

AMBODHI

ARTICLES)

106922

13

APRIL 1984 MARCH 1985

Nos. 1-4



EDITORS

SUKH MALVANIA

BETAI

SHASTRI



L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY, AHMEDABAD-9

106922



EXCHANGE COPY

AMBODHI

ARTERLY)

APRIL 1984 MARCH 1985

13

Nos. 1-4

106922



DRS

SUKH MALVANIA

BETAI

SHASTRI



L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY, AHMEDABAD-9

: Editors :

Pt. D. D. Malvania

Dr. R. S. Betai

Dr. Y. S. Shastri

Board of Experts

Pt. D. D. Malvania

Dr. H. C. Bhayani

Dr. E. A. Solomon

Dr. M. A. Dhaky

Dr. R. N. Mehta

Dr. K. R. Chandra

Dr. J. C. Sikdar

Dr. R. S. Betai

Dr. Y. S. Shastri

Contents

106922

Refutation of Advaita Vedānta in Major Jain Works <i>Yajñeshwar S. Shastri</i>	1-13
Unpublished Inscription of Rāṇa Saṅga <i>Raghvendra Manohar</i>	15
Kāvya-bandha or Vākya-vinyāsa <i>R. S. Betai</i>	17-23
Conception of Māyā (illusion) In Asaṅga's Vijñānāvāda Buddhism <i>Y. S. Shastri</i>	25-34
Bhaṭṭi as Quoted in the Durghaṭavṛtti <i>Nilanjana S. Shah</i>	35-56
'Kāśīrāja' of Bhāsa—An Appraisal <i>Sudarshan Kumar Sharma</i>	57-72
Buddhism Vs. Manusmṛti <i>Jaya R. Betai & Ramesh S. Betai</i>	73-78
Avidyā - Its Āśraya and Viśaya <i>E. A. Solomon</i>	79-99
Vardhamāna - Sūri's Apabhraṁśa Metres <i>H. C. Bhayani</i>	101-109
Origin and Development of Jaina Saṅgha <i>J. C. Sikdar</i>	111-119
Rasa and its Pleasurable Nature <i>V. M. Kulkarni</i>	121-134
जयसिंह सिद्धराज का विरुपाक्ष मन्दिर (विलपांक) का अभिलेख, संवत् ११६८ अरविन्द कुमार सिंह	१-१६
चिन्मूलाचार्य के अनुसार स्वप्रकाशता की अवधारणा गौरी मुकर्जी	१७-३९
सतपदी प्रश्नोत्तर पद्धति-एक अवलोकन रूपेन्द्र कुमार पगारिया	४१-५२
श्री वीरस्तव (प्रबन्धपायुक्त) - सावजूरी के. बी. डयाल	१-३२



~~106922~~

શાબરભાષ્યગત ભાષાવિચાર	૧-૪૨
ડૉ. નારાયણ કંસારા	
શ્રી યશોવિજયજી મહારાજની કાવ્યપ્રકાશટીકા	૪૩-૪૯
તપસ્વી નાન્દી	
સતના બળે પ્રગટેલો આગે	૫૧-૫૪
હરિવલ્લભ ભાયાણી	
બૌદ્ધ પ્રામાણ્યનું ભાસવર્ણ કેરેલું ખંડન	૫૫-૬૨
સફેશ વ. જોષી	
Review	63-80

REFUTATION OF ADVAITA VEDĀNTA IN MAJOR JAINA WORKS*

Yajñeshwar S. Shastri

History of Indian philosophy tells us that all the systems of Indian Philosophy developed in the atmosphere of freedom of thought. There was a tradition in Indian Philosophical platform to present opponent's view first known as the *Pūrvapakṣa* (prior view) and then establishment of one's own view by refuting opponent's stand point known as the *Uttarapakṣa* or *Siddhānta* (conclusion). This kind of method inspired the Indian thinkers to study thoroughly **views** of all others prior to the establishment of their own system of philosophy and gave thoroughness, perfection and catholic spirit to their system. Jain philosophers also following the same broad-minded tradition, presented views of all the systems of Indian thought with considerable care and established their own principles refuting opponent's view with logical rigour. But it is very interesting to note that just as great thinkers of other schools of thought such as Bhartṛhari,¹ Kumārīlabhaṭṭa,² Prabhākara,³ Jayantabhaṭṭa⁴ and Udayana,⁵ who treated only *Advaita* as real *Vedānta* system, similarly eminent philosophical personalities of Jainism presented and refuted only *Advaita* system of *Vedānta* in their writings. Even later writers who flourished after Rāmānuja and Madhva mention neither *Vīśiṣṭādvaita* nor *Dvaita* system of *Vedānta*.

Criticism of Upaniṣadic *Ātmādvaita* or *Brahmādvaita* is found in early Jaināgamas such as *Sūtrakṛtāṅga*⁶ and *Vīśeṣāvaśyakabhāṣya*.⁷ The line of presentation and refutation of *Advaita* is more or less similar in all the major works of Jainism. Certain common features are found in both Jainism and *Advaita Vedānta* such as liberation as the highest goal of life, ignorance of Reality as the cause of our bondage, Law of Karma, *Jīvanmukti* etc., still in certain other matters both the systems are diametrically opposed to each other. Absolutism of *Advaita Vedānta* claims that, Reality is one without a second, this world is mere appearance and ultimately there is no difference between supreme Reality and individual soul.⁸ Jainism is a system of realism, dualism and pluralism.

* Paper Awarded Muni Śrī Pūjyavijayaji Research Prize by the All India Oriental Conference—XXXII, 1985.

It is a realism, because it recognises the reality of the external world as a kind of dualism, because it advocates two fundamental realities: *Jiva* (Soul) and the *Ajiva* (Matter) which are obviously contrarily related to each other; and a pluralism on account of belief in plurality of substance.¹⁰ *Advaita Vedānta* believes in absolute non-duality while Jainism advocates non-absolutism or many-sided theory of Reality (*Anekāntavāda*). It rejects both the extreme view of absolute eternality as well as absolute non-existence. It is a system of unity in difference, of one and many and of identity-in-change.¹¹ According to Jainism *Advaita Vedānta* is a one-sided theory which rejects particularities and emphasises only one aspect of Reality. It gives only partial knowledge of Reality and falls under *sāṅgrahanaya*.¹²

Logical Giants of Jainism such as Samantabhadra,¹³ Akalaṅka, Vidyānanda,¹⁴ Prabhācandra,¹⁵ Hemacandra,¹⁶ Vāḍidevasūri,¹⁷ Malliṣa and others have severely criticised the Advaitic theory of non-dual Brahman, doctrine of *Māyā* and oneness of individual Souls, (*Ekaśiṣvāda*). Criticism of Advaitic conceptions are scattered in different Jain works. A humble attempt has been made here to size them in to unity in a condensed form.

Jaina thinkers argue that Advaitic doctrine of non-duality of Brahman and theory of *Māyā* (i.e. illusory nature of the world) cannot be proved by any accredited means of knowledge. If it is provable by any means of knowledge then there is duality of *Pramāṇa* and *Prameya*.²⁰ If existence of non-dual Brahman is contradicted by our perceptual experience, Perception reveals only the world of plurality. Daily experiences of duality or plurality of phenomena cannot be repudiated as false appearance or illusory, because this difference is clearly seen and felt. There is no proof against this duality or plurality which is cognised in our normal experience. Where is contradiction in saying that a potter fashions a pot with his sticks and eats his food with his own hand. The difference (such as potter and his actions) between agent and action is even known by the ordinary people.²¹ If Advaitic view of non-dual Brahman is accepted, then, the difference observed between the agent and the action cannot be possible.²² The standpoint of the Advaitin's that one absolute transforms into many such as agent and action etc., also indicates duality. This is because one absolute never transforms itself into many without the assistance of others, which means acceptance of duality between the assistant and assisted.²³ The well-known example of shell and silver give

by the *Advaita Vedāntins* to prove the ultimate falsity of the phenomenal world and oneness of Brahman, itself proves the existence of the shell and the silver as two different entities. In the same way, the statement of Advaitins that Brahman is one without a second and the world is just appearance²⁴ proves the duality of Brahman and the phenomenal world which is different from Brahman.²⁵ It is also not tenable to argue that one unitary self-identical Brahman appears as the plurality of phenomena just as in dream a plurality of facts is experienced though it is one Consciousness that only exists and is felt and thus existence of one absolute Brahman is not contradicted by perceptual experience. This is because even in dream as in wakeful experience, the consciousness of action is different from that of the agent because dreamcontents are produced by different memory impressions.²⁶

The viewpoint that the indeterminate (*nirvikalpa*) cognition which cognises existence of Brahman cannot be accepted as source of our experience, because we never perceive what is not determined by space, time and what is not other than the knowing Self. On opening our eyes we perceive specific existence determined by space, time, otherness and the like.²⁷ Granting that indeterminate cognition is a kind of valid source of knowledge, it must be accepted that, it will not only take note of what Brahman is, but, will also take note of what Brahman is not and thus, it leads to dualism of Brahman and non-Brahman.²⁸ Even the argument that perception has no power to deny the Reality, it only affirms, is baseless because affirmation always implies negation, a thing cannot be affirmed to be yellow without denying that it is black. Thus, affirmation and negation which are presented together are the positive and negative aspects of a single Reality. Our perceptual experience instead of proving one Brahman, proves difference to be as integral to Reality as identity.²⁹ If perception only affirms Reality i.e. Brahman, then why not to state that it affirms this plurality of phenomenal world also. If it affirms both, then there is a dualism of Brahman and the world. Thus argument of the *Vedāntins* that perception only affirms positive Reality, is not justified by our experience. If Brahman is only real and this world is false, then Brahman could have been known in the first case of our normal experience and not this pluralistic phenomenal world.³⁰

Even the Non-duality of Brahman cannot be proved on the basis of pure logic also. When Vedāntins argue that *Ātman* is un-born, un-bound and always freed and thus, in reality, there is neither bondage nor liberation, etc., this is purely fabrication of mind and to prove such kind of *Ātman* by inference will be completely imaginary. The Consequence of

this is attainment of an imaginary liberation.³² Bondage and liberation are facts and both cannot be regarded as illusory. Denial of distinction between them in defiance of experience is nothing but embracing Scepticism or Universal nihilism.³³

If non-duality of Brahman is proved with the help of valid inference which involves the proban (*hetu*) and the probandum (*sādhya*), then it is clear admission of duality between the proban and probandum.³⁴ The fact is that both cannot be identical because, inference will be invalid unless both are admitted as two distinct facts. Again it will not be possible to construct a syllogism which demands different members. In inference one proves the probandum by means of proban, proceeding from 'known to the un-known' which means inevitable dualism of the 'known and the un-known'. It is also illogical to argue that so far as the opponent's refutation is concerned, the conditions of Inference, such as proban, the probandum and the example, are accepted as true by opponents and hence they are valid, because it will again lead to dualism of one's own acceptance and the acceptance of the opponent.³⁵ If conditions of Inference (the proban, the probandum and the example) are false and thus cognition of difference be considered as false, then the inference will be declared to be invalid, because no valid conclusion can be drawn from false premises. If Advaitins prove their theory of non-duality on the basis of false premises, then we may obtain real fire from the dream smoke.³⁶

In addition to all these difficulties, the word 'duality' which occurs in the word *Advaita* itself indicates acceptance of duality. '*Advaita*' means rejection of *dvaita*. Without acceptance of *dvaita*, its denial is also not possible. Nothing is contradicted unless it exists and thus, non-duality which contradicts duality, from this very fact accepts the existence of duality.³⁷ Again, it is not plausible to argue that Brahman is support and ground of all and is that principle of existence which runs through things and unites them in one Reality, because it clearly involves dualism of a principle that runs through the things (*anvay*) and the thing through which it runs (*anvīyamāna*).³⁸ If the doctrine of Advaita is based on scriptural testimony and not on pure logic, then, dualism or pluralism may also be said to be based on scriptures on the same ground.

Even acceptance of scriptural testimony implies dualism of *Āgama* (revelation) and Brahman i.e. dualism of *vācya-vācakabhāva*, without which these scriptures declare nothing.³⁹ Ontologically, scriptures cannot be identical with Brahman because the means of proof (*Āgama*) and the

object of proof must be different. Otherwise they can establish nothing. In fact, scriptural statements such as "All that exists is Brahman", "Everything is that one Reality", etc., which Advaitins quote in their support, prove dualism between all existing things of the world and Brahman.⁴⁰ Even scriptures cannot be regarded as the essence of the Absolute, because, essence and possessor of essence must be numerically different.⁴¹ Another important thing is that, as far as these vedantic texts are concerned, Advaitin's interpretations are not to be accepted as final word. This is because there are other possible interpretations which are in harmony with dualism or pluralism as interpreted in Viśeṣāśāyakaśāstra.⁴²

If Absolute Brahman is self-proved, then there is no harm in accepting duality or plurality or voidity as self-proved truth. Self intuition cannot be considered as proof for the existence of non-dual Brahman, because, there is again an inevitable dualism between the proof (i.e. self-intuition) and the object of proof (i.e. Brahman). If self intuition is identified with the Absolute, then it cannot be considered as a proof for the existence of Brahman.⁴³ It is self-contradictory to say that self-evident pure consciousness is the contradictor of our normal cognition of plurality, because, it means, again admission of duality of the contradicted and the contradictor.⁴⁴

Even on the religious ground, the doctrine of non-dual Brahman cannot be accepted, because it means denial of distinctions between good and bad deeds, pain and pleasure, this world and the world hereafter, knowledge and ignorance, bondage and liberation. Thus, if this doctrine is accepted then the consequence is destruction of the moral fabric of human life.⁴⁵

If it is said that, Brahman is the only Reality and on account of *Māyā* or *Avidyā*, this apparent world exists, then again it is impossible to prove, either the existence of *Māyā* or *Mithyātva* (illusory nature) of the world by any means of valid knowledge.⁴⁶ The fundamental objection against Advaitin's is, whether the doctrine of *Māyā* (cosmic illusion) adopted to explain this multiplicity of the phenomenal world is real or unreal. If it is real, then it destroys the non-dual nature of Brahman and leads to an inevitable dualism. If it is unreal, then, this world which is caused by *Māyā* will not be possible. To say that *Māyā* is unreal and still it creates this world is as absurd as to say that a woman is barren and that she is a mother.⁴⁷ And the *vedāntins* themselves accept the theory that the real thing (the world) cannot be produced from unreal thing.⁴⁸

Again, the very statement that *Māyā* is indescribable i.e. neither existent nor non-existent on account of being existent in the state of mundane life and no more at the state of realisation, indicates that it is describable in terms of either existent on the phenomenal level or non-existent in the state of liberation.⁴⁹ To say that *Māyā* is indescribable, is self contradictory like saying that I am silent throughout the life and my father is bachelor.⁵⁰

If we grant that *Māyā* exists, then where does it exist ? Neither Brahman nor jīva can be locus of *Māyā*. It cannot exist in the supreme Brahman which is pureconsciousness by nature. If it exists in Brahman, then Brahman cannot be called pureconsciousness on account of being associated with *Māyā*. Even individual self is pureconsciousness by nature and in essence, not different from Brahman and thus free from all taint of *Māyā*. If *Māyā* is an independent reality like Brahman and co-eval with it from the beginningless time, then it will be an impossible task to annihilate it by any means of liberation and the consequence of this indestructibility of *Māyā* is an eternal bondage of the soul.⁵¹ It is argued that *Māyā* exists (*Bhāvarūpa*) but it cannot be eternal like Brahman nor cannot be an independent entity. Though it is not capable of being determined by logic, still the denial of its existence would be contradiction of a felt fact and without adopting this doctrine of *Māyā* it is not possible to solve the problem of relation between the Absolute and phenomena, individual self and the Brahman, real and the unreal.⁵² Here, again, one may argue why should such kind of illogical and irrational concept be accepted at all ? Instead of postulating this kind of unreal principle as the cause of the world, it is better to accept the view that the world is both different as well non-different from the Brahman. The relation between the Absolute and the world is to be identity-cum-difference. An advantage of accepting this view is that there is no necessity of denying any one of the felt facts-the world and its cause-the Absolute.⁵³

Again, the unreality of the world cannot be proved. Argument of the vedāntins is that real is real always, remains constant at all the times and is free from origin and destruction, increase and decrease. But things of the world are subject to constant change, decay and death. Thus they are unreal. This Vedāntic position can be put in the following syllogistic form; "world is unreal, because it is an apparent reality, that which is apparent is unreal (as for instance) silver on a shell, therefore, this world is unreal because of its apparent nature."⁵⁴ This word, "unreality" of the

Vedāntins can be understood in three alternative ways :—absolute non-existence, mistake or one thing appearing as another and indescribable. The first two meanings are denied by the Vedāntins because, the former view leads to *atākhyāti*, which is accepted by some Buddhists and latter view is *Viparitākhyāti*, which involves two reals : the thing which is mistaken and the thing as it is mistaken. The third alternative that it means 'indescribability' is also not plausible because everything has corresponding expression for it in language, for instance, 'this is a table', 'this is a sarala tree' etc. and what gives birth to an expression in language is either an object or a piece of knowledge. Again, an object must be either real or unreal; to deny both the alternatives to a thing is meaningless, only one of them can be denied. If indescribability of thing means '*nirṣvabhāvattva* (i.e. unsubstantial) i.e. it is not what appears to be, than it leads to *viparitākhyāti*. If it is understood in the sense of un-knowability, then the very argument that a thing is un-substantial because it is un-knowable indicates that the thing is not absolutely un-knowable. And again, this apparent world cannot be talked about due to unknowability and it cannot be made the subject of the syllogism such as the 'world is unreal, because it is an apparent reality', etc. If the world is un-knowable, then it could not be predicated of the world. Thus, unknowability is inconsistent with the *hetu* i.e. *pratyamānatva*. If unknowability means that a thing is not really as it appears to us, then it cannot be said as un-knowable, because, here, a thing is known differently from what it is, which is again principle of *Viparitākhyāti*, un-acceptable to Vedāntins. Even direct perception of plurality of thing of the world such as 'table', 'Chair', 'Sarala tree' etc. disapproves the doctrine of indescribability of the world.⁵⁵

This doctrine of unreality of the world of Advaitins can be refuted by providing counter arguments such as "world is not false, because it is different from a non-existing thing, that which is different from non-existing thing is not false, as for instance the soul, this world is so, hence, it is not false".⁵⁶ This counter argument makes it very clear, that, it is irrational to accept the vedāntins view that the soul which appears as a reality in our apprehension is only real and other things are unreal which also appear as real in our apprehension. If it is said that inference proves the unreality of the world then, it can be argued that "Is syllogism which is supposed to prove the unreality of the world is part of the world or is it separate from it? If it is separate, then is it true or untrue? It cannot be true, otherwise the whole world will become true. It cannot be untrue, because, it proves nothing. If it is part of the

world then, it is unreal like the rest of the world and cannot accomplish its task of proving unreality of the world.⁵⁷ If it is said that an argument has a practical validity and serves well as a working theory, then we have to accept that an argument is real, and it will destroy the fundamental position of the Advaitins that nothing besides Brahman is real.⁵⁸

Even scriptural texts such as '*Sarvam Khalu Idam Brahman*' etc. instead of proving unreality of the world prove reality of the world and Brahman i. e. all existing things of the world and Brahman.⁵⁹

Even Advaitic one soul theory is not tenable because this view is again contradicted by perceptual experience of plurality of individual selves. Like Sāṅkhyas,⁶⁰ Jainas argue that, if *Ātman* is only one then birth and death, bondage and liberation, pain and pleasure etc., should be one for the whole universe, if one person is blind or deaf, all should be blind or deaf, if one acts, all should act in the same way, if one suffers or enjoys, all should similarly suffer or enjoy. If selves were one, bondage of one should have meant of bondage of all and liberation of one should have meant liberation of all. But what we find in the world is of a nature which is quite the opposite.⁶¹ If *Ātman* is one then births of different kinds of beings such as hellish, human, Divine, etc., are not possible. If *Ātman* is one and all pervading, then way is not consciousness seen in inert things such as pot, stone etc. ? Again, there will be no difference between liberated and bound Soul, preceptor and pupil, chile and wise and so on.⁶² *Jiva* is different in each body (*pratikṣetram Bhinnah*)⁶³ and thus, individuals are born and die at different times, their actions and experience are diverse in nature and so on.

There cannot be absolute identity between *Jiva* and Brahman because, in that case mundane world of different individual selves will be impossible to conceive on account of inseparability of *Jiva* from ever liberated supreme Brahman. It also cannot be said that *Ātman* seems to be different on account of bodily adjuncts but essentially one because, in that case, just as after destruction of pot its space is also freed, similarly, when body is destroyed every one will be liberated and no need of means of liberation. consequently no one will try to achieve this goal and whole science of liberation will become purposeless⁶⁴ and theory of karma, rebirth etc. collapse to the ground.

If it is said that, on account of Saṃskāras (impressions) every *jiva* is not freed immediately after destruction of the body and become object of transmigration then the question is whether these saṃskāras o

dividual *jīva* are specio-temporal or all-pervading like ether. If they are limited by space and time, then the man died at particular place, to say at *Citrakūṭa* must born in the same place, because *Samskāras* cannot travel from one place to another being inactive and unconscious (because product of unconscious *avidyā*), *Samskāras* cannot also be allpervading cause in that case, no place and no soul, even liberated, will be free from clutches of all pervading *Samskāras* and these *Samskāras* might bring liberated man back to this mundane world. So, it is not possible to prove the oneness of souls and it is more wise and practical to accept the view of plurality of selves.⁶⁵

To sum up, Jainas point out that Advaitin's arguments that reality is one without a second, on account of *Māyā* this world appears as many (*dvivarta*) and this appearant world disappears after destruction of *Māyā* and realisation of Brahman, and *Śravaṇa*, *Manana* and *Nididhyāsana* are the means of liberation, are meaningless like description of the barren woman, because the existence of non-dual Brahman or *Ātman* cannot be proved by any available means of knowledge.⁶⁶

Now, all these objections raised by Jainas are generally found in the writings of Rāmānuja⁶⁷ and Madhva.⁶⁸ Possible answers are found in the works of stalwarts of *Advaita Vedānta* such as Śaṅkara⁶⁹ and his followers⁷⁰ which certainly deserve separate treatment. It is also very important to note that, though Jainas criticise some of the doctrines of *Advaita*, still some Advaitic trends are steeped into Jainism.⁷¹ And there was trend to reconcile Jainism with *Advaita* and other systems of Indian Philosophy. For instance, Yośovijaya⁷² a 17th century Jaina stalwart proclaims that Jainism has no quarrel with any other system of Indian thought.

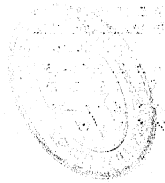
(ABRIVIATIONS used in Notes)

A. S.	-	Aṣṭasahasrī
A. M.	-	Āptammāmsā
N. K.	-	Nyāyakumudacandra
P.N.T.	-	Pramāṇanayatattvālokalāṅkāra
R. K. A.	-	Ratnākaraṅgatārika
S. M.	-	Syādvādamāñjarī
S. R.	-	Syādvādaratnākara
S. S. P.	-	Satyasāsanaparīkṣā
S. V.	-	Siddhivinīścaya
T. S.	-	Tattvārthadhigamasūtra
V.S.B.	-	Viśeṣavāśyakabhāṣya

NOTES

1. "Yatra dṛṣṭā ca dṛṣyam ca darśanam cāvikaḥpanam. Tasyaivārthasya satyatvamāhuṣṭrayanta vedinaḥ" vākya-padīya—ed.; J. M. Śukla; Pub. L. D. Institute of Indology, Ahmedabad—1984.
2. "Dvaitapakṣāt parāṇudya budhyaśuddhisamāstrayāt. Paramātmānamevat-kam tattvam tattvavido viduḥ"—Brhaddikā, quoted in 'Vedāntadārśanam' (R. P.), Pt. S. Subrahmanya Sastri, Pub. Varanasiya Sanskrit Visvavidyalaya, 1967.
3. "Yastu Brahmavādīnāmeṣa nīcāya yadupalabhyate na tat tathyam, yannopalabhyate tattathyamiti namastebhya"—Brhaddi, Part-I, Pub. University of Madras, 1934, p. 239.
4. "Atra tṛvati vedāntina śluḥ..... nityasukhamātmāno mahatavastatīy-āgamaprānāpyādubhyupagamyatām. Tacca Samsāradaśāyām avidyā-varaṇaśena nānubhīyate"—Nyāyamahājart-II, Apavarga parikṣā, Pub. Oriental Institute, Mysore, 1983, p. 431-2.
5. "Śuddhabuddhasvabhāva ityavupanīśadāḥ"—Nyāya Kusumājālī—I, Pub. Chowkhamba Sanskrit Series, Benares, 1912, p. 4-5.
6. "Evamegeti jappanti manya ārambhanisṣṭa, Ege kicea sayam pavam, tīvam dukkham niyacchat"—Sūtrātrāṅga-I-10, and see 8,9,11, Ed. Ambikadatta Oza, Pub. Jaina Jnanodaya Society, Rajkot, V. S. 1993, p. 31-35.
7. "Viśeṣāśyākabhāṣya—II, Gāthā 2036-2045, Pub. L. D. Institute of Indology, Ahmedabad—9, 1968.
8. (a) "Brahmasatyam jagannīthyā jīvo brahmaī va nāparaḥ". Brahmajñānāv-alīmalā—verse-20, works of Śrī Śaṅkarācārya, Vol. 16, Vanivilas Press, Srirangam. p 224.
 (b) Bhāmattī-mangala verse 1—Brahmasūtra Śaṅkarabhāṣya with Ratnaprabhā, Bhāmattī and Ānandagiri Vyākhyā, ed. Mahadev Śaastri Bakre. Pub : Nirnayāsagara Press, Bombay, 1909.
9. Tattvārthadhigamasūtra with Siddhasenagaṇi tīkā (T. S.) I-I-4 Ed. H. R. Kapadia. Pub : J. S. Javeri, Bombay, 1926.
10. (a) T. S. I-V-2. (b) Pramāṇanayatattvālokaśāṅkā—VII, 56, ed. H. S. Bhattacharya, Pub. Jaina Sahitya Vikas Mandal, Bombay, 1967, p. 560
11. Śaḍdarśana samuccaya with Guṇaratnasūri tīkā. Ed. Mahendra Kumar Jain, Pub : Bharatiya Jnanapitha, Kasi, 1969. p. 344

12. (a) Akalakṇka Siddhivinīścaya with tīkā. Ed. Mahendrakumar Jaina, Pub : Bharatiya Jnanapitha, Kasi, 1959. p-11, p. 677-78.
(b) P. N. T. VII-13, 15, 16, p. 518-520.
13. Āptamīmāṃsā 24-27. Ed. Pt. Gajadharlal Jain. Pub : Bharatiya Jaina Siddhanta Prakasini Sanstha, Benares. 1914.
14. S. V. II; p. 463-468; 494, 677, 678.
15. a. Aṣṭasahasrī, ed. Vansidhar, Pub : Nirnayasagar Press, Bombay, 1915, p. 157-163.
b. Tattvārtha Ślokaṽrtika, Ed : Manoharlal Shastri, Pub:-Niraya Sagar Press, Bombay, 1918. p. 25-26.
c. Satyaśāsanaparīkṣā, Pub : Bharatiya Jnanapitha, Kasi, 1964. p. 1-9.
16. Nyāyakumudacandra part-I, p. 63-64; 147-155, Part-II p.-808, 812, 830-838, ed, Mahendrakumar Shastri, Pub : Manikcandra Jaina Granthamala, Bombay, 1938, & 1941.
17. Anyayogavyavacchedikā with Syādvādamāñjarī-13. Ed: Jagdiscandra Jain, Pub : Ravajibhai Chaganbhai Desai, Srimadrajachandrasrama, Agas, 1970.
18. P. N. T. I-15, VII. 13-17 and 56.
19. Syādvādamāñjarī, ed. A. B. Dhruva, Pub : Bombay Sanskrit and Prakrit Series, 1933. p. 77-83
20. S. S. P. p-7.
21. A. S. p.-158.
22. (a) Tattvārtharajavārtika, Pub : Bharatiya Juana Pitha, Kaśī, 1953. p. 21.
(b) A. M. 24.
(c) A. S. p. 158.
23. S. S. P. p. 6-7.
24. "Anirvācyāvidyādvitaya sacivasya prabhavato vivarta yasyāṁte viyādanti latejo avanayaḥ, Yataśca bhudvīṣvam cāramacaramuccāvacamidam namāmadabrahmāparimitasukhajñānamamṛtam"—Bhāmati-Mangala, verse-1, quoted in S. S. P., P.-2.
25. S. S. P. p-2.
26. A. S. p-158.
27. S. S. P. p-4.
28. S. M. p-82.
29. S. M. p-79
30. S. S. P. p-8.



31. Māṇḍūkyaopaniṣad with Gauḍapāḍakārikā and Śāṅkarabhāṣya-V at-
hyaparakarṇa-Verse 32, Gita press, Gorakhpur, V.S. 1993. p. 1.
32. T. S. V. p-25-26.
33. (a). A. S. p-159.
(b) S. S. P. p-7.
34. (a) A. M. 26.
(b) A. S. P. 160-161.
35. (a) A. M. 24.
A. S. p-158.
36. S. S. P. p-7.
37. (a) A. M. p 27.
(b) A. S. p-162.
38. S. M. p. 83.
39. *Vacyaṅkabhāṣalākṣaṇasya dvaitasyaivatatrāpi darśanāt*-S. M.
40. (a) S. M. p.-83.
(b) S. S. P. p-5.
41. S. S. P. p-6.
42. V. S. B-II, gāthā 2036-2045.
43. A. S. p-161.
44. A. S. p 158.
45. (a) A. M. 25.
(b) A. S. p-159.
46. A. S. p-161-163.
47. Anyayogavyavacchedika with Syādvādamāñjari verse-13.
48. Māṇḍūkyaopaniṣad with Gauḍapāḍakārikā and Śāṅkarabhāṣya-Ad-
hyaparakarṇa, verse-28, p. 164-165.
49. (a) N. K. Part-I, p. 63.
(b) S. S. P. P-8.
50. S. S. P. P-8.
51. A. S. P. P-9.
52. Suresvara-Sambandhavārtika-175-181, ed. Kasinatha Sastri Ag-
Pub : Anandasrama Press, Pune, 1982. P. 55-57.
53. A. S. P-163.
54. (a) S. M. P-78.
(b) Ratnākaraṣvatarika ed. Hargovindadas, Pub. :- Dharmabhyud-
Press, Benares, Vira Samvat-2437. P-34.
55. (a) R. K. P. 34-35
(b) S. M. P. 78-79.
56. (a) R. K. P. 34-35.
(b) S. M. P. 80.

57. S. M. P—80.
58. S. M. P—80.
59. (a) A. S. P—161.
- (b) S. M. P—83.
60. Sāṅkhyakārikā—verse-18, Pub : Chowkhamba Sanskrit Series, 1963.
61. Syādvādaratnākara—V. Pub :-Motilal Ladhaji; 27, Bhavanipeth, Pune, Vira Sarvat 2457. P—1094.
62. Śīlāṅka-Sūtrakṛtāṅgatīkā ed. Ambikadatta Oza, Mahavira Jaina Jnanodaya Society, Rajkot, V. S. 1993, P. 30-35.
63. P. N. T. VII-56.
64. S. R. P—1095
65. S. R. P—1095—6
66. S. S. P. P-7
67. Śrībhāṣya—part-I, ed. Vasudev Shastri Abhyankar, Nirṇaya Sagar Press, Bombay, 1914. P-77-135.
68. Ānandatīrtha (Madhva)—Māyāvādakhaṇḍanam, Pub : T. K. Venkatasāyana, Srividya Printing Press, Kumbhakonam, 1929, P-1-15.
69. (a) Works of Śaṅkarācārya.
- (b) Sambandha Vārtika
- (c) Advaita—Siddhi, ed. Anantakrishna Shastri, Nirṇayasagar Press, Bombay, 1917.
- (d) Madhvatantaramukhamardanam—ed. Pt. Ramanatha Dikṣit, Hanu-manghat, Benares—1941.
70. (a) “*Samalam nirmalam cedamitidvaitam yadāgatam. Advaitom nirmalam Brahmatadikamavastīyate*”, Yaśovijaya-Adhyātmopaniṣat prakaraṇa, II-40, p. 152.
- Adhyātmāsāra, Adhyātmopaniṣad, Jñānasāra prakaraṇatrayī, pub. Sanghavi Nagindas Karmacanda, Jamnagar, V.S. 1994;
- (b) “Advaitic Trends in Jainism”—The Jain Antiquary, Vol. XXIII 1965, p. 6-7.
71. “*Abaddham paramārthena baddhaṃ vyavaharataḥ. Bruvāṇobrahmavedānti nānekāntam pratīkṣipet*”—Adhyātmopaniṣat prakaraṇa-I p-50, and 45-49 and 51.

UN PUBLISHED INSCRIPTION OF RĀṆĀ SĀṄGA

Raghvendra Manohar

Rāṇa Sangram Singh (Rāṇa Sāṅga) is counted among the great warriors of Indian History. Hero of many fierce battles Sāṅga fought bravely with Babar in March 1527 A.D. (1584 V.S.) in the famous battle of Khanwa. Sāṅga was wounded and taken to a safe place. Except this information we do not know anything authentic about Rāṇa Sāṅga thereafter. Especially where did he die ? When did the end come ?

In this context it is submitted, that during my research tour I have traced a very important inscription in the town Diggi (Malpura). Diggi is a Principal Thikana of Khangarots and is about 85 K.M.S. from Jaipur. The inscription under discussion is inscribed on a black stone fixed in the outerwall of Sita Ram ji temple situated adjacent to the fort. The inscription clearly mentions about death of Rāṇa Sāṅga and describes the rituals performed later on. It is quite clear from the inscription that Sāṅga was alive for three months after the battle of Khanwa and most probably he died in Diggi in June 1527 A.D. (Jeth Budi 13; V.S. 1584). The text of the inscription is as follows:—

रामनाम सत्य संवत् १५८४ (1584) वरष जेठ वदी १३ (13) स बीजे
राजी श्री राणा संग्राम स्वर्णिग.....देवरोनापनौतीवासीकुवाकाया पीपामुत वेदा
मुलवी अंजीनामु तीवादी साडे (?) कपिलमुनिप्रसाद नाथुमरान पीपातस्यपुत्र-
कुवाकाशातस्य प्रसादुलीचंद लीबाह (?).....लीह प्रातप्रसादपाषोसकी
संवादे छु भवलोकि ।

KĀVYABANDHA OR VĀKYAVINYĀSA

(According to Narendraprabhasūri)

R. S. Betai

Introductory

It is known to all more or less that *Śabda* and *Artha* constitute the medium through which a poet's expression of emotions and also poetic beauty take shape. The hammer and chisel of the architect, the paper, brush and colours of the painter, the bodily grace and movements of the dancer, the voice and instrument of the musician—just like these the poet's media are *Śabda* and *Artha*. As the poet gives shape in Kāvya to his own experience of poetic inspiration, he makes use of typically unique *Śabda* and *Artha*. These he uses as per his own pleasure and free-will, extracts from these *Śabda* and *Artha*, far greater and sweeter meaning than they are capable of yielding ordinarily and thus gives new life to them. *Śabda* and *Artha* thus constitute the body of Kāvya, and still they are not just the body or Kāvya, they are much more than this. The poet therefore, consciously, in his state of training and unconsciously, naturally and effortlessly in his state of attainment, concentrates all the more on the typical uniqueness of *Śabda* and *Artha*. The originality and novelty which he imparts on these, and their new capacity to yield varied indescribable shades of meaning—all this leads to the discussion on and analysis of “*Śabda* and *Artha* in Kāvya”; “word-power in poetry”; “Vākavinyāsa in Kāvya” etc. by the literary critics.

In Alankāramahodadhī

In his A.M., NPS states that his thinking is inspired and enriched by the thinking of his able predecessors.¹ Still, his thinking is no doubt ocean-like as the title of the work claims. Again, in the evolution of style, methodology, expanse, illustrations, internal arrangement, poetic thought etc., NPS exhibits a uniquely original scholarship and grasp. At several places and in some contexts, he has developed some doctrines that are uniquely original and his own positive contribution to poetics. Several proofs of this are available to us in this vast work. Here, we take up his discussion on Kāvya-bandha or Vākavinyāsa.²

Abbreviations used in this Paper—NPS—Narendraprabhasūri; A.M.—Alankāramahodadhī, Ānanda-Ānandavardhana, Abhinava—Abhinavagupta.

Vākyavinūṣa Kārikās

शाणोल्लिखितमाणिक्यकान्तिकेलिपदं पदम् ।
 अर्धनारीश्वरस्पर्शी यत्र सङ्कुट्टनक्रमः ॥
 गिरां किमपि लावण्यं तरङ्गयति यः परम् ।
 वस्तु किञ्चिदिवभाति न किञ्चिदपि यद्वशात् ॥
 मञ्जरीव क्षणं चेतः स्नातीव सुधया क्षणम् ।
 माधवीव क्षणं यत्र विलीयत इव क्षणम् ॥
 अमन्दतद्विदानन्दकन्दकन्दलनाम्बुदः ।
 कोऽप्यसौ वाक्यविन्यासः कवेर्वैन्ध इति स्मृतः ॥ १२.१७.२० ॥

Here, in the four kārikās, first of all, NPS expresses these main thoughts about *Vākyavinūṣa* or *Kāvya-bandha*.

(1) Words to be used in Kāvya should be those that are very carefully chosen, they should be lustrous, as if playing most naturally in the poetic composition. Words of our daily use strike on and get sharpened by being scratched on a grindstone in form of the *Pratibhā* of the poet and attain to a uniquely novel, and indescribable artistic shape. Every word used in Kāvya should strike us, as a lustrous jewel, as *sahṛdaya* readers.

(2) Word and word as also word and meaning in Kāvya are so very much indivisible, conjoined and fully befitting one with the other that, while reading a poetic composition and tasting of its sweetness and charm, the readers experience only their oneness and unity, and their invariable association. This leads to the experience of the picture of a unique wholesome beauty in Kāvya. Every Kāvya is charming, beautiful, sweet and delightful in its own way. The *saṅghaṭanākrama* in Kāvya being competitive with *Ardhanarīvara* is precisely this

(3) When a poem is enjoyed as one, as a unity, in its wholesomeness, naturally this becomes possible because the words used by a poet become eloquent and lively with an extraordinary, uncommon meaning. This leads to an aesthetic experience that is awe-inspiring. This capacity of yielding an indefinitely excellent novel aesthetic experience and aesthetic delight that is found in a poet's speech, moves sportively like the waves of flowing and running water. This poetic speech now may and then may not give a faint picture to some extent of poetic matter. This should lead us to conclude that in poet's speech, both *Vācya* and *Vyangya* are

jointly at work. *Vyāṅgya* of course as also *Vācya* should be precise, effective, beautiful, unparalleled in Kāvya. Only when this happens, will the oneness of the hearts of *Sahṛdayas*, who are to be won over with *Vyāñjana* of Kāvya at its supreme heights, become possible.

(4) Through the reading of such a Kāvya, the *Sahṛdaya* reader has varied delighting experiences, which win over oneness with him, bring about *Samvāda* of the emotions of the heart with those of Kāvya. He gets totally merged in, lost as it were, in the all-pervasive Ānanda of other-worldly taste of Rasas. We can go a step further and say that this experience of wonder, of awe is not momentary or confined only to the time of reading. Even when he later remembers his experiences when he read and enjoyed Kāvya and got lost in the Ānanda that it yielded, the whole experience is refreshed and he is again overcome by that same merger in the *Kāvya-bhāvas* that he experienced at the time of reading.

With these four basic points laid down in the Kārikās, NPS further analyses these four and other allied points and tries to throw further light on *Vākya-vinyāsa*, in the Vṛtti.

The *Padas* used in Kāvya, must of necessity, be bright and also lustrous. Here, being lustrous does mean being endowed with *Kāntiguṇa* but not that only; it also means the *Padas* becoming rich in exquisitely fine sense and thus highly effective and appealing.

The *Bandha* like *Ardhanārīśvara* means that we should not come across in Kāvya, the slightest apprehension or consciousness of the joints between word and word, word and sense, sentence and sentence, and so on. Here, in every respect, we must experience only unity, oneness; it shall ever be wonderful unity, in which the links between meaning and emotion, emotion and emotion etc., get lost.

The *Vākya-vinyāsa* of a poet brings about a constant flow of the charm, delicacy, sweetness and artfulness of Kāvya, it flows as if in waves, and endless series that is regular, shapely and effortless.

The peculiar trait of Kāvya as Kāvya, as NPS explains further, is that the ordinary becomes extra-ordinary, the unpalatable becomes palatable, the dull becomes extremely charming. This explains the *Alaukika* of Kāvya in a way.

Again, this *Vākya-vinyāsa* endows Kāvya with an inherent capability to attract in an unusual as also uncommon and extraordinary

manner, the heart of the *Sahṛdaya* and to win him over in love. This *Vākyavinyāsa* gives to the *Sahṛdaya*, a unique experience of nectar-bath and yields to him, varied and ever beautiful experiences beginning from this *Amṛtasnāna* to ultimate experience of the complete merger of his personality in the beauty, charm, appeal and delight of *Kāvya*, so that on his part it is loss of his separate identity or, to state in other words, his personality becomes expanded like the expanse of human experiences that *Kāvya* leads to, in its own original way.

Thus, the uniqueness and typical traits of *Vākyavinyāsa* in *Kāvya* cannot be described to the full in spite of all efforts. That is precisely the meaningfulness of *Kāvya-bandha*, the ideal of which ranks very high in NPS.

Analysis of the Views

This discussion on the use of *Padas* in *Kāvya* as also *Vākyavinyāsa* or *Kāvya-bandha*, in the *Kārikas* and *Vṛtti*, gives a fine expression to NPS's conception of it in AM. It also analyses and reveals the unique powers and capabilities of use of words in *Kāvya*; it also reveals at the same time, how poetic speech very much differs from common worldly speech. *Ānanda* states :-

ध्वनेरित्थं गुणीभूतव्यंग्यस्य च परिग्रहात् ।

न काव्यार्थविरामोऽस्ति यदि स्यात्प्रतिभागुणः ॥

वाचस्पतिसहस्राणां सहस्रैरपि यत्नतः ।

निबद्धाऽपि श्रयं नैति प्रकृतिर्जगतामिव ॥

The same truths apply to NPS's conception of *Vākyavinyāsa* that creates *Divini par excellence* of *Kāvya*. The *alaukikātva*-other worldliness-of beauty and its quite uncommon experience, except their own charm in the limbs of a youthful girl and also an uncommon identity of all these that constitutes beauty of the girl. The same truth applies to the body of *Kāvya*. The experience of poetic charm, known as *Lalanāloṇyaparakhyā* by *Ānanda* (Dhr. 1.4) depends almost entirely on *kāvya-bandha*. Still however, *kāvya-bandha* is shaped by and is decisively dependent upon the poetic experience and enjoyment of the *Sahṛdaya*. When therefore, NPS analyses *kāvya-bandha* strictly bearing in mind this experience of the *Sahṛdaya*, he brings about

a get-together, a *triveṇīsaṅgama* of the poet, vākyavinyāsa and the *sahṛdaya* reader. This definition of kāvyabandha seems to treat as a complete identity kāvyā, the poet and the *sahṛdaya* and consequently all the three are known to us together. This definition defines all the three in the fewest possible words, the creative artist and his creative experience, kāvyā and the *sahṛdaya*. NPS analyses and tries to lay down in clear, effective terms, what a poetic creation should be, in which language it should be, and what it shall give and not give to the *sahṛdaya* reader. His conception of words-power in poetry naturally evolves with this. This is the precise attainment of the sūtra-like *kārikās* and the *Vṛtti* thereon.

Important thoughts that are the outcome of this discussion and analysis can be laid down in these words.

The day-to-day worldly language is the same as poetic, still, day-to-day worldly language is not the same as poetic language, in this sense that a poet's word and sense born thereof, and the happy unity and oneness of the two, give to the *Sahṛdaya* reader, an experience of so many varied meanings and host of emotions. NPS has analysed these in his AM. This word and meaning and their identity can yield different meanings and experiences to different readers, in tune with their varying mental and emotional states and the resultant *Sahṛdayatva* very often with every reading, in case often of the same reader. In a similar manner, this word and meaning and their identity in Kāvya and the resultant unique charm can yield different poetic experiences to different readers according to their differing *Sahṛdayatva*, its differing status with each reader. Whatever it may be, the world of emotions and the varied experience of poetic charm, aesthetic experience as it is called, that is created with reading and enjoyment of Kāvya, gives in the end, to the right *Sahṛdaya*'s heart a happy, delighting concentration, and the resulting identity of the reader with the emotional world of Kāvya and the awe-inspiring experience of forgetting ones self. That is the reason why this indefinable experience surpassing all language and expression is known by NPS as unique, unparalleled, indescribable.

Following the preceding Ācāryas, NPS lays down in AM 2-30 and elsewhere the threefold sense and the supremacy of Dhvani including Rasa; but still lays down that the peculiarