoms are similar to those of Democritus but also of Lucippus. Moreover, the Jaina atomic theory is prior to the Greek theory. Although I borrowed the notions of integration and disintegration from B. Russell's *Analysis of Matter* we find these to be characteristics of matter even in Jainism. For example, Gandhapariṇāma where Pariṇāma means disintegration, is discussed in the Bhagavatisūtra. Nextly, although the point raised by Dr. Kalghatgi about Astitva and Kāyatva is pertinent, yet Astitva and Kāyatva are different. Time no doubt has Astitva, but regarding Kāyatva of Time there is difference of opinion. Whereas a Tīkā on the Tattavārthadhigamasūtra talks of Time as a monodimensional existent, Siddhasenadivākara says : "na Kālasya Kāyatvam aparoddhum śakyam"

S. M. Shah :

Perhaps your contention that Kāla is monodimensional is right if Kāla is taken in actual process. But what about Kālāṇu or Paramāṇu? How many dimensions, for example, should a material Paramāṇu have?

J. C. Sikdar :

Both time and space are real. Although Paramāṇus exist in space there is no question of their dimension for they are said to move on their axes.

S. M. Shah :

But even Pariṇāma or transformation has a substratum, however subtle it is and then the question of dimension does not turn out to be utterly irrelevant.

J. C. Sikdar :

Jainas have established atoms inferentially. They also talk of particles of atoms. When they speak of Rūpa, Rasa, Gandha, sparśa as qualities of atoms they are not to be mistaken for dimensions.

रामचंद्रशास्त्री जोशी :

जैनोंने जो परमाणु माने हैं वे अनुमानके आधारपर या अन्य किसी प्रमाणके आधारपर? दूसरा यह कि आधुनिक विज्ञान अनुगत और जैन तत्त्वज्ञान निर्गत शास्त्र होने सेदोनों की तुलना करना गलत है ।

सीतारामशास्त्री कुशंदकर :

जिस प्रकार नैयायिक अनुमानके आधारपर परमाणुओंकी सिद्धी करते हैं वैसे ही जैन भी । अतः जैनोंने किस प्रमाणपर परमाणु माने हैं यह सवाल गलत है ।

ईश्वरचंद्र :

डॉ. सिकदारजीने Matter के बारेमें जो बातें कहीं के किसी भी जैन ग्रंथमें नहीं मिलतीं हैं । दूसरा यह कि जैन परमाणुवाद और न्याय-वैशेषिक परमाणुवाद एक दूसरेसे मिलते हैं यह बात ठीक नहीं । कारण न्याय-वैशेषिक परंपरामें परमाणु अलग अलग प्रकारके माने गये हैं । लेकिन तत्त्वार्थसूत्रमें उमास्वाती कहते हैं— “स्पर्शवर्णरसवन्तः परमाणवः (पुद्गलाः)” । पृथिवी, जल, वायु आदिका पुद्गलत्व एकही है । अतः जैन परमाणुओंकी न्याय-वैशेषिक परमाणुओंसे समानता नहीं मानी जाती । वैसे ही न्यायकुमुदचंद्र और न्यायविनिश्चय आदि ग्रंथोंमें शब्दको पुद्गलका धर्म माना गया है, किंतु न्याय-वैशेषिक शब्दको आकाशका गुण मानते हैं । इस दृष्टिसे भी न्याय और जैन परमाणुविचार एक प्रकारका नहीं ठहरता । उसी तरह न्याय-वैशेषिक परंपरामें वायु रूपरहित है और जैन मतानुसार वायु पुद्गलात्मक है । अतः वायुका रूपभी है । तो पुद्गलसे शब्द कैसे प्रकट होता है और वायुमें और पर्यायतः परमाणुओंमें रूप कैसे होता है इसका जैनोंने जो स्पष्टीकरण किया है वह कितना ठीक है ? दूसरा यह कि पाश्चात्य विद्वानोंमें Matter के स्वरूपके बारेमें एकवाक्यता नहीं है । कई लोग Matter में space और time का अंतर्भाव करते हैं तो जैन कभीभी नहीं । वैसे ही श्वेतांबर और दिगंबर जैन अदृष्टका अंतर्भाव space और time में करते हैं, जो न्याय-वैशेषिकोंको अमान्य है । अतः जैन परमाणुवाद न्याय-वैशेषिक परमाणु-वादसे भी भिन्न है और जैन पुद्गल आधुनिक Matter से ।

J. C. Sikdar :

My view was prompted by the consideration that there are certain similarities between Newtonian, Nyāya and Jaina concepts of matter. Moreover, there are Jaina texts supporting (a) Newtonian view that time is an eternal substance, (b) Einsteinian view that time is a fourth dimension as also the Einsteinian view that matter exists continually in space and time.

R. V. de Smet :

Dr. Sikdar has talked, in his paper, about the receivability of matter by Jīva. But if Jīva is essentially of the nature of Jīāna then such reception makes it not only Acetana and passive but also non-independent.

Sangamlal Pandey :

Dr Sikdar compares the Jaina theory of matter on the one hand and Greek theory of Heile, Newtonian Physics theory of matter and quantum theory of matter on the other. This amounts to forgetting differences between the latter theories. But granting this also makes similarity of the Jaina theory with each one of them questionable. Secondly, on Western materialism both Jīva and Ajīva are derivative of matter, but this is not so in Jainism. Moreover, Jaina theory is not a scientific theory, amenable to the criterion of falsifiability as Popper would say, but a philosophic theory.

S. S. Barlingay :

Dr. Pandey rightly says that there is difference between a philosophic and a scientific theory and that we should not mix between them.

Sangamlal Pandey :

Yes, precisely. The Jaina theory is intuitive and neither conceptual nor inferential.

K. C. Sogani :

Dr. Sikdar's equation of activity with motion is unfortunate. Further, Kāya does neither mean extension nor body, for taking kāya to mean any one of them would make explanation of the Astikāyatva of Jīva very difficult.

Dayananda Bhargava :

What is the relation between the Jaina theory of matter and that of Anekāntavāda? Further, how is one to relate this theory with the position that believes in many Nayas?

S. S. Barlingay :

There is a difference between a philosophic approach and a scientific approach, or a logical approach and a physical approach. In the paper substance is defined as that which can enter into proposition as a subject, never as a predicate or relation. Now this will not be a physical definition of a thing. If this kind of definition and physical definition are confused, we are likely to go wrong.

Many of our problems arise on account of translations. For example, *prakṛti* is translated as matter or primordial matter. I think we are not really justified in translating *prakṛti* as primordial matter and *pudgala* as matter and so on.

Further, we usually emphasise similarities and call it a comparative philosophy—say of Jaina philosophy and other philosophies. But what about differences? We really want to know if Jaina theory of matter is different from other theories of matter and if it is different, in what way it is different.

JAINA CONCEPT OF ATOMIC COMBINATION

Suzuko Ohira

Much has been already said about the Jaina theory of atomic combination, however, its lucid comprehension is pretty difficult as it is involved with many other interrelated concepts pertaining to the ontological aspect of Jainism. The following study is attempted to understand the theory of atomic combination conceived by the Jainas in this context.

The *Bhasya* on the *Tattvārthasūtra* v:6 reads, 'puḍgala-jīvās-tu kriyāvantaḥ.' The agents of *kriya*, movement or activity, are the *jīva* and the *puḍgala*, which is denied to *dharma* and *adharmā*, the passive causes for motion and stoppage in the *ākāśa-pradeśa*. The *Vaiśeṣikas* consider that the soul and *aḍṛṣṭa* are the agents of action. They postulate an independent category of *karma* or motion along with *dravya*, *guṇa*, *sāmānya*, *viśeṣa* and *samavāya*, and assume that the concurrent operation of them together explains the total phenomena in the world. *Karma* which cannot produce motion by itself requires conjunction, disjunction and the other qualities for its manifestation. *Vaiśeṣikasūtra* I. 7 enumerates fivefold contents of *karma*, i.e., *utkṣepaṇa*, *avakṣepaṇa*, *ākuñcana*, *prasāraṇa* and *gamana*. These fivefold *karman* take place among the souls themselves and among the souls and matters, and among the matters themselves when there is the concurrent existence of

Presented in the "Seminar on Jaina Logic and Philosophy" (Poona University, 1975).

guṇas such as saṃyoga, vibhāga, icchā, prayatna, gurutva, dravatva, sneha, saṃskāra (which includes vega, bhāvanā and sthitisthāpaka) and adṛṣṭa, of which exposition is detailed in the *Vaiśeṣikasūtra* Ch. V. and the *Prasastapādabhāṣya* Ch. IX. Karma incurred among the souls themselves and among the souls and matter requires the conjunction of the soul with icchā, prayatna and adṛṣṭa, which must be replaced by adṛṣṭa in the case of karma occurred in the natural phenomena.

Tattvārthasūtra Ch. VI is devoted to the analysis of animate activities which incur sāmparāyika āsrava. Twenty-five kriyas enumerated therein include various types of physical, mental and vocal activities, which are again taken up from the different agamic criteria, i. e., degree of intensity (tīvra and manda), intention (Jñāta and ajñāta), physical capacity, and support (jīva and ajīva). Agamic classification of kriya as such pertains to the activity taking place among saṃsāri jīvas themselves or among the jīvas and ajīvas.¹

The characteristics of pudgala are elucidated in the *Tattvārthasūtra* v:23-24 'sparśa-rasa-gandha-varṇavantaḥ pudgalāḥ //23// śabda-bandha-saukṣmya-sthāulya-saṃsthāna-bheda-tamascayatapodyotavantaḥ ca//24//'. *Prajñāpanā* 13 called Parīṇāmapada likewise enumerates ten types of ajīva parīṇāma, i. e., bandha, gati saṃsthāna, bheda, varṇa, gandha, rasa, sparśa, agurulaghu, and śabda. Herein bandha is explained by the *Bhāṣya* as of threefold character : prayoga, visrasa, and miśra, of which visrasabandha is caused by snigdha and rūkṣa. *Prajñāpanā*, which explains bandha as twofold, i. e., snigdha and rūkṣa, classifies gati into two types i. e., sprṣamāna-asprṣamāna and dīrgha-hrasva (*Prajñāpanā* 16-473 enumerates seventeen kinds of gati including sprṣamāna-asprṣamāna.) These evidently indicate the types of inanimate kriyā conceived by the Agamic codes.

Among them, snigdha and rūkṣa are the divisions of touch, which also include khara, mṛdu, guru, laghu, śīta and uṣṇa. Khara and mṛdu herein have nothing to do with movement at all, but the rest surely do. The atom is postulated to be possessed of two touches, either one of snigdha-rūkṣa and either one of śīta-uṣṇa. Śīta and uṣṇa, which are the types of sparśa also in the *Vaiśeṣikasūtra* denoting purely physical sensations of temperature, must be presumed by the Jainas to function for the contraction and expansion of atoms in the concerned pradeśa,² because one upto ananta atoms are assumed to be accommodated in one ākāśa-

pradeśa. *Spr̥śamāna-gati* and *aspr̥śamāna-gati* mentioned in the *Prajñāpanā* must mean the movement caused by the expansion and contraction of atoms in the matter-pradeśa, wherein one kind of *gati* touches the border of pradeśa by the expansion of an atom while the other does not by its contraction.³ The Vaiśeṣikas count contraction (*ākuñcana*) and expansion (*prasāraṇa*) as the types of karma. For the Jainas, *śīta* and *uṣṇa* are assumed to have double roles in function, firstly as the causes of physical sensation of temperature, and secondly as the causes of the movement of atomic contraction and expansion. Here the atom is assumed to have the attributes of contraction and expansion, which manifest themselves whenever their function is called forth for the atomic fusion within the concerned pradeśa, which does not mean that the atom is in the constant motion as so believed by Democritus. The explanation of the function of *śīta-uṣṇa* as such seems to find no mention in the present Āgama, of which meaning appears to have been totally forgotten in the later works as we see it, for instance, in the *Karmagrantha svopajñatikā*, *Karmavipāka* 40.⁴ Such function assumed by *śīta-uṣṇa* is indeed peculiar to the Jaina concept of atomic combination pertaining to the doctrine of pradeśa which does not find its parallel in the atomic theory of non-Jaina schools. Sixfold touches, namely, *guru-laghu*, *śīta-uṣṇa* and *snigdha-rūkṣa*, therefore, appear to formulate the independent causes of inanimate *kriyā* which explain the movement in the natural phenomena in Jainism as much as the Vaiśeṣika *guṇas* of *samyoga*, *vibhāga*, *gurutva*, *dravatva*, *sneha*, *saṁskāra* and *adṛṣṭa*, of which oncurrent presence explains the same.

The Vaiśeṣika atomists assume that the *paramāṇu* is the indivisible, final unit of the matter, a force point in spheric shape, which is of four kinds, i. e., *pṛthivī*, *āp*, *tejas* and *vāyu*, each endowed with the respective *guṇas*. It is also possessed of five properties common to all substances, i. e., *saṅkhyā*, *parimāna*, *pṛthaktva*, *samyoga* and *vibhāga*. Atoms are classified by them into three categories, namely, *paramāṇu*, *dvyāṇuka* and *tryāṇuka* onwards, of which the first two are imperceptible and the last perceptible, and the first one is permanent and the last two transient. According to *Praśastapāda*, the magnitude of things arises due to *saṅkhyā*, *parimāna* and *pracaya*. It is presumed that two *paramāṇus* produce a *dvyāṇuka*, and three *dvyāṇukas* produce a *tryāṇuka* which gives rise to dimension for perception. The Vaiśeṣikas seem

to admit that an atom has six sides, and the Buddhists, eight sides.⁵ Both Vaisesika and Buddhist atomists therefore agree that atoms are not porous to allow interpenetration, because these consist of four elements, namely earth, water, fire and air, which are roughly comparable to three forms of matters, i. e., solid, liquid, and gas. Thus the manner of combination conceived by them is interlinking of atoms, but not their interfusion. Jaina system does not acknowledge these four elements in the matter composition. Molecules are assumed to have five colours, two smells, five tastes and eight touches, and atoms to have one property of each kind with one more addition in case of touch. Since four elements are removed from the constitution of atoms, it is difficult to assume what is the exact mode of their state as to whether they are considered as solid, liquid or gaseous. *Tattvārthasūtra* v:32-36 (33-37) enunciates the rule of atomic combination as follows: *snigdha-rūkṣatvād-bandhah/32/na janya-guṇānām/33/guṇa-sāmye ṣaḍrasānām/34/dvy-adhikādi-guṇānām tu/35/ bandhe samadhikau pariṇāmikau/36/*. The Jainas postulate that the qualities of *snigdha* and *rukṣa* are allowed to have the different degrees of intensity by one up to *ananta*. Atomic combination proceeds on the basis of the mechanism of the degrees of intensity belonging to these two *guṇas*, of which mode of combination is *pariṇāma* or interfusion, but not interlinking. And the higher degrees of a property are said to absorb the lower degrees of the same to change into the same state. *Pariṇāma* of atoms is expected to take place within the *puḍgalapradeśa*, either *karmapradeśa* or *matter-pradeśa* and one up to *ananta* atoms are hypothesized to be accommodated within one *pradeśa*. This evinces that according to the Jaina atomists, number, size or aggregation of atoms do not give rise to the magnitude of things as so postulated by the *Vaiśeṣikas*. The combination of two atoms and that of *ananta* atoms may produce the same size of one *pradeśa*, or two atoms may occupy two *pradeśas*, while *ananta* atoms may reside in one *pradeśa* up to *asaṅkhyeya pradeśas* in the *loka ākāśa*. In other words, atomic combination in the Jaina system does not produce dimension and shape of a thing, but the dimension and shape of its *matter-pradeśas* decide its size and form as the container of atoms, for which its *matter-pradeśas* ought to be in the interlinked state. Instead of size and shape, interfusion of atoms produces the degree of density or compactness within the concerned *pradeśas*.

In the canonical corpus, the *Bhagavatī* provides us enough materials about the Jaina concept of atomic combination. In the *Bhagavatī* 8·9, bandha is distinguished by visrasa and prayoga. Visrasa bandha is of two kinds, namely anādi bandha as represented by the pradeśa bandha of dharma, adharma and akaśa which is either sarva or deśa bandha, and sādi bandha as represented by bandhana of aṇu-skandha. Prayoga bandha is likewise considered from the viewpoints of anādi-ananta, sādi-ananta, and sādi-sānta bandhas. *Bhagavatī* 18·3·619 classifies bandha into dravya type and bhāva type, in the former of which visrasa and prayoga bandha are categorized. Bhāva bandha is explained as karmic bondage, which is divided into mūla and utara prakṛtis.

Bhagavatī says that combination does not take place between two atoms due to the lack of snigdha, which however occurs among three atoms due to the rise of snigdha. The composite of these three atoms is then disintegrated by two ways, either by splitting into two (i. e., 11/2 each) or into three (i. e., three atoms). Discussion is further followed by a confusing statement that snigdha arises between two atoms which then come into combination.⁶ The description obviously evinces that the atomic combination is speculated in terms, of interlinking as so assumed by the atomists of the other schools. Dimension is produced to the aggregate by the linking of atoms, which is expressed by the number of pradeśas in the composite. *Bhagavatī* 12·4 deals with the computation of the method of atomic linking and split, which takes place in the following manner :

Combination		Division		
number of paramāṇus	number of pradeśas in one skandha	number of divisions	mode of reduction	
2	2	2	1 + 1	
3	3	{	2	1 + 2
			3	1 + 1 + 1
4	4	{	2	1 + 3; 2 + 2
			3	1 + 1 + 2
			4	1 + 1 + 1 + 1
5	5	{	2	1 + 4; 2 + 3
			3	1 + 1 + 3; 1 + 2 + 2
			4	1 + 1 + 1 + 2
			5	1 + 1 + 1 + 1 + 1

... up to the cases of saṅkhyeya, asaṅkhyeya and ananta atoms. *Tattvārthasūtra* v:26 (26) explains the production of skandhas in the similar manner that aggregates are caused by interlinking, split, and linking-cum-split. The atom is logically assumed to be produced by division alone (V:27(27)). Then the aphorism 28 (28) says that perceptibility of a skandha arises by the operation of division-cum-combination, 'bheda-saṅghātābhyām cakṣuṣaḥ'. The *Bhāṣya* on it comments that perceptibility of a thing does not arise by saṅghāta, bheda or saṅghāta-bheda which are mentioned to produce skandhas in the sūtra 26. Difficulty in understanding this sūtra 28 in relation with the sūtra 26 seems to have been derived by the lack of lucid comprehension and distinction of the two modes of the Jaina theory of atomic combination.

Jaina theory of atomic combination is considered in two phases, namely, one pertaining to the method producing new dimension and shape, and the other not producing them anew. The latter is produced by the interfusion of atoms, the rule of which is prescribed by the sūtras V-32-36 (33-37). It includes the atomic combination represented by karmic bondage and interfusion of liquid and gaseous substances. The former is produced by the interlinking of atoms, the rule of which is prescribed by the sūtra V:26 (26) of the production of skandhas, and this type of atomic combination is represented by the interlinking of solid substances. Interlinking occurs also among pradeśas which are either with or without atoms inside. Combination of dharma, adharma and ākāśa (together with kāla) is permanent, but their combination with matter aggregates and souls in saṁsāra is transient.

Interfusion of atoms within one pradeśa does not produce visibility as there is no magnitude, but that in many pradeśas is visible in conformity with the dimension and shape of the skandha —pradeśas in question. Interlinking of atoms and skandhas necessarily gives rise to size and form. Therefore by the method of interfusion, saṅghāta of atoms that has taken place within one pradeśa is invisible. Likewise bheda and saṅghāta-bheda that has taken place in the skandha with two pradeśas cause only one pradeśa, thus invisible. However interlinking of atoms in two divisions onwards, i. e., one and one, one and two, etc., namely by the method of bheda-saṅghāta, produces dimension, thus things become perceptible. In other words, when split atoms interlink (bheda-

saṅghāta), dimension arises to a thing. In this sense, the exposition of the *Bhāṣya* on the sūtra 28 makes sense. Possibly the sūtra 28 was made against the non-Jaina views on the cause of perceptibility of things, for instance, the Vaiśeṣika view which maintains, *saṅkhyāḥ parimāṇāni pṛthaktvaṁ saṁyoga--vibhāgau paratvā-paratve karma ca rūpi-dravya-samavāyāt cākṣuṣāṇi* (*Vaiśeṣikasūtra* 4·1·12). Number of atoms does not cause dimension according to the Jaina theory of atomic fusion. Neither the size of atoms when they are interfused in one pradeśa can produce magnitude. What the sūtrakāra and bhāṣyakāra wanted to express here is that the visibility of things is derived by the interlinking of atoms and skandhas; but not by their interfusion. However, the interfusion of atoms in the two matter-pradeśas onwards certainly manifests the size and form of a thing, and the production of skandhas by the threefold rules of split and interlinking pronounced in the sūtra 26 necessarily causes palpability. Therefore in this sense both the sūtra and the *Bhāṣya* totally lack relevancy. Umasvati thus failed in imparting the correct rule of the cause of perceptibility of things in V:28, which should have been stated pertaining to both cases of interfusion and interlinking wherein the content of V:26 must be of course included.

Bhagavatī 25·4·739 refers to the number of paramāṇus as ananta, that of skandhas pradeśas as ananta, that of pradeśa avagāha of pudgala as asaṅkhyeya, and that of the degree of black colour as ananta. *Prajñāpanā* 3·27·195 explains that pudgala, addhāsamaya, sarva pradeśas and sarva paryāyas are possessed of ananta guṇas, but sarva dravyas viśeṣādhika guṇas. Then both *Bhagavatī* 25·4 and *Prajñāpanā* 3·27 discuss about the numerical strength of guṇas possessed by the paramāṇu and skandha from the viewpoints of dravya, pradeśa and dravya-pradeśa. According to the *Prajñāpanā* which treats the account more systematically than the other, it is said as follows : a paramāṇu has ananta guṇas, a saṅkhyeya-pradeśika skandha has saṅkhyeya guṇas, an asaṅkhyeya pradeśika skandha has asaṅkhyeya guṇas, and an ananta pradeśika skandha has ananta guṇas from all these three view-points. The same discussion is carried on as to avagāhana and kāla. Ananta guṇas, for instance, the infinite degree of black colour, are attributed to an atom as well as to a composite of ananta pradeśas, which is perfectly logical. But it is difficult to comprehend why

the composites of saṅkhyeya pradeśas and asaṅkhyeya pradeśas are said to possess saṅkhyeya guṇas and asaṅkhyeya guṇas instead of ananta guṇas. In addition to this, *Bhagavatī* brings the topic of motion into discussion that the atoms as well as the composites of two up to ananta pradeśas which are endowed with the above number of the degrees of properties are in motion (seya, saiḅa) or not in motion (nireya, nireḅasa) during how long time by minimum and maximum. It is evident here that the atomists are speculating that the pariṅāma of matters in the concerned pradeśas occurring among the said degrees of their properties incurs motion or is derived by motion. The motion of pariṅāma in the matter-pradeśas as such must be caused, it is assumed, by the difference of the degrees of the properties and by the contraction-cum-expansion due to śīta-uṣṅa guṇas. Or the motion incurred by the different degrees of the matter properties may be expressed by the terms spṛśamāna-gati and aspṛśamāna-gati. And such motion must be, it is assumed, occurring therein constantly as long as atomic fusion and disunion take place. The idea of the contraction and expansion of the atom in the different sizes of matter-pradeśas seems to be conceived like that of the soul in different sizes of bodies minus its volitional contraction and expansion which occur in the case such as samudghata.

The word pradeśa in the sense of a limited spatial extension may occur in the other systems of thought; however the concept of pradeśa which applies to any spatial extension as its unit in atomic dimension is peculiar to Jainism alone. It is very difficult to trace in the canonical source when and how this concept of pradeśa evolved into the present idea of five astikāyas wherein time-units also reside. In the oldest strata of the Jaina literature such as *Ācārāṅga* and *Sūtrakṛta*, the word pradeśa does not occur, and the treatment of its evolution may be widely left for its speculation. Jainism is built on the two ontological principles of the soul and the matter, or more precisely to say, the karma matter. The soul is conceived to be of the size of the body wherein it resides and pervades. Karma matters which are fully packed in the space outside the soul are deemed to be constantly absorbed inside the soul, wherein occurs karmic bondage. The ātma-pradeśa must have been therefore recognized by the Jaina metaphysicians as the place of karmic bondage from the vary early stage of their ontological speculation. The process of the absorption of outside

matters into the ātma-pradeśa was expressed in the early time by the term āhāra, that is, taking in food-and-drink and breathing air through mouth and skin etc., which was later absorbed by the technical term āsrava. The process of assimilating food into the body or ātma-pradeśa obviously formulated the primitive concept of karmic inflow. The concept of āhāra which constitutes the 14th mārgaṅsthāna is documented in the *Sūtrakṛta* 2·3, *Prajñāpanā* 28, *Bhagavati* 1·1 and in many other places in the canonical codes.

We are not sure when the atomic theory arose in the Indian soil, and when it came to be adopted by the Jaina metaphysicians in their system. But we are sure that at the time of its adoption, they dropped the concept of four elements from the constitution of atoms, i. e., earth-atom, water-atom, fire-atom and air-atom, which are the types of atoms assumed by the non-Jaina schools. Mahābhūtavādins are frequently refuted in the *Sūtrakṛtāṅga*. Prthivi, āp, tejas and vāyu constitute the organic lives called the one-sensed beings, the concept of which appears to be the integral part of the Jainism since the beginning of its systems in relation with the doctrine of ahimsā as attested by the *Ācārāṅga* 1·1. It is not quite sure whether the removal of these four elements from the composition of atoms was derived by the ready-established concept of one-sensed beings or not. But it is quite sure that their removal from the atomic constitution was necessitated for the concepts of āhāra and bondage of karma matters, because as soon as the outside matters are taken inside these have to be immediately transformed into various karmas to attain bondage with the existing old karmas of respective kinds, wherein the complex nature or structure of pudgalas would not advance such theory of assimilation and bondage. Four elements, therefore, disappeared from the constitution of atoms and the Jaina atomists attributed to them one colour, one smell, one taste and two touches, while to the aggregates five colours though eight touches. A karma composite is however said to have four touches instead of eight.

The process of āhāra and nirjarā is incessantly at work in a samsara jīva, and karmic bondage takes place as long as the mechanism of āhāra is in operation. *Bhagavati* 18·3·621, for instance, refers to the numerical strength of āhāra and nirjarā, asaṃkhyejjai-bhāgam āharamti ananta-bhāgam nijjaremti, thus 1/ananta — 1/

asaṅkhyeya of karma matters remain in the ātma-pradeśa in the state of bondage. A karma matter is naturally speculated as a very subtle substance. The Jainas assume eight vargaṇās which are the groups of atoms distinguished by their number, i. e., audārika, vaikriya, āhāraka, taijasa, bhāṣā, ānapāna, manas and karma. The number of atoms constituting each vargaṇā herein is supposed to become more in due order, while the space they occupy becomes less in due order. In other words a karma or karma śarīra is surmised to be most compactly packed with the hugest number of atoms which are accommodated in the subtlest possible space. This clearly indicates that the atoms in a karma-pradeśa are interfused but not interlinked. Suppose the atoms in these vargaṇās were to interlink, a karma śarīra must occupy the hugest space. In that case, the limited ātma-pradeśa wherein constant karmic bondage is at work immediately finds difficulty to accommodate the incessantly assimilating karma matters. The Jaina theory of karmic bondage enjoins here a rule that atomic combination has to occur in the mode of interfusion. The karma arīra which bears all the karmas accumulated in the previous lives is the carrier of the soul to his new birth. Suppose the atoms were to interlink, this karma śarīra must be regarded as an enormously huge body, which is impossible, for it then could not take transit motions to its new body. Therefore it compels to lay down the rule that the atomic combination must take place in the mode of interfusion.

Jaina concept of atomic combination thus appears to have been evolved in the milieu of the theory of karmic bondage. Interfusion of atoms here produces compactness or density of the degrees of properties, but not dimension or shape. In reality, however, things are possessed of definite size and form, therefore, Jaina atomists had to solve the problem as to how these can be manifested as they really are. Here the concept of pradeśa seems to have been devised. The minimum size of all is that of an indivisible atom which has no beginning, middle and end. If this minimum sized units can interlink, it certainly gives rise to size and shape. This unit was called pradeśa. Whatever has extension and form is then measured by the interlinked pradeśas therein, thus the size and shape of jīva, ajīva, loka and aloka can be conveniently expressed by the number of their pradeśas. This idea, then extended to the other substances, namely, dharma and adharma, thus seems to have caused the evolution of the concept of five

astikāyas. Ācārasāra 3·24 says that a paramāṇu is of square form, 'vyomamūrte sthitam nityam caturasram samandhanam'⁷. The idea of an atom in square shape was probably assumed in terms of the form of a pradeśa, because if all the pradeśas were in the state of interlinking, the logical shape of a pradeśa must be in the form of square (some other atomists postulate that the shape of an atom is parimaṇḍala as recorded in the *Mahāpurāṇa* 24·128, 'aṇavaḥ. parimaṇḍalāḥ',⁸ which is logical as it is a force point as so maintained by the atomists of non-Jaina schools.) *Prajñāpanā* 10 called Caramapadā discusses about dravyas and pradeśas in the loka and aloka as to carama (atoms lying in the border region), acarama (atoms lying in the intermediate region), and avaktavya (atoms lying in the region indescribable either way). These three features of the arrangement of atoms are again dealt with as to one up to ananta pradeśas of paramāṇu and skandhas, and the first two features are further treated in relation with saṁsthāna and samsara jīvas possessed of pradeśas. The point of argument is not quite clear herein, but it is certain that the atomists are here calculating and discussing about the number and arrangement of atoms and pradeśa in the things with dimension and shape.⁹ Similar argument on paramāṇu as to carama-acarama is carried by the *Bhagavatī* 14·4·512 from the viewpoints of dravya, kṣetra, kāla and bhāva.

It is therefore very likely that the concept of pradeśa was evolved in the context of atomic combination in order to explain dimension and shape of skandhas which the Jaina concept of atomic fusion cannot produce. In that case the adoption of atomic theory must have preceded the evolution of the concept of astikāyas. Likewise the idea of huge number by which the Jainas are well known must have evolved in the same background. The number of pradeśas in loka and aloka has to be counted to express their dimension, in the former of which much higher number of souls and atoms reside. Also black colour, for instance, is presumed to have one up to ananta degrees. And one degree is conceived to have different degrees within itself ranging the scope of $1/\text{ananta} \times \text{ananta}$. Such distinction must have been felt needed in expressing the difference in the degrees of compactness of the matter properties in relation with atomic fusion.

In this way, the Jaina theory of atomic combination seems to have evolved in the context of karmic bondage, which involves

the concepts of *jīva*, *karma*, *pradeśa* and *pariṇāna*. Probably these concepts were developed into the doctrine of *dravya-pradeśa-paryāya* very soon, which was ultimately crystalized in the abstraction of four *anuyogadvāras*, i. e., *dravya*, *ksetra*, *kāla* and *bhāva*, of which adoption is also found in the standard divisions of karmic bondage, namely, *prakṛti*, *pradeśa*, *sṭhiti* and *anubhāga*. The evolution of this concept in the canonical texts has been already treated by Dr. Dixit in his *Jaina ontology*.

Notes

1. The capacity of *kriyā* of the pure *jīva* or *siddha* must be considered as existent in the potential form because eight *gunas* attributed to them clearly indicate his capacity as the agent of cognition (*samyaktva*, *ananta jñāna* and *darśana*), enjoyment (*avyabādha sukha*), action (*ananta vīrya*) and so on. He is absolutely devoid of motion upon having accomplished *moksa* in the *Siddhāśilā* as described in the *Aupapatika* 42-43. The Vaisikas seem to have solved the same problem of *kriyāvātva* of the soul who has the omnipresent size of body by the assumption of his possessing the faculty of *prayatna*. In their case, likewise, the movement is denied to the *atman* whose physical dimension is all pervading, but his capacity as the agent of action is admitted by his possession of the said potency. For the detailed discussion on this matter, see Frauwallner : *History of Indian Philosophy*. v. 2, pp. 67-69.
2. This idea was suggested by Dr. T. G. Kalghatagi.
3. *Prajñāpanā* 16.474.
A *siddha*'s ascendance to the *Siddhāśilā* is said by the *Aupapatika* 42 as of *aspramana-gati*, 'tta ujjū-sedhi-padivanne aphasamana-gati uddham ekka-samaenam aviggahenam gaṃtā sagaravoutte sijjhai/'
4. *Karmagrantha svopajñātika* Karmavipāka 40.
'deha-stambhādi-hetuh prāleyādyāśritāh śitāh/āhārapākādi-karaṇaṃ jvalanādy-anugatā uṣṇāh.'
5. H. Jacobi : "Atomic theory (Indian)". In the *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.
6. *Bhagavatī* 1.10.
7. *Jainendra Siddhāntakośa*, V. 3, p. 17.
8. *Ibid*.
9. Futher see K. K. Dixit : *Jaina ontology* p. 42, p. 46 ff.
- * Agamic texts are based on the *suttāgame*.

जैन दर्शन में अस्तिकाय की अवधारणा : आधुनिक परिप्रेक्ष्य में

सागरमल जैन

जैन दर्शन में “द्रव्य” के वर्गीकरण का एक आधार अस्तिकाय और अनुस्तिकाय की अवधारणा भी है। षट्द्रव्यों में धर्म, अधर्म, आकाश, पुद्गल और जीव ये पाँच अस्तिकाय माने गये हैं, जब कि काल को अनुस्तिकाय माना गया है। अधिकांश जैन दार्शनिकों के अनुसार काल का अस्तित्व तो है किन्तु उसमें कायत्व नहीं है, अतः उसे अस्तिकाय के वर्ग में नहीं रखा जा सकता है। यद्यपि कुछ श्वेताम्बर आचार्यों ने काल को स्वतंत्र द्रव्य मानने के सम्बन्ध में भी आपत्ति उठाई है, किन्तु यह एक भिन्न विषय है, जिसकी चर्चा यहाँ अपेक्षित नहीं है।

(1)

सर्वप्रथम तो हमारे सामने मूल प्रश्न यह है कि अस्तिकाय की इस अवधारणा का तात्पर्य क्या है? व्युत्पत्ति की दृष्टि से ‘अस्तिकाय’ दो शब्दों के मेल से बना है—अस्ति + काय। ‘अस्ति’ का अर्थ सत्ता या अस्तित्व और ‘काय’ का अर्थ है शरीर, अर्थात् जो शरीर-रूप से अस्तित्ववान् है वह अस्तिकाय है। किन्तु यहाँ ‘काय’ या शरीर शब्द भौतिक शरीर के अर्थ में प्रयुक्त नहीं है जैसा कि जन-साधारण समझता है। क्योंकि पंच-अस्तिकायों में पुद्गल को छोड़कर शेष चार तो अमूर्त हैं, अतः यह मानना होगा कि यहाँ काय शब्द का प्रयोग

Presented in the “Seminar on Jaina Philosophy and Modern Scientific Thought” (Poona University 1979).

लाक्षणिक अर्थ में ही हुआ है। पांचास्तिकाय का टीका में कायत्व शब्द का अर्थ स्पष्ट करते हुए, कहा गया है— “ कायत्वमाख्यं सावयवत्वम् ” अर्थात् कायत्व का तात्पर्य सावयवत्व है। जो अवयवी द्रव्य हैं वे अस्तिकाय हैं और जो निरवयवी द्रव्य हैं वह अनस्तिकाय हैं। अवयवी का अर्थ है अंगों से युक्त। दूसरे शब्दों में जिसमें विभिन्न अंग, अंश या हिस्से (Parts) हैं वह अस्तिकाय है। यद्यपि यहाँ यह शंका उठाई जा सकती है कि अखण्ड द्रव्यों में अंश या अवयव की कल्पना कहाँ तक युक्ति-संगत होगी? जैन दर्शन के पंच अस्तिकायों में से धर्म, अधर्म और आकाश ये तीन एक, अविभाज्य एवं अखण्ड द्रव्य हैं, अतः उनके सावयवी होने का क्या तात्पर्य है? पुनश्च, कायत्व का अर्थ सावयवत्व मानने में एक कठिनाई यह भी है कि परमाणु तो अविभाज्य, निरंश और निरवयवी है तो क्या वह अस्तिकाय नहीं है? जब कि जैन दर्शन के अनुसार परमाणु-पुद्गल अस्तिकाय माना गया है। प्रथम प्रश्न का जैन दार्शनिकों का प्रत्युत्तर यह होगा कि यद्यपि धर्म, अधर्म और आकाश अविभाज्य एवं अखण्ड द्रव्य हैं, किन्तु क्षेत्र की अपेक्षा से ये लोकव्यापी हैं अतः क्षेत्र की दृष्टि से इनमें सावयवत्व की अवधारणा या विभाग की कल्पना की जा सकती है, यद्यपि यह केवल वैचारिक स्तर पर की गई कल्पना या विभाजन ही है। दूसरे प्रश्न का प्रत्युत्तर यह होगा कि यद्यपि परमाणु स्वयं में निरंश, अविभाज्य और निरवयव है अतः स्वयं तो कायरूप नहीं है किन्तु वे ही परमाणु-स्कन्ध बनकर कायत्व या सावयवत्व को धारण कर लेते हैं। अतः उनमें कायत्व का सद्भाव मानना चाहिये। पुनः परमाणु में अवगाहन शक्ति है, अतः उसमें कायत्व का सद्भाव है। जैन दार्शनिकों ने अस्तिकाय और अनस्तिकाय के वर्गीकरण का एक आधार बहुप्रदेशत्व भी माना है। जो बहुप्रदेशी द्रव्य हैं वे अस्तिकाय हैं और जो एक प्रदेशी द्रव्य हैं वह अनस्तिकाय हैं। अस्तिकाय और अनस्तिकाय की अवधारणा में इस आधार को स्वीकार कर लेने पर पूर्वोक्त कठिनाईयाँ बनी रहती हैं। प्रथम तो धर्म, अधर्म और आकाश ये तीनों स्व-द्रव्य अपेक्षा से तो एक-प्रदेशी हैं क्योंकि अखण्ड हैं। पुनः परमाणु-पुद्गल भी एक प्रदेशी हैं। व्याख्याप्रज्ञप्तिस्मृत में तो उसे अप्रदेशी भी कहा गया है। क्या इन्हें अस्तिकाय नहीं कहा जावेगा? यहाँ भी जैन दार्शनिकों का सम्भावित प्रत्युत्तर वही होगा जो कि पूर्व प्रसंग में दिया गया है : धर्म, अधर्म और आकाश में बहुप्रदेशत्व द्रव्यापेक्षा से नहीं अपितु क्षेत्र अपेक्षा से है—
द्रव्य संग्रह में कहा गया है—

यावन्मात्रं आकाशं अविभासिपुद्गलाण्ववष्टब्धम् ।

तं खलु प्रदेशं जानीहि सर्वाणुस्थानदानार्हम् ॥

प्रो. जी. आर. जैन भी लिखते हैं : *Pradeśa* is the unit of space occupied by one indivisible atom of matter. अर्थात् प्रदेश आकाश की

वह सबसे छोटी इकाई है जो एक पुद्गल परमाणु घेरता है। विस्तारवान् होने का अर्थ है क्षेत्र में प्रसारित होना। क्षेत्र अपेक्षा से ही धर्म और अधर्म को अमंथ्य प्रदेशों और आकाश को अन्न प्रदेशों कहा गया है, अतः उनमें उपचार से कायत्व की अवधारणा की जा सकती है। पुद्गल का जो बहुप्रदेशीय है वह परमाणु की अपेक्षा से न होकर स्कन्ध की अपेक्षा में है। इसीलिये पुद्गल को अस्तिकाय कहा गया है न कि परमाणु को। परमाणु तो स्वयं पुद्गल का एक अंश या प्रकार मात्र है।

वस्तुतः इस प्रसंग में कायत्व का अर्थ विस्तारयुक्त होना ही है। जो द्रव्य विस्तारवान् है वे अस्तिकाय हैं और जो विस्तार रहित है वे अनस्तिकाय हैं। विस्तार की यह अवधारणा क्षेत्र की अवधारणा पर आश्रित है। वस्तुतः कायत्व के अर्थ के स्पष्टीकरण में सावधत्व एवं सप्रदेशत्व की जो अवधारणा से प्रस्तुत की गई है वे सभी क्षेत्र के अवगाहन की संकल्पना से सम्बन्धित है। विस्तार का तात्पर्य है क्षेत्र का अवगाहन। जो द्रव्य जितने क्षेत्र का अवगाहन करता है वही उसका विस्तार (Extension) प्रदेश प्रचयत्वया कायत्व है। विस्तार या प्रचय दो प्रकार माना गया है : ऊर्ध्व प्रचय और तिर्यक् प्रचय। आधुनिक शब्दावली में इन्हें क्रमशः ऊर्ध्व एकरेखीय विस्तार (Longitudinal) और बहु आयामी विस्तार (Multidimensional Extension) कहा जा सकता है। अस्तिकाय की अवधारणा में प्रचय या विस्तार को जिस अर्थ में ग्रहण किया जाता है वह बहु आयामी विस्तार है न कि ऊर्ध्व एकरेखीय विस्तार। जैन दार्शनिकों ने केवल उन्हीं द्रव्यों को अस्तिकाय कहा है, जिनका तिर्यक् प्रचय या बहु आयामी विस्तार है। काल में केवल ऊर्ध्व प्रचय या एक आयामी विस्तार है, अतः उसे अस्तिकाय नहीं माना गया है। यद्यपि प्रो. जी. आर. जैन ने काल को एक-आयामी (Mono dimensional) और शेष को द्वि-आयामी (Two dimensional) माना है किन्तु मेरी दृष्टि में शेष द्रव्य त्रि-आयामी है, क्योंकि वे स्कन्धरूप हैं, अतः उनमें लम्बाई, चौड़ाई और मोटाई के रूप में तीन आयाम होते हैं। अतः कहा जा सकता है कि जिन द्रव्यों में त्रि-आयामी विस्तार है वे अस्तिकाय द्रव्य हैं।

यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि काल भी लोकव्यापी है फिर उसे अस्तिकाय क्यों नहीं माना गया? इसका प्रत्युत्तर यह है कि यद्यपि लोकाकाश के प्रत्येक प्रदेश पर कालाणु स्थिर है किन्तु प्रत्येक कालाणु (Time grains) अपने आप में एक स्वतंत्र द्रव्य है, वे परस्पर निरपेक्ष हैं, स्निग्ध एवं रूक्ष गुण के अभाव के कारण उनमें बंध नहीं होता है, अर्थात् उनके स्कन्ध नहीं बनते हैं। स्कन्ध के अभाव में उनमें प्रदेश प्रचयत्व की, कल्पना संभव नहीं है, अतः वे अस्तिकाय द्रव्य नहीं हैं। काल-द्रव्य को अस्तिकाय इसलिये नहीं कहा गया कि उसमें स्वरूपतः और उपचार दोनों ही प्रकार से प्रदेश प्रचय की कल्पना का अभाव है।

यद्यपि पाश्चात्य दार्शनिक देकार्त ने पुद्गल (Matter) का गुण विस्तार (Extension) माना है किन्तु जैन दर्शन की विशेषता तो यह है कि वह आत्मा, धर्म, अधर्म और आकाश जैसे अमूर्त द्रव्यों में भी विस्तार की अवधारणा करता है। इनके विस्तारवान् (कायत्व से युक्त) होने का अर्थ है वे दिक् (Space) में प्रसारित या व्याप्त हैं। धर्म एवं अधर्म तो एक महास्कन्ध के रूप में सम्पूर्ण लोकाकाश के एक सीमित असंख्य प्रदेशी क्षेत्र में प्रसारित या व्याप्त हैं। आकाश तो स्वतः ही अत्यन्त (लोक एवं अलोक) में विस्तारित है, अतः इनमें कायत्व की अवधारणा सम्भव है। जहाँ तक आत्मा का प्रश्न है देकार्त उसमें 'विस्तार' को स्वीकार नहीं करता है, किन्तु जैन दर्शन उसे विस्तार-युक्त मानता है। क्योंकि आत्मा जिस शरीर को अपना आवास बनाता है उसमें समग्रतः व्याप्त हो जाता है। हम यह नहीं कह सकते हैं कि शरीर के अमुक भाग में आत्मा है और अमुक भाग में नहीं है, वह अपने चेतना लक्षण से सम्पूर्ण शरीर को व्याप्त करता है। अतः उसमें विस्तार है, वह अस्तिकाय है। हमें इस भ्रान्ति को निकाल देना चाहिये कि केवल मूर्त द्रव्य का विस्तार होता है और अमूर्त का नहीं। आधुनिक विज्ञान ने यह सिद्ध कर दिया है कि अमूर्त द्रव्य का भी विस्तार होता है। वस्तुतः अमूर्त द्रव्य के विस्तार की कल्पना उसके लक्षणों या कार्यों (Functions) के आधार पर की जा सकती है, जैसे धर्म द्रव्य का कार्य गति को सम्भव बनाना है, वह गति का माध्यम माना गया है। अतः जहाँ-जहाँ गति है या गति सम्भव है वहाँ-वहाँ धर्म द्रव्य की उपस्थिति एवं विस्तार है, यह माना जा सकता है।

इस प्रकार हम इस निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि किसी द्रव्य को अस्तिकाय कहने का तात्पर्य यह है कि वह द्रव्य दिक् में प्रसारित है या प्रसारण की क्षमता से युक्त है। विस्तार या प्रसार (extension) ही कायत्व है क्योंकि विस्तार या प्रसार की उपस्थिति में ही प्रदेश प्रचयत्व तथा सावयवता की सिद्धि होती है। अतः जिन द्रव्यों में विस्तार या प्रसार का लक्षण है वे अस्तिकाय हैं।

(२)

हमारे सामने दूसरा प्रश्न यह है कि जैन दर्शन में जिन द्रव्यों को अस्तिकाय माना गया है उसमें प्रसार (कायत्व) नहीं मानने पर क्या कठिनाई आवेगी और इसी प्रकार काल को, जिसे अनस्तिकाय माना गया है, अस्तिकाय या प्रसार-लक्षण युक्त मानने पर क्या कठिनाई आवेगी ?

सर्वप्रथम यदि आकाश को प्रसारित नहीं माना जावेगा तो उसके मूल लक्षण या कार्य की ही सिद्धि नहीं होगी। आकाश का कार्य अन्य द्रव्यों को स्थान देना है, **द्रव्यसंग्रह** में कहा गया है, 'अवगास हाण जोगं जीवादीणं वियाण आयास

अर्थात् जो जीवादि द्रव्यों को स्थान देता है वही आकाश है। प्रसार या विस्तार तो आकाश का स्वरूप लक्षण है। उसके अभाव में उसकी सत्ता ही सम्भव नहीं होगी। यदि आकाश विस्तारित न होगा तो अन्य द्रव्यों को स्थान कैसे दे पावेगा ? अतः आकाश को विस्तार युक्त अथवा अस्तिकाय मानना आवश्यक है। विस्तार की सम्भावना आकाश में ही सम्भव है यदि आकाश स्वयं विस्तारित न होगा तो उसमें अन्य द्रव्यों का अवगाहन या विस्तारण कैसे होगा ? अवस्थिति, विस्तार, गति आदि किसी प्रसारित या विस्तारित द्रव्य में ही सम्भव हैं। अतः आकाश को विस्तार युक्त (अस्तिकाय) मानना आवश्यक है। यहां यह प्रश्न पूछा जा सकता है कि यदि आकाश विस्तारित है तो उसका विस्तार या प्रसार किसमें है ? वस्तुतः आकाश स्वतः ही विस्तीर्ण है, अन्य द्रव्य उसमें अवगाहन करते हैं, विस्तारित होते हैं और गति करते हैं। विस्तार तो उसका स्वलक्षण है वह अन्य किसी में विस्तारित नहीं होता। यदि उसके विस्तार या अवगाहन के लिये हम किसी अन्य द्रव्य की कल्पना करेंगे तो अनन्तता के दुश्चक्र (Fallacy of infinite regress) में फंस जावेंगे। अतः उसे स्वरूपतः ही विस्तारवान् या अस्तिकाय मान लिया है।

धर्म, द्रव्य गति का माध्यम है (गमण निमित्तं धम्मं-नियमसार) गति विस्तीर्ण तत्त्व में ही सम्भव है। यदि धर्म-द्रव्य गति का माध्यम है तो उसे उतने क्षेत्र में विस्तीर्ण या व्याप्त होना चाहिये जिसमें गति सम्भव है। यदि गति का माध्यम स्वयं विस्तीर्ण या प्रसारित नहीं होगा तो गति सम्भव ही नहीं होगी। जैसे जल का प्रसार जितने क्षेत्र में होगा उतने ही क्षेत्र में मछली की गति सम्भव होगी। उसी प्रकार धर्म-द्रव्य का प्रसार जिस क्षेत्र होगा उसी क्षेत्र में पुद्गल और जीवों की गति सम्भव होगी। अतः धर्म द्रव्य को विस्तार युक्त या अस्तिकाय मानना आवश्यक है। गति लोक (universe) में ही सम्भव है क्योंकि धर्म-द्रव्य का विस्तार लोक तक सीमित है। अधर्म-द्रव्य स्थिति का माध्यम है (अधम्मं ठिदि जीव पुग्गलाणं च-नियमसार) जिसके कारण परमाणु स्कन्ध की रचना करते हैं और स्कन्ध रूप में संगठित रहते हैं। जो आत्म प्रदेशों को शरीर तक सीमित रखता है और विश्व को एक व्यवस्था में बांधकर रखता है वही अधर्म-द्रव्य है। विश्व की एक व्यवस्थित रचना बनाये रखने के लिये यह आवश्यक है कि अधर्म-द्रव्य का प्रसार लोक व्यापी माना जाये, अन्यथा विश्व के मूल घटक परमाणु अनन्त आकाश में छितर जाएंगे और कोई रचना सम्भव नहीं होगी। अतः जहाँ-जहाँ गति का माध्यम है वहाँ-वहाँ उसका विरोधी स्थिति का माध्यम भी होना चाहिये, अन्यथा उस गति का नियंत्रण कैसे होगा ? विश्व में गति के संतुलन और इस रूप में विश्व के संतुलन बनाये रखने के लिये अधर्म द्रव्य को लोक-व्यापी एवं विस्तार लक्षण युक्त अर्थात् अस्तिकाय मानना आवश्यक है।

पुद्गल-द्रव्य में विस्तार है—यह तो प्रत्यक्ष सिद्ध है क्योंकि जिन पुद्गल स्कन्धों का हमें प्रत्यक्ष होता है वे सब विस्तार युक्त हैं। स्कन्ध की रचना ही परमाणुओं के तिर्यक् प्रचय से होती है, अतः वे काय रूप हैं ही। यद्यपि पुद्गल-द्रव्य के अन्तिम अविभाज्य घटक वे परमाणु हैं जो स्वयं तो स्कन्ध रूप नहीं है किन्तु उसमें भी स्निग्ध और रूक्ष गुणों (Positive and negative charges) की उपस्थिति के कारण स्कन्ध रचना की सम्भावना है, अतः उनमें भी उपचार से कायत्व माना जा सकता है। पुनः उनमें अवगाहन शक्ति भी मानी गई है, अतः उनमें कायत्व या विस्तार है। यदि पुद्गल को अस्तिकाय नहीं माना जायेगा तो एक मूर्त विश्व की सम्भावना ही निरस्त हो जायेगी।

जीव द्रव्य में यदि हम विस्तार की सम्भावना को अस्वीकार करेंगे तो कठिनाई यह होगी कि जीव अपने स्वलक्षण चैतन्य गुण से अपने शरीर को व्याप्त नहीं कर सकेगा। शरीर से चैतन्यता का संकोच एवं विस्तार देखा जाता है। अतः उस चैतन्य गुण के धारक आत्मा को विस्तार युक्त या अस्तिकाय मानना आवश्यक है। शरीर का विस्तार तो बाल्यकाल से युवावस्था तक प्रत्यक्ष रूप से देखा जाता है। यदि हम शरीर को विस्तार युक्त और आत्मा को विस्तार रहित मानेंगे तो दोनों में जो सहचार भाव है वह नहीं बन पायेगा; इसीलिये वेदान्त ने आत्मा सर्वव्यापी मान लिया। यद्यपि आत्मा को सर्वव्यापी मानने के सिद्धान्त में भी अनेक तार्किक असंगतियाँ हैं किन्तु प्रस्तुत आलेख के संदर्भ से अलग होने के कारण उनकी चर्चा यहां अपेक्षित नहीं है। जैन दर्शन में आत्मा शरीर-व्यापी है, अतः वह अस्तिकाय है।

अब एक प्रश्न यह शेष रहता है कि काल को अस्तिकाय क्यों नहीं माना जा सकता? यद्यपि अनादि भूत से लेकर अनन्त भविष्य तक काल के विस्तार का अनुभव किया जा सकता है, किन्तु फिर भी उसमें कायत्व का आरोपण सम्भव नहीं है। क्योंकि काल का प्रत्येक घटक अपनी स्वतंत्र एवं पृथक् सत्ता रखता है। जैन दर्शन की पारस्परिक परिभाषा में कालाणुओं का स्निग्ध एवं रूक्ष गुण के अभाव में कोई स्कन्ध या संघात नहीं बन सकता है, यदि उनके स्कन्ध की परिकल्पना भी कर ली जाय तो पर्याय समय की सिद्धि नहीं होती है। पुनः काल के वर्तमान लक्षण की सिद्धि केवल वर्तमान में ही है और वर्तमान अत्यन्त सूक्ष्म है। अतः काल में विस्तार (प्रवेश प्रचय) नहीं माना जा सकता और इसलिये वह अस्तिकाय भी नहीं है।

(३)

सभी अस्तिकाय द्रव्यों का विस्तार क्षेत्र समान नहीं है, उसमें भिन्नताये हैं। जहां आकाश का विस्तार-क्षेत्र लोक और अलोक दोनों हैं वहां धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य केवल लोक तक ही सीमित हैं। पुद्गल के प्रत्येक स्कन्ध और प्रत्येक जीव का

विस्तार-क्षेत्र भी भिन्न है। पुद्गल-पिण्डों का विस्तार-क्षेत्र उनके आकार पर निर्भर करता है, जब कि प्रत्येक जीवात्मा का विस्तार-क्षेत्र उसके द्वारा गृहीत शरीर के आकार पर निर्भर करता है। इस प्रकार धर्म, अधर्म, आकाश, पुद्गल और जीव अस्तिकाय होते हुए भी उनका विस्तार-क्षेत्र या कायत्व के समान नहीं है। जैन दार्शनिकों ने उनमें प्रदेश दृष्टि से भिन्नता स्पष्ट की है। भगवती सूत्र में बताया गया है की धर्म द्रव्य और अधर्म के प्रदेश अन्य द्रव्यों की अपेक्षा सबसे कम हैं। वे लोकाकाश तक (within the limits of universe) सीमित हैं और असंख्य प्रदेशी हैं। आकाश की प्रदेश संख्या इन दोनों की अपेक्षा अनन्त गुण अधिक मानी है। आकाश अनन्त प्रदेशी है क्योंकि वह ससीम लोक (Finite Universe) तक सीमित नहीं है। उसका विस्तार अलोक में भी है। पुनः आकाश की अपेक्षा जीव द्रव्य के प्रदेश अनन्त गुण अधिक हैं क्योंकि प्रथम तो जहां धर्म, अधर्म और आकाश का द्रव्य है वहां जीव अनन्त द्रव्य हैं। पुनः प्रत्येक जीव के असंख्य प्रदेश हैं। जीव द्रव्य के प्रदेशों की अपेक्षा भी पुद्गल द्रव्य के प्रदेश अनन्त गुणा अधिक हैं क्योंकि प्रत्येक जीव के साथ अनन्त कर्म-पुद्गल संयोजित हैं। यद्यपि काल की प्रदेश संख्या पुद्गल की अपेक्षा भी अनन्त गुण मानी गई, क्योंकि प्रत्येक जीव और पुद्गल की वर्तमान, अनादि भूत और अनन्त भविष्य की दृष्टि अनन्त पर्यायी है। अतः काल की प्रदेश-संख्या सर्वाधिक है। फिर भी उसका समावेश अस्तिकायों के सन्दर्भ में पुद्गल द्रव्य के प्रदेशों में होने की वजह से पुद्गल द्रव्य के प्रदेशों की संख्या ही सर्वाधिक है।

JAINA CONCEPTION OF SPACE AND TIME

Nagin J. Shah

SECTION I : SPACE

1. *Introductory*

Regarding primary material elements (mahābhūtas), there were two old views. One view recognised five mahābhūtas and the other recognised four mahābhūtas.

The five mahābhūtas recognized by the first view were ākāśa, vāyu, tejas, āp and pṛthvī. They possessed the five special qualities akāśa śabda, vāyu sparśa, tejas rūpa, āp rasa and pṛthvī gandha. Those who followed this view counted ākāśa as a mahābhūta with a special quality śabda. The Sāṅkhya-Yoga, the Nyāya-Vaiśeṣika and the Prabhākara mīmāṃsā accepted this view.

The old form of this view of five mahābhūtas was that the external material world, as also the human body, is composed of the five mahābhūtas. The Sāṅkhya adopted this old form of the view. That is, according to the Sāṅkhya the five mahābhūtas are the material causes of all the material effect-substances (bhautika kārya-dravyas). So, for the Sāṅkhya, ākāśa, along with other four mahābhūtas, is the material cause of material effect-substances. The Vaiśeṣika differs from the Sāṅkhya. The Vaiśeṣika maintains

that only four mahābhūtas viz. vāyu, tejas, āp and pṛthvi are the material causes of material effect-substances. Ākāśa is not a material cause of any material effect-substance. It is simply the substratum (dravya) of the quality śabda. This view of the Vaiśeṣika somewhat undermined the status of ākāśa as a mahābhūta. The Bhaṭṭa Mīmāṃsā gave the status of independent substance to śabda, thus putting at stake further the existence of ākāśa as a mahābhūta.

The four mahābhūtas recognized by that other old view were vāyu, tejas, āp and pṛthvi. Those who followed this view maintained either that ākāśa is a form of matter, produced from the four mahābhūtas or that ākāśa is non-material, non-spiritual substance. The Theravādi Buddhists accepted the first alternative. For them ākāśa is saṃskṛta, it is produced from the four mahābhūtas, thus it is a derived matter (upādāya rūpa¹). But the Vaiśeṣika Buddhists, who too recognized the above mentioned four mahābhūtas only, raised ākāśa to the status of asaṃskṛta (eternal) dharma (element)², thus putting at stake its bhautikatva (materiality). So, for them ākāśa is a non-material non-spiritual (rather non-psychical) element. Jains too follow this old tradition of four mahābhūtas and hence maintain that ākāśa is not pudgala (matter), it is an independent substance.

The upholders of the view of four mahābhūtas maintain that śabda is not a quality; it is a mode or an aspect of these four mahābhūtas. So, ākāśa was not needed as a substratum of śabdagaṇa. Hence, before these philosophers there arose a question as to what function the substance ākāśa is required to perform. All these philosophers declared that its function is to provide room to all other substances. It functions as a container of all other substances. It offers obstruction to no substance. All material bodies can move freely in it.

The first group of philosophers thinks that the ākāśa-mahābhūta which is the substratum of śabda could not play the entirely different role, viz. to function as a condition of our cognitions of relative spatial positions of material bodies. They seized upon an old idea of dik found in the Ṛgveda and the Upaniṣads. In the Ṛgveda dik was regarded as that which made possible our knowledge of relative spatial positions of material bodies and gave rise to the notions of far and near³. These philosophers accepted dik

to account for our cognitions of relative spatial positions of material bodies. According to the Sāṅkhya dik is produced from ākāśa etc. (i. e. five mahābhūtas) along with the material bodies⁴. In the absence of all the material bodies, there is no dik. In this sense, dik is dependent on material bodies. In other words, we may say that it is an aspect of material bodies. The Sāṅkhya view of dik, understood and interpreted in this way, comes very near to the Theravāda view of ākāśa. The Vaiśeṣika view of dik differs from the Sāṅkhya view of it in that the Vaiśeṣika dik is not produced from ākāśa etc; it is an eternal independent non-material substance, it exists even before the production of material bodies i.e. even in pralaya.

The second group of philosophers maintained that their ākāśa which allows material bodies to occupy their positions *in* it can very well function as a condition of our cognitions of relative spatial positions of these bodies. So, they have not posited dik as an independent substance besides ākāśa. For them the terms 'dik' and 'ākāśa' are synonyms referring to the same substance.

2. *Jaina Description of Ākāśa*

As we already remarked, Jainas do not regard it as a mode or an effect of mahābhūtas. For them, it is an independent fundamental substance.⁵ It is devoid of colour, odour, taste and touch. According to Jainas śabda is a mode of mahābhūtas or matter (pudgala).⁶ Aggregates (skandhas) of atoms strike against one another and śabda is produced from them. Hence śabda is not the nature of ākāśa, nor is it its quality. If śabda were its quality, the quality of ākāśa being formless or nonphysical, it would not have been heard through the organ of hearing, say the Jainas.⁷ Ākāśa is infinite in extent,⁸ it is present everywhere, it stretches not only over the universe but also far beyond it over the non-universe. All other substances are confined to the universe only. Thus no substance is so extensive as ākāśa is. The pervasiveness of ākāśa is infinite. Ākāśa is one in number.⁹ It is a one-membered class, so to say. There is no possibility of increase or decrease in its number. It is one and will remain one for ever¹⁰. It is eternal in the sense that it never gives up its nature.¹¹ As it is present everywhere in the universe, the possibility of movement from one place to another is rejected in its case¹².

3. *Function of Ākāśa*

The function of ākāśa is to afford room to other substances.¹³ Other substances exist by their own nature. There is no doubt about it. But they require something to exist *in*. They do exist by themselves. But wherein do they exist ? They exist *in* ākāśa. Their existence is not the same as ākāśa. Nor is ākāśa an aspect of them. It is a fundamental substance different from them. Thus ākāśa is a universal container in which all other substances are contained.

Some might argue against this Jaina position as follows : if a substance requires other substance to exist *in*, then ākāśa itself being a substance will also require some other substance and this other substance in its turn will require the third substance to exist *in* and so *ad infinitum*. If to avoid this the Jainas were to say that ākāśa does not require another substance to exist *in*, then they should apply the same logic in the case of other substances also. Thus the conception of ākāśa as a universal container is self-destructive¹⁴. Again the Jaina view that ākāśa contains itself is beset with another difficulty, viz. kartṛkarmavirodhadoṣa. It is a rule that in a particular act the subject and the object cannot be one and the same. However sharp a knife may be, it cannot cut itself. However expert an acrobat may be in the art of acrobatics he cannot stand upon his own shoulder. So, ākāśa cannot contain itself.

The Jainas overcome these difficulties as follows : Not all substances require another substance to exist *in*. The less extensive substance is contained in the more extensive one. This is the special relation that obtains between the container and the contained. Hence, if we conceive a substance infinite in extent and maintain that there is no substance more extensive than it — not even as extensive as it —, then this conception logically compels us to conceive this substance as requiring no other substance to contain it because there is no substance more extensive than it to contain it. Ākāśa is such a substance.¹⁵ Regarding Kartṛkarmavirodhadoṣa, it does not arise because the function of ākāśa to contain substance is really *passive*.¹⁶ Moreover, that ākāśa contains itself is simply a positive statement of the fact that ākāśa being of the infinite and the highest extension cannot be contained in any other substance.

Can ākāśa function as a condition of motion ? The Jaina answer to this question is emphatic 'no'. They contend that if it be also the condition of motion, then wherever there is ākāśa, there should be chance of motion; but neither a single jīva, nor a single body, nor a single atom could step beyond the limit of universe (loka); there is ākāśa beyond the universe. If ākāśa were credited with the function of assisting motion, then it being present in aloka (non-universe) also the division of loka and aloka would disappear, the loka (universe) would dissipate, the atoms would disperse in the infinite space, they could be very far from one another, they would hardly come in contact with one another to form material bodies.¹⁷

Regarding the capacity of ākāśa to contain substances or their instances, one should note that those that obstruct one another cannot be contained in the same portion of space whereas those that do not obstruct one another can be contained in the same portion of space. Though Space gives room to all substances or their instances, it never contains the two mutually obstructing things in the same portion.

4. *Units of Space (ākāśa-pradeśas)*

A primary indivisible atom of matter is the ultimate unit of matter. And the space occupied by a material atom is the ultimate unit of space. It is called pradeśa (space-point).¹⁸ Though material atom is physically indivisible, it is amenable to mental division because it possesses ananta attributes or modes. As these modes or parts of a material atom are inseparable from it and can only be mentally abstracted from it, they are never found physically discrete in space. So, a part of a material atom cannot serve as the defining measure of the unit of space. The physically indivisible unit of matter, viz. atom being discrete and concrete (as opposed to its abstracted part) serves as a defining measure of the unit of space.

Though ākāśa does never accommodate two material bodies in the same space-points at a time, it, under certain conditions, can accommodate two upto ananta material atoms in one and the same space-point at a time¹⁹. This phenomenon becomes possible because material atoms in their subtle states, are conceived as mutually non-obstructive.²⁰ Again, this phenomenon definitely proves the fact that a material atom is subtler than a space-point²¹.

Ākāśa has ananta space-points²². But this number ananta is fixed in the sense that there is no possibility of increase or decrease of even a single space-point. The space-points are conceived as inseparable parts or avayavas of ākāśa. Thus ākāśa is an avayavī-astikāya²³. Avayavas or parts (pradeśas) of ākāśa are as much objectively existent as ākāśa of which they are parts. Were it not so, the two cities say, Ahmedabad and Poona which, like the two mountains, the Himavat and Vindhya, occupy different locations of space, would, the Jainas affirm, tend to be at one location, which is an absurd position.²⁴ They maintain that the partless ākāśa can never be a favourable receptacle for the objects having parts. Thus they contend that ākāśa too must have parts; for, when the table exists in space, it does not cover the whole space, as in that case other things cannot exist at all anywhere; the table exists not in all space but in that part of space where it does actually exist, leaving room for the other objects to exist elsewhere; all this clearly implies that space too has parts; space is an avayavī. To be an avayavī does not necessarily mean that it should be produced from its avayavas put together *at some point of time*.

5. Divisions of Ākāśa

Ākāśa is ananta (infinite) in extension. That portion of it, which contains all substances, is called Lokākāśa (universe-space) and that portion of ākāśa, which has no substance to accommodate in itself is called Alokākāśa (Space-beyond-the Universe). Ākāśa is one only. Lokākāśa and alokākāśa are not two individual ākāśas. Thus this division is not in ākāśa itself but it is due to its relation with other five substances²⁵.

6. Lokākāśa

Lokākāśa has asaṁkhyāta (innumerable) space-points.²⁶ This number is fixed. That is, there is no possibility of increase or decrease of the space-points of lokākāśa. Though lokākāśa has asaṁkhyāta space-points it accommodates ananta material atoms. The number ananta is infinite times greater than the number asaṁkhyāta. So, there arises a question as to how the space of asaṁkhyāta space-points can accommodate ananta material atoms. The answer to this question is there in the Jaina belief that, under certain conditions, one space-point can accommodate more than one material atoms²⁷.

There is no possibility of expansion of lokākāśa (universe-space). There are two reasons for this. First, the lokākāśa has fixed number of space-points and these space-points cannot expand or contract. Secondly, lokākāśa can expand provided loka (universe) expands, and loka can expand provided the bodies get exploded and thrown into ākāśa which was till then empty; but this possibility has no room in Jainism because according to this system the medium of motion is necessary for bodies to move from one place to another, and this medium of motion is not present in empty space, it is confined to the universe only. So no body crosses the limits of universe set up by the medium of motion. Thus universe is not expanding and hence universe-space is also not expanding.

One may pose here another question : 'Does the universe as a whole move in the empty space with the result that though universe-space is fixed in its extension, this universe-space is not the same for ever ?' He may further ask that as dharma (medium of motion) and adharma (medium of rest) pervade the universe they cannot move *in* the Universe, nor do they as individuals peel themselves off the universe and slip into the non-universe because they constitute the nature of the universe, but what prevents them from moving *with* the universe *in* the empty space ? These questions have not occurred to the Jaina thinkers and hence they have not answered them.

The loka (universe) is of the form of a standing human trunk with two feet apart and two hands on hip²⁸. So, secondarily the lokākāśa (universe-space) may also be said to possess this form. Usually the formless is said to assume the form of its container. But there the formless container is said to assume the form of its content. Of course, lokākāśa cannot be said to assume this form *at some point of time*.

Like the areas (divisions) of Time Cycles, the different regions of lokākāśa are characterised by the different degrees of pleasure or happiness. As we go higher and higher from the lowest region of the lokākāśa the degree of happiness increases. The degree of happiness in the lowest region of lokākāśa is almost nil, whereas the degree of happiness in the highest regions of lokākāśa is the highest—*ananta*. A living being becomes more and more happy if he enters higher and higher regions of lokākāśa, but for the entry he should earn the passport by his meritorious deeds. By

good acts a living being earns the passport for the entry into higher regions and by bad acts a living being earns the passport for the entry into lower regions.

7. *Alokākāśa*

As we know, ākāśa as a whole has ananta pradeśas (space-points). And alokākāśa also has ananta pradeśas. Having taken asamkhyāta pradeśas of lokākāśa from ananta pradeśas of ākāśa as a whole, the remaining pradeśas of alokākāśa are still ananta.

Alokākāśa is infinite (ananta) but this infinity is also fixed in the sense that increase or decrease of a single space-point is an impossibility. Again, no encroachment from loka on its infinity is possible.

Has alokākāśa any form? No, it has no form. But it may be conceived as having the form of a parabola. Parabola is a symbol of spatial infinity. So, we may say that infinity of alokākāśa is represented by a parabola put on the highest end of lokākāśa. And we may further say that its emptiness is represented by a śūnya put in the parabola. But we cannot say all this because the Jainas have included the parabola (with a śūnya in it) in the loka putting a boundary line of loka over it²⁹.

8. *Application of Jaina Criterion of Reality*

As Ākāśa is real (sat), it must conform to the definition of reality. According to Jainism a real must possess a triple character of origination, persistence and decay. Āc. Kundakunda actually applied this criterion of reality to Jīva, Pudgala and Kāla. But Pūjyapada, Akalaṅka and later logicians attempt to apply it even to Dharma, Adharma and Ākāśa. Of course, the parināmas or changes of these substances had to be shown not directly but through those of living beings and matter. This difficulty is due to the peculiar nature of Dhrama, Adharma and Ākāśa which are one each, without any movement and pervade the whole universe. Their association with the different moments of Time also makes possible their modes or changes running parallel to the moments of Time. A mode of the entire space at time moment t is different from the next mode of the entire space at time moment t_1 , because they are associated with two different time-moments. Except this there is no other difference between two modes of space. Some

might urge that as there is no substance—not even Time substance—in *alokākāśa*, *alokākāśa* should not undergo changes and consequently should not be regarded as a real. The Jainas contended that *lokākāśa* and *alokākāśa* being not two *akākāśa* individuals, the effect of time is present throughout the one *ākāśa*. Again, they maintain that entire *ākāśa* undergoes changes through the rhythmic rise and fall in its *agurulaghuguṇa* (literally : neither-heavy-nor-light-quality)³⁰.

SECTION II : TIME

1. *Introductory*

In the oldest times, we find the idea of Time as the highest principle and power governing all things. In the Atharvaveda we come across a hymn which extols time as the basis of all things; it creates all things and it destroys all things¹. This idea of Time further asserted itself. We find discussed in philosophical works the doctrine of time (*kālavāda*) which traces all things back to Time. In the mouth of the upholder of this doctrine the following words are put : “ Time brings all creatures to ripeness, Time again destroys all things. Time keeps awake among the sleepy. It is hard to transgress Time. Without Time not even a bean is cooked, even when a man has placed the pot in Fire; therefore a man knows that it has occurred through Time.”² Time creates all things, Time ripens all things and Time destroys all things. Time is all-powerful. But in the days of philosophical systems the doctrine of Time (*kālavāda*) remains in the background and Time loses its importance as the prime ground of all things. Some philosophical systems altogether rejected Time and others that accepted it recognized it not as the prime ground of all things but merely as a condition of their temporal aspect. We need not enter into the exposition of the various conceptions of Time, found in different philosophical systems.

2. *Time and Jaina Āgamic Works*

In the *Āvaśyaka Cūṛṇi*, three different views on the nature of time are referred to. Some say that time is a quality³; some maintain that it is nothing but modes of substances⁴; still some others opine that it is an independent substance (*dravya*) in addition

to the five, namely, jīva (Soul Substance) pudgala, (Matter Substance), Ākāśa (Space Substance), Dharma and Adharma (Substances serving as the media of motion and inertia respectively)⁵. Out of these three views, the first is, to the best of my knowledge, neither referred to nor explained elsewhere in the whole of the Jaina literature. The last two views are considerably old and find mention in the *Bhagavatisūtra*⁶. The Śvetāmbara philosophers refer to both these views, though they favour either of them. The Digambara thinkers accepted that view only according to which time in an independent substance.

3. *Arguments for the Time as an Independent Substance*

Now let us study the arguments put forward by the Śvetāmbara and the Digambara thinkers to establish time as an independent substance. (1) The existence of real time is established by the incessant minute imperceptible changes (*vartanā*) that go on in the five substances; without it these changes would not take place as it is their auxiliary cause⁷. To give a concrete example, we might say that the stone under a potter's wheel assists in the movement of the wheel. The stone here does not impart motion to the wheel, but without this stone such a kind of motion would not have been possible. Similarly, time assists or works as an auxiliary cause in the changes produced in substances, though it does not work as a cause proper in their production⁸. (2) Jainas should accept Time as an independent substance. Though spiritual and material substances are regarded capable by nature to move and to rest, yet they have posited two independent substances Dharma and Adharma serving as the media or auxiliary causes of motion and inertia respectively. Similarly, though the five substances are by nature capable of transforming themselves into their proper modes, some auxiliary or general cause like Time should be posited to help them in their transformations. Were they to reject Time as an independent substance, they would have not right to posit Dharma and Adharma. The case of Time is on par with that of Dharma and Adharma⁹. (3) Though all the causal conditions are there, the mango-tree, etc. do not bear fruits all at once; this suggests that there is Time substance, with varied capacities, which the effects expect for their fruition¹⁰. (4) Time substance is a controlling principle. Without it terampol order could not be accounted for. Were it not an independent substance, all serial effects would

take place simultaneously and thus there would ensue chaos instead of order¹¹. (5) Without Time substance, how ensue chaos instead of order¹¹. (5) Without Time substance, how can we have particular divisions of Time ? Divisions imply something of which they are the divisions¹². (6) Simple un-compounded word 'time' presupposes an independent entity, namely, Time.¹³ (7) Activities like cooking etc. are conventionally referred to as 'cooking time' etc. But in this traditional usage of 'cooking time' and so on, the name of time is superimposed on activity. The term 'time' really signifies the existence of real time which is the basis of this conventional time¹⁴. (8) Those who maintain that time is nothing but movement of the sun and other luminaries are not right. Mere movements of the sun and stars could not account for the changes in substances. Even in regard to movement we say 'it is past', 'it is present', 'it is future'. Movements require the assistance of Time. Without it they are impossible. Minute changes constituting movements could not be explained if Time were not posited as an independent real substance.¹⁵ (9) It is untenable to maintain that Space (ākāśa) can very well perform the function assigned to time. In other words, to reject time as an independent substance we cannot legitimately maintain that Space serves as an auxiliary cause of the minute changes (vartanā) in the five substances. Space merely contains or gives room to the substances. For instance, a pot can at the most support or contain the rice but it cannot cook the rice; for that we need fire¹⁶. (10) Some might even argue that 'Existence' (Sattā) itself can perform the function of time; and hence there is no need of positing an independent substance called Time. But this view is not sound. Minute imperceptible changes themselves constitute the nature of 'Existence'. So, how could it be viewed as an auxiliary cause of minute changes¹⁷. (11) A theory is propounded by some that time is nothing but activity (kriyā). Akalaṅka explains it as follows. Movement of an atom from one space-point to the next space-point is called an 'instant'. There is nothing like a minute time over and above this movement to measure the span of this instant. The collection of these instantaneous activities is called āvalikā, the collection of these āvalikās is called ucchvāsa and so on. There is no entity called Time. In our every day usage we say 'he sits as long as the cows are milked.' Here the usage of 'time' is based on the activities. When one

activity is circumscribed or limited by another activity, to the latter is applied the term 'time'. Thus time is nothing but activity¹⁸. Akalaṅka refutes this view in the following manner. He admits that the usages like 'he did it within a wink of an eye', 'he did it within a breath' are no doubt based on activities. But he points out that our application of the term 'time' to activities of 'winking', 'breathing' etc. could not be without any ground whatsoever. Take an example of our application of the term 'daṇḍī' (Staff-bearer) to Devadatta. This application of the term 'daṇḍī' to Devadatta could not be baseless. Its basis is the relation obtaining between daṇḍa (staff) and Devadatta. Similarly, we should maintain that there is something like Time which, being in relation with activity, makes possible our application of the term 'time' to activity¹⁹. Moreover, if we were to consider time as identical with activity, the contingency of the absence or non-existence of the present would ensue. How? In connection with activity there are only two alternative states, namely activity either done or undone. There is no third state in its connection, namely, activity neither done nor undone. Thus activity is devoid of its present and hence it cannot provide the basis for the usage of present. And past and future being relative to present, in the absence of present they too would be non-existent²⁰. It might be suggested that the collection of activities from the beginning of the effect to its completion is called present. But this stand is very weak. The activities being momentary, how could there be any possibility of their collection²¹. Again, if it were argued that time is not accepted independent of activities on the ground that it is not cognised as distinct from activities, Akalaṅka retorts that similar logic should be applied by the opponent to activities. When done so, even activities would suffer the same fate as that of time; they would be nothing over and above agents or substances as they are not cognised as distinct from them²². The last argument adduced by Akalaṅka against this theory is that an activity cannot limit or measure another activity. Only persistent or perdurable things can measure another such thing. But activity being momentary how can it measure another such activity? A thing which itself is momentary can never measure another (momentary) thing²³.

4. *Time Substance according to Digambaras*

According to the Digambara thinkers, time is atomic. There

are innumerable time-atoms. Each time-atom occupies one space-point of the cosmic space. Thus time-atoms are confined to cosmic space only. They are not present in the space beyond cosmos²⁴. They do not combine to form molecules as the material atoms do. Nor do they constitute one single whole as the spacepoints do. Thus they have no spatial extension (*tiryakpracaya*). Only those substances that have spatial extension are termed *astikāya*. Hence time is not counted among *astikāyas*.²⁵ Time-atoms go on assuming different modes all the while. All these modes are not measurable. The smallest measurable mode of a time-atom is termed 'samaya' (instant) which is defined as the time taken by a material atom to traverse a unit of space by slow movement²⁶. Each time-atom has infinite such modes²⁷. Though these modes are not simultaneous, a time-atom being a substance pervades all of them. That is, these modes are not discrete, without any permanent substance underlying them. This is the reason why time-atoms are said to have temporal extension (*ūrdhvapracaya*)²⁸. Time-atoms are motionless²⁹ and hence each of them for every occupy one particular space-point in cosmic space. They are eternal as they are atomic and do not form aggregates³⁰. Origination, persistence and decay in their case are explained through the origination, persistence and decay of other things³¹. It is also said that they are eternal in the sense that they never give up their own nature and that the origination and decay in their case is due to the rhythmic rise and fall of their *agurulaghuguṇa* (untranslatable term, literally means neither-heavy-nor-light-quality³²). Āc. Kundakunda maintains that a time-atom undergoes origination persistence and decay at one and the same moment³³.

Time-atoms are devoid of physical qualities like colour, etc. and in this sense only they are called *amūrta*³⁴. They are subtle and imperceptible³⁵. Though other substances require time as an auxiliary cause in the emergence of their modes, time-atoms do not require any other substance as an auxiliary cause in the production of their own modes.

Digambara thinkers recognize two types of Time—Absolute (*mukhya*) and Conventional (*vyāvahārika*). A time-atom with immeasurable minutest modes is Absolute time. In other words, a continuum of immeasurable minutest modes of a time-atom is Absolute time³⁶. But modes of a time-atom, that are measured

by motion of a material atom or a heavenly luminary constitute Conventional time³⁷. Absolute time has no reference to motion of a material atom or a heavenly luminary whereas Conventional time has pointed reference to it. So, it is said that absolute time does not require motion of a material atom or a heavenly luminary for its manifestation, whereas Conventional time does require it for its manifestation. Absolute time is the auxiliary cause of the immeasurable minutest modes of substances³⁸ whereas Conventional time is the auxiliary cause of the measurable modes of substance. As time-atoms are spread over the entire cosmic space, Absolute time is present everywhere in the cosmic space. As the motion of a material atom is available throughout the cosmic space, samaya division of Conventional time is also present in the entire cosmic space. But as the motion of the sun and other heavenly luminaries is not available outside the space inhabited by human beings, the divisions of Conventional time having reference to this motion are confined only to this portion of cosmic space³⁹. Absolute time being what it is, usage or division of past, present, and future is metaphorically or secondarily applicable to it; but it is primarily applicable to Conventional time⁴⁰.

5. *Time Substance according to Śvetāmbaras*

A few out of those Śvetāmbara thinkers who recognised time as an independent substance favour the Digambara view. Āc. Hemacandra is the foremost among them⁴¹. But others reject the Digambara view. According to them time is not atomic. It is not a manifold of atoms. It is one and pervades the entire cosmic space. Though it is one whole, it can be said to have spatial parts. It has extension over the cosmic space and the parts of this space covered by it are obviously understandable in terms of the parts of time substance. Consequently time substance is entitled to being characterised as an extensive substance (astikāya). Tradition however restricts the use of this notion to five substances, but this does not annul its extensity (tiryakpracaya or astikāyatā)⁴². Though it pervades the entire cosmic space, its divisions, viz. day, month, year, etc. which depend upon planetary movements are not possible outside human region because planetary movements are available in human region only⁴³. As it pervades the entire cosmic space, it is motionless.

Time substance is constitutionally dynamic in the sense that it continuously undergoes changes by virtue of its intrinsic nature like other substances. Changeless time substance cannot assist changes in other substances. So, time substance is not changeless. Thus time qua substance is one, but time qua modes is many. Though time substance is changing it never loses its identity. It permeates and pervades all its modes. Thus time qua substance has temporal extension (*ūrdhvapracaya*) also⁴⁴.

The ultimate measurable unit of time is called *samaya* (instant). It is measured by the movement of a material atom over the space-point. Hence it is defined as the time taken by a material atom to traverse one space-point by slow movement. Time substance has infinite *samayas*. As a *samaya* is an ultimate measurable unit of time substance, it is devoid of temporal parts. A *samaya* is not bereft of time substance. But the time substance contained in it is indivisible. Hence a *samaya* is devoid of substantial parts also. But as a *samaya* pervades the entire cosmic space of innumerable space-points, it may be conceived as possessed of spatial parts. As it is possessed of a plurality of spatial parts, it is capable of being characterised as an *astikāya*. Again, it has manifold of capacities with which it assists various changes proper to infinite number of substances. These capacities may also be conceived as its parts⁴⁵. All the *samayas* are not absolutely discrete; they are related to one another by an underlying time substance⁴⁶.

6. *Relative Subtlety of Units of Time, Space and Matter*

It is interesting to have some idea of the relative subtlety of units of time, space and matter. A space-point (*pradeśa*) is subtler than a time-point (*samaya*). It is contended that the number of space-points of a small space of one *aṅgula* is equal to the number of time-points of a countless number of cycles of time. But an atom of matter is subtler than even a spacepoint. An infinite number of atoms can be accommodated in one space-point. Thus a material atom is subtler than a space-point and a space-point is subtler than a time-point⁴⁷.

7. *Time identical with Change*

We have studied the view that Time is an independent substance which assists change in various substances. But according to the

other view Time is nothing but modes or changes of substances. In other words, Time is identical with change and nothing over and above change. The minute changes and gross changes are merely the modes of substances. And the Jainas being the upholders of the theory of non-absolutism (syādvāda), believe that there obtains a relation of indentity-cum-difference between a substance and its modes. In other words, according to them, modes are in a way identical with the substance. Hence the name 'substance' (dravya) is secondarily applied to them also. As a result of this, time which is nothing but modes of substances is also called substance. The statement, occurring in the Bhagavatīsūtra, that Jīva and Ajīva-substances themselves are called Time means that modes of these substances are called Time; Time is nothing over and above these modes⁴⁸. Substances undergo incessant minute changes by virtue of their intrinsic nature. An independent time substance is not required to assist them in their modification or change. These minute changes or modes are not measurable. So, the Jainas seem to have conceived a mode sufficiently thick to be measured. This is called samaya or moment, the ultimate measurable mode of a substance⁴⁹. This mode is measured by the slow movement of a material atom over one space-point. Where the movement is fast, the thickness of the mode would get reduced to such an extent that it would not remain amenable to measurement. What are called āvalikā, muhūrta, etc. are merely the long and short series of the ultimate measurable modes.

The argument that the case of an independent Time Substance is on par with Dharma and Adharma is not sound. Dharma and Adharma are, of course, posited to account for motion and inertia respectively. But motion and inertia of a substance are not eternal. Sometimes we find a substance in motion and sometimes we find it at rest. This suggests that there must be some condition of motion and inertia over and above the substance itself. And hence the Jainas posited Dharma and Adharma as conditions or media of motion and inertial. Those who posit Time as an independent substance do so to account for mainly the incessant minute changes. But according to the Jainas such changes are eternal—without beginning and end. Hence it is not necessary to posit a casual condition to account for it. What is eternal—beginningless and endless has no cause whatsoever. Again, the argument that without an independent Time substance the order of the world

could not be explained; that in its absence, the seed, the sprout and the fruit would emerge simultaneously—is also very weak. The order of the universe is firmly based on the principle of causality. The temporal order is reducible to causal order. Time as an independent substance is superfluous. The description of Time substance as atomic seems metaphorical. Each and every material atom could be called time-atom. And this very well explains the scriptural statements regarding the absence of its spatial extension (apradeśi)⁵⁰. The conception of Time as an independent substance is vitiated by many contingencies. The main one is as follows: Time is posited to account for the incessant minute changes in other substances, but what would account for the changes in the Time substance itself? If it be said that the modification of Time substance is natural and hence requires no other causal condition, the same logic should be applied to explain the modification of other substances. If some other auxiliary cause is posited to explain changes in Time substance, it would involve infinite regress. Hence the view of an independent Time substance is weak and unsound⁵¹.

8. *Jaina Cycle of Time*

According to the Jainas. Cycle of Time ceaselessly and eternally moves on. It consists of two halves. One half represents the period of progress with the gradual increase in happiness. And the other half represents the period of decadence with the gradual decrease in happiness. Each period is again divided into six parts (aras). The period of decadence has the following six parts :

- (1) The part characterised by the greatest happiness (suṣama-suṣamā)
- (2) The part characterised by some happiness but absolutely no misery (suṣamā)
- (3) The part characterised by excess of happiness over misery (suṣama-duṣamā)
- (4) The part characterised by excess of misery over happiness (duṣama-suṣamā)
- (5) The part characterised by some misery but absolutely no happiness (duṣamā)
- (6) The part characterised by the greatest misery (duṣama-duṣamā).

It is noteworthy that the Jainas have not recognised the possibility of the following two parts : (1) the part characterised by absolute absence of both happiness and misery, (2) the part characterised by exactly equal quantities of both happiness and misery. The above mentioned six parts in the reverse order constitute the six parts of the period of progress. During the period of progress the bodily strength, bodily height and lifespan gradually increase. During the period of decadence the living beings gradually lose their bodily strength, bodily height and life-span. Each such period of progress and decadence is ten crores of ocean Time. The two periods together constitute one complete round of Time Cycle. This one round is called Kalpa.⁵²

REFERENCES

Part—I

1. Introduction to Abhidharmadīpa, p. 90.
2. Ibid.
3. R̥gveda 1.31.4; 2.27.11; 10.82.4; 1.30.21, 7.67.2.
4. Sāṅkhyasūtra, 2.12.
5. Tattvārthasūtra, 5.1-2.
6. Pravacanasāra, 2.40.
7. Pañcāstikāyatātparyavṛtti, gāthā 76.
8. Sarvārthasiddhi, 5.12.
9. Tattvārthasūtra, 5.6.
10. Tattvārthasūtra, 5.4.
11. Ibid.
12. Tattvārthasūtra, 5.7.
13. Tattvārthasūtra, 5.18.
14. Sarvārthasiddhi, 5.12.
15. Sarvārthasiddhi, 5.12.
16. Tattvārthasāra, 31, 'Reals in the Jaina Metaphysics' (H. S. Bhattacharya), p. 85-86.
17. Pañcāstikāya, 14.
18. Sarvārthasiddhi, 5.8.
19. Sarvārthasiddhi, 5.10.
20. Bhagavati 5.7.
21. Āvaśyakaniryukti (Āgamodaya) 37.
22. Tattvārthasūtra, 5.9.

23. Tattvārthasūtra, 5.1.
24. Tattvārtharājavārtika, 5.8; Sanmatitarkaprakaraṇatīkā (Gujrat University Publication) p. 641.
25. Sarvārthasiddhi, 5.12; Rājavārtika, 5.12.
26. Sarvārthasiddhi, 5.10.
27. Sarvārthasiddhi, 5.10.
28. Lokaparakāśa, 12.3.
29. In the Bhagavatīsūtra Alokākāśa is conceived as having the form of a hollow sphere. (11-10-420).
30. Sarvārthasiddhi, 5.7.

Part—II

1. Atharvaveda, 19.53.
2. Śāstravārtāsamuccaya, 166.
3. Āvaśyaka cūrni (Ratlam ed.) p. 340.
4. Ibid., p. 340.
5. Ibid., p. 341.
6. Kimidaṃ bhante Kālo tti pavuccai ? Goyamā, jīvā ceva ajīvā ceva tti, kai ṇaṃ bhante ḍavvā pannattā ? Goyamā, cha ḍavvā pannattā. Taṃ jahā dhammatthikāe, adhammatthikāe, āgāsastthikāe, puggaatthikāe jīvattthikāe, addhāsamaye ya. Bhagavati.
7. Sarvārthasiddhi (Ed. Pt. Phulchandji) p. 291.
8. Dravyasaṅgrahavṛtti, gāthā, 21.
9. Dravyānuvogatarakāpā (Nirṇayasagar Ed.), p. 175.
10. Lokaparakāśa, 28.48.
11. Tattvārthasūtra, Siddhasenagaṇitīkā, 4.15.
12. Lokaparakāśa, 28.21.
13. Lokaparakāśa, 28.20.
14. Sarvārthasiddhi, p. 292.
15. Rājavārtika (Ed. Mahendrakumar), p. 477.
16. Ibid.
17. Ibid.
18. Ibid., p. 482.
19. Ibid., pp. 482-83.
20. Ibid., p. 483.
21. Ibid.
22. Ibid.
23. Ibid.
24. Dravyasaṅgraha, gāthā, 22.
25. Sarvārthasiddhi, p. 312; Pravacanasāratattvadīpikā, 2.49.
26. Tattvārthabhāṣya, 4.15.

27. Tattvārthasūtra, 5.40.
28. Pravacanasāradīpikā, 2.49.
29. Sarvārthasiddhi, p. 313.
30. Rājavārtika, p. 482.
31. Ibid.
32. Sarvārthasiddhi, p. 312.
33. Pravacanasāra, 2.51.
34. Rājavārtika, p. 482.
35. Ibid., p. 501.
36. Dravyasaṅgrahavṛtti, gāthā 21.
37. Rājavārtika, p. 222
38. Ibid., p. 482.
39. Ibid.
40. Ibid.
41. Yogaśāstravṛtti, 1.16.
42. Siddhasenagaṇitīkā (Tattvārtha), p. 434.
43. Lokaparakāśa 28.105
44. Siddhasenagaṇitīkā pp. 430-31.
45. Ibid., p. 434.
46. Ibid.
47. Āvaśyakaniryukti (Āgamodaya), 37.
48. Lokaparakāśa, 28.5,11, 12.
49. Tattvārthasiddhasenagaṇitīkā 4.15 (p. 290)
50. Dravyānuyogatarakaṇā, 10.18-19
51. Darśana aur Cintana, Pt. Sukhalalji, pp. 331-2.

Discussion

K. C. Sogani :

Is it possible to experience time as we experience matter?

M. P. Marathe :

How is one to understand the expression mental division? in terms of distinguishability or separability? Secondly, how to understand 'avayavas or parts of Ākāśa' — in the sense of Avayava or Aṃśa? Lastly, are omnitemporality and timelessness the same?

N. J. Shah :

If matter is severed from space there shall be no change and without change experience of time is difficult.

S. S. Barlingay :

Change and time are coimplicans but have Jains said it ?

N. J. Shah :

On one view they are. On another they are identical.

S. S. Barlingay :

What is the expression for identity — *tādātmya* ?

N. J. Shah :

Paryāya — Jivādi paryāyāḥ kālasya

S. S. Barlingay :

But how to understand this—as *Jīva* is a *paryāya* of *kāla* ?

N. J. Shah :

No; it rather means inseparability of time from *Jīva*.

S. S. Barlingay :

But similarly *Jīva* is inseparable from time; and even so *Jīva* cannot be understood as *paryāya* of time.

N. J. Shah :

Perhaps what is intended is time is nothing over and above *Jīva* and is an *avayava* as a drop of water is of water.

K. P. Jog :

A drop of water is not an *avayava* but an *amśa* of water.

N. J. Shah :

Yes, you are right.

M. P. Marathe :

You should also explain your contention that *ākāśa* is a whole.

N. J. Shah :

Ākāśa is a whole and its *avayavas* are not *skandhas* but *pradēśas*.

ईश्वरचन्द्र शास्त्री :

जीव आदिके पर्याय ही काल के पर्याय हैं। वर्तन आदि काल के पर्याय नहीं माने जा सकते।

के. सी. सोगानी :

पारमाथिक और व्यावहारिक काल में फर्क करके हमें कहना चाहिए कि प्रदेश आदि जो *space* के अवयव कहे गये हैं वे *space* को समझाने के लिए हैं।

ईश्वरचन्द्र :

यह कहना जैन दर्शन के विरुद्ध है। न्याय, वैशेषिक और वेदांत दर्शनोंके अनुसार व्यापक द्रव्यके अवयव नहीं होते। उसी तरह जीव और आकाशके अवयव अलग नहीं किये जा सकते। केवल पुद्गलकेही अवयव अलग अलग हो सकते हैं।

THE JAINA CONCEPT OF JĪVA AND SARVAJÑATĀ

Ramjee Singh

I

According to Jain Philosophy, Knowledge is the inherent and distinguishing characteristic of the Jīva or Soul. If it were not the nature of the Jīva, it would be either the nature of the Ajiva or of nothing whatsoever. In the former case, the unconscious becomes the conscious, and the soul would be unable to know itself or anything else; because it would be then devoid of consciousness. In the later case, there would be no knowledge, nor any consciousness, being which, happily is not a fact. Knowledge and the knower cannot be separated from each other as a substance is inseparable from its attributes. This proves that self and knowledge are inseparable. There is no soul without knowledge and there is no knowledge without soul. Omniscience, therefore, becomes the natural property of the soul and non-omniscience only adventitious or accidental owing its existence to some external causes or obstructives.

However, to the Nyaya-Vaisiskas, consciousness is an adventitious quality of the soul which comes temporarily as an effect of a complete cognitive machinery — contact between sense and object and then between sense and mind and finally between mind

and the soul. Soul, therefore, according to the Nyaya-Vaisisikas is devoid of all cognition. But Jainas argue that if consciousness is absolutely different from the soul, there will be no knowledge. Like Bradley, we can say that if quality is different from the substance i. e. the relation is external, the attempt to relate the one to the other is bound to lead to infinite regress. To say that since the soul is the agent (Kartā) and cognition is the instrument (Karaṇas), the distinction between the two is necessary, is incorrect. Their relation is like that of eye and the vision and not like that of lamp and vision. Therefore, to the Jainas, knowledge is identical with the soul just as serpent is identical with the coil of his body. We are always aware of ourselves as the knower and never as unconscious, or first being unconscious and then becoming conscious as a result of our relation with the consciousness. The Nyaya-Vaisisikas cannot save the situation by playing on words that in the sentence, "I have knowledge", there is a proved distinction between the self and consciousness. The sāṅkhya position that Puruṣa is of the nature of Consciousness is also difficult to accept. The intellect or *buddhi* is treated by sāṅkhya thinkers as unconscious being an evolute of Prakṛti. To the Vedantins also, the quality of knowing does not constitute the nature of Brahman for Brahman is above these limitations, because He is pure existence-consciousness. The quality of knowing is the function of consciousness when associated with the internal organ (antaḥkaraṇa). Brahman is free from the duality of knower and known. The Vedānta treats all empirical knowledge as only psuedo-knowledge. But the Jainas claim to preserve the concreteness of knowledge and empirical knowledge because they neither treat intellect as unconscious nor do they accuse empirical knowledge as being of the nature of psuedo-knowledge. There is no problem of relation between the soul and consciousness to the Buddhists, because they do not believe in the existence of any substance like soul. Cognition to them is a function of the beginningless stream of consciousness (citta) which takes the form of Ālaya Vijñāna and Pravṛtti Vijñāna. The Mīmāṃsākās, on the other hand, treat consciousness as the attribute of soul. However, the Bhāṭṭas regard knowledge as not self-revelatory but only "inferentially cognisable by something other than itself (parānumeya)." In that case, we cannot establish the validity of this position because even an explanation of its meaning is an attempt at knowing it and this knowing, if it is not self-revela-

tory will not be intelligible. But this is an absurd position. It is commonly accepted that non-practical unknown piece of knowledge cannot establish its meaning. That which is itself unconscious cannot help some one in cognising other things. Unless we ourselves know our own experience, how can we claim to know others?

II

The distinction between the empirical and the spiritual self is based on the distinction between what man actually is and what he may become. Potentially the soul possesses infinite knowledge or is omniscient, which has been substantiated by certain principles of the Jaina ethics and metaphysics.

Firstly, the concept of gradation in the form of Pañca Parameṣṭhī (Five kinds of Divine souls) indicates a gradual unfolding of the potentialities of the self : the Arhat (Perfect and embodied souls) the Siddhas (Perfect souls), the Achāryas (experts), Upādhyāyas (experts guiding ascetics) and Sādhus (ascetics devoted to the contemplation of self). The Arhats or the perfect embodied souls possess infinite knowledge and preach the whole truth.

Then there are five kinds of conditions for existence (gati) of the soul—hellish (nārakīya), sub-human (tiryaṅgī), human (mānusiya), celestial beings (Deva), and liberated beings (Siddha). The different states of existence are the different modifications of Jīva gradually leading to infinite knowledge and happiness. Thus the state of liberation or Siddha-Gati is the ideal state of existence of the soul.

There is a tendency in Jainism to classify souls according to the degrees of their development because there is a belief in the natural upward movement of the soul by virtue of which one can reach to the highest state of existence. There is a tendency towards a serial gradation from the less perfect to the more perfect. There is such a principle known as Mārṅaṇā or Gradation of *fineness* of the Jīvas. Every soul is potentially equipped with four-fold infiniteness. (Ananta-Chatuṣṭaya).

Hence, we find a gradation according to the stages of spiritual development of the soul. The inner light, the quest of perfection, is never extinguished in the soul. Omniscience is the legitimate claim of every soul as it follows from the essential nature of the soul as consciousness. Omniscience is the natural culmination of consciousness. However, it does not come all at once. There are

various stages of spirituality and omniscience is attained in the last stage.

The classification of the transcendental spirit into external (Bahirātman), internal (antarātman) and absolute (Paramāntman) indicate the three stages of the progress of soul. The Bahirātman represents the materialistic view of self; the internal soul is of the nature of knowledge and well-established in perfect tranquility. This internal self is further sub-divided into the types—superior, inferior and in between the two. However, the Parmātman is the super-spirit which exists in knowledge. It has been classified into spirit (Arhat) and super-spirit (sedoha). The spirit becomes the super-spirit when it knows itself, exists in knowledge, and is free from Karmas. When the Atman is known everything is known. This sounds like Upanisadic idealism “one who knows the self knows everything.” However, the subject matter of perfect knowledge according to the upanisads and the Jainas is different because of different metaphysical stand-points. In fact, soul is the very embodiment of knowledge, so, when one knows the soul one knows everything.

III

Omniscience being an innate potential property of the soul, the fact of its being the ground of omniscience is also thereby established. But there are arguments based on perception (pratyakṣa), inference (anumāna), analogy (upamāna), scriptural authority (Āgamas), circumstantial implication (arthāpatti) and non-cognition (abhāva) for the existence of soul. However these classical proofs may be regarded as indirect proofs to omniscience since soul is the substratum of omniscience. To the Jainas, the soul and consciousness are inseparable. In fact knowledge without self or self without knowledge is inconceivable. Omniscience is not perfection of knowledge but also of happiness and bliss. The inseparability of soul and consciousness follows from the fact that the soul is the substance and consciousness is the attribute. This means that they are not externally related. Their inseparability follows from the very definition of substance as possessed of attributes and modifications and also that attributes depend upon substance because they can exist only as residing in substances. Soul as the substratum of consciousness is the basis of knowledge. When the soul is in the pure state, omniscience is inevitable. We may question about the achievability of the ideal but we have to

accept it to be logically possible. When the soul is in pure state and where there are no obstructions, omniscience is inevitable and natural because soul is constitutionally a knowing being.

It is very interesting to study the various objections raised by the Mīmāṃsakas and the answer given by the Jainas and Buddhists side by side. The arguments based on classical pramāṇas are also very interesting. Leaving them aside, I have chosen to advance a few positive Jaina arguments for the existence of the omniscient being. The argument from the nature of soul as consciousness implies that consciousness and soul are not different things which can be separated from each other, nor are they related together by some external relation like Samavāya. The soul is either conscious or unconscious before it is being related to consciousness through external relation. Now, the soul cannot already be conscious before it is related to consciousness by *samavāya*, because then *samavāya* need not be there. If, on the other hand, it is unconscious, it may be so either due to unconsciousness being its very nature or due to unconsciousness being its property. If the latter is the case, inherence is again useless, since the soul is already accepted as unconscious; but if, on the other hand, unconsciousness is its very nature then it is similar to saying that consciousness is its very nature. In short, there cannot be any valid objection to accepting consciousness as the nature of the soul. Hence the soul and knowledge are not separable from each other like fire and heat but are co-extensive with each other. But this essentially knowing ability of the soul is crippled by its long association with the Karmic-matter and comes back to its original glory when the obstacles are removed. Both positive and negative analogy have been given. As fire burns fuel when there is no obstacle, similarly the knowing-self will know anything, when all obstructions are removed. Negatively just as a diamond covered with dust does not reflect its usual lusture, so the self covered with knowledge-obscuring karmas etc. does not know anything. The argument from inferability (*anumeyatva*) is as follows. The existence of an omniscient being is established from the fact that to some beings, invisible things like atoms, things or persons remote in time and place become known as objects of direct perception. This knowledge could not have been derived through the senses because there is no sense-object-contact. This leads to the inference

that these things must have been known in some non-sensuous way. There is nothing which is not the object of some knowledge; every object must be knowable by someone, by anyone of the means of cognition. This means that there must be someone who could hold to other everything as an object of his knowledge, who is an omniscient. An important proof of omniscience is based on the necessity of final consumation of the progressive development of knowledge. But there is a limit to the development of our cognitive powers. Through practice and other things our powers develop but no one has been found to become capable of perceiving things beyond the reach of senses, however rich his practice may be. Similarly, the development of knowledge cannot necessarily take the form of omniscience. But granting the possibility of refining all intelligence by practice and exercise, it cannot be proved that this process has inherent limitations. Knowledge in one field does not necessarily imply knowledge in all other fields. To hold that our knowledge suffers from inherent limitations is another dogmatic assertion. Newer frontiers of knowledge are being known and who knows whether what has been unknown to us will always remain unknown to us. There are other arguments also like the argument based on the truth of astronomical predictions, arguments based on the absolute non-existence of any obstructive *pramānas* and argument from the natural tendency of thought to go from part to whole.

It is a tendency of human thought to transcend its limits. According to Jainism every soul possesses in its natural state only the pure knowledge or omniscience which is exhibited in five different forms depending upon the extent and penetration of knowledge-obscuring *Karmas*. So in perceptual knowledge (*mati-jñāna*) there is a partial glimpse of pure knowledge (*Kevala-jñāna*), the doctrine of *Kevala-jñāna* is a distinctive achievement of the Jainas in Indian epistemology. The other Indian systems have been able to recognise only the six kinds of *Pramānas* ranging from perception to negation : *Kevala-jñāna* has a super-validity of its own. It is like a mirror which shows the purity and exactitude of knowledge without any distinction or confusion and the absence of any effort, mental or sensorial. Ever free from obstruction fully absorbed in one's own self, the Supreme Soul is effulgent like the sky in the highest stage.

SOME AMPHIBIOUS EXPRESSIONS IN UMĀSVĀTI

M. P. Marathe

Umāsvāti's *Tattvārthādhigamasūtra* (TAS) is devoted to the statement and elaboration of the threefold *Mokṣamārga*. He himself wrote a commentray on it for the purposes of explanation and clarification. But in both these works Umāsvāti seems to have used certain expressions amphibiously and equivocally. In some places he has attempted to explain the significance of one expression by another expression. This seems to give the impression that he reckons these expressions as synonymous. In some other places he appears to have used certain expressions interchangeably. These instances tend to generate certain ambiguities and confusions. It is the object of this paper to focus on some of them and point out that, neither in the TAS nor in the commentary, Umāsvāti has made any attempt to avert them. It will also be pointed out that he does not clearly demarcate the boundaries of the significances of those expressions. The expressions in question are : *Artha*, *Tattva*, *Padārtha*, *Dravya* and *Sat*. Of these, the discussion of the first three expressions seems to give rise to one set of amphibious expressions, while that of the last two to another. After dealing with them, we shall hint at one methodologically weak point in

Presented in the "Colloquium on Jaina Philosophy, Logic, Literature and Culture." (Poona University, 1977). Published in *उपाध्याय श्री पुष्करमुनि अभिनन्दन ग्रंथ* (Bombay, Udaipur, 1979).

Umāsvāti that seems to emerge. We shall concentrate on the first and the fifth chapters of the TAS. For, it is in these chapters and commentary on them that the discussion of the significances of these expressions figures mainly, if not exclusively.

I

Coming to the first set of amphibious expressions. Let us first deal with 'Tattva'. After the prefatory remarks, in which Umāsvāti tells us that *Samyak darśana*, *Samyak Jñāna* and *Samyak Cāritra* are the three pillars of the *Mokṣamārga*, he begins the discussion of *tattvas*. For, *Samyak darśana*, according to him, is nothing else than either acceptance of *Tattvas* or *Arthas*, or acceptance of *Arthas* as they are. We are not told what the word *Artha* signifies. Since difference of opinion about the commonly accepted convention is not registered it seems that by *Artha* is meant an object, no matter of what kind. Similarly, regarding the significance of the word 'Tattva', too, any deviation from the convention is not noticed. This means that *Tattva* seems to signify that which is the case or that which is accepted to be the case. On the contrary, the word *Artha* means an object, no matter given or not. It (*Artha*) can be an object presupposed, talked about, mentioned or of any other sort. Umāsvāti seems to hold that the expressions 'tattva' and 'artha' are loosely interchangeable, if not totally synonymous. Our contention is not that they cannot at all be so, but that they need not necessarily be so. That the expressions 'artha' and 'tattva' cannot necessarily be taken to be synonymous does not seem to have struck Umāsvāti. That is why he appears to have taken that which is accepted to be the case and that which is considered to be an object as the same. Something may be presupposed to be a case or a fact; but every fact is not an object. For example, it is raining is a fact, not an object. Again something may be an object, but need not necessarily be a fact. Nor should it necessarily be taken to be so. For instance, according to some, a proposition is an object but this need not make it a fact too. Or, according to some, there are negative facts; but that does not signify that there are negative objects also. Thus, given objects, that there will be facts is a permanent possibility. Conversely, given facts, that they will comprise of objects is quite understandable. Yet, what facts comprise of are not objects alone. Moreover, facts and objects need not be the same. Umāsvāti does not merely seem to hold that

Tattvas and *Arthas* are the same. He seems also to favour the view that each one of them should, in principle, be capable of being given empirically.² This view would hold provided we are talking about empirical objects and not about any object whatever. Interchangeability of the expressions *Tattva* and *Artha* would be a weak link in Umāsvāti's explanation. For, that seems to generate the view that the sets of *Tattvas* and *Arthas* are co-extensive. And it seems difficult to accept such a view.

Again in his commentary on I.2 he mentions that *Jīva* etc. are *Tattvas* and in I.4 he proceeds to enumerate them. He enumerates seven *Tattvas*,³ and in the commentary on I.4 he writes that these are seven kinds of objects.⁴ Here there seems to be a slip. Kinds or sorts can be enumerated, but what is enumerated need not necessarily be sorts or kinds. Such an enumeration can even be by naming. Naming is an enumerative device but not necessarily a sortal one. For instance, when I enumerate the persons present at the meeting naming them as Ram, Kiran, Ajit etc., I am not enumerating kinds of persons. Here, then, Umāsvāti seems to overlook the distinction between enumerated individuals or objects and kinds of objects which can be enumerated. Thus, in the first instance, it is incorrect to equate *Tattvas* with *Arthas*, and further maintain that the same basis and pattern of classification would apply to both of them.

Further, in his commentary on I.4 Umāsvāti states that these *Tattvas* (which were earlier taken to be objects or their kinds) are *Padārthas*. That means, he appears to take the terms *Tattva* and *Padārtha* as synonymous. But this seems to be an error as would be clear in our further discussion. As in the case of the word *Artha* or *Tattva*, Umāsvāti does not register any deviation from the commonly accepted convention regarding the word *Padārtha*. There are three different generally accepted senses of the word *Padārtha*.⁵ It may nevertheless be granted that these three senses might not be so understood at the time of Umāsvāti or perhaps even later. For, Pūjyapāda, who wrote a commentary on the work of Umāsvāti also does not shed any light on the issue. Be that as it may. But the general context of the word *Padārtha* leads one to believe that Umāsvāti perhaps uses it in one sense, viz., '*Padasya padena sūcitaḥ vā arthaḥ*'. This is because as stated earlier, he presumes that the expressions *Padārtha* and *Tattva* are interchangeable, however, loosely they may be.

What seems to have guided Umāsvāti's view is that both *Tattvas* and *Padārthas* can be enumerated. *Prima facie* this contention is sound as far as it goes. Enumerative rather than classificatory statement of *Padārthas* appears to be common to the discussion of *Padārthas* by the *Prācīna Nyāya* and that by Umāsvāti. Similarly, the *Sāṃkhyas* as also Umāsvāti adopt the enumerative pattern while enlisting their *Tattvas*. But this seems to be too weak a ground for *Padārthas* being equated with *Tattvas*. Equation of *Tattvas* with *Padārthas* seems to be Umāsvāti's innovation. But let it not be forgotten that innovations, philosophical or otherwise, should be meaningful and tenable. The only point which Umāsvāti seems to bring to the focus successfully is that both *Tattvas* and *Padārthas* can be mentioned by enumeration. But this does not warrant the equation of the two.

As one proceeds in one's study of Umāsvāti's works one begins to notice yet weaker links in his explanatory observations. Whereas consideration of *Tattvas* presupposes no use of communicative language and the scheme of concepts it brings in, that of *Padārthas*, does presuppose them. For, by *Tattvas* one may minimally mean the topics around which a philosophical discussion is designed to centre. It is irrelevant and redundant whether any statements are made about them or whether anything is attempted to be, communicated about them. Regarding *Padārthas*, on the contrary the case seems to be different. They presuppose language and communication, no matter whether successful or not. This being the case, it seems misleading to suppose that *Tattvas* and *Padārthas* are the same. Further, there can be no language, which is bereft of concepts. Any consideration of and in terms of *Padārthas*, therefore, presupposes some concepts. Perhaps, it presupposes an interrelation between or among such concepts also. But it is doubtful whether a consideration of *Tattvas* also presupposes any concepts and the interrelation between or among them.

Supposing, again, even if one grants, for the sake of argument, that there is some relation, proximate or remote, between *Tattvas* and *Padārthas*, it does not follow that one should accept as many *Tattvas* as *Padārthas*. Further it is irrelevant for any philosophical inquiry to talk in terms of both of them. The number of items which the employment of significant expressions in a language designates and the number of topics or items that figure in a philo-

sophical discussion need not necessarily bear any relation to one another. Nor should there be one to one correspondence among them. This is not, of course, to say that they cannot at all be related. The only point is that there is no necessary relation between them and the acknowledgement of a contingent relation between them does not seem to suffice for the establishment of the synonymy or interchangeability of the expressions. This being the case, it seems equally doubtful whether sets of *Tattvas* and *Padārthas* could be taken to be co-extensive. As pointed out earlier, Umāsvāti seems to take the sets of *Tattvas* and *Arthas* as co-extensive. Now, since he holds *Tattvas* and *Arthas* on the one hand and *Tattvas* and *Padārthas* on the other as co-extensive, he seems to favour the view that the sets of *Padārthas* and *Arthas* are also co-extensive. Indeed this seems difficult to accept, for there is not any additional explanation and clarification available in Umāsvāti's works.

Further, Umāsvāti states that he intends to explain *Padārthas* in detail, definitionally or symptomatically (*lakṣaṇataḥ*) and (*ca*) stipulatively (*vidhānataḥ*)⁶. There may not be any objection to this procedure provided one does not intend to derive any ontological implication from one's discussion of *Padārthas*. But it is not correct to hold that the procedure of explaining *Padārthas* and *Tattvas* can be the same. Even if the procedures of explaining both of them may contingently meet and tally, it is doubtful whether it would hold universally and necessarily. This seems, therefore, to be another weak link in the procedure of Umāsvāti's discussion. It seems that Umāsvāti would adopt the same procedure with regard to *Arthas*. One might ignore this as a similar kind of weak point in Umāsvāti's explanation just mentioned. But it all depends upon how the logical connective and (*ca*) is to be understood and interpreted. If it is interpreted conjunctively it would lead to one consequence. If, on the contrary, it is interpreted disjunctively, that would lead to another consequence. But more about this at the end of the paper.

II

Up to the close of the fourth chapter of the TAS and Umāsvāti's *Bhāṣya* thereon, the discussion centres around the explanation of the nature of *Jīva* and other related topics. At the very beginning of the fifth chapter he declares his intention of proceeding to consider the nature of *Ajīvas*,⁷ they being the second *Tattva*. This, as

far as it goes, is in line with his declaration of considering various *Tattvas* or *Padārthas* in the same sequential order in which they have been mentioned in I.4. At this juncture, Umāsvāti seems to introduce another set of amphibious expressions. It is to this set that we now turn.

At the beginning of the fifth chapter, Umāsvāti enumerates four *Ajīvakāyas*⁸ or *Ajīvas*. He states that he intends to explain them symptomatically or definitionally.⁹ In the next *Sūtra* he tells that *Jīva* etc. are *Dravyas*.¹⁰ In his commentary on V.2, he states that the four *Ajīvakāyas* and living beings (*prāṇinaśca*) are *Dravyas*.¹¹

One may not dispute Umāsvāti's statement that there are five *Dravyas*. But his stipulation here seems to disagree with his statement in the first chapter. After the enumeration of *Tattvas*, which are nothing else than *Padārthas*, an anticipatory question seems to be answered saying : one would be in a position to bring out each one of the *Tattvas* beginning with *Jīva* etc. by naming (*nāma*), idolization (*sthāpanā*), substantiation (*dravya*) and consideration of state/modality (*bhāva*).¹² This seems to indicate that each one of the *Tattvas* can also be considered as a *Dravya*. Now, if this contention is juxtaposed with the view that there are five *Dravyas*, there seems to arise some inconsistency. Perhaps Umāsvāti did not realise that it so happened. It is likely that Umāsvāti intends to concentrate only on *Ajīvadravyas* in the chapter under consideration. He also seems to mention in passing that the four *Ajīva Dravyas* along with the *Jīvadravya* make five *Dravyas*. This may not perhaps give an impression that *Dravyas* are just five, no more and no less. Be that as it may.

There is another point which Umāsvāti makes with regard to *Dravyas* in his commentary on I.5. He argues that (any) *Dravya* is *Bhavya*.¹³ While explaining what he meant by this, he states that 'bhavya' is to be understood in the sense of acquirable. Hence, *Dravya* is that which acquires or can be acquired.¹⁴ It is doubtful whether Umāsvāti would allow this to be applied to *Tattvas*. If he has no objection in doing so, *Tattvas* too become either those which acquire or are acquirable. This would perhaps be acceptable to him, if *Tattvas* and *Dravyas* are the same.

It may, however, be contended that Umāsvāti did not mean to take seven *Tattvas* to be *Dravyas* and to hold that *Tattvas* either

acquire (something) or are acquirable. For, one does not normally raise points of this kind with reference to *Tattvas*. Perhaps there is a substance in this contention. But Umāsvāti takes at least some *Tattvas* to be *Dravyas*. This should be taken to be just a contingent feature. This means that, although *Dravya* and *Tattva* need not necessarily be the same, what is called *Tattva* may be a *Dravya*. In principle one may not dispute this. Yet one may object that this kind of contingency does not yield any necessary relation between them. It does not give rise to any reciprocity between *Tattvas* and *Dravyas* either. It is this which needs to be grasped. Perhaps it is likely that in the initial stages of philosophical inquiry and investigation boundaries of the significances of various expressions were not clearly demarcated. But this should not lead us to continue to do so even now.

Ambiguity of expressions in Umāsvāti does not seem to come to an end here. In the fifth chapter of the *Tattvārthādhigamasūtra* there are in all two statements about a *Dravya*. They are : (i) *Dravya* is that which has *Guṇas* (and) *Paryāyas*;¹⁵ (ii) *Dravya* is *Sat* definitionally or symptomatically.¹⁶ Of these the former is important in one way, the latter in another. In the commentary on the former, Umāsvāti states that anything is *Dravya* which has both *Guṇas* and *Paryāyas*.¹⁷ It is needless for our present purpose to enter into the other nuances mentioned in the commentary. It seems that this statement is either about any *Tattva* that is considered to be a *Dravya* or about five *Dravyas*¹⁸ only. Whatever may be the case. We shall concentrate on the latter view, it being the least troublesome one as also being explicitly approved by Umāsvāti.

Even if we delimit our consideration to five *Dravyas*, there seems to be a certain ambiguity. Out of the five *Dravyas*, each one is said to have *Guṇas* as well as *Paryāyas*. This may be the case. But the question is : does each one of the *Dravyas* have a *Guṇa* as well as a *Paryāya* in exactly the same way and sense or in different way or sense? It does not seem to be sufficient to say symptomatically or definitionally that each one of the *Dravyas* has both *Guṇas* as well as *Paryāyas*. For, each one of the five *Dravyas* is not physical. Where physical as well as extra-physical *Dravyas* are considered together, it seems doubtful whether each one of them has a *Guṇa* or a *Paryāya* or both in exactly the same way.

It seems equally doubtful whether mere symptomatic or definitional statement about all of them would establish the point.

But this is a minor point. Let us consider the other way of explaining *Dravyas*. Here we are told that to be existent is the symptom or definition of a *Dravya*.¹⁹ Understood in this way, anything that is existent is *Dravya* and anything that is *Dravya* is existent. This seems to be slippery and ambiguous. It seems difficult to accept that anything that is existent is *Dravya*, for although there are *Gunas*, *Paryāyas* etc., just on that count we do not call them *Dravyas*. Further, when we use 'exists' or its near synonyms with reference to different items, we do not use it in the same sense. For example, we do say, there is a table, there is a ghost, there is an idea in my mind, there is a human society etc. Statement of existence or obtainability does not necessarily seem to have an ontological implication. For, at least sometimes, existential claims are ontologically sterile and impotent. Hence, even if it is said that *Dravyas* exist, this does not entail that each one of them is a part of the furniture of the world. Secondly, it also seems difficult to accept that anything that is *Dravya* is existent. This contention seems to stem from the normal convention that anything that is considered to be a *Dravya* is mentioned in the nominative case. But unfortunately the converse of this does not hold. For, although *Gunas*, *Paryāyas* etc. could be mentioned in the nominative, none of them has a substantial implication. Thus, substantive usages of an expression and its substantial import do not necessarily go hand in hand. Substantive usage, however, has substantival implication but not necessarily a substantial one. The distinction could be brought out in a technical language saying that whereas substantial is object-linguistic, substantival is metalinguistic. Substantive usage and its substantial implication may seem to meet in some cases; but this is more an accident than a rule. It is for this reason that acceptance of the co-extensivity of the sets of *Dravyas* and *Sats* seems very difficult both to entertain and justify. Unfortunately, Pūjyapāda goes a step further, saying that the expressions *Sat* and *Dravya* are synonymous²⁰. And that appears more difficult to sustain.

Another anticipatory question is raised by Umāsvāti : What is *Sat* ? The question is answered saying: anything is *Sat*, provided it is generated or has a beginning in time, undergoes change and

yet retains its unity or continuity²¹. These features any *Sat* is supposed to exhibit conjunctively and not disjunctively. Now, if *Sat* and *Dravya* are the same, then *Dharma*, *Adharma*, *Ākāśa*, *Pudgala* too must exhibit these features of *Sat*. Now, we are told by Umāsvāti himself that, of the five *Dravyas*, every *Dravya* except *Jīva* is a *Nityadravya*²². It seems, therefore, difficult to accept that *Dharma*, *Adharma*, *Ākāśa* and *Pudgala* are *Nitya* and exhibit the features of *Utpāda*, *Vyaya* and *Dhrauvya*.

It may be argued that when *Utpāda* is spoken of with regard to *nitya Dravyas* it does not mean that they themselves are produced. Rather it means that they have the potentiality of producing others²³. But this would be the case provided the expression *Utpāda* is used equivocally. And there does not seem to be any indication to that effect. Hence, this argument, designed to give Umāsvāti a benefit of doubt, also seems to turn out to be an equally weak link.

To turn to the other definition of a *Dravya*. According to it a *Dravya* is that which has *Guṇas* as well as *Paryāyas*.²⁴ Taking this definition of *Dravya* together with that of *Sat* would raise two questions : (a) how is one to reconcile them? (b) why are these two definitions there, if *Dravya* and *Sat* are the same? First, coming to the problem of reconciliation. It has been maintained²⁵ that what are called generation and corruption (to use Aristotelian phraseology), with regard to any *Sat*, are nothing else than what are called *Paryāyas* with regard to a *Dravya*. What, on the contrary, is called *Dhrauvya* (continuity or unity) with regard to *Sat* is nothing else than what is called *Guṇa* with reference to a *Dravya*. Thus understood, it does not raise any dust of inconsistency. But ambiguity it does not seem to free itself of completely. For, if *Dravya* is *Sat* and *Sat* is *Dravya* and if definitions of *Dravya* and *Sat* are to be understood with regard to each one of them, there does seem to remain a weak point at least with regard to *Dharma*, *Adharma*, *Ākāśa* and *Pudgala*, if not with regard to the *Tattvas* like *Āsvava*, *Bandha*, *Saṁvara*, *Nirjarā* and *Mokṣa*, as well. Because, if *Tattvas* are *Dravyas* and *Dravyas* are *Sats*, there seems to be no reason to preclude ascription of *Utpāda*, *Vyaya* and *Dhrauvya* to each one of the *Tattvas*. This problem would, of course, arise provided *Tattvas* are *Dravyas*. If, on the contrary, *Jīva* and *Ajīvakāyas* alone are *Dravyas* such a problem would not arise regarding every *Tattva*, *Dravya* and *Sat*, but rather with regard

to some *Tattvas*, every *Dravya* and each *Sat*. That is, it seems that the problem would still remain with regard to *Ākāśa*, *Dharma*, *Adharma* and *Pudgala*. Instead of pressing this point further, let us, however, turn to the next problem. The reason why the separate definitions of *Sat* and *Dravya* are given is perhaps that, it may be argued, although Umāsvāti takes every *Dravya* to be *Sat*, he does not seem to take every *Sat* to be a *Dravya*. But this *prima facie* plausible line of the explanation of the weak link in Umāsvāti seems to turn out to be unacceptable one. For, first, Umāsvāti himself does not seem to favour this defence as he seems to take the sets of things which are *Sat* and *Dravya* to be co-extensive. Secondly, both of these could plausibly be taken to be definitions of *Dravya* or *Sat* itself. Actually, Pūjyapāda maintains²⁶ that these are not two different things at all. Similarly, he states that these are not two different definitions of different things either. They are the two ways of stating the definition of *Dravya* itself. But both Umāsvāti and Pūjyapāda seem to be silent on the necessity of giving these two definitions of *Dravya*. Thus, *Dravya* and *Sat* seems to be another set of amphibious expressions in Umāsvāti.

III

So far we endeavoured to point out two possible sets of amphibious expressions in Umāsvāti. Our inquiry shows that, even after making sufficient allowance to Umāsvāti, there appear certain weak points in his explanation. Before we close, we wish to draw attention to one more weak point that seems to emerge by way of a corollary. In the commentary on I·4, Umāsvāti states his intention to explain each one of the *Tattvas*, *Arthas* or *Padārthas* definitionally and stipulatively.²⁷ But in the fifth chapter, while talking about *Dharma* etc., he states that he would explain their nature definitionally.²⁸ Further, in the same chapter a question is raised : How is one to say that there are *Dharma* etc ? This question is answered saying definitionally. Now, the two ways mentioned in I·4 are to be understood conjunctively or disjunctively. On each count, there seems to remain some weakness. If conjunctively understood, *Dharma* etc., which one is to comprehend definitionally alone, are not to be counted as *Tattvas* even derivatively. Since *Tattva*, *Artha*, *Padārtha*, *Dravya* and *Sat* seem to be the same, *Dharma* etc.,

cannot be called any of them. Moreover, if stipulation or description is taken as having existential import, then those *Tattvas*, *Arthas*, *Dravyas* etc., which lack this aspect are considered to be so either improperly or metaphorically. Now, if disjunctively understood, the ground for taking each one of them as *Tattva*, *Artha*, *Dravya* etc. seems to be shaky. For, criteria of *lakṣaṇataḥ* and *vidhānataḥ* respectively may bring to the fore two different sorts of *Tattvas*, *Dravyas* etc. Even the contention of Pūjyapāda that whereas ‘*utpādavyayadhrauvyayuktam sat*’ is a *sāmānya lakṣaṇa* (generic property) while ‘*rūpiṇaḥ pudgalāḥ*’ etc. are *Viśeṣalakṣaṇas* (differentia) of pudgala etc. too seems to leave a weak link.³⁰ For, while accepting the distinction between two sorts of definitions bringing definienda of both the kinds of definitions under one banner does not seem to be the ground for *Tattvas* or *Dravyas* being treated on par. If we are going to count anything as *Tattva*, *Dravya*, *Sat* etc. irrespective of the distinction between those fulfilling and not-fulfilling existential or ontological condition, then we seem to be mixing between them. For, unless *Tattvas*, *Dravyas*, etc., are of the same kind, it seems futile to call them to be so. Such way understood there remains a difficulty in the comprehension of *Tattvas*, *Dravyas* etc; for, any mixing up between what is ontological and what is other than ontological seems unreasonable. And therein one is constrained to say that there are certain weak links in Umāsvāti’s explanation of *Tattvas*, *Dravyas* etc.

NOTES

1. *Tattvānām arthānām śraddhānām tattvena vārthānām śraddhānām tattvārthaśraddhānām tat samyak darśanam / Tattvabhāṣya I.2.*
2. *Tattvāni jīvādīni vakṣyante/ ta eva ca arthāḥ teṣām śraddhānām teṣu pratyayāvadhāraṇam / Tattvabhāṣya I.2.*
3. *Jīvājāvasravabandhasamvaranirjarāmokṣāḥ, tattvāni / Tattva I.4.*
Before Umāsvāti the Jaina cannon had accepted nine *Dravyas*. Umāsvāti, omitting *Pāpa* and *Puṇya*, enumerates seven. Pūjyapāda, on the contrary, accepts nine.
4. *.. iti eṣa saptavidhah arthavattvam / Tattvabhāṣya I.4.*
5. *Pramitiviśayāḥ padārthāḥ / (b) abhidheyāḥ padārthāḥ / (c) padasya padena sūcitaḥ vā arthāḥ padārthāḥ.*
6. *Tam lakṣaṇataḥ vidhānataḥ ca purastāt vistāreṇa upadeśyamaḥ / Tattvabhāṣya, I.4.*

7. Uktāḥ jīvaḥ / ajīvān vakṣyāmaḥ / *Tattvabhāṣya* V.1.
8. Ājīvakāyāḥ dharmādharmaḥ kāśapudgalāḥ / *Tattva* V.1.
9. Tān lakṣaṇataḥ purastāt vakṣyāmeḥ / *Tattvabhāṣya* V.1.
10. Dravyāṇi jīvaḥ ca / *Tattva* V.2.
11. Ete dharmādayaḥ catvāraḥ prāṇinaḥ ca pañca dravyāṇi / *Tattvabhāṣya* V.2.
12. Nāmasthāpanādravyabhāvataḥ tanyāsaḥ / *Tattva* I.5.
Bhāṣya on it too is instructive.
13. Dravyaṁ ca bhavye / *Tattvabhāṣya*, I.5.
14. Bhavyaṁ iti prāpyamāha / bhū prāpta-ātmanepadī / tadeva prāpyante prapnuvanti vā dravyāṇi / *Tattvabhāṣya*, I.5.
15. Guṇaparyāyavat dravyam / *Tattva* V.37.
16. Sat dravyalakṣaṇam / *Tattva* V.29.
This aphorism is not available in the *Tattvārthādhigamasūtram*, (ed) Keshavalal Premchand; Bengal Asiatic Society, Samvat, 1959.
17. Guṇān lakṣaṇatāḥ vakṣyāmaḥ / bhāvāntaraṁ samjñāntaraṁ ca paryāyāḥ / tadubhayaṁ yatra vidyate tat dravyam / guṇaparyāyāḥ asya asmin vā santi iti guṇaparyāyavat / *Tattvabhāṣya*, V.37.
18. Umāsvāti considers *Jīva*, *Dharma*, *Ākāśa*, *Adharma* and *Pudgala* to be *Dravyas*. But he also mentions a view that *kāla* too is a *Dravya*, without any further comment by way of approval or disapproval. Yet the *Vārtikakāra* Pūjyapāda holds that *kāla* is a *Dravya*. He also holds that two definitions of *Dravya* are applicable to *kāla*. cf. Sarvārthasiddhi, V.39.
19. Sat dravyalakṣaṇam / *Tattva* V.29.
20. Yat sat tat dravyamityarthaḥ / Sarva V.29 (Kolhapur edition, Samvat, 1825).
21. Utpādavyayadhrauvayayuktaṁ sat / *Tattva*. V.29.
22. Etāni dravyāṇi nityāni bhavanti / tadbhāvāvyayaṁ nityaṁ iti vakṣyate ... / *Tattvabhāṣya*, V.3.
23. Guṇaparyāyavat dravyam / *Tattva*, V.38.
24. Utpannaṁ vā utpanne vā utpannāni vā sat / *Tattvabhāṣya*, V.31.
25. Devendramuni Shastri; *Jaina Darśana : Svarūpa aur viśleṣaṇa*; p.59.
26. Utpādavyayadhrauvayayuktaṁ sat iti dravyalakṣaṇamuktam / punaḥ apareṇa prakāreṇa dravyalakṣaṇam pratipādayannāha guṇaparyāyavat dravyam—Sarva., V.37.
27. Tān lakṣaṇataḥ vidhānataḥ ca purastāt vakṣyāmaḥ / *Tattvabhāṣya*, I.4.
28. tān lakṣaṇataḥ purastāt vakṣyāmaḥ / *Tattvabhāṣya* V. 1.
29. atrāha dharmāṅgāi santi iti kathaṁ gṛhyate iti / atrocyate lakṣaṇataḥ... / *Tattvabhāṣya*, V. 28.
30. āha — dharmāṅgān dravyānām viśeṣalakṣaṇāni uktāni, samānyalakṣaṇāni na uktam, tadvaktavyaṁ / ucyate sat dravyalakṣaṇam — Sarva. V. 28-29.

Discussion

J. C. Sikdar :

If we want to study Umāsvāti we shall have to take into consideration the background of the whole Indian philosophical systems. His date is later, as somebody has pointed out, 4th century A. D. His book was influenced by other systems of thought. Consequently the terminology he employs is also available in other systems like Nyāya, Vaiśeṣika etc. His work does have its roots in the Jaina Āgamas. But he was also influenced by others, as he paid attention to the disputes, argument etc current in his times in other systems of Indian philosophical thought. Then he worked out his own systems. Hence there arise number of problems as Dr. Marathe has very ably drawn our attention to. It is possible to resolve some of the problems only if we deal with the whole account with the background of Indian philosophy.

S. S. Barlingay :

Granting that Umāsvāti has used certain words and expressions ambiguously, sometimes, I think, to be vague is an ornament of language. What I mean is not that it is a figure of speech but that there cannot be a language without vagueness at some stage or the other. Some kind of vagueness is bound to be there. Even if we try to use certain words in a certain way, yet each word has a certain place in a time sequence. At a particular time, two, three or more meanings would go consistently. Umāsvāti has used certain words, as Dr. Sikdar also pointed out, in a certain way. For instance, Vaiśeṣikas have used the word *Padārtha* and the Sāṅkhyas used the word *tattva*. And as a matter of fact Śāṅkara's criticism of Sāṅkhya has really been based on this fact that what they regard as *tattvas* are in fact *padārthas*, *dravyas* or something else. Śāṅkara further, I think, correctly points out that if *Prakṛti* and *Puruṣa* are to be taken as existent then it will create confusion. So whereas I appreciate Dr. Marathe's point of view very much, his criticism seems rather theoretical and negative. In spite of the fact that Umāsvāti uses expressions amphibiously it might be a step in the direction of enrichment of philosophy. When Śāṅkara criticised Sāṅkhyas he pointed out that *tattvas* understood in the sense of *Padārthas* or *dravyas* would not only

be ambiguous but also inconsistent. I want the scholars to consider whether ambiguity in Umāswāti leads to any inconsistency.

सागरमल जैन :

जैन दर्शन में या उमास्वाती में जो द्रव्य, तत्त्व और पदार्थ इन शब्दों का प्रयोग हुआ है, वह विभिन्न अपेक्षाओं से या विभिन्न स्थिति में हुआ है। 'तत्त्व' ethical realities हैं, जब कि अर्थ और पदार्थ epistemological realities हैं और द्रव्य तथा सत् ये metaphysical realities हैं। इस प्रकार इन शब्दों का प्रयोग अलग अलग संदर्भों में हुआ है। हमारा न्यायदर्शन मुख्यतः ज्ञानमीमांसा को लेता है। इसलिये वहाँ पदार्थों की चर्चा है। सांख्य में ethical या metaphysical बातों का प्राधान्य होने से तत्त्वों की चर्चा की गयी है। जैन आगमों में भी तत्त्व और द्रव्य का अंतर स्पष्ट रूप से है। मेरे ख्याल से मोक्ष, निर्जरा आदि को कहीं भी पदार्थ या द्रव्य नहीं कहा गया है। इनको केवल तत्त्व कहा गया है

R. Sundara Rajan :

In his paper Dr. Marathe seems to suggest that he would be prepared to accept that the word 'exists' has many meanings. Does Dr. Marathe really believe that in the ultimate analysis 'exists' could have a plurality of meanings ?

Dr. Marathe also seems to allow the possibility that a relation between two concepts may be a contingent relation. He has argued that certain relation between two categories need not be necessary and that it could be contingent. Could there be contingent conceptual relations ? Conceptual relations are either necessary or non-existent.

M. P. Marathe :

My intention in this paper is this: When we are dealing with any author or any philosophical text, to be able to write history of Indian philosophical ideas or history of Indian philosophical trends, we must first study every author, every philosophical work minutely and we must present the thought of the author with as much clarity as possible. It is this kind of clarity which I found at some points to be lacking in Umāsvāti. And it is situation of this kind that I thought to be fitting to be brought to the attention of learned scholars.

I agree with Dr. Barlingay's contention that if the contention of the author gives rise to inconsistency then only there is a philosophical trouble and that we cannot succeed in getting rid of ambiguity completely. And yet, at the same time, I say that if on the one hand we are saying that *jīva*, a *jīva* etc. are *dravyas* and on the other that they are *tattvas* then there does remain some ambiguity and a misleading ambiguity. Similarly, it is equally misleading to say that *ākāṣa*, *dharma*, *adharmā* are *dravyas*. Are we saying that *ākāṣa* is a *dravya* in exactly the same sense in which *jīva* is a *dravya* ? If we are saying that something is a *dravya* because it is spatial as well as temporal and if we are saying that *ākāṣa* too is a *dravya* then the question does remain whether *ākāṣa* is called *dravya* because it is spatial and/or temporal.

Dr. V. P. Jain raised a question that although every *dravya* has or is said to have *gūṇa* as well as *pariyāya*, with reference to *dharma*, *adharmā* and *ākāṣa* it is said that it is not they themselves that have *gūṇas* as well as *pariyāyas*, but the things which are in *ākāṣa* or in *kāla*, are supposed to have *gūṇas* and *pariyāyas*. In such a situation my only objection is : here is a case of transferred epithet. Is it philosophically right to treat both these cases on par ?

Dr. Sundara Rajan raised a question whether I believe in different kinds of existents. My answer is no. I count only those things to be existent which are part of the furniture of the world. Yet in ordinary language we use 'exists' or its near synonyms not only with reference to those objects which are part of the furniture of the world but even with reference to other objects. I was wanting to draw attention of the scholars to such a phenomenon that is philosophically misleading as also the one that is noticeable in Umāsvāti.

STUDIES IN JAINISM

Part II

Jaina Logic and Epistemology

Darbarilal Kothia, in his Hindi article "जैन-माय-परिशीलन" makes a historical survey of Jaina logic in which he brings out the three stages of the development of Jaina logic which he calls Samantabhadra period, Akalañka period and Prabhācandra period.

The aim of V. K. Bharadvāja's paper "The Jaina concept of Logic" is to note the distinctive features of the Jaina concept of Logic. The author remarks that *Nayavāda* does not properly fit in Jaina logic as its part and that *syādvāda* cannot be identified with logic of possibilities.

Darbarilal Kothia in his another Hindi article "स्यात्-वाद मीमांसा" explicates the classical Jaina doctrine of *syādvāda*. He distinguishes between *syādvāda* and *anekāntavāda* by saying that former is either a statement or the systematisation of the latter.

In "An Analysis of *syāt* in *syādvāda*", M. P. Marathe critically presents *syādvāda* doctrine which he regards as explanatory foundation of *anekāntavāda*. By analysing *syādvāda* he (in contrast with V. K. Bharadvāja) shows that in the context of *syādvāda* three kinds of possibilities are clearly acknowledged; possibility as potentiality, epistemological possibility and nomological as well as existential possibility. The author suggests that Jaina logicians seem to accept change in truth-values of propositions due to the change in the features of the things described by the same propositions.

S. L. Pandey in his "Nayavāda and Many-valued Logic" assimilates the logic of *nayas* with Lukasiewiczian three-valued logic by exploiting the distinction between *pramāṇa naya* and *durnaya*. In the discussion

he agrees that such a programme will have limitations and contends that the other possibility of interpreting the logic of *nayas* as modal logic has also to be examined seriously.

Sagarmal Jain in his Hindi article "स्याद्वाद : एक चिंतन" discusses ontological, epistemological as well as linguistic grounds of *syādvāda* and distinguishes it from other doctrines with which it is many a time assimilated. As against S.L. Pandey's attempt to present *saptabhaṅgī* in terms many-valued logic the author presents *sapta-bhaṅgī* in the form of a set of conditional statements, the antecedents of which express the view-points from which the respective consequents are supposed to hold.

Kailaschandra Shastri in his Hindi article "स्याद्वाद : एक अनुचितन" explains the Jaina doctrine of *ānekānta* and elucidates its relationship with *syādvāda*, *saptabhaṅgī*, *nayavāda* and *sāmya-dṛṣṭi*.

Pramāṇa and *naya* are two very important notions in Jaina logic and epistemology. Ishvarachandra Sharma in his Hindi paper "प्रमाणों से नयों का भेद" gives a detailed account of the controversy amongst Jaina *Ācāryas* and scholars regarding the conceptual relation between *pramāṇa* and *naya*. He concludes that *naya* arises from *pramāṇa* and is of the nature of *pramāṇa*, rather *śabdapramāṇa*. It is still called *naya* for distinguishing it from *kevalajñāna* as well as other forms of *śrutajñāna*.

जैन न्याय : परिशीलन

दरबारीलाल कोठिया

प्राग्वृत्त

साहित्य, इतिहास और पुरातत्त्वकी साक्षियों से यह सिद्ध हो चुका है कि जैन धर्म भारतीय धर्म होते हुए भी वह वैदिक और बौद्ध दोनों धर्मों से जुदा धर्म है। इसके प्रवर्तक महावीर न होकर उनसे पूर्ववर्ती तीर्थंकर हैं, जो २३ की संख्या में हो चुके और महावीर अन्तिम २४ वें तीर्थंकर हैं। प्रथम तीर्थंकर ऋषभ देव हैं, जिन्हें आदिब्रह्मा, आदिनाथ, बृहद्देव, पुरुदेव और वृषभ नामों से भारतीय साहित्य में स्मरण किया गया है। युगारम्भ में इन्होंने प्रजा को भोगभूमि की समाप्ति होनेपर आजीविका हेतु कृषि, असि, अलि आदि वृत्तियों की दीक्षा दी थी, इससे उन्हें प्रथम प्रजापति भी कहा गया है।^१ इनके गर्भ में आनेपर हिरण्य (सुवर्ण) की वर्षा होने के कारण इनका एक नाम हिरण्यगर्भ भी था^२। ऋग्वेद^३, अथर्ववेद^४ श्रीमद् भागवत^५ आदि वैदिक वाङ्मय में भी इनकी प्रजापति, हिरण्यगर्भ और ऋषभ नामों से संस्तुति की गयी है। भागवत^६ में ऋषभभावतार के रूप में इनका पूरा जीवन—चरित उपलब्ध है और वहाँ इन्हें अर्हत्-धर्म का संचालक कहा गया है। ढाई हजार वर्ष पूर्व इनकी प्रतिमाएँ प्रतिष्ठित करके उनकी पूजा की जाती थी। खण्ड ३ गिरि—उदय गिरिकी गुफाओं से प्राप्त खारवेल के शिलालेखों से विदित है कि खारवेल के राजवंश में पूजित आदि जिन की मूर्ति सम्प्रति उसके राज्यपर आक्रमण कर के ले गया था और जिसे खारवेल उसे जीतकर वापस ले आया था।

* Presented in the seminar on 'Jaina Logic and Philosophy'
(Poona University, 1975)

ऋषभ देव के बाद विभिन्न कालों में अजित से लेकर नेमि पर्यंत बीस अन्य तीर्थंकर हुए^७, जिनका जैन वाङ्मय में सविशेष वर्णन है और जो महाभारत काल से प्राक् कालीन हैं ।

इनके पश्चात् महाभारत कालमें कृष्ण के चचेरे भाई और समुद्रविजय के राजकुमार अरिष्टनेमि हुए, जो बाईसवें तीर्थंकर थे और कुमारावस्था में ही प्रव्रजित होकर ऊर्जयन्तगिरी (गुजरात) से मुक्त हुए थे । इनका भी वैदिक साहित्य में उल्लेख मिलता है ।

इनके कोई एक हजार वर्ष पीछे तेईसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथ हुए, जो काशी के नरेश अश्वसेन के राजपुत्र थे और इन्हें अब ऐतिहासिक महापुरुष मान लिया गया है ।

पार्श्वनाथके ढाई सौ वर्ष बाद वर्धमान—महावीर हुए, जो अन्तिम चौबीसवें तीर्थंकर और बुद्ध के समकालीन थे तथा जिनकी आज सारे राष्ट्रमें २५०० वीं निर्वाण—शताब्दी मनायी जा रही है ।

इन तीर्थंकारों ने जन-कल्याण के लिए जो उपदेश दिया उसे उनके गणधरों (प्रधान शिष्यों) ने बारह वर्गों में निबद्ध किया, जिसे 'द्वादशाङ्गश्रुत' कहा गया । महावीर का द्वादशाङ्गश्रुत आज भी मौजूद है । अन्य सभी तीर्थंकारों का द्वादशाङ्गश्रुत नष्ट एवं विलुप्त हो गया है । वर्धमान-महावीर का श्रुत भी पूरा उपलब्ध नहीं है । आरम्भ में वह शिष्य-परम्परा में स्मृति के आधार पर विद्यमान रहा । बाद में उसे संकलित किया गया । वर्तमान में जो श्रुत प्राप्त है वह दिगम्बर परम्परा के अनुसार बारहवें अंग दृष्टिवाद का कुछ अंश है, शेष ग्यारह अंग और बारहवें अंग का बहुभाग नष्ट एवं लुप्त हो चुका है । श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार ग्यारह अंग उपलब्ध हैं और बारहवां दृष्टिवाद अंग विच्छिन्न हो गया है ।

धर्म, दर्शन और न्याय

उक्त श्रुत में धर्म, दर्शन और न्याय तीनों का प्रतिपादन है । आचार के प्रतिपादन का नाम धर्म है । धर्म का जिन विचारों—चिन्तनों द्वारा समर्थन एवं सम्पोषण किया जाता है उन विचारों-चिन्तनों को दर्शन कहा जाता है, और जब धर्म के समर्थन के लिए प्रस्तुत विचारों को युक्ति-प्रतियुक्ति, खण्डन-मण्डन एवं शङ्का-समाधान पुरस्सर दृढ़ किया जाता है तो उसे न्याय अथवा तर्क (लाजिक) कहते हैं । धर्म, दर्शन और न्यायमें संक्षेपतः यही मौलिक भेद है । वस्तुतः न्यायशास्त्र से विचार को जो दृढ़ता मिलती है वह चिरस्थायी, गहरी और निर्णयात्मिका होती है । उसमें सन्देह, विपर्यय या अनध्यवसाय (अनिश्चितता) की स्थिति बहुत कम होती है । इसी कारण भारतीय दर्शनों में न्यायशास्त्र का महत्त्वपूर्ण स्थान है ।

जैन-न्याय का उद्गम

प्रकृत में जैन न्यायका परिशीलन अभीष्ट है। अतः प्रथमतः उसके उद्गम पर विचार प्रस्तुत किया जाता है।

दृष्टिवाद अंग में जैन न्याय के प्रचुर मात्रा में उद्गम-बीज उपलब्ध हैं। दृष्टिवाद अंग के अंशभूत 'षट् खण्डागम' में 'सिधा पज्जता, सिधा अपज्जता;' 'मणुस अपज्जता दव्वपमाणेण केवडिधा, असंखेज्जा' ^{१९} जैसे 'स्यात्' शब्द और प्रश्नोत्तर शैली को लिए हुए प्रचुर वाक्य पाये जाते हैं, जो जैन न्याय की उत्पत्ति के बीज हैं। कुन्दकुन्द ^{१०} के पंचास्तिकाय, प्रवचनसार आदि आर्षग्रंथों में भी जैन न्याय के कुछ और अधिक बीज मिलते हैं। 'सिय अत्थि णत्थि उहयं', 'जम्हा' 'तम्हा' जैसे युक्ति प्रवण वाक्यों एवं शब्द प्रयोगों द्वारा प्रश्नोत्तरों को उठाकर उनमें विषयों की विवेचना को दृढ़ किया गया है। इससे प्रतीत होता है कि जैन न्याय का उद्भव दृष्टिवाद अंगश्रुत से हुआ है। दृष्टिवाद का जो स्वरूप वीरसेन आदि ने दिया है उससे भी उक्त कथन की पूरी दृष्टियों — वादियों से पुष्टि होती है। उसके स्वरूप में कहा गया है ^{११} कि 'उसमें विविध की मान्यताओं का प्ररूपण और उनकी समीक्षा की जाती है।' यह समीक्षा हेतुओं एवं युक्तियों द्वारा ही सम्भव है।

श्वेताम्बर परम्पराके आगमों में भी 'से केणठेणं भंते, एवमुच्चईजीवाणं भंते? किं सासया असासया? गोयमा! जीवा सिय सासया सिय असासया। गोयमा! दव्वद्वयाए सासया भावट्ठयाए असासया' जैसे तर्क-गर्भ प्रश्नोत्तर मिलते हैं। 'सिया' या 'सिय' शब्द 'स्यात्' (कथंचिदर्थ बोधक) संस्कृत शब्दका पर्यायवाची प्राकृत शब्द है, जो स्याद्वाद न्यायका प्रदर्शक है। यशोविजय ने ^{१२} स्पष्ट लिखा है कि स्याद्वादार्थो-दृष्टिवादावाण्वोत्थः' — स्याद्वादार्थ — जैन न्याय दृष्टिवाद रूप अर्णव (समुद्र) से उत्पन्न हुआ है। यथार्थ में 'स्याद्वाद' जैन न्यायका ही पर्याय शब्द है। समन्तभद्र ने ^{१३} समी तीर्थकरों को स्याद्वादी — स्याद्वादन्यायप्रतिपादक और उनके न्याय को स्याद्वादन्याय बतलाया है।

यहाँ यह प्रश्न हो सकता है कि ब्राह्मणन्याय और बौद्धन्याय के बाद जैन-न्यायका विकास हुआ है, इस लिए उसकी उत्पत्ति इन दोनों से मानी जानी चाहिए। छान्दोग्योपनिषद् (अ. ७) में एक 'वाकोवाक्य' शास्त्र-विद्याका उल्लेख किया गया है जिसका अर्थ तर्कशास्त्र, उत्तर-प्रत्युत्तर शास्त्र, युक्ति-प्रतियुक्तिशास्त्र किया जाता है। ^{१४} वात्स्यायन के न्यायभाष्य में ^{१५} भी एक आन्वीक्षिकी विद्या का, जिसे न्याय विद्या अथवा न्यायशास्त्र कहा गया है, कथन मिलता है। तक्षशिला के विश्वविद्यालय में दर्शन शास्त्र एवं न्यायशास्त्र के अध्ययन-अध्यापन के प्रमाण भी मिलते बताये जाते हैं। ^{१६} इससे जैनन्याय का उद्भव ब्राह्मणन्याय और बौद्धन्याय से हुआ प्रतीत होता है।

यह मत युक्त नहीं है, क्योंकि उपर्युक्त न्यायों से भी पूर्ववर्ती उक्त दृष्टिवाद श्रुत पाया जाता है और उसमें प्रचुर मात्रा में जैन न्याय के बीज समाविष्ट हैं। अतः उसका उदय उसी से मानना उपयुक्त है। दूसरी बात यह है कि ब्राह्मण न्याय और बौद्धन्याय में कहीं भी स्याद्वादका समर्थन नहीं है, प्रत्युत उसकी मीमांसा है। ऐसी स्थितिमें स्याद्वाद रूप जैनन्याय का उद्गम स्याद्वादात्मक दृष्टिवाद श्रुत से ही सम्भव है। सिद्ध सेन,^{१७} अकलंक^{१८} और विद्यानन्दका^{१९} भी यही मत है, अकलंकदेवने^{२०} न्याय विनिश्चय के आरम्भ में कहा है कि 'कुछ गुणद्वेषी तार्किकोंने कलिकालके प्रभाव और अज्ञानता से स्वच्छ न्याय को मलिन बना दिया है। उस मलिनता को सम्यग्ज्ञानरूपी जल से किसी तरह दूर करनेका प्रयत्न करेंगे।' अकलंकके इस कथन से ज्ञात होता है कि जैनन्याय ब्राह्मणन्याय और बौद्धन्याय से पूर्व विद्यमान था और जिसे उन्होंने मलिन कर दिया था तथा उस मलिनता को अकलंक ने दूर किया। अतः जैनन्याय का उद्गम उक्त न्यायों से नहीं हुआ। यह सम्भव है कि उक्त न्यायों के साथ जैनन्याय भी फला-फूला हो। अर्थात् जैनन्याय के विकास में ब्राह्मणन्याय और बौद्धन्याय का विकास प्रेरक हुआ हो और उनकी विविध क्रमिक शास्त्र रचना जैनन्याय की क्रमिक शास्त्ररचना में सहायक हुई हो। समकालीनों में ऐसा आदान-प्रदान होना या प्रेरणा लेना स्वाभाविक है।

जैन न्याय का विकास

काल की दृष्टि से जैन न्याय के विकास को तीन कालों में बांटा जा सकता है और उन कालों के नाम निम्न प्रकार रखे जा सकते हैं -

१. आदिकाल अथवा समन्तभद्रकाल (ई. २०० से ई. ६५० तक)
२. मध्यकाल अथवा अकलंककाल (ई. ६५० से ई. १०५० तक)
३. अन्त्यकाल अथवा प्रभाचन्द्रकाल (ई. १०५० से ई. १७०० तक)

१. आदिकाल अथवा समन्तभद्रकाल

जैन न्याय के विकास का आरम्भ स्वामी समन्तभद्र से होता है। स्वामी समन्तभद्र ने भारतीय दार्शनिक क्षेत्र के जैन दर्शन क्षेत्र में युग प्रवर्तक का कार्य किया है। उनसे पहले जैन दर्शन के प्राणभूततत्त्व 'स्याद्वाद' को प्रायः आगरूप ही प्राप्त था और उसका आगमिक तत्त्वों के निरूपण में ही उपयोग होता था तथा उसकी सीधी-सादी विवेचना कर दी जाती थी—विशेष युक्तिवाद देने की उस समय आवश्यकता नहीं होती थी। परन्तु समन्तभद्र के समय में उस की आवश्यकता महसूस हुई, क्योंकि दूसरी-तीसरी शताब्दी का समय भारत वर्ष के इतिहास में अपूर्व दार्शनिक क्रान्ति का रहा है। इस समय विभिन्न दर्शनों में अनेक क्रान्तिकारी विद्वान् पैदा हुए हैं। यद्यपि महावीर और बुद्ध के उपदेशों से यज्ञप्रधान वैदिक-परम्परा का बढ़ा हुआ प्रभाव काफी कम हो गया था और श्रमण -

जैन तथा बौद्ध-परम्परा का प्रभाव सर्वत्र व्याप्त हो चुका था, किन्तु कुछ शताब्दियों के बाद वैदिक परम्परा का पुनः प्रभाव प्रसृत हुआ और वैदिक विद्वानोंद्वारा श्रमण परम्परा के सिद्धान्तों की आलोचना एवं काट-छांट आरम्भ हो गयी । (फलस्वरूप श्रमण बौद्ध परम्परा में अश्वघोष, मातृचेत, नागार्जुन प्रभृति विद्वानों का प्रादुर्भाव हुआ और उन्होंने वैदिक परम्परा के सिद्धान्तों एवं मान्यताओं का खण्डन और अपने सिद्धान्तों का मण्डन, प्रतिष्ठापन तथा परिष्कार किया । उधर वैदिक परम्परा में भी कणाद, अक्षपाद, बादरायण, जैमिनी आदि महा उद्योगी विद्वानों का आविर्भाव हुआ और उन्होंने भी अश्वघोषादि बौद्ध विद्वानों के खण्डन-मण्डन का सयुक्तिक जबाब देते हुए अपने वैदिक सिद्धान्तों का संरक्षण किया । इसी दार्शनिक उठापटक में ईश्वरकृष्ण, असंग, वसुबन्धु, विन्ध्यवासी, वात्स्यायन प्रभृति विद्वान् दोनों ही परम्पराओं में हुए । इस तरह उस समय सभी दर्शन अखाड़े बन चुके थे और परस्पर में एक दूसरे को परास्त करने में लगे हुए थे । इस सब का आभास उस काल के अश्वघोषादि विद्वानों के उपलब्ध साहित्य से होता है । जब ये विद्वान् अपने-अपने दर्शन के एकान्त पक्षों और मान्यताओं के समर्थन तथा परपक्ष के निराकरण में व्यस्त थे, उसी समय दक्षिण भारत के क्षितिज पर जैन परम्परा में आचार्य गृध्र पिच्छ के बाद स्वामी समन्तभद्र का उदय हुआ । ये प्रतिभा की मूर्ति और क्षात्र तेज से सम्पन्न थे । सूक्ष्म एवं अगाध पाण्डित्य और समन्वय कारिणी प्रज्ञा से वे समन्वित थे । उन्होंने उक्त संघर्षों को देखा और अनुभव किया कि परस्पर के आग्रहों से वास्तविकता लुप्त हो रही है । दार्शनिकों का हट भावैकान्त, अभावैकान्त, द्वैतेकान्त, अद्वैतेकान्त, अनित्यैकान्त, नित्यैकान्त, भेदैकान्त, अभेदैकान्त हेतुवादैकान्त, अहेतुवादैकान्त, अपेक्षावादैकान्त, अनपेक्षावादैकान्त, दैवैकान्त, पुरुषार्थैकान्त, पुण्यैकान्त, पापैकान्त आदि ऐकान्तिक मान्यताओं में सीमित है । इसकी स्पष्ट झलक समन्तभद्र की आप्तमीमांसा में मिलती है ।

समन्तभद्र ने आप्तमीमांसा में दार्शनिकों की इन मान्यताओं को देकर स्याद्वादन्याय से उनका समन्वय किया है । भावैकान्तवादी अपने पक्ष की उपस्थापना करते हुए कहता था कि सब भावरूप ही है, अभाव रूप कोई वस्तु नहीं है — 'सर्वं सर्वत्र विद्यते' (सब सब जगह है), न कोई प्रागभाव रूप है, न प्रध्वंसाभावरूप है, न अन्योन्याभावरूप है और न अत्यन्ताभावरूप है । अभाववादी इसके विपरीत अभाव की स्थापना करता था और जगत् को शून्य बतलाता था ।

अद्वैतवादी का मत था कि एक ही वस्तु है, अनेक नहीं । अनेक का दर्शन माया-विजृम्भित अथवा अविद्योपकल्पित है । अद्वैतवादियों के भी अनेक पक्ष थे । कोई मात्र ब्रह्म का समर्थन करता था, कोई केवल ज्ञान को और कोई केवल शब्द को मानता था । द्वैतवादी इसका विरोध करते थे और तत्त्व को अनेक सिद्ध करते थे । द्वैतवादियों की भी मान्यताएँ भिन्न-भिन्न थीं । कोई सात पदार्थ मानता था, कोई सोलह और कोई पच्चीस तत्त्वोंकी स्थापना करता था ।

नित्यवादी वस्तुमात्र को नित्य बतलाते थे । वे तर्क देते कि यदि वस्तु अनित्य हो तो उसके नाश हो जाने के बाद यह जगत् और वस्तुएँ स्थिर क्यों दिखायी देती हैं? अनित्यवादी कहता था कि वस्तु प्रतिसमय नष्ट हो रही हैं, कोई भी वस्तु स्थिर नहीं है । अन्यथा जन्म, मरण, विनाश, अभाव, परिवर्तन आदि नहीं होना चाहिए, जो स्पष्ट बतलाते हैं कि वस्तु नित्य नहीं है, अनित्य है ।

इसी तरह भेदवाद—अभेदवाद, अपेक्षावाद—अनपेक्षावाद, हेतुवाद—अहेतुवाद, दैववाद — पुरुषार्थवाद आदि एक — एक वाद (पक्ष) को मान जाता और परस्पर में संघर्ष किया जाता था ।

जैन तार्किक समन्तभद्र ने इन सभी दार्शनिकों के पक्षों का गहराई और निष्पक्ष दृष्टि से अध्ययन किया तथा उनके दृष्टिकोणों को समझकर स्याद्वादन्याय से उनमें सामञ्जस्य स्थापित किया । उन्होंने किसी के पक्ष को मिथ्या कहकर तिरस्कृत नहीं किया, क्योंकि वस्तु अनन्तधर्मा है । अतः कोई पक्ष मिथ्या नहीं है, वह मिथ्या तभी होता है, जब वह इतर का तिरस्कार करता है ।

समन्तभद्र ने वादियों के उक्त पक्ष-युगलों में स्याद्वादन्याय के माध्यम से सप्त-भङ्गी की विशद योजना करके उनके आपसी संघर्षों को जहाँ शमन किया वहाँ उन्होंने तत्त्वग्राही एवं पक्षाग्रहणून्य निष्पक्ष दृष्टि भी प्रस्तुत की । यह निष्पक्ष दृष्टि स्याद्वाद-दृष्टि ही है, क्योंकि उसमें सभी पक्षों का समादर एवं समावेश है । एकान्त दृष्टियों में अपना अपना आग्रह होने से अन्य पक्षोंका न समादर है और न समावेश है ।

समन्तभद्र की यह अनोखी किन्तु सही क्रान्तिकारी अहिंसक दृष्टि भारतीय दार्शनिकों, विशेषकर उत्तरवर्ती जैन तार्किकों के लिए मार्गदर्शक सिद्ध हुई । सिद्धसेन, अकलङ्क, विद्यानन्द, हरिभद्र आदि तार्किकों ने उनका अनुगमन किया । सम्भवतः इसी कारण उन्हें 'कलिपुग में स्याद्वादतीर्थ का प्रभावक' और 'स्याद्वादप्रणी' आदि रूपमें स्मृत किया है । यद्यपि स्याद्वाद और सप्तभङ्गी का प्रयोग आगमों^{२१} में तदीय विषयों के निरूपण में भी होता था, किन्तु जितना विशद और विस्तृत प्रयोग एवं योजना उनकी कृतियों में उपलब्ध है उतना उनसे पूर्व प्राप्त नहीं है । समन्तभद्र ने 'नययोगान्न सर्वथा'^{२२}, 'नयनयविशारदः'^{२३} जैसे पदप्रयोगों द्वारा सप्तभङ्गी नयों से वस्तु की व्यवस्था होने का विधान बनाया और 'कथंचित्ते सदेवेष्ट'^{२४} 'सदेव सर्वं को नेच्छेत् स्वरूपादि चतुष्टयात्'^{२५} जैसे वचनों द्वारा उस विधान को व्यवहृत किया है ।

उदाहरण के लिए हम उनके भाववाद और अभाववाद के समन्वय को इनकी आप्तमीमांसा से^{२६} प्रस्तुत करते हैं —

वस्तु कथंचित् भावरूप ही है, क्योंकि स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभाव से वह वैसी ही प्रतीत होती है । यदि उसे सब प्रकार से भावरूप माना जाय, तो प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अन्योन्याभाव और अन्यन्ताभाव इन चार अभावों का अभाव हो जायगा,

फलतः वस्तु अनादि, अनन्त, सर्वात्मक और स्वरूप-रहित हो जायेगी। अतः वस्तु स्वरूपचतुष्टय की अपेक्षा भावरूप ही है। इसी तरह वस्तु कथंचित् अभावरूप ही है क्योंकि परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभाव से वैसे ही अवगत होती है। यदि उसे सर्वथा अभाव रूप ही स्वीकार किया जाय तो विधि रूप में होने वाले सारे ज्ञान और वचन के व्यवहार लुप्त हो जायेंगे और जगत् अन्ध एवं मूक बन जायेंगा। अतः वस्तु परचतुष्टय की अपेक्षा से अभाव रूप ही है। इसी प्रकार वस्तु कथंचित् उभयरूप ही है, क्योंकि क्रमशः दोनों विवक्षाएँ होती हैं। वस्तु कथंचित् अवक्तव्य ही है, क्योंकि एकसाथ दोनों विवक्षाएँ सम्भव नहीं हैं। इन चार भङ्गों (तत्त्व धर्म के प्रतिपादक उत्तर वाक्यों) को दिखला कर वचन की शक्यता के आधार पर समन्तभद्र^{२७} ने अपुनरुक्त तीन भङ्ग (तीन धर्म के प्रतिपादक तीन उत्तर वाक्य) और योजित करने की सूचना देते हुए सप्तभङ्गी-योजना प्रदर्शित की है। इस तरह समन्तभद्र ने भाव (सत्ता) और अभाव (असत्ता) के पक्षों में होने वाले आग्रह को समाप्त कर दोनों को वास्तविक बतलाया और दोनों को वस्तुधर्म निरूपित किया। इसी प्रकार उन्होंने द्वैत-अद्वैत, नित्य-अनित्य आदि पक्षों के आग्रह को भी समाप्त कर उन्हें वास्तविक सिद्ध किया है। उनका कहना था^{२८} कि इतर पक्ष के तिरस्कारक 'सर्वथा' के आग्रह को छोड़ कर उस पक्ष के संग्राहक 'स्यात्' के वचन से वस्तु का निरूपण करना चाहिए। इस निरूपण में वस्तु और उसके सभी धर्म सुरक्षित रहते हैं। एक-एक पक्ष सत्यांशों का ही निरूपण करते हैं, सम्पूर्ण सत्य का नहीं। सम्पूर्ण सत्य का निरूपण तभी सम्भव है जब सभी पक्षों को आदर दिया जाय—उनकी उपेक्षा न की जाय। समन्तभद्र^{२९} ने स्पष्ट घोषणा की कि निरपेक्ष—इतर तिरस्कारक—पक्ष सम्यक् नहीं हैं, सापेक्ष—इतर संग्राहक—पक्ष ही सम्यक् (सत्यप्रतिपादक) हैं।

आचार्य समन्तभद्र ने प्रमाणलक्षण, नयलक्षण, सप्तभङ्गीलक्षण, स्याद्वादलक्षण, हेतुलक्षण, प्रमाणफलव्यवस्था, वस्तुस्वरूप, सर्वज्ञसिद्धी आदि जैन-न्याय के कतिपय अंगों—प्रत्यंगों का भी प्रतिपादन किया, जो प्रायः उनके पूर्व नहीं हुआ था अथवा अस्पष्ट था। अतः जैन न्याय के विकास के आदि काल को समन्तभद्रकाल कहना उचित ही है। समन्तभद्र के इस महान् कार्य को उत्तरवर्ती, श्रीदत्त, पूज्यपाद, सिद्धसेन, मल्लवादी, सुमति, पात्रस्वामी प्रभृति जैन तार्किकों ने अपनी महत्त्वपूर्ण रचनाओं द्वारा अग्रसंज्ञ किया। श्रीदत्त ने, जो त्रैसठ वादियों के विजेता थे, जल्पनिर्णय, पूज्यपाद ने सारसंग्रह, सिद्धसेन ने सन्मति, मल्लवादी ने द्वादशारनयचक्र, सुमती ने सन्मतिटीका; पात्रस्वामी ने त्रिलक्षण, समर्थन जैसी तार्किक कृतियों को रचा है। दुर्भाग्य से जल्पनिर्णय, सारसंग्रह सन्मतिटीका और त्रिलक्षण समर्थन आज उपलब्ध नहीं हैं, केवल उनके उल्लेख मिलते हैं। सिद्धसेन का सन्मति और मल्लवादी का द्वादशारनयचक्र उपलब्ध है।

हमारा अनुमान है कि इस काल में और भी अनेक न्यायग्रन्थ रचे गये होंगे,^{३०}

क्यों कि एक तो उस समय का दार्शनिक वातावरण प्रतिद्वन्द्विता का था । दूसरे, जैन विद्वानों में धर्म और दर्शन के ग्रंथों को रचने की मुख्य प्रवृत्ति थी । बौद्ध विद्वान् शान्तरक्षित (ई. ७ वी, ८ वीं शत) और उनके शिष्य कमलशील (ई. ७ वी, ८ वी, शताब्दी) ने तत्त्वसंग्रह एवं उसकी टीका में जैन ताकिकों के नामोल्लेख और विना नामोल्लेख के उद्धरण देकर उनकी आलोचना की है । परन्तु वे ग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं है । इस तरह इस आदि- काल अथवा समन्तभद्र काल में जैन न्याय की एक योग्य और उत्तम भूमिका तैयार हो गयी थी ।

२. मध्यकाल अथवा अकलंककाल

उक्त भूमिका पर जैन न्याय का उत्तुंग और सर्वांगपूर्ण महान् प्रासाद जिस कुशल और तीक्ष्ण बुद्धि ताकिक-शिल्पी ने खड़ा किया, वह है अकलंक । अकलंक के काल में भी समन्तभद्र की तरह जबरदस्त दार्शनिक मुठभेड़ हो रही थी । एक तरफ शब्दाद्वैतवादी भर्तृहरि, प्रसिद्ध मीमांसक कुमारिल, न्यायनिष्णात् उद्योतकर प्रभृति वैदिक विद्वान् अपने पक्षों पर आरूढ थे, तो दूसरी ओर धर्मकीर्ति और उनके तर्कपटु शिष्य एवं व्याख्याकार प्रज्ञाकर, धर्मोत्तर, कर्णक गोमिन् आदि बौद्ध ताकिक अपने पक्ष पर दृढ़ थे। शास्त्रार्थों और शास्त्र-निर्माण की पराकाष्ठा थी । प्रत्येक दार्शनिक का प्रयत्न था कि वह जिस किसी तरह अपने पक्ष को सिद्ध करे और परपक्ष का निराकरण कर विजय प्राप्त करे । इतना ही नहीं, पर पक्ष को असद् प्रकारों से पराजित एवं तिरस्कृत भी किया जाता था । विरोधी को 'पशु' 'अन्हीक' जैसे शब्दों का प्रयोग करके उमे और उसके सिद्धान्तों को तुच्छ प्रकट किया जाता था । यह काल जहाँ तर्क के विकास का मध्यान्ह माना जाता है वहाँ इस काल में न्याय का बड़ा उपहास भी हुआ है । तत्त्व के संरक्षण के लिए छल, जाति और निग्रहस्थानों का खुलकर प्रयोग करना और उन्हें शास्त्रार्थ का अंग मानना इस काल की देन बन गयी ।^{३१} क्षणिकवाद, नैरात्म्यवाद, शून्यवाद, विज्ञानवाद आदि पक्षों का समर्थन इस काल में घड़ल्ले से किया गया और कट्टरता से इतर का निरास किया गया ।

अकलङ्क ने इस स्थिति का अध्ययन किया और सभी दर्शनों का गहरा एवं सूक्ष्म अभ्यास किया । इसके लिए उन्हें कांची, नालन्दा आदि के तत्कालीन विद्यापीठों में प्रच्छन्न वेष में रहना पड़ा । समन्तभद्र द्वारा स्थापित स्याद्वादन्याय की भूमिका ठीक तरह न समझने के कारण दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, उद्योतकर, कुमारिल आदि बौद्ध-वैदिक विद्वानों ने दूषित कर दी थी और पक्षाग्रही दृष्टि का ही समर्थन किया था । अतः अकलङ्क ने महा प्रयास करके दो अपूर्व कार्य किये — एक तो स्याद्वादन्याय पर आरोपित दूषणों को दूर कर उसे स्वच्छ बनाया^{३२} और दूसरा कितना ही नया निर्माण किया । यही कारण है कि उनके द्वारा निर्मित महत्त्वपूर्ण ग्रंथों में चार ग्रन्थ तो केवल न्याय-शास्त्रपर ही लिखे गये हैं । यहाँ अकलंक के उक्त दोनों कार्यों का कुछ दिग्दर्शन कराया जाता है —

१. दूषणोद्धार

यों अकलङ्क ने विभिन्न वादियों द्वारा दिये गये सभी दूषणों का परिहार कर उनके सिद्धान्तों की कड़ी समीक्षा की है। किन्तु यहाँ उनके दूषणोद्धार और समीक्षा के केवल दो स्थल प्रस्तुत किये जाते हैं।

आप्तमीमांसा में समन्तभद्र ने^{३३} मुख्यतया आप्त की सर्वज्ञता और उनके उपदेश स्याद्वाद की सहेतुक सिद्धि की है। तथा सर्वज्ञता—केवल ज्ञान—और स्याद्वाद में साक्षात् (प्रत्यक्ष) एवं असाक्षात् (परोक्ष) सर्वतत्त्व प्रकाशन का भेद बतलाया है^{३४}। कुमारिल ने **मीमांसाश्लोकवार्तिक** में सर्वज्ञता पर और धर्मकीर्ति ने **प्रमाणवार्तिक** में स्याद्वाद (अनेकान्त) पर आक्षेप किये हैं। कुमारिल कहते हैं—

एवं यैः केवलज्ञानमिन्द्रियाद्यनपेक्षिणः।

सूक्ष्मातीतादिविषयं जीवस्य परिकल्पितम् ॥

नस्ते तदागमान्सिद्धयन्नच तेनागमो विना।

मीमा. श्लो. ८७

‘जो सूक्ष्मादि विषयक अतीन्द्रिय केवलज्ञान पुरुष का माना जाता है वह आगम के बिना सिद्ध नहीं होता और उसके बिना आगम सिद्ध नहीं होता, इस प्रकार सर्वज्ञता के स्वीकार में अन्योन्याश्रय दोष है।’

अकलंक कुमारिल के इस दूषण का परिहार करते हुए उत्तर देते हैं—

एवं यत्केवलज्ञानमनुमानविजृम्भितम्।

नस्ते तदागमात् सिद्धयेत न च तेन विनाऽऽगमः ॥

सत्यमर्थबलादेव पुरुषातिशयो मतः।

प्रभवः पौरुषेयोऽस्य प्रबन्धोऽनादिरिष्यते ॥

न्याय वि. का. ४१२, ४१३

‘यह सच है कि अनुमान द्वारा सिद्ध केवलज्ञान (सर्वज्ञत्व) आगम के बिना और आगम केवल ज्ञान के बिना सिद्ध नहीं होता, तथापि उनमें अन्योन्याश्रय दोष नहीं है। क्योंकि पुरुषातिशय—केवलज्ञान अर्थबल—प्रतीतिवश से माना जाता है और इसलिए बीजाङ्कुर के प्रबन्ध—सन्तान की तरह इन (केवल ज्ञान और आगम) का प्रबन्ध (सन्तान) अनादि कहा गया है।

यहाँ स्पष्ट है कि समन्तभद्र ने अनुमान से जिस केवलज्ञान (सर्वज्ञता) की सिद्धि की थी, कुमारिल ने उसी में अन्योन्याश्रय दोष दिया है। अकलङ्कदेव ने सहेतुक उसी दोष का परिहार किया और सर्वज्ञता तथा आगम दोनों को अनादि बतलाया है।

(ख) धर्मकीर्ति का स्याद्वादपर निम्न आक्षेप है —
 सर्वस्योभयरूपत्वे तद्विशेषनिराकृतेः ।
 चोदितोदधि खादेति किमुष्टं नाभिधावति ॥

प्रमाण वा. १-१८३

‘यदि सब पदार्थ उभयरूप — अनेकान्तात्मक हैं, तो उनमें भेद न रहने के कारण किसी को “दही खा” कहने पर वह ऊँट को खाने के लिए क्यों नहीं दौड़ता’ ?

धर्मकीर्ति के इस आक्षेप का सबल जबाब अकलंक देते हुए कहते हैं ।

दध्युष्ट्रादेरभेदत्वप्रसंगादेकचोदनम् ।

पूर्वपक्षमविज्ञाय दूषकोऽपि विदूषकः ॥

सुगतोऽपि मृगो जाता मृगोऽपि सुगतः स्मृतः ।

तथापि सुगतो वन्द्यो मृगः खाद्यो यथेष्यते ॥

तथा वस्तुबलादेव भेदाभेदव्यवस्थितेः ।

चोदितो दधि खादेति किमुष्टमभिधावति ॥

न्याय वि. का. ३७२, ३७३, ३७४

‘दधि और ऊँट को एक बतलाकर दोष देना धर्मकीर्ति का पूर्व पक्ष (अनेकान्त) को न समझना है और दूषक होकर भी विदूषक — उपहास्य है, क्योंकि उन्हीं की मान्यतानुसार सुगत भी मृग थे और मृग भी सुगत हुआ है । फिर भी सुगत को वन्दनीय और मृग को भक्षणीय कहा जाता है और इस तरह पर्याय भेद से सुगत में वन्दनीय-भक्षणीय की भेदव्यवस्था तथा सुगत व मृग में एक चित्त सन्तान (जीवद्रव्य) की अभेदव्यवस्था की जाती है, उसी प्रकार वस्तुबल (पर्याय और द्रव्य की प्रतीति) से सभी पदार्थों में भेद और अभेद की व्यवस्था है । अतः किसीको ‘दही खा’ कहने पर वह ऊँट को खाने के लिये क्यों दौड़ेगा, क्योंकि सत् द्रव्य की अपेक्षा अभेद होने पर भी पर्याय की अपेक्षा उनमें भेद है । अत एव वह भक्षणीय दही (पर्याय) को ही खाने के लिए दौड़ेगा, अभक्षणीय ऊँट (पर्याय) को खाने के लिए नहीं । यही वस्तुव्यवस्था है । भेदाभेद (अनेकान्त) तो वस्तु का स्वभाव है, उसका अपलाप नहीं किया जा सकता ।

यहाँ अकलंक ने धर्मकीर्ति के आक्षेप का शालीन उपहास को लिए हुए बड़ा ही करारा उत्तर दिया है । बौद्ध-परम्परा में सुगत पूर्वजन्म में मृग थे, तब वे भक्षणीय थे और जब वही मृग सुगत हुआ तब वह भक्षणीय नहीं रहा — वन्दनीय बन गया । इस प्रकार एक-चित्त-सन्तान की अपेक्षा उनमें अभेद है और मृग तथा सुगत दो पर्यायों की दृष्टि से भेद है । इसी प्रकार जगत् की प्रत्येक वस्तु इस भेदाभेद की व्यवस्था का अतिक्रमण नहीं करती । अकलङ्क ने धर्मकीर्ति के आरोप का उत्तर देते हुए यहाँ यही सिद्ध किया है । इस तरह अकलंक ने दूषणोद्धार का कार्य बड़ी योग्यता और सफलता के साथ पूर्ण किया है ।

नव निर्माण

अकलङ्कदेव ने दूसरा महत्त्वपूर्ण कार्य नव-निर्माण का किया। जैन न्याय के जिन आवश्यक तत्त्वोंका उनके समय तक विकास नहीं हो सका था, उनका उन्होंने विकास किया अथवा उनकी प्रतिष्ठा की। उन्होंने अपने चार ग्रन्थ न्यायशास्त्र पर लिखे हैं। वे हैं— १ न्यायविनिश्चय (स्वोपज्ञवृत्तिसहित), २ सिद्धिविनिश्चय (स्वोपज्ञवृत्ति सहित), ३ प्रमाणसंग्रह (स्वोपज्ञवृत्तिसहित) और ४ लघोयस्त्रय (स्वोपज्ञवृत्ति सहित)। ये चारों ग्रन्थ काटिकात्मक हैं। न्यायविनिश्चय में ४५०, सिद्धिविनिश्चय में ३६७, प्रमाणसंग्रह में ५७ और लघोयस्त्रय में ७५ कारिकाएँ हैं। ये चारों ग्रन्थ बड़े क्लिष्ट और दुरूह हैं। न्यायविनिश्चय पर वादिराज ने, सिद्धिविनिश्चय पर अनन्तवीर्यने और लघोयस्त्रय पर प्रभाचन्द्र ने विस्तृत एवं विशद व्याख्याएँ लिखी हैं। प्रमाणसंग्रह पर भी आचार्य अनन्तवीर्य का भाष्य (व्याख्या) है, जो उपलब्ध नहीं है।

अकलङ्क ने इनमें विभिन्न दार्शनिकों की समीक्षापूर्वक प्रमाण, निक्षेप, नय के स्वरूप, संख्या, विषय, फल का विशद विवेचन, प्रमाण के प्रत्यक्ष—परोक्ष भेद, प्रत्यक्ष के सांख्यवहारिक और मुख्य इन दो भेदों की प्रतिष्ठा, परोक्ष प्रमाण के स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, आगम इन पांच भेदोंकी इयत्ताका निर्धारण, उनका सयुक्तक साधन, लक्षण-निरूपण तथा इन्हीं के अन्तर्गत उपमान, अर्थापत्ति, सम्भव, अमाव आदि पर कल्पितप्रमाणों का समावेश, सर्वज्ञ की अनेक प्रमाणोंसे सिद्धि, अनुमान के साध्यसाधन अर्गों के लक्षणों और भेदोंका विस्तृत निरूपण तथा कारण हेतु, पूर्वचर हेतु, उत्तरचर हेतु, सहचर हेतु आदि अनिवार्य हेतुओंकी प्रतिष्ठा, अन्यथानुपपत्ति के अभावसे एक अकिञ्चित्कर हेत्वाभास का स्वीकार और उसके भेद—रूपसे असिद्धादिक का प्रतिपादन, दृष्टान्त, धर्मी, वाद, जाति और निग्रहस्थान के स्वरूपादिक का जैन दृष्टिसे प्रतिपादन, जय-पराजयव्यवस्था आदि कितना ही नया निर्माण कर के जैन-न्याय को न केवल समृद्ध और परिपुष्ट किया, अपितु उसे भारतीय न्याय शास्त्रमें वह गौरवपूर्ण स्थान दिलाया, जो बौद्ध न्याय को धर्मकीर्ति ने दिलाया है। वस्तुतः अकलंक जैन न्याय के मध्यकाल के स्रष्टा हैं। इससे इस काल की 'अकलंककाल' कहा जा सकता है।

अकलंक ने जैन न्याय की जो रूपरेखा और दिशा निर्धारित की, उसीका अनुसरण उत्तरवर्ती सभी जैन तार्किकों ने किया है। हरिभद्र, वीरसेन, कुमारनन्दि, विद्यानन्द, अनन्तवीर्य प्रथम, वादिराज, माणिक्यनन्दि आदि मध्ययुगीन आचार्योंने उनके कार्य को आगे बढ़ाया और उसे यशस्वी बनाया है। उनके सूत्रात्मक कथन को इन आचार्यों ने अपनी रचनाओं द्वारा सुविस्तृत, सुप्रसारित और सुपुष्ट किया है। हरिभद्र की अनेकान्त-जयपताका, शास्त्रवार्तासमुच्चय, वीरसेन की तर्कबहुल धवला, जय-धवला टीकाएँ, कुमारनन्दि का वादन्याय, विद्यानन्द के विद्यानन्दमहोदय, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, अष्टसहस्री, आप्तपरोक्षा, प्रमाणपरोक्षा, पत्रपरोक्षा, सत्यशासनपरोक्षा, युक्त्वनशासन

लंस्कार, अनन्त वीर्य की सिद्धिविनिश्चयटीका, प्रमाणसंग्रह भाष्य, वादिराज के न्याय-विनिश्चय विवरण, प्रमाणनिर्णय और माणिक्यनन्दि का परीक्षामुख इस काल की अनूठी तार्किक रचनाएँ हैं ।

३. अन्त्यकाल अथवा प्रभाचन्द्रकाल

यह काल जैन न्याय के विकास का अन्तिम काल है। इस काल में मौलिक ग्रन्थों के निर्माण की क्षमता कम हो गयी और व्याख्या ग्रंथों का निर्माण हुआ। प्रभाचन्द्र ने इस काल में अपने पूर्वज आचार्यों का अनुगमन करते हुए जैन न्याय पर जो विशालकाय व्याख्याग्रंथ लिखे हैं वैसे व्याख्याग्रन्थ उनके बाद नहीं लिखे गये। अकलङ्क के लघीयस्त्रय पर लघीयस्त्रयालंकार, जिसका दूसरा नाम न्यायकुमुदचन्द्र है और माणिक्यनन्दि के परीक्षामुख पर प्रमेयकमलमार्तण्ड नाम की प्रमेय बहुल एवं तर्कपूर्ण टीकाएँ प्रभाचन्द्र की अमोघ तर्कणा और उज्ज्वल यश को प्रस्तुत करती हैं। विद्वज्जगत में इन टीकाओं का बहु आदर है। अभय देव की समतितटीका और वादि-देवसूरि का स्याद्वादरत्नाकर (प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार टीका) ये दो ही टीकाएँ भी महत्त्वपूर्ण हैं। किन्तु ये प्रभाचन्द्र की तर्क-पद्धति से विशेष प्रभावित हैं।

इस काल में लघु अनन्तवीर्य, अभयदेव, देवसूरि, अभयचन्द्र, हेमचन्द्र, मल्लिषेण सूरि, आशाधर, भावसेन तैविद्य, अजित सेन, अभिनव धर्मभूषण, चारुकीर्ति, विमलदास, नरेन्द्रसेन, यशोविजय आदि तार्किकों ने अपनी व्याख्या या मूल रचनाओं द्वारा जैन न्याय को संक्षेप एवं सरलभाषा में प्रस्तुत किया है। इस काल की रचनाओं में लघु अनन्तवीर्य की प्रमेयरत्नमाला (परीक्षामुखवृत्ति), अभयदेव की समतितर्कटीका, देव सूरिका प्रमाणनय तत्त्वालोकालंकार और उसकी स्वोपज्ञ टीका स्याद्वादरत्नाकर, अभयचन्द्र की लघीयस्त्रयतात्पर्य वृत्ति, हेमचन्द्र की प्रमाणमीमांसा मल्लिषेण सूरि की स्याद्वादमंजरी, आशाधर का प्रमेयरत्नाकर, भावसेन का विश्वतत्त्वप्रकाश अजित सेन की न्यायनिर्णयोपिका, चारुकीर्ति की अर्थप्रकाशिका और प्रमेयरत्नालंकार विमलदास की सप्तभङ्गितरङ्गिणी, नरेन्द्र सेन की प्रमाणप्रमेयकलिका और यशोविजय के अष्टसहस्री-विवरण, ज्ञान बिन्दु और जैन तर्क भाषा विशेष उल्लेख योग्य जैन न्याय ग्रन्थ हैं। अन्तिम तीन तार्किकों ने अपने न्याय ग्रंथों में नव्यन्यायशैली को भी अपनाया है। इसके बाद जैन न्याय की धारा प्रायः बन्द सी हो गयी और उसमें आगे कोई प्रगति नहीं हुई।

टिप्पणियाँ

१. समन्तभद्र, स्ववम्भू, श्लोक २
२. जिनसेन, महापुराण, १२-१५: विमल सूरि, पदमचरि. ३-६८
३. ऋग्वेद. २-३३-०५

४. अथर्ववेद, १५, १-२-७
५. श्रीमद्भागवत, स्कं. ५, अ. ३-१
६. वहीं, स्कं. ५, अ. ३
७. कुन्दकुन्द, चउवीस तित्थयर. भत्ति. ३, ४, ५
८. भूतबलि, पुष्पदन्त, षट्खण्डागम, १-१-७९; धव .पु. १ पृ. २१९
९. षट्खण्डागम, १-२-५०, पु. ३, पृ. २६२
१०. पंचा. १४, १३, ३६
११. षट्खं., धवला, पु. १, पृ. १०८
१२. अष्टस. टीका. पृ. १
१३. स्वयम्भू., १४, १०२; आप्तमीमांसा, का. १३
१४. दर्शन का प्रयोजन, पृ. १
१५. न्यायभाष्य, पृ. ४.
१६. विक्रमस्मृतिग्रन्थ १-७१८
१७. द्वात्रिंशिका, १-३०, ४-१५.
१८. तत्त्वार्थवार्तिक, पृ. २९५
१९. अष्टसहस्री, पृ. २३८
२०. माहात्म्यात्तमसः स्वयं कलिवशात्प्रायो गुणद्वेषिभिः ।
न्यायोऽयं मलिनीकृतः कथमपि प्रक्षाल्य नेनीयते
सम्यग्ज्ञानजलैर्वचोभिरमलैस्तत्रानुकम्पापरैः ॥ न्यायवि. श्लो. २
२१. षट्ख. १-१-७९, १-२-५० आदि तथा पंचास्ति. गाथा १४
२२. आप्तमीमांसा, १४
२३. वहीं, का. २३
२४. वहीं, का. १४
२५. वहीं, का. १५
२६. वहीं, का. ९, १०, ११, १२, १४, १५
२७. आप्तमी. २०, २२, २३
२८. स्वयम्भू, १०१, १०२
२९. आप्तमी. १०८, स्वय. ६१, युक्त्यनुशा. का. ५१
३०. श्रवणबेलगोला के शिलालेख नं. ५४/६७ में **सुमति-सप्तक** नाम के एक महत्त्वपूर्ण तर्क-ग्रन्थ का उल्लेख है, जो आज अनुपलब्ध है ।
३१. न्यायसूत्र १।१।१, ४।२।५०, १।२।२, ३, ४ आदि
३२. न्यायविनिश्चय, श्लो. २, जो पहले टिप्पणि में आ चुका है ।
३३. आत्ममीमांसा, का. ५ और ११३
३४. वहीं, का. १०५

THE JAINA CONCEPT OF LOGIC

V. K. Bharadwaja

(1) One way of identifying the Jaina concept of logic and arriving at a level of clarity with regard to it is to inquire into how does a Jaina thinker reason things out when he is placed in a given situation. This approach would require us to specify the situation or situations in which he does this and also to outline the structure of reasoning pattern he adopts. Once we have done this, it would be possible for us, I think, to be in a reasonably good position to say what the structure and function of Jaina logic is or how at least it is to be interpreted and understood keeping in view the Jaina tradition as we are acquainted with it through the vast Sanskrit literature available to us.

(2) By 'logic', I do not mean the formal logic the paradigm of which the modern, mathematical logic is. Nor do I mean by it what is traditionally known as inductive logic. By 'logic' in the Jaina context, I mean three things taken together : *One*, the analysis of concepts like *jñāna*, *pramā*, *vyāpti*, and *tarka* and the methods of winning knowledge in the sense of having beliefs about-the-world—the world of facts, the world of values, and the metaphysical world if there is one; and also the criteria developed and used

Earlier version of it was presented in the seminar on "Jain Philosophy and Modern Scientific Thought" (Poona University, 1979). Revised version was published in the *Indian Philosophical Quarterly* (July, 1982).

for assessing evidence and evaluating these beliefs as true and false consistent and inconsistent. Two, within one and the same tradition, the methods and criteria used for avoiding and resolving disagreements about religious and metaphysical matters, the knowledge of which is supposed or claimed to be delivered to us in the accepted Scriptures. Finally, *three*, the reasoning strategies adopted in dealing with the opponents and the critics of one's views, in the Jaina tradition particularly, with the explicit aim of avoiding conflicts, violence, and strife, and if possible, to look at them as though the opponents' views could be mutually harmonized in the sense that they were different philosophical reactions to one and the same situation from different points of view.

(3) In the history of Indian philosophy, these three different jobs for which reasoning has been employed have not often been distinguished sharply. It is one of the distinctive features of the Jaina logical enterprise that, in this tradition, there have been quite a few thinkers who differentiated reasoning used for one job from reasoning employed for the other job. Yaśovijaya Gaṇi at one place¹ remarks that the *saptabhaṅgi* is used in the case of the *Āgama* or the Scriptures; and nowhere is the Jaina logician prepared to employ *saptabhaṅgi* or even the *nayavāda* in relation to what is known by *pratyakṣa* or *anumāna*.² 'There is a jar here' is known by *pratyakṣa*: it is a fact of observation, and for this reason the question of its *prāmāṇya* from the points of view of metaphysics is not relevant to its truth or falsity. Similarly, the Jainas used their *nayavyavasthā* in order to account for the different metaphysical views of their opponents and critics by interpreting whatever the non-Jaina views there were, in terms of *nayābhāsas*.³ The Jaina theory of *Naya*, thus, is employed as an instrument of describing the non-Jaina views of reality. A *naya* is a relative description, it is a description of reality relative to a certain point of view. A *nayābhāsa* or the fallacy of *naya* is the fallacy of mistaking a relative for an absolute description; it is the mistake of identifying a description *Di* which is true for some values of *x* for a description *Dj* which is true for every value of *x*. The structure of the Jaina reasoning in such a case is as follows: A non-Jaina philosopher describes some one only facet of reality from a certain given point of view. But, reality is *anaikāntikā*, many-faceted; and for this reason, it is a mistake to regard a description of some

one only facet of reality as the only description of reality. To do this, in other words, is to commit the fallacy of *naya* or a *nayābhāsa*. The non-Jaina philosophers make precisely this mistake. Hence, their views are false in this sense: they are *nayābhāsas* only. Again, another Jaina thinker Amṛta Candra Sūri differentiates the role of *pramāṇās* from the role of *nayas* by saying that *pramāṇena pramiyaṇte nīyante ca nayaistathā*⁴.

(4) By identifying three distinct types of jobs for which the Jaina logicians used their reasoning, I am not suggesting that every Jaina thinker kept these different functions of reasoning apart from each other neatly. In fact, many of them landed themselves in conceptual confusions by mistaking the *anekāntavāda* which is a metaphysical thesis for an empirical thesis and thus were led to apply the *saptabhaṅgi* or for that matter *sahasrabhaṅgi* structure of reasoning to the factual statements and empirical generalization which are matters of observation and inference. To my mind, it indeed is fair on the part of the Jaina logicians, at least some of them whom I have mentioned above, to confine the application of the *saptabhaṅgi* thesis to things in the metaphysical realm rather than to things in the empirical world. Similarly, the areas of operation of the *pramāṇas* and the *nayas* will have to be kept apart, or else, as I have shown in one of my earlier papers on Jaina logic⁵ there will be no criterion for differentiating a *naya vākya* from a *pramāṇa vākya*, except on the basis of the completeness/incompleteness of description, namely a *naya vākya* is an incomplete while a *pramāṇa vākya* is a complete description of what there is. Even so, this criterion turns out to be inadequate when what interests us most as logicians is knowledge and *prāmāṇya* of what is described rather than mere description of what there is. Besides, what is described may be a religious or a metaphysical fact, or it may be something which is a matter of empirical observation. Certainly, the question of *prāmāṇya* in the former case will be decidable in a way very different from the way in which the question of *prāmāṇya* in the latter case is decidable. So the descriptiveness criterion for differentiating *naya vākya* from a *pramāṇa vākya* won't do. This consequence indeed follows when the job which *nayas* are designed to do is confused with the job which the *pramāṇas* are assigned to do.

(5) Now if the thesis I am proposing here is accepted as

plausible, namely that the Jaina theory of *pramāṇa*, *naya*, and *suptabhaṅgi* or *syādvāda* have different areas of operation, it is easy to see that there is all the greater probability that the structure of reasoning in the case of the one is different from the structure of reasoning in the case of the other. And, I am inclined to think that this really is the case. The *nayavāda* has to do with the Jaina *nīti* vis-a-vis the other non-Jaina religious and metaphysical traditions; the *suptabhaṅgi* or *syādvāda* has to do with the *Āgamas* or the Scriptures; and the *pramāṇas* (with the obvious exception of the *āgama pramāṇa* and also in so far as they do not pronounce judgement on matters of metaphysical realm,) concern themselves with the criteria for the *prāmāṇya* of what may be called knowledge in the sense of true beliefs about the world of observable facts.

(6) The *pramāṇa* theory of the Jainas, as I have indicated above, is different from their *naya* theory and also it is different from the *syādvāda* theory. Where does this difference consist in? A part of the answer I have already given, viz, that these three different theories are designed to do different jobs and that they have functionally distinct areas of operation. Another part of the answer is that the Jaina theory of *pramāṇas* deals with the questions of justification of our beliefs about the world and also that it seeks to provide criteria for classifying and evaluating the evidence that we do cite in support of our beliefs. For example, the Jaina logician requires that a *hetu* (a reason or evidence) must be cited for the thesis, for instance, that the *Rohiṇī* star will rise, and provides the reason in the observable evidence that the *Kṛttikā* have risen (*upalabdhi hetu*)⁶. For another instance, 'There is no jar here; why? because it is unobservable (*anupalabdhi hetu*)⁷. Or, 'The man had a mother', for 'He had a father' (*sahacāra hetu*)⁸.

(7) The Jainas used the *anumāna pramāṇa* for things which are *parokṣa* and not *pratyakṣa*, things which are not known to us in our direct observational confrontation with them. However, the way they developed their theory of *anumāna pramāṇa*, it did no longer remain a theory exclusively of inference from the known to the hitherto unknown, but included in its fold the theory of explanation and of prediction also. From the observation of the rise of the *Kṛttikā* they could make the prediction that the *Rohiṇī* star will rise. Similarly, having observed that there is a

shadow here, they sought its explanation in the fact, given the context, that there is an umbrella here. It does not matter for our purpose here how primitive were the models the Indians of the age used: This only indicates the rural setting in which they lived. The reasoning pattern that the Jainas used included in general these five steps: (1) assertion of the proposition to be justified or *pakṣa prayoga* or *pratijñā*, (2) citing the reason or evidence, or *hatu prayoga*, (3) employing a *vyāpti vākya* together with an instantiative *dr̥ṣṭānta* or a paradigm case, (4) applying the generalisation to the particular case in question (*upanaya*); and finally (5) drawing the inference (*nigamana*).⁹ Their *vyāpti vākyas* or generalisations always carried the existential interpretation and also they could properly be described as empirical generalisations, though of course they were not always of the cause-effect type. For, sometimes they were based on observable connections like, 'If a man had a father, then he had a mother also'; sometimes on the analysis of the meaning of terms like, 'If there is no certainty here, then there is uncertainty here'; and sometimes on the analysis of certain observable but essential properties of things like, 'If there is heat here, then there is no sensation of cold here'.¹⁰

(8) One important feature of the Jaina logic is its emphasis on the *prāmānya* of the *vyāpti vākyas* on which, together with the knowledge of the initial conditions, depended the *prāmānya* of *anumāna*. The Jaina logician observes that the generality of a generalisation is not merely a conjunction of several observable instances, such that the knowledge of *vyāpti vākya* is not a matter of observation or *pratyakṣa*. Nor is it a matter of inference or *anumāna*, for *anumāna* itself is parasitic on a *vyāpti vākya*. The Naiyayikas thought that *tarka* was an effective instrument of the *prāmānya* of a *vyāpti vākya*. But this the Jaina logician denies. For, he argues, *tarka* as the Naiyayikas conceived it could not even take off without the necessary logical support of a *vyāpti vākya*, how then could it be regarded as an instrument of the *prāmānya* of a *vyāpti vākya* itself?¹¹ It just could not be. To solve the problem of the *prāmānya* of a *vyāpti vākya*, like Bertrand Russell¹² in the West who accepted the principle of induction as a logical principle, the Jaina logician looked upon *tarka* as an independent *pramāṇa*, the sole function of which is to give us *vyāptis* which are to constitute the basis of *anumāna pramāṇa*.¹³ The way I have analysed the Jaina theory of *pramāṇa*, the theory clearly is seen

to be an instrument of knowledge — knowledge of things which are either *pratyakṣa*—a matter of observation or *parokṣa*—a matter of inference. It is this characteristic which, to my mind, sets the Jaina theory of *pramāṇa* apart from the Jaina theory of *naya*. The *Nayavāda* or the theory of *naya* in no sense, is an instrument or a part of the instrument of knowledge.

(9) These are not all the important features of the Jaina theory of *pramāṇa*. I have drawn attention to only some of them which I personally think to be important enough to set the Jaina concept of logic apart, for example, from the Nyāya and the Buddhist concepts of logic.¹⁴ Furthermore the Jaina logicians distinguished the concept of *pramāṇa* (the word comes from *mā dhātu* which means 'to measure') from the concept of *naya* (the word comes from *nī dhātu* which means 'to lead'). I am inclined to think that the concept of *naya* is not a concept of logic. It is used by the Jaina thinkers to describe the philosophical positions of the other thinkers who held theories which were either opposed to or at least different from theirs. The role that they assign to this concept is clearly illustrated by their assertion *nayābhāseṣvajaina-matānāmantarbhavaḥ*.¹⁵ The acceptance of *nayavāda* on the part of the Jaina logician, I have indicated in the last sentence, is the acceptance of a certain attitude to what the other non-Jaina thinkers had to say about the structure of and the furniture in their respective metaphysical worlds. The concept of *naya*, to be sure, was never applied to such empirically ascertainable cases like 'Fire burns', or 'A high level of cholesterol in the human body is one of the causal conditions of cardiological diseases.' However, one can talk of the criterion of the distinction between a *naya vākya* and a *pramāṇa vākya*. This I have done elsewhere.¹⁶

(10) Professor Barlingay in his celebrated book on Indian logic¹⁶ observes :

The most important feature of the Jaina logic is its introduction of *saptabhaṅgī naya*, and formulation of the logic of possibility or *syādvāda*.¹⁷

He adds :

I feel that these two doctrines are independent and are valuable to logic. It must have been due to some confusion amongst the later Jaina logicians that these two separate theories were identified as one.¹⁸

To my mind, Barlingay is right when he refuses to identify *nayavāda* with *syādvāda*, though it is of course true that some Jaina logicians (hopefully) mistakenly have envisaged the *saptabhaṅgī yojana* in both *nayavāda* and *syādvāda*.¹⁹ I myself have differentiated the two by saying that *saptabhaṅgi* or *syādvāda* has been the case of the Scriptures or the *Āgamas* which assert that the meta-physical reality is *anaikāntika* while *nayavāda* has been harnessed to serve different ends altogether.²⁰ The question, which I think, is of the last importance; is : how are we to understand *syādvāda*? In the recent past, so much indeed has been said about it that one feels lost in the jungle of opinions having far-reaching consequences. Barlingay calls *syādvāda* the logic of possibilities²¹ and regards 'syādasti' as an example of a modal proposition.²² Some look upon it from an angle that it has appeared to them that a calculus of probabilities could be developed on the lines of *syādvāda*.²³ Others have characterised *syādvāda* as the seven-valued logic of the Jaina philosophy.²⁴ Ramchandra Pandeya²⁵ thinks—but he arrives at this result in a way different from mine and independently—that 'syādasti' and the other *syāt* sentences really are no assertions at all, such that the truth values--true and false--could not be assigned to them. An old scholar of the Jaina philosophy Satkari Mookerji²⁶ treats *syāt* as a corrective proviso. And, the greatest historian of Indian logic, Satish Chandra Vidyabhusana does not hesitate to characterize *syādvāda* or *saptabhaṅgī naya* as the doctrine of sevenfold paralogsisms²⁷ ! The seven sentences which constitute the *syādvāda* are well-known in the Jaina literature and I give them as follow :²⁸

One : A thing is existent from a certain point of view

Two : A thing is non-existent from another point of view.

Three : It is both existent and non-existent *in turn* from a third point of view.

Four : It is indescribable²⁹ (that it both exists and does not exist simultaneously)

Five : It is existent and indescribable from a fifth point of view.

Six : It is non-existent and indescribable from a sixth point of view.

Seven : It is both existent and non-existent and indescribable from the seventh point of view.

These seven *syāt*-sentences are far from being clear. The question whether the Jainas regarded 'existence' as a predicate is debatable; and as I am writing this paper, I have not as yet come across any mentionable discussion on this issue. I myself would not discuss it in this paper. Let this be the subject for another independent paper. However, there are few other difficulties which I would like to put on record. The *first* is about interpretation of the prefix 'syāt' to each one of these seven *syāt*-sentences. Philosophers have constructed different theories about *syādvāda* on the strength of one or the other interpretation of this word³⁰

I myself have regarded *syāt* as functioning for the purpose of eliminating the element of *ekāntikatā* from any Jaina description of what there is or how it is. This takes into account the pragmatics of *syādvāda*. It takes into account the role the Jaina thinkers assign to the *syāt* sentences for the interpretation of their scriptures or the *Āgamas*. Notice, however, that the critics of *syādvāda* like Śāṅkarācārya³¹ saw this; and they were quick to point out that by prefixing the word 'syāt' to his statements the Jaina thinker failed to commit himself to any logical position. For this reason, indeed, they saw no point in arguing with him. The *second* difficulty which continues to haunt me is the question: What is the analysis of the word 'avaktavyam' (frequently rendered in English as 'indescribable' or 'inexpressible') in the fourth, fifth, sixth, and the seventh *syāt*-sentences? The Dictionary usage apart, the word may mean any of the following:

- (a) I am not able to describe what there is or how it is.
- (b) It is *logically impossible* to describe what there is & c.
- (c) We *ought not* to describe what there is & c.
- (d) We can never be sure of the *adequacy* of our description of what there is & c.

It seems to me that the Jaina thinkers never used *avaktavyam* in either (a) or (b) of the above four senses. The (c) and (d) are connected: (d) could be cited as a reason for (c). I am inclined to think that (d) is a fairly reasonable interpretation of *avaktavyam* in the *syāt*-sentences wherever the word *avaktavyam* occurs. Nevertheless, by this innocently looking device of using 'syāt' as a prefix to all that he seems to claim to assert, the Jaina thinker does something which is disarmingly non-violent but remains logically, awfully

embarrassing. I do not propose to develop in this paper my theory about the theory of *saptabhaṅgi naya* or *syādvāda*. I only wish to do two things here : *One* is to ask the question : Can *syādvāda* form a part of the Jaina concept of logic ? and *two* : to comment on Matilal's defense of *syādvāda*. My answer to the first question is in the negative. For *one* thing, the Jaina metaphysical theory called *anekāntavāda* and *syādvāda* go hand in hand. The function of *syādvāda* is to eliminate the element of *ekāntikatā* from the Jaina view of metaphysical reality.

For *another* thing, any two *syāt-vākyas* are logically consistent if at all they can be said to be true or false. To my mind, there is absolutely no circumstance under which they can be said to be false at all. If true, they must always be true. But then, they are not tautologies either; nor can they be shown to be analytically true in any sense of the term 'analytically true'.

Nor does the question of *prāmāṇya* arise in their case. Then what justification is there to call them statements at all ? I think that one is right in denying the *syāt vākyas* the status of assertions. Those who think they can develop the calculus of probabilities on the basis of *syādvāda* mistakenly treat *syāt vākyas* as if these were empirical assertions. If it is accepted that they are not assertions at all, it is much the far more difficult to accept that they are empirical assertions whose probabilities could be calculated. Nor do I think that the *saptabhaṅgī naya vāda* offers us any ground whatever to suggest that what we are dealing with in the Jaina philosophy is a sort of multivalued logic which can be systematized with some ingenuity. How can a set of sentences if they are treated as statements at all each one of which if true is always true has only one truth value true not logically but paralogically only, how can such a set of sentences be used to develop a system of multivalued logic ? This seems to me to be sheerly impossible. These considerations make me think that whatever else the Jaina concept of logic be the *saptabhaṅgī naya or syādvāda*, from a strictly logical point of view, cannot be said to form a part of it.

I will examine now Matilal's defense of *syādvāda*.³² Notice that Matilal discusses *syādvāda* in isolation from the other two theories of the Jainas—the theory of *pramāṇa* or *pramāṇavāda*, and the theory of *naya* or *nayavāda*. He mentions the second but leaves out untouched the first. I disagree with him here. In order to

understand what the Jaina thinker is doing in his *syādvāda* it is methodologically instructive to connect contextually *syādvāda* to the other two theories and to consider the function these different theories are designed to perform in their respective fields. Matilal does not do this; however, he connects *syādvāda* to the Jaina meta-physical thesis of *anekāntatā* by saying that the Jaina thinker used *syādvāda* as a 'method'³³ to support the *anekāntavāda*. He might have liked to call it the method of non-violence; and I would certainly have agreed with him. But then, he would not have gone about discovering the logical virtues of *syāt*-sentences, and defending *syādvāda* on purely logical grounds. And, this is precisely what in fact he does.

Matilal identifies three different usages of the particle '*syāt*'. (1) In the ordinary Sanskrit '*syāt*' means 'perhaps' or 'may be'. But, the Jainas used it in a special sense to indicate the *anekānta* nature of a proposition.³⁴ (2) Etymologically, '*syāt*' is derived from the root *as* + potential optative third person singular. In this usage, the word expresses *sāmbhāvanā* or probability. Matilal remarks: 'the Jaina *syāt* is even different from this use of *syāt* in the sense of probability'³⁵ and adds emphatically: 'The *Anekānta* doctrine, to be sure, is neither a doctrine of doubt, or even uncertainty, nor a doctrine of probability. Thus, "*syat*" means, in the Jain use, conditional YES. It is like saying, "in a certain sense yes"³⁶ (3) '*Syat*' has a concessive use also as in the sentence "*syāt etat*" which means "let it be so (but)."³⁷ By using the particle '*syat*', the Jaina thinker concedes the opponent's thesis in order to blunt the sharpness of his attack and disagreement, and at the same time, it is calculated to persuade the opponent to use another point of view, carefully consider the other side of the case.³⁸ (4) Finally in the Jaina literature on *syādvāda*, the particle '*syat*' is treated as synonymous with '*kathamcit*' ('in some respect', or 'from a certain standpoint') and '*kadācit*' ('somehow', or 'sometimes'). Grammatically, the function of the particle (*nipata*) in a sentence is to modify the acceptance or rejection of the proposition or predication expressed by the sentence.³⁹ On these considerations of the semantical behaviour of the particle '*syat*' Matilal supports his two-fold thesis: (a) that a *syāt* sentence expresses a proposition which could be true or false, and (b) that the proposition expressed by the use of *syāt* sentence is a conditional assertion of the form 'If *p*' then 'A is *B*'.⁴⁰ The (b) part of this thesis is not very clear.

It is not clear at least to me. The form (i) 'If *p* then, '*A* is *B*' is conceptually quite different from (ii) 'a conditional YES', or from (iii) 'in a certain sense, yes'. To a conditional statement of the form (i), one can assign truth-values truth or falsity; but an utterance having the force of (ii) or of (iii), if at all it is used to make an assertion in Frege's sense, is always true.⁴¹ And, as I have said above, there is no good reason to characterize such a thing as statement or assertion. Though Matilal does not differentiate the form (i) from the forms (ii) or (iii) of a *syāt* sentence, he chooses the form (i) as that of a statement which could be true or false. It is alright if one is interested in doing logic to go about one's business in this way; but one is in utter confusion when one seeks to analyze a *syāt*-sentence in terms of a conditional statement. For, a *syāt*-sentence does not have the virtues or disvirtues of a conditional statement; for it does not have the virtues and disvirtues of a statement at all. It is sought to express something which does not admit of a logical or even a factual appraisal. For, truth and falsity, consistency and inconsistency are not the properties which characterise a *syāt* sentence.

Consider now Matilal's analysis of the notion of *avaktavyam*. The word '*avaktavyam*' in the ordinary Sanskrit is not everywhere synonymous with the word 'inexpressible' or 'indescribable'. What other usages of '*avaktavyam*' there are or there can be, some of them that I have cited above must be included in any set of the usages of the word. Matilal is undecided. He does not appear to have made up his mind on the question whether *avaktavyam* denotes a self-contradictory concept, which, by definition, cannot be used to describe any state of affairs. His *first* argument in defense of *syādvāda* is based on a negative answer to his question and his *second* argument on an affirmative answer to it. And he offers only two arguments.

The *first* argument is that 'by simple application of contradictory prebicates to a thing in the same breath (simultaneously) the speaker does not land himself into a self-contradiction,⁴³ for the contradiction may be apparent only and not a genuine contradiction. The Jaina philosophers did not use '*avaktavyam*' in the fourth, fifth, sixth, and the seventh *syāt*-sentences to state a contradiction or to conjoin a contradiction to one or more of the other *syāt*-sentences. Fine. Matilal characterizes the predicate *avaktavyam*

as both unitary and primary, and symbolizes it by the neutral symbol 'O', the other two unitary and primary predicates being affirmation and negation, denoted by him by '+' and '-' signs. In his opinion, the internal structure of *avaktavyam*, essentially, is that of incompatible predicates applied to something in the same respect simultaneously. The argument is self-descrepent. It takes *avaktavyam*, on the one hand, to be used for affirming of something a set of predicates which are incompatible in appearance only and, on the other hand, it treats the internal structure of *avaktavyam* essentially as that of an inconsistent predication.

The *second* argument is more devastating to the Jaina position which Matilal is so keen to defend. The argument is this : If according to the Jaina philosopher reality is possessed of an infinite number of attributes or properties *anantadharmātmakam vastu*,⁴⁴ then it follows that any two incompatible predicates can also be truly affirmed of it. Aware as he is of the disquieting logical implications of affirming truly two incompatible predicates of one and the same thing in the same respect simultaneously, he adds that 'in such predication the purpose of description might fail, but the purpose of stating a truth will not fail'⁴⁵. The last remark suggests that a *syāt*-sentence frustrates the purpose of description by failing to describe any state of affairs. This happens because the internal structure of *avaktavyam*, essentially, is that of an inconsistent predication. If this is so, then how can a *syāt*-sentence possibly serve the purposes of stating a truth ? It just cannot do it.

NOTES

1. * "Yasovijaya Gani's *Jaina Tarka Bhāṣā*. Delhi, 1977 paras 61 & 62 : p. 91 *Agame saptabhaṅgi*.
2. Ibid, p. 19. *Yatra tu ghatō'sti ityādi lokavākye saptabhaṅgisamsparsā-śūnyatā tatrārthaprāpa katv amātreṇa lokāpākṣayā prāmānyepi tattvato na prāmānyamiti draṣṭavyam*.
3. Ibid, p. 24-25 : *Nayābhāṣeṣu ajainamatānūmantarbhāvoh*. The Sanskrit word "naya" comes from *nī dhātu* (root) which means, 'to lead'. Vidyabhusana renders it in English as a 'method of description'. I think, this is the best translation consistent with the philosophical usage of the word in the Jaina traditions.
4. Amrtacandra Suri's *Tarvārthasāta*, Varanasi, 1970 SI. 14, p. 5.

5. Bharadwaja, V. K., 'Pramāna and Naya in Jaina Logic', *Philosophica*, Vol. 7 No. 2, June 1978, p. 11.
6. Vidyabhusana, Satish Chandra. *A History of Indian Logic*, Delhi, 1971 pp. 190-91.
7. Ibid, pp. 190-91
8. Ibid, pp. 190-91.
9. Ibid, pp. 203
10. Ibid, pp. 190-91
11. Bhavasena's *Pramā-Pramya* Sholapur, 1966, p. 41 Mark the use of the word "vyapti-balana" in "vaṅtibalema pararyālstpūdomaṃ tarbā.
12. Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, London, 1912, p. 103.
13. Vadi Devasur is *Pramāmo-nayarattvlokā-lankāra* Bombay, 1967, p. 216.
14. The Naiyayikas continue to have their problems with the relation, for instance between *tarka* and *vyāpti* having made the former an *upaya* of *vyaptigraha*. The Buddhist approach is more presuppositionalitric than any other either of the Naiyayikas or of the Jainas.
15. Yasovijaya Hani's *Jaina Tarka Bhāṣā*, op. cit., pp. 24-25.
16. Barlingay, S. S. *A Modern Introduction to Indian Logic*, Delhi, 1965, Second edition 1976. p. 6,
17. Ibid, p. 6
18. Ibid, p. 6.
19. Yasovijaya Gani's *Jaina Tarka Bhāṣā*, op. cit., *Nayeṣvapi saptabhangtya jana*. pp. 21-25.
20. As discussed above.
21. Barlingay, S. S., op. cit., p. 6.
22. Ibid, p. 62 Barlingay writes : "In the Jaina variety of Indian logic, another form of ppropositions is found . An instance of this is "Syādasti" —"Possibly, this is". Such propositions are modal". p. 62.
23. Professor D. S. Kothari's talk in the seminar on "Jaina Philosophy and Modern Scientific Thought" held at the Department of Philosophy. Poona University, Poona from April 5 to 7, 1979.
24. Bharucha, G. B., 'Seven-Valued Logic in Jaina Philosophy', *International Philosophical Quarterly*, Vol, 4, 1964 pp. 68-92.
25. Pandeya, Ramachandra; *Indian Studies in Philosophy*, Delhi, 1977; the Chapter VIII 'The Jaina Conception of Syadvada'; pp. 114-123.
26. Mookerjee Satkari, *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism*, Delhi 1978; p. 122.
27. Vidyabhusana, Satish Chandra, op. cit., p. 211.
28. Mallesena's *Syadvadamanjari*, Bombay, 1933.
29. For an interesting discussion on the notion of *avaktavyam* see Satkari Mookerjee work, op. cit.
30. See, for instance, some of the referencæs given in the preceding para.

31. Saṃkarācārya's *Brahmasūtra-bhāṣya* II. 2.33 : pp. 559.62 of the Bombay 1938 edition.
32. Matilal, B. K., "Saptabhangi" in *Self, Knowledge and Freedom*, ed. : J. N. Mohanty and S. P. Banerjee, Calcutta : The World Press Private Limited, 1978 pp. 159-72.
33. Ibid p. 159. I am using the word 'support' and not 'prove', Matilal himself employs the 'pillar' analogy due to Padmarajah, (See Padarajah's *Jaina Theories of Reality and Knowledge*), Bombay, 1953.
34. Ibid. p. 163
35. Ibid. p. 163
36. Ibid. p. 163
37. Ibid. p. 163
38. Ibid. p. 163
39. Ibid. p. 164
40. Ibid. p. 163
41. Frege, G., *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* ; P. Geach and M. Black ; Oxford, 1952.
42. See also Apte's *Sanskrit English Practical Dictionary*.
43. Matilal, B. K., op. cit. 169.
44. Mallisena's work, op. cit.
45. Matilal, B. K. op. cit., p. 170.

स्याद्वाद-मीमांसा

दरबारीलाल कोठिया

स्याद्वाद-प्रवर्तक

स्याद्वाद जैन दर्शन का एक विशिष्ट, प्रमुख एवं मौलिक सिद्धांत है और समस्त जैनागम का बीज है। तीर्थंकरों ने जो उपदेश^१ दिया वह स्याद्वाद-वाणी में दिया। अतएव उन्हें स्याद्वाद का प्रवक्ता तथा उनकी वाणी को स्याद्वादवाणी कहा गया है।

आचार्य समस्तभद्र ने^२ श्री शम्भवतीर्थंकर का गुणस्तवन करते हुए उनका 'स्यादवादी' के रूप में उल्लेख किया है। भट्ट अकलङ्ककदेव ने^३ भी श्री ऋषभदेव आदि को लेकर श्री महावीरपर्यन्त सभी (चौबीस) तीर्थंकरों को 'स्याद्वादी' और उनकी वाणी को 'स्याद्वादामृतगर्भ' कहा है। इससे विदित है कि स्याद्वाद तीर्थंकरों की देन है और वे उसके प्रवर्तक हैं।

स्याद्वाद का स्वरूप

अब विचारणीय है कि यह स्याद्वाद है क्या? 'स्याद्वाद' संस्कृत-भाषा का एक पद है। प्राकृत में इसे 'सियवाद', 'सियावाद' या 'सियवाय' कहा है। यह दो शब्दों से बना है - १ स्यात् और २ वाद। 'स्यात्' शब्द का प्रयोग संस्कृत साहित्य में अनेक अर्थों में मिलता है। कहीं विधि-लिङ्गकी क्रिया में, कहीं विचार में और कहीं प्रश्न आदि में। विधि-लिङ्गकी क्रिया का 'स्यात्' शब्द अस् धातु से लिङ्गलकार के प्रथम पुरुष के एक

वचन में बनता है और जिसका अर्थ हिन्दी में 'होना चाहिए' होता है। 'स्यान्मतं' जैसे शब्दों से आरम्भ होनेवाले दार्शनिक पूर्वपक्षीय स्थलों में प्रयुक्त 'स्यात्' शब्द विचार या प्रश्न के अर्थ में आया है। 'स्याद्वाद' पद में आया हुआ 'स्यात्' शब्द निपात (अव्यय) है और वह प्रकरणवश उक्त अर्थों का द्योतक न होकर 'अनेकान्त' अर्थ का द्योतक है। जैसे 'सैन्धव लाओ' इस वाक्य में प्रयुक्त 'सैन्धव' शब्द वक्ता के अभिप्रायानुसार भोजन प्रकरण में नमक और यात्रा प्रसङ्ग में घोड़ा अर्थ का बोधक है। आचार्य समन्तभद्र ने स्पष्ट लिखा है कि वक्ता के सभी वाक्यों में उसके अभिप्राय को व्यक्त करनेवाला 'स्यात्' शब्द निपात है और वह अनेकान्तार्थक है। अकलंक^५ और विद्यानन्द ने भी उसे अनेकान्त का सूचक निपात ही बतलाया है^६। विद्यानन्द ने यह भी कहा है कि निपात द्योतक और वाचक दोनों होते हैं। अतः 'स्याद्वाद' पद में प्रयुक्त 'स्यात्' शब्द निपात (अव्यय) है और वह अनेकान्त के अर्थ में ग्राह्य है, विधि, विचार, प्रश्न आदि के अर्थ में नहीं^७।

इस 'स्यात्' निपात के द्वारा 'कथंचित्', 'किंचित्' 'किसी एक अपेक्षा' 'किसी एक दृष्टि', 'किसी एक धर्मकी विवक्षा' अथवा 'किसी एक ओर' अर्थ का बोध कराया जाता है और अन्ततः वह 'अनेकान्त' में पर्यवसित होता है।

'वाद' का अर्थ सिद्धान्त, मान्यता अथवा कथन है। 'स्यात्' का सिद्धान्त अर्थात् अनेकान्त का सिद्धान्त स्याद्वाद है। अथवा 'स्यात्' (कथंचित्) का अवलंबन कर वस्तुस्वरूप का कथन करना या मानना स्याद्वाद है। कथंचिद्वाद, अपेक्षावाद, अनेकान्तवाद आदि इसीके पर्याय नाम हैं। तात्पर्य यह कि स्याद्वाद वक्ता का ऐसा वचन प्रयोग है, जो अभिप्रेत का कथन करता हुआ अन्य अनभिप्रेत धर्मों का, जो वस्तु में विद्यमान हैं, निषेध नहीं करता। किन्तु उनका मौन अस्तित्व स्वीकार करके उन्हें मात्र गौण कर देता है।

स्याद्वाद का प्रयोजन

वस्तु का स्वरूप अनेकान्त है। ऐसी कोई वस्तु नहीं, जो अनेक स्वभावों को लिये हुई न हो। उदाहरण के लिए अग्नि को लीजिए। वह दाहक भी है, पाचक भी है और प्रकाशक आदि भी। इस तरह उसमें दाहकता, पाचकता, प्रकाशकता आदि अनेक स्वभाव (धर्म) विद्यमान हैं। या यों कहिए कि अग्नि उनका समुच्चय है। यह समुच्चय संयोगात्मक न होकर तादात्म्यस्वरूप है^८। अग्नि की दाहकता उसके पाचकता आदि स्वभावों से न सर्वथा भिन्न है और न सर्वथा अभिन्न। सभी स्वभाव उसमें रूप-रसादिके समान मैत्री भाव से वर्तमान हैं और वे सब उसकी आत्मा (अपना स्वरूप) हैं। उनका यह तादात्म्यसम्बन्ध अविष्वग्भावरूप अथवा कथंचित् भिन्नाभिन्न एवं सह-अस्तित्वात्मक है।

एक उदाहरण और लीजिए । एक ही पुरुष एकसाथ भिन्न-भिन्न पुरुषों की अपेक्षा पिता, पुत्र, मामा, भानजा, दादा, नाती, बड़ा, छोटा आदि होता है । अथवा उसमें पितृत्व, पुत्रत्व, मातुलत्व, भागिनेयत्व, पितामहत्व, नप्तृत्व, ज्येष्ठत्व, कनिष्ठत्व आदि अनेक धर्म समाये हुए हैं अथवा वह उनका समुदाय है । इस प्रकार प्रत्येक वस्तु अनेकान्त है । वक्ता जब वचनद्वारा उसे उसके जिस विवक्षित धर्म को लेकर कहता है तो वह उस धर्मवाला ही नहीं है, उसमें उसी समय अन्य धर्म भी विद्यमान हैं, जिनकी वक्ता को उस समय विवक्षा नहीं है और अविवक्षामात्र से उनका अभाव नहीं होता । 'अग्नि दाहक है' कहने पर उसके पाचकता, प्रकाशकता आदि धर्मों का लोप नहीं होता । अपि तु उनकी अविवक्षामात्र है । देवदत्त को उसका लड़का 'पिताजी' कहकर जब संबोधित करता है, तो देवदत्त अपने पिता की अपेक्षा पुत्र, भानजे की अपेक्षा मामा आदि मिट नहीं जाता । मात्र उनकी उस समय अविवक्षा है । इतना ही है कि जिसकी विवक्षा होती है वह मुख्य हो जाता है और जिसकी विवक्षा नहीं होती वह गौण हो जाता है^{१०} । परन्तु इससे वस्तु का अनेकान्तस्वरूप समाप्त नहीं होता । स्याद्वाद इसी तथ्य को सूचित एवं अवबोधित करता है । वह यह भी बतलाता है कि जब हर वस्तु अनेकान्तात्मक है — तद् (वह) और अतद् (वह नहीं) इन विरोधी धर्मों को अपने में समाये हुए है, तो कोई वचन भी, चाहे वह विधि परक हो और चाहे निषेधपरक, वस्तु के इस अनेकान्तस्वरूप का लोप नहीं कर सकता । यदि विधिपरक या निषेधपरक वचन क्रमशः केवल विधि या केवल निषेध का ही प्रतिपादन करें और विरोधी के अस्तित्व से इन्कार करें तो, विरोधी के अविनाभावी अभिधेय धर्म का भी अभाव हो जायेगा और तब वस्तु में कोई भी धर्म न रहने से वह भी न रहेगी । अतः विधिवचन और प्रतिषेधवचन दोनों प्रकार के वचन अनेकान्त के प्रकाशक है ।

इसे यों समझिए, जब हम किसीसे यह कहते हैं कि 'दही लाओ', 'दूध नहीं', तो इन विधायक और प्रतिषेधक दोनों वाक्यों में क्रमशः दही का विधान और दूध का निषेध मुख्यतया अभिप्रेत तथा गौण रूप से उनमें क्रमशः दूध का निषेध और दही का विधान भी, जो अविवक्षित हैं, अवबोधित हैं । इसी तरह हम कहें कि 'भारत भारतीयों का है' तो यद्यपि यह विधिवाक्य भारत पर भारतीयों के ही स्वामित्व का विधान करता है, पर साथ में वह गौण रूप से यह भी प्रकाशित करता है कि वह अभारतीयों का नहीं ही है । अन्तर यही है कि वह विधि (स्वामित्व) का प्रकाशन मुख्यतया करता है, क्योंकि वह विवक्षित है और प्रतिषेध (अस्वामित्व) का प्रकाशन गौण रूप से, क्योंकि वह अविवक्षित है । और जब हम कहते हैं कि 'भारत किसी विदेशी का नहीं है' तो यह निषेधवाक्य यद्यपि भारत पर किसी भी विदेशी के स्वामित्व का निषेध करता है, तथापि साथ में वह यह भी सूचित करता है कि भारत भारतीयों का ही है । इतना ही है कि इसकी सूचना वह गौण रूप से करता है क्योंकि वह अविवक्षित है । और विदेशियों के स्वामित्व का निषेध वह मुख्य रूप से करता है, क्योंकि वह विवक्षित

है। हम पहले कह आये हैं कि विवक्षित मुख्य और अविवक्षित गौण होता है।

इस प्रकार विधि और प्रतिषेध सभी वचन और उनके द्वारा अभिहित एवं सूचित सभी वस्तुएँ अनेकान्तरूप हैं। स्याद्वाद सभी वस्तुओं और सभी वचनों में रहनेवाले इसी एकान्त का उद्घाटन करता है और एकान्त रूप से माने जानेवाले वचनों तथा वस्तुओं को पूर्ण सत्य नहीं बतलाता, उन्हें वह सत्य का एक अंश कहता है। इसी तथ्य को अभिव्यक्त करता हुआ स्याद्वाद वक्ता और श्रोता दोनों को पूर्ण सत्यार्थ (अनेकान्त) के ग्रहण की ओर ले जाता है। स्याद्वाद का यही प्रयोजन है।

एक दृष्टान्त

स्याद्वाद को समझने के लिए एक दृष्टान्त बहुप्रसिद्ध है^{११}। एक स्थानपर छह अन्धे एकत्रित हो गये और उन्होंने उधरसे आ रहे एक हाथी को पकड़ लिया। किसीने पैर पकड़े, किसीने पूँछ पकड़ी, किसीने दाँत, किसीने छाती, किसी ने सूँठ और किसीने कान। और अपने-अपने स्पर्शानुभव से हाथी का बखान करने लगे। जिसने पैर पकड़े थे, उसने हाथी को खम्भा जैसा बताया। जिसने पूँछ पकड़ी, उसने उसे रस्सी जैसा कहा। जिसने दाँत पकड़े उसने उस खूँटी जैसा प्रकट किया। जिसने छाती पकड़ी उसने हाथी को दीवाल जैसा बतलाया। जिसने सूँठ पकड़ी उसने उसे मुसल जैसा कहा। और जिसने कान पकड़े थे वह उसे सूप जैसा बताने लगा। और इस तरह वे आपस में झगड़ने लगे। इसी बीच एक नेत्रवान् वहाँ आ पहुँचा। उसने उनके झगड़े को सुना और सुनकर बोला भाइयो, तुम सब ठीक कहते हो, किन्तु सबको मिलाने पर ही हाथी का स्वरूप बनेगा। तुम अपने पक्ष में सही हो, तुम्हें दूसरे के पक्ष का निषेध नहीं करना चाहिए। अन्यथा हाथी का स्वरूप अपूर्ण रहेगा। यही स्थिति वस्तु के स्वरूप में है। वस्तु अनेकान्त है — उसमें अनन्त एकान्त भरे पड़े हैं। यदि एक एक एकान्त को लेकर समग्र वस्तु की व्यवस्था करने का आग्रह करें तो पूर्ण सत्य की व्यवस्था नहीं हो सकेगी। वास्तव में जितने एकान्त आग्रह हैं वे अन्य पक्ष का निराकरण करते हैं और इसलिए वे पक्षाभिभूत हैं। और स्याद्वाद (अनेकान्तवाद) में सभी पक्ष अपने अपने स्थान पर मैत्री भाव से समाहित हैं। वह प्रत्येक पक्ष का सम्मान करता है, वह किसीका तिरस्कार नहीं करता। यही पक्षातिक्रान्त एवं समन्वयवादी दृष्टि स्याद्वाद है।

दूसरा दृष्टान्त^{१२}

एक राजा था। उसके पहले-पहल राजकुमारी का जन्म हुआ। उसके कुछ बड़ी होने पर उसे खेलने के लिए राजा ने सोने का एक छोटा घड़ा बनवा दिया। राजकुमारी उस घड़े से रोज खलती और प्रसन्न रहती थी। कुछ वर्षों बाद राजा के राजकुमार पैदा हुआ। बड़ी खुशी मनायी गयी। राजकुमार जब कुछ बड़ा हुआ तो राजा ने राज-

कुमारी के उस घड़े को मिटवाकर राजकुमार के लिए मुकुट बनवाने का विचार किया और सुनार को वह घड़ा दे दिया। सुनार उसे तोड़कर जब मुकुट बनाता है तो राजकुमारी को घड़े के नाश से दुःख होता है और राजकुमार को मुकुट बनने से प्रसन्नता होती है तथा राजा को न दुःख होता है और न हर्ष—वह मध्यस्थ रहता है। यदि सोने में नाश, उत्पाद और ध्रुवत्व ये तीन परिणाम नहीं तो उपर्युक्त विषाद, हर्ष और माध्यस्थ्य ये तीन भाव उत्पन्न नहीं हो सकते। घट की इच्छुक राजकुमारी को घटके नाश में विषाद, मुकुटके अमिलापी राजकुमार को हर्ष और स्वर्ण के आकांक्षी राजा को माध्यस्थ्य (न विषाद, न हर्ष) ये तीन भाव तभी हो सकते हैं, जब स्वर्ण में उक्त तीन परिणाम (नाश, उत्पाद और स्थिति) हों। इससे स्पष्ट है कि वस्तु अनेकान्त है। स्याद्वाद उक्त तीनों परिणामों (स्वभावों) की व्यवस्था यों करता है—सुवर्ण सामान्य (द्रव्य) रूप से न उत्पन्न होता है और न नष्ट—स्थिर रहता है, किन्तु विशेष (पर्याय—घट, मुकुट) रूप से नष्ट होता है और उत्पन्न होता है। इस प्रकार वस्तु में अनेक धर्मों का सद्भाव अनेकान्त है और उसका व्यवस्थापक स्याद्वाद है।

स्याद्वाद और अनेकान्तवाद

यद्यपि स्याद्वाद और अनेकान्तवाद को पर्याय समझा अथवा कहा जाता है, पर वह सामान्य अथवा उपचार से है। जैसे विषयी (ज्ञान) के धर्म (जानने) का विषय (ज्ञेय—घटादि) में उपचार करके विषय (ज्ञेय—घटादि) को भी विषयी (ज्ञान—घट-ज्ञान, पट-ज्ञान आदि) कह दिया जाता है, उसी तरह स्याद्वाद द्वारा कहा जाने से अनेकान्तवाद को स्याद्वाद या उसका पर्याय कह दिया जाता है। यथार्थ में सूक्ष्म ध्यान देने पर उनमें अन्तर प्रतीत होता है। वह अन्तर है व्यवस्थापक और व्यवस्थाप्य अथवा वाचक और वाच्य का। स्याद्वाद व्यवस्थापक अथवा वाचक है और अनेकान्तवाद व्यवस्थाप्य अथवा वाच्य है। इस प्रकार ज्ञान और ज्ञेय में ज्ञान-ज्ञेय सम्बन्ध या प्रमाण-प्रमेय में प्रमाण-प्रमेय सम्बन्ध की तरह स्याद्वाद और अनेकान्तवाद में व्यवस्थापक-व्यवस्थाप्य अथवा वाचक-वाच्य का सम्बन्ध विद्यमान है। अनेकान्तरूप वस्तु की व्यवस्था या कथनी स्याद्वादद्वारा की जाती है। अकलङ्कदेव¹³ ने स्पष्ट लिखा है कि 'अनेकान्तात्मकार्यकथनं स्याद्वादः' अर्थात् अनेकान्तात्मक वस्तु का कथन स्याद्वाद है और कही जानेवाली वस्तु अनेकान्त है।

स्याद्वाद और सप्तभंगी

स्याद्वाद जब अनेकान्तात्मक वस्तु का कथन करता है तो उसके कथन के सात तरीके हैं। इन सात तरीकों को जैन दर्शन में 'सप्तभंगी' प्रक्रिया (पद्धति) कहा गया है। अनेकान्त-वस्तुके कथन के अधिक-से-अधिक संभाव्य तरीके (प्रकार) सात हैं। धर्मभूषण¹⁴ ने सप्तभंगी की व्युत्पत्ति देते हुए लिखा है 'सप्तानां भंगानां समाहारः

सप्तभंगी — सात भंगों के समुदाय को सप्तभंगी कहते हैं। प्रकृत में 'भङ्गा' शब्दका अर्थ धर्म और वाक्य दोनों अभिप्रेत हैं। सात धर्मों अथवा सात वाक्यों का समुदाय सप्तभंगी है। इसकी परिभाषा अकलंकदेव^{१५}ने इस प्रकार दी है — प्रश्नकर्ता के प्रश्नों के अनुसार एक वस्तु में विधि और प्रतिषेध का कथन करना सप्तभंगी है।

मूल में दो ही धर्म हैं — १ तद् (विधि) और २ अतद् (प्रतिषेध)। तत् से सत्त्व, एकत्व, नित्यत्व, अभिन्नत्व आदि विधिस्वभाव धर्मों का और अतद् से असत्त्व, अनेकत्व, अनित्यत्व, भिन्नत्व आदि प्रतिषेधस्वभाव धर्मों का ग्रहण अभिप्रेत है। इस प्रकार विधि और प्रतिषेध के रूप में लहराते हुए सत्त्व-असत्त्व, एकत्व अनेकत्व, नित्यत्व-अनित्यत्व, अभिन्नत्व-भिन्नत्व आदि अनन्त युगलधर्म वस्तु-समुद्र में समाये हुए हैं। तथा प्रत्येक युगल-धर्म के आधार से उसमें सात-सात अवान्तर धर्मों की स्याद्वाद सप्तभंगी प्रक्रिया से व्यवस्था करता है — उनकी अभिव्यक्ति करता है। जैसे सत्त्व-असत्त्व युगल के आश्रय से सत्त्व, असत्त्व, उभयत्व, अवक्तव्यत्व, सत्त्वावक्तव्यत्व, असत्त्वावक्तव्यत्व, और सत्त्वासत्त्वावक्तव्यत्व ये सात असंयोगी — संयोगी अपुनरुक्त अवान्तर धर्म अभिव्यक्त होते हैं। इसी प्रकार एकत्व-अनेकत्व, नित्यत्व-अनित्यत्व, अभिन्नत्व-भिन्नत्व आदि युगलों से भी तदीय सात-सात अवान्तर धर्मों को स्याद्वाद सप्तभंगी द्वारा उद्घाटित करता है। इन्हीं सात-सात धर्मों के सम्बन्ध में जिज्ञासुओं को उतने (सात-सात) ही सन्देह, उतनी (सात-सात) ही जिज्ञासाएँ और उतने (सात-सात) ही प्रश्न उठते हैं। इन्हीं सात-सात प्रश्नों के समाधान के लिए स्याद्वादी वक्ता सात-सात उत्तरवाक्यों का प्रतिपादन करता है^{१६}। इन सात-सात उत्तरवाक्यों का नाम सप्तभंगी है। इस तरह तद्-तद् युगल के आश्रय से अभिव्यक्त उक्त सात-सात धर्मों का प्रतिपादन करने के लिए अनगिनत (अनन्त) सप्तभंगियां जैन दर्शन में इष्ट हैं। वस्तुतः सप्तभंगी, प्रश्नों के उत्तर में अभिहित वाक्यावली, जो सात वाक्यों का समुच्चय है, एक प्रक्रिया पद्धति या नयविवक्षा है, जिसकी योजना करके वक्ता अनेकान्तरूप वस्तु का कथन करता है। स्याद्वाद इस सप्तभंगी पर आधारित है, इसीसे स्याद्वाद को 'सप्तभङ्ग-नयापेक्ष' कहा गया है।

प्रश्नकर्ता जब पूछता है कि वस्तु क्या सत् है? क्या असत् है? क्या उभय है? क्या अवक्तव्य है? क्या सदवक्तव्य है? क्या असदवक्तव्य है? अथवा सदसद-वक्तव्य है? स्याद्वादी इन सातों प्रश्नों का उत्तर सप्तभंगी प्रक्रिया से इस प्रकार देता है :-

१. किसी अपेक्षा से वस्तु सत् ही है।^{१७}
२. किसी अपेक्षा से वस्तु असत् ही है।

३. किसी अपेक्षा से वस्तु उभय ही है ।
४. किसी अपेक्षा से वस्तु अवक्तव्य ही है ।
५. किसी अपेक्षा से वस्तु सत् और अवक्तव्य ही है ।
६. किसी अपेक्षा से वस्तु असत् और अवक्तव्य ही है
७. किसी अपेक्षा से वस्तु सत् और असत् तथा अवक्तव्य ही है ।

उपर्युक्त प्रश्नों के ये सात उत्तर हैं । प्रथम उत्तर में कहा गया है कि प्रत्येक वस्तु स्वरूप की अपेक्षा से सत् ही है, द्वितीय उत्तर में बताया है कि पररूप की अपेक्षा से वह असत् ही है । इसी प्रकार तीसरे आदि उत्तरों में कहा है कि दोनों (स्वरूप-पररूप) की क्रम से अपेक्षा करने पर उभय ही है, दोनों की युगपद् अपेक्षा होने पर उन्हें एक साथ कह न सकने से अवक्तव्य ही है, स्वरूप और युगपद् दोनों की दृष्टि से सत् और अवक्तव्य ही है, पररूप और युगपद् दोनों की विवक्षा से असत् और अवक्तव्य ही है, तथा क्रम और युगपद् दोनों की अपेक्षा से सत्-असत् और अवक्तव्य ही है । इन सात उत्तरों में प्रथम के चार उत्तर सहजगम्य हैं और विना अधिक आयास के जाने जा सकते हैं । किन्तु अगले तीन उत्तर कुछ कठिन एवं अधिक आयास से गम्य हैं । पर वे सम्भावना की अधिकता पर आधृत होने से निरूपित हैं । इन सात उत्तरों से अधिक अपुनरुक्त उत्तर सम्भव नहीं हैं । जो भी उत्तर होंगे वे पुनरुक्त होंगे । इनमें पहला, १^८ दूसरा और चौथा ये तीन उत्तर असंयोगी होने से मौलिक हैं । तीसरा, पांचवां और छठा ये तीन उत्तर दो-दो के संयोगसे होने से द्विसंयोगी और सातवां तीनों के संयोगसे होने से त्रिसंयोगी उत्तर हैं । ये सात उत्तर मूल तीन उत्तरों पर उसी प्रकार संभवित है, जिस प्रकार नमक, मिर्च और खटाई इन तीन मूल स्वादों के सम्भाव्य (अमिश्र और मिश्र) स्वाद सात ही हो सकते हैं — १ नमक, २ मिर्च, ३ खटाई (ये तीन अमिश्र), ४ नमक मिर्च, ५ नमक-खटाई और ६ मिर्च-खटाई ये तीन दो-दो के संयोगजन्य मिश्र, तथा ७ नमक-मिर्च-खटाई यह, तीनों के संयोग से निष्पन्न मिश्र । सप्तभंगी के इस विवेचन में कितनी सूक्ष्म गहराई और बारीकी का चिन्तन निहित है, यह ध्यातव्य है ।

उक्त सप्तभंगी के प्रत्येक उत्तर वाक्य में जहाँ 'किसी अपेक्षा' (स्यात्) शब्द का प्रयोग है वहाँ 'ही' (एवकार) का भी प्रयोग किया गया है । उसका अभिप्राय है कि उस अपेक्षा से वह धर्म वस्तु में निश्चित तोरेपर विद्यमान है । उसकी विद्यमानता में शायद या सन्देह की जरा भी गुंजाइश नहीं है । जैन दार्शनिकों ने इसी आशय को अभिव्यक्त करने के लिए वाक्यों में 'स्यात्' निपात और 'एवकार' दोनों शब्दोंका प्रयोग विहित किया है । भले ही वक्ता वाक्यों में उनका प्रयोग करें, चाहे न करें, पर उनके प्रयोग का अभिप्राय वक्ताओं का अवश्य रहता है ।

एक शङ्का और उसका समाधान

जैन दर्शन के इस सप्तभंगी के विषय में कुछ विद्वानों की शङ्का है कि जैन दार्शनिकों ने संजय एवं माध्यमिकों की चतुर्भंगी में ही तीन नये भंग मिला कर अपनी सप्तभंगी बनाई है। परन्तु उनकी यह शङ्का निर्मूल है क्योंकि संजय, जो अनिश्चिततावादी हैं और माध्यमिक, जो शून्यवादी हैं, दोनों ही वस्तु और वस्तुधर्मों का उच्छेद करते हैं, जब कि जैन दर्शन वस्तु और वस्तु में स्वभावतः त्रिद्यमान सात-सात धर्मों तथा उन सात-सात धर्मों के अनन्त समुच्चयोंका निश्चित सद्भाव स्वीकार करता है। तीर्थंकरों का उपदेश उन सात-सात धर्मों के प्ररूपणार्थ सप्तभंगात्मक ही होता है। अतः यह क्यों न कहा जाय कि जैन दर्शन की वस्तु की सप्तधर्मात्मकता की मान्यता में से ही संजय ने उसका उच्छेद करने के लिए सहजगम्य चार भंगों को लेकर अपनी चतुर्भंगी बनायी है और माध्यमिकों ने भी वस्तुका लोप करने के लिए उसी सप्तभंगी में से सहज व्यवहार्य चार भंगों को ले लिया है। निषेध सद्भावकी स्थिति में ही किया जा सकता है। आचार्य समन्तभद्र और अकलंकदेव ने सभी तीर्थंकरों को, न केवल महावीर को, स्याद्वादी कहा है, जैसा कि निबन्ध के आरम्भ में बताया जा चुका है। और स्याद्वाद सप्तभंगनयापेक्ष है। अतः जैनदर्शन की सप्तभंगी मौलिक है। और उसके बीज मूल जैनागमों में प्रचुरतया उपलब्ध है।

लोकजीवन में स्याद्वाद का उपयोग

स्याद्वादका उपयोग केवल शास्त्रीय विवेचन में ही नहीं होता, अपितु लोक-जीवन में भी उसका अहर्निश उपयोग होता है। हमारा समस्त विचार, समस्त आचार और सारी बातचीत स्याद्वाद को लिए हुए होती है। जब हम कुछ सोचते, कहते या व्यवहार करते हैं कि अमुक हमारा मित्र है तो वह हमारे लिए मित्र होता हुआ भी किसी अल्पका वह अमित्र (शत्रु) भी हो सकता है। जब कहते हैं कि कसायी बड़ा हिंसक होता है, तो यह कथन भी सापेक्ष है, क्योंकि वह अपने परिवारका घातक न होने से अहिंसक भी है। दूध रुचिकर और स्वास्थ्यप्रद है, यह कथन भी सापेक्ष है, क्योंकि पेचिस वाले या पित्त-ज्वर के रोगी के लिए वह हानिप्रद है। पानी जीवन है, यह कथन भी सापेक्ष है। जो प्यास से प्राण छोड़ रहा है उसे पानी मिल जाने पर उसकी जीवन-रक्षा हो जाती है। किन्तु जो किसी नदी या तालाब में डूब कर मर जाता है उसके लिए पानी मारक है—विष है। तात्पर्य यह कि भले ही हम ध्यान न दें, किन्तु स्याद्वाद प्रत्येक व्यवहार में विद्यमान रहता है, इसके बिना लोकव्यवहार चल नहीं सकता। स्याद्वाद एकान्त आग्रह के त्याग पर बल देता है और सापेक्षता, सह-अस्तित्व, समन्वय एवं समभाव की प्रेरणा प्रदान करता है, सारे विरोधों, झगड़ों और संघर्षों को दूर करने के लिए यह एक अहिंसक और शांतिपूर्ण अमोघ अस्त्र है।

टिप्पणियाँ

१. श्रीमत्परमगम्भीरस्याद्वादामोघलांछनम् ।
जीयात् त्रैलोक्यनाथस्य शासनं जिनशासनम् ॥
अकलंक, प्रमाणसं. १।१ ।
२. स्याद्वादिनो नाथ तत्रैव युक्तम् । स्वयम्भू. १४ तथा १०२ ।
३. (क) धर्मतीर्थकरेभ्योऽस्तु स्याद्वादिभ्यो नमो नमः ।
ऋषभादिमहावीरान्तेभ्यः स्वात्मोपलब्धये ॥ लघी. १ ।
(ख) वन्दित्वा परमार्हतां समुदयं गां...स्याद्वादामृतगभिणीं ...।
अष्टस. १ ।
४. वाक्येष्वनेकान्तद्योती गम्यं प्रति विशेषणम् ।
स्यान्निपातोऽर्थयोगित्वात्तत्र केवलनामपि ॥ आप्तमी. १०३
५. क्वचित्प्रयुज्यमानः स्याच्छब्दस्तद्विशेषणतया प्रकृतार्थतत्त्वमनवयवेन
सूचयति, प्रायशो निपातानांतत्त्वभावत्वादेवकारादिवत् ।
विद्यानन्द, अष्टस. पृ. २८६ ।
६. ८. तदेव लक्षणेषु वाक्येषु स्यादिति शब्दोऽनेकान्तद्योती प्रविपत्तव्यो, न पुनर्विधि-
विचार-प्रश्नादिद्योती, तथाविवक्षापायात् । वहीं, २८६
७. द्योतकाश्च भवन्ति निपाताः इति वचनात् ।— वहीं, पृ. २८६ ।
९. आप्तमी. का. १०७ ।
१०. (क) विवक्षितो मुख्य इतीष्यतेऽन्यो गुणोऽविवक्षो न निरात्मकस्ते ।
आ. समन्तभद्र, स्वयम्भू. का. ५३
(ख) अपितानपितसिद्धेः । — तत्त्वार्थ सू. ५. ३२
११. पुरुषार्थसिद्धद्युपाय श्लोक २ ।
१२. आप्तमी. श्लो. ५९ ।
१३. लघीयस्त्रय, स्वोपज्ञ भाष्य ३।६२ ।
१४. सम्पादन, दरबारीलाल कोठिया, न्यायदीपिका पृ. १२७, वीर सेवा मन्दिर,
दिल्ली ६
१५. 'प्रश्नवशादेकत्र वस्तुन्यविरोधेन विधिप्रतिषेधकल्पना सप्तभङ्गी' — त. वा.
१-६
१६. 'अनन्तानामपि सप्तभङ्गीनामिष्टत्वात्, तत्रैकत्वानेकत्वादिकल्पनयापि स-
प्तानामेव भङ्गानामुपपत्तेः, प्रतिपाद्यप्रश्नानां तावतामेव सम्भवात्...सप्तविध
एव तत्र प्रश्नः कुत इति चेत्, सप्तविधजिज्ञासाघटनात् । सापि सप्तविधा

कुत इति चेत्, सप्तधासंशयोत्पत्तेः । सप्तधैव संशयः कथमितिचेत्, तद्विषय-
वस्तुधर्मसप्तविधत्वात् ।' विद्यानन्द, अष्टस. पृ. १२५-१२६ ।

१७. समन्तभद्र, आप्तमी. १४, १५ ।

१८. पुक्त्यनुशा. ४५, समन्तभद्र । स्वयम्भू. २. १६, समन्तभद्र ।

Discussion

सुरेंद्र बारलिंगे :

स्यात्वाद में 'स्यात्' शब्द अनेकांत का निदर्शक है इसका क्या प्रमाण है ?

दरबारीलाल कोठिया :

आप्तमीमांसा में कहा गया है : "वाक्येषु अनेकांत द्योतिगम्यं प्रतिविशेषणम्
स्यात् उपयोगित्वात् तत् एवही नाम अपि ।" स्यात् जो है वह निपात है और अनेकांत का
द्योतक है ।

रामचन्द्रशास्त्री जोशी :

तथापि 'निपात' का अर्थ द्योतक नहीं होता ।

दरबारीलाल कोठिया :

स्यात् का टीकाकारों ने केवल निपात ही नहीं दूसरा भी अर्थ दिया है ।

केलाशचन्द्रशास्त्री शर्मा :

"निपातात् द्योतकाः भवन्तिः" इति वचनात् ।

सुरेंद्र बारलिंगे :

मेरा सवाल यह था कि 'स्यात्' का अनेकांत यह अर्थ कैसे होता है ?

इससुखभाई मालवणिया :

आगम प्रज्ञापना में जहाँ भंग बताये हैं, जहाँ वह अपेक्षा बतायी है, वहाँ स्यात्
शब्दका प्रयोग नहीं किया गया है । और जहाँ अपेक्षा नहीं बतायी वहाँ स्यात् शब्द का
प्रयोग किया है ।

केलाशचन्द्रशास्त्री शर्मा :

'स्यात् शब्दस्य अपेक्षावचनात्'

सुरेंद्र बारलिंगे :

स्यात् शब्द अपेक्षा द्योतक है यह निःसंदेह है । लेकिन मेरा मतव्य यह है कि
'स्यात्' शब्दका अर्थ अनेकांत नहीं हो सकता ।

दरबारीलाल कोठिया :

अर्थ नहीं हो सकता ।

सुरेंद्र चारलिंगे :

आपके निबंध में ऐसा अर्थ बताया गया है इसलिये मेरा सवाल ।

सागरमल जैन :

असत् को वस्तुका धर्म कैसे कहा जाए ?

दरबारीलाल कोठिया :

असत् में वस्तुका अभाव होने से वह धर्म नहीं हो सकता ।

स्वयं के असत् का अभाव होने से वस्तु सत् होती है । तथापि स्वयं के असत् का अभाव ही वस्तु का कारन नहीं ; वैसे ही पर के सत् का अभाव भी वस्तु के सत् का कारण नहीं । तो भी वस्तु का स्वरूपतः सत् और पररूपतः असत् ऐसा स्वरूप मिलता है ।

मो. प्र. मराठे :

बीज, अंकुर आदि वृक्षके अंश कैसे ?

दरबारीलाल कोठिया :

वृक्ष के जितने उत्पादन हैं सब वृक्ष में आते हैं इस दृष्टि से मैंने बीज अंकुर आदि को वृक्ष के अंश कहा ।

मो. प्र. मराठे :

उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य परस्पर के अत्यन्ताभावात्मक कैसे हो सकते हैं ?

दरबारीलाल कोठिया :

उत्पादपूर्वक व्ययपूर्वक उत्पाद होता है । पूर्वपर्याय का पूर्ण विनाश होने पर उत्तर पर्याय की उत्पत्ति होती है । इन दोनों में अनुस्यूत तत्त्व ही ध्रौव्य है ।

मो. प्र. मराठे :

एक-एक मिलके अनेक होते होंगे, किंतु एक-एक एकांत मिलके अनेकांत होता है यह कैसे माना जाए ?

दरबारीलाल कोठिया :

खाली 'अंत' पद जादा लग गया । वस्तु के एक धर्म को ग्रहण करने वाला एकांत; अनेक धर्मों को ग्रहण करने वाला अनेकांत ।

AN ANALYSIS OF 'SYAT' IN SYĀDVĀDA

M. P. Marathe

Many scholars have acknowledged the importance of the role that *Syādvāda* or *Saptabhāṅgi* plays in the exposition and explanation of the central tenet of the Jaina Philosophy. In the elaboration of the doctrine of Syādvāda the expression 'syāt' is rendered by such corresponding expressions as 'possibly', 'may be', 'it is possible that', 'perhaps' etc. The point such renderings and their explanations bring to the focus is solely that consideration of some kind of possibility or some kind of modal predicate is involved in the doctrine. But, unfortunately, hardly any effort is made to analyse and explain the kind of possibility that is involved. It is the object of this paper to focus attention on this issue. The entire paper falls into four main sections : the first deals with the brief statement of the various kinds or possibilities which western philosophical and logical discussions have brought to the fore; the second attempts to offer interpretation of 'syāt'; the third focusses on the question of the kind of possibility or possibilities that such an interpretation of 'syāt' embraces and the final section discusses some of the important consequences this explanation leads to.

Presented in the Seminar on "Jaina Logic and Philosophy" (Poona University, 1975), published in the *Indian Philosophical Quarterly* (April, 1978)

I

Starting from Aristotle many philosophers and logicians have concentrated their attention on elaborate explanation of such modal predicates as necessity, possibility, impossibility etc. Of late logicians like von Wright have also been maintaining that modes are principally of four kinds: Alethic modes or modes of truth, Existential modes or modes of being, Epistemic modes or modes of knowing and Deontic modes or modes of obligation. The entire discussion is very important. But we need hardly to concentrate on it here. For *Syādvāda* in particular and Jaina Logic and Philosophy in general do not talk about every modal predicate but rather about one modal predicate viz. possibility. Even if we decide to focus our attention only on one mode viz. possibility, we shall not have to, as it will turn out later, take into account all kinds of possibilities. We shall, therefore primarily concentrate only on the the mode of possibility.

If we pool together the various kinds of possibilities that have been considered during the entire span of the development of the consideration of modal notions in western philosophical thought, they seem to fall readily under six main heads: (i) Absolute possibility which is of two kinds: (a) conceptual or apriori and (b) nomological, physical or real, (ii) Relative possibility which again is of two kinds: (a) conceptual and (b) nomological, (iii) Epistemic possibility, (iv) Possibility understood as ability, capacity, disposition or what Aristotle called potentiality, (v) Technical or etiological possibility and (vi) Possibility as minimal probability.

We shall presume the general sense in which these modal notions are understood in modern philosophical thought to be clear. We should bring out, nevertheless, some important considerations about them. For, some of these considerations are important from the point of the consideration we shall bring forward later on with reference to possibility or possibilities that 'syāt' brings to the foreground. First, the notion of possibility as minimal probability is not employed in technical language; but in everyday language we are familiar with it. Yet in our present context we need hardly to bother about it. Secondly, not only absolute nomological possibility can be subsumed under absolute

conceptual possibility or that relative nomological possibility can be subsumed under relative conceptual possibility but also that relative conceptual and nomological possibilities are definable in terms of absolute conceptual and nomological possibilities respectively. Thirdly, the major controversies that have arisen recently are about the possibilities of first and fourth kind. Fourthly, the fourth kind of possibility is tied down, in one of its ways of exposition at least, with an important presupposition about both the world and things in it. Lastly, possibility of the third kind presupposes that of the fourth and sixth kind but not vice versa.

In connection with the discussion of possibility in Aristotle, moreover, Hintikka¹ has argued that Aristotelian broad notion of possibility really embraces two important kinds of it within its fold : (a) 'possibility proper' or what we would term today to be conceptual possibility and (b) possibility as contingency. The latter kind of possibility, again, is further of two kinds : (a) possibility that is short of necessity and (b) the one that is, descriptive of something indeterminate. This kind of possibility is generally expressed in the form of 'thus' or 'not thus' without prevalence of either one of the alternatives. Hintikka has further argued that although Aristotle mentions and uses both these kinds of possibilities yet no sharp distinction between them is made by him and that the second kind of possibility is, according to Aristotle, connected with generation or change of a thing while the first is not. The first kind of possibility of these comes to be stated in terms of what Quine calls 'eternal sentences' while that of the latter kind in terms of what Quine calls 'occasion sentences'. As the earlier considerations about possibility have an important bearing, it will become clear in what follows, on the consideration of possibility or possibilities indicated by 'syāt', so too the points Hintikka has made in connection with the Aristotelian discussion of possibility.

II

Although there is an important relation between *Anekāntavāda* and *Syādvāda* yet the two are not the same. Further, although there is quite an important relation between *Nayavāda* and *Syādvāda*, the two are not the same. Except a very cursory reference to the relation between *Anekāntavāda* and *Syādvāda* we shall hardly be in a position to dwell on this point any further

in this essay. The point, however, is made to avert the possible confusions of mixing between them.

The expression *Saptabhāṅgi* or *syādvāda* literally means a set of seven formulae. Each one of such formulae is prefixed by of the expression 'syāt'. It is on account of this that the doctrine *Saptabhāṅgi* is also known as *Syādvāda*. The expression 'Syāt', as mentioned in the beginning of the paper, is rendered and understood in a particular way i.e. in the sense of a modal predicate or modal notion. It is this phenomenon that causes a considerable strain in understanding it as clearly as possible. However it may be. One point, nevertheless, is clear viz. that the expression *Saptabhāṅgi* is understood as a set of seven formulae each one of which is prefixed by the expression 'Syāt'.²

It is clearly acknowledged that the expression 'syāt' can indeed be used in various senses. Yet out of the plurality of all these different senses only two are mainly to be prominently highlighted in the context of *Syādvāda*. The one of them, in the sense of a grammatical particle (*avyaya*)³ is so very clearly mentioned by many authors. The other, on the contrary, in the sense of a potential (*liṅ*), however, is left understood by some texts. This sense is clear, however, not only from dictionaries but also from reliable Jaina philosophical texts.⁴ This second sense, though, has an important consideration about it as will become clear in the sequel.

It is argued that although the word or expression 'syāt' is understood in the sense of *anekānta*, *vidhi vicāra* etc., yet in the context under consideration, that is, fixation of the significance of the expression in the context of *Saptabhāṅgi*, it is, nevertheless, to be understood in the sense of *anekānta*.⁵ *Anekānta* means that a given object or thing is (potentially) beset with many *dharmas*.⁶ The grammatical particle (*avyaya*) *syāt* is indicative (*dyotaka*) of this. *Syādvāda* as a doctrine arises from this consideration. *Syādvāda*, thus, essentially is that hypothesis (*abhyupagama*) in accordance with which it happens to be maintained that (any) one thing is (potentially) beset with many *dharmas*, invariable or variable (*nityānitya*)⁷. Understood in this way, *Syādvāda* is that frame in terms of which we are in a position to explain and justify our contention that as a matter of fact different *dharmas* can be predicated of a given thing.

There is, however, another, although equally important, sense of the word *syāt* in terms of which the expression 'syāt', turns out to be indicative potential third person singular of the root 'as'⁸. But it is not merely the grammatical consideration that brings this sense to the foreground. Equally important is the philosophical and modal consideration. In such consideration of the significance of the term 'syāt' the expression brings out symptomatically (*pratirūpakāḥ*) such nature of a thing that it is a collection or conjunction (*nipātaḥ*) of *dharmas* potentially it is beset with.⁹

If both these interpretations of the expression 'syāt' are brought to bear upon each other then two important consequences seem to follow, the fuller implications of which will become clear as we proceed, and they are : (a) *Syādvāda* is the explanatory foundation of *anekāntavāda*, the explanatory frame in terms of which *anekāntavāda*, the doctrine according to which a thing can take many *dharmas* without contradiction,¹⁰ becomes significant and meaningful; and (b) *Syādvāda* is connected with potentiality, capacity or dispositions of a thing which actualize. Such actualized dispositions are given either right which the emergence of a thing (*sahabhavīdharmas*), in which case they are called *guṇas* or as those which happen to be actualized collectively or sequentially (*kramabhāvi*) in course of time. In the latter case they are called *Paryāyas*. Both these considerations have important consequences in the entire frame of the Jaina philosophical explanation, but more of it later.

III

In order to be able to determine as unambiguously as possible, the kind/s of possibility/possibilities that is/are involved in the consideration of *Syādvāda* we shall have to prepare a detailed preparatory background. As a step in this direction let us understand three important expressions, viz. *dharma*, *guṇa*, and *paryāya*. For, it is in the light of these terms that we shall be in a position to understand the nature of *dravya*, in the light of which, consequently, we shall be in a position to understand the fuller implications both of *Syādvāda* and of *syāt*. *Dharma* perhaps means any potential feature of a thing. We need to assume that a totality of *dharmas* as dispositions is given. This has an impor-
J—10

tant consequence; but we postpone the consideration of it to a later stage. *Guṇa*, on the contrary, perhaps means actual feature of a thing. But such a feature shall be either of the nature of a *differentia* or *proprium*. These features of a thing are given along with it. *Paryāyas*, on the other hand, mean perhaps those features of a thing which are actualized through a thing undergoing a change. Such features are actualized either conjunctively or alternatively in course of time. These features are of the nature of accidents—inseparable or separable.¹¹

In Jaina philosophical texts, it appears, that the terms *Padārtha*, *Dravya*, *Tattva*, *Vastu* and *Sat* are used almost interchangeably. This leads to number of problems. But we need not bother about them here. It is for this reason, perhaps, that what is said about a *dravya* becomes *inter alia* applicable to a *vastu* or *sat*.¹² We shall understand these terms broadly in the sense of any physical thing.

One extremely important feature of a thing that is brought out in one important definition of it is that it is beset with three kinds of features : (a) emergence (*Utpāda*) (b) decay or degeneration or change (*vyaya*) and (c) some kind of permanence (*dhrauvya*)¹³ that becomes the basis of reidentification and recognition of it. This definition of a thing, however, brings out a general and generic, although important, feature of a thing. But such a feature of a thing, nevertheless, has two further kinds of features on the plane of actuality : (a) *guṇas* or those features that are given to us experientially along with the thing itself and are, as stated above, of the nature either of *differentia* or *proprium*, and (b) those features, which although given experientially, the thing does not possess as it emerges but are such as it comes to have either conjunctively or alternatively. Such features the thing comes to have in a (long) passage of time. They are further, as argued earlier, of the nature of accidents. Our descriptive statements about a thing happen to be made either in terms of *guṇas* or *paryāyas* or both.¹⁴ Such features are actualized features and are experientially given to us. Since any feature that is epistemically given to us is given in course of time and since epistemically any descriptive statement about a thing presupposes maximally the totality of such features that are either collectively or alternatively given to us in course of time, either along with the

emergence of a thing or in course of its life-history, a thing is also defined as one that is beset with many (literally innumerable) such features.¹⁵ The reason being that a thing can change and through such a change can come to have newer and newer features and even epistemologically we shall not be in a position to say that a thing has so many features and no more. Such a statement can maximally be made only with reference to the given occasion. If we make a statement about a thing independently of the stipulation of occasion it would hardly be informative in the genuine sense of the term.

A thing nevertheless, does not have those and only those features that are experientially given to us. We shall rather be in a position to say that a thing has at least those features which it now is having or those beset with which it happened to be given to us in passage of time. But a thing potentially has not only those features that are actualized but also those which were or will be actualized. That is, a thing has totality of all the features, actualized or not, potentially. This is how a thing is also defined as that which is beset with totality of all features potentially.¹⁶

If we bring to bear these three descriptions of the nature of a thing upon one another then it turns out that the possibilities that we can envisage with regard to a thing fall readily into two groups : (a) epistemic possibilities — the ones which figure in the descriptive statement about a thing, and (b) possibilities understood as capacities, abilities or dispositions. Here capacities or dispositions or potentialities are understood perhaps as a sub-visible structure of a thing. Unless a thing has potentialities they will never be actualized. It is in this sense that dispositional possibilities are prior to epistemic possibilities. But contrarywise, all our statements about dispositions of a thing are anchored in epistemic possibilities and they are, therefore, prior to possibilities as potentialities. But the features a thing comes to have either as differentia or otherwise are those and only those, it appears to be maintained by Jaina Philosophers and logicians, which it has a disposition to have. It is in this sense that epistemic possibilities presuppose possibilities as potentialities.

Here arises one important question. Granted there are possibilities, it may be argued; but what kind of possibilities are they? In this connection four alternatives stand out prominently:

(a) possible events, both specific and otherwise, (b) possible courses of events, (c) possible kinds of individuals, and (d) possible individuals or particulars. Out of these, in the context of *Syādvāda*, the first two are ruled out simply because they are basically technical possibilities. Although they are explainable in terms of nomological possibilities, to the extent to which they are at heart etiological or causal possibilities and to the extent to which Jainas are talking about physical objects independently of causal chain in the context of *Syādvāda*, these possibilities are out of question. The basic issue in *Syādvāda* is to describe a thing in terms of the features it has. Such features are experientially given to us. Some of them are given along with the thing, others the thing comes to have in course of time. Further, these features the thing comes to have simultaneously or in succession. This issue is different from the issue of the explanation of either emergence of a thing or its features. It is in this context that etiological possibilities will figure. More importantly, however, we should understand that every genuine characterization of a thing consists in giving a determinate value to indeterminables; and for this determinables need not at all be conceived as causally enchained possibles. But what about the last two? In some texts we get a clue about this. It is argued that the expression 'syāt' is envisaged to bring forward the possibilities in the sense of such objects as a *ghaṭa*.¹⁷ But an object may be considered as a kind of individual or as an individual or a particular. Now, out of these the former is ruled out at least so far as the contention of some texts is concerned. The reason for this is that the same text adds that such a possible which is potentially beset with many *dharmas* must be the one that is existent¹⁸. But this view does not seem to be uniformly borne out by all scholars. Jaina philosophers would not have an objection, it seems, to the acceptance of the kind of individuals. In this case, however, the possibilities that would figure in our consideration would not be existential possibilities but nomological possibilities, although they are explainable in terms of conceptual possibilities. But the issue being of the description of a thing absolute conceptual possibilities are out of question, as statements in terms of these are descriptively impotent and hence in the context of making descriptively significant statements quite irrelevant. The conceptual possibilities would figure on

the level of explanation and justification of descriptive statements. But that is quite different a story.

Even then a question may be posed that can we not say that although the Jaina thinkers do not expressly deal with formal possibility in the context of the descriptively significant statements might they not be dealing with relative possibility? This alternative too is ruled out. For the question of relative possibility arises only where we are talking about a thing either with reference to another thing or a prior state of itself. The descriptive statements in terms of possibility that Jainas envisage in the context of *Syādvāda* are non-relative statements and are by their very nature of the case supposed to be about a particular thing alone independently of the reference to another thing or its prior state. Hence the alternative of relative possibility, too, is ruled out.

Out of the two kinds of possibilities Aristotle talks of the Jaina philosophers are not talking about what Hintikka calls 'possibility proper' or logical possibility. They are rather considering possibility of the kind of contingency. Such a contingency they further understand in both of its senses: either the one that is short of necessity or the one that is descriptive of an indeterminate.

The kind of statements that bring out possibility in the sense of contingency that Jaina philosophers envisage are also those in which contingency is understood in the sense of two features of a thing going together or their compatibility, a notion weaker than that of a consistency of two *dharmas* or *guṇas* or *paryāyas*. Further it is important to remember that possibilities that are under consideration in the frame of *Syādvāda* are those that come to the foreground with respect to emergence, or degeneration or change of a thing. That is why, perhaps, eternal sentences are considered to be out of question and occasion sentences are concentrated upon.

The entire programme that Jaina Logic envisages to put forward in terms of its doctrine of *Syādvāda* needs to be considered in a still wider perspective. In contrast to the view of the modern logicians, the Jaina logicians seem to hold that although a given sentence may express the same proposition on different occasions, yet in spite of the fact that it is the same

proposition, its truth-value changes with time. The propositions that are considered relevant in the context of *Syādvāda* are descriptive propositions. As sameness of a thing does not preclude it from undergoing change and taking on different features similarly although it is the same proposition that is expressed on different occasions, this in itself should not prohibit it from taking different truth-values. That things change in spite of retaining their identity is a fact. Thus things assume different features in course of time. Correspondingly, on the plane of propositions, Jaina logic seems to hold, that although propositions are the only bearers of truth-values yet they are bearers of not the same but changing truth-values. It accepts change both of truth-values of a proposition and features of a thing. On the plane of things it seems to argue that things or *dravyas* are the only entities that can take contrary *gunas* on different occasions and yet retain their numerical identity at least which can form basis of reidentification and recognition of them. That is why temporally indefinite sentences are taken to be paradigm of informative sentences. In saying this they indeed are in a great company of such masters as Aristotle. The reason for this seems to be that temporally indefinite sentences about a thing are the proper vehicles of communication. This contention obviously presupposes that knowledge properly so called must come in terms of direct acquaintance.

This position, moreover, seems to propound that correspondence between propositions and facts is the basis of assigning truth-values to propositions. Things change and take on new features. Such changed things cannot be matched with older propositions and yet get truth-value truth. In order to be able to cope with the situation of things changing their features and we being able to describe them by means of propositions which not only bring out new features of a thing but also take truth-value truth we shall have to take either one of the following two courses : (a) frame altogether new propositions or (b) allow older propositions to change their truth-values. Without ruling out the first alternative completely the Jaina logicians seems to maintain that to be able to cope with such a situation propositions should also be taken to be changing their truth-values. Either changed proposition or propositions with changed truth-values correspond with changed things and this is how they take truth-value truth.

Thus correspondence is the crux of the problem and changing things is the reinforcing situation. Both these taken together seem to thrust on them acceptance of the change in truth-value of a proposition. This is what Jaina logicians seem to advocate. It is perhaps this which they intend to convey when they say that truth-value of no descriptive proposition is fixed in so far as things change.

The contention that truth-value of a proposition changes, however, raises two important issues : (a) what is the basis to draw a line of demarcation between sentences and propositions? and (b) if it is maintained, and it is so maintained by Jaina Logicians, that a thing has number of potentialities, then how to account for change in the truth-value of a proposition? For, whereas insistence on number of potentialities would demand assumption of number of propositions descriptive of them, a change in the truth-value would demand that number of propositions available at our disposal is a limited one. Perhaps a distinction is sought to be made between propositions descriptive of potentialities and those descriptive of actualities, the former being treated as genuinely descriptive of the nature of a thing. Obviously the number of the statements of the latter kind is limited. If this phenomenon is connected with changing things then change in truth-value seems to be a plausible alternative. But still, why not frame a new proposition? In spite of the fact that Jaina logicians admit temporality within the fold of their logic what would be their reaction to this problem is very difficult to say. But we need not bother further about this issue here.

One thing, nevertheless, is very clear. The doctrine of the change of truth-value neither amounts to the doctrine of relativity, nor scepticism nor again to the notion of historical relativity. For the position of an historical relativist is different from that of the one who holds possibility of change in truth-value of a proposition. What historical relativist is out to maintain is that we do not have any absolute truths simply because we do not have any absolute criterion of truth. The one, on the contrary, who argues in terms of changing truth is not at all bothered about change in criterion of truth. That is, he is not saying that truth-value changes because our criterion of truth changes. What he focusses his attention on is change in object about which we are making

any informative statement. Since things change, he seems to argue, the truths we have discovered will have to undergo change too, for we shall have to rediscover the truths about the changed thing although the criterion of truth, viz. correspondence which Jaina philosophers accept, is retained. For him, in this way, discovery of truths about changing things is a never-ending and yet not a hopeless and fruitless programme.

The entire contention of Jaina logicians seems to be based on the presupposition that the dispositions that a thing has happen to be actualized in course of time. Every genuine possibility is actualized in time. It is not necessarily the case that each possibility is realized, but it can be assumed to be realized without contradiction. They hold that everything has a 'subvisible structure of dispositions' that are, as Quine maintains, 'its built-in enduring structural traits; yet the typical sentences used to express human knowledge in the form of descriptive sentences are not 'eternal or standing sentences' but rather what are called 'occasion sentences'. Although the modern general philosophical opinion is that the former kind of sentences are superior, Jaina logicians seem to maintain that the sentences of the latter kind are the ones to which we assent or from which we dissent. Such assent or dissent is further determined by the feature or features of the occasion on which they are uttered. Such sentences are temporally indefinite to make explicit the full sense of which we have to employ such expressions as 'now' etc. Even if, therefore, it is assumed that there is a correspondence between grammatical and logical form of a sentence, yet it requires stipulation of occasion. Independently of such stipulation of occasion our assent to or dissent from is impotent and logically indefensible.

IV

Our investigation so far has made it clear, it is hoped, that out of many kinds of possibilities Jaina logicians do not at all consider technical possibility in the context of *Syādvāda*. The cases where causal considerations are predominant an account of technical or etiological possibilities is significant. But such considerations are unimportant from the point of view of descriptive statements about a thing, the proper context of *Syādvāda*. It

is for this reason that such possibilities are beside the point in this context. Similarly, the possibility as minimal probability, too, is nowhere considered. Further, absolute conceptual possibility is not expressly and explicitly employed, although it is possible to say that it is presupposed for the explanation of nomological possibility. In the context of *Syādvāda* three kinds of possibilities are clearly acknowledged: possibility as potentiality, epistemological possibility and nomological as well as existential possibility. Etiological possibility that figures in the causal explanation falls outside the purview of *Syādvāda*.

Jaina logicians and philosophers believe that this world is full of things or *dravyas* and hence accept, it seems, what A. O. Lovejoy calls the Principle of Plentitude. In this they are in great company of Aristotle and Leibnitz. They further hold that dispositions are actualized in course of time. Possibilities for them, thus, figure on two levels : potentiality and actuality. Potentialities are given in order of being, but not necessarily in order of knowing. Actualities are given in order of knowing. This is how they become epistemic possibilities. All our statements descriptive of the nature of things to which one can assent or from which one can dissent are and should be occasion sentences and not eternal sentences, although former are explainable in terms of latter. Jaina logicians and philosophers, however, do not clearly draw a line of demarcation between possibility proper and contingency, for neither on the level of potentiality nor on the level of epistemic possibility can this distinction be drawn. The distinction comes to the foreground, that is, not on the level of truth-conditions but on the level of explanation of the way truth-conditions are presumed to be given to us. This is indeed an important consideration and a detailed account of it would require consideration of three main issues : (a) total-truth values acknowledged, (b) the kinds of truth-conditions envisaged and (c) the way truth-conditions are presumed to be given to us. These considerations, although important in the full context of *Syādvāda*, must be set aside here because our purpose here is to analyse 'syāt' and the possibilities it brings to the forth.

In conclusion, thus, it can be said that Jaina logicians and philosophers acknowledge, in the context of *Syādvāda* possibilities of potency, epistemic and nomological along with existential

possibilities. Outside the context of *Syādvāda* etiological possibilities too are acknowledged. They seem also to acknowledge conceptual possibilities in the explanatory frame although not in the descriptive frame. In the descriptive frame, they further seem to hold, no distinction could be drawn between possibility proper and contingency understood in any sense.

NOTES

1. Hintikka, J.; *Time and Necessity*, 1973, oxford.
2. Vadideva Sūri; *Pramāṇanayatattvālokālaṅkāra*; IV. 14.
3. *Abhidhānarājendrakōśa*; Vol. VII, p. 848.
4. Monier-Williams, M.; *Sanskrit-English Dictionary*, p. 1273.
Vimaladāsa; *Saptabhaṅgitarāṅgiṇī* p. 16.
5. Vimaladāsa; op cit p. 16.
6. Op cit.
7. *Abhidhānarājendrakōśa*; Vol. VII, p. 848.
8. Monier-Williams; op cit.
9. Devabhādra; *Nyāyāvātāravṛttitippaṇi*, 30.
10. Vimaladāsa; op cit.
11. *Abhidhānarājendrakōśa*; Vol. III, n. 510
12. *Tattvārthādhigamaśāstra*, V. 37; V. 29.
Pramāṇatattvālokālaṅkāra; VII. 9.
Nyāyāvātāro, 29.
Syādvādamañjarī, 22.
13. Malliṅgasūri; *Syādvādamañjarī*, 22.
14. *Tattvārthasūtra*, V. 29.
15. Umāsvāti; *Tattvārthādhigamasūtra*, V. 37.
16. Kundakunda; *Pravacanasūtra*, I. 49.
17. Vimaladāsa; *Saptabhaṅgitarāṅgiṇī*, p. 16.
18. op cit.

Discussion

R. Sundara Rajan :

What does subsumability of absolute and relative nomological possibilities under absolute and relative conceptual possibilities mean?

M. P. Marathe :

It is not to be understood as reduction; rather it means that former are explainable on the basis of the latter.

R. Sundara Rajan :

As relative possibilities are definable in terms of absolute possibilities so too absolute nomological possibilities are definable as a limiting case of relative possibilities. But what is the philosophical advantage of preferring the former over the latter?

M. P. Marathe :

Preference of the former is directly connected with the possible word semantics while the latter indirectly. It is not out of place to remark that possible word semantics along with substitutivity of belief has a great relevance in Jaina philosophy.

NAYAVĀDA AND MANY-VALUED LOGIC

S. L. Pandey

The doctrine of Nayas is a chief characteristic of Jaina Philosophy. Both historically and logically it has been so inalienably associated with Jainism that we can safely say that the whole of Jainism has developed round or from this doctrine. Consequently, there is no Jaina philosophical work which does not treat naya doctrine. Moreover, there are special treatises like *Dvyādaśāranavacakra* of Mallavādin, *Dravyasvabhāvaprakāśaka* of Māilla Dhavala, *Nayarahasya* of Yašovijaya, and *Nayadarpaṇa* of Muni Nathamala which deal only with the doctrine of Nayas. Obviously, this doctrine has its own problems of knowledge; it has its own syntactics, semantics and pragmatics. To deal with all the problems of naya doctrine in a short paper like the present one which I am attempting here, is well nigh impossible. Indeed, I do not want to discuss those problems that have already been posed, disposed or supposed in the various works of Jainism. Nor do I wish to trace the history of the doctrine or explicate the *ipse dixit* on it. What I intend to do in this paper is a bit of fresh thinking leading to the reconstruction of the doctrine in the light of modern developments of Logic, particularly many-valued logic or three-valued logic.

Presented in "Seminar on Jaina Logic and philosophy" (Poona University 1975). Published as a part of the book by the same author, entitled 'Whither Indian Philosophy' Allahabad (1978).

For my present purposes I shall take 'Naya' in the sense of statement as Siddhasena Diwākara indicates.¹ Now the first question which I want to raise and solve is : 'what is the truth-value of a Naya?' The correct answer to this question is suggested by every Jaina philosopher. But I shall take the remarks of Malliṣeṇa into consideration and determine the truth value of a statement. He distinguishes a naya from a pramāṇa on the one hand and from a durnaya on the other.² According to him a pramāṇa is true and a durnaya is false. Consequently the truth-value of a naya is different from the true and the false and is properly speaking 'indeterminate' or 'indefinite' or a 'third logical value'. The illustrations of a pramāṇa, durnaya and naya are respectively (a) Syāt words are ephemeral, (b) words are ephemeral only and (c) words are ephemeral. A naya is not qualified with any particle (Nipāta) but a pramāṇa is qualified with the particle 'Syāt' and a durnaya is qualified with the particle Eva (or only). The false statement is called Ekāntavāda or the statement of exclusive predication, while the true statement is called syādvāda or the statement of relative predication i. e. a statement under the perspectives of its truth-conditions. Finally the unqualified or unmodified statement that is naya is ordinary or common sense statement that has a neutral truth-value which may be called the indeterminate truth-value.

Now my second question is "what is this neutral truth-value?" The straight answer to this question as already suggested, is that it is an intermediate truth-value i. e. it is a truth-value which lies between truth and falsehood. In other words, the indeterminate truth-value is less true than the true and more true than the false. The Jaina concept of the indeterminate truth-value, thus perfectly accords with the similar concept of Lukasiewicz.

But a question may be raised here : 'what are the grounds for interpreting the indeterminate truth value of Naya as the indeterminate truth-value proposed by Lukasiewicz?' This question is extremely relevant and may be disposed off on the consideration of following grounds :—

First Ground: Jaina logicians call naya neither as pramāṇa (true statement) nor as apramāṇa (false statement) but as approximation

to *pramāṇa*. The terms that they use are *Pramāṇāmśa* (aspects of *pramāṇa* and *Pramāṇaika-deśa* (a segment of *Pramāṇa*). Both these words signify or presuppose the ontological category of the whole and parts. But Jaina philosophers themselves have made a clear-cut distinction between knowledge and reality.³ So the ontological category of the whole and parts cannot be applicable to the epistemic category of truth-values or processes like *Pramāṇa*, and *Naya*. *Nayas qua* knowledge differ *ipso facto* from things or real objects. It is ludicrous therefore, to maintain that a *naya* is a part or segment of *pramāṇa*. The logical relation between *naya* and *pramāṇa* is based on their truth-values. Consequently, 'aspects of *Pramāṇa* or segments of *Pramāṇa*' are to be understood as approximations to *Pramāṇa*. In other words, the truth-value of *Nayas* falls between the true and the false or it is removed from the false and approximates to the true. So the Jaina concept of the truth-value of *Nayas* is logically the same as Lukasiewicz's concept of the indeterminate truth value. Pandit Kailash Chandra Shastri has also come to a similar conclusion in his Hindi translation of the *Nayavivarana* portion of Vidyānanda's *Tattvārthaśloka Vārtika*,⁴ for he says that the truth-value of *Nayas* is true from one stand-point and false from another stand-point, i.e. it has two aspects—the aspect of the true and the aspect of the false. Lukasiewicz's concept of the indeterminate truth-value renders the truth-value of *nayas* meaningful and the observation of Pt. Kailash Chandra Shastri is, in all likelihood, indicative of the position vouchsafed by Lukasiewicz. Had he known the logical system of Lukasiewicz, he would have certainly compared the Jaina system of logic with it. In absence of this knowledge his reconstruction of the truth-value of *nayas* is based simply upon the psychological consideration of two stand-points and wants in logical significance and rigour.

Second Ground : Both Akalaṅka and Vidyānanda have a clear conception of Probability. Vidyānanda, for example, says while commenting upon the *Aṣṭaśatī* of Akalaṅka that *Prāmāṇya* or logical value of every *naya* is a probability-value or a mid-way position between truth and falsehood or a position involving both truth and falsehood in various degrees. Prof. Mahendra Kumar Jaina has rightly understood this mid-way position as probability.⁶ Again, a *naya* is called *sunaya* or sound

naya when its truth-value is intrinsic to itself and does not depend on any other naya⁷. This means that there are nayas and hence nayavāda leads to a non-truth functional many-valued logic of probability. But when the question is raised about the truth-values of only three statements which are respectively true, probable and false, then this logic of probabilities gives rise to a Three-valued Logic. Further, Jainas have conceived this logic as truth-functional also, in as much as they have tried to seek truth-value relations among nayas, particularly between the three original nayas and the remaining four ones of the nayasaptabhaṅgī. Jaina Logic is thus indicative of both a non-truth functional many valued logic of probabilities and a truth-functional three-valued logic of which one type is the logic of Lukasiewicz. Our main concern, however, is, obviously, the latter.

Third Ground : Mallavādin has designated the three original nayas as vidhi, vidhiniyama and niyama⁸ which may be understood as the positive, indeterminate and negative statements. What is remarkable in this conception of Mallavādin is the point that he clearly conceived the three truth-values and classified statements according to their truth-values. He placed the indeterminate statement just below the true statement and above the false statement in the scale of decreasing truth-values. This is exactly what Lukasiewicz has done and is totally different from what Aristotle, Kant and Hegel have done, for unlike Lukasiewicz they have placed the limitative judgement which is the analogue of the indeterminate statement in their systems, below the positive and negative judgements. The truth-value of an indeterminate statement, according to Jainism and Lukasiewicz is more than F and less than T.

Fourth Ground : Jaina logicians have made a clear distinction between Nayavākya and Pramānavākya or between Naya Saptabhaṅgī and Pramāṇa Saptabhaṅgī. The former is a table of seven statements each one of which has the truth-value I whereas the latter is a table of seven statements each one of which has the truth-value T or I. Now Jaina logicians have further displayed their correct grasp of three truth-functional operatives, namely negation, disjunction or alternation and conjunction. Negation (Niṣedha or Pratiṣedha) may be symbolized as \sim , conjunction (Yugapadbhāva) as \wedge and disjunction (Kramabhāva) as \vee . Again

suppose a statement P has the truth-value I . Now the negation of P is also I . The conjunction of P and $\sim P$ is again I and the disjunction P and $\sim P$, i. e. $P \vee \sim P$ is also I . Thus the first four statements of Naya Saptabhaṅgī are respectively P , $\sim P$, $P \vee \sim P$ and $P \wedge \sim P$ and each one of them has the truth-value I . The fifth statement is the conjunction of the first and the fourth statements, the sixth statement is the conjunction of the fourth statement and the second statement and lastly the seventh statement is the conjunction of the fourth statement and the third statement. In this way, obviously according to the rule of conjunction the truth-value of all these three compound statements is I . So the table of seven nayas is like this ;—

1. P where P is I
2. $\sim P$ which is I
3. $P \vee \sim P$ which is I
4. $P \wedge \sim P$ which is I
5. $P \wedge (P \wedge \sim P)$ which is I
6. $\sim P \wedge (P \wedge \sim P)$ which is I
7. $(P \vee \sim P) \wedge (P \wedge \sim P)$ which is I

This table becomes logically verified if we maintain that the logic of Nayas is a three-valued logic of Lukasiewicz. Surprisingly enough, the Naya Saptabhaṅgī challenges the law of Excluded Middle, because here $P \vee \sim P$ which is the classical formulation of the law is not a tautology as its truth-value is I and not T . It further challenges the law of contradiction because here $P \wedge \sim P$ which is the classical formulation of the law is not false but I . It assumes that the truth-value of a conjunction is the falsest, and that of a disjunction is the truest, of the truth-values of its components. Now these epoch-making discoveries of Jaina logicians can be understood in their proper perspectives and further they can be logically, though not historically, linked with the modern developments of three-valued logic.

Now it may be asked here as to how and why we should suppose that Jaina logicians knew such important truth-functional connectives or operators as negation, disjunction and conjunction of Lukasiewiczian Three-valued logic. To this we may reply that at first it should be noted that logicians like Vidyānanda and Anantavīrya have clearly described these operators and secondly it is to be conceded that they have also a clear concept of the

truth-value I as we have already discussed above. Then as regards the first point we may cite the authority of Vidyānanda who interprets the seven modes (Bhaṅgas) of Naya as Vidhikalpanā (Positive statement), Pratiṣedha kalpanā (Negative statement), Kramavidhi-Pratiṣedha-kalpanā (consecutive or successive combination of positive statement and negative statement), Yugapad-Vidhi-Pratiṣedha-kalpanā (simultaneous combination of positive statement and negative statement), Vidhikalpanā and Yugapad-vidhi-pratiṣedha-kalpanā, pratiṣedha-kalpanā and Yugapad-vidhi-pratiṣedha-kalpanā and finally Krameṇa vidhi-pratiṣedha-kalpanā and Yugapad-vidhi-pratiṣedha-kalpanā. The fourth Bhaṅga i. e. the conjunction of a positive statement and its negative form needs a little more consideration as it is basic to Jaina logic. It is also called as *avaktavya* or indescribable. But, as a matter of fact, the word *avaktavya* here means indeterminate. Most importantly, what is remarkable on the part of the Jaina logicians is their keen observation that the indeterminate compound statement is a conjunction of a positive statement and its negative form and that it challenges the law of contradiction. They have given a logical theory that does not accept the law of contradiction, at least in the form in which it is stated in two-valued logic. The denial of this law, therefore, has logically rendered their logic a type of three-valued logic.

Now the next question which I want to discuss in this context pertains to Syādvāda and Pramāṇa Saptabhaṅgī. If our interpretation and reconstruction of Nayavāda is accepted, then it can be said that Syādvāda is a species of Nayavāda and Pramāṇa-Saptabhaṅgī is that of Naya-Saptabhaṅgī. Syādvāda is a true statement and Pramāṇa—Saptabhaṅgī is the table of seven true statements which are availed from a positive statement by the operations of negation, conjunction and disjunction. For example let us think that P is a true statement, then Pramāṇa-Saptabhaṅgī will become as follows :

1. P (assertion of P)
2. not-P (negation of P)
3. P or not-P (disjunction of P and not-P)
4. P and not-P (conjunction of both P and not-P)
5. P and (P and not-P) (conjunction of 1 and 4)

6. Not-P and (P and not-P) conjunction of 2 and 4)

7. (P or not-P) and (P and not-P) (conjunction of 3 and 4)

Now these seven statements can be shown to be true even on the basis of two-valued logic. To demonstrate it, we have first to understand P according to Syādvāda. Suppose P stands for a statement that cows are white. Now Jainas will show that the correct formulation of this true statement is 'Syāt cows are white,' where Syāt is a semantic qualifier. But it also includes the syntactic quantifier and may be understood in the sense of the Existential quantifier, as statements qualified by Syāt are particular statements and not universal statements. Now a vidhi or a positive statement can be taken as a particular positive proposition or I propositions. So 'Syāt cows are white' is an I proposition.

The negation of 'Syāt cows are white' is 'Syāt cows are not white' which may be taken as an O proposition. Now the relation between I and O propositions is that of sub-contraries according to which both I and O can be true together though both cannot be false together. Hence if (1) Syāt P is true, then (2) Syāt not-P may also be true, as both I and O can be true together. Now by disjunction and conjunction we get respectively, (3) Syāt P or not-P and (4) Syāt P and not-P which may be true, because both I and O can be true together. In this way, the first four statements of Pramāṇa-Saptabhaṅgī can be assigned the truth-value T. The other three statements are derived by conjunction of the fourth statement with the first, the second and the third statement. Hence, they may also be assigned the truth-value T. Thus all the seven statements of Pramāṇa Saptabhaṅgī may be true together.

The above explanation and validation of Syādvāda and its seven statements is perfectly alright according to Aristotelian logic and the modern two-valued logic of propositional calculus involving quantifiers. So this has led some contemporary Indian philosophers to the view that Syādvāda does not presuppose, indicate, or refer to, any system of three-valued logic.¹⁾ But their view appears to be prejudiced and superficial as it is not taken after considering the relation of Nayavāda with Syādvāda. Syādvāda, in fact, is an instance of Nayavāda which has all the basic characteristics of Many-valued Logic as we have already shown above. So, it is

nothing but a vainglorious statement that Syādvāda has no reference to Many-valued Logic. If Syādvāda is meaningful only in the context of Nayavāda which is a sort of Three-valued Logic, then Syādvāda necessarily refers to a Three-valued Logic. Moreover, there are certain other relevant considerations which indicate that Syādvāda refers to a Many-valued Logic. At first, the explanation of the fourth statement in the Pramāṇa—Saptabhaṅgī according to the principles of two-valued logic does not make it indeterminate or paradoxical (i. e. avaktavya) as it is perfectly all right that both I and O propositions having the same subject and predicate may be true together. But Jaina logic of Syādvāda goes deeper than such a cavalier interpretation of the conjunction of I and O propositions. It refers, as a matter of fact, to the principle of contradiction which is represented as $P \sim P$. Obviously this statement is false on the theory of two-valued logic. But Jainas hold that it is indeterminate, undecided or paradoxical and so they call it as avaktavya. Their Syādvāda challenges the law of contradiction and is, therefore, called the destroyer of contradiction¹¹ and the protector of the common sense view that holds that reality has contradictory attributes.¹² Hence only that logic is indicated by Syādvāda which challenges the law of contradiction and gives some truth-value to contradictory statements. Obviously such a logic would be a Three-valued Logic. So Syādvāda needs the support of a Three-valued Logic for its meaningful formulation and interpretation. Secondly, Jainas have indicated future of a contingent judgments while discussing the various meanings statement qualified with Syāt. When such a statement is made historically or psychologically it is stipulated with regard to some substance, field, time, condition or state or state of affairs. For example, when it is said that Syāt this pot exists, this statement is made with regard to the present moment of time and a particular pot that lies before the speaker and so it is true. And when it is said that this pot does not exist, then, this statement is made with reference to the future state of the pot whereas it is completely destroyed and hence even this statement is true. But these ways of psychological investigation conceal some logical truths. When the statement concerning the present state of affairs is considered along with that concerning its future or past status or vice-versa, then a third logical truth-value

of the type I emerges with regard to the truth-value of future-contingent statements. The consideration of the future-contingent statements is basic to Jaina Logic. Now it is well known in the West that this very consideration has given rise to Three-valued Logic. So there is nothing wrong in supposing that Jaina Logic of Syādvāda is indicative of a Three-valued Logic. Moreover, as it becomes more sound and articulate on the basis of a three-valued logic than on that of a two-valued logic, so it is logically linked with a three-valued logic which is its *raison detre*

NOTES

1. *Sanmati Prakaraṇa* 2—47.
2. See *Syādvādamanjarī* on Verse No. 28.
3. Pramāṇanayair adhigamah. Knowledge is the means and reality is the end. *Tattvārtha Sūtra*, 1-6, by Umāswatī.
4. Vide *Dravyasvabhāva Prakāśaka Naya Cakra* of Māilla Dhavala, ed. and tr. in Hindi by Pt. Kailash Chandra Shastri, Bhartiya Jnanapeetha Prakashan, Varanasi, 1971, Appendix-2, p. 232.
5. Prāyaṣaḥ Saṁkīṛṇā pramāṇyetaṣṭhithiḥ-*Aṣṭasahasrī*, p. 271.
6. Prāyika sthiti, vide Siddhiviniscaya tīkā, Prastāvanā, by Prof. M. K. Jain.
7. Vide *Naya Rahasya Prakaraṇa* of Yaśovijaya with pramodāvivṛti, pp. 7-8. Also see Devasūri's definition of Naya in Syād-vādaratnākara and comments on it by Ratnaprabhāsūri.
8. *Dvādaśāranayucakra*, vol. I, p. 9.
9. *Aṣṭasahasrī* p. 125. Also vide the verses of Anantavīrya quoted in *Sarva-darśana Saṁgraha* of Mādhavācārya in Ārhata Darśana.
10. See proceedings of All India Philosophical Congress. Kanpur Session, 1972, Symposium on Syādvāda, especially the paper of Dr. R. C. Pandey of Delhi University.
11. Virodhadhvaṁsako mataḥ. quoted in *Nayacakra* of Māilla Dhavala, p. 127.
12. Loknatha or Praharī Vide Dalsukha Malvania's Hindi Introduction to *Nyāyavatāravārtikavṛtti*, Bharatiya Vidya Bhavana, Bombay, 1949 and Prof. Mahendra Kumar Jain's Hindi Introduction to *Nyāyakumudacandra* of Prbhācandra, Diganbara Jaina Granthamala, Bombay, 1941.

DISCUSSION

M. P. Marathe :

The attempt to connect probability consideration with many-valued or even three-valued logic is incorrect for former can arise in spite of the latter. Secondly, if many-valued logic is accepted on par with non-Euclidian geometry then applicability issue is redundant. Thirdly, the attempt to interpret Syāt in modal sense without providing for modal operators or modal predicates is confusing. Further, do you propose to assign truth-values to statements along with modal operators or independently of them? The contention that Syādvāda stands against the Law of contradiction is thoroughly misleading. For, even if Syādvāda is in accordance with three-valued logic, this does not necessarily entail repudiation of the law of non-contradiction, for every system of three-valued logic does not reject the law of non-contradiction. But more importantly the law is the foundation of consistent communication and if Syādvāda repudiates the law on all levels then it also repudiates consistent communication.

S. S. Barlingay :

Some systems of many-valued logic repudiate law of non-contradiction.

M. A. Marathe :

True ; but those systems that repudiate the law on object-linguistic level don't repudiate it even on the metalinguistic level and not every system of many-valued logic has repudiated the law. Lastly, Mr. Pandey's interpretation of syāt in terms of quantifiers and linking this with Modal logic is misleading for apart from the fact that Syāt does not mean quantifier, Modal logic is not necessarily tied down with quantified propositions.

R. Sundara Rajan :

Lucasiewicz's consideration of many-valued logic arose out of Aristotelian consideration of future contingency as also out of taking temporality seriously. There is no point in comparing Jaina logic with that of Lucasiewicz unless similar concern is shown to be prevalent in both. Nextly, in your contention that many-valued logic has applicability to quantum

theory you seem to be impressed by Reichenbach; but recently Reichenbach's contention is seriously disputed and his presuppositions challenged. Lastly, in support of Dr. Marathe's point I seek to draw your attention to Bortkiewicz's theorem wherein he maintained that if the system is many-valued the meta-language of the system will always be two-valued. So one can't dispense with two values at all levels. That is, two-valued systems are interpretative and if they are disputed, according to Bortkiewicz, consistent communication is impossible.

ईश्वरचंद्र शास्त्री :

श्री. संगमलालजीका नय का स्पष्टीकरण गलत है। हेमचंद्राचार्य ने सिद्धिविनिश्चय, न्यायविनिश्चय, आदि किसी भी ग्रंथ में नय को प्रमाण नहीं कहा है। प्राचीन ग्रंथकारों की दृष्टि से प्रमाणनय शब्दही गलत है। प्रमाण नय, और दुर्नय तीन अलग हैं। प्रमाण का सामान्य अर्थ में जैन ग्रंथों में प्रयोग नहीं किया गया है। स्यात्वादमंजरी, न्यायकुमुदचंद्र या प्रमेयकमलमार्तंड आदि ग्रंथों में और जैन सिद्धांत के अनुसार 'प्रमाण' शब्द शब्दप्रमाण का वाचक है, और किसी प्रमाण का या प्रमाण के सामान्य अर्थ का नहीं। नय प्रत्यक्ष या परोक्ष के भेद नहीं है। और भद्र अकलंक ने भी कहा है - प्रमाणभेदात् नयाः सप्त।

ब्रजनारायण शर्मा :

श्री. संगमलालजी उनके विचार में नैगमनय और संग्रहनय का विवेचन कैसा करेंगे? दूसरी बात यह कि नय में मुख्य और गौण भाव रहता है। इनका विवेचन संख्यीकारकों की भाषा में नहीं किया जा सकता।

संगमलाल पांडे :

डॉ. मराठे और डॉ. सुंदरराजन् ने उठाये प्रश्न चिंतनीय हैं। लेकिन स्याद्वाद को Modal Logic की frame लगाने समय भी हमें पूरी तरह से सोचना चाहिये ऐसा मेरा मतव्य है। पं. ईश्वरचन्द्रशास्त्री के इस कहनेसे कि प्रमाण और नय में फर्क है, मैं सहमत हूँ। symbolization के बारेमें डॉ. मराठे और डॉ. सुंदरराजन् ने उठाये सवाल भी चिंतनीय हैं। मेरा उद्दिष्ट Jaina Logic को many-valued logic का application होता है यह दिखाना इतनाही था।

स्याद्वाद : एक चिन्तन

सागरमल जैन

स्याद्वाद का अर्थ-विश्लेषण

स्याद्वाद शब्द स्यात् और वाद इन दो शब्दों से निष्पन्न हुआ है। अतः स्याद्वाद को समझने के लिए इन दोनों शब्दों का अर्थ विश्लेषण आवश्यक है। स्यात् शब्द के अर्थ सन्दर्भ में जितनी भ्रान्ति दार्शनिकों में रही है, सम्भवतः उतनी अन्य किसी शब्द के सम्बन्ध में नहीं। विद्वानों के द्वारा हिन्दी भाषा में स्यात् का अर्थ "शायद", "सम्भवतः" "कदाचित्" और अंग्रेजी भाषा में Probable, May be, Perhaps, Somehow आदि किया गया है और इन्हीं अर्थों के आधार पर उसे संशयवाद, सम्भावनावाद या अनिश्चयवाद समझने की भूल की जाती रही है। यह सही है कि किन्हीं सन्दर्भों में स्यात् शब्द का अर्थ कदाचित्, शायद, सम्भव आदि भी होता है। किन्तु इस आधार पर स्याद्वाद को संशयवाद या अनिश्चयवाद मान लेना एक भ्रान्ति ही होगा। हमें यहां इस बात को भी स्पष्ट रूप में ध्यान में रखना चाहिए कि प्रथम तो एक ही शब्द के अनेक अर्थ हो सकते हैं, दूसरे अनेक बार शब्दों का प्रयोग उनके प्रचलित अर्थ में न होकर विशिष्ट अर्थ में होता है, जैसे जैन परम्परा में धर्म शब्द का प्रयोग धर्म-द्रव्य के रूप में होता है। जैन आचार्यों ने स्यात् शब्द का प्रयोग एक विशिष्ट पारिभाषिक अर्थ में ही किया है। यदि स्याद्वाद के आलोचक विद्वानों ने स्याद्वाद सम्बन्धी किसी भी मूल ग्रन्थ को देखने की कोशिश की होती, तो उन्हें स्यात् शब्द का जैन परम्परा में

क्या अर्थ है, यह स्पष्ट हो जाता। स्यात् शब्द के अर्थ के सम्बन्ध में जो भ्रान्ति उत्पन्न होती है, उसका मूल कारण उसे तिङन्तत पद मान लेना है, जबकि समन्तभद्र, विद्यानन्द, अमृतचन्द्र, मल्लिषेण आदि सभी जैन आचार्यों ने इसे निपात या अव्यय माना है। समन्तभद्र स्यात् शब्द का अर्थ स्पष्ट करते हुए आप्तमीमांसा में लिखते हैं कि स्यात् यह निपात शब्द है, जो अर्थ के साथ सम्बन्धित होने पर वाक्य में अनेकान्तता का द्योतक और विवक्षित अर्थ का एक विशेषण है।¹ इसी प्रकार पंचास्तिकाय की टीका में आचार्य अमृतचन्द्र भी स्यात् शब्द के अर्थ को स्पष्ट करते हुए लिखते हैं कि "स्यात्" एकान्तता का निषेधक, अनेकान्तता का प्रतिपादक तथा कथंचित् अर्थ का द्योतक एक निपात शब्द है।² मल्लिषेण ने भी स्याद्वादमंजरी में स्यात् शब्द को अनेकान्तता का द्योतक एक अव्यय माना है।³ इस प्रकार यह बात स्पष्ट हो जाती है कि जैन विचारकों की दृष्टि में स्यात् शब्द संशयपरक न होकर, अनेकान्तिक किन्तु निश्चयात्मक अर्थ का द्योतक है। मात्र इतना ही नहीं जैन दार्शनिक इस सम्बन्ध में भी सजग थे कि आलोचक या जन साधारण के द्वारा स्यात् शब्द का संशयपरक अर्थ ग्रहण किया जा सकता है, इसलिए उन्होंने स्यात् शब्द के साथ "एव" शब्द के प्रयोग की योजना भी की है, जैसे "स्यादस्त्येव घटः" अर्थात् किसी अपेक्षा से यह घड़ा ही है। यह स्पष्ट है कि "एव" शब्द निश्चयात्मकता का द्योतक है। "स्यात्" तथा "एव" शब्दों का एक साथ प्रयोग श्रोता की संशयात्मकता को समाप्त कर उसे सापेक्षिक किन्तु निश्चित ज्ञान प्रदान करता है। वस्तुतः इस प्रयोग में "एव" शब्द स्यात् शब्द की अनिश्चितता को समाप्त कर देता है और "स्यात्" शब्द "एव" शब्द की निरपेक्षता एवं एकान्तता को समाप्त कर देता है और इस प्रकार वे दोनों मिलकर कथित वस्तु धर्म की सीमा नियत करते हुए सापेक्ष किन्तु निश्चित ज्ञान प्रस्तुत करते हैं। अतः स्याद्वाद को संशयवाद या सम्भावनावाद नहीं कहा जा सकता। "वाद" शब्द का अर्थ कथन विधि है। इस प्रकार स्याद्वाद सापेक्षिक कथन पद्धति या सापेक्षित निर्णय पद्धति का सूचक है। वह एक ऐसा सिद्धान्त है, जो वस्तुतत्त्व का विविध पहलुओं या विविध आयामों से विश्लेषण करता है और अपने उन विश्लेषित विविध निर्णयों को इस प्रकार की भाषा में प्रस्तुत करता है कि वे अपने पक्ष की स्थापना करते हुए भी वस्तुतत्त्व में निहित अन्य "अनुक्त" अनेकानेक धर्मों एवं सम्भावनाओं (पर्यायों) का निषेध न करें। वस्तुतः स्याद्वाद हमारे निर्णयों एवं तज्जनित कथनों को प्रस्तुत करने का एक निर्दोष एवं अहिंसक तरीका है। वह अविरोध पूर्वक कथन की एक शैली है। उसका प्रत्येक भंग अनेकान्तिक ढंग से एकान्तिक कथन करता है, जिसमें वक्ता अपनी बात इस ढंग से कहता है कि उसका वह कथन अपने प्रतिपक्षी कथनों का पूर्ण निषेधक न बने। संक्षेप में स्याद्वाद अपने समग्र रूप में अनेकान्त है और प्रत्येक भंग की दृष्टि से सम्यक् एकान्त भी है। सप्तभंगी अनन्त धर्मात्मक वस्तुतत्त्व के सम्बन्ध में एक ऐसी पद्धति या वाक्य योजना है, जो उसमें अनुक्त धर्मों की सम्भावना का निषेध नहीं करते हुए

सापेक्षिक किन्तु निश्चयात्मक ढंग से वस्तुतत्त्व के पूर्ण स्वरूप को अपनी दृष्टि में रखते हुए उसके किसी एक धर्म का मुख्य रूप से प्रतिपादन या निबेध करती है।

स्याद्वाद के आधार

सम्भवतः यहाँ यह प्रश्न उपस्थित किया जा सकता सकता है कि स्याद्वाद या सापेक्षिक कथन पद्धति की क्या आवश्यकता है? स्याद्वाद या सापेक्षिक कथन पद्धति की आवश्यकता के मूलतः चार कारण हैं :

- १- वस्तुतत्त्व की अनन्तधर्मात्मकता,
- २- मानवीय ज्ञान प्राप्ति के साधनों की सीमितता,
- ३- मानवीय ज्ञान की अपूर्णता एवं सापेक्षता, तथा
- ४- भाषा के अभिव्यक्ती सामर्थ्य की सीमितता एवं सापेक्षता।

(अ) वस्तुतत्त्व की अनन्तधर्मात्मकता :

सर्वप्रथम स्याद्वाद के औचित्य स्थापन के लिए हमें वस्तुतत्त्व के उस स्वरूप को समझ लेना होगा, जिसके प्रतिपादन का हम प्रयास करते हैं। वस्तुतत्त्व मात्र सीमित लक्षणों का पुंज नहीं है, जैत दार्शनिकों ने उसे अनन्त धर्मात्मक कहा है। यदि हम वस्तुतत्त्व के भावात्मक गुणों पर ही विचार करें तो उनकी संख्या भी अनेक होगी। उदाहरणार्थ, गुलाब का फूल गन्ध की दृष्टि से सुगन्धित है, तो वर्ण की दृष्टि से किसी एक या एकाधिक विशिष्ट रंगों से युक्त है, स्पर्श की दृष्टि से उसकी पंखुडियाँ कोमल हैं, किन्तु डंठल तीक्ष्ण है, उसमें एक विशिष्ट स्वाद है, आदि आदि। यह तो हुई वस्तु भावात्मक धर्मों की बात, किन्तु उसके अभावात्मक धर्मों की संख्या तो उसके भावात्मक धर्मों की अपेक्षा कई गुना अधिक होगी, जैसे गुलाब का फूल, चमेली का, मोगरे का या प्लास का फूल। वह अपने से इतर सभी वस्तुओं से भिन्न है और उसमें उन सभी वस्तुओं के अनेकानेक धर्मों का अभाव भी है। पुनः यदि हम वस्तुतत्त्व की भूत एवं भावी तथा व्यक्त और अव्यक्त पर्यायी (सम्भावनाओं) पर विचार करें तो उसके गुण-धर्मों की यह संख्या और भी अधिक बढ़कर निश्चित ही अनन्त तक पहुँच ही जावेगी। अतः यह कथन सत्य ही है कि वस्तुतत्त्व अनन्त धर्मों, अनन्त गुणों एवं अनन्त पर्यायों का पुंज है। मात्र इतना ही नहीं वस्तुतत्त्व अनन्तधर्मात्मक होने के साथ साथ अनेकात्मिक भी है, मानव बुद्धि जिन्हें परस्पर विरोधी गुण मान लेती है, वे एक ही वस्तुतत्त्व में अपेक्षा भेद से एक साथ रहते हुए देखे जाते हैं। * अस्तित्व नास्तित्व पूर्वक है और नास्तित्व अस्तित्व पूर्वक है। एकता में अनेकता और अनेकता में एकता अनुस्यूत है, जो द्रव्य दृष्टि से नित्य है, वही पर्यायदृष्टि से अनित्य भी है। उत्पत्ति के बिना विनाश और विनाश के बिना उत्पत्ति नहीं है। पुनः उत्पत्ति और विनाश के लिए घरोव्यत्व भी अपेक्षित है अन्यथा उत्पत्ति और विनाश किसका होगा? क्योंकि

विश्व में सर्वथा विनाश और अभाव से उत्पत्ति जैसी भी कोई स्थिति नहीं है। यद्यपि धरौव्यत्व और उत्पत्ति-विनाश के धर्म परस्पर विरोधी हैं, किन्तु दोनों को सहवर्ती माने बिना विश्व की व्याख्या असम्भव है। यही कारण था कि भगवान् महावीर ने अपने युग में प्रचलित शाश्वतवादी और उच्छेदवादी आदि परस्पर विरोधी विचार धाराओं के मध्य समन्वय करते हुए अनेकान्तिक दृष्टि से वस्तुतत्त्व को उत्पाद, व्यय और धरौव्यात्मक कहकर परिभाषित किया।⁴ जिनोपदिष्ट यह त्रिपदी ही, अनेकान्तवादी विचार पद्धति का आधार है। स्याद्वाद और नयवाद सम्बन्धी विपुल साहित्य मात्र इसका विस्तार है। त्रिपदी ही जिन द्वारा वक्षित वह “बीज” है, जिससे स्याद्वाद रूपी वट-वृक्ष विकसित हुआ है। वह वस्तुतत्त्व के उस अनेकान्तिक स्वरूप का सूचक है, जिसका स्पष्टीकरण भगवती सूत्र में स्वयं भगवान् महावीर ने विविध प्रसंगों में किया है। उदाहरणार्थ, जब महावीरसे गौतम ने यह पूछा कि हे भगवन्, जीव नित्य है या अनित्य है? हे गौतम! जीव अपेक्षाभेद से नित्य भी है और अनित्य भी। भगवन्, यह कैसे? हे गौतम — द्रव्य दृष्टि से जीव नित्य है, पर्याय दृष्टि से अनित्य।⁵ इसी प्रकार एक अन्य प्रश्न के उत्तर में उन्होंने सोमिल को कहा था कि हे सोमिल — द्रव्य दृष्टि से मैं एक हूँ, किन्तु परिवर्तनशील चेतना अवस्थाओं (पर्यायों) की अपेक्षा से मैं अनेक भी हूँ।⁶ वस्तुतत्त्व के इस अनन्त धर्मात्मक एवं अनेकान्तिक स्वरूप का यह प्रतिपादन उक्त आगम में बहुत ही विस्तार के साथ हुआ है, किन्तु लेख की मर्यादा को दृष्टिगत रखते हुए उपरोक्त एक-दो उदाहरण पर्याप्त होंगे।

वस्तुतत्त्व की यह अनन्त धर्मात्मकता तथा उसमें विरोधी धर्म-युगलों की एक साथ उपस्थिति अनुभवसिद्ध है। एक ही आम्र फल खट्टा और मधुर (खट्टामीठा) दोनों ही हो सकता है। पितृत्व और पुत्रत्व के दो विरोधी गुण अपेक्षा भेद से एक ही व्यक्ति में एक ही समय में सत्य सिद्ध हो सकते हैं। वास्तविकता तो यह है कि जिन्हें हम विरोधी धर्म-युगल मान लेते हैं, उनमें सर्वथा या निरपेक्षा रूप से विरोध नहीं है। अपेक्षा-भेद से उनका एक ही वस्तुतत्त्व में एक ही समय में होना सम्भव है। भिन्न भिन्न अपेक्षाओं से एक ही व्यक्ति छोटा या बड़ा कहा जा सकता है अथवा एक ही वस्तु ठण्डी या गरम कही जा सकती है। जो संख्या जनसाधारण की दृष्टि में विष (प्राणापहारी) है, वही एक वैद्य की दृष्टि में औषधि (जीवन-संजीवनी) भी है। अतः यह एक अनुभव-जन्य सत्य है कि वस्तु में अनेक विरोधी धर्म-युगलों उपस्थिति देखी जाती है। यहाँ हमें यह बात ध्यान में रखनी चाहिए कि वस्तु में अनेक विरोधी धर्म-युगलों की उपस्थिति तो होती है, किन्तु सभी-विरोधी धर्म-युगलों की उपस्थिति नहीं होती है। इस सम्बन्ध में भवला का निम्न कथन द्रष्टव्य है — “यदि (वस्तु में) संपूर्ण धर्मों का एक साथ रहना मान लिया जावे तो परपर विरुद्ध चैतन्य-अचैतन्य, भव्यत्व और अभव्यत्व आदि धर्मों का एक साथ आत्मा में रहने का प्रसंग आ जावेगा।⁷ अतः यह मानना अधिक तर्क संगत है कि वस्तु में केवल वे ही विरोधी धर्म-युगल युगपत्

रूप में रह सकते हैं, जिनका उस वस्तु में अत्यन्ताभाव नहीं है। किन्तु इस बात से वस्तुतत्त्व का अनन्त धर्मात्मक स्वरूप खण्डित नहीं होता है और वस्तुतत्त्व में नित्यता-अनित्यता, एकत्व-अनेकत्व, अस्तित्व-नास्तित्व, भेदत्व-अभेदत्व आदि अनेक विरोधी धर्म-युगलों की युगपत् उपस्थिति मानी जा सकती है। आचार्य अमृतचन्द्र समयसार की टीका में लिखते हैं कि अपेक्षा भेद से जो है, वही नहीं भी है; जो सत् है वह असत् भी है, जो एक है वह अनेक भी है, जो नित्य है वही अनित्य भी है।^{१०} वस्तुतत्त्व एकात्मिक न होकर अनेकान्तिक है। आचार्य हेमचन्द्र अन्ययोगव्यवच्छेदिका में लिखते हैं कि— विश्व की समस्त वस्तुएं स्याद्वाद के मुद्रा से युक्त हैं, कोई भी उल्लंघन नहीं कर सकते^{१०} यद्यपि वस्तुतत्त्व का यह अनन्तधर्मात्मक एवं अनेकान्तिक स्वरूप हमें असामंजस्य में अवश्य डाल देता है किन्तु यदि वस्तु-स्वभाव ऐसा ही है, तो हम क्या करें? बौद्ध दार्शनिक धर्मकीर्ति के शब्दों में 'यदीदं स्वयमर्थेभ्यो रोचते के वयं' या पुनः हम जिस वस्तुतत्त्व या द्रव्य का विवेचन करना चाहते हैं, वह है क्या? जहाँ एक ओर द्रव्य को गुण और पर्यायों का आश्रय कहा गया है, वहीं दूसरी ओर उसे गुणों का समूह भी कहा गया है। गुण और पर्यायों से पृथक् द्रव्य की कोई सत्ता ही नहीं है और द्रव्य से पृथक् गुण और पर्यायों की कोई सत्ता नहीं है। यह है वस्तुतत्त्व की सापेक्षितता और यदि वस्तु-तत्त्व सापेक्षिक, अनन्तधर्मात्मक और अनेकान्तिक है, तो फिर उसका ज्ञान एवं उसकी विवेचना निरपेक्ष तथा ऐकान्तिक दृष्टि से कैसे सम्भव है? इसलिए जैन आचार्यों का कथन है कि (अनन्तधर्मात्मक) मिश्रित तत्त्व की विवेचना बिना अपेक्षा के सम्भव नहीं है।^{११}

(ब) मानवीय ज्ञान-प्राप्ति के साधनों का स्वरूप

यह तो हुई वस्तु-स्वरूप की बात, किन्तु जिस वस्तु-स्वरूप का ज्ञान हम प्राप्त करना चाहते हैं, उसके लिए हमारे पास साधन क्या है? हमें उन साधनों के स्वरूप एवं उनके द्वारा प्रदत्त ज्ञान के स्वरूप पर भी विचार कर लेना होगा। मनुष्य के पास अपनी सत्याभीप्सा और जिज्ञासा की संतुष्टि के लिए ज्ञान-प्राप्ति के दो साधन हैं :

१. इन्द्रियां, और २. तर्कबुद्धि ।

मानव अपने इन्हीं सीमित साधनों द्वारा वस्तुतत्त्व को जानने का प्रयत्न करता रहा है। जहाँ तक मानव के ऐन्द्रिक ज्ञान का प्रश्न है, यह स्पष्ट है कि ऐन्द्रिक ज्ञान न पूर्ण है और न निरपेक्ष। मानव इन्द्रियों की क्षमता सीमित है अतः वे वस्तु-तत्त्व का जो भी स्वरूप जान पाती हैं, वह पूर्ण नहीं हो सकता है। इन्द्रियां वस्तु को अपने पूर्ण स्वरूप से देख पाने के लिए सक्षम नहीं हैं। यहां हमें यह भी स्मरण रखना चाहिए कि हम वस्तुतत्त्व को जिस रूप में वह है वैसा नहीं जान कर उसे जिस रूप में इन्द्रियां हमारे समक्ष प्रस्तुत करती हैं, उसी रूप में जानते हैं। हम इन्द्रिय सम्प्रेदनों को जान पाते हैं, वस्तुतत्त्व को नहीं। इसका अर्थ यह हुआ कि हमारा आनुभविक ज्ञान इन्द्रिय-सापेक्ष है।

मानव इतना ही नहीं, वह इन्द्रिय सापेक्ष होने के साथ ही साथ वह उन कोणों पर भी निर्भर रहता है, जहाँ से वस्तु देखी जा रही है। और यदि हम उस कोण (स्थिति) के विचार को अपने ज्ञान से अलग करते हैं, तो निश्चित ही हमारा ज्ञान भ्रान्त हो जायगा। उदाहरणार्थ, एक गोल सिक्का अपने अनेक कोणों से हमें वृत्ताकार न लगकर, अण्डाकार दिखाई देता है। विभिन्न गुरुत्वाकर्षणों एवं विभिन्न शारीरिक स्थितियों से एक ही वस्तु हल्की या भारी प्रतीत होती है। हमारी पृथ्वी को जब हम उसके गुरुत्वाकर्षण की सीमा से ऊपर जाकर देखते हैं तो वह गतिशील दिखाई देती है, किन्तु यहाँ वह हमें स्थिर प्रतीत होती है। दूर से देखने पर वस्तु छोटी और पास से देखने पर बड़ी दिखाई देती है। एक टेबल के जब विविध कोणों से फोटो लिए जाते हैं तो वे परस्पर भिन्न भिन्न होते हैं। इस प्रकार हमारा सारा आनुभविक ज्ञान सापेक्ष ही होता है, निरपेक्ष नहीं। इन्द्रिय सम्बन्धनों को उन सब अपेक्षाओं (conditions) से अलग हटकर नहीं समझा जा सकता है, जिनमें कि वे हुए हैं। अतः ऐन्द्रिय ज्ञान दिक्, काल और व्यक्ति सापेक्ष ही होता है।

किन्तु मानव मन कभी भी इन्द्रियानुभूति या प्रतीति के ज्ञान को ही अन्तिम सत्य मानकर सन्तुष्ट नहीं होता, वह उस प्रतीति के पीछे भी झांकना चाहता है। इस हेतु वह अपनी तर्क-बुद्धि का सहारा लेता है। किन्तु क्या तार्किक ज्ञान निरपेक्ष हो सकता है? प्रथम तो तार्किक ज्ञान भी पूरी तरह से इन्द्रिय सम्बन्धनों से निरपेक्ष नहीं होता है, दूसरे तार्किक ज्ञान वस्तुतः एक सम्बन्धात्मक ज्ञान है। बौद्धिक चिन्तन कारण-कार्य, एक-अनेक, अस्ति-नास्ति आदि विचार-विधाओं से घिरा हुआ है। और अपनी इन विचार-विधाओं के आधार पर वह सापेक्ष ही होगा। तर्क-बुद्धि जब भी किसी वस्तु के स्वरूप का निश्चय कर कोई निर्णय प्रस्तुत करती है, तो वह हमें दो तथ्यों के बीच किसी सम्बन्ध या असम्बन्ध की ही सूचना प्रदान करती है और ऐसा सम्बन्धात्मक ज्ञान सम्बन्ध-सापेक्ष ही होगा, निरपेक्ष नहीं।

(स) मानवीय ज्ञान की सीमितता एवं सापेक्षता

वस्तुतः वस्तुतत्त्व का पथार्थ एवं पूर्ण ज्ञान सीमित क्षमता वाले मानव के लिए सदैव ही एक जटिल प्रश्न रहा है। अपूर्ण के द्वारा पूर्ण को जानने के समस्त प्रयास आंशिक सत्य के ज्ञान से आगे नहीं जा पाये हैं और जब इस आंशिक सत्य को पूर्ण सत्य मान लिया जाता है तो वह सत्य सत्य न रह करके असत्य बन जाता है। वस्तु तत्त्व न केवल उतना ही जितना कि हम इसे जान पा रहे हैं। मनुष्य की ऐंद्रिक ज्ञान-क्षमता व तर्कबुद्धि इतनी अपूर्ण है कि वे सम्पूर्ण सत्य को एक साथ ग्रहण नहीं कर सकती। साधारण मानव-बुद्धि पूर्ण सत्य का साक्षात्कार नहीं कर पाती है। जैन दृष्टि के अनुसार सत्य अज्ञेय तो नहीं है किन्तु बिना पूर्णता को प्राप्त किये उसे पूर्ण रूप से नहीं जाना जा सकता। प्रसिद्ध वैज्ञानिक अल्बर्ट आइन्स्टीन ने कहा था कि "हम केवल सापेक्षिक सत्य को जान

सकते हैं, निरपेक्ष सत्य को तो कोई पूर्ण द्रष्टा ही जान सकेगा ।^{१२} और ऐसी स्थिति में जबकि हमारा समस्त ज्ञान आंशिक , अपूर्ण तथा सापेक्षिक है, हमें यह दावा करने का कोई अधिकार नहीं है कि मेरी दृष्टि ही एकमात्र सत्य है और सत्य मेरे ही पास है । हमारा आंशिक, अपूर्ण और सापेक्षिक ज्ञान निरपेक्ष सत्यता का दावा नहीं कर सकता है । अतः ऐसे ज्ञान के लिए हमें ऐसी कथन-पद्धति की योजना करनी होगी, जो कि दूसरों के अनुभूत सत्यों का निषेध नहीं करते हुए अपनी बात कह सके ।

क्या सर्वज्ञ का ज्ञान निरपेक्ष होता है ?

यद्यपि जैन दर्शन में यह माना गया है कि सर्वज्ञ या केवली संपूर्ण सत्य का साक्षात्कार कर लेता है, अतः यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से उठता है कि क्या सर्वज्ञ का ज्ञान निरपेक्ष है ? इस सन्दर्भ में जैन दार्शनिकों में भी मतभेद पाया जाता है । कुछ समकालीन जैन विचारक सर्वज्ञ के ज्ञान को निरपेक्ष मानते हैं जब कि दूसरे कुछ विचारकों के अनुसार सर्वज्ञ का ज्ञान भी सापेक्ष होता है । श्री दलमुखभाई मालवणिया ने स्याद्वाद-मंजरी की भूमिका में सर्वज्ञ के ज्ञान को निरपेक्ष सत्य बताया है । जबकि मुनि श्री नगराज जी ने जैन दर्शन और आधुनिक विज्ञान नामक पुस्तिका में यह माना है कि सर्वज्ञ का ज्ञान भी कहने भर को ही निरपेक्ष है क्योंकि स्यादस्ति स्यान्नास्ति से परे वह भी नहीं है । वस्तुस्थिति यह है कि जहां तक सर्वज्ञ के वस्तु जगत् के ज्ञान का प्रश्न है, उसे निरपेक्ष नहीं माना जा सकता क्योंकि उसके ज्ञान का विषय अनन्त धर्मात्मिक वस्तु है । अतः सर्वज्ञ भी वस्तुतत्त्व के अनन्त गुणों को अनन्त अपेक्षाओं से ही जान सकता है । वस्तुगत ज्ञान या वैषयिक ज्ञान (objective knowledge) कभी भी निरपेक्ष नहीं हो सकता, फिर चाहे वह सर्वज्ञ का ही क्यों न हो ? इसीलिए जैन आचार्यों का कथन है कि दीप से लेकर व्योम तक वस्तु मात्र स्याद्वाद की मुद्रा से अंकित है । किन्तु हमें यह ध्यान रखना होगा कि जहां तक सर्वज्ञ के आत्म-बोध का प्रश्न है वह निरपेक्ष हो सकता है क्योंकि वह विकल्परहित होता है । सम्भवतः इसी दृष्टिकोण को लक्ष्य में रखकर आचार्य कुन्दकुन्द को यह कहना पड़ा था कि व्यवहार दृष्टि से सर्वज्ञ सभी द्रव्यों को जानता है किन्तु परमार्थतः तो वह आत्मा को ही जानता है । वस्तुस्थिति यह है कि सर्वज्ञ का स्व-आत्म-बोध तो निरपेक्ष होता है किन्तु वस्तु विषयक ज्ञान सापेक्ष होता है ।

(द) भाषा की अभिव्यक्ति-सामर्थ्य की सीमितता और सापेक्षता

सर्वज्ञ या पूर्ण के लिए भी, जो कि संपूर्ण सत्य का साक्षात्कार कर लेता है, सत्य का निरपेक्ष कथन या अभिव्यक्ति सम्भव है । संपूर्ण सत्य को चाहे जाना जा सकता हो किन्तु कहा नहीं जा सकता । उसकी अभिव्यक्ति का जब भी कोई प्रयास किया जाता है, तो वह सापेक्षिक बन जाता है । क्योंकि सर्वज्ञ को भी अपनी अभिव्यक्ति के लिए

उसी भाषा का सहारा लेना होता है, जो कि सीमित एवं अपूर्ण है, "है" और "नहीं है" का सीमा से घिरी हुई है। अतः भाषा पूर्ण सत्य को अभिव्यक्त नहीं कर सकती है।

प्रथम तो वस्तुतत्त्व के धर्म की संख्या अनन्त है, जबकि मानवीय भाषा की शब्द संख्या सीमित है। जितने वस्तु-धर्म हैं, उतने शब्द नहीं हैं। अतः अनेक धर्म अनुक्त (अकथित) रहेंगे ही। पुनः मानव की जितनी अनुभूतियां हैं, उन सबके लिए भी भाषा में पृथक्-पृथक् शब्द नहीं है, हम गुड की मिठास को भाषा में पूर्ण रूप से अभिव्यक्त नहीं कर सकते। आचार्य नेमीचन्द्र गोम्मट सार में लिखते हैं कि हमारे अनुभूत भावों का केवल अतन्तवां भाग ही कथनीय होता है और जितना कथनीय है, उसका भी एक अंश ही भाषा में निबद्ध करके लिखा जाता है (गोम्मट सार, जीव काण्ड ३३४) चाहे निरपेक्ष ज्ञान को सम्भव भी मान लिया जाय, किन्तु निरपेक्ष कथन तो कदापि सम्भव नहीं है, क्योंकि जो कुछ भी कहा जाता है, वह किसी न किसी सन्दर्भ में (in a certain context) कहा जाता है और उस सन्दर्भ में ही उसे ठीक प्रकार से समझा जा सकता है अन्यथा भ्रान्ति होने की सम्भावना रहती है। इसीलिए जैन आचार्यों का कथन है कि जगत् में जो कुछ भी कहा जा सकता है, वह सब किसी विवक्षा या नय से गर्भित होता है। जिन या सर्वज्ञ की वाणी भी अपेक्षा रहित नहीं होती है। वह सपेक्ष ही होती है। अतः वक्ता के कथन समझने के लिए भी अपेक्षा का विचार आवश्यक है।

पुनश्च जब वस्तुतत्त्व में अनेक विरुद्ध धर्म-युगल भी रहे हुए हैं, तो शब्दों के द्वारा उनका एक साथ प्रतिपादन सम्भव नहीं है। उन्हें क्रमिक रूप में ही कहा जा सकता है। शब्द एक समय में एक ही धर्म को अभिव्यक्त कर सकते हैं। अनन्त धर्मात्मक वस्तुतत्त्व के समस्त धर्मों का एक साथ कथन भाषा की सीमा के बाहर है। अतः किसी भी कथन में वस्तु के अनेक धर्म अनुक्त (अकथित) रह जावेंगे। और एक निरपेक्ष कथन अनुक्त धर्मों का निषेध करने के कारण असत्य हो जावेगा। हमारा कथन सत्य रहे और हमारे वचन-व्यवहार से श्रोता को कोई भ्रान्ति न हो इसलिए सापेक्षिक कथन पद्धति ही समुचित हो सकती है। जैनाचार्यों ने स्यात् को सत्य का चिन्ह^{१३} इसीलिए कहा है कि वह अपेक्षा पूर्वक कथन करके हमारे कथन को अविरोधी और सत्य बना देता है तथा श्रोता को कोई भ्रान्ति भी नहीं होने देता है।

स्याद्वाद और अनेकान्त

साधारणतया अनेकान्त और स्याद्वाद पर्यायवाची माने जाते हैं।^{१४} अनेक जैनाचार्यों ने इन्हें पर्यायवाची बताया भी है। किन्तु फिर भी दोनों में थोड़ा अन्तर है। अनेकान्त स्याद्वाद की अपेक्षा अधिक वस्तु-अर्थ का द्योतक है। जैनाचार्यों ने दोनों में व्यापक-व्याप्य भाव माना है। अनेकान्त व्यापक है और स्याद्वाद व्याप्य। अनेकान्त वाच्य है तो स्याद्वाद वाचक। अनेकान्त वस्तुस्वरूप है, तो स्याद्वाद उस अनेकान्तिक

वस्तु स्वरूप के कथन की निर्दोष भाषा पद्धति । अनेकान्त दर्शन है, तो स्याद्राद उसकी अभिव्यक्ति का ढंग ।

विभज्जवाद और स्याद्राद

विभज्जवाद स्याद्राद का ही पर्यायवाची एवं पूर्ववर्ती है । सूत्र कृतांग में महावीर ने भिक्षुओं के लिए यह स्पष्ट निर्देश दिया कि वे विभज्जवाद की भाषा का प्रयोग करें ।^{१५} इसी प्रकार भगवान् बुद्ध ने भी मज्झिमनिकाय में स्पष्ट रूप से कहा था कि हे माणक, मैं विभज्जवादी हूँ एकान्तवादी नहीं । विभज्जवाद वह सिद्धान्त है जो प्रश्न को विभाजित करके उत्तर देता है । जब बुद्ध से यह पूछा गया कि गृहस्थ आराधक होता है या प्रवर्जित ? उन्होंने इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा कि गृहस्थ एवं त्यागी यदि मिथ्यावादी हैं तो आराधक नहीं हो सकते । किन्तु यदि दोनों ही सम्यक् आचरण करने वाले हैं तो दोनों ही आराधक हो सकते हैं ।^{१६} इसी प्रकार जब महावीर से जयति ने यह पूछा कि सोना अच्छा है या जागना । तो उन्होंने कहा था कि कुछ जीवों का सोना अच्छा है और कुछ का जागना । पापी का सोना अच्छा है और धर्मात्माओं का जागना ।^{१७} इससे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि वक्ता को उसके प्रश्न का विश्लेषणपूर्वक उत्तर देना विभज्जवाद है । प्रश्न-उत्तरों की यह विश्लेषणात्मक शैली विचारों को सुलझाने वाली तथा वस्तु के अनेक आयामों को स्पष्ट करने वाली है । इससे वक्ता का विश्लेषण एकांगी नहीं बनता है । बुद्ध और महावीर का यह विभज्जवाद ही आगे चलकर शून्यवाद और स्याद्राद में विकसित हुआ है ।

शून्यवाद और स्याद्राद^{१८}

भगवान् बुद्ध ने शाश्वतवाद और उच्छेदवाद इन दोनों को अस्वीकार किया और अपने मार्ग को मध्यम मार्ग कहा । जबकि भगवान् महावीर ने शाश्वतवाद व उच्छेदवाद को अपेक्षाकृत से स्वीकृत करके एक विधि मार्ग अपनाया । भगवान् बुद्ध की परम्परा में विकसित शून्यवाद और जैन परम्परा में विकसित स्याद्राद दोनों का ही लक्ष्य एकान्तिक दार्शनिक विचारधाराओं की अस्वीकृति ही था । दोनों में फर्क इतना ही है कि जहाँ शून्यवाद एक निषेधप्रधान दृष्टि है वहीं स्याद्राद में एक विधायक दृष्टि है । शून्यवाद जो बात संवृति सत्य और परमार्थ सत्य के रूप में कहता है वही बात जैन दार्शनिक व्यवहार और निश्चय नय के आधार पर प्रतिपादित करता है । शून्यवाद और स्याद्राद में मौलिक भेद अपने निष्कर्षों के सम्बन्ध में है। शून्यवाद अपने निष्कर्षों में है निषेधात्मक और स्याद्राद विधानात्मक । शून्यवाद अपनी सम्पूर्ण तार्किक विवेचना में इस निष्कर्ष पर आता है कि वस्तुतत्त्व शाश्वत नहीं है, उच्छिन्न नहीं है, एक नहीं है, अनेक नहीं है, सत् नहीं है, असत् नहीं है । जबकि स्याद्राद अपने निष्कर्षों को विधानात्मक रूप से प्रस्तुत करता है— वह यह कहता है कि वस्तु शाश्वत भी है, अशाश्वत भी है, एक भी है, अनेक भी है, सत् भी है, असत् भी है । एकान्त में रहा

हुआ दोष शून्यवादी और स्याद्वादी दोनों ही देखते हैं। इस एकान्त के दोष से बचने की तत्परता में शून्यवाद के द्वारा प्रस्तुत शून्यता — शून्यता की धारणा और स्याद्वाद के द्वारा प्रस्तुत अनेकान्त, अनेकान्तता की धारणा भी विशेष रूप से द्रष्टव्य है। किन्तु जहाँ शून्यवादी उस दोष के भय से एकान्त की अस्वीकार करता है, वहीं स्याद्वादी, उसके आगे स्यात् शब्द रखकर उस सदोष एकान्त को निर्दोष बना देता है। दोनों में यदि कोई मौलिक भेद है तो वह अपनी निषेधात्मक और विधानात्मक दृष्टियों का ही है। शून्यवाद का वस्तुतत्त्व जहाँ चतुष्कोटिविनिर्मुक्त शून्य है, वहीं जैन दर्शन का वस्तुतत्त्व अनन्तधर्मात्मक है। किन्तु शून्य और अनन्त का गणित तो एक ही है। इन दोनों की विभिन्नता तो उस दृष्टि का ही परिणाम है, जो कि वैचारिक आग्रहों से जनमानस को मुक्त करने के लिए बुद्ध और महावीर ने प्रस्तुत की थी। बुद्ध के निषेधात्मक दृष्टिकोण का परिणाम शून्यवाद था तो महावीर के विधानात्मक दृष्टिकोण का परिणाम स्याद्वाद। इस सम्बन्ध में आदरणीय दलमुख भाई का लेख 'शून्यवाद और स्याद्वाद' विशेष रूप से द्रष्टव्य है।

स्याद्वाद का लक्ष्य — एक व्यापक समन्वयात्मक दृष्टि का विकास

भगवान् महावीर और बुद्ध के समय भारत में वैचारिक संघर्ष और दार्शनिक विवाद अपने चरम सीमा पर था। जैन आगमों के अनुसार कुछ समय ३६३ और बौद्ध आगमों के अनुसार ६२ दार्शनिक मत प्रचलित थे। वैचारिक आग्रह और मतान्धता के इस युग में एक ऐसे दृष्टिकोण की आवश्यकता थी, जो लोगों को आग्रह एवं मतान्धता से ऊपर उठने के लिए दिशा निर्देश दे सके। भगवान् बुद्ध ने इस आग्रह एवं मतान्धता से ऊपर उठने के लिए विवादपराङ्मुखता को अपनाया। **सुत्तनिपात** में वे कहते हैं कि मैं विवाद के दो फल बताता हूँ। एक तो वह अपूर्ण व एकांगी होता है और दूसरे कलह एवं अशान्ति का कारण होता है। अतः निर्वाण को निर्विवाद भूमि समझने वाला साधक विवाद में न पड़े।^{१९} बुद्ध ने अपने युग में प्रचलित सभी परस्पर विरोधी दार्शनिक दृष्टिकोणों को सदोष बताया और इस प्रकार अपने को किसी भी दार्शनिक मान्यता के साथ नहीं बांधा। वे कहते हैं पंडित किसी दृष्टि या वाद में नहीं पड़ता।^{२०} बुद्ध की दृष्टि में दार्शनिक वाद-विवाद निर्वाण मार्ग साधक के कार्य नहीं है। अनासक्त मुक्त पुरुष के पास विवाद रूपी युद्ध के लिए कोई कारण ही शेष नहीं रह जाता।^{२१} इसी प्रकार भगवान् महावीर ने भी आग्रह को साधना का सम्यक् पथ नहीं समझा। उन्होंने भी कहा कि आग्रह मतान्धता या एकांगी दृष्टि उचित नहीं है जो व्यक्ति अपने मत की प्रशंसा और दूसरों की निन्दा करने में ही पांडित्य दिखाते हैं, वे संसार चक्र में घूमते रहते हैं।^{२२} इस प्रकार भगवान् महावीर एवं भगवान् बुद्ध दोनों ही उस युग की आग्रह वृत्ति एवं मतान्धता से जन मानस को मुक्त करना चाहते हैं, फिर भी बुद्ध और महावीर की दृष्टि में थोड़ा अन्तर था। जहाँ बुद्ध इन विवादों से बचने

की सलाह दे रहे थे, वहीं महावीर इनके समन्वय की एक ऐसी विधायक दृष्टि प्रस्तुत कर रहे हैं, जिसका परिणाम स्याद्वाद है।

स्याद्वाद विविध दार्शनिक एकान्तवादों में समन्वय करने का प्रयास करता है। उसकी दृष्टि में नित्यवाद — अनित्यवाद, द्वैतवाद — अद्वैतवाद, भेदवाद — अभेदवाद आदि सभी वस्तु-स्वरूप के आंशिक पक्षों को स्पष्ट करते हैं। इनमें से कोई भी असत्य तो नहीं है किन्तु पूर्ण सत्य भी नहीं है। यदि इनको कोई असत्य बताता है तो वह आंशिक सत्य को पूर्ण सत्य मान लेने का उनका आग्रह ही है। स्याद्वाद अपेक्षा भेद से इन सभी के बीच समन्वय करने का प्रयास करता है और यह बताता है कि सत्य तभी असत्य बन जाता है, जबकि हम आग्रही दृष्टि से उसे देखते हैं। यदि हमारी दृष्टि अपने को आहू के घेरे से ऊपर उठाकर देखे तो ही हमें सत्य के दर्शन हो सकते हैं। सत्य का सच्चा प्रकाश केवल अनाग्रही को ही मिल सकता है। महावीर के प्रथम गौतम का जीवन स्वयं इसका एक प्रत्यक्ष साक्ष्य है। गौतम के केवल ज्ञान में आखिर कौन सा तत्त्व का बाधक बन रहा था। महावीर ने स्वयं इसका समाधान करते हुए गौतम से कहा था — हे गौतम तेरा मेरे प्रति जो ममत्व है, यही तेरे केवल ज्ञान (सत्य दर्शन) का बाधक है। महावीर की स्पष्ट घोषणा थी कि सत्य का सम्पूर्ण दर्शन आग्रह के घेरे में रहकर नहीं किया जा सकता। आग्रह-बुद्धि या दृष्टि-राग सत्य को असत्य बना देता है। सत्य का प्रकटन आग्रह में नहीं, अनाग्रह में होता है, विरोध में नहीं, समन्वय में होता है। सत्य का साधक अनाग्रही और वीतरागी होता है। उपाध्याय यशोविजयजी स्याद्वाद की इसी अनाग्रही एवं समन्वयात्मक दृष्टि को स्पष्ट करते हुए अध्यात्मसार में लिखते हैं :

यस्य सर्वत्र समता नयेषु, तनयेष्विव,
तस्यानेकान्तवादस्य क्व न्यूनाधिकशेमुषी ॥
तेन स्याद्वादमालम्ब्य सर्वदर्शनतुल्यता ।
मोक्षोदेश विशेषणा यः पश्यति सषां शास्त्रवित् ॥
माध्यस्थ्यमेव शास्त्रार्थो येषां तच्चारु सिद्धयति ।
स एव धर्मवादः स्यादन्यद्बालिशवल्गनम् ॥
माध्यस्थ्यसहितं ह्येकपदज्ञानमपि प्रमा ।
शास्त्रकोटिः वृथैवान्या तथा चौबल महात्मना ॥

—अध्यात्मसार, ६९-७३.

सच्चा अनेकान्तवादी किसी दर्शन से द्वेष नहीं करता। वह सम्पूर्ण दृष्टिकोण (दर्शनों) को इस प्रकार वात्सल्य दृष्टि से देखता है जैसे कोई पिता अपने पुत्र को। क्योंकि अनेकान्तवादी की न्यूनाधिक बुद्धि नहीं हो सकती। सच्चा शास्त्रज्ञ कहे जाने का अधिकारी तो वही है, जो स्याद्वाद का आलम्बन लेकर सम्पूर्ण दर्शनों में समान भाव

रखता है। वास्तव में माध्यस्थ भाव ही शास्त्रों का गूढ़ रहस्य है, यही धर्मवाद है। माध्यस्थ भाव रहने पर शास्त्र के एक पद का ज्ञान भी सफल है अन्यथा करोड़ों शास्त्रों का ज्ञान भी वृथा है।

एक सच्चा स्याद्वादी सभी दर्शनों का आराधक किस प्रकार होता है, इस सम्बन्ध में परमयोगी आनन्दधन जी लिखते हैं :

षट् दरसण जिन अंग भणीजे, न्याय षडंग जो साधे रे ।
 नमि जिनवरना चरण उपासक, षटदर्शन आराधे रे ॥ १ ॥
 जिन सुर पादप पाय बखाणुं, सांख्य जोग दोग भेदे रे ।
 आतम सत्ता विवरण करता, लही दुय अंग अखेदे रे ॥ २ ॥
 भेद अभेद सुगत मीमांसक, जिनवर दोग कर भारी रे ।
 लोकालोक अवलंबन भजिये, गुरुगमथी अवधारी रे ॥ ३ ॥
 लोकायतिक कूख जिनवरनी, वंश विचार जो की जे ।
 तत्व विचार सुधारस धारा, गुरुगम विण केम पीजे ॥ ४ ॥
 जैन जिनेश्वर उत्तम अंग, अंतरंग बहिरंगे रे ।
 अक्षर न्यास धरा आराधक, आराध घरी संगे रे ॥ ५ ॥

राजनैतिक क्षेत्र में स्याद्वाद का उपयोग

आज का राजनैतिक जगत् भी वैचारिक संकुलता से परिपूर्ण है। पूंजीवाद, समाजवाद, साम्यवाद, फासीवाद, नाजीवाद, आदि अनेक राजनैतिक विचार धाराएं तथा राजतन्त्र, प्रजातन्त्र, कुलतन्त्र, अधिनायक तन्त्र आदि अनेकानेक शासन प्रणालियां वर्तमान में प्रचलित हैं। मात्र इतना ही नहीं उनमें से प्रत्येक एक दूसरे की समाप्ति के लिए प्रयत्नशील है। विश्व के राष्ट्र खेमों में बटे हुए हैं और प्रत्येक खेमे का अग्रणी राष्ट्र अपना प्रभाव क्षेत्र बढ़ाने के हेतु दूसरे के विनाश में तत्पर है। मुख्य बात यह है कि आज का राजनैतिक संघर्ष आर्थिक हितों का संघर्ष न होकर वैचारिकता का संघर्ष है। आज अमेरिका और रूस अपनी वैचारिक प्रभुसत्ता के प्रभाव को बढ़ाने के लिए ही प्रतिस्पर्धा में लगे हुए हैं। एक दूसरे को नाम-शेष करने की उनकी यह महत्वाकांक्षा कहीं मानव जाति को ही नामशेष न कर दे।

आज के राजनैतिक जीवन में स्याद्वाद के दो व्यावहारिक फलित वैचारिक सहिष्णुता और समन्वय अत्यन्त उपादेय है। मानव जाति ने राजनैतिक जगत् में राजतन्त्र से प्रजातन्त्र तक की जो लम्बी यात्रा तय की है उसकी सार्थकता स्याद्वाद दृष्टि को अपनाने में ही है। विरोधी पक्ष के द्वारा की जाने वाली आलोचना के प्रति सहिष्णु होकर उसके द्वारा अपने दोषों को समझना और उन्हें दूर करने का प्रयास करना, आज के राजनैतिक जीवन की सबसे बड़ी आवश्यकता है। विपक्ष की धारणाओं में भी सत्यता हो सकती है और सबल विरोधी दल की उर्पास्थिति से हमें अपने दोषों

के निराकरण का अच्छा अवसर मिलता है, इस विचार-दृष्टि और सहिष्णु भावना में ही प्रजातन्त्र का भविष्य उज्ज्वल रह सकता है। राजनैतिक क्षेत्र में संसदीय प्रजातन्त्र (पार्लियामेन्टरी डेमोक्रेसी) वस्तुतः राजनैतिक स्याद्वाद है। इस परम्परा में बहुमत दल द्वारा गठित सरकार अल्प मत दल को अपनी विचार प्रस्तुत करने का अधिकार मान्य करती है और यथा सम्भव उससे लाभ भी उठाती है। दार्शनिक क्षेत्र में जहाँ भारत स्याद्वाद का सर्जक है, वहीं वह राजनैतिक क्षेत्र में संसदीय प्रजातन्त्र का समर्थक भी है। अतः आज स्याद्वाद सिद्धान्त को व्यावहारिक क्षेत्र में उपयोग करने का दायित्व भारतीय राजनीतिज्ञों पर है।

पारिवारिक जीवन में स्याद्वाददृष्टि का उपयोग

कौटुंबिक क्षेत्र में इस पद्धति का उपयोग परस्पर कुटुम्बों में और कुटुम्ब के सदस्यों में संघर्ष को टालकर शान्तिपूर्ण वातावरण का निर्माण करेगा। सामान्यतया पारिवारिक जीवन में संघर्ष के दो केन्द्र होते हैं — पिता-पुत्र तथा सास-बहू। इन दोनों विवादों में मूल कारण दोनों का दृष्टिभेद है। पिता जिस परिवेश में बड़ा हुआ, उन्हीं संस्कारों के आधार पर पुत्र का जीवन ढालना चाहता है। जिस मान्यता को स्वयं मानकर बैठा है, उन्हीं मान्यताओं को दूसरे से मनवाना चाहता है। पिता की दृष्टि अनुभव प्रधान होती है, जबकि पुत्र की दृष्टि तर्कप्रधान। एक प्राचीन संस्कारों से ग्रसित होता है तो दूसरा उन्हें समाप्त कर देना चाहता है। यही स्थिति सास-बहू में होती है। सास यह अपेक्षा करती है कि बहू ऐसा जीवन जिये जैसा उसने स्वयं बहू के रूप में किया था, जबकि बहू अपने युग के अनुरूप और अपने मातृ पक्ष के संस्कारों से प्रभावित जीवन जीना चाहती है। मात्र इतना ही नहीं, उसकी अपेक्षा यह भी होती है कि वह उतना ही स्वतंत्र जीवन जीये, जैसा वह अपने माता-पिता के पास जीती थी। इसके विपरीत श्वशुर पक्ष उससे एक अनुशासित जीवन की अपेक्षा करता है। यही सब विवाद के कारण बनते हैं। इसमें जब तक सहिष्णु दृष्टि और दूसरे की स्थिति को समझने का प्रयास नहीं किया जाता, तब तक संघर्ष समाप्त नहीं हो सकता। वस्तुतः इसके मूल में जो दृष्टि-भेद है, उसे अनेकान्त पद्धति से ही सम्यक् प्रकार जाना जा सकता है।

वास्तविकता तो यह है कि हम जब दूसरे के सम्बन्ध में कोई विचार करें, कोई निर्णय लें तो हमें स्वयं अपने को उस स्थिति में खड़ा कर सोचना चाहिए। दूसरे की भूमिका में स्वयं को खड़ा करके ही उसे सम्यक् प्रकार से जाना जा सकता है। पिता पुत्र से जिस बात की अपेक्षा करता है, उसके पहले अपने को पुत्र की भूमिका में खड़ा कर विचार कर ले। अधिकारी कर्मचारी से जिस ढंग से काम लेना चाहता है, उसके पहले स्वयं को उस स्थिति में खड़ा करे, फिर निर्णय ले। यही एक ऐसी दृष्टि है, जिसके अभाव में लोक-व्यवहार असम्भव है और जिस आधार पर स्याद्वाद या अनेकान्तवाद जगत्गुरु होने का दावा करता है।

सप्तभंगी

सप्तभंगी स्याद्वाद की भाषायी अभिव्यक्ति के सामान्य विकल्पों को प्रस्तुत करती है। हमारी भाषा विधि-निषेध की सीमाओं से घिरी हुई है। “हे” और “नहीं है” हमारे कथनों के दो प्रारूप हैं। किन्तु कभी कभी हम अपनी बात को स्पष्टतया “हे” (विधि) और “नहीं है” (निषेध) भाषा में प्रस्तुत करने में असमर्थ होते हैं अथवा सीमित शब्दावली की यह भाषा हमारी अनुभूति को प्रकट करने से असमर्थ होती है। ऐसी स्थिति में हमें एक तीसरे विकल्प “अवाच्य” या “अवक्तव्य” का सहारा लेते हैं। अर्थात् शब्दों के माध्यम से अथवा “हे” और “नहीं है” की भाषायी सीमा में बांध कर उसे कहा नहीं जा सकता है। इस प्रकार विधि, निषेध और अवक्तव्यता से जो सात प्रकार का वचन-विन्यास बनता है, उसे सप्तभंगी कहा जाता है।^{२३} सप्तभंगी में स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति और स्यात् अवक्तव्य ये तीन असंयोगी मौलिक भंग हैं। शेष चार भंग इन तीनों के संयोग से बनते हैं। उनमें स्यात्-अस्ति-नास्ति, स्यात् अस्ति-अवक्तव्य और स्यात् नास्ति-अवक्तव्य ये तीन द्विसंयोगी और अन्तिम स्यात्-अस्ति-नास्ति-अवक्तव्य यह त्रिसंयोगी भंग हैं। निर्णयों की भाषायी अभिव्यक्ति विधि निषेध और अवक्तव्य इन तीन ही रूप में एक होती है। अतः उससे तीन ही मौलिक भंग बनते हैं और इन तीन मौलिक भंगों से गणित शास्त्र के संयोग नियम (law of combination) के आधार पर सात ही भंग ही बनते हैं, न कम न अधिक। अष्टसहस्री टीका में आचार्य विद्यानन्दी ने इसीलिए यह कहा है कि जिज्ञासा और संशय और उनके समाधान सप्त प्रकार के ही हो सकते हैं। अतः जैन आचार्यों की सप्तभंगी की यह व्यवस्था निर्मूल नहीं है। वस्तुतत्त्व के अनन्त धर्मों में से प्रत्येक को देकर एक सप्तभंगी और इस प्रकार अनन्त सप्तभंगियां तो बनाई जा सकती हैं, किन्तु अनन्त भंगी नहीं। श्वे. आगम भगवती सूत्र में षट् प्रदेशी रकन्ध के सम्बन्ध में जो २३ भंगों की योजना है वह वचन भेद कृत संस्थाओं के कारण है। उसमें भी मूल भंग सात ही हैं।^{२४} पंचास्तिकाय सार, प्रवचनसार आदि प्राचीन विगम्बर आगम ग्रन्थों में और शेष परवर्ती साहित्य में सप्त भंग ही मान्य रहे हैं। अतः विद्वानों को इन धर्मों का निवारण कर लेना चाहिए कि ऐसे संयोगों में सप्तभंगी ही क्यों अनन्त भंगी भी हो सकती है अथवा आगमों में सात भंग नहीं है। सप्तभंगी भी एक परवर्ती विकास है।

सप्तभंगी का प्रत्येक भंग एक सापेक्षिक निर्णय प्रस्तुत करता है। सप्तभंगी में स्यात् अस्ति आदि जो सात भंग हैं, वे कथन के तार्किक आकार (logical forms) मात्र हैं। उसमें स्यात् शब्द कथन की सापेक्षिकता का सूचक है और अस्ति एवं नास्ति कथन के विधानात्मक (Affirmative) और निषेधात्मक (Negative) होने के सूचक हैं। कुछ जैन विद्वान् अस्ति को सत्ता की भावनात्मकता का और नास्ति को अभावात्मकता का सूचक मानते हैं। किन्तु यह दृष्टिकोण जैन दर्शन को मान्य नहीं

हो सकता — उदाहरण के लिए जैन दर्शन में आत्मा भावरूप है। वह अभाव रूप नहीं हो सकता है। अतः हमें यह स्पष्ट रूप से जान लेना चाहिए, कि स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति अपने आपमें कोई कथन नहीं है अपितु कथन के तार्किक आकार हैं, वे कथन के प्रारूप हैं। उन प्रारूपों को तार्किक कथन का रूप देने के लिए अपेक्षा तथा उद्देश्य और विधेय पदों का उल्लेख आवश्यक है। जैसे स्यात् अस्ति भंग का उदाहरण होगा — द्रव्य की अपेक्षा आत्मा नित्य है। यदि हम इसमें अपेक्षा (द्रव्यता) और विधेय (नित्यता) का उल्लेख नहीं करें और कहें कि स्यात् आत्मा है तो हमारा कथन भ्रम पूर्ण होगा। अपेक्षा और विधेय पद के उल्लेख के अभाव में सप्तभंगी के आधार पर किये गये कथन अनेक भ्रान्तियों को जन्म देते हैं, जिसका विशेष विवेचन हमने द्वितीय भंग की चर्चा के प्रसंग में किया है। आधुनिक तर्कशास्त्र की दृष्टि से सप्तभंगी का प्रत्येक भंग एक सापेक्षिक कथन है जिसे एक हेतुफलाश्रित वाक्य के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। सप्तभंगी के प्रसंग में उत्पन्न भ्रान्तियों से बचने के लिए उसे निम्न सांकेतिक रूप में व्यक्त किया जा सकता है।

सप्तभंगी के इस सांकेतिक प्रारूप के निर्माण में हमने चिह्नों का प्रयोग उनके सामने दर्शित अर्थों में किया है —

चिह्न	अर्थ
⊃	यदि...तो (हेतुफलाश्रित कथन)
अ	अपेक्षा
.	संयोजन (और)
य	युगपद् (एक साथ)
∞	अनन्तता
~	निषेध
उ	उद्देश्य
वि	विधेय

भंगों के आगमिक रूप भंगों के सांकेतिक रूप ठोस उदाहरण

स्यात् अस्ति	अ ^१ ⊃ उ वि है	यदि द्रव्य की अपेक्षा से कथन करते हैं तो आत्मा नित्य है।
स्यात् नास्ति	अ ^२ ⊃ उ वि नहीं है	यदि पर्याय की अपेक्षा से कथन करते हैं तो आत्मा नित्य नहीं है।
स्यात् अस्ति नास्ति च	{ अ ^१ ⊃ उ वि है अ ^२ उ वि नहीं है	यदि द्रव्य की अपेक्षा से कथन करते हैं तो आत्मा नित्य है और यदि पर्याय

भंगों के आगमिक रूप भंगों के सांकेतिक रूप ठोस उदाहरण

		की अपेक्षा से कथन करते हैं तो आत्मा नित्य नहीं है ।
स्याद् अवक्तव्य	(अ ^१ ·अ ^२) ^य ⊃ उ अवक्तव्य है	उ यदि द्रव्य और पर्याय दोनों ही अपेक्षाओंसे एक साथ कथन करते हैं तो आत्मा अवक्तव्य है । (क्योंकि दो भिन्न भिन्न अपेक्षाओं से दो अलग अलग कथन हो सकते हैं किन्तु एक कथन नहीं हो सकता) ।
	अथवा	
	(अ [∞]) ^य ⊃ उ अवक्तव्य है	यदि एकसाथ आत्म की अनन्त अपेक्षाओं की दृष्टि से कथन करते हैं तो आत्मा अवक्तव्य है ।
{ स्याद् अस्ति च अवक्तव्यश्च	अ ^१ ⊃ उ वि है. (अ [∞]) ^य ⊃ उ अवक्तव्य है	यदि द्रव्य की अपेक्षा से कथन करते हैं तो आत्मा नित्य है किन्तु यदि आत्मा की अनन्त अपेक्षाओं से एक साथ कथन करते हैं तो आत्मा अवक्तव्य है ।
स्याद् नास्ति च अवक्तव्यश्च	अ ^२ ⊃ उ वि नहीं है (अ [∞]) ^य ⊃ उ अवक्तव्य है	यदि पर्याय की अपेक्षा से कथन करते हैं तो आत्मा नित्य नहीं है किन्तु यदि आत्मा की अनन्त अपेक्षाओं की दृष्टि से कथन करते हैं तो आत्मा अवक्तव्य है ।
स्याद् अस्तिच, नास्तिच, अवक्तव्यश्च	अ ^१ उ वि है. अ ^२ उ वि नहीं है (अ [∞]) ^य ⊃ उ अवक्तव्य है	यदि द्रव्य दृष्टि से कथन करते हैं तो आत्मा नित्य है और यदि पर्याय दृष्टि से कथन करते हैं तो आत्मा नित्य नहीं है किन्तु यदि आत्मा की अनन्त अपेक्षाओं की दृष्टि से कथन करते हैं तो आत्मा अवक्तव्य है ।

सप्तभंगी के प्रस्तुत सांकेतिक रूप में हमने केवल दो अपेक्षाओं का उल्लेख कर पाये हैं किन्तु जैन विचारकों ने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव ऐसी चार अपेक्षाएं मानी हैं, उसमें भी भाव-अपेक्षा व्यापक है । उसमें वस्तु की अवस्थाओं (पर्यायों) एवं

गुणों दोनों पर विचार किया जाता है। किन्तु यदि हम प्रत्येक अपेक्षा की सम्भावनाओं पर विचार करें तो ये अपेक्षाएं भी अनन्त होंगी क्योंकि वस्तुतत्त्व अनन्त धर्मात्मक है। अपेक्षाओं की इन विविध सम्भावनाओं पर विस्तार से विचार किया जा सकता है किन्तु इस छोटे से लेख में वह सम्भव नहीं है।

इस सप्तभंगी का प्रथम भंग "स्यात् अस्ति" है। यह स्वचतुष्टय की अपेक्षा से वस्तु के भावात्मक धर्म या धर्मों का विधान करता है। जैसे अपने द्रव्य की अपेक्षा से यह घड़ा मिट्टी का है, क्षेत्र की अपेक्षा से पूना नगर में बना हुआ है, काल की अपेक्षा से शिषिर ऋतु का बना हुआ है, भाव अर्थात् वर्तमान पर्याय की अपेक्षा से लाल रंग का है या घटाकार है आदि। इस प्रकार वस्तु के स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल एवं भाव की अपेक्षा से उसके भावात्मक गुणों का विधान करना यह प्रथम 'अस्ति' नामक भंग का कार्य है। दूसरा स्यात् 'नास्ति' नामक भंग वस्तुतत्त्व के अभावात्मक धर्म या धर्मों की अनुपस्थिति या नास्तित्व की सूचना देता है। वह यह बताता है कि वस्तु में स्व से भिन्न पर चतुष्टय का अभाव है। जैसे यह घड़ा ताम्बे का नहीं है, भोपाल नगर में बना हुआ नहीं है, ग्रीष्म ऋतु का बना हुआ नहीं है, कृष्ण वर्ण का नहीं है आदि। मात्र इतना ही नहीं यह भंग इस बात को भी स्पष्ट करता है कि घड़ा—पुस्तक, टेबल, कलम, मनुष्य आदि नहीं है। जहां प्रथम भंग यह कहता है कि घड़ा घड़ा ही है, वह दूसरा भंग यह बताता है कि घड़ा घट इतर अन्य कुछ नहीं है। कहा गया है कि 'सर्वमस्ति स्वरूपेण पर रूपेण नास्ति च' अर्थात् सभी वस्तुओं की सत्ता स्वरूप से ही है पर रूप से नहीं। यदि वस्तु में अन्य वस्तुओं के गुण धर्मों की सत्ता भी मान ली जावेगी तो फिर वस्तुओं का पारस्परिक भेद ही समाप्त हो जावेगा और वस्तु का स्वस्वरूप ही नहीं रह जावेगा, अतः वस्तु में पर चतुष्टय का निषेध करना द्वितीय भंग है। प्रथम भंग बताता है कि वस्तु क्या है, जबकि दूसरा भंग यह बताता है कि वस्तु क्या नहीं है। सामान्यतया इस द्वितीय भंग को स्यात् नास्ति घटः " अर्थात् किसी अपेक्षा से घड़ा नहीं है, इस रूप में प्रस्तुत किया जाता है, किन्तु इसके प्रस्तुतीकरण का यह ढंग थोड़ा भ्रान्तिजनक अवश्य है। स्थूल दृष्टि से देखने पर ऐसा लगता है कि प्रथम भंग में घट के अस्तित्व का जो विधान किया गया था, उसी का द्वितीय भंग में निषेध कर दिया गया है। और ऐसी स्थिति में स्याद्वाद को सन्देहवाद या आत्म-विरोधी कथन करने वाला सिद्धान्त समझ लेने की भ्रान्ति हो जाना स्वाभाविक है। शंकर प्रभृति विद्वानों ने स्याद्वाद की जो आलोचना की थी, उसका मुख्य आधार यही भ्रान्ति है। स्यात् अस्ति घटः और स्यात् नास्ति घटः में जब स्याद् शब्द को दृष्टि से ओझल कर या उसे सम्भावना के अर्थ में ग्रहण कर 'अस्ति' और 'नास्ति' पर बल दिया जाता है तो आत्म-विरोध का आभास होने लगता है। जहां तक मैं समझ पाया हूं स्याद्वाद का प्रतिपादन करने वाले किसी आचार्य की दृष्टि में द्वितीय भंग का कार्य प्रथम भंग में स्थापित

किये गये गुणधर्म का उसी अपेक्षा से निषेध करना नहीं है, अपितु या तो प्रथम भंग में अस्ति रूप माने गये गुण-धर्म से इतर गुण-धर्मों का निषेध करना है अथवा फिर अपेक्षा को बदल कर उसी गुण-धर्म निषेध करना होता है और इस प्रकार द्वितीय भंग प्रथम भंग के कथन को पुष्ट करता है, खण्डित नहीं। यदि द्वितीय भंग के कथन को उसी अपेक्षा से प्रथम भंग का निषेधक या विरोधी मान लिया जावेगा तो निश्चय ही यह सिद्धान्त संशयवाद या आत्म-विरोध के दोषों से ग्रसित हो जावेगा, किन्तु ऐसा नहीं है। यदि प्रथम भंग में स्यादस्त्येव घटः का अर्थ किसी अपेक्षा से घड़ा है और द्वितीय भंग में 'स्यान्नास्त्येव घटः' का अर्थ किसी अपेक्षा से घड़ा नहीं है ऐसा करेंगे, तो आभासी रूप से ऐसा लगेगा कि दोनों कथन विरोधी हैं। क्योंकि इन कथनों के भाषायी स्वरूप से यह आभास होता है कि इन कथनों में घट के ही अस्तित्व और नास्तित्व को सूचित किया गया है। जबकि जैन आचार्यों की दृष्टि में इन कथनों का बल उनमें प्रयुक्त "स्यात्" शब्द में है, वे यह नहीं मानते हैं कि द्वितीय भंग प्रथम भंग में स्थापित सत्य का प्रतिषेध करता है। दोनों भंगों में घट के सम्बन्ध में जिनका विधान या निषेध किया गया है वे अपेक्षाश्रित धर्म हैं न कि घट का स्वयंत्व का अस्तित्व या नास्तित्व। पुनः दोनों भंगों के 'अपेक्षाश्रित धर्म' एक नहीं हैं, भिन्न भिन्न हैं। प्रथम भंग में जिन अपेक्षाश्रित धर्मों का विधान है, वे अन्य अर्थात् स्व-चतुष्टय के हैं और द्वितीय भंग में जिन अपेक्षाश्रित धर्मों का निषेध हुआ है, वे दूसरे अर्थात् परचतुष्टय के हैं। अतः प्रथम भंग के विधान और द्वितीय भंग के निषेध में कोई आत्मविरोध नहीं है। मेरी दृष्टि में इस भ्रान्ति का मूल कारण प्रस्तुत इस वाक्य में उस विधेय पद (Predicate) के स्पष्ट उल्लेख का अभाव है, जिसका कि विधान या निषेध किया जाता है। यदि 'नास्ति' पद को विधेय स्थानीय माना जाता है तो पुनः यहां यह भी प्रश्न उठ सकता है कि जो घट अस्ति रूप है, वह नास्ति रूप कैसे हो सकता है? यदि यह कहा जावे कि पर द्रव्यादि की अपेक्षा से घट नहीं है, किन्तु पर द्रव्यादि घट के अस्तित्व के निषेधक कैसे बन सकता है?

यद्यपि यहां पूर्वाचार्यों का मन्तव्य स्पष्ट है कि वे घट का नहीं अपितु घट में पर द्रव्यादि का ही निषेध करना चाहते हैं। वे कहना यह चाहते हैं कि घट पट नहीं है या घट में पट आदि के धर्म नहीं हैं, किन्तु स्मरण रखना होगा कि — इस कथन में प्रथम और द्वितीय भंग में अपेक्षा नहीं बदली है। यदि प्रथम भंग में यह कहा जावे कि घड़ा मट्टी का है और दूसरे भंग में यह कहा जावे कि घड़ा पीतल का नहीं है तो दोनों में अपेक्षा एक ही है अर्थात् दोनों कथन द्रव्य की या उपादान की अपेक्षा से हैं। अब दूसरा उदाहरण लें। किसी अपेक्षा से घड़ा नित्य है, किसी अपेक्षा से घड़ा नित्य नहीं है, यहां दोनों भंगों में अपेक्षा बदल जाती है। यहां प्रथम भंग में द्रव्य की अपेक्षा से घड़े को नित्य कहा गया और दूसरे भंग में पर्याय की अपेक्षा से घड़े को 'नित्य नहीं' (अनित्य) कहा गया है। द्वितीय भंग के प्रतिपादन के ये दोनों रूप भिन्न भिन्न हैं।

दूसरे यह कहना कि परचतुष्टय की अपेक्षा से घट नहीं है या पट की अपेक्षा घट नहीं है भाषा की दृष्टि से थोड़ा भ्रान्तिजनक अवश्य है क्योंकि परचतुष्टय वस्तु की सत्ता का निषेधक नहीं हो सकता है। वस्तु में परचतुष्टय अर्थात् स्व-भिन्न पर द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव का अभाव तो होता है किन्तु उनकी अपेक्षा वस्तु का अभाव नहीं होता है। यह कहना कि "कुर्सी" की अपेक्षा टेबल नहीं है या पीतल की अपेक्षा यह घड़ा नहीं है, क्या भाषा के अध्रान्त प्रयोग हैं? इस कथन में जैनाचार्यों का आशय तो यही है कि टेबल कुर्सी नहीं है या घड़ा पीतल का नहीं है। अतः परचतुष्टय की अपेक्षा से वस्तु नहीं है, यह कहने की अपेक्षा यह कहना कि वस्तु में परचतुष्टय का अभाव है, भाषा का सम्यक् प्रयोग होगा। विद्वानों से मेरी विनन्ती है कि वे सप्तभंगी के विशेष रूप से द्वितीय एवं तृतीय भंग के भाषा के स्वरूप पर और स्वयं उनके आकारिक स्वरूप पर पुनर्विचार करें और आधुनिक तर्कशास्त्र सन्दर्भ में उसे पुनर्गठित करें तो जैन न्याय क्षेत्र में इस शताब्दि वर्ष की एक बड़ी उपलब्धि होगी क्योंकि द्वितीय एवं तृतीय भंगों की कथन विधि के विविध रूप परिलक्षित होते हैं। अतः यहां द्वितीय भंग के विविध स्वरूपों पर थोड़ा विचार कर लेना अप्रासंगिक नहीं होगा। मेरी दृष्टि में द्वितीय भंग के निम्न चार रूप हो सकते हैं :-

सांकेतिक रूप

उदाहरण

(१) अ^१ ⊃ उ वि है
अ^२ ⊃ उ वि नहीं है

(१) प्रथम भंग में जिस धर्म (विधेय) का विधान किया गया है, अपेक्षा बदलकर द्वितीय भंग में उस धर्म (विधेय) का निषेध कर देना।

जैसे - द्रव्य दृष्टि से घड़ा नित्य है
पर्याय दृष्टि से घड़ा नित्य नहीं है।

(२) अ^१ ⊃ उ वि है।
अ^२ ⊃ उ ~ वि है।

(२) प्रथम भंग में जिस धर्म का विधान किया गया है, अपेक्षा बदलकर द्वितीय भंग में उसके विरुद्ध धर्म का प्रतिपादन कर देना है।

जैसे - द्रव्य दृष्टि से घड़ा नित्य है
पर्याय दृष्टि से घड़ा अनित्य है।

(३) अ^१ ⊃ उ वि है।
अ^२ ⊃ उ ~ वि नहीं है।

(३) प्रथम भंग में प्रतिपादित धर्म को पुष्ट करने हेतु उसी अपेक्षा से द्वितीय भंग में उसके विरुद्ध धर्म या भिन्न धर्म का वस्तु में निषेध कर देना।

सांकेतिक रूप

उदाहरण

जैसे — रंग की दृष्टि से यह कमीज नीला है रंग की दृष्टि से यह कमीज पीला नहीं है ।

अथवा

अपने स्वरूप की दृष्टि से आत्मा में चेतन है । अपने स्वरूप की दृष्टि से आत्मा में अचेतन नहीं है ।

अथवा

उपादान की दृष्टि से यह घड़ा मट्टी का है। उपादान की दृष्टि से यह घड़ा स्वर्ण का नहीं है ।

(४) अ^१ ⊃ उ है
अ^२ ⊃ उ नहीं है

(४) जब प्रतिपादित कथन देश या काल या दोनों के सम्बन्ध में हो तब देश काल आदि की अपेक्षा को बदलकर प्रथम भंग में प्रतिपादित कथन का निषेध कर लेना ।

जैसे — २७ नवम्बर की अपेक्षा से मैं यहां पर हूँ। २० नवम्बर की अपेक्षा से मैं यहां पर नहीं था ।

द्वितीय भंग के उपरोक्त चारों रूपों में प्रथम और द्वितीय रूप में बहुत अधिक मौलिक भेद नहीं है। अन्तर इतना ही है कि जहां प्रथम रूप में एक ही धर्म का प्रथम भंग में विधान और दूसरे भंग में निषेध होता है, वहां दूसरे रूप में दोनों भंगों में अलग अलग रूप में दो विरुद्ध धर्मों का विधान होता है। प्रथम रूप की आवश्यकता तब होती है जब वस्तु में एक ही गुण अपेक्षा भेद से कभी उपस्थित रहे और कभी उपस्थित नहीं रहे। इस रूप के लिए वस्तु में दो विरुद्ध धर्मों के युगल का होना जरूरी नहीं है, जबकि दूसरे रूप का प्रस्तुतीकरण केवल उसी स्थिति में सम्भव होता है, जबकि वस्तु में धर्म विरुद्ध युगल हो। तीसरा रूप तब बनता है, जबकि उस वस्तु में प्रतिपादित धर्म के विरुद्ध धर्म की उपस्थिति ही न हो। चतुर्थ रूप की आवश्यकता तब होती है, जबकि हमारे प्रतिपादन में विधेय का स्पष्ट रूप से उल्लेख न हो। द्वितीय भंग के पूर्वोक्त रूपों में प्रथम रूप में अपेक्षा बदलती है, धर्म (विधेय) वही रहता है और क्रिया-पद निषेधात्मक होता है। द्वितीय रूप में अपेक्षा बदलती है, धर्म (विधेय) के स्थान पर उसका विरुद्ध धर्म (विधेय का व्याघातक पद) होता है और क्रियापद विधानात्मक

होता है। तृतीय रूप से अपेक्षा वही रहती है, धर्म (विधेय) के स्थान पर उसका विरुद्ध या विपरीत रखा जाता है और क्रियापद निषेधात्मक होता है तथा अन्तिम चतुर्थ रूप में अपेक्षा बदलती है और प्रतिपादित कथन का निषेध कर दिया जाता है।

सप्तभंगी का तीसरा मौलिक भंग अवक्तव्य है। अतः यह विचारणीय है कि इस भंग की योजना का उद्देश्य क्या है? सामान्यतया यह माना जाता है कि वस्तु में एक ही समय में रहे हुए सत्-असत्, नित्य-अनित्य आदि विरुद्ध धर्मों का युगपद् अर्थात् एकसाथ प्रतिपादित करने वाला ऐसा कोई शब्द नहीं है। अतः विरुद्ध धर्मों की एकसाथ अभिव्यक्ति की शाब्दिक असमर्थता के कारण अवक्तव्य भंग की योजना की गई है, किन्तु अवक्तव्य का यह अर्थ उसका एकमात्र अर्थ नहीं है। यदि हम अवक्तव्य शब्द पर ऐतिहासिक दृष्टि से विचार करते हैं तो उसके अर्थ में एक विकास देखा जाता है। डा. पद्मा राजे ने अवक्तव्य के अर्थ के विकास की दृष्टि से चार अवस्थाओं का निर्देश किया है—

- (१) पहला वेदकालीन निषेधात्मक दृष्टिकोण, जिसमें विश्व कारण की खोज करते हुए ऋषि उस कारण तत्त्व को न सत् और न असत् कहकर विवेचित करता है, यहां दोनों पक्षों का निषेध है।
- (२) दूसरा औपनिषदिक विधानात्मक दृष्टिकोण जिसमें सत्, असत् आदि विरोधी तत्त्वों में समन्वय देखा जाता है। जैसे — 'तदेजति तन्नजति', 'अणोरणीयान् महतो महीयान्' 'सदसद्वेरण्यम्' आदि। यहां दोनों पक्षों की स्वीकृति है।
- (३) तीसरा दृष्टिकोण जिसमें तत्त्व को स्वरूपतः अव्यपदेश्य या अनिर्वचनीय माना या है, यह दृष्टिकोण भी उपनिषदों में ही मिलता है जैसे 'यतो वाचो निवर्तन्ते' 'यद्वाचानभ्युदितम्' 'नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो...' आदि। बुद्ध के अव्याकृतवाद एवं शून्यवाद की चतुष्टकोटि विनिर्मुक्त तत्त्व की धारणा में भी बहुत कुछ इसी दृष्टिकोण का प्रभाव देखा जा सकता है।
- (४) चौथा दृष्टिकोण जैन न्याय में सापेक्षिक अवक्तव्यता या सापेक्षिक अनिर्वचनीयता के रूप में विकसित हुआ।

सामान्यतया अवक्तव्य के निम्न अर्थ हो सकते हैं —

- (१) सत् व असत् दोनों का निषेध करना।
- (२) सत् असत् और सदसत् तीनों का निषेध करना।
- (३) सत्, असत्, सत्-असत् (उभय) और न सत् न असत् (अनुभय) चारों का निषेध करना।

- (४) वस्तुतत्त्व को स्वभाव से ही अवक्तव्य मानना । अर्थात् यह कि वस्तुतत्त्व अनुभव से तो आ सकता है किन्तु कहा नहीं जा सकता ।
- (५) सत् और असत् दोनों को युगपद् रूप से स्वीकार करना, किन्तु उसके युगपद् कथन के लिए कोई शब्द न होने के कारण अवक्तव्य कहना ।
- (६) वस्तुतत्त्व अनन्त धर्मात्मक है अर्थात् वस्तुतत्त्व के धर्मों की संख्या अनन्त है किन्तु शब्दों की संख्या सीमित है और इसलिए उसमें जितने धर्म हैं, उतने वाचक शब्द नहीं है । अतः वाचक शब्दों के अभाव के कारण उसे अंशतः वाच्य और अंशतः अवाच्य मानना ।

यहां यह प्रश्न विचारणीय हो सकता है कि जैन विचार परम्परा में इस अवक्तव्यता के कौन से अर्थ मान्य रहे हैं । सामान्यतया जैन परम्परा में अव्यक्तव्यता के प्रथम तीनों निषेधात्मक अर्थ मान्य नहीं रहे हैं । उसका मान्य अर्थ यही है कि सत् और असत् दोनों का युगपत् विवेचन नहीं किया जा सकता है इसलिए वस्तुतत्त्व अवक्तव्य है । किन्तु यदि हम प्राचीन जैन आगमों को देखें तो अवक्तव्यता का यह अर्थ अन्तिम नहीं कहा जा सकता है । आचारांग सूत्र में आत्मा के स्वरूप को जिस रूप में वचनागोचर कहा गया है वह विचारणीय है । वहां कहा गया है कि "आत्मा ध्वन्यात्मक किसी भी शब्द की प्रवृत्ति का विषय नहीं है । वाणी उसका निर्वाचन करने में कथमपि सगर्थ नहीं है । वहां वाणी मूक हो जाती है; तर्क की वहां तक पहुंच नहीं है, बुद्धि (मति) उसे ग्रहण करने में असमर्थ है, अर्थात् वह वाणी विचार और बुद्धि का विषय नहीं है । किसी उपमा के द्वारा भी उसे नहीं समझाया जा सकता है क्योंकि उसे कोई उपमा नहीं दी जा सकती, वह अनुपम है । उस अपद का कोई पद नहीं है अर्थात् ऐसा कोई शब्द नहीं है जिसके द्वारा उसका निरूपण किया जा सके" । २५ इसे देखते हुए यह मानना पड़ेगा कि वस्तुस्वरूप ही कुछ ऐसा है कि उसे वाणी का माध्यम नहीं बनाया जा सकता है । पुनः वस्तुतत्त्व की अनन्त धर्मात्मकता और शब्द संख्या की सीमितता के आधार पर भी वस्तुतत्त्व को अवक्तव्य माना गया है । आचार्य नेमीचन्द्र ने गोमठ सार में अनुभिलाप्य भाव का उल्लेख किया है । वे लिखते हैं कि अनुभव में आये अवक्तव्य भावों का अनन्तवां भाग ही कथन किया जाने योग्य है । २६ अतः यह मान लेना उचित नहीं होगा कि जैन परम्परा में अवक्तव्यता का केवल एक ही अर्थ मान्य है ।

इस प्रकार जैन दर्शन में अवक्तव्यता के चौथे पांचवे और छठे अर्थ मान्य रहे हैं । फिर भी हमें यह ध्यान में रखना चाहिए, कि सापेक्ष और अवक्तव्यता और निरपेक्ष अवक्तव्यता में जैन दृष्टि सापेक्ष अवक्तव्यता को स्वीकार करती है, निरपेक्ष को नहीं । अर्थात् वह यह मानती है कि वस्तुतत्त्व पूर्णतया वक्तव्य तो नहीं है किन्तु वह पूर्णतया अवक्तव्य भी नहीं है । यदि हम वस्तुतत्त्व को पूर्णतया अवक्तव्य अर्थात् अनिर्वचनीय मान लेंगे तो फिर भाषा एवं विचारों के आदान प्रदान

का कोई अर्थ ही नहीं रह जावेगा। अतः जैन दृष्टिकोण वस्तुतत्त्व की अनिर्वचनीयता को स्वीकार करते हुए भी यह मानता है कि सापेक्ष रूप से वह अनिर्वचनीय है, निरपेक्ष रूप से नहीं, सत्ता अंशतः निर्वचनीय है और अंशतः अनिर्वचनीय। क्योंकि यही बात उभके सापेक्षवादी दृष्टिकोण और स्याद्वाद सिद्धान्त के अनुकूल है। इस प्रकार पूर्व निदिष्ट छः अर्थों में से पहले तीन को छोड़कर अन्तिम तीनों को मानने में उसे कोई बाधा नहीं जाती है। मेरी दृष्टी में अवक्तव्य भंग का भी एक ही रूप नहीं है, प्रथम तो "है" और "नहीं है" ऐसे विधि प्रतिषेध का युगपद् (एक ही साथ) प्रतिपादन सम्भव नहीं है; अतः अवक्तव्य भंग की योजना है। दूसरे निरपेक्ष रूप से वस्तुतत्त्व का कथन सम्भव नहीं है। अतः वस्तुतत्त्व अवक्तव्य है। तीसरे अपेक्षाएँ अनन्त हो सकती हैं किन्तु अनन्त अपेक्षाओं से युगपद् रूप में वस्तुतत्त्व का प्रतिपादन सम्भव नहीं है इसलिए भी उसे अवक्तव्य मानना होगा। इसके निम्न तीन रूप हैं।

- (१) $(अ^1, अ^2)^य \supset उ$ अवक्तव्य है,
- (२) $\sim य \supset उ$ अवक्तव्य है
- (३) $(अ^\infty)^य \supset उ$ अवक्तव्य है।

सप्तभंगी के शेष चारों भंग संयोगिक हैं। विचार की स्पष्ट अभिव्यक्ति की दृष्टि से इनका महत्त्व तो अवश्य है किन्तु इनका अपना कोई स्वतंत्र दृष्टिकोण नहीं है, ये अपने संयोगी मूल भंगों की अपेक्षा को दृष्टिगत रखते हुए ही वस्तु-स्वरूप का स्पष्टीकरण करते हैं।

सप्तभंगी और त्रिमूल्यात्मक तर्कशास्त्र :

वर्तमान युग में पाश्चात्य तर्कशास्त्र के विचारकों में ल्युकासिविच् ने एक नयी दृष्टि दी है, इसके अनुसार तार्किक निर्णयों में केवल सत्य, असत्य ऐसे दो मूल्य ही नहीं होते अपितु सत्य असत्य और सम्भावित सत्य ऐसे तीन मूल्य होते हैं। इसी सन्दर्भ में डा. एस. एस. बारलिंगे ने जैन न्याय को त्रिमूल्यात्मक सिद्ध करने का प्रयास जयपुर की एक गोष्ठी में किया था^{२७}। यद्यपि जहाँ तक जैन न्याय या स्याद्वाद के सिद्धान्त का प्रश्न है उसे त्रिमूल्यात्मक माना जा सकता है क्योंकि जैन न्याय में प्रमाण, सुनय और दुर्नय ऐसे तीन अंग माने गये। इसमें प्रमाण सुनिश्चित सत्यताका, सुनय सम्भावित सत्यता का और दुर्नय असत्यता के परिचायक हैं। पुनः जैन दार्शनिकों ने प्रमाण वाक्य और नय वाक्य ऐसे दो प्रकार के वाक्य मान कर प्रमाण वाक्य को सकलादेश (सुनिश्चित सत्य या पूर्ण सत्य) और नय वाक्य को त्रिकलादेश (सम्भावित सत्य या आंशिक सत्य) कहा है। नय वाक्य को, न सत्य कहा जा सकता है और न असत्य, अतः सत्य और असत्य के मध्य एक तीसरी कोटि आंशिक सत्य या सम्भावित सत्य की मानी जा सकती है। पुनः वस्तुतत्त्व की अनन्त धर्मात्मकता एवं स्याद्वाद के सिद्धान्त भी सम्भावित

सत्यता के समर्थक हैं क्योंकि वस्तुतत्त्व की अनन्त धर्मात्मकता अन्य सम्भावनाओं को निरस्त नहीं करती है और स्याद्वाद उस कथित सत्यता के अतिरिक्त अन्य सम्भावित सत्यताओं को स्वीकार करता है ।

इस प्रकार वस्तुसत्य की अनन्त धर्मात्मकता तथा प्रमाण, नय और दुर्नय की धारणाओं के आधार पर स्याद्वाद सिद्धान्त त्रिमूल्यात्मक तर्कशास्त्र (Three valued logic) या बहुमूल्यात्मक तर्कशास्त्र (Many-valued logic) का समर्थक माना जा सकता है । किन्तु जहाँ तक सप्तभंगी का प्रश्न है उसे त्रिमूल्यात्मक नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसके नास्तिक एवं अवक्तव्य नामक भंग क्रमशः असत्यता एवं अनियतता (Indeterminate) के सूचक नहीं है । सप्तभंगी का प्रत्येक भंग सत्य मूल्य सूचक है, यद्यपि जैन विचारोंको ने प्रमाण सप्तभंगी और नय सप्तभंगी के रूप में सप्तभंग के जो दो रूप माने हैं, उसके आधार पर यहाँ कहा जा सकता है कि प्रमाण सप्तभंगी के सभी भंग सुनिश्चित सत्यता का और नय सप्तभंगी के सभी भंग सम्भावित या आंशिक सत्यता का प्रतिपादन करते हैं । असत्य मूल्य का सूचक केवल तो दुर्नय ही है, अतः सप्तभंगी त्रिमूल्यात्मक नहीं है ।

आज यह आवश्यक है कि हम आधुनिक तर्कशास्त्र के सन्दर्भ में जैन तर्कशास्त्र का पुनर्मूल्यांकन और विवेचन करें और यदि ऐसा किया जा सका तो इस २५०० वीं निर्वाण शताब्दी वर्ष में जैन न्याय क्षेत्र में हमारा यह एक अनुपम योगदान होगा ।

टिप्पणियाँ

१. वाक्येष्वनेकांतद्योती गम्यं प्रति विशेषकम् ।
स्यान्निपातोर्थयोगित्वात्तत्र केवलिनामपि ॥ - आप्त मीमांसा १०३
२. सर्वथा त्वनिषेधकोऽनेकांतताद्योतकः कथंचिदर्थः स्यात्शब्दो निपातः ।
-पंचास्तिकाय टीका
३. स्यादित्यव्ययमनेकांतद्योतकं । -स्याद्वादमंजरी
४. कीदृशं वस्तु ? नाना धर्मयुक्तं विविचस्वभावैः सहितं, कथंचित्
अस्तित्वनास्तित्वैकत्वानेकत्वानित्यत्वानित्यत्वभिन्नत्वप्रमुखैराविष्टम्
स्वामी कार्तिकेय अनुप्रेक्षा-टीका शुभचंद्र २५३
५. उत्पादव्ययघरौव्ययुक्तं सत् - तत्त्वार्थ सूत्र ५।२६
६. गोयमा ! जीवा सिय सासया सिय असासया - दब्बट्ठयाए
सासया भावट्ठयाए असासया - भगवती सूत्र ७।३।२७३

७. भगवती सूत्र - १।८।१०
८. ध्वला खण्ड १, भाग १, सूत्र ११, पृ. १६७ - उद्धृत तीर्थंकर महावीर
डा. भारिल्ल
९. यदेव तत् तदेव अतत्, यदेवैकं तदेवानेकम्, यदेव सत्
तदेवासत्, यदेव नित्यं तदेवानित्यं - समयसार टीका (अमृतचंद्र)
१०. आदीपमाव्योमसमस्वभावं स्याद्वादमुद्रा नतिमेदि वस्तु
अन्ययोग व्यवच्छेदिका ५
११. न विवेचयितुं शक्यं विनापेक्षां हि मिश्रितम् ।
अभिधान राजेन्द्र खण्ड, ४, पृ. १८५३
12. "We can only know the relative truth, the Real truth is known only to the Universal Observer."
—Quoted in Cosmology, Old and New p. XIII.
१३. स्यात्कारः सत्यलाञ्छनः
१४. ततः स्याद्वाद अनेकांतवाद - स्याद्वादमंजरी
१५. भिक्षू विभज्जवायं च वियागरेज्जा - सूत्रकृतांग १।१४।२२
१६. मज्झिमनिकाय - सूत्र ८ (उद्धृत आगम युग का जैन दर्शन पृ. ५३)
१७. भगवती सूत्र १२ २. ४४३
१८. देखिए - शून्यवाद और स्याद्वाद नामक लेख - पं. दलसुखभाई मालवणिया
(आचार्य आनन्द ऋषिजी अभिनन्दन ग्रंथ) पृ. २६५.
१६. सुत्तनिपात ५१।२
२०. सुत्तनिपात ५१।३
२१. सुत्तनिपात ४६।८-९
२२. सयं सयं पसंता गरहन्ता परं वयम् ।
जे उतत्थ विउस्सन्ति संसार ते विउस्सिया - सूत्र कृतांग १।१।२।२३
२३. (अ) सप्तमिः प्रकारैर्वचनविन्यासः सप्तभंगीति गीयते ।
स्याद्वादमंजरी कारिका २३ की टीका
(ब) प्रश्नवशात् एकत्र वस्तुनि अविरोधेन विधिप्रतिषेधकल्पना सप्तभंगी
राजवार्तिक १।६
२४. जैन दर्शन - डा. मोहनलाल मेहता, पृ. ३००-३०७.

२५. सब्बे सरा नियट्टंति, तक्का जत्थन विज्जइ
मई तत्थ न गहिया ...उबमा न विज्जई
अपयस्स पयं नत्थि । आचारांग १।५।६।१७१
२६. पण्णवणिज्जा भावा अणंतभागे दु अणमिलप्पानं ।
पण्णवणिज्जाणं पुण अणंतभागे सुदनिबद्धो ॥ - गोम्मटसार, जीव ३३४
२७. ऐसा ही प्रयास डा. संगमलाल पाण्डेने पूना विश्वविद्यालय में आयोजित इस गोष्ठी में भी किया है ।

चर्चा

एक सवाल :- सर्वज्ञ के ज्ञान को सापेक्ष कैसे माना जाए ?

सागरमल जैन :- जहाँ तक सर्वज्ञ के वस्तु जगत् के ज्ञान का प्रश्न है वह निश्चित रूप से सापेक्ष है । तथापि सर्वज्ञ का आत्मजगत् का ज्ञान निरपेक्ष है । कुंदकुंद ने भी वस्तु जगत् का और आत्मजगत् का ज्ञान इसमें फर्क किया है ।

दूसरा सवाल :- मानवी ज्ञान का प्रमाण अप्रामाण्य किस प्रकार है ?

सागरमल जैन :- मानवी ज्ञान सापेक्षतया प्रमाण-अप्रमाण है ।

पं. रामचन्द्र जोशी :- अगर मानवी ज्ञान (निरपेक्षतया) प्रमाण नहीं है तो प्रमाणव्यवस्था किस लिए ?

सागरमल जैन :- प्रामाण्यव्यवस्था (निरपेक्षतया) प्रमाणित है; तथापि प्रमाण व्यवस्था से प्रमाणित ज्ञान सापेक्षतया प्रमाणित है, निरपेक्षतया नहीं ।

स्याद्वाद - एक अनुचिन्तन

कैलाशचन्द्र शास्त्री

जिनागम में कहा है कि भगवान् महावीर ने अपनी प्रथम धर्मदेशना में जो प्रथम वाक्य कहा वह है - 'उपमेइ वा विगमेइ वा, धुवेइ वा' वस्तु उत्पन्न होती है, नष्ट होती है, छसव होती है। उत्पत्ति विनाश और ध्रौव परस्पर में विरोधी धर्म हैं। अतः एक वस्तु में इन तीनों का होना कालभेद से संमत भी हो सकता है। किन्तु एक ही समय में एक ही वस्तु में ये तीनों होते हैं। उनके बिना वस्तु का अस्तित्व ही संभव नहीं है। सत्का लक्षण ही उत्पाद व्यय ध्रौव्य है। कहा है - 'उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् - तत्त्वार्थं सूत्र'। उत्पाद व्यय के बिना नहीं होता। व्यय उत्पाद के बिना नहीं होता, उत्पाद और व्यय ध्रौव्य के बिना नहीं होते, और ध्रौव्य उत्पादव्यय के बिना नहीं होता। तथा जो उत्पाद है वही व्यय है, जो व्यय है वही उत्पाद है जो उत्पाद और व्यय है वही ध्रौव्य है। जो ध्रौव्य है वही उत्पाद और व्यय है। इसका स्पष्टीकरण -

जो घट का उत्पाद है वही मिट्टी के पिण्ड का विनाश है क्योंकि भाव भावान्तर के अभावरूप होता है। जो मिट्टी के पिण्ड का विनाश है वही घड़े का उत्पाद है क्योंकि अभाव भावान्तर के भावरूप है। और जो घट का उत्पाद और पिण्ड का विनाश है वही मिट्टी की स्थिति है क्योंकि व्यतिरेक के द्वारा ही अन्वय का प्रकाशन होता है।

Presented in the Seminar on "Jaina Logic and Philosophy"
(Poona University 1970).

तथा जो मिट्टी की स्थिति है वही घट का उत्पाद और पिण्ड का विनाश है क्योंकि व्यतिरेक अन्वय का अतिक्रमण नहीं करता ।

यदि ऐसा नहीं मानें तो उत्पाद को अन्य, व्यय को अन्य और ध्रौव्य को अन्य मानना होगा । ऐसा मानने पर घट की उत्पत्ति नहीं होगी क्योंकि मिट्टी के पिण्ड का विनाश होने के साथ ही घट उत्पन्न होता है वही घट की उत्पत्ति का कारण है, उनके बिना घट कैसे उत्पन्न हो सकता है ? यदि होगा तो, असत् की उत्पत्ति माननी होगी और तब गधे के सींग भी उत्पन्न हो सकेंगे ।

इसी प्रकार उत्पाद और ध्रौव्य के बिना केवल व्यय मानने पर मिट्टी के पिण्ड का व्यय ही नहीं होगा, क्योंकि मिट्टी के पिण्ड के व्यय के साथ ही घट उत्पन्न होता है, उत्पत्ति को विनाश से भिन्न मानने पर पिण्ड का विनाश कैसे होगा । होगा तो सत् का उच्छेद मानना होगा तथा उत्पाद व्यय के बिना केवल ध्रौव्य मानने से या तो मिट्टी ध्रुव नहीं होगी या क्षणिक अथवा नित्य होगी और दोनों अवस्थाओं में घट की उत्पत्ति संभव नहीं है । अतः उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य का परस्पर में, विनाभाव है । एक के बिना शेष संभव नहीं है । अतः सत् उत्पाद व्यय ध्रौव्यात्मक है और वही द्रव्य है ।

किन्तु द्रव्य का उत्पाद व्यय आदि नहीं होता, पर्यायों का होता है । और पर्यायें द्रव्य में होती हैं । इसलिये इन्हें द्रव्य कहा जाता है । जैसे बीज अंकुर और वृक्षत्व ये वृक्ष के अंश हैं । बीज का नाश, अंकुर का उत्पाद और वृक्षत्व का ध्रौव्य तीनों एक साथ होते हैं । नाश का आधार बीज है, उत्पाद का आधार अंकुर है, और ध्रौव्य का आधार वृक्षत्व है और ये सब वृक्ष ही हैं । उसी प्रकार जो नष्ट होता है, जो उत्पन्न होता है और जो ध्रुव है वे सब द्रव्यरूप ही है, द्रव्य से भिन्न पदार्थ नहीं है । यदि उत्पाद व्यय ध्रौव्य को अंशों का न मानकर द्रव्य का ही माना जाये तो सब गड़बड़ हो जायेगी । इसलिये उत्पाद व्यय ध्रौव्य पर्याय में होते हैं और पर्याय द्रव्यकी होती हैं । अतः ये सब द्रव्यरूप ही हैं । यह तयात्मकता वस्तु का जीवन है । इसके बिना वस्तु नहीं बनती ।

आचार्य समन्तभद्र ने अपने आप्तमीमांसा में एक दृष्टान्त^२ के द्वारा इसे स्पष्ट किया है और कुमारिल भट्ट ने अपने मीमांसा श्लोकवार्तिक में उसी का अनुसरण करते हुए कहा है -

‘वर्धमानकभङ्गो च रुचकः क्रियते यदा ।

तथा पूर्वाशिनः शोकः प्रीतिश्चाप्युत्तरार्थिनः ॥

हेमाशिनस्तु माध्यस्थ्यं तस्माद् वस्तु तयात्मकम् ।’

अर्थात् जब वर्धमानक को तोड़कर रुचक बनाया जाता है तो वर्धमानक के प्रेमी को शोक होता है और रुचक के प्रेमी को हर्ष होता है । किन्तु स्वर्ण के प्रेमी को न शोक होता है और न हर्ष । अतः वस्तु तयात्मक है क्योंकि नाश के बिना शोक नहीं, उत्पाद के बिना हर्ष नहीं और स्थिति के बिना माध्यस्थ्य नहीं ।

इसी से वस्तु न केवल नित्य ही है, न केवल अनित्य ही है किन्तु नित्यानित्य है । द्रव्य रूप से नित्य है और पर्यायरूप से अनित्य है । पातञ्जल महाभाष्य के शब्दार्थमीमांसा प्रकरण में भी इसका समर्थन किया है—‘द्रव्यं नित्यमाकृतिरनित्या ।...आकृतिरन्या अन्या च भवति द्रव्यं पुनस्तदेव ।’

अर्थात् द्रव्य नित्य है और आकृति अनित्य है । आकृति बदलती रहती है किन्तु द्रव्य वही रहता है । आकृति के नष्ट होने पर भी द्रव्य की सत्ता बनी रहती है । प्रायः अन्य दर्शन किसी वस्तु को नित्य और किसी को अनित्य मानते हैं । किन्तु प्रत्येक वस्तु के उत्पादव्ययधरौव्यात्मक होने से प्रत्येक वस्तु नित्य भी है और अनित्य भी । उत्पाद और व्यय अनित्यता के प्रतीक हैं और धरौव्य नित्यता का । अतः द्रव्यरूप से प्रत्येक वस्तु नित्य है और पर्यायरूप से अनित्य है । यदि वस्तु को सर्वथा नित्य माना जाता है तो उसमें किसी भी प्रकार का परिणमन न होने से अर्थक्रिया नहीं हो सकेगी और अर्थक्रिया शून्य होने से बंध मोक्ष आदि की व्यवस्था नहीं बन सकेगी । यदि वस्तु को सर्वथा क्षणिक माना जाता है तो पूर्वपर्याय का उत्तर पर्याय के साथ कोई वास्तविक सम्बन्ध न होने से भी बंध मोक्ष आदि की व्यवस्था नहीं बन सकेगी । नित्यपक्ष में कर्तृत्व नहीं बनता तो अनित्य पक्ष में कर्ता एक और भोक्ता दूसरा होता है । अतः प्रत्येक वस्तु नित्यानित्य है । इसका अनुभव हम स्वयं अपने में करते हैं । यद्यपि हम स्वयं बाल युवा वृद्ध आदि अवस्थाओं में बदल रहे हैं फिर भी हमारा एक ऐसा अस्तित्व तो है जो सब में अनुस्यूत है । उस अपने अस्तित्व की अपेक्षा हम नित्य हैं और बाल, वृद्ध आदि रूप परिवर्तनों की अपेक्षा अनित्य हैं । अतः यह शंका कि जो नित्य है वह अनित्य कैसे है, निर्मूल है ।

तथा प्रत्येक वस्तु द्रव्यरूप से एक है और पर्यायरूप से अनेक है । द्रव्य का लक्षण अन्वयरूप है और पर्याय का लक्षण व्यतिरेकरूप है, द्रव्य एक होता है पर्याय अनेक होते हैं । द्रव्य अनादि अनन्त होता है, पर्याय प्रतिक्षण नष्ट होती हैं । इस तरह द्रव्यरूप से एक होकर भी वस्तु पर्यायरूप से अनेक होने से एकानकात्मक हैं । एक ही आत्मा हर्ष विषाद सुख-दुःख आदि अनेक रूप से अनुभव में आता है ।

तथा प्रत्येक वस्तु भेदाभेदात्मक है । द्रव्यरूप से अभेदात्मक है और पर्याय रूप से भेदात्मक है । आचार्य समन्तभद्रने कहा है—

द्रव्यपर्यायधोरैक्यं तयोरव्यतिरेकतः ।

परिणामविशेषाच्च शक्तिभच्छक्तिभेदतः ।

संज्ञासंख्याविशेषाच्च स्वलक्षणविशेषतः ।

प्रयोजनादिभेदाच्च तन्मानात्वं न सर्वथा । ।

द्रव्य और पर्याय एक ही वस्तु हैं, प्रतिभासभेद होने पर भी अभेद होने से। तथा दोनों का स्वभाव, परिणाम, संज्ञा, संख्या और प्रयोजन आदि भिन्न होने से दोनों में भेद है सर्वथा नहीं। यथा— द्रव्य अनादि अनन्त तथा एक होता है; पर्याय सादिसान्त तथा अनेक होती है। द्रव्य शक्तिमान् है पर्याय उसकी शक्तियाँ हैं। द्रव्य की संज्ञा द्रव्य है और पर्याय की पर्याय। द्रव्य की संख्या एक है पर्याय की अनेक। द्रव्य त्रिकालवर्ती है पर्याय वर्तमानकालवर्ती है। इसी से दोनों के लक्षण भी भिन्न है। इस तरह द्रव्य और पर्याय में कथंचित् भेद और कथंचित् अभेद होने से वस्तु भेदाभेदात्मक है।

तथा वस्तु भावरूप भी है और अभावरूप भी है^३। यदि वस्तु को सर्वथा भावरूप माना जाता है अर्थात् द्रव्य की तरह पर्याय को भी सर्वथा भावरूप स्वीकार किया जाता है तो प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, इतरेतराभाव और अत्यन्ताभाव का लोप होने से पर्याय भी अनादि अनन्त और सर्वसंकररूप हो जायेगी और एक द्रव्य दूसरे द्रव्यरूप हो जायेगा।

कार्य की उत्पत्ति से पहले जो उसका अभाव होता है^४ उसे प्रागभाव कहते हैं। द्रव्य तो उत्पन्न होता नहीं। उत्पन्न होती है पर्याय। उत्पत्ति से पहले उसका प्रागभाव होता है। यह प्रागभाव पूर्वपर्यायरूप होता है। यदि इसे नहीं माना जाता तो कार्यपर्याय अनादि हो जायेगी क्योंकि कार्य की उत्पत्ति से पहले उसका अभाव न मानने से वह कार्य उत्पत्ति से पहले भी वर्तमान कहलायेगा; क्योंकि उसका अभाव अमान्य है।

कार्य की उत्पत्ति के पश्चात् जो उसका अभाव होता है उसे प्रध्वंसाभाव कहते हैं। यदि उसे न माना जाय तो सभी पर्यायें अनन्त हो जायेगी। एक पर्याय का दूसरी पर्याय में जो अभाव होता है वह इतरेतराभाव है। जैसे घट पर्याय का पट में और पट पर्याय का घट में अभाव है। यदि इसे नहीं माना जाता तो कोई भी पर्याय प्रतिनियत न रहकर सर्वात्मक हो जायेगी। एक द्रव्य का दूसरे द्रव्य में अभाव अत्यन्ताभाव है। इसको न मानने पर किसी भी द्रव्य का अपने असाधारण स्वरूप में सद्भाव नहीं रह सकेगा। सब द्रव्य सब रूप हो जायेंगे। इस प्रकार ये चार अभाव, जो भाव रूप ही हैं, वस्तु के धर्म हैं। इनको न मानने पर उक्त दूषण आते हैं। अतः भाव की तरह अभाव भी वस्तु का धर्म है अतः वस्तु न केवल भावात्मक है और न केवल अभावात्मक है किन्तु भावाभावात्मक है। प्रत्येक वस्तु का वस्तुत्व दो मुद्दों पर निर्भर है—स्वरूप का उपादान और पररूप का अपोहन। अकलंकदेव ने कहा है—‘स्वपररूपोपादानापोहत्वं हि वस्तुनो वस्तुत्वम्’^५। वस्तु का वस्तुत्व स्वरूप का उपादान और पररूप का अपोहन है। इसका मतलब है कि प्रत्येक वस्तु अपने स्वरूप में ही रहती है, पररूप में नहीं। यदि वस्तु का अपना कोई

प्रतिनियत असाधारण स्वरूप न हो तो उसे वस्तु नहीं माना जा सकता। प्रत्येक द्रव्य अपना असाधारण स्वरूप रखता है। और ऐसा तभी सम्भव होता है जब द्रव्य अपने से भिन्न अन्य द्रव्यों के स्वरूप को स्वीकार नहीं करता। अतः प्रत्येक द्रव्य स्वरूप से सत् होने के साथ पररूप से असत् भी होता है। यदि वह स्वरूप की तरह पररूप से भी सत् हो तो उसमें और अन्य द्रव्यों में कोई भेद नहीं रहेगा और उसके सर्व द्रव्यरूप होने का प्रसंग उपस्थित होगा। तथा यदि पररूप की तरह स्वरूप से भी वह असत् हो तो उसके तुच्छाभावरूप होने का प्रसंग आता है। अतः प्रत्येक पदार्थ को स्वरूप से सत् और पररूप से असत् मानना ही होता है। अतः प्रत्येक पदार्थ सदसदात्मक है।

इस तरह प्रत्येक पदार्थ नित्यानित्यात्मक, एकानेकात्मक, भेदाभेदात्मक भावाभावात्मक या सदसदात्मक है। नित्य अनित्य, एक अनेक, भेद अभेद, भाव अभाव, सत् असत् ये सब परस्पर में विरुद्ध धर्म प्रतीत होते हैं। किन्तु अपेक्षा भेद से एक ही वस्तु में रहते हैं। अतः जैनदृष्टि से प्रत्येक वस्तु अनेकान्तात्मक है। अनेकान्त में अन्त शब्द का अर्थ धर्म है। अतः अनेकान्तात्मक का अर्थ होता है अनेक धर्मात्मक। किन्तु पदार्थ को अनेक धर्मात्मक तो सभी मानते हैं। एक द्रव्य में केवल एक ही धर्म रहता है ऐसा तो कोई नहीं मानता। अतः यहाँ धर्म से परस्पर में विरुद्ध प्रतीत होनेवाले धर्म ही लिये गये हैं। इसी से जैन दर्शन अनेकान्तवादी दर्शन कहा जाता है।

यहाँ एक शंका हो सकती है कि वस्तु को जो पर की अपेक्षा असत् कहा गया है यह तो उसका स्वाभाविक धर्म नहीं है आरोपित धर्म है। किन्तु ऐसी शंका उचित नहीं है क्योंकि सत् की तरह असत् भी वस्तु का स्वभावसिद्ध धर्म है। केवल व्यवहार उसका परकी अपेक्षा किया जाता है किन्तु इससे उसे आरोपित नहीं कहा जा सकता। इसी तरह प्रत्येक पदार्थ में अनन्त धर्म स्वरूपसिद्ध हैं। केवल उसका व्यवहार परकी अपेक्षा किया जाता है।

इस प्रकार वस्तु अनेकधर्मात्मक है और वे धर्म ऐसे हैं जो परस्पर विरोधी प्रतीत होते हैं। ऐसी वस्तु को अखण्ड रूप से ज्ञान के द्वारा जाना जा सकता है किन्तु शब्द के द्वारा कहा नहीं जा सकता। सत् कहने से केवल सत् धर्म का ही बोध होता है। और असत् कहने से केवल असत् का ही बोध होता है। कोई ऐसा शब्द नहीं है जो वस्तु के पूर्ण रूप को स्पर्श करता हो। आप कह सकते हैं कि अनेकान्त कहने से पूर्ण वस्तु रूप का ग्रहण होता है। किन्तु यह भी यथार्थ नहीं है। क्योंकि जैसे सत् का प्रतिपक्षी धर्म असत् है वैसे ही अनेकान्त का प्रतिपक्षी धर्म एकान्त है। अतः जैसे सत् के बिना असत् नहीं और असत् के बिना सत् नहीं, वैसे ही एकान्त के बिना अनेकान्त नहीं^६। एक एक मिलकर ही तो अनेक होते हैं। एक के बिना अनेक संभव नहीं। अतः जब सब अनेकान्तात्मक हैं तो अनेकान्त भी अनेकात्मात्मक है और वह एकान्त के बिना संभव नहीं है। अतः अनेकान्त शब्द से भी काम नहीं चलता।

शब्द की इस असामर्थ्य के सिवाय एक कठिनाई और भी है कि एक ही वस्तु के विषय में विभिन्न ज्ञाताओं के विभिन्न अभिप्राय होते हैं। और वे ज्ञाता अपने अपने अभिप्राय के अनुसार उस वस्तु को कहते हैं। तथा अपने अपने अभिप्राय को ही यथार्थ मानकर झगड़ते हैं। इसके विषय में कुछ जन्मान्ध मनुष्यों और एक हाथी का उदाहरण दिया जाता है। कुछ जन्मान्ध मनुष्य अपने अपने स्पर्शज्ञान के द्वारा हाथी के एक एक अवयव को हाथी मानकर झगड़ने लगे तब किसी दृष्टि संपन्न मनुष्य ने उनके झगड़े को शान्त किया कि तुम लोगों ने हाथी के एक एक अवयव को ही जानकर उसे ही पूर्ण हाथी समझ लिया है। तुम सबका कथन आंशिक सत्य है पूर्णसत्य नहीं है। अतः एक ही वस्तु के आंशिक सत्ता को न तो पूर्णसत्य ही कहा जा सकता है और न सर्वथा असत्य ही कहा जा सकता है। इन सब कठिनाईयों को दूर करने के लिये स्याद्वाद का आविष्कार हुआ। यद्यपि अनेकान्तवाद और स्याद्वाद यह एकार्थक माने जाते हैं किन्तु उनमें अन्तर है। अनेकान्त वस्तुपरक है और स्याद्वाद वचनपरक है। अनेकान्तवाद का कथन स्याद्वाद के द्वारा ही सम्भव है।

स्याद्वाद

‘स्याद्वाद’ शब्द स्यात् और वाद इन दो शब्दों के मेल से निष्पन्न हुआ है। ‘वदनं वादः’ के अनुसार वाद का अर्थ तो कथन है। ‘स्यात्’ पूर्वक कथन स्याद्वाद है। अतः स्याद्वाद का मुख्य अंश ‘स्यात्’ शब्द है। विधि आदि अर्थों में भी लिङ्गलकार में स्यात् क्रियारूप पद सिद्ध होता है। किन्तु स्याद्वाद में ‘स्यात्’ पद क्रियारूप पद नहीं है। किन्तु वह निपात रूप है। निपातरूप स्यात् शब्द के भी संशय आदि अनेक अर्थ हैं। किन्तु यहां स्यात् शब्द का अर्थ अनेकान्त है। स्यात् शब्द अनेकान्त का द्योतक है। अनेकान्त का लक्षण अकलंकदेव ने अपनी अष्टशती में इन प्रकार किया है—‘सद-सन्नित्यानित्यादि सर्वथैकान्त प्रतिक्षेपलक्षणोऽनेकान्तः।’^{१७} अर्थात् सर्वथा सत्, सर्वथा असत्, सर्वथा नित्य, सर्वथा अनित्य आदि सर्वथा एकान्तों का प्रतिक्षेप करने वाला अनेकान्त है। अतः अनेकान्त का द्योतक अथवा वाचक स्यात् शब्द का प्रयोग जिस वाक्य के साथ यह प्रयुक्त हुआ है उसके अर्थतत्त्व को जैसे पूर्णरूप से सूचित करता है।

जैसे ज्ञान पूर्णवस्तु को एक साथ ग्रहण करता है उस तरह से कोई वाक्य पूर्णवस्तु को एक साथ नहीं कहता। इसलिये उसके अभिव्यक्तिविशेष रूप का सूचक स्यात् शब्द का प्रयोग किया जाता है। उसके बिना अनेकान्त रूप अर्थ की प्रतिपत्ति नहीं हो सकती। ‘कथंचित्’ इत्यादि शब्द से भी अनेकान्त रूप अर्थ की प्रतिपत्ति होती है क्योंकि वह भी स्याद्वाद के पर्याय रूप है।

सारांश यह है कि शब्द की प्रवृत्ति वक्ता के अधीन है। और वक्ता वस्तु के अनेक धर्मों में से किसी एक धर्म की मुख्यता से वचन प्रयोग करता है। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि उस वस्तु में केवल ही एक धर्म है, अतः विवक्षित धर्म की मुख्यता

के साथ शेष गौण धर्मों का सूचक स्यात् शब्द समस्त वाक्यों के साथ गुप्तरूप से सम्बद्ध रहता है। उसका प्रयोग किये बिना भी उसकी प्रतीति श्रोता को हो जाती है यदि प्रयोजक कुशल हो तो। इसी से भगवान महावीर का उपदेश जो श्रुत के नाम से ख्यात है उसे आचार्य समन्तभद्रने 'स्याद्वाद'^९ शब्द से अभिहित किया है क्योंकि वह स्याद्वाद रूप है उसके बिना पूर्ण ज्ञान के द्वारा जाने गये पूर्ण सत्य का प्रकाशन संभव नहीं है। स्याद्वाद के प्रस्थापन का श्रेय मुख्य रूप से आचार्य समन्तभद्र और आचार्य सिद्धसेन को प्राप्त है। आचार्य समन्तभद्र ने अपने आप्तमीमांसा प्रकरण में भगवान महावीर की आप्तता की मीमांसा करते हुए सदकान्त, असदकान्त, अवक्तव्यकान्त, नित्यकान्त अनित्यकान्त, भेदैकान्त, अभेदैकान्त, अद्वैतकान्त, द्वैतकान्त, हेतुएकान्त, आगमकान्त, देवकान्त, पौरुषकान्त आदि लोक में प्रचलित एकान्तवादों की समीक्षा करके अनेकान्तवाद की स्थापना की है। और अन्त में तत्त्वज्ञान को प्रमाण सिद्ध करते हुए उसे स्याद्वाद-नय संस्कृत बतलाया है^{१०}।

उसकी व्याख्या करते हुए अकलंक देव ने कहा है कि जैसे केवल ज्ञान समस्त जगत् के पदार्थों को एक साथ ग्रहण करता है उस तरह कोई वाक्य वस्तु के सब धर्मों को नहीं कहता। इसलिये उसका सूचक स्यात् पद प्रत्येक वाक्य के साथ सम्बद्ध रहता है। क्यों कि वचन की प्रवृत्ति क्रम से होती है इसलिए उससे होनेवाला ज्ञान भी क्रमभावी होता है। आगे आचार्य समन्तभद्र ने स्याद्वाद को सप्तभंग और नय-सापेक्ष कहा है -

स्याद्वाद की ही देन सप्तभंगीवाद और नयवाद हैं। आचार्य समन्तभद्रने सप्तभंगीवाद को लेकर स्याद्वाद या अनेकान्तवाद का विवेचन किया है और सिद्धसेन ने नयवाद के द्वारा अनेकान्तवाद का विवेचन किया है। नयवाद में विविध दर्शनों के एकांगी विचारों को संगृहीत करके उन्हें आशिकसत्य के रूप में स्वीकार किया गया है और सप्तभंगीवाद में एक ही वस्तु के विषय में प्रचलित विरोधी विचारों या कथनों को संगृहीत किया गया है। नयवाद में सब दर्शन संगृहीत हैं और दूसरे में दर्शनों के आशिक मन्तव्य समन्वित है।

सप्तभंगीवाद

स्यादस्ति, स्यात् नास्ति, स्यादस्तिनास्ति, स्यादवक्तव्य, स्यादस्ति अवक्तव्य, स्यान्नास्ति अवक्तव्य, स्यादस्ति-नास्ति-अवक्तव्य है ये सात भंग हैं। इनके सभूह को सप्तभंगी कहते हैं। इन सात का मूल विधि और निषेध है इसलिये इसे विधिनिषेध मूलक पद्धति भी कहा है। सप्तभंगी का लक्षण है - 'प्रश्नवशादेकत्र वस्तुनि अविरोधेन विधि प्रतिषेध कल्पना सप्तभंगी।'^{११} प्रश्नवश एकवस्तु में विरोध का परिहार करते हुए जो विधि और निषेध का कथन है वह सप्तभंगी है।

इतर दर्शनों में यद्यपि अनेक विचार अनेकान्तवाद के समर्थक मिलते हैं और इसीलिये सत् असत् उभय और अनिर्बचनीय भंगों का संकेत देखा जाता है, फिर भी

उक्त सात भंगों का क्रमिक विवेचन या उल्लेख अन्यत्र नहीं मिलता । बौद्धदर्शन में तो चतुष्कोटि के नाम से सत् असत् उभय अनुभय का उल्लेख मिलता है । माध्यमिक दर्शन का प्रतिष्ठापक आर्य नागार्जुन तो उक्त चतुष्कोटि से शून्य तत्त्व की व्यवस्था करता है ।^{१२}

जैन आगमिक पद्धति में भी वचनयोग के चार भेद किये हैं—सत्य (सत्) असत्य (असत्) उभय और अनुभय । जैन आगमों में और बौद्धदर्शन में जिसे अनुभय कहा है जैन दार्शनिक पद्धति में उसे ही अवक्तव्य या अवाच्य कहा है । अतः सप्तभंगी के मूल ये चार भंग ही हैं शेष तीन भंग जो चार भंगों के मेल से निष्पन्न किये गये हैं जैन दार्शनिकों की देन हैं ।

इन सातों के संयोग से निष्पन्न भंगों में से कुछ उन्हीं में गभित हो जाते हैं और कुछ पुनरुक्त होते हैं ।

विधिक्लपना ही यथार्थ है अतः एक ही वाक्य पर्याप्त है ऐसी मान्यता ठीक नहीं है क्योंकि प्रतिषेध कल्पना भी यथार्थ है । प्रतिषेध कल्पना ही यथार्थ है ऐसा मन्तव्य भी ठीक नहीं है क्योंकि अभावेकान्त का निराकरण किया गया है । सत् का कथन करने के लिये विधिवाक्य और असत् का कथन करने के लिये प्रतिषेध वाक्य, इस तरह दो ही वाक्य पर्याप्त हैं ऐसा मन्तव्य भी ठीक नहीं है । जिसके सत् और असत् दोनों धर्म प्रधान रूप से कहे जाते हैं उस वस्तु से जिसके एक एक ही धर्म प्रधानभूत विवक्षित है वह वस्तु भिन्न होती है । केवल सत्त्ववचन से, या केवल असत्त्ववचन से क्रमापित सत्त्व-असत्त्व का कथन नहीं किया जा सकता, तब सत्, असत्, उभयरूप तीन ही वचन पर्याप्त हैं ऐसा मन्तव्य भी ठीक नहीं है क्योंकि एक साथ सत् असत् को कहने रूप जो अवक्तव्य का विषय है वह भी एक वाक्य है । इसीतरह इनके मेल से निष्पन्न सात ही वाक्य हैं ।

समन्तभद्र ने इन में से आदि के चार भंगों की व्यवस्था करते हुए कहा है—सर्व (चेतन, अचेतन, द्रव्य, पर्याय आदि) स्वरूपादि चतुष्टय से सत् कौन स्वीकार नहीं करता और पर रूपादि चतुष्टय से असत् कौन स्वीकार नहीं करता ।^{१३} यदि ऐसा स्वीकार नहीं किया जाता तो इष्ट तत्त्व की व्यवस्था नहीं हो सकती । तथा क्रम से अपित स्वरूप और पदरूपादिचतुष्टय से वस्तु उभय रूप है । और साथ स्वपदरूपादिचतुष्टय से कहना शक्य न होने से अवक्तव्य या अवाच्य है इस प्रकार उन्होंने चार ही भंगों की व्यवस्था करके शेष तीन भंगों को उक्तक्रम से व्यवस्थित करने का संकेत किया है ।

समन्तभद्र के व्याख्याकार अकलंक और विद्यानन्द^{१४} के अनुसार सांख्य सदेकान्तवादी, माध्यमिक असदेकान्तवादी, वैशेषिक सर्वथा उभयवादी और बौद्ध अवाच्यकान्तवादी हैं । तथा शंकर का अनिर्वचनीयवाद सदवक्तव्य, बौद्धों का अन्यापोहवाद असद-

वक्तव्य और योग का पदार्थवाद सदसदवक्तव्य कोटि में गर्भित है। इस तरह सप्तभंगी के एक एक भंग में एक एक दर्शन के मन्तव्य संग्रहीत करके उनके एकान्तवाद का निरसन किया है।

ऊपर कहा है कि एकान्तवाद के बिना अनेकान्तवाद नहीं होता। एकान्तों के सापेक्ष समूह का नाम अनेकान्त है। अनेकान्त प्रमाण का विषय है और एकान्त नय का विषय है। सम्पूर्ण अर्थ को ग्रहण करनेवाले ज्ञान को प्रमाण कहते हैं और एकांशग्राही ज्ञान को नय कहते हैं।

यतः यस्तु द्रव्यपर्यायात्मक या सामान्यविशेषात्मक होती है^{१५} अतः उसके द्रव्यांश या सामान्य का ग्राही ज्ञान द्रव्याधिक नय है और विशेष या पर्याय का ग्राही ज्ञान पर्यायाधिक नय है। ये दोनों मूल नय हैं। इनके नैगम, संग्रह व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द समभिरुद्ध तथा एवंब्रूत ये सात भेद हैं।^{१५} ये सभी नय अपने, अपने विषय की मर्यादा में रहते हुए सत्य हैं किन्तु यदि ये अपने ही विषय को सत्य और अन्य नयों के विषय को मिथ्या कहते हैं तो ये झूठे हैं। अतः अनेकान्तदर्शी अमुक नय सचच्चे हैं, अमुक नय झूठे हैं ऐसा भेद नहीं करता।

अतः सब नय निरपेक्ष अवस्था में दुर्नय होते हैं। क्योंकि किसी एक नय को ही सत्य मानने पर संसार मोक्ष नहीं बनता। द्रव्याधिक या द्रव्यास्तिक को ही या पर्यायाधिक पर्यायास्तिक को ही सत्य मानने पर संसार नहीं बनता क्योंकि उनमें एक सर्वथा नित्यवादी है तो दूसरा सर्वथा अनित्यवादी है। दोनों ही पक्षों में कर्मबन्ध सभव नहीं है और बन्ध के बिना मोक्ष की अभिलाषा और मोक्ष नहीं है। द्रव्यास्तिक नय की दृष्टि से आत्मा है वह कर्म बांधता है और उसका फल भोगता है। किन्तु पर्यायास्तिक की दृष्टि से प्रतिक्षण नईनई पर्याय उत्पन्न होने से अन्य बांधता है अन्य भोगता है। ये दोनों ही दृष्टियां सापेक्ष होने पर ही यथार्थ हैं। अतः सांख्यदर्शन द्रव्यास्तिक का वक्तव्य है और बौद्ध दर्शन पर्यायाधिक नय का वक्तव्य है। यद्यपि कणाद दर्शन में दोनों नयों से प्ररूपणा मिलती है किन्तु उनमें सापेक्षता नहीं है क्योंकि वैशेषिक दर्शन आत्मा परमाणु आदि को सर्वथा नित्य ही मानता है और घट पट, आदि को सर्वथा अनित्य ही मानता है। किन्तु जैन दर्शन आकाश से लेकर दीपक तक को समस्वभाव मानता है। द्रव्यरूप से नित्य और पर्याय रूप से अनित्य।

इस तरह सप्तभंग और नय की अपेक्षा स्याद्वाद का निरूपण जैन दर्शन के साहित्य में विस्तार से मिलता है। यह एक सत्य के निरूपण की विशिष्ट सरणि है। उसके बिना अनेकात्मात्मक तत्त्व का प्रकाशन संभव नहीं है।

अनेकान्त संशयवाद नहीं है

यह अनेकान्तवाद या स्याद्वाद न तो अज्ञानवाद है और न संशयवाद है।

संज्ञय का कथन कि मैं वस्तु को न सत् जानता हूँ और न असत् जानता हूँ तब कैसे उसे सत् या असत् कहूँ, अज्ञानवाद है। किन्तु स्याद्वाद कहता है कि वस्तु स्वरूप से सत् है और पररूप से असत् है, यह निर्णित तथ्य है इसमें न संशय को स्थान है और न अज्ञान को। अतः जिन दार्शनिकों ने स्याद्वाद की आलोचना करते हुए उसमें जो विरोध, संशय आदि आठ दोष आपादित किये हैं वे उस पर लागू नहीं होते। अन्य दर्शनों ने भी किसी न किसी रूप में अनेकान्तवाद को स्वीकार किया है।

अन्य दर्शनों में अनेकान्त

आचार्य अकलंक देव ने अपने तत्त्वार्थवातिक में (पृ. ३७) कहा है एक अनेकात्मक होता है इस में प्रतिवादियों को भी विवाद नहीं है। सांख्य मानता है — सत्त्व रज और तमोगुण की साम्यावस्था का नाम प्रधान है। उनके मतानुसार सत्त्वगुण उत्पाद और लाघव रूप है, रजोगुण शोष और ताप रूप है, तमोगुण आवरण और सादन रूप है। फिर भी उनका परस्पर में और प्रधान रूप से कोई विरोध नहीं है। वैशेषिक दर्शन में सामान्य का अनुवृत्ति, बुद्धिरूप और विशेष को व्यावृत्तिबुद्धिरूप कहा है किन्तु सामान्य ही विशेषरूप भी स्वीकार किया है जैसे पृथिवीत्व आदि सामान्य-विशेष रूप हैं।

बौद्धमत में वर्णादिपरमाणुओं के समुदाय को रूपपरमाणु कहा है। उनके भिन्न क्षण होने पर भी परस्पर में तथा रूपात्मना कोई विरोध नहीं है। यदि कहोगे कि बाह्य रूप परमाणु नहीं है किन्तु तदाकार परिणत ज्ञान ही परमाणु नाम से कहा जाता है तो विज्ञानाद्वैत वाद में भी एक ही ज्ञान ग्राहकत्व, विषयाभास और ज्ञानत्व इन तीन शक्तियों का आधार स्वीकार करने से एक अनेकात्मक सिद्ध होता है।

तथा सभी दर्शनों में पूर्वकाल भावी और उत्तर काल भावी अवस्था विशेष की अपेक्षा एक ही कार्य भी माना गया है और कारण भी। अतः इस में कोई विरोध नहीं है।

स्याद्वाद पर आपत्ति

स्याद्वाद पर आज के दार्शनिक विद्वान ¹⁶ यह आपत्ति करते हैं कि यह हमें किसी सत्यतक न पहुंचाकर एक उलझन में डाल देता है। उससे हमें अर्धसत्यों का ही बोध होता है और वह उन्हें पूर्ण सत्य मानने की प्रेरणा करता है आदि।

असल में स्याद्वाद तो अनेकान्तवाद को प्रकाशन करने की एक भाषा शैली है। मूल वस्तु है 'अनेकान्तदृष्टि'। प्रत्येक वस्तु को पूर्णरूप से समझने के लिये उसे विविध दृष्टिकोणों से देखना आवश्यक है, उसके बिना पूर्ण वस्तु का ज्ञान संभव नहीं है। और जबतक पूर्णवस्तु का यथार्थ ज्ञान न हो तबतक सम्यग्दृष्टि की प्राप्ति नहीं हो सकती

और सम्यग्दृष्टि प्राप्त हुए बिना सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र की प्राप्ति संभव नहीं है और इन तीनों के बिना मोक्ष प्राप्त नहीं हो सकता ।

एक आचार्य^१ ने कहा है जो नयदृष्टि से विहीन हैं उन्हें वस्तु स्वरूप की उपलब्धि संभव नहीं है और वस्तु स्वरूप की उपलब्धि के बिना सम्यग्दृष्टि कैसे हो सकता है ?

सम्यग्दृष्टि ही समदृष्टि होता है क्योंकि दृष्टि में सम्यक्पना आये बिना समता नहीं आ सकती । समता के बिना आत्मिक सुख शान्ति प्राप्त नहीं होती । अतः समदर्शी महावीर ने एक ही वस्तु को भिन्न भिन्न दृष्टिकोणों से देखकर और अपने ही दृष्टिकोण को यथार्थ मानकर दूसरों से लड़ने भिड़ने वाले मनुष्यों की अशान्ति के द्वारा उत्पन्न समाज की अशान्ति को दूर करके उनके समन्वय के लिये एक दृष्टि प्रदान की जिसके द्वारा मनुष्य वस्तु के पूर्णरूप को जानकर समदर्शी और समभावी बने ।

जिनागम में कहा है जो एक को जानता है वह सब को जानता है और जो सब को जानता है वह एक को जानता है ।^{२०}

स्याद्वाद परोक्षरूप से सब को जानता है । क्योंकि सब को जाने बिना एक को नहीं जा सकता । और इस स्याद्वाद के द्वारा परोक्ष रूप से सर्वदर्शी होने के पश्चात् केवलज्ञान प्राप्त होने पर प्रत्यक्ष रूप से सर्वदर्शी होता है । स्याद्वादश्रुत रूप परोक्ष ज्ञान और केवलज्ञान रूप प्रत्यक्षज्ञान ये दोनों सर्वतत्त्व प्रकाशक हैं ।^{२१} इन में भेद परोक्षता और प्रत्यक्षता का है । प्रथम के बिना दूसरे की प्राप्ति असंभव है । अतः स्याद्वाददृष्टि प्रत्यक्ष रूप से जनसमाज में वैचारिक शान्ति प्रदान करती है और परम्परा से आत्मिक शान्ति के द्वारा मुक्तिसुख प्राप्त कराती है । यह उस अहिंसा की ही एक देन है जिसे परमब्रह्म तक कहा गया है । वैचारिक अहिंसा का ही नाम स्याद्वाद है ।

टिप्पणियाँ

१. प्रबचनसार अ. २, का. ३-४ की टीका, अमतचन्द्राचार्य ।
२. आप्तमीमांसा ५९का, - अष्टसहस्री
३. आप्तमीमांसा आदि तथा अष्टसहस्री
४. आप्तमीमांसा १०-११, अष्टसहस्री
५. तत्त्वार्थवार्तिक १।६
६. अनेकान्तोऽप्यनेकान्तः प्रमाणनयसाधनः ।
अनेकान्तः प्रमाणात् तदेकान्तोऽपि ताभ्यात् ॥

७. अष्टसहस्री पृ. २८६
८. अग्रयुक्तोऽपि सर्वत्र स्यात्कारोऽर्थात् प्रतीयते ।
विधौ निषेधेऽप्यन्यत्र कुशलश्चेत् प्रयोजकः ॥
—लघीयस्त्रय — ६३
९. स्याद्वाद केवल ज्ञाने — अष्टस. पृ.—२८८
१०. तत्त्वज्ञानं प्रमाण ते युगपद् सर्वभासनम् ।
क्रमभावि च यज्ज्ञानं स्याद्वादनयसंस्कृतम् ।
—आप्तमी. १०१ श्लो
११. तत्त्वार्थवातिक १।६। अष्टसहस्री पृ. १२५
१२. न सन्नासन्न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम् ।
चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः ॥
—माध्यमिककारिका ।
१३. सदेव सर्वं को नेच्छेत् स्वरूपादिचतुष्टयात् ।
असदेव विपर्यासान्न चेन्न व्यवतिष्ठते ॥
क्रमापितद्वयाद् द्वैतं सहावाच्यमशक्तितः ।
अवक्तव्योत्तराः शेषास्त्रयो भङ्गाः स्वहेतुतः ॥
—आप्तमी. १५, १६, (अष्टसह. १३३ १३२)
१४. अष्टसहस्री पृ. १४२
१५. तित्थमह्वयण संगह् विसेसपत्थार मूलवायरणी ।
द्ववट्ठयो य पज्जवट्ठणओ य सेप्ता वियप्पासि ॥
—सन्मति १।३
१६. सन्मति १।२९
१७. सन्मति १।१७-२१
१८. इंडियन फिलॉसफी (राधाकृष्णन्)
१९. जे णयदिट्ठीविहीणा ताण ण वत्थु सरूव उवलछिद ।
वत्थुससरूवविहीणा सम्माइट्ठी कहं होति ॥
—द्रव्य. नयचक्र
२०. प्रवचनसार १।४८-४९
२१. स्याद्वादकेवलज्ञाने सर्वतत्त्वप्रकाशने ।
भेदः साक्षादसाक्षाच्च ह्यवस्त्वन्मतमं भवेत् ।
—आप्तमी. १०५

प्रमाणों से नयों का भेद

ईश्वरचंद्र शर्मा

प्रमाणों से प्रमेय का ज्ञान होता है— इस वस्तु का निरूपण सभी दार्शनिकों ने किया है। प्रमाण कितने हैं? और उनका स्वरूप क्या है? इसका गंभीर विवेचन सभी दार्शनिकों ने युक्ति को लेकर किया है। परन्तु नयों के द्वारा प्रमेय का ज्ञान जैन दर्शन के अतिरिक्त किसी अन्य शास्त्र में व्यवस्थित रूप से नहीं पाया जाता। जैनदर्शन के प्रधान आचार्य प्रमाण को ही नहीं, नयों को भी तत्त्वज्ञान का साधन मानते हैं। विक्रम की दूसरी शती में जिनकी संभावना की जाती है— उन वाचक उमास्वाति जी ने तत्त्वार्थसूत्र में कहा है— 'प्रमाणनयैरधिगमः।' (१-६) जैन तत्त्वज्ञान के अनुसार प्रमाणों का जो स्वरूप है, वह अनेक अंशों में न्याय आदि शास्त्रों के द्वारा प्रकाशित स्वरूप से भिन्न है। परन्तु नयों का स्वरूप अन्य दर्शन शास्त्रों में सर्वथा प्रकाशित नहीं है। अनेक जैन तार्किकों ने नयों के लक्षण प्रकाशित किये हैं। तत्त्वार्थसूत्र के भाष्य में कहते हैं— 'जीवादीन् पदार्थान् नयन्ति— प्राप्नुवन्ति— कारयन्ति— साधयन्ति— निर्वर्तयन्ति निर्भासयन्ति उपलम्भयन्ति— व्यञ्जयन्ति— इति नयाः' (त. भा. १-३५)

सिद्धिबिनिश्चय में (१०-१) कहा है— नयते ज्ञानुर्मतं मतः। अनुयोगद्वारा की हरिभद्रसूरि की वृत्ति में— कहा है— नयः अनन्तधर्मात्मकस्य वस्तुनः एकांशः परिच्छेदः। (अनु. हरि. वृ. पृ. २७).

Presented in the seminar on "Jaina Logic and Philosophy"
(Poona University, 1975)

आ. प्रभाचन्द्र द्वारा प्रणीत न्यायकुमुद-खण्ड आदि में भी नय का लक्षण इसी प्रकार का है ।

प्रायः जैन तार्किकों ने प्रमाण और नय के स्वरूप में जो भेद है उस पर विचार किया है । प्रसिद्ध विद्वान् भट्ट अकलंकदेव नय को प्रमाण स्वरूप नहीं कहते । वे कहते हैं — जो ज्ञान अर्थ का निश्चय करते हैं, वे प्रमाण कहे जाते हैं । और साथही प्रमाणभूत ज्ञान अपने स्वरूप का भी निश्चय कराता है । जैन तर्क के अनुसार अपने स्वरूप और अर्थ का निश्चय करानेवाला ज्ञान प्रमाण कहा जाता है । इस लक्षण को यदि माना जाय तो नय को भी प्रमाण कहना चाहिये । नय भी ज्ञानरूप है और वह ज्ञान अपने स्वरूप और अर्थ का निश्चय कराता है । इसलिये वह भी प्रमाण हो जाना चाहिये । इस प्रकार की शंका हो सकती है । इसके उत्तर में अकलंकदेव कहते हैं — इस प्रकार की शंका युक्त नहीं है । नय अर्थ को निश्चित नहीं करता । किन्तु अर्थ के एक देश को निश्चित करता है । इस वस्तु को उन्होंने श्लोक में कहा है —

स्वार्थनिश्चायकत्वेन प्रमाणं नय इत्यसत् ।

स्वार्थकदेशनिर्णीतलक्षणो हि नयः स्मृतः ॥ (त. श्लोक वा. अ-१।६ सू.)

घट - पट — वृक्ष आदि अर्थ जिस ज्ञान से निश्चित होते हैं वह ज्ञान प्रमाण है । परन्तु नय वस्तु के निर्णय का साधन नहीं है । वस्तु का प्रकाशक न होने के कारण नय को अवस्तु का प्रकाशक नहीं समझ लेना चाहिये । जिस ज्ञान में वस्तु का पारमार्थिक स्वरूप नहीं प्रकाशित होता, वह ज्ञान मिथ्या ज्ञान होता है । जब शुक्ति देखने पर रजत के रूप में प्रतीत होती है तब रजत ज्ञान मिथ्याज्ञान होता है । वह प्रमाणभूत नहीं होता । वस्तु के एक देश का प्रशासक होने के कारण नय को शुक्ति में रजत ज्ञान के समान मिथ्याज्ञान नहीं मानना चाहिये । शुक्ति में जो रजत प्रतीत होता है, वह वस्तु नहीं है — न होने पर भी प्रतीत हो रहा है इसलिये अवस्तु है । परन्तु वस्तु के जिस एक देश को नय प्रकाशित करता है, वह सत्यरूप में विद्यमान है । इसलिए नय मिथ्या ज्ञान नहीं हो सकता और इस कारण वह अप्रमाण भी नहीं हो सकता । परन्तु वस्तु का एक देश नय के द्वारा प्रकाशित होता है इसलिये प्रमाण भी नहीं हो सकता । भट्ट अकलंकदेव कहते हैं — वस्तु का एक देश न वस्तु है, न अवस्तु, वह वस्तु का अंश है । समुद्र का अंश न समुद्र होता है, न असमुद्र होता है अर्थात् समुद्र से भिन्न नहीं होता । यदि समुद्र का अंश समुद्र हो तो अंश से भिन्न अवशिष्ट भाग समुद्र भिन्न हो जाना चाहिये । यदि समुद्र का एक अंश पूर्ण समुद्र के रूप में मान लिया जाय तो समुद्र के जो शेष अंश बचे होंगे उनको समुद्र नहीं माना जा सकेगा । वे जल के समूह कहे जायेंगे । उनको समुद्र नाम नहीं दिया जा सकेगा । नदियाँ जल का समूह हैं पर वे समुद्र नहीं हैं । नदियों के समान समुद्र के बचे हुए भागों को समुद्र से भिन्न मानना पडेगा । परन्तु वह बचा हुआ भाग समुद्र है, समुद्र से भिन्न नहीं है ।” इसके अतिरिक्त समुद्र के एक

अंश को यदि समुद्र कहा जायगा तो अन्य अंशों को भी समुद्र कहना पड़ेगा । इस दशा में अनेक समुद्रों की सत्ता माननी पड़ेगी । और यदि अनेक समुद्र मान लिये जाये तो एक विशाल समुद्र का ज्ञान और व्यवहार न हो सकेगा । इसलिए समुद्र का अंश, अंश ही कहा जाता है । वह अंश न समुद्र है, न समुद्र से भिन्न । समुद्र के अंश के समान वस्तु का जो अंश है वह अंश ही है । वह न संपूर्ण वस्तुरूप है और न अवस्तरूप है । वस्तु के एक देश का प्रकाशक होने के कारण नय प्रमाण से भिन्न है । इस अभिप्राय को प्रकाशित करने के लिये भट्ट अकलंक देव के श्लोक इस प्रकार हैं —

नायं वस्तु न चावस्तु वस्त्वंशः कथ्यते यतः ।
 नासमुद्रः समुद्रो वा समुद्रांशो यथोच्यते ॥
 तन्मात्रस्य समुद्रत्वे शेषांशस्यासमुद्रता ।
 समुद्रबहुत्वं वास्यात्तच्चेत्कास्तु समुद्रवित् ॥
 (त. श्लोक. वा. सू. ६ श्लो. ५-६)

आचार्य वादि देवसूरि ने भी इन श्लोकों को उद्धृत कर के नय को प्रमाण और मिथ्या ज्ञान से भिन्न कहा है ।

(स्या. रत्ना. परि. ७ पृ. १०४४).

इसके अनन्तर भट्ट अकलंकदेव कहते हैं — अंश को जिस प्रकार न वस्तु और न अवस्तु माना जाता है किन्तु वस्तु का अंश माना जाता है, इस प्रकार अंशी को भी न वस्तु और न अवस्तु मानना चाहिये । किन्तु उसको अंशी मानना चाहिये । इस रीति से वस्तु तो वह होगी जो अंश और अंशी का समूहरूप होगी । इस दशा में अंशों के प्रकाशक ज्ञान को जिस प्रकार नय कहा जाता है, इस प्रकार अंशी के प्रकाशक ज्ञान को भी नय कहा जाना चाहिये । यदि अंशी का प्रकाशक होने के कारण ज्ञान प्रमाण है तो अंश का प्रकाशक होने के कारण नय को भी प्रमाण मानना चाहिये । यदि नय भी प्रमाण हो जाय तो प्रमाण से भिन्न नय नहीं रहेगा । इसके उत्तर में भट्टाकलंक कहते हैं — जब अंशी का ज्ञान हो और उसके समस्त अंश गौरूप से प्रतीत हों, तब जो ज्ञान है वह नय ही है । वह द्रव्याधिक नय है । परंतु जब समस्त अंश प्रधानभाव से प्रतीत हों तब वह ज्ञान प्रमाणरूप होता है । इसलिये प्रमाण और नय का भेद है । परन्तु इससे नय को अप्रमाणात्मक नहीं समझना चाहिये । जो प्रमाण नहीं वह अप्रमाण होता है । और जो अप्रमाण नहीं वह प्रमाण होता है । तीसरा कोई प्रकार नहीं है — इसलिये नय को अप्रमाण मानना पड़ेगा । इस प्रकार का आक्षेप हो सकता है । परन्तु यह युक्त नहीं । प्रमाण और अप्रमाण से भिन्न तीसरा प्रकार है — प्रमाण का एक देश । इसलिये नय प्रमाण का एक देशरूप है ।

भट्ट अकलंक के इस आक्षेप-और समाधान को वादि देवसूरि ने भी स्वीकार किया है । (स्या. र. परि. ७ पृ. १०४५-१०४६).

इस युक्ति क्रम के अनुसार नय का प्रमाण से न सर्वथा अभेद है और न सर्वथा भेद । इस कारण नय अंशतः प्रमाण भी है और अप्रमाण भी है ।

इन दोनों महान् वन्दनीय दिगम्बर और श्वेताम्बर आचार्यों के मत पर विचार करना उचित प्रतीत होता है । समुद्र के अंश को दृष्टान्तरूप में लेकर दोनों आचार्यों ने वस्तु के एक देश को वस्तु और अवस्तु से भिन्न कहा है । परन्तु समुद्र के अंश के साथ वस्तु के अंश की समानता उचित स्वरूप में नहीं प्रतीत होती । समुद्र के अंश को लीजिये—समुद्र एक विशाल जल का अवयवी है । अवयवी के जो अवयव होते हैं, वे अवयवी नहीं कहे जाते । पट अवयवी है — तन्तु उसके अवयव हैं, वे पट नहीं है । समुद्र के अवयव भी समुद्र नहीं है, यहाँ तक कोई आक्षेप नहीं हो सकता । परन्तु समुद्र के अवयव असमुद्र अर्थात् समुद्रभिन्न नहीं है, यह युक्त नहीं प्रतीत होता । तन्तु जिस प्रकार अपट है अर्थात् पट से भिन्न हैं, इस प्रकार समुद्र के अंश चाहे सूक्ष्म बिन्दु के रूप में हों अथवा विशाल प्रवाह के रूप में हों, वे समुद्र से भिन्न हैं । पटभिन्न अवयव तन्तुओं से जिस प्रकार अवयवी पट की रचना होती है इस प्रकार समुद्रसे भिन्न जलबुन्दों से अथवा प्रवाहों से समुद्रस्वरूप अवयवी की उत्पत्ति होती है । समुद्रत्व धर्म केवल अवयवी समुद्र में रहता है, वह बिन्दु अथवा बिन्दुओं के समूहरूप प्रवाहों में नहीं रहता । पटत्व केवल पट में है, तन्तुओं में पटत्व नहीं है । तन्तु जिस प्रकार पट को उत्पन्न कर सकते हैं इस प्रकार समुद्र के बिन्दु समुद्र का आरंभ कर सकते हैं । जहाँ भी अवयव-अवयवी भाव है वहाँ वस्तु का स्वरूप इसी प्रकार से होता है ।

परन्तु वस्तु का स्वरूप समुद्र के समान नहीं है । समुद्र एक विशेष अर्थ को कहते हैं । परन्तु वस्तु किसी एक अर्थ को नहीं कहा जाता । जितने अर्थ हैं, सब वस्तु हैं — सब में वस्तुत्व धर्म है । वस्तुत्व के जो अंश हैं वे अंशों के समान वस्तु हैं । जिस प्रकार अंशी वस्तु है इस प्रकार अंशी के अंश भी वस्तु हैं । वस्तुत्व जहाँ भी रहेगा उसको वस्तु कहा जायगा । किसी भी अर्थ के अवयवीरूप में जिस प्रकार वस्तुत्व है इस प्रकार अवयवों में भी वस्तुत्व है । अर्थात् वे भी वस्तु हैं । समुद्रत्व वस्तुत्व के समान व्यापक धर्म नहीं है । वह केवल विशाल अवयवी में रहनेवाला है । वह समुद्र की बूंदों में अथवा छोटे-मोटे प्रवाहों में नहीं रहता । समुद्र और वस्तु में यह महान् भेद है । इस दशा में वस्तु के अंश का प्रकाशक ज्ञान भी वस्तु का प्रकाशक है । जब दीपक वा सूर्य पट को प्रकाशित करता है तब वस्तु को प्रकाशित करता है । जब तन्तुओं को प्रकाशित करता है तब भी वस्तु का प्रकाशक कहा जाता है । दीपक और सूर्य के समान ज्ञान भी अर्थों का प्रकाशक है । चाहे पट का ज्ञान हो अथवा तन्तुओं का, दोनों दशाओं में वस्तु का ज्ञान कहा जायगा । वस्तु का एक देश भी वस्तु है । एक देशरूप वस्तु का प्रकाशक होने के कारण प्रमाण के समान नयात्मकज्ञान को भी प्रमाण कहना चाहिये । प्रमाणभूत ज्ञान वस्तु के एक देश का प्रकाशक होने पर भी पारमार्थिक वस्तु का प्रकाशक है । नय के

द्वारा वस्तु के जिस एक देश का प्रकाशन होता है — वह शक्ति में रजत के समान मिथ्या नहीं है, वह सत्य है। सत्य वस्तु का प्रकाशक होने के कारण नय को भी प्रमाण कहा जाना चाहिये। एक दीर्घ ज्ञान के अर्थात् अनेक अर्थों के प्रकाशक ज्ञान के पट आदि के समान अवयव नहीं हो सकते। परन्तु प्रकाशित वस्तुओं के अनेक अंश होने के कारण ज्ञान को भी अंशों के रूप में कहा जा सकता है। अवश्य ही ज्ञान मुख्य रूप से अंशी नहीं है। परन्तु अनेक अवयवी अर्थों के प्रकाशक होने से ज्ञान का एक अंश यदि एक अर्थ को प्रकाशित करता है, तो दूसरे अर्थ को प्रकाशित करनेवाला ज्ञान एक ज्ञान का अन्य अंश कहा जा सकता है। यदि कोई ज्ञान घट-पट-पुस्तक का प्रकाशक हो, तो पुस्तक के प्रकाशक स्वरूप को ज्ञान का प्रथम अंश, और घट से प्रकाशक अंश को दूसरा अंश और पट के प्रकाशक अंश को तीसरा अंश कहा जा सकता है। एक अंश का प्रकाशक ज्ञान जिस प्रकार प्रमाण है, इस प्रकार अन्य अंशों का प्रकाशक ज्ञान भी प्रमाण है। जो प्रमाण का एकदेश है, वह भी प्रमाण है। एक अंश का प्रकाशक ज्ञान मिथ्या अंश का प्रकाशक नहीं है, इसलिये अप्रमाण नहीं हो सकता। परन्तु सत्य अंश का प्रकाशक होने के कारण, उसके प्रमाण होने में कोई बाधा नहीं आ सकती। नय को अप्रमाण से भिन्न कहना चाहिये। परन्तु उसको प्रमाण से भिन्न कहना उचित नहीं है। वस्तु का एक देश जिस प्रकार वस्तु है, इस प्रकार प्रमाणभूत ज्ञान का अंश भी प्रमाण है।

यह तो हुआ नय के प्रमाण अथवा अप्रमाण होने का विचार। अब नय के प्रमाण-मय स्वरूप का भी विचार कर लेना चाहिये। प्रमाण शब्द प्रमाण सामान्य का वाचक है।

जैन तर्क के अनुसार प्रमाणभूत ज्ञान के मति-श्रुत-अवधि-मनःपर्यय और केवल-यह पाँच भेद हैं। जो नयात्मक ज्ञान है उसका स्वरूप इन में से किसके साथ समानता रखता है? इस पर विचार करना चाहिये। श्री वादिदेवसूरिजी ने नय का लक्षण किया है — वे कहते हैं — श्रुत नामक प्रमाण से जो अर्थ प्रकाशित है उसके एक अंश को जो प्रकाशित करता है और अन्य अंशों में उदासीन रहता है वह ज्ञाता का अभिप्राय नय है। (स्या. र परि. ७/१ पृ. १०४४)

इस विषय में न्यायविशारद न्यायाचार्य श्री यशोविजयजी उपाध्याय के गंभीर मनन पर ध्यान देना भी आवश्यक प्रतीत होता है। वे तत्त्वार्थाधिगम सूत्र के विवरण में कहते हैं — नयों के विषय में अनेक प्रकार के विचार प्राचीन आचार्यों ने प्रकट किये हैं। उनमें से टीकाकारजी के अनुसार जो ज्ञान समस्त नयों के अंशों का प्रकाशक है वह प्रमाण है और अनेक धर्मात्मक वस्तु में कोई एक धर्म का निश्चय नय है और वह नय मिथ्या है। दो में एक की बुद्धि जिस प्रकार मिथ्या है इस प्रकार नय भी मिथ्या है — कहा भी है; 'समस्त नय एकांत रूप से अपने पक्ष का प्रतिपादन करनेवाले मिथ्या हैं।'।

अन्य पक्ष के आचार्य कहते हैं — नैगम आदि जब परस्पर की अपेक्षा रखते हैं तब वे नय होते हैं। वे नय जब समस्त वस्तु के स्वरूप में ज्ञान को उत्पन्न करते हैं, तब अज्ञात वस्तु के निश्चय का साधन होने के कारण, प्रमाण हैं। परन्तु जब नैगम आदि परस्पर की अपेक्षा नहीं रखते, तब वे नयाभास हो जाते हैं।

इन दो में से पहले पक्ष के अनुसार समस्त धर्म संपूर्ण धर्मों में पर्याप्ति संबंध में नहीं रहते। किन्तु प्रत्येक में पर्याप्ति संबंध से रहते हैं। इसलिये अनंत धर्मात्मक होने पर एक धर्म का ही निश्चय प्रमाण नहीं हो सकता। दो अर्थों में द्वित्व पर्याप्ति संबंध से रहता है। इन दो अर्थों में यदि एकत्व का ज्ञान हो तो वह प्रमाण नहीं है। दो में से प्रत्येक में एकत्व है। परन्तु दो में एकत्व नहीं है। प्रत्येक में एकत्व होने पर भी जब दो अर्थों का एक रूप में ज्ञान हो अर्थात् दोनों को एक समझ लिया जाय तो वह ज्ञान प्रमाण नहीं होता, किन्तु मिथ्या ज्ञान होता है। इस विषय में उपाध्याय जी का जो वाक्य मुद्रित है वह इस प्रकार है — ‘अत्र प्रथमपक्षे सर्वेषां धर्माणां सर्वावच्छेदेन धर्मिणि न पर्याप्तिः किन्तु प्रत्येकमित्यनन्तधर्मात्मकेऽप्येकधर्मावधारणस्य द्वयोरेकत्वबुद्धिवन्नाप्रामाण्यम् ।’

यहाँपर मेरे विचार के अनुसार ‘नाप्रामाण्यम्’ पाठ नहीं होना चाहिये। परस्परकी अपेक्षा से रहित नैगम आदि को नयाभास सिद्ध करना है इसीलिये उनमें प्रामाण्य का निषेध अपरिहार्य रूप से आवश्यक है अतः ‘न प्रामाण्यम्’ पाठ चाहिये। प्रतीत होता है लेखक के प्रमाद से ‘नाप्रामाण्यम्’ पाठ हो गया है। ‘नाप्रामाण्यम्’ पाठ को लेकर किसी न किसी प्रकार से व्याख्या यदि की जाय तो वह सरलता के साथ साध्य की सिद्धि के लिये अपेक्षित हेतु के स्वरूप को प्रकाशित करने में समर्थ नहीं बनती।

दूसरे पक्ष के अनुसार समस्त नयों से घटित सप्तभंगीरूप महावाक्य का एक देश नय सिद्ध हो सकता है। जहाँ एक नय के साथ दूसरे नय के वाक्य का संबंध हो वहाँ परस्पर की अपेक्षाही होने से कोई भी भंग यदि सप्तभंगी का भंग है, तो वह नय वाक्य हो जायगा। जो वाक्य सप्तभंगी के अंतर्गत नहीं हैं और एक एक धर्म के प्रतिपादक हैं और अन्य धर्मों का निषेध नहीं करते वे नय नहीं कहे जा सकेंगे। इसलिये प्रमाण और नय आदि का लक्षण इस प्रकार करना होगा। सातों धर्म पर्याप्ति संबंध से धर्मों में रहते हैं — इस तत्त्व का प्रतिपादक वाक्य प्रमाण होगा। जो वाक्य सात धर्मों से युक्त धर्मों के किसी एक देश का पर्याप्ति के साथ ज्ञान करावेगा और उस धर्म से भिन्न धर्म का निषेध नहीं करेगा, वह नय होगा। और जो वाक्य एक धर्म का प्रतिपादन करता हुआ विरोधी धर्म का निषेध करेगा, वह दुर्नय होगा। (त.सू. १-६ त. वि. गू. दी. पृ. १५७-१५८)

यहां पर जिन दो पक्षों का प्रतिपादन है उनमें से प्रथम पक्ष के अनुसार एक

धर्म का ही निश्चय करने के कारण नयों को अप्रमाण कहा गया है । परन्तु इस हेतु से नयों का अप्रामाण्य नहीं सिद्ध होता । वस्तु के अनंत धर्मत्मक होने पर भी जो वाक्य एक धर्म का प्रतिपादन करता हो और उसके विरोधी अन्य धर्मों का निषेध न करता हो वह वाक्य नय होता है । इस प्रकार का वाक्य जिगं ज्ञान का उत्पन्न करता है, वह ज्ञान दो को एक समझनेवाले ज्ञान के समान नहीं है । किन्तु एक को एक समझनेवाले ज्ञान के समान है । अतः नय है और इस कारण प्रमाण है । परन्तु जो वाक्य एक धर्म का प्रतिपादन करते हैं और अन्य विरोधी धर्म का निषेध करते हैं वे नय नहीं हैं — दुर्नय है । इस कारण अप्रमाण है ।

दूसरे पक्ष के अनुसार सातों धर्मों का पर्याप्त संबंध से एक धर्मों को अधिकरण बतानेवाला वाक्य प्रमाण कहा जाता है । परन्तु प्रमाण का यह लक्षण पारिभाषिक है । जो सप्तभंगी का कोई भी एक भंग है, वह भी वस्तु के सत्य स्वरूप का प्रकाशक है । दो अथवा तीन धर्मों का सत्यरूप से प्रकाशक वाक्य जिस प्रकार प्रमाण है, इस प्रकार एक धर्म का प्रकाशक वाक्य भी प्रमाण है । वह वाक्य नय है । परन्तु नय होते हुए प्रमाण है । सप्तभंगी का वाक्य प्रमाण है और एक भंग का प्रतिपादक वाक्य नय स्वरूप होता हुआ प्रमाण है । सप्तभंगी वाक्य नयों का समूह है अर्थात् प्रमाणात्मक नयों का समूह है । इसलिये अनेक धर्मों का प्रतिपादक है । अनेक काष्ठों के समूह को काष्ठसमूह कहा जाता है । एक काष्ठ को काष्ठ कहा जाता है काष्ठ का समूह नहीं कहा जाता । परन्तु काष्ठ भाव दोनों में है । एक काष्ठ में काष्ठ-भाव न हो और काष्ठों के समूह में काष्ठभाव हो इस प्रकार की संभावना प्रत्यक्ष और युक्ति के विरुद्ध है । यदि नय प्रमाण-स्वरूप नहीं तो नयों का समूह होने पर भी सप्तभंगी वाक्य प्रमाणवाक्य नहीं हो सकेगा । उस सप्तभंगी वाक्य से होनेवाली ज्ञान प्रमाणभूत ज्ञान नहीं हो सकेगा । इसलिये सप्तभंगी वाक्य को प्रमाण और नय वाक्य को प्रमाणभावसे रहित कहना पारिभाषिक प्रमाणभाव को लेकर युक्त हो सकता है । वस्तु के सत्यस्वरूप का प्रकाशक होने के कारण, जो प्रामाण्य है उसको लेने पर सप्तभंगी वाक्य के समान नयवाक्य को भी प्रमाणभूत मानना चाहिये । किसी भी ज्ञान के प्रमाणभूत होने के लिये स्व और पर का निश्चय करानेवाला स्वरूप होना चाहिये । यह स्वरूप सप्तभंगी वाक्य से उत्पन्न ज्ञान में जिस प्रकार है इस प्रकार एक नय वाक्य से उत्पन्न ज्ञान में भी है ।

इतना प्रतिपादन करने के अनन्तर श्री यशोविजयश्रीः उपाध्याय कहते हैं — सम्मति नामक ग्रन्थ में जो मत प्रतिपादित है उसके अनुसार नय प्रमाण भी है और अप्रमाण भी है । लौकिक प्रामाण्य के कारण नय प्रमाणरूप है । लोक विलक्षण अर्थात् अलौकिक प्रामाण्यका अभाव है इसलिये नय प्रमाणरूप भी है और अप्रमाणरूप भी है । इस अभिप्राय की प्रकाशक सम्मति की गाथा में जो कुछ कहा गया है वह इस प्रकार है । “नय जिस अंश का प्रतिपादन करते हैं उस विषय में वे सत्य ज्ञानरूप हैं अन्य धर्मों

का निषेध करने पर वे मिथ्याज्ञानरूप हो जाते हैं। इसलिये जिसने शास्त्र का अभ्यास उचित रूपसे किया है वह नयों का सत्य और मिथ्या के रूप में विभाग नहीं करता।”

यहाँ पर भी नय-ज्ञान के स्वरूप पर ध्यान देना चाहिये। जब कोई नयात्मक ज्ञान किसी धर्मों में धर्म का प्रकाशन करता है, तो वह धर्म धर्मों में अविद्यमान नहीं होता। इसलिये वह ज्ञान प्रमाणभूत है। सप्तमंगी रूप महावाक्य से जो सात धर्मों को लेकर बोध होता है उस बोध के स्वरूप में न होने के कारण यदि नय वाक्य के द्वारा उत्पन्न होनेवाले सत्य ज्ञान को अप्रमाण कहा जाय तो यह अप्रामाण्य पारिभाषिक होगा। यह वस्तु के स्वरूप के अनुसार नहीं होगा। परिभाषा को छोड़कर विचार किया जाय तो नयात्मक ज्ञान और वाक्य प्रमाणस्वरूप है—यही युक्तिबल से प्रतीत होता है।

इसके अनन्तर श्री उपाध्याय यशोविजय जी ने कहा है—सम्मति की गाथा के अनुसार नय प्रमाण भी है अप्रमाण भी है। परन्तु अन्य पक्ष के अनुसार नय न प्रमाण-रूप है, न अप्रमाणरूप है। वे कहते हैं—नयात्मक ज्ञान संदेह स्वरूप नहीं है। संदेह में दो कोटियाँ होती हैं, परन्तु नयात्मक ज्ञान में एक कोटि होती है। इसलिये वह संदेह रूप नहीं हो सकता। नयात्मक ज्ञान समुच्चय का ज्ञानरूप भी नहीं हो सकता। संशय में प्रकार के अंदर विरोध का भाग होता है। परन्तु समुच्चय में प्रकार के अंदर विरोध का भाव नहीं होता। नयात्मक ज्ञान में दो धर्म प्रकाररूप से नहीं प्रतीत होते, इसलिये वह समुच्चयरूप भी नहीं हो सकता। नयात्मक ज्ञान यथार्थ है, इसलिये भ्रमरूप भी नहीं हो सकता। स्थाणु में पुरुष का ज्ञान यथार्थ नहीं होता, इसलिये भ्रमरूप होता है। नयात्मक ज्ञान यथार्थ है इसलिये भ्रमरूप नहीं है। अप्रमात्मक ज्ञान के दो भेद हैं—संदेह और भ्रम। नय ज्ञान न संशयरूप है न भ्रमरूप है, इसलिये अप्रमात्मक नहीं है। प्रमात्मक ज्ञान समुच्चयस्वरूप भी होता है परन्तु उसमें एक धर्म के अंदर दो अविरोधी धर्म प्रकार रूप से प्रतीत होते हैं। जब किसी को पुरुष और वृक्ष—इस प्रकार का ज्ञान एक साथ होता है, तब वह समुच्चय रूप कहा जाता है। यहाँ एक ज्ञान में पुरुषत्व और वृक्षत्व दो धर्म प्रकार रूपसे प्रतीत होते हैं, जो परस्पर विरोधी नहीं है। इसलिये इस प्रकार का निश्चय समुच्चय कहा जाता है। नयात्मक ज्ञान में कोई एक धर्म सत्त्व अथवा असत्त्व प्रकार रूप से प्रतीत होता है। परन्तु उसमें दो अविरोधी धर्म नहीं प्रतीत होते इसलिये वह समुच्चय रूप नहीं हो सकते। इसके अनन्तर श्री उपाध्याय जी कहते हैं—नय ज्ञान अपूर्ण होने के कारण प्रमा रूप भी नहीं है। एक धर्मों में सत्त्व-असत्त्व आदि सात धर्म जब प्रकार रूप से प्रतीत होते हैं तब जो ज्ञान होता है वह अर्ध संपूर्ण होता है। इस प्रकार का संपूर्ण बोध नय ज्ञान में नहीं है, इसलिये वह प्रमा रूप नहीं है। इसके अनन्तर उपाध्यायजी भट्ट अकलंकदेव के अनुसार समुद्र के अंश को दृष्टान्त रूप में लेकर कहते

हैं— नय न प्रमाण है, न अप्रमाण किन्तु दोनों से भिन्न प्रमाण का अंश ।

यहां पर भी विचार करने पर नय ज्ञान संदेह, भ्रम और समुच्चय से भिन्न तो प्रतीत होता है, परन्तु प्रमा से भिन्न नहीं प्रतीत होता । सप्तभंगी के समान सात धर्मों का प्रकार रूप से भाव नहीं है, इसलिये आप नयज्ञान को प्रमा से भिन्न कहते हैं । परन्तु नय ज्ञान एक धर्म को प्रकार रूप से प्रकाशित करता है और उस प्रकाशन में कोई भूल नहीं है, किसी अविद्यमान धर्म का प्रकाशन नहीं है, इसलिये उसको प्रमा से भिन्न नहीं मानना चाहिये । दीपक इनेगिने अर्थों का प्रकाशक है और सूर्य समस्त संसार का प्रकाशक है । इतना भेद होने पर भी दोनों को प्रकाशक माना जाता है । अल्पसंख्या में पदार्थों का प्रकाश करने के कारण दीपक अप्रकाशक नहीं हो जाता । दीपक और सूर्य दोनों तेज हैं । तेज प्रकाशक है इसलिये दोनों प्रकाशक हैं । सप्तभंगी वाक्य और नयवाक्य दोनों अर्थ के सत्य स्वरूप को प्रकाशित करते हैं । एक अधिक धर्मों का प्रकाशक है और एक केवल एक धर्म का प्रकाशक है । इतने अंतर से सप्तभंगी के ज्ञान को प्रमा और नय के ज्ञान को अप्रमा नहीं मानना चाहिये । (नयो. पृ. ११३)।

श्री उपाध्याय जी ने नयोपदेश में नयज्ञान को पहले कहे हेतुओं से अनुभयरूप अर्थात् न प्रमारूप, न अप्रमारूप कहा है । और उसके अनन्तर वे कहते हैं— इस प्रकार का निरूपण केवल मेरी बुद्धि का विलास नहीं है । तत्त्वार्थभाष्य में भी इस बात को कहा गया है । तत्त्वार्थभाष्य का वचन है— ये नय अन्य शास्त्रों में जो ज्ञान प्रतिपादित हैं उन ज्ञानों के स्वरूप में नहीं हैं, और अपने तन्त्र के अनुसार अयथार्थ वस्तु का निरूपण करने वाले भी नहीं हैं । किन्तु जो पदार्थ ज्ञान का विषय है— ये उसके विलक्षण रूप से स्वरूप को प्रकाशित करनेवाले ज्ञान हैं ।

यहाँ भी तत्त्वार्थभाष्य के कर्ता ने जो कहा है, उससे प्रतीत होता है— अन्य शास्त्रों में नयों का निरूपण नहीं है । इसलिये शास्त्रान्तर के प्रतिपाद्य अर्थ के रूप में इनको नहीं कहा जा सकता । न ही इनको स्वच्छन्द रूप से चलने वाले अयथार्थ ज्ञान के रूप में कहा जा सकता है । नय ज्ञान तो पदार्थ के ज्ञान हैं, पर वे इस प्रकार के ज्ञान हैं— जिनका स्वरूप विलक्षण है । भाष्यकार नय ज्ञानों को केवल विलक्षण ज्ञान कहते हैं । विलक्षण होने मात्र से उनको प्रमा और अप्रमा से भिन्न कहे का अभिप्राय नहीं हो सकता । प्रमात्मक होने पर भी उनको विलक्षण ज्ञान के रूप में कहा जा सकता है ।

इस लक्षण में जो अर्थ श्रुत प्रमाण से प्रतिपादित है, उसके एक देश के प्रतिपादक ज्ञान को नय कहा गया है । इस दशा में नय, श्रुत प्रमाण के भेद प्रतीत होते हैं ।

भट्ट अकलंकदेव ने लघीयस्त्रय की रचना की है— उसकी व्याख्या आचार्य प्रभाचन्द्र ने न्यायकुमुदचन्द्र नाम से की है । वहाँ पर “श्रुतभेदा नयाः सप्त...” इत्यादि कारिका में स्यात् रूप से सात नयों को श्रुत प्रमाण के भेद रूप में कहा गया है । यह

कथन भी नयों को प्रमाण रूप सिद्ध करता है। श्रुत को सभी जैन तार्किक प्रमाण मानते हैं। श्रुत के जो भेद हैं— उनमें भी श्रुत प्रमाण भाव का होना आवश्यक है। नैयायिक लोग पृथ्वी-जल आदि को द्रव्य कहते हैं। पृथ्वी जल आदि द्रव्य के अवात्तर भेद हैं। इसलिये पृथ्वी-जल आदि सभी नौ अर्थ द्रव्य हैं। जैन तर्क के अनुसार स्पर्श-रस-गंध और रूप, जिसमें हो वह पुद्गल है। पृथ्वी-जल आदि पुद्गल के भेद हैं। इसलिये उनमें भी पुद्गलभाव आवश्यक है। पृथ्वी-जल आदि में पुद्गलत्व के समान नैगम आदि सात नयों में भी श्रुतत्व आवश्यक है। श्रुत मान लेते पर नयों का प्रमाणमय स्वरूप अपरिहार्य हो जाता है। यदि नैगमादि नय अप्रमाण हों, तो वे प्रमाणभूत श्रुत के भेद नहीं हो सकते।

इन्द्रियों द्वारा जो ज्ञान पैदा होता है वह प्रत्यक्ष कहा जाता है। व्याप्ति की सहायता से हेतु के द्वारा जब साध्य का ज्ञान होता है, तब वह अनुमान कहा जाता है। इन दोनों प्रकार के ज्ञानों में किसी वस्तु अथवा वस्तु के धर्म के ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती। जब किसी वाक्य को सुनकर अर्थ का ज्ञान होता है तब भी सामान्य रूप से शब्द और अर्थ के वाच्य-वाचकभाव का ज्ञान हो, तो उस ज्ञानको शब्द से जन्य ज्ञान कहा जाता है। इसको श्रुतज्ञान भी कहते हैं। परंतु जब किसी अन्य धर्मी अथवा धर्म की अपेक्षा से शब्द को सुनकर ज्ञान उत्पन्न हो तो वह केवल श्रुतरूप नहीं होता किन्तु नय हो जाता है और शब्द से जन्य है इसलिये श्रुत कहा जाता है। शब्द के द्वारा जब तक किसी वस्तु का ज्ञान न हो, तबतक ज्ञान कानयात्मक स्वरूप नहीं प्रकट होता। नैगम आदि सात नय हैं। घट शब्द के बोलने पर कुंभार का बनाया हुआ पदार्थ प्रतीत होता है। वह पदार्थ इस प्रकार का होता है जिस की ग्रीवा गोल और कुछ लंबी होती है, जिसका नीचे का भाग चारों ओर से गोल है। उसके द्वारा जल आदि को लाया जा सकता है, जल आदि को उसमें रख्या भी जा सकता है। इस प्रकार के विशेष द्रव्य का अथवा उसकी जाति के समस्त अर्थों का जो सामान्य रूपसे ज्ञान है, वह नैगम नय है। ध्यान रहे— इन्द्रिय से, चक्षु से अथवा त्वचा से यदि इस प्रकार के द्रव्य का अर्थात् घड़े का ज्ञान हो तो वह ज्ञान तत्त्वार्थ भाष्यकार के लक्षण के अनुसार नय ज्ञान नहीं है। घट कहने पर जब ज्ञान होता है, तभी वह श्रुतज्ञान कहता है। (त. भा. अ-१ सू-३५) देखने से या छूने से घटका ज्ञान होता वह श्रुतज्ञान अर्थात् नैगमनय नहीं है। इसी प्रकार घट-शब्द को सुनने पर नाम-स्थापना-द्रव्य-भाव घटों का जो ज्ञान है, वह संग्रह नय है। यहाँ भी यदि शब्द को बिना सुने एक घट का अथवा समस्त घटों का ज्ञान हो तो वह संग्रह नय नहीं है। जिसमें गौणीवृत्ति अधिक हो, सामान्य की उपेक्षा कर के विशेष व्यक्तियों का ज्ञान जिस में अधिक हो, इस प्रकार का बोध व्यवहार नय कहा जाता है। प्रायः व्यवहार नय में विशेष व्यक्तियों को लिया जाता है, सामान्य को नहीं। यही भी प्रायः गौणी वृत्ति का आश्रय है। शब्द में ही गौणी वृत्ति का आश्रय हो सकता है, प्रत्यक्ष,

अनुमान आदि में नहीं। इसलिये व्यवहार नय भी शब्द पर आश्रित है। ऋजुसूत्र नय के लिये तत्त्वार्थ भाष्य का वचन है—सतां साम्प्रतानामर्थानां अभिधानपरि-ज्ञानमृजुसूत्रः। (त. भा. १।३५) यहाँ पर स्पष्ट रूप से विद्यमान अर्थों के जो वाचक शब्द हैं उनके ज्ञान को ऋजुसूत्र कहा है।

इस प्रकार नैगम-संग्रह-व्यवहार और ऋजुसूत्र, जो चार अर्थनय कहे जाते हैं, वे शब्द पर आश्रित हैं, यह उनके स्वरूप से स्पष्ट हो जाता है। साम्प्रत समभिरूढ और एवंबूत नय तो शब्द पर ही मुख्य रूप से आश्रित हैं। इसलिये उनके शब्दात्मक होने में किसी प्रकार की शंका नहीं हो सकती।

कोई भी नय हो, अर्थनय वा शब्दनय, शब्द सुनने के अनंतर अपेक्षा से उत्पन्न होना नयात्मक होने के लिये आवश्यक है। सम्मतिकार आचार्य सिद्धसेन कहते हैं—‘जावइया वयण पहा, तावइया चव हीति नयवादाः’ (सम्मति—३।४७) यहाँ भी स्पष्ट रूप से वचन के मार्गों को अर्थात् प्रकारों को नयवाद के रूप में कहा गया है।

भट्ट अकलंक देव के लघीयस्त्रय की विवृति में (न्यायकुमु. २पृ. ७८३) स्पष्ट कहा है—तीन कालों के साथ संबंध रखनेवाले जो अनेक द्रव्य और पर्याय हैं, उनको नय प्रकाशित करते हैं। इसलिये क मतिज्ञान से भेद नहीं हो सकते। मतिज्ञान विद्यमान अर्थों का प्रकाशक है। मन के द्वारा जो मतिज्ञान उत्पन्न होता है वह स्मृति-प्रत्यभिज्ञान-चिन्ता और अभिनिबोध स्वरूप है। यह मानस मतिज्ञान भी कारणीभूत मतिज्ञान जिस अर्थ को प्रकाशित करता है उसके विषय में होता है। मतिज्ञान और श्रुतज्ञान के इस भेद को तत्त्वार्थ-भाष्य में भी कहा गया है—‘वे कहते हैं, जो मतिज्ञान है वह उस अर्थ को प्रकाशित करता है जो उत्पन्न है और नष्ट नहीं है और जो वर्तमान काल में है। परंतु श्रुतिज्ञान तीन कालों के विषय में होता है। इसके अतिरिक्त वह जो उत्पन्न है और जो नष्ट है और जो उत्पन्न नहीं है उन अर्थों को भी प्रकाशित करता है।’ (तत्त्वार्थ भाष्य—१।२०)

जैन तार्किकों के ये वचन नयों को स्पष्ट रूप से श्रुतज्ञान के भेद रूप में प्रकट करते हैं।

न्यायविशारद न्यायाचार्य श्री उपाध्याय यशोविजय जी भी—नय के लक्षण में कहते हैं—“सत्त्वाऽसत्त्वाद्युपेतार्थेष्वपेक्षावचनं नयः।

न विवेचयितुं शक्यं विनाऽपेक्षां हि मिश्रितम् ॥२॥” जो पदार्थ सत्त्व-असत्त्व आदि धर्मों से युक्त है उनमें किसी नियत धर्म को प्रकार रूप से प्रतिपादित करनेवाला अपेक्षा नामक शाब्दबोध जिसके द्वारा उत्पन्न हो, वह वाक्य नय वाक्य है। अपेक्षात्मक जो शाब्दबोध है, वह ज्ञान नयात्मक ज्ञान है। जब कोई कहता है घट है तब श्रोता कहता है इस वाक्य से मुझे घट के विषय में ज्ञान उत्पन्न हुआ है। श्री. उपाध्याय जी कहते

है—अर्थ, विरुद्ध प्रतीत होनेवाले अनेक धर्मों से युक्त होता है। बिना अपेक्षा के उसको किसी एक धर्म के साथ निश्चित नहीं किया जा सकता। यहाँ पर स्पष्ट रूप से अपेक्षा के द्वारा किसी एक धर्म के प्रकाशक वाक्य को नय कहा गया है। प्राचीन अर्वाचीन जैन ताकिकों के नय के विषय में जो वचन है उनसे अपेक्षा, नय ज्ञान के लिये प्राणरूप में प्रतीत होती है। जहाँ नयज्ञान है वहाँ अपरिहार्य रूप से अपेक्षा का होना आवश्यक है। स्वयं उपाध्याय जी कहते हैं ज्ञान स्वरूप नय अपेक्षात्मक शाब्दबोध के रूप में होता है।

स्पष्ट है, कोई भी अर्थ हो—उसमें अनन्त धर्म होते हैं। जब अपेक्षा के द्वारा किसी एक धर्म का ज्ञान होता है तब उसके अन्य विरोधी धर्मों का ज्ञान नहीं होता। सप्तभंगी में ज्ञान का यह स्वरूप बहुत स्पष्ट है। स्व-द्रव्य-क्षेत्र-काल और भाव की अपेक्षा से जब किसी धर्मी अर्थ के सत्त्व धर्म का ज्ञान होता है तब प्रथम भंग होता है। इस प्रथम भंग में विरोधी असत्त्व का प्रकाररूप से भान नहीं होता। जब द्वितीय भंग के द्वारा पर-द्रव्य-क्षेत्र-काल और भाव की अपेक्षा से असत्त्व धर्म का प्रकाररूप से ज्ञान होता है तब सत्त्व का ज्ञान नहीं होता।

अब तक जितना प्रतिपादन हुआ है उससे सिद्ध है सप्तभंगी के रूप में हो अथवा सप्तभंगी के बिना हो, जब भी नय ज्ञान होगा तब अपेक्षा अवश्य होगी।

श्री वादी देवसूरि आचार्य ने स्पष्ट रूप से श्रुत प्रमाण को अनन्त धर्मात्मक अर्थ का प्रकाशक और उसके किसी एक धर्म के प्रकाशक शब्द-जन्य ज्ञान को नय कहा है। इस विषय में कुछ महान् जैन ताकिकों के वचनों में भेद दिखाई देता है। उस पर अपनी अत्यंत अल्प शक्ति के अनुसार मैं विचार करता हूँ।

सन्मतिकार आचार्य सिद्धसेन कहते हैं—प्रत्येक अर्थ में तीनों कालों में 'उत्पाद व्यय और धरौव्य' होते हैं।

इसकी व्याख्या में आचार्य श्री अभय देवसूरि कहते हैं—प्रत्येक अर्थ में उत्पाद आदि तीन कालों में हैं इसलिये प्रत्येक द्रव्य अनन्त पर्यायों से युक्त है। इस के अनन्तर सन्मतिसार एक समय में भी एक द्रव्य को अनेक प्रकार के उत्पाद आदि पर्यायों से युक्त कहते हैं। इस तत्त्व को दृष्टान्त द्वारा सिद्ध करने के लिये कारिका ४२ वी में कहा है जब आहार करने पर अनेक अवयवों वाले शरीर की उत्पत्ति होती है तब मन और वचन की भी उत्पत्ति होती है। इसी काल में अनन्त परमाणुओं के साथ संयोग-विभाग की भी उत्पत्ति होती है। इस रीतिसे प्रत्येक अर्थ एक समय में अनन्त धर्मात्मक सिद्ध होता है। इस तत्त्व को अन्य प्रकार से सिद्ध करने के लिये वे कहते हैं—जब भी शरीर आदि द्रव्य की उत्पत्ति होती है तभी त्रिभुवन के अन्तर्गत समस्त द्रव्यों के साथ साक्षात् अथवा परंपरा संबंध से संयोग उत्पन्न होते हैं। साधारण लोगों का प्रत्यक्ष यद्यपि

अनन्त धर्मों का ज्ञान एक काल में नहीं कर सकता तो भी इन अनन्त धर्मों का अभाव नहीं सिद्ध होता। पहले जो अनुमान प्रकाशित किया गया है, वह अनन्त धर्मात्मक वस्तु को प्रतिक्षण सिद्ध करता है।

स्पष्ट रूप से आचार्य श्री अभय देवसूरि-धर्मों के अनन्त धर्मों का ज्ञान उत्पन्न करने में प्रत्यक्ष को असमर्थ और अनुमान को समर्थ कहते हैं। परंतु इसके अनन्तर ही वे कहते हैं—जब भी कोई अर्थ प्रत्यक्ष द्वारा प्रतीत होता है तब वह त्रिभुवन के अन्य समस्त पदार्थों से भिन्न रूप में प्रतीत होता है। भिन्न रूप में अर्थ का यह ज्ञान तब तक नहीं हो सकता जब तक इन अनन्त भेदों का, अर्थ के पारमार्थिक धर्म रूप में ज्ञान न हो। इस प्रकार किसी भी अर्थ के अन्य पदार्थों से भेद रूप अनन्त धर्मों का ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा सिद्ध हो जाता है। (सन्मति का. ३/४२ गा.)

इस रीति से अभय देव सूरि जी अनन्त धर्मों के ज्ञान को पहले प्रत्यक्ष की शक्ति से बाहर कहते हैं और पीछे प्रत्यक्ष से उसके ज्ञान को संभव भी मानते हैं। श्री. उपाध्याय यशोविजय जी तो स्पष्ट रूप से अनन्त धर्मात्मक वस्तु को प्रत्यक्ष कहते हैं। वे कहते हैं—अनन्त धर्म अपने धर्मों से अभिन्न हैं इसलिये जो प्रत्यक्ष अथवा अनुमान ज्ञान धर्मों का प्रकाशक है यह अनन्त धर्मों का भी प्रकाशक है। इस दशा में धर्मों के एक धर्म को प्रकार रूप से जानने के लिये अपेक्षा आवश्यक नहीं है। यदि अपेक्षा न हो तो नय का का स्वरूप नहीं सिद्ध होता। नय के विषय में इस शंका को उठाकर समाधान में वे कहते हैं—यद्यपि अनन्त धर्मों के साथ अर्थ का प्रत्यक्ष होता है। प्रत्यक्ष से ही नहीं अनुमान से भी होता है। परंतु स्पष्ट ज्ञान अपेक्षा के बिना नहीं हो सकता। इसको स्पष्ट करने के लिये वे कहते हैं—जब सत्त्व अथवा असत्त्व आदि किसी एक नियत धर्म को प्रकार रूप से प्रकाशित करना होता है तब यदि शब्द प्रमाण का स्थल हो तो नय की अपेक्षा से ज्ञान उत्पन्न होता है और प्रत्यक्ष का स्थल हो तो अवधि और अवच्छेदक आदि के ज्ञान की अपेक्षा से होता है। उपाध्याय जी प्रत्यक्ष और अनुमान के द्वारा अनन्त धर्मात्मक वस्तु के ज्ञान को सिद्ध करने के लिये आगम के वाक्य को भी प्रमाण रूप में कहते हैं। वह वाक्य इस प्रकार है—‘जे एगं जाणइ से सव्वं जाणइ’ (आचा. श्रु. १ अ. ३२-४ सू १२२)

मैं यहाँ पर अपना मतभेद नम्रता के साथ प्रकाशित करना चाहता हूँ। विद्वान् लोगों को उसमें जो भूल दिखाई दे उसको प्रकाशित करने का अनुग्रह करें। श्री अभय देवसूरि जी के अनुसार एक अर्थ का समस्त अर्थों से भेद प्रत्यक्ष से प्रतीत होता है। इसलिये प्रत्यक्ष भेदरूप अनन्त धर्मों को स्पष्ट प्रकाशित करता है। परंतु भेद को जब प्रत्यक्ष से प्रकाशित किया जाता है तब प्रतियोगी का प्रत्यक्ष होता है। वृक्ष को जब शिला से भिन्न कहते हैं, तब वृक्ष और शिला दोनों प्रत्यक्ष हों, तो शिला का भेद वृक्ष में प्रत्यक्ष हो सकता है। परन्तु यदि शिला प्रत्यक्ष न हो तो शिला का ज्ञान

स्मरणरूप होगा। उस दशा में स्मरण से शिला प्रतीत होगी और उसका भेद वृक्ष में प्रतीत होगा। भेद का ज्ञान प्रतियोगी के ज्ञान के बिना नहीं होता। प्रतियोगी जब प्रत्यक्ष हो, तब प्रतियोगी के ज्ञान पर आश्रित भेद के ज्ञान को प्रत्यक्ष माना जा सकता है। जब प्रतियोगी का ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान पर आश्रित न हो तब भेद का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। स्मरण में प्रतिभासित होनेवाली शिला प्रत्यक्ष नहीं है। इसलिये वृक्ष में शिला का भेद स्मृतिद्वारा उत्पन्न मानना चाहिये। स्मरण ज्ञान प्रत्यक्ष अनुभव से भिन्न है। यदि स्मरण से उत्पन्न भेद ज्ञान को भी प्रत्यक्ष कहा जाय तो धूम के देखने से जिस परोक्ष वहूनि का अनुमान हुआ है उस वहूनि का भेद वृक्ष में प्रतीत होता है। उस वहूनि से भिन्न वृक्ष के प्रत्यक्ष को भी प्रत्यक्ष कहना पड़ेगा। परंतु यह स्पष्ट अनुभव के विरुद्ध है। जिस प्रकार अनुमान से निश्चित परोक्ष वहूनि का शिला में भेद चक्षु से उत्पन्न ज्ञान का विषय नहीं हो सकता, इस प्रकार त्रिभुवन के समस्त अर्थों का सामान्य रूप से ज्ञान होने के कारण वृक्ष में जो समस्त अर्थों का भेद प्रतीत होता है वह भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। अनुमान और शब्द प्रमाण से तीन कालों के इन्द्रिय-गम्य तो क्या अतीन्द्रिय अर्थों का भी ज्ञान हो सकता है। इसलिये जो अर्थ इन्द्रियगम्य है अथवा अतीन्द्रिय है, उनका प्रत्यक्ष अर्थ में भेद शब्द अथवा अनुमान पर आश्रित हो सकता है। उसको प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय नहीं माना जा सकता।

उपाध्याय श्री यशोविजयजी अनन्त धर्मात्मक किसी भी वस्तु को प्रत्यक्ष आदि ज्ञानों का विषय सिद्ध करने के लिये अन्य हेतुओं का प्रयोग करते हैं। मेरा निवेदन है— अनुमान और शब्द तीन काल के इन्द्रियगम्य और अतीन्द्रिय अर्थों को परोक्ष रूप से प्रतिभासित करते हैं—इस विषय में किसी का मतभेद नहीं हो सकता। किसी भी धर्मों में अनन्त धर्म हैं, कुछ इन्द्रियों से गम्य हैं और कुछ अगम्य हैं। इन दोनों प्रकार के धर्मों को अनन्त रूप में तो क्या जिनकी संख्या हो सके इस प्रकार के अनेक धर्मों का प्रत्यक्ष भी युक्ति से सिद्ध नहीं होता। इस विषय में उपाध्यायजी कहते हैं—जब किसी घट आदि एक धर्मों के धर्मों का चक्षु आदि से प्रत्यक्ष होता है तो धर्मरूप द्रव्य के साथ धर्मों के अभेद का आश्रय लेने पर जितने भी धर्म घट आदि में अतीत-अनागत अथवा वर्तमान हैं उन सब का प्रत्यक्ष हो जाता है। यदि कहा जाय जिन धर्मों के साथ इन्द्रिय का संबंध है उन्हीं में धर्मों का प्रत्यक्ष हो सकता है। परंतु अतीत-अनागत धर्मों के साथ इन्द्रिय का संबंध नहीं हो सकता इसलिये उनका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो सकता तो इसका उत्तर इस प्रकार है—जैन तर्क के अनुसार सामान्य दो प्रकार का है— तिर्यक् सामान्य और ऊर्ध्वता सामान्य। इन में से जब तिर्यक् सामान्य का ज्ञान होता है अर्थात् सामने रहनेवाले घट में घटत्व का प्रकार रूप से प्रत्यक्ष होता है तो घटत्व के साथ संबंध होने के कारण पुरोवर्ती और वर्तमान काल के घट का जिस प्रकार प्रत्यक्ष होता है इस प्रकार अतीत और अनागत घटों का भी घटत्व के साथ संबंध होने के कारण

प्रत्यक्ष हो जाता है। घटत्व केवल सामने रखे हुये वर्तमान घट में नहीं है। देश और काल के द्वारा व्यवहित, अतीत और अनागत और दूरवर्ती घटों में भी है। इसलिए घटत्व से संबंधी समस्त घटों का प्रत्यक्ष हो जाता है। पुरोवर्ती और परवर्ती कालों में रहने वाले परिणामों में व्यापक रूप से रहनेवाला द्रव्य ऊर्ध्वता सामान्य है। कपाल, घट आदि मिट्टी के परिणाम है। मिट्टी जिस प्रकार कपाल आदि में अनुगत स्वरूप से रहती है इस प्रकार घट में भी रहती है। कपाल आदि के साथ और घट आदि के साथ मिट्टी का अभेद भी है। अभेद के कारण मिट्टी से भिन्न घट का जिस प्रकार प्रत्यक्ष होता है, इस प्रकार मिट्टी से अभिन्न कपाल आदि का भी प्रत्यक्ष हो जाता है। इस प्रकार तिर्यक् सामान्य और उर्ध्वता सामान्य के द्वारा द्रव्य के अभेद को लेकर किसी भी एक धर्मी के त्रैकालिक समस्त धर्मों का प्रत्यक्ष हो सकता है। (नयो. का. ३)

इस विषय में मेरा विचार इस प्रकार है—तिर्यक् सामान्य और ऊर्ध्वता सामान्य का दृष्टान्त समस्त धर्मों के प्रत्यक्ष के लिये उपयोगी नहीं है। घटत्व रूप सामान्य का संबंध अतीत-अनागत और व्यवहित घटों के साथ है। पुरोवर्ती पट आदि के साथ भी नहीं है। वह केवल समस्त घटों का बोध करा सकता है। पर यह बोध प्रत्यक्षात्मक नहीं हो सकता। घटत्व रूप तिर्यक् सामान्य के द्वारा समस्त घटों का ज्ञान मानस ज्ञान है। मन उस में प्रधान कारण है। घटत्व का पुरोवर्ती घट के साथ जो संबंध है वह इंद्रिय के द्वारा प्रत्यक्ष हो सकता है। परंतु अतीत-अनागत और व्यवहित घटों के साथ घटत्व का जो संबंध है वह इन्द्रियों का विषय नहीं हो सकता। अतीत-अनागत और व्यवहित धर्मों अर्थ परोक्ष हैं, उनके साथ इन्द्रिय का सीधा संबंध नहीं है। साक्षात् संबंध न होने के कारण अतीत आदि अर्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न करने में इन्द्रिय असमर्थ है।

अब ऊर्ध्वता सामान्य को लीजिये—मिट्टी का एक पिंड है उसके अनेक परिणाम हैं, कुछ पूर्व काल के हैं—कुछ उत्तर काल के हैं। परिणामी उपादान कारण का उपादेय कार्यरूप परिणामों के साथ भेद और अभेद है। जब मिट्टी के पिंड का प्रत्यक्ष होता है, तो उसके साथ रहनेवाले समस्त परिणामों का भी प्रत्यक्ष होता है। घट के उत्पन्न होने से पहले जितने मिट्टी के परिणाम हैं उन सब में मिट्टी द्रव्य अनुगत है। जब उन परिणामों के साथ संबंध होता है तब मिट्टी के साथ भी चक्षु और त्वचा का संबंध हो जाता है। मिट्टी का कोई भी परिणाम जब इन्द्रियों के साथ संबंध रखता है, तब वह अतीत-अनागत अथवा व्यवहित नहीं होता। इसलिये मिट्टी द्रव्य के प्रत्यक्ष होने पर उसके साथ अभेद रखने वाले परिणामों का प्रत्यक्ष होने में कोई रुकावट नहीं हो सकती। परंतु जब किसी धर्मी का प्रत्यक्ष होता है तब उसमें रहनेवाले अनन्त धर्म धर्मों से भिन्न ही नहीं होते, अभिन्न भी होते हैं। परन्तु उन अनन्त धर्मों में कुछ धर्म अभिन्न होकर भी व्यवहित देश और अतीत-अनागत काल के साथ संबंध रखने के कारण प्रत्यक्ष नहीं हो सकते। पट का जब प्रत्यक्ष होता है तब पट में जो वृक्ष का भेद रहता है—वह पट से

भिन्न और अभिन्न भी है। परंतु अभिन्न होने के कारण वह पट अथवा पट के रूप आदि के समान चक्षु का विषय नहीं बन सकता। धर्मी का धर्मों के साथ भेद और अभेद है— इस तत्त्व को जानने वाला जब पट को देखता है तब पट और उसके रूप आदि का जो भेद और अभेद है उसका प्रत्यक्ष कर सकता है। पर परोक्ष वृक्ष आदि से जो भेद है उसका भेद-अभेद होने पर भी इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो सकता। उस भेद का ज्ञान मानस ज्ञान है। धूम के प्रत्यक्ष होने पर भी धूम के द्वारा वहूनि का जो ज्ञान है, वह मन के द्वारा होनेवाला अनुमानात्मक ज्ञान है। प्रत्यक्ष धूम के ज्ञान से उत्पन्न होने पर भी अनुमान ज्ञान को प्रत्यक्ष नहीं माना जाता। अनन्त धर्मों के साथ अभेद होने पर भी उनका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं माना जा सकता। अनन्त धर्म धर्मी से अभिन्न है इसलिये प्रत्यक्ष धर्म के साथ प्रत्यक्ष धर्मी का ज्ञान होने पर धर्मी के साथ अभेद होने के कारण जब परोक्ष धर्म का ज्ञान होता है तो वह मन के द्वारा होता है बाह्य इन्द्रिय उसको उत्पन्न करने में असमर्थ है। इस विषय में श्री उपाध्यायजी ने नैयायिकों का मन के अनुसार सामान्य लक्षणा नामक संनिकर्ष के द्वारा उत्पन्न प्रत्यक्ष ज्ञान का दृष्टान्त रूप में उल्लेख किया है। नैयायिक मानते हैं—घटत्व का जब प्रत्यक्ष होता है तब घटत्व के साथ संबंध रखनेवाले समस्त घटों का प्रत्यक्ष हो जाता है। इस प्रत्यक्ष को नैयायिक अलौकिक प्रत्यक्ष कहते हैं। यह दृष्टान्त भी अनन्त धर्मों के प्रत्यक्ष को नहीं सिद्ध कर सकता। जो पुरोवर्ती घट है उसमें घटत्व प्रत्यक्ष हो सकता है। इस दशा में घट-और-घटत्व दोनों के साथ नैयायिक मत के अनुसार इन्द्रिय का संबंध हो सकता है। परन्तु जो घट व्यवहित अथवा अतीत-अनागत है उनके साथ अथवा उन में रहने वाले घटत्व के साथ इन्द्रिय का संबंध नहीं हो सकता। संबंध रहित घटों और उनमें रहनेवाले घटत्व का प्रत्यक्षबिना संबंध के इन्द्रियां नहीं कर सकती। प्रत्यक्ष घट में घटत्व सामान्य रूप है। जो अनेक व्यक्तियों में रहे इस कारण घटत्व के आश्रयभूत समस्त घटों का ज्ञान अनुमान है। और इसीलिये मानस ज्ञान है। अनुमान ज्ञान में प्रत्यक्ष शब्द का प्रयोग मुख्य नहीं गौण हो सकता है। उपाध्याय जी ने यहाँ पर एक वस्तु के समस्त स्व और पर पर्यायों को प्रत्यक्ष सिद्ध करने के लिये सम्मति के कर्ता महावादी आचार्य सिद्धसेन गाथा को प्रमाण रूप में दिया है। (सम्मति का. १-३१ गाथा) गाथा इस प्रकार है—एगद विथम्मि जे अत्थ पज्जया वयण पज्जवा पावि ।

तीयाणा गय भूया तावइयं तं हवइ दव्वं ॥३१॥

गाथा के अनुसार किसी भी एक परमाणु और जीव आदि द्रव्य में जितने भी अतीत अनागत शब्द पर्याय और अर्थ पर्याय होते हैं उतना ही वह द्रव्य हो जाता है।

मुझे इस गाथा पर विचार करने से प्रतीत होता है कि पर्यायों का द्रव्य से भेद होने पर भी केवल भेद नहीं है अभेद भी है। इसलिये पर्यायों की जो अनन्त संख्या है वह एक द्रव्य की भी हो जाती है। इस रीतिसे गाथाकार एक मूलद्रव्य को एक भी कहते हैं और

अनन्त भी कहते हैं। परन्तु अनेक पर्यायों के साथ द्रव्य का प्रत्यक्ष होता यह गाथा का अभिप्राय सिद्ध नहीं होता। जो पर्याय प्रत्यक्ष है उनके साथ प्रत्यक्ष हो सकता है। कुछ पर्यायों के प्रत्यक्ष होने पर भी द्रव्य का प्रत्यक्ष सिद्ध होता है। परन्तु देश-काल से व्यवहित पर्यायों के साथ द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं सिद्ध होता। अनन्त पर्यायात्मक होना एक वस्तु है और अनन्त पर्यायों के साथ प्रत्यक्ष होना-अन्य तत्त्व है। इसी बात को स्पष्ट करने के लिये उपा. श्री. यशोविजय जी कहते हैं—अनन्त धर्मात्मक वस्तु के होने पर भी स्पष्ट बोध अपेक्षा से होता है। वे कहते हैं—जहाँ शब्द से ज्ञान होता है वहाँ नय की अपेक्षा से होता है। जहाँ प्रत्यक्ष ज्ञान है वहाँ सत्त्व अथवा असत्त्व आदि किसी नियत धर्म को लेकर अवधि और अपच्छेदक आदि के ज्ञान की अपेक्षा से होता है। दीर्घ परिमाण का प्रत्यक्ष, इस में उदाहरण है। जब दंड आदि का ज्ञान होता है तब उनके परिणाम का ज्ञान प्रत्यक्ष होता है। परन्तु यह इससे दीर्घ है— इस प्रकार का ज्ञान नियत अवधि की अपेक्षा से होता है। परन्तु यदि अवधि प्रत्यक्ष न हो तो उस अवधि की अपेक्षा से होने वाला—यह इससे दीर्घ है इस प्रकार का—ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। परिणाम प्रत्यक्ष है, परन्तु परोक्ष अवधि की अपेक्षा से होनेवाला अधिक दीर्घ परिमाण का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है अर्थात् चक्षु अथवा त्वचा उसका प्रत्यक्ष नहीं कर सकती। परोक्ष क्या अवधि यदि प्रत्यक्ष भी हो तो इन दोनों में इस का परिणाम दीर्घ है—इस प्रकार का ज्ञान करने में बाह्य इन्द्रिय असमर्थ है। तुलना के साथ परिणाम के न्यूनाधिक भाव जानने में बाह्य-इन्द्रिय समर्थ नहीं, मन समर्थ है। अपेक्षा ज्ञान बाह्य इन्द्रिय से नहीं उत्पन्न होता, मन से उत्पन्न होता है। जब कभी दीर्घ परिणाम को देखते ही ज्ञान होता है, तब उस में किसी नियत अवधि की तो अपेक्षा नहीं होती। पर सामान्य रूप से अन्य द्रव्य की अपेक्षा खुली है। चक्षु अथवा त्वचा परिमाण का प्रत्यक्ष स्वयं कर सकती है, परन्तु दीर्घता अथवा ह्रस्वता का ज्ञान मन की सहायता के बिना नहीं हो सकता। इस लिये दीर्घता आदि के प्रत्यक्ष को लेकर अनन्त धर्मों के साथ वस्तु के प्रत्यक्ष का उपपादन युक्त नहीं प्रतीत होता।

सारांश इस प्रकार है—नय ज्ञान प्रमाण से उत्पन्न है और प्रमाणात्मक है। श्रुत प्रमाण से उत्पन्न है इसलिये शब्द प्रमाण स्वरूप है। सिद्धिबिनिश्चय में स्पष्ट कहा है—स्थायप्रमाणात्मकत्वेऽपि प्रमाण प्रभवो नयः। (सि. वि. पृ. ६६६—का. ३)

यदि नय प्रमाणात्मक है तो प्रमाण पद से ही उसका ज्ञान हो सकता था, फिर पृथक् नय शब्द से निर्देश क्यों किया? इतनी जिज्ञासा हो सकती है। इस का उत्तर इस प्रकार है—समस्त अर्थों के ज्ञान में दो ही ज्ञान समर्थ हैं—एक केवल ज्ञान और दूसरा श्रुतज्ञान। भेद इतना है—जो केवल ज्ञान है वह समस्त अर्थों को स्पष्ट रूप से प्रकाशित करता है। परन्तु श्रुत ज्ञान अस्पष्ट रूप से प्रकाशित करता है। श्रुत का भेद नय है। इसलिये नयात्मक ज्ञान भी प्रत्यक्ष के समान स्पष्ट नहीं है। जितना भी श्रुत है, वह सब

अपेक्षा का आश्रय लेकर विरोधी धर्मों का एक धर्म में प्रतिपादन नहीं करता । नय का स्वभाव है—एक धर्मों में जो परस्पर विरोधी धर्म हैं, उनका वह अपेक्षा के द्वारा प्रतिपादन करता है । इस विशेष स्वरूप के कारण श्रुत प्रमाण के अंदर समावेश हो सकने पर भी नयों का निर्देश भिन्न रूप से हुआ है ।

STUDIES IN JAINISM

Part III

Jaina Ethics and Religion

T. S. Kalghatgi in his paper "Jaina Ethics" distinguishes between individual morality (manifest in the idea of *Munidharma*) and social morality (manifest in the idea of *Śrāvaka-dharma*) and explains the salient features of Jaina ethics with reference to these two ideas. While discussing metaphysical implications of Jaina ethics he claims that the ultimate moral goal is self-realisation, i. e. *mokṣa*. He also holds that Jainas take into account both motives and consequences of action as the object of moral judgement.

K. C. Sogani in his note "Jaina Ethics and the Meta-ethical Trends" addresses himself to certain meta-ethical problems in the context of Jainism. Jaina concept of *Śubha*, he claims, is defined as an experience in tune with *ahiṃsā*, which in spite of being complex avoids the two extremes of naturalism and non-naturalism. Jainas, in view of the author, also avoid the two extremes of cognitivism and emotivism with respect to the nature of ethical judgement. Jainas regard the judgement like '*Ahiṃsā* is good' as self-evident.

In his first note "Jaina Theory of Symbol" D. D. Malvania explains the concept of religious symbol by referring to Jaina theory of *Nikṣepa*. He identifies symbol with *sthāpanā-nikṣepa*. He also discusses the problem of justification of idol-worship in Jainism.

His second note entitled "A Note on Jaina Mythology" apart from being informative, throws light on some mythological linkages between Hinduism, Jainism and Buddhism.

JAINA ETHICS

T. G. Kalghatgi

I

Jainism is a realistic philosophy. It is empiricist in outlook, as it is based on the analysis of experience for its ontological stand. The spirit of *anekanta* a synthetic and a comprehensive approach, pervades its entire field of investigation be it metaphysical, epistemological or ethical. It is, therefore, not true to say that the Jaina view of life is negative and ascetic. The Jainas do not advocate renunciation and asceticism as an end in itself. It is to be a means to the attainment of perfection. Nor is renunciation the only way of life. Fuller and purer life in this world is as much important as negation of pleasures of life. *Nivṛtti mārga* is not to be pursued purely for its own sake and at the cost of the positive outlook of life, *pravṛtti mārga*. In the *Ādi-purāṇa* there is the description that *Ṛṣabha*, the first tirthaṅkara, gave training to his subjects in the art, agriculture and warfare. The Jaina Ācāryas took active interest in establishment of benevolent kingdoms for the good of the people, as they realised that spiritual values cannot be pursued if secular activity for the spiritual values is neglected. They gave 'to Caesar what is

Presented in the "Seminar on Jaina Logic and philosophy" (Poona University, 1975), Published in Indian Philosophical Quarterly Vol. II, No. 1.

Cearars' and to God what is God's. Jainism played an important part in the social and political life of the people of this country. "A full life of social benevolence is as much important as the pursuit of the ascetic life of the munis. The denial of life and the world is a means and, we may say, a stage at the higher level of self-realisation.¹

The ultimate ideal of a Jaina, as is the case with other systems of Indian Philosophy, except the Cārvāka, is the attainment of perfection, mokṣa. It is perfection of the self, in which the higher self is realised by the development and the transcending through absorption of the lower self. This can be achieved by the triple path of samyag-darśana (right understanding), samyag-jñāna (right knowledge) and samyag-cāritra (right conduct)² For the Jaina, moral life is the empirical basis of self-realisation. Samyag-darśana and jñāna are the psychological bases, as for the Buddha samyag-dṛṣṭi is the psychological basis for the eightfold self-realisation. One who gets right faith (samyag-darśana) through the removal of *darśana moha*— attachment through ignorance, and right faith leads him to right knowledge (samyag-jñāna). Such a non-attached person will adopt samyag-cāritra for the sake of freedom from emotional entanglement in the form of *rāga dveṣa*.³ "The subject of samyaktva is too vast and too imprecise to lend itself readily to numerical categorisation and there is considerable confusion and overlapping in the lists of qualities and defects conceived to describe it."⁴ Several qualities have been mentioned as characteristics of samyaktva. Samyaktva expresses itself in (i) niḥśaṅkā (free dom from doubt), (ii) nirjugupsā (absence of repugnance), (iii) amudhā-dṛṣṭi (absence of perversity of attitude), (iv) upagūhana (edification), consisting of Kṣamā (forgiveness) and leading persons to good path, stithi kāraṇa (strengthening the faith) and vātsalya (loving kindness).⁵ "The description of the nature of samyaktva as shown above has a great psychological significance. It presents the mental setting required for developing character and personality as needed for spiritual progress."⁶ The instinctive tendencies and emotions have to be channelised and sublimated with a view to attaining mental equipoise. Ethically the characteristics of samyaktva and samyag-cāritra present a background and a canvas for the illumination of one's self towards attaining spiritual strength.

II

The positive empirical and practical outlook of the Jaina ethics can be understood if we study the distinction made here in the individual and social morality. One is the Muni dharma. It is primarily aimed at the attainment of perfection to be pursued on one's own effort without considering the social aspects, although it has to be got through in society. Social impact cannot be ignored. However, in this, personal salvation is aimed at. It is therefore very rigorous. The muni has to practise the five vratas rigorously. They are the mahāvratas: The main purpose of this paper is to present philosophical and psychological bases of Jaina ethics. It would not, therefore be necessary to go into the details of the distinction between individual and social morality, Muni dharma and Śrāvaka dharma. The muni dharma aims at seeking salvation through the practice strict moral and spiritual injunctions. The nature of the discipline is individualistic. In addition to the five vratas the ascetic has to practice (a) five samitis, (b) the control of the five senses, (c) six āvaśyakas and other practices, like taking one meal a day and and taking food by using ones palms. *Ācārāṅga Sūtra* and *Duśavaikālika-sūtra* give description of the essential qualities required of an ascetic and the rules they have to follow in the monastic order. The code of conduct prescribed for an ascetic is for those who have renounced the world. It has a negative tone. However the ascetic has to be a philosopher and guide to the citizen. On certain occasions, he has to take active interest in the social and political life of the country he lives in. He has to guide the political authorities like king for the promotion of social and spiritual good. Ācārya Simhanandi was responsible for the establishment of the Ganga dynasty in Karnatak. The social morality is concerned with the code of conduct a citizen has to practise in consonance with the spirit of righteousness prescribed by the Jaina-Ācāryas. The practice of the vratas is 'less rigorous' here. The vratas to be followed are the 'lesser vows'. They are the aṇu-vratas. In addition to the five aṇu-vratas, a citizen has to follow (a) three guṇavratas and (b) four śikṣā vratas. This is social ethics as its emphasis is on social values. They are instrumental values leading to the higher spiritual values. However, dharma, as Hiriyanna put it, is both an instrumental and intrinsic value. Dharma as value has social significance.

We may now consider some of the moral and practical implications of the social ethics as expressed in the practice of aṇuvratas in social morality. Ahimsā is the most important vrata to be practised by the Jainas. All vratas are subordinated to the ahimsāvratā. In the practice of other vratas we should keep in mind that himsā should be avoided.

The connotation of the concept of ahimsā has been taken in a wider sense when it is to be applied to the practice of the vrata by householders as we have called them citizens in a broad sense. A person living in a society should not injure any living being as far as possible and intentionally. He should avoid himsā of any kind. And ahimsā has been defined as abstinence from injury to living being caused intentionally or out of emotional disturbance like prejudice, hatred and such harmful psychic disturbance. We have to control ourselves. One should not be an agent for such himsā. This is sthūla himsā. It is not as rigorous as is to be followed by the munis. Every citizen can practise such type of the ahimsāvratā with ease and for the benefit of society. Even here certain forms of injury have been permitted in exceptional circumstances. While performing the daily duties like ploughing the field, one is aware that some form of injury to minute living being cannot be avoided. And for fear of that, we cannot give up activity which is primarily for the social good and social responsibility. This is *Ārambha himsā*. Similarly it is the duty of a soldier, and as a matter of fact of all of us in times of emergencies in the present day society, to defend our honour and to fight for the righteous cause, even if it involves certain amount of himsā. Otherwise we shall be failing in our duty to society. This is *virodha himsā*. Even in such cases of violence there should be no wanton and senseless killing. Least amount of violence should be used and without harbouring ill will against the aggressors. We may resist aggression, but should not hate the aggressor. In the *Yāśastilaka* Somadeva forbids a Kṣatriya to avoid indiscriminate killing. For Gandhiji non-violence was a creed. Yet under certain exceptional circumstances, he advocated the use of violence for the promotion of a just cause. He advised the women to defend themselves even with arms against the attack of the goondas. He took part in the Boer war and the Zulu rebellion. He enlisted soldiers in the first World war. Gandhiji said, "I do believe that

where there is a choice between cowardice and violence, I would advise violence——”⁸

Nonviolence is not to be considered as merely a negative concept expressing the commandment of non-injury. It has a positive content. “It implies the presence of cultivated and noble sentiments, like kindness and compassion for all living creatures.”⁹ The Buddha and Jesus were embodiments of compassion. Somadeva mentions i. maitrī, ii. pramoda, iii. kārunya and iv. mādhyasthya as qualities to be cultivated for the practice of ahimsa.¹⁰

We may also note that ahimsa is kindness to others not merely for the sake of doing good to others and for the altruistic purpose, but for the sake of oneself, to save one’s self. If we give pain to any one we lower ourselves. In the *Sūtrakṛtāṅga*, it has been mentioned that one who causes injury to others increases the enemies of his own soul.¹¹ Gandhiji said that the essence of nonviolence is love; ‘I believe in loving my enemies’.¹²

The social impact of Jaina ethics in its expression in the aṇuvrata movement is important for understanding the philosophical as well as the practical side of Jaina ethics. Jainas have worked out elaborate schematic presentations of the violations of the vratas and their moral and social consequences. Suffice it to say practice of forgery, blackmarketing and overloading of animals out of greed. We should not accept stolen articles, we should not acquire property in a country hostile to us, nor should we read sex literature and see sex films. The schematic order of aticāras and the aṇuvrata movement have not much relevance for our discussion of the psychological and metaphysical implications of Jaina ethics. We may point out that the Jaina Acaryas saw to it that the schematic presentation is rooted in the practice of morality in every day life and has relevance to the social conditions of the times. The presentation is done in the background of the social conditions, it has evolved. Therefore, the schematic presentation and the aṇuvrata movement are relevant to and important in the present day society.

III

We shall now consider the metaphysical implications of Jaina ethical problems. It is worth understanding the basic concept like a) the nature of Jaina outlook, b) the concepts of right and

value of c) place of seeking pleasure in Jainism and the Jaina weltanschauung.

a) It has been contended by some that the Jaina outlook is negative and otherworldly. Life and world negation and not the life affirmation are the ends to be pursued. For the Jainas the ultimate spiritual excellence of mokṣa can be attained through the gradual process of self-denial. There is no short cut to mokṣa. However, we should note that the Jaina ethical thought has always emphasised the need for empirical values as means to the realisation of the highest and of perfection. They have not ignored the social aspect of life. In fact Sweitzer maintains that the problem of deliverance in the Jaina and the Buddhist thought is not raised beyond ethics. It was supreme ethic, and, “—so far as actual ethical content is concerned, Buddhism, Jainism and Hinduism are not inferior to others.”¹³ Ethics of the Jainas is working in righteousness in all the days of one’s life.

b) While considering the Jaina theory of value and right we have to remember that in Jainism there is no cut and dried theory to which all actions get conformed. Life is complex and is not fitted to suit the theories. Mokṣa is the highest value from the point of view of spiritual perfection. From the Niscaya naya mokṣa is the supreme value. It is intrinsic in nature. It is difficult to say what is the nature of mokṣa. In the traditional sense it is the highest state of the pure soul in the siddha śilā. However in a broad and ethical sense we can say that the end of every man’s activity is self-realisation. The higher self has to be realised not at the cost of annihilating the lower self, but by developing and sublimating the lower self. In this sense, it is a continuous process in which the lower self transforms itself in to the higher by shedding its impurities and getting purer. This is realising ones pure self which remained soiled due to the veil of karma. From the empirical point of view, dharma is the supreme value, to be pursued for its own sake. It is moral and spiritual excellence. And considered from the ultimate point of view (niscayanaya) dharma is the instrumental value meant for the realisation of mokṣa. In ethics dharma has to be considered to the intrinsic value. Similarly, for the Jainas, ahimsā is to be considered both as intrinsic and instrumental value. It is intrinsic because ahimsā is the first principle of conduct. Every conduct

is to be subordinated to the achievement of this ideal of life, the way of nonviolence. For the Jaina, ahimsā is the supreme dharma. (Ahimsā paramo dharmah) However ahimsā is also to be considered as a vrata to be practised by the muni and śrāvaka as well for the sake of attaining spiritual excellence in his own sphere of life. The distinction between ahimsā as a mahāvratā and aṇuvratā is significant in this connection, Munidharma, as we have seen, aims at seeking salvation through the practice of the strict moral injunctions of ahimsā and other vratas. Among the vratas ahimsā is cardinal vrata. The aim of śrāvaka dharma is to make men good citizens and good men. And a layman who desires to go higher up in the stage of spiritual perfection has to go through the eleven stages of spiritual development. They are called pratimas.

According to the Jainas, the question of determining the object of moral judgement as to the motive or consequence is not relevant because i) the question implies the relation between the emotive and the cognitive aspects of moral judgement. ii) there is no separable distinction between affective and cognitive aspects in a concrete psychosis including moral judgements. Knowledge and feeling are so interwoven in experience that we can hardly say that a conduct is activated by motive or by the cognitive calculation of consequence. Both have their place in every moral judgment. That is also the view of Jaina thinkers. Therefore it is not needed to say that a moral act is determined either by motive or by consequence. There are no exclusive theories advocatiug motive or utility. The nature of ethical judgement, according to Jainism is complex and presents a comprehensive picture of the act keeping the motive and consequence in view. As Blenshard says we cannot look at nature's bounty only with eye or reason. Such a picture will be insipid. Where there is no feeling, good and evil would be unrecognisable.¹⁴

The ethical ideal of a Jaina is neither merely to seek pleasure, nor mere self-mortification. Pleasures are insatiable. Pleasures cling to you. "Like the two clods of earth, one wet and the other dry, flung at the wall, those who love pleasure get clung due to the influx of karma. But the passionless are free."¹⁵ Yet the Jaina does not say that the pleasures have to be completely discarded. This is evident by the codes of conduct prescribed for the lay citizen.

Mortification of the body is equally onesided. Even for a monk, rigorous asceticism is only a means to the end of self-realisation. A citizen has his occupation, has a family and he performs all the duties and obligations of a citizen. Even a recluse has to take interest in the activities of the world like social and political activities if it is to contribute to the increase of righteousness. As we have seen earlier, the Jaina Ācāryas guided the destinies of the states and even helped the kings in establishing dynasties as the activity was to promote the social and spiritual good of the people.

The ultimate ideal of a Jaina is self-realisation. The self to be realised is the higher self. The lower self is not to be sacrificed, but to be sublimated and transcended.

The Jaina View of life need not be considered as pessimistic nor is it merely optimistic. It exhorts us to strive for perfection in a world which is imperfect. That is possible through self-effort, and not through the grace of any higher deity. The Buddha also advised his disciples to seek their own salvation. The Jaina Weltanschauung is melioristic.

NOTES

1. *Indian Philosophical Quarterly*. Vol. II, I. Oct. 1974-Jaina ethics pp. 71.
2. *Tattvarta-sutra* : I. i.
3. *Ratnakarandaka-Sravakacara* : Samantabhadra. – Caritrādhikāra
4. *Jaina Yoga* : R. William. Oxfrd. Univ. Press. pp. 41.
5. Based on the analyses in *Jaina Yoga* with modifications.
6. *Jaina View of Life* : T. G. Kalghatgi. Jivaraj Granthamala. pp. 172
7. *Ratnakarandaka Sravakacara* : Caritrādhikāra.
8. *Young India*. August. 1920 : Doctrine of the Sword.
9. *Jaina View of Life* : pp. 215.
10. *Yasastokalaka Edt.* by Handiqui, 334-337.
11. *Sutrakrtanga* : I.
12. *Young India* : December, 1922.
13. *Indian Philosophy* : S. Radhakrishnan. : Vol. I (1941) pp. 52
14. *Reason and Goodness* : Blanshard. pp. 68.
15. *Uttaradhyayan-sutra* : XXV. 41-43.

Discussion

Sangamlal Pandey :

My contention is that there is hardly any social ethics in Jainism. Even when Śrāvakadharmā is accepted it is accepted in subordination so Munidharmā and it is presumed all along that Śrāvakas cannot practice Munidharmā in true sense of the word.

M. P. Marathe :

Dr. Kalghatgi's equation of Mokṣa with self realization is misleading. Further, if Mokṣa is to be considered as an ethical ideal can't it be so considered independently of spiritual consideration? Lastly, he also talks of 'supreme ethic'; but it raises the problem whether 'ethic' could be graded.

K. C. Sogani :

Dr. Kalghatgi's attempt to discuss Jaina ethics in social perspective makes him guilty of confusing between ethics and religion in so far as he brings Mokṣa in ethics.

Mukunda Lath :

If Jainas were really interested in social action how is it that no Jaina writer has done any work on Dharmasāstra, Rājanīti or other such theoretical interest.

J. C. Sikdar :

Ahimsā is not a monopoly of Jainas. One finds discussion of Ahimsā in Patañjali, Manusmṛti and other sources too.

S. S. Barlingay :

It is quite likely that its discussion in other schools came from Jainism.

K. C. Sogani :

How far is it correct to say that participation of Jaina Ācāryas in the then active politics brought its downfall?

S. S. Barlingay :

Many problems in recent Indian thought on revaluing Indian philosophy, partly at least, are due to misleading translations. e.g. Dr. Kalghatgi's translation of Mokṣa as self realization. Secondly, our interpretation of Jaina or Vedānta ethics is biased by Christian doctrine of salvation. Is Mokṣa a salvation or something else?

Lastly, I differ from Sangamlal Pandey according to whom Jaina ethics has no social foundation, for I hold *Ahiṃsā* to be a formative principle of society. But it is hard to understand its link with *Mokṣa*.

G. N. Joshi :

Is there a complete cleavage between Śrāvaka dharma and *Munidharma* — social and individual ethics — or a continuity? If the latter and if Śrāvakadharmā is subsumable under *Munidharma* then there is certainly a place of *Mokṣa* in Jaina ethics. Moreover, is Jaina ethics a religious ethics or has it any scope for secular ethics?

T. G. Kalghatgi :

There is no gap between social and individual ethics, although former is the foundation of the latter. They are linked by a gradual developmental process aimed at culminating into individual perfection. *Mokṣa* is an ideal that would lead an individual on the path of onward development.

S. S. Barlingay :

But if *Mokṣa* is essentially individualistic ideal how is it going to be helpful in social ethics?

T. G. Kalghatgi :

Self-realization as individual ideal and social ethics are not contrary to each other.

S. S. Barlingay :

This is what I want you to assert. But, nevertheless the problem of their relation remains an intriguing one.

JAINA ETHICS AND THE META-ETHICAL TRENDS

Kamal Chand Sogani

The main questions which meta-ethics is concerned with are usually three : (1) What is the meaning or definition of the terms like 'good', 'bad', 'right' and 'wrong' used in normative ethics ? (2) What is the nature of normative judgements of ethics (Moral Judgements) in which the terms good, right, etc. are used ? (3) How can moral judgements be justified ? Modern ethics is occupied with these questions and is predominantly devoted to the philosophical analysis of ethical terms or judgements. It may not have any relevance to our practical problems, but a sort of conceptual understanding and clarification is essential prior to any use of ethical concepts. In Jaina terminology the questions reduce themselves to the following: (i) What is the meaning or definition of the terms like Śubha and Aśubha ? (ii) What is the nature of judgements in which these terms are used ? (iii) How can such judgements be justified and supported ? I shall take these questions one by one and discuss the answer of Jaina thinkers regarding these contemporary questions of meta-ethical concern.

The first question that confronts us is : What is 'good' or 'Śubha' ? This question, as Moore says, should not be confused

The earlier version of this article was presented in the Seminar on "Jaina Logic and Philosophy" (Poona University, 1975). This article was published in "Buddhism and Jainism", Part II (Cuttack, 1976).

with the question, what is 'the good' or 'Śubha' or what thing or things are good or Śubha ? The former question is more basic than the latter one. It may be asked whether the question of 'good' or Śubha can be decided in a universe where there is no element of consciousness. In such a universe, according to the Jaina, there will be material things, but in the absence of consciousness good and bad are inconceivable. Thus, a universe without consciousness would be a universe without value. "Whatever is good, then, must stand in relation to consciousness." In the history of ethical thought good has been defined in various ways, namely as pleasant, as liked by me or most members of the group, as an object of favourable interest and so on.

Any serious student of Jaina ethics would outright reject these definitions of 'good' or 'Śubha'. According to the Jaina ethics, 'Śubha' is an experience in tune with Ahimsā.¹ Since there are degrees of Ahimsā, so there are degrees of 'Śubha' or 'good'. The ingredients of this experience which is complex but unified are emotions, and knowledge issuing in end-seeking action. Satisfaction on the fulfilment of ends is the accompaniment of the experience. The implication of the definition 'Śubha' or 'good' is that goodness does not belong to things in complete isolation from feeling; a thing is good, because it gives rise to an experience in tune with Ahimsā. Besides, that a thing does this is an objective fact and not an imaginary construction. The question, What is 'right' can be answered, according to the Jaina, by saying that right cannot be separated from the good. Thus, right is that which tends to produce experience in tune with Ahimsā.

The question, what is Śubha in the realm of ethics is like the the question, what is Dravya in the realm of metaphysics. The definition of Dravya given by the Jaina Ācāryas is : Dravya is that which is *sat* (Being). Here 'being' is used in a comprehensive sense and not in a particular sense. But it is to be borne in mind that no particular thing can be apart from being. In a logical way we can say that being is the highest genus whereas the particulars are its species and the relation between the two is identity-in-difference. Similarly, when I say that 'Śubha is an experience in tune with Ahimsā' I am using the term 'Ahimsā, in the comprehensive sense² and not in a particular sense. No particular Śubha can be separated from Ahimsā and Ahimsā

manifests itself in all particular Śubhas. In a logical sense, it can be said that Ahimsā is the highest genus and particular Ahimsās are its species, and the relation between Ahimsā and Ahimsās is a relation of identity-in-difference. As for example, in non-killing and non-exploitation though the identical element of Ahimsā is present, yet the two are different. So the above is the most general definition of Śubha just like the definition of Dravya. It may be noted that we can understand 'being' only through the particulars since general being is unintelligible owing to its being abstract, though we can think of it factually, i. e. value-neutrally. Similarly, the understanding of general Ahimsā shall come only through the particular examples of Ahimsā, e. g. non-killing, non-exploitation, non-enmity, non-cruelty etc., though we can think of it evaluatively. I may point out in passing that particular kinds of Ahimsā are a matter of exploration. Every age develops many kinds of subtle Himsā which are a matter of exploration. Gross Ahimsa like non-killing is easily recognisable but subtle Ahimsā like non-exploitation is a matter of discovery. Thus, different forms of Ahimsā will ever be appearing before us by our exploring outlook and tendencies. In fact, Ahimsā pre-supposes a realm of living beings, both human and non-human. So Śubha will be operative only in such a realm of living beings. No living beings, no Śubha. Thus, the definition of Śubha as the experience in tune with Ahimsā is the most general definition like the definition of Dravya as that which is Sat. The former can be thought of evaluatively, just as the latter can be thought of factually i. e. value-neutrally.

It is alright that good is definable as the experience in tune with Ahimsā, but it may be asked, what is Ahimsā? Now the question, what is Ahimsā, in the value-world is like the question, what is being in the factual world? Just as 'being' is understandable through the particular examples of things like pen, table, book etc. so also Ahimsā is understandable through the particular examples of Ahimsā, like non-killing, non-exploitation, non-enmity, non-cruelty etc. When it is so easily understandable through examples, the craving for the definition of Ahimsā is pedantry serving non-purpose. Ahimsā can be thought by examples, just as in arithmetic $2 + 2 = 4$ can be taught to a child with the help of an example, two balls + two balls = four balls, and gradually the child learns to do big sums without examples. In the same

way Ahimsā can be understood gradually. The argument of understandability can not be adduced in the case of Śubha without definition. For understanding Śubha definition is a necessity, but the similar necessity does not exist for Ahimsā in view of the above mentioned facts.³

The above definition of good or Śubha presented by the Jaina thinkers avoids the two extremes of naturalism and non-naturalism, subjectivism and objectivism which are the present-day meta-ethical trends. According to naturalism moral terms like 'good' or 'right' can be reduced to empirical terms of psychology, biology, sociology etc. For instance, good means actually desired by 'oneself' or by people generally, or what tends to further human survival or what makes for social stability. The defects of these definitions are : (a) they reduce ethics to a branch of natural science, thus robbing it of its autonomy; (b) they do not leave any place for 'ought' experience since they refer only to what is. Frankena⁴ is right when he says 'when we are making merely factual assertions we are not thereby taking any pro or con attitude towards what we are talking about. But when we make an ethical or value judgement we are not neutral in this way : it would seem paradoxical if one were to say 'X is good', 'Y is right', but he is absolutely indifferent to its being sought or done by himself or anyone else'. The merit of naturalism is that it regards value in the world as relative to consciousness.

According to non-naturalism, moral terms cannot be reduced to non-moral terms of science. No doubt 'good' or 'right' have objective properties for their being recognised as such, but they are indefinable in non-ethical terms. They are of a very different kind being non-natural or non-empirical and so to speak 'normative rather than factual'. For instance, if we say that 'knowledge is good', it means that it is good by virtue of the non-natural character of goodness in knowledge known to us directly and not by any empirical observations. The defect of non-naturalism is that it regards good as simple, unanalysable, and indefinable, but the merit of this position is that it regards goodness as objective and not merely subjective.

Now, when the Jaina says that 'Śubha' is an experience in tune with Ahimsā, he is accepting the merit of both naturalism and non-

naturalism. The statement that Śubha is an experience in tune with Ahimsā accepts value in the world as related to consciousness and leaves room for 'ought' experience. For example, to say that kindness is an experience in tune with Ahimsā implies that we ought to be kind. Besides, that experience is not of the type 'liked by me' or 'approved by me' and so is not subjective or reducible to feeling but possesses an objective character, and at the same time this experience is not simple, unanalysable but complex and analysable, and therefore definable as has been explained above.

The second and third meta-ethical questions that draw our attention are : (2) What is the nature of normative judgements of ethics ? Or what is the nature of ethical judgements (obligatory and value) according to the Jaina ? (3) What is their justification ?

Let me now state the second question more clearly. There have been recognised three kinds of knowledge : (1) Knowledge of facts, as this flower is yellow; (2) Knowledge of necessity, as $7 + 5 = 12$ and (3) Knowledge of value, as A was a good man or murder is wrong. The question under discussion reduces itself to this. Are ethical judgements expressive of any cognitive content in the sense that they may be asserted true or false ? Or do they simply express emotions, feelings, etc. ? The upholders of the former view are known as non-cognitivists (emotivists). When we say that Himsā is evil, are we making a true or false assertion or are we experiencing simply a feeling ? Or are we doing both ? According to the cognitivists, the ethical judgement, 'Himsā is evil' is capable of being objectively true and thus moral knowledge is objective, whereas the non-cognitivists deny both the objectivity of assertion and knowledge in as-much-as, according to them, ethical judgements are identified with feeling, emotions etc. Here the position taken by the Jaina seems to me to be this that though the statement, 'Himsā is evil' is objectively true, yet it cannot be divested of the feeling element involved in experiencing the truth of the statement. In moral life knowledge and feeling cannot be separated. By implication we can derive from the *Tattvārthasūtrā*⁵ that the path of goodness can be traversed through knowledge (Jñāna) and feeling and activity. Amṛtacandra says that first of all knowledge of right

and wrong, good and evil is to be acquired afterwards, while moral life is to be practised. Thus the conviction of the Jaina is that the knowledge of value and obligations is tied up with our feelings and that in their absence we are ethically blind. In fact, our feelings and knowledge are so interwoven into a complex harmony that we have never a state of mind in which both are not present in some degree. So the claims of cognitivists and non-cognitivists are onesided and are very antagonistic to the verdict of experience. Blanshard⁶ rightly remarks 'Nature may spread before us the richest possible banquet of good things, but if we can look at them only with the eye of reason, we shall care for none of these things ; they will be alike insipid. There would be no knowledge of good and evil in a world of mere knowers, for where there is no feeling, good and evil would be unrecognisable. Again 'a life that directs itself by feeling even of the most exalted kind will be like a ship without a rudder'. Thus the nature of ethical judgement according to the Jaina is cognitive-affective. "The achievement of good is a joint product of our power to know and our power to feel".⁷

The next question in meta-ethics is to ask how our ethical judgements (value and obligation) can be justified. That the ethical judgements are objectively true need not imply that their justification can be sought in the same manner as the justification of factual judgements of ordinary and scientific nature. The reason for this is that value cannot be derived from fact, ought from is.⁸ In factual judgements our expressions are value-neutral, but in ethical judgements we cannot be indifferent to their being sought by ourselves or by others. That is why derivation of ought from is, value from fact is unjustifiable. The value judgements, according to Jaina, are self-evident and can only be experienced directly. Thus they are self-justifying. The conviction of the Jaina is that no argument can prove that 'Himsā is evil' and 'Ahimsā is good'. What is intrinsically good or bad can be experienced directly or immediately. The justification of right can be sought from the fact of its producing what is intrinsically good, i. e. from the fact of its producing experience in tune with Ahimsā.

NOTES

1 Ahimsā presupposes first a world of living beings, both human and non-human along with the fact that each of them is constantly affecting the other and is being affected by the other either evenly or unevenly. Secondly, Ahimsā, presumes that life is dear to all (सर्वेसि जीवितं पियं, सूत्र ७८, *Āyārāṅga Suttam*, Shri Mahāvīra Jaina Vidyalaya, Bombay, 1976) and for all living beings pain is disturbance, fearful and unpleasant. (सर्वेसि पाणाणं ... अस्सातं अपरिणिग्वाणं महन्मयं दुक्खम्, सूत्र ४९, *Āyārāṅga Suttam*) This is also expressed by saying that just as pain is unpleasant for oneself, so also it is unpleasant for all living beings. (जह ते न पिअं दुक्खं ... एमेव सर्व जीवाणं, गाथा १५०, *Samanasuttam*, Sarva Seva Sangha Prakashan, Varanasi, 1975) Thus without these two presuppositions the talk of Ahimsā is inconceivable.

It may be noted that these two presuppositions are psychological in nature and the statement of Ahimsā is evaluative in nature. The former are factual or descriptive assertions, while the latter is a normative or a value assertion. Does this mean that value-assertions can be derived from factual assertions, ethical conclusions can be drawn from non-ethical premises 'ought' can be derived from 'is'? This problem of the derivation of 'ought' from 'is' is important in contemporary metaethical discussions, but here I do not propose to argue from the point of view of the Jainist that value cannot be derived from the above-mentioned presuppositions; it is an independent intuition occurring in the context of the stated presuppositions. Had it been a deduction like the angles of a triangle as equal to two right-angles, the whole of mankind would have understood Ahimsā immediately. Thus, though the Jainist maintains the autonomy of normative ethical discourse by maintaining the distinction between facts and values yet he holds that there is some connection between fact and values. Though the two, fact and value, are no doubt distinct, yet they are not unrelated to each other. The relation is not of entailment but it is empirical. Life is dear to all does not entail 'we ought not to kill life' but at the same time it can be said that there is connection between the two. The connection is empirical, not logical. What I wish to say is this: it is not necessary that anybody who comprehends the factual assertion 'life is dear to all' will logically adopt the value assertion 'we ought not to kill', or 'we ought to follow Ahimsā' (he may as well say that we must exploit all to the extent possible), yet the two are not unrelated to each other.

2. The *Āyāro*¹ (सर्वे पाणा ... ण हंतव्या, ण अज्जावेतव्वा, ण परिधेतव्वा, ण परितावेयव्वा ण उद्दवेयव्वा, सूत्र 132, *Āyārāṅga Suttam*, Shri Mahāvīra Jaina Vidyalay, Bombay, 1976) remarkably pronounces that none of the living beings ought to be killed, ought to be governed, ought to be enslaved, ought to be distressed and ought to be put to unrest. It is a unique and

un-paralleled statement in the entire Jainist literature. I need not say that it basically embraces all the aspects of social experience in its normative perspective. The political organisation, the economic orientation and the institutional set up can easily derive inspiration from this ethically significant statement. Thus, this above statement of the *Āyāro* is representative of the extent to which various consideration Ahimsā is supposed to include, although most of the Jaina texts seem to include in Ahimsā only non-killing. As for example, it is said that the severance of vitalities out of passion is Himsā (प्रमत्तयोगात्प्राण-व्यपरोपणं हिंसा, VII. 13, *Survārthasiddhi* of Pūjyapāda, Bharatiya, Jnana Peetha, Varansi) Munis discredit killing. (पाणवहं निगंथा वज्जयति, गाथा 148, *Samana Suttam*, Varanasi, 1975) One should neither kill nor cause to kill living being. (जावति लोए पाणा, ण हणेणो धायए, गाथा 149 *Samanasuttam*, Varanasi, 1975) The essence of being a wise man is that he does not kill any being. (एयं खु नाणिणो सारं, जं न हिंसह कंचण, गाथा 147, *Samonasuttam*, Varanasi, 1975) It should be borne in mind that if Ahimsā is understood only in the sense of non-killing, it is narrow and socially not of wide significance. In fact, killing is the last limit of Himsā and not the only expression of Himsā. There are hundreds of expressions of Himsā-Ahimsā below that last limit. It seems to me that owing to the fact of avoiding this sort of expression of Himsā, the *Puruṣārthasiddhyupāya* seeks to explain falsehood-truth, stealing-non-stealing, unchastity-chastity, possession-non-possession etc. as forms of Himsā-Ahimsā. This way of expression regards Ahimsā as the essence of all virtues, thus giving supreme status to Ahimsā it deserves. In the pages to follow, I shall be using the word Ahimsā in this comprehensive sense.

3. It may be noted that the *Puruṣārthasiddhyupāya* (अप्रादुर्भावः खलु रागादीनां भवत्यहिंसेति, 44 *Puruṣārthasiddhyupāya* of Amṛtacandra, Raychand Jaina Sastramala, Bombay) defines Ahimsā by saying that the non-emergence of attachment etc. is Ahimsā. This definition of Ahimsa has its own significance but this is not the type of definition required by the socio-ethical consciousness of mankind. This definition makes social values like devotion to the teacher, devoted service of the country etc. as exclusive of Ahimsā. It is a deeply inner oriented definition, which though spiritually valuable, yet ethically is not of much significance. The same thing can be said of the definition, Apramatta is Ahimsaka (अप्पमत्तो अहिंसगो, गाथा *Samanasuttam*, Varanasi, 1975) because Apramāda again is said to be the non-emergence of attachment etc. To adopt the above definition of Ahimsā is tantamount to leaving the realm of both Subha and ASubha (good and bad) and to entering the realm of mysticism which does not concern us here. Our enquiry in ethics is concerned with the pursuit of Subha (good) and avoidance of ASubha (evil).

4. *Ethics*, Frankena; p. 83.

5. *Tattvārthasūtra* 1.1 (*Tattvārthasūtra* of Umasvati under the title *Sarvārthasidhi*, (Varanasi)).

6. *Reason and Goodness* by B. Blanshard, p. 68.

7. *Ibid*, p. 68.

8. See Note 1.

Discussion

(On the Version of the Paper read in the Seminar)

J. C. Sikdar :

How do Jainas draw distinction between good and bad *Subha* and *Asubha* ?

Mukunda Lath :

Dr. Sikdar's using the word good for *Subha* is inappropriate, for *Subha* denotes something *Māngalika*, the denotation of which is not necessarily co-extensive with that of good. Good is a peculiarly western concept and we better stick to our own concepts.

कैलासचंद्रजी :

जिन प्रकार के प्रश्नोंकी चर्चा चल रही है उनका संबंध स्पष्ट रूप से जैन आगमों से नहीं है। कुछ नयी शंकाओं उठायी गयीं हैं। उनका विचार जैनों ने नहीं किया है। लेकिन इन प्रश्नों के उत्तर हमें जैन तर्क के अनुसार ही देने चाहिये। अहिंसा का और शुभ का संबंध आत्मा से जोड़ा जाता है। अपितु आत्मा न मानने वाले चार्वाक भी अहिंसा और शुभ मानते हैं। शुभ का वस्तुतः पुद्गल और आत्मा इन दोनों से संबंध है। शुभ की अलग अलग पराकाष्ठाओं होती हैं और शुभ तथा अशुभ में सापेक्ष रूप से विभाग करना चाहिए, निरपेक्ष रूप से नहीं। उसी तरह संसार और मोक्ष में निरपेक्षतया फर्क नहीं करना चाहिए।

संगमलाल पांडे :

वास्तव में Values cannot be derived from facts. इन का (डॉ. सोगानी जी का) निष्कर्ष कि sphere of values is closely tied up with our feelings in the absence of which we are typically blind गलत है। हमारे अच्छे होने का और हमारे अंदर संवेदन या भाव न होने का कोई संबंध नहीं है। उसी प्रकार उनका 'दर्शन' का अनुवाद knowledge गलत है : क्यों कि दर्शन में faith का element है। ज्ञान उस से अलग है। वैसे आचार

का संबंध ज्ञान या faith से होने के बजाय चारित्र्य से है। इन्होंने अपने निबंध में ज्ञान का विश्लेषण किया, चारित्र्य का नहीं। मेरे मतानुसार the nature of ethical judgements according to Jaina philosophy is essentially conative. इस प्रकार से अगर हम जैन Ethics का विश्लेषण और विवेचन करें तो वह और औचित्यपूर्ण होगा।

दयानंद भार्गव :

डॉ. सोगानी ने अहिंसा का जो लक्षण दिया है वह जैनशास्त्रसंमत होते हुए भी अतिव्याप्त बनने से उस में परिष्कार की आवश्यकता है।

सागरमल जैन :

डॉ. सोगानी जी का Value या मूल्य का स्वतःप्रामाण्य प्रस्थापित करने का प्रयास औचित्यपूर्ण नहीं है। वस्तुतः जैन परंपरा में शुभ और अशुभ ऐसी दो धारणाओं न होते हुए शुद्ध, शुभ और अशुभ ऐसी तीन धारणाएँ हैं। इनमें से शुभ और अशुभ समाजसापेक्ष हैं, अतः परतः प्रमाण हैं। शुद्ध भाव रागविहीन स्थिति होने से स्वतः प्रमाण है।

एस्. एम्. शहा :

पुराने सिद्धांतों का नयी भाषा में स्पष्टीकरण देने का सोगानी जी का प्रयत्न प्रशंसनीय होते हुए भी उनके निबंधपर मुझे तीन आशंकाएँ हैं : एक, शुभ और अशुभ से क्या मतलब है - auspicious and inauspicious ? दूसरी, शुभ और अशुभ सापेक्ष हैं या निरपेक्ष ? और तीसरी, शुभ का शिव से क्या संबंध है ?

सागरमल जैन :

शुभ का अहिंसा से और समाज से संबंध है ऐसा मानते हुए भी व्यक्ति और समाज की दृष्टि से जब शुभ और अहिंसा में फर्क हो तो कौनसी अहिंसा प्रमाणित ली जाए ? सामाजिक रूप में शुभ याने अहिंसा ऐसा मान लिया तो इस प्रकार की अहिंसा का चेतना से क्या संबंध है ?

कमलचंद सोगानी :

Ethics में हमें शुद्ध की बात नहीं लानी चाहिए, नहीं तो हमारा Ethics religious ethics हो जाएगा। Ethics में हमें हमारा विचार शुभ-अशुभ तक ही सीमित रखना चाहिए। मेरा मतव्य यह है कि Consciousness को छोड़कर शुभ का विचार नहीं किया जा सकता।

सुरेंद्र बारलिंगे :

Ethics और Religion यह Western terminology है और शुद्ध, शुभ और अशुभ यह हमारे यहाँ की टर्मिनॉलॉजी है ! तो क्या आप यह मानते हैं कि शुभ और अशुभ ethics की terminology में बिलकुल बराबर बैठ जाते हैं ?

कमलचंद्र सोगानी :

काफी सोचने के बाद मुझे ऐसा लगता है कि शुभ और अशुभ Ethics में आते हैं। दूसरी बात यह कि अहिंसा यह generic term है और इसलिए उसकी परिभाषा हम नहीं कर सकते। हमें शुभ वस्तु और शुभ में फर्क करना चाहिए। शुभ के ज्ञान के आधार पर ही अमुक वस्तु शुभ है ऐसा हम कह सकेंगे। मेरे मतानुसार किसी भी चीज को शुभ मान लेने के लिए उसमें अहिंसा का अंश होना चाहिए।

THE JAINA THEORY OF SYMBOL

D. D. Malvania

As far as the life of Mahāvīra described in the earliest canon is concerned we can say that he was always engrossed in self-realization, meditating upon his inner soul in order to remove all types of passions from it. He did not worship any symbol or an image throughout his life. But when we read later literature, canonical or non-canonical, gradually the symbols are found more and more, the reason being the organisation or the systematisation of his preachings as a separate religious system. When a religion takes a form of an order, it receives in its fold the followers of varied temperaments and capacities. In order to give some of the conceptions which are beyond an ordinary understanding the various types of symbols are evolved. Through symbols some vague ideas of those conceptions are conveyed. Here I am not to discuss the various symbols accepted by the Jainas as they are discussed in detail by Dr. U. P. Shah in his *Studies in Jaina Art*.

Here I intend to explain the theory of the symbols as accepted by the Jainas.

Symbol, according to the Jaina authors, is nothing but *Sthāpanā* (*thāvanā*) which is one of the four *Nikṣepas* (*Nikkheva*) : *nāma*, *sthāpanā*, *dravya* and *bhāva*.

Presented in the Seminar on "Jaina Logic and Philosophy" (Poona University, 1975).

The *nikṣepa* is the method by which one can arrive at the proper meaning of the words used by the speaker. Sometimes we use the same word in different contexts keeping in mind different meanings. So the Jainas have classified the meanings of the words into four classes. There are certain words which are simple names given to the facts of the living or non-living world. Here, in such cases, the speaker uses the words for certain facts without considering the etymology of the word to denote a certain fact. Such words will denote simply the name (*nāma*) of the fact and nothing more than that. If in present time a boy is named as Mahāvīra, this is his simple name and nothing more than that. He is not the great hero. But the Vardhamāna, the last Tīrthānkara of the Jainas, was called by name Mahāvīra on seeing his heroism and so in this case the word Mahāvīra will mean more than the simple name (*nāma*) of that person because it denotes here also the real meaning of the word and this comes under *bhāva* i. e. etymological meaning. But there are many idols in the Jaina temples which are designated as Mahāvīra. Here, the case is of the representation i. e. *sthāpanā* of Mahāvīra. So in this case the word Mahāvīra does not mean the simple name nor the real Mahāvīra but his copy or representative *sthāpanā*. And the author who writes the life of Mahāvīra says that on such and such a day 'Mahāvīra was born'. But on his birth he was simply a child without any name. But after some years this very child showed his heroism and became famous as Mahāvīra. According to the author the boy at his birth and the boy who becomes Mahāvīra after some years is the same entity and on this ground he has used the word Mahāvīra even when he was not real Mahāvīra considering his substantial capacity (*dravya*). This is the case of *dravya*.

Sthāpanā is of two types : (1) where one can identify the symbol on the basis of its similarity with the original and (2) where one cannot do so without the instructions from others because of its dissimilarity with the original. The difference between the *nāma* and *sthāpanā* is this : simple name (*nāma*) does not lead us to the honour which is bestowed on an original entity but the *sthāpanā* or the symbol or the representation arouses in us the same reverence which is bestowed on the original. Moreover one can expect the favour from the representative but

not from the fact of having simple name. Further, *Sthāpanā* can be made of an established entity while in giving a simple *nāma* this is not necessary.

The Jaina authors have applied the *Nayas* to these *Nikṣepas*. There are two main *Nayas* - the *dravyanaya* or the substantial view and the *pariyāyanaya* - the modal view. According to the *dravyanaya*, *nāma*, *sthāpanā* and *dravya nikṣepas* deal with the substance or the *dravya* and according to *pariyāyanaya* the *bhāva nikṣepa* is dealing with the *pariyāya* or the mode or state.

Here the question is asked as to how *nāma* and *sthāpanā* can deal with the *dravya* or substance. The answer is the *nāma* once given refers to the same thing upto its end and same is the case with *Sthāpanā* or symbol. So they refer the *dravya*, the substance and not the *pariyāya* or mode which is present for the time being. Here again the question may be asked - if all these three, *nāma*, *sthāpanā* and *dravya* deal with the *dravya* then there will be no difference between them. The answer is : We see the particular form, have the particular intention and have the identification with a particular thing and also have a respect or otherwise and have the result according to our expectations with reference to *Sthāpanā*, but such is not the case with reference to the simple name and substance. So *Sthāpanā* is different from *nāma* and *dravya*. *Dravya* is the substantial cause of the *bhāva* or mode and *bhāva* is one of the modifications of the substance, but such is not the case with *nāma* and *sthāpanā*.

Alternative explanation of the *niṣkepas* is also given by Jinabhadra. He says, *nāma* is the title given to an entity *sthāpanā* is its form, causality is its *dravya* and it being an effect is *bhāva*.

Jinabhadra has discussed the views of upholders of the *nāmanaya* etc. where each one of these views rejects the other views and establishes its own validity. In this case the view of *sthāpanānaya* is mentioned. Thus nothing in this world is without the form (*ākāra*) as the form-less entity does not exist because it is not known in any way and so it is just like the skyflower which does not exist. But at the end Jinabhadra concludes that in the Jaina view all the *nayas* are accepted and no one of them is rejected; whatever exists in this world is included in these four

modes—*nāma* etc. and ultimately there is nothing outside the scope of language and knowledge.

According to the Jainas the *Tīrthan̄kara* or the *Siddha* is *Vītarāga* and so is quite indifferent towards the worship. So the question is : why one should worship such a person who has no interest in us ? The God or *Śiva*, *Rāma* and *Kriṣṇa* etc are pleased by the worship. So there is a point in their worship. But why one should worship the one who is *Vītarāga* ? And in such a position what is the use of having symbols of such persons ? Jinabhadra says that it is true that Jina has no interest in his worship but that does not mean that the person who worships does not have any fruit of his worship. The soul of the worshipper is purified by the mood he is having while worshipping the Jina. The nature of the Jina is knowledge etc. and these are the very qualities which are the causes of liberation and so one must have an appreciation for such qualities and worship is nothing more than that. And so the result of worship is the gain of such qualities which are responsible for the liberation of the worshipper. The Jinas have shown the way to liberation. So they are also conceived as the cause of liberation and hence they are to be worshipped. Just as by giving donation to others we ourselves acquire merit even so by worshipping the Jina we ourselves acquire the merit.

Bhadrabāhū has stated that when one worships the Jina or the Siddha he in this very world gets the wealth, the health etc. and also complete satisfaction and in the next life goes to heaven or will have birth in high family or becomes liberated from birth and death. This is so because when engaged in worship his *karmas* get destroyed at every moment.

Here some one argues as follows. The worship of the Jina or the Siddha is without any result because they are not pleased with the worship and are also not angry if a person does not worship them. Moreover the Siddhas are not benefited by the worship, they are not even accepting the worship, they are without any form and they are far away from us. So it is useless to worship them. Answer to this arguments is given by Jinabhadra thus : we do not say that the Jina or the Siddha gives the benefit for their worship but we only accept that whatever is gained by the living being is the result of their own action—good or bad. The living beings are the masters of their action and their results

are given by none other than their actions. They themselves should have the result of actions, otherwise they would not reap the fruits of their action or they would get fruits without doing anything. The liberation is the result of the worship and that is nothing but the integral mode of the self; so that cannot be given by others. It is to be gained by one's own effort. Jinabhadra has discussed this in details and one should consult this part of his *Vīṣeṣāvāśyakabhāṣya*.

A NOTE ON JAINA MYTHOLOGY

D. D. Malvania

In *Acārāṅga* I and *Sūtrakṛtāṅga* I we do not find Jaina mythology as such but in later literature it was systematised and it is difficult to be precise about the time of such systematisation. Generally, it can be said that during the period of the composition of the *Aṅgabāhya* texts the Jaina mythology is gradually developed and during the period of *Niryukti* and *Chūrṇi* and *Bhāṣya* it is seen as fully developed.

As the Jainas from the beginning believed in *Karma* and rebirth it was necessary for them to have the conception of the other world. And so they have accepted the hells and heavens from very early times. But it took several centuries to systematise their conception.

The theory of *Karma* and that of mythology, it seems, have simultaneous progress in development. *Karmas* were classified into two classes - *ghāti* i. e. destructive of the qualities of the soul and *aghāti* - not destructive but creating something which hide the real nature of the soul. When the *ghāti Karmas* are no more the soul becomes pure but it has the body which is the result of the *aghāti Karmas*. In such a case there are assumed

Presented in the Seminar on "Jaina Logic and Philosophy" (Poona University 1975)

some souls which have the capacity to save the worldly being from the clutches of the *Karmas*. An assumption such as this is based on the experience of the followers on seeing a person like Mahāvīra or Buddha in this world before them and also seeing that some of his followers, though quite pure as preachers, have no interest in preaching their own ideas to the people. Thus the theory of Tīrthānkarsas or the Buddha is developed and then the mythology is created around this idea. The Jaina mythology conceives that there are 24 such Tīrthānkars and no more. Here the question of number is interesting but when we see the simultaneity of the theory of *Avatāras* or the incarnations of God, the Tīrthānkars and the Buddha, there remains no doubt that number is the result of the mutual influences. Theory of Tīrthānkars is connected with mythology regarding the frame of the whole world (*loka*) and also with the mythology of time cycle. It is difficult to decide whether the Mythology of the frame of the *Loka* or that of time cycle was developed first. But probably the mythology of *Loka* preceded that of the time-cycle because such is also the case with other Hindu and Buddhist ideas about the *Loka*, while time cycle mythology of the Jainas has some special features. According to the Jaina mythology *Loka* is situated in the centre of the whole *Akāśa* (space). The centre of the whole *Loka* is the mount Meru and that is surrounded by *Jambudvīpa* which in turn is surrounded by the sea *Lavaṇa*. This *Lavaṇa* sea is surrounded by the *Dhātaki dvīpa* which is surrounded by the sea *kālodadhi*. This *Kālodadhi* is surrounded by the *Puṣkaravaradvīpa* which in turn is surrounded by the sea *Puṣkarodadhi* and in this way there are innumerable *dvp.as* and seas surrounding each other and ending with *svayambhū ramaṇa Samudra*. But the human population is found only upto the part of the *Puṣkaravaradvīpa*. So the mythology of the Tīrthānkars has to deal with the area only upto the *Puṣkaravaradvīpa*. The *Jambudvīpa* is divided in seven countries (*Vārṣas* or *Kṣetras* or *vasyas* or *vaiṇśas* And these countries are delimited by six mountains which are designated as *varṣadharas*. The countries beginning from extreme south are (1) Bhārata (2) Haimāvata (3) Hari (4) Videha (5) Ramyaka (6) Hairānyāvata and (7) Airāvata. But of these seven only in nos, 1, 4 and 7 there is possibility of the birth of the Tīrthānkars and even of these three nos. 1 and 7 have possibility of full cycle of time of *avasarpinī* and *utsarpinī*. The no. 4 Mahāvīdeha is always

having a constant fourth area of time cycle and so even now there exist the Tīthankaras. And hence these three, excepting the Devakuru and Uttarakuru in the Mahāvideha are called the *Karma bhūmis* and the rest countries are called *Bhoga bhūmis*. Devakuru and Uttarakuru have always suṣama-suṣamā—the first Āra out of the six Āras. The Harivarṣa and Ramyakavarṣa have always the second Āra—the Suṣamā. Haimāvata and Hairaṇyāvata have always the third Ara—the Suṣama duṣamā. Mahāvideha in its two parts, the east and west-Videha has always the fourth Āra—the Dusamā suṣamā and Bharata and Airāvata have possibility of the full cycle of the time i. e. all the six Ārās. Thus we can see that different countries are connected with different areas of time cycle.

So far we have described the madhyaloka—the middle of the universe. Below this there is Adholoka—the lower world which have the Narakas- the hells and the upper portion of the middle of the universe is called ūrdhvaloka—the upper world having various types of abodes of the Gods. On the top or at the end of the Loka is the abode of Siddhas, the liberated souls. Thus I have surveyed the mythology about the Universe. For details one should read the canonical Texts like *Jambudvīpaprajñapti* and the later texts like *Tattvārtha*, *Tiloyapaṇṇatti* etc.

DISCUSSION ON THE TWO PAPERS

(Dr. Malavania explained some points in Hindi)

डी. डी. मालवणिया :

जैन धर्मका जैसा जैसा आगे विकास होता गया, जैसे जैसे ग्रंथलेखन का आगे विकास होता गया वैसे यह भी विचार आया कि मूर्तिपूजा नहीं होनी चाहिए। इसपर यशोविजयजी आदि ने बहुत लिखा है। मूर्ति का और मूर्तिपूजा का विरोध करनेवालों से उन्होंने कहा : स्थापना को आप विरोध करते हैं, आप स्थापना की पूजा नहीं करेंगे, स्थापना को नहीं मानेंगे तो आप जो 'नमो सिद्धाणं, नमो अरिहंतानं' आदि जपते हैं यह क्या चीज है ? यह भी एक तरह की स्थापना ही आपने कर रखी है। अतः आपको अगर मूर्ति की पूजा नहीं करनी है तो यह नमस्कार, नाम और मंत्र छोड़ दीजिए। जो भगवान् नहीं मानते और जो हरेक बात गुरु से समझ के अपने आप कर सकते हैं उनके लिए मूर्तिपूजा की कोई

आवश्यकता नहीं है। लेकिन और सबके लिए अपने गुणवृद्धि के लिए मूर्तिपूजा आवश्यक है।

अब विचार करेंगे जैन mythology के बारे में। समग्र जैन साहित्यमें— चाहे वह श्वेतांबर हो या दिग्ंबर—जो आचारांग है वह प्रथम बात है, द्वितीय नहीं। उसे मैंने इसलिए टटोला कि उसपर से भगवान् महावीर ने कहाँ mythology का प्रयोग किया है या नहीं यह जान पड़े। मुझे तो कुछ मिला नहीं। लेकिन धीरे धीरे आगे बढ़ने से जैन धर्म की विशेष रूप से स्थापना होती गयी। इसी अवस्था से तीर्थकरों की शब्दावलि शुद्ध हो गयी। प्राचीन आगमों में तीर्थकर शब्द भी नहीं है, अर्हत्, जिन आदि शब्द हैं। लेकिन साहित्य में तीर्थकर शब्द आने की शुरुआत होते ही तीर्थकरों की mythology भी प्रविष्ट हो जाती है। बौद्ध साहित्य में एक बुद्धकाय है, बल्कि उसके अनेक रूप हैं। परंतु दूसरी ओर से २४ बुद्ध यह भी विचार आया। जैनों ने तीर्थकरों की एक के बाद एक ऐसी कल्पना की। तो भी उनकी संस्था २४ हुई। उदाहरणार्थ ऋषभदेव ने कहा कि उनका पौत्र २४ वा तीर्थकर होगा। ऋषभदेव ने जैसे अंतिम तीर्थकर के बारे में कहा वैसे ही पहले बुद्ध ने अंतिम बुद्धदेव के बारे में कहा। बौद्ध विचार और साहित्यमें जैसे १ बुद्ध, १० अवतार, २४ अवतार, विभूतियाँ आदि रूप में बुद्धों की संख्या बढ़ी उसी तरह जैन विचार और साहित्य में तीर्थकरों का विकास हुआ। जैनों ने केवल २४ ही तीर्थकर नहीं माने, अपितु अतीत और अनागत काल के भी तीर्थकर माने। इसी संदर्भ में उन्होंने देश और काल की mythology उपस्थित की। इनमें से पहली कौनसी यह एक विचारणीय प्रश्न है। तथापि मुझे ऐसा लगता है कि भूगोल पहले आया और उसके साथ तीर्थकरों की और काल की mythology को बाद में जोड़ा गया। इतना ही मैं सामान्य रूप से कह सकता हूँ। हो सकता है कि मेरा मतव्य गलत है। इस संबंध में एक सवाल उठा — इस समय भारत वर्ष में तीर्थकर नहीं है और हो ही नहीं सकता। लेकिन यहाँ नहीं है तो कहाँ है? सब लोगों के भगवान् हैं तो जैनों के ही क्यों नहीं? तो इसी पर से विचार आया की हमारे यहाँ अभी भी तीर्थकर मौजूद हैं। ऐसे एक कल्पना के साथ उत्तरोत्तर युक्तियाँ बढ़ जाती हैं। किसी भी एक तीर्थकर के बारे में तो १७० बातें उठायीं गयीं हैं। पहले जब तीर्थकर का वर्णन होता था तो जन्म आदि पाँच-सात बातें बनायी जाती थीं। लेकिन जैसे जैसे समय बढ़ते गया वैसे वैसे एक तीर्थकर के बारे में १७० बातें बताने का तरीका शुरू हुआ। यह बात हुआ तीर्थकरों की।

अब विचार करेंगे भूगोल के बारे में। हिन्दुओं में तो सप्तद्वीपा पृथ्वी है। इस से जैनों का सन्तोष नहीं हुआ और उन्होंने असंख्यात द्वीपवाली पृथ्वी

की कल्पना की। लेकिन उन्होंने यह भी कहा कि ऐसे असंख्यात द्वीप होते हुए भी मनुष्य वस्ति ढाई द्वीपों में ही है। एक जंबुद्वीप, उसके ऊपर दूसरा द्वीप, उसके चारों ओर समुद्र और उस पर और एक द्वीप। लेकिन उस के आधे भाग में ही मनुष्य वस्ति है। अतः जैनों का भूगोल का नक्शा अढाई द्वीपों का है। कारन इन ढाई द्वीपों में ही उन्होंने मनुष्य वस्ति मानी है। उसके आगे नहीं। असा क्यों? उन्होंने एक दफे जो बात बतायी उस में परिवर्तन नहीं किया। इनके अलावा होनेवाले द्वीपों में कोई बलशाली शक्ति—देव जैसी—किसी को ले जा सकती है; लेकिन ऐसे द्वीप में किसी का जन्म नहीं हो सकता। उसके बाद भूगोल में उन्होंने काल का बाँटवारा किया। उनके मतानुसार जिस में काल का उन्होंने बाँटवारा किया वह जंबुद्वीप ढाली की तरह गोल है। उसके मध्य में मेरु है। उसके पूर्व और पश्चिम भाग में हमेशा तीर्थकर होते हैं। उसके उत्तर-दक्षिण में सामान्य मनुष्यभूमि है। यह भोगभूमि है। गोल के दक्षिण में हम भारत वर्ष में रहने वाले लोग हैं। ऊपर आर्यावर्त है। इन दोनों को पूरा कालचक्र लागू होगा। याने किसी को भी निकृष्ट और उत्कृष्ट सुखका अनुभव यहाँ अलग अलग कालों में हो सकता है। बाकी के मध्य में हैं, जिनको थोडा सुख और थोडा दुख इनका अनुभव होता है। इसलिये इसे कर्मभूमि कहते हैं। दोनों ends में कर्मभूमि है। बीच में के लोगों को सुख का आरा मिलेगा, लेकिन तीर्थकर नहीं। तीर्थकरों का लाभ मेरु के दोनों ओर होनेवालों को ही मिलेगा। हम लोग और ऊपरवाले दुर्भागि हैं। उन्हें चौथे काल में तीर्थकरों का लाभ मिलेगा : यह कर्मभूमि है। इसका रहस्य यही है कि इस भूमि में मनुष्य हरेक प्रकार के सुख-दुखका अनुभव कर सकता है। इतना ही नहीं लेकिन यहाँ का आदमी जहाँ जाना चाहें जा सकता है। चाहे मोक्ष या नरक। कुछ भूमि असा है कि जहाँ असे कृत्य नहीं हो सकते कि जिनके कारण किसी को नरक मिले। यही भूमि असा है कि जहाँ हम सब प्रकार के कर्म कर सकते हैं। और सब प्रकार के कर्मों का लाभ भी उठा सकते हैं। यह उस की विशेषता है। मुक्ति लेने के लिए किसी को भी महाविदर्भ में जन्म लेना होगा। इस तरह से उन्होंने काल और भूगोल की mythology निर्मित की।

वरबारीलाल कोठिया :

तीर्थकर के अवतीर्ण होने के समय इन्द्रादि का आसन हिल जाता है और इन्द्र स्वयं तीर्थकर पर अभिषेक करते हैं यह बात कबसे आयी ?

डी. डी. मालवणिया :

यह बात जैन पुराण लिखे जाने लगे तभी से शुरू हुयी। पुराने जैन आगम में इसका कोई जिक्र नहीं है।

दरवारीलाल कोठिया :

सप्तद्वीप की रचना ऋषभ देव के पिता प्रियव्रतजी ने की इसके बारे में जैन पुराण में क्या दिखलाई देता है ?

डी. डी. मालवणिया :

जैन पुराणों के अनुसार दिक् या जगत् की रचना कभी हुआ ही नहीं। वह अनादि है। ऋषभ देव के पिता का नाम नाभि है, प्रियव्रत नहीं। उनका सब से पुराना चरित्र अंग में नहीं उपांग में मिलता है। उपांग अंग के बाद के हैं।

कमलचंद्र सोगानी :

क्या सर्वज्ञता myth नहीं है ?

डी. डी. मालवणिया :

है।

कमलचंद्र सोगानी :

महावीर प्रणीत तीर्थंकर का उल्लेख सर्व प्रथम किस में आता है ? वीर महान् का नाम कहाँ आया है ?

डी. डी. मालवणिया :

मेरे मतानुसार ये पुराण की बातें हैं। उस के पहले की नहीं।

प्रश्न :

अढाई द्वीप की कल्पना का संबंध यूरोप, आशिया, आफ्रिका और अमरिका से है ?

सागरमल जैन :

इसका स्पष्टीकरण मैं करना चाहता हूँ। मेरे मतानुसार यह उन्हें ज्ञात विश्व की कल्पना है। उन्होंने शायद यूरोप-आशिया को एक द्वीप गिना। उन्हें अमरिका का पूरा पता न चला हो। इसलिये उन्होंने उसे आधा द्वीप गिना। उन्हें आज के आस्ट्रेलिया का पता ही न हो।

डी. डी. मालवणिया :

मेरे मतानुसार यह बात ठीक नहीं। उन्होंने पृथ्वी का किया हुआ वर्णन प्रमाण के प्रत्यक्ष आधारपर किया है, अनुमान या अन्य किसी प्रमाण के आधारपर नहीं।

सागरमल जैन :

सर्वज्ञता के आधारपर क्यों नहीं ?

डी. डी. मालवणिया :

द्वीप वर्णन में सर्वज्ञता को मानना ठीक नहीं। ऐसा मानना सर्वज्ञता का उपहास है। जैसे, आगे के काल में तीर्थंकर नहीं होंगे ऐसा महावीर का कोई वचन नहीं है। ऐसी बातें आगे के आचार्यों ने कही होंगी।

प्रश्न :

देवानंदा ने देखे स्वप्न के प्रतीक कितने प्राचीन हैं ?

डी. डी. मालवणिया :

उनका उल्लेख सर्व प्रथम कल्प सूत्र में मिलता है; तथापि श्री. मुनिविजयजी महाराज संपादित कल्प सूत्र में एक नोट में लिखा है कि कल्प सूत्र के सब से प्राचीन प्रति में स्वप्न का उल्लेख/वर्णन नहीं मिलता। आज काल के कल्प सूत्र में है। तो भी उस में कब से आया यह कहना कठिन है। बुद्ध के माता ने देखे स्वप्नों की बात भी जातकों की है, प्राचीन काल की नहीं।

प्रश्न :

जैन दर्शन में स्वस्तिक का क्या रहस्य है ? वह हिटलर के स्वस्तिक से कैसे भिन्न है ?

वरवारलाल कोठिया :

जैन दर्शन में प्रचलित स्वस्तिक का रहस्य इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है। जैन दर्शन में वस्तु की व्यवस्था तीन तरह से—प्रतिपादन, हेय और उपादेय—की गयी है। हेय—उपादेय दृष्टि से सात तत्त्वों का, ज्ञेय की दृष्टि से छः द्रव्यों का, प्रतिपादन की दृष्टि से नौ पदार्थों का वर्णन किया जाता है। इन में से हेय—उपादेय सब से महत्त्वपूर्ण हैं। मूलतः जीव—अजीव ये दो तत्त्व हैं। जीव का स्वभाव मूलतः ऊर्ध्वगमन का है और स्वस्तिक में होनेवाली खड़ी लकीर उसका निदर्शक है। उस में होनेवाली आड़ी लकीर जीव के ऊर्ध्वगमन को प्रतिबंधक वस्तुओं की द्योतक है। जीव का अजीव से संयोग कर्म है। अजीवगत सात तत्त्वों में पुद्गल, उसके धर्म, काल आदिका विवेचन आता है। पुद्गल जीव के ऊर्ध्वगमन को नहीं रोकता है। जीव—अजीव को जोड़ के पैदा होनेवाली दो लकीरों के चार अंत में होनेवाली आधी लकीरें देव, मनुष्य, पशु और नरक गति की द्योतक हैं। स्वस्तिक के ऊपर तीन बिंदुएं रखी जाती हैं। ये तीन बिंदुएं सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य की द्योतक हैं। उसके

ऊपर होनेवाला अर्धचंद्राकार इसका चिह्न है कि इन तीनों को प्राप्त करने-वाले जीवका ही ऊर्ध्वगमन होता है ।

R. Sundara Rajan :

Swastik is really what is called a hooked-cross. The swastik symbol of Hitler was adopted from the supposedly secret document of the Jews, called the protokols of the centre of Heion. In order to differentiate his symbol Hitler not only changed it but also called the symbol occurring in the Protokol evil.

S. S. Barlingry :

I found both clock-wise and anti-clock-wise Swastiks in Indonesian temples—both of Hindus and Buddhists.

INDEX

- Abhayadeva Sūri - 114, 216, 217.
- Ācārāṅga Sūtra - 3, 4, 5, 44, 188, 229, 253.
- Ācārasāra - 47.
- Acit - 8.
- Actuality - 151, 153.
- Adharma - 2, 4, 5, 42, 48, 53, 63, 65, 71.
- Adharmāstikāya - 10.
- Adhyātmasāra - 177.
- Ādipurāṇa - 227.
- Ahimsā - 45, 203, 226, 230, 231, 232, 233, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243_n, 244_n, 245_n, 246, 247.
- Ajīva - 35, 38, 46, 77, 87, 97, 259.
- Akalaṅka - 14, 63, 101, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 130, 131, 134, 135, 137, 158, 166, 196, 198, 199, 200, 202, 206, 207, 212, 215.
- Ākāśa - 4, 5, 9, 10, 42, 48, 57, 65, 75, 97, 254.
- Ākāśa, Functions of - 59-60, 91.
- Ākāśa, Jaina Description of - 58
- Ākaśapradeśa - 60-61.
- Akṣapāda - 107.
- Ālaya vijñāna - 78.
- Alokākāśa - 61, 63, 64.
- Amṛtacandra - 168, 171, 241.
- Anandaghana - 178.
- Anantavīrya - 113, 114, 160.
- Anekānta - 125, 131, 132, 134, 139, 144, 168, 174, 175, 197, 227.
- Anekāntavāda - 35, 101, 118, 119, 124, 125, 131, 143, 145, 172, 197, 198, 199, 201, 202, not scepticism - 201-202.
- Aṇuvrata - 229, 233.
- Anuyogadvāra - 2.
- Anuyogadvāravṛtti - 205.
- Anyayogavyavacchedikā - 171.
- Āptamīmāṃsā - 7, 107, 108, 139, 168, 194, 195, 199.
- Ariṣṭanemī - 104.
- Aristotle - 142, 143, 149, 150, 159.
- Artha - 2, 84, 85, 92, 93.
- Arthakriyā - 195.
- Āśādhara - 114.
- Asaṅga - 107.
- Aṣṭaśati - 158, 198.
- Aṣṭasahasrī - 180.
- Astikāya - 2, 4, 32, 47, 49, 51, 52, 54, 68, 69.
- Astikāya, Concept of - 49-55.
- Aśubha - 237, 246, 247.
- Aśvaghoṣa - 107.
- Atharvaveda - 103.
- Atomic Combination, Jaina Concept of - 1-2, 37-48.
- Āvaśyaka Cūrṇi - 64.
- Bādarāyaṇa - 107.
- Barlingay, S. S. - 122, 189.

- Bhadrabāhū - 251.
 Bhagavata, Śrīmad - 103.
 Bhagavatī Sūtra - 1, 3, 4, 5, 6,
 33, 41, 43, 44, 55, 71, 170,
 180.
 Bhartṅhari - 110.
 Bhāva - 11, 88, 182, 193, 250.
 Bhāvasena - 114.
 Bhūta - 8, 9.
 Bhūtavāda - 8.
 Blanshard, B. - 242.
 Bradley, F. H. - 78.
 Buddha, Bhagavān - 104, 175,
 176, 177, 187, 228, 231, 254.
 Cāritra, Samyak - 84, 203, 259,
 Cārukīrti - 114.
 Cārvāka - 8, 9, 228, 245.
 Chāndogya Upaniṣad - 105.
 Christ, Jesus - 231.
 Contingency, Possibility as -
 143, 154.
 Course of Events, possible - 148.
 Darśana, Samyak - 84, 259.
 Daśavaikālikasūtra - 229.
 Dharma - 2, 4, 5, 42, 48, 63,
 65, 71, 91, 135, 140, 144, 145,
 149, 169, 184, 187, 197, 198,
 199, 209, 210, 211, 213, 216,
 217, 218, 219.
 Dharmabhūṣaṇa - 134.
 Dharmāstikāya - 10.
 Dharmakīrti - 110, 111, 112,
 113, 171.
 Dharmottara - 110.
 Dhavalā - 170.
 Dhrauvya - 6, 91, 140, 146, 170,
 193, 195.
 Dinnāga - 110.
 Dravya - 2, 9, 11, 13, 16, 32, 43,
 51, 88, 90, 92, 145, 150, 153,
 171, 181, 182, 185, 193, 194,
 195, 196, 197, 201, 207, 238,
 239, 249, 250.
 Dravyasaṃgraha - 7, 52.
 Dṛṣṭi, Samyak - 202.
 Durnaya - 101, 157, 166, 201,
 210.
 Dvādaśanayacakra - 156.
 Einstein, Albert - 172.
 Ethics, Jaina - 237, 242.
 Event, Possible - 148.
 Frankena, W. - 240.
 Gandhi, M. K. - 231.
 Gomnaṭasāra - 174, 188.
 Gṛdhrapiccha, Ācārya - 107.
 Guṇa - 5, 21, 89, 91, 97,
 145, 146, 150, 169,
 171, 184.
 Guṇavratā - 229.
 Haribhadra - 108, 113, 205.
 Hegel, W. - 159.
 Hemacandra - 69, 166, 171.
 Himsā, Āraṃbha - 230.
 , Sūkṣma - 230
 , Sthūla - 230.
 Hintikka, J. - 143, 149.
 Hiriyanna, M. - 229.
 Individual, Particular - 149.
 Jaḍadravya - 8.
 Jaimini - 107
 Jaina, M. K. - 158.

- Jaina Nyāya*, Origin of, 105—106
 , Stages of its Development
 — 106—114.
- Jalpanirṇaya* — 109.
- Jambudvīpaprajñapti* — 255
- īva* — 2, 4, 5, 35, 38, 46, 47,
 48n, 49, 63, 71, 77, 87, 97,
 259, 260.
- Jīva* (self), Empirical and
 Spiritual, Distinction Between
 — 79-80.
- Jīva*, Jaina Concept of—77-82.
- Jñāna*, *Samyak* — 84, 203, 259.
- Kāla* — 10, 11, 33, 42, 43, 97,
 181, 193.
- Kāla*, *Addhāsamaya* — 4.
- Kalpa* — 73.
- Kalpasūtra* — 259
- Kamalaśīla* — 110.
- Kaṇāda* — 107, 201.
- Kant*, I. — 159.
- Karma* — 18, 37, 39, 44, 45, 46
 48, 253, 254, 255.
- Karmavipākā* — 39.
- Karṇakagomin* — 110
- Kāya* — 5, 9, 35.
- Kāyatva* — 32
- Kriyā* — 15, 32, 37, 48n.
- Kṣamā* — 228
- Kṣetra* — 11, 16.
- Kumāranandī* — 113.
- Kumārīla* — 110, 111.
- Kundakunda* — 16, 63, 68, 173,
 192.
- Kūtaśthanīya* — 24.
- Laghīyastraya* — 213.
- Leibnitz*, W. — 153
- Logic*, Many-Valued—163, 165,
 166, 190.
- Logic*, Modal — 165, 166.
 , the Jaina Concept of—
 101, 116—127.
 , Three-valued—159, 160,
 163, 164, 165, 190.
 , Two-valued — 161, 162,
 163
- Loka* — 3, 4, 254.
- Lokākāśa* — 40, 51, 61-63, 64.
- Lovejoy*, A. O. — 153.
- Lucasiewicz*, J. — 157, 158, 159,
 160, 165, 189.
- Mādhyamika* — 137, 200.
- Mahābhāṣya Pātāñjala* — 195.
- Mahāpurāna* — 47.
- Mahāvīra*, *Bhagavān* — 104,
 106, 130, 137, 170, 175, 176,
 177, 193, 199, 248, 249.
- Mahāvratā* — 233.
- Majjhimanikāya* — 175.
- Mallavādin* — 109, 156, 159.
- Malliṣeṇa* — 114, 157, 168.
- Manikyanandī* — 113, 114.
- Matilal*, B. K. — 124, 125, 126,
 127.
- Mātṛceṭa* — 107.
- Matter*, Jaina Concept of—8—25.
 , Transformation of — 22-23.
- Māyā* — 8.
- Metaphysics*, Jaina — 1, 13, 19.
- Mode*, Alethic — 142.
 , Deontic — 142.

- , Epistemic — 142, 147.
 , Existential — 142.
 Mookerji, Satkari — 122.
Munidharma — 226, 228, 233, 235, 236.
 Mythology, Jaina — 226, 253-260.
 Nāgārjuna — 107.
Naigamanaya — 166.
 Nathmal, Muni — 156.
Naya — 35, 102, 117, 157, 158, 159, 166, 201, 207, 210, 212.
Nayābhāsa — 117, 118.
Nayasaptabhaṅgī — 159, 160, 161.
Nayavāda — 101, 121, 122, 143, 156, 161, 162, 163, 170, 179.
 and Many-valued Logic-156-164.
Nayavivaraṇa — 158.
 Necessity — 142, 143.
 Nemi Candra — 174, 188.
Nikṣepa — 226, 248, 249, 250.
Nipāta — 131, 136, 139, 157, 168.
Nirjarā — 45.
Niyamasāra — 53.
Nyāyabhāṣya — 105.
Nyāyakumudacandra — 34, 114, 166, 206, 213.
Nyāyavinīścaya — 34, 106, 113, 166.
 Occasion-sentence — 143, 152, 153.
 Omniscience (*Sarvajñatā*), as a myth — 258, 259
 , Jaina Concept of — 80-82.
 , Objections Against, the Jaina concept — of 81, 82.
 Ontology, Jaina — 13, 48.
Padārtha — 2, 83, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 95, 146, 197, 259.
Pañca (mahā) bhūtas — 8, 56, 57, 58.
Pañcadhātus — 8
Pañcāstikāya — 4, 10, 50, 105, 168.
Pañcāstikāyasāra — 180.
Pañcaskandha — 8, 10.
 Pandeya, R. C. — 122.
Paramāṇu/Aṇu — 5, 15, 16, 19, 21 — 22, 33, 34, 41, 43, 47, 50, 202,
Pariṇāma — 2, 14, 33, 40, 48,
 , *Pudgala* — 22, 23.
Parispanda — 20
Pārśvanātha — 104.
Paryāptisambandha — 210, 211.
Paryāya — 5, 6, 10, 11, 21, 48, 89, 91, 97, 145, 146, 149, 169, 171, 181, 182, 185, 194, 195, 196, 210, 250.
Pātraswāmī — 109.
 Plentitude, Principle of — 153.
 Possibility — 141, 142, 143, 147, 167, 168.
 , Absolute — 142, 143, 148, 155.
 , Apriori — 142
 , Conceptual — 142, 143, 148, 154, 155.
 , Epistemic — 142, 153.
 , Etiological — 148, 154.

- , Existential — 154.
 , Nomological — 142, 143, 148, 153, 155.
 , Proper — 143, 149, 153, 154.
 , Relative — 142, 143, 149, 155.
 , Technical — 142.
- Possibility, as capability, ability or disposition — 147.
 , as minimal Probability 142, 153.
- Potentiality — 142, 147, 151, 153,
 Prabhācandra — 101, 113, 114, 206.
- Pradeśa* — 5, 19, 32, 38, 39, 40, 41, 44, 46, 47, 48.
- Prajñākara Gupta — 110.
- Prajñāpanā* — 38, 39, 43, 45, 139.
- Prakṛti* — 8, 12, 22, 23, 36, 41, 78.
- Pramā* — 116.
- Pramāṇa* — 118, 120, 121, 139, 157, 158, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 220, 221.
- Pramāṇa* and *Naya*, Difference between — 206-222.
- Pramāṇasaptabhaṅgī* — 159, 161, 162.
- Pramāṇavārttika* — 111.
- Prāmāṇya* — 101, 119, 120, 210.
- Prameyakamalamārtanda* — 166.
- Prāśastapāda* — 39.
- Pravacanasāra* — 105, 180.
- Pravṛttivijñāna* — 78.
- Pudgala* — 4, 8, 10, 12, 17, 18, 23, 34, 43, 48, 49, 51, 52, 54, 63.
- Pudgalāstikāya* — 10.
- Pūjyapāda* — 13, 63, 85, 92, 93.
- Quine, W. O. von — 143, 152.
- Recognition — 146, 150.
- Reichenbach, H. — 106.
- Reidentification — 146, 150.
- Relativist, Historical — 151.
- R̥gveda* — 57, 103.
- Ṛṣabha Deva — 103, 105, 227, 256, 258.
- Rūpa* — 8, 12, 14, 24, 33.
- Russell, B. — 33.
- Samadeva, Yaśastilaka — 230, 231.
- Samantabhadra — 7, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 130, 137, 168, 194, 195, 199, 200.
- Sāmānya*, *Tiryak* — 218, 219
 , *Ūrdhva* — 218, 219.
- Samayasāra* — 171.
- Śaṅkara — 95, 123, 183, 200.
- Samgrahanaya* — 166, 201.
- Sañjaya — 137.
- Sanmati* — 109, 211, 215.
- Śāntarakṣita — 110.
- Saptabhaṅgī* — 102, 117, 118, 119, 121, 122, 124, 134, 135, 136, 137, 140, 144, 160, 168, 180-189, 100, 210, 211, 212, 213.
- Saptabhaṅgī* and Three-valued Logic — 189-190.

- Saptabhaṅgīvāda* — 199-201.
Sārasaṅgraha — 109.
Sat — 15, 83, 91, 92, 146, 197, 200, 239.
Satkhaṇḍagama — 105.
 Scepticism — 151, 161.
 Schweitzer, A.— 232.
 Sentences, Eternal — 152.
 Shah, V. P. — 248.
 Shastri, Pt. Kailash Chandra — 158.
 Siddhasena — 14, 33, 106, 109, 157, 199, 215, 216, 220.
Siddhiviniścaya — 113, 166, 205, 221.
Śikṣāvratā — 229.
 Sīmhanandi, Ācārya — 229.
Skandha — 20, 21, 23, 34, 42, 47, 51, 54.
Ślokavārttika, Mīmāṃsā — 194.
 Space and Time, Jaina Conception of — 56-73.
Śrāvaka-dharma — 226, 228, 233, 235, 236.
 Śrīdatta — 109.
Sthāpanā — 249, 255.
Sthāpanānikṣepa — 226.
Śubha — 220, 237, 238, 239, 240, 241, 245n, 247.
 Sumati — 109.
Śūnyavāda and *Syādvāda* — 175.
Sūtrākṛtāṅga — 3, 4, 5, 25n, 44, 45, 175, 231, 253.
Suttanipatā — 176.
Syādvāda — 71, 101, 102, 106, 110, 111, 119, 121, 122, 123, 124, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 152, 153, 154, 157, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 189, 198-99, 202, 203.
Syādvāda and *Anekāntavāda*, the Relation Between — 1, 4, 174, 175.
Syādvāda and *Saptabhaṅgi*, the Relation Between — 134-136.
Syādvāda and *Śūnyavāda* — 175-76.
Syādvāda, Analysis of — 130-37.
 , Analysis of *Syāt* in — 141-54.
 , Grounds of — 169-74.
 , *Prayojana* of — 131-34.
 , Examples of — 133-34.
 , Goal of — 176-78.
 , Meaning of the term — 167-69.
 , Nature of — 130-31.
 , Utility of, in everyday life — 179.
 , Utility in Politics — 178-79.
Syādvādamāñjarī — 166, 168, 173.
Syādvādamīmāṃsā — 130-37.
Syāt, Analysis of — 141-154.
 Tarka — 116.
Tattva — 2, 83, 84, 87, 88, 89, 91, 92-93, 146, 187, 188.
Tattvasaṅgraha — 110.
Tattvārthasūtra — 1, 6, 7, 14, 16, 34, 37, 38, 40, 42, 83, 89, 193, 205, 241, 255.

- Tattvārthasūtrabhāṣya* — 33, 42, 205, 213, 215.
- Tattvārthasūtravārttika* — 202, 206.
- Tattvārthasūtravivaraṇa* — 209.
- Time, *Digambara* Concept of — 67-69.
 , Jaina cycle of — 72-73.
 , Jaina Doctrine of — 64.
Svetāmbara Concept of — 69-70.
- Truth, Criterion of — 151, 152.
- Truth-value — 150, 151, 153, 157, 159, 160, 165.
 , Change of — 150-51.
- Udyotakara — 110.
- Umāsvātī — 2, 7, 13, 34, 83-93, 96, 205.
- Upanisad's* — 9, 187.
- Upāda* — 6, 91, 140, 146, 170, 193, 194.
- Uttarādhyayanāsūtra* — 1, 5, 6.
- Vādideva Sūrī — 207, 209.
- Vādirāja — 113.
- Vasubandhu — 107.
- Vastu* — 146, 208.
- Vaiśeṣikasūtra* — 37, 38.
- Vaiśeṣikasūtrabhāṣya* — 38.
- Vātsyāyana — 107.
- Vibhajjavāda* and *Syādvāda*—175.
- Vidyābhūṣaṇa, S. C. — 122.
- Vidyānanda* — 106, 131, 158, 160, 161, 168, 200.
- Vimaladāsa — 114.
- Vīrasena — 113.
- Vyākhyā prajñaptisūtra* — 50.
- Vyāpti* — 116, 120, 214.
- Vyaya* — 6, 91, 140, 146, 170, 193.
- Wright, Georg von — 142.
- Yaśomitra — 12.
- Yaśovijaya — 114, 117, 156, 177, 209, 211, 212, 215, 218.

INDIAN PHILOSOPHICAL QUARTERLY PUBLICATIONS

CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL PROBLEMS : SOME CLASSICAL INDIAN PERSPECTIVES

Edited by Daya Krishna and A. M. Ghose
Department of Philosophy, Rajasthan University
1978, Demy, 8vo, Paperback, 101 pp. Rs. 10-00

* * *

ELEMENTS OF METAPHYSICS WITHIN THE REACH
OF EVERYONE : Claude Buffer, A Neglected 18th Century
Post-Cartesian Philosophical work translated with introduction
by S. V. Bokil, Fergusson College, Poona (India)
AVAILABLE FOR THE FIRST TIME IN ENGLISH

1980, Demy, 8vo, Paperback, xiv + 103 pp.
Rs. 25-00 \$ 6-30

* * *

THREE LECTURES ON JOHN RAWLS

A. P. Rao,
1980, Demy, 8vo, Paperback, 55 pp. Rs. 10-00, \$ 3-00

* * *

LANGUAGE, TRADITION AND MODERN CIVILIZATION

Edited by Ramchandra Gandhi (India)
1983, Demy, 8vo. Paperback, xiii + 185 pp. Rs. 50-00

* * *

BELIEFS, REASONS & REFLECTIONS

S. S. Barlingay (India)
1983, Demy, 8vo, Paperback, xii + 252 pp.
Rs. 70-00 \$ 30-00

* * *

* FORTHCOMING *

PHILOSOPHY OF KALIDAS BHATTACHARYA

Proceedings of a Seminar organized by the Department of
Philosophy, Rajasthan University : the book contains a critical
appraisal of various aspects of the late Kalidas Bhattacharya's
Philosophical thought and inculdes his own final formulation
of his Philosophical position.

(Ed.) Daya Krishna, A. M. Ghose and P. K. Srivastav
Demy, 8vo, Paperback, 200 pp. (Approx)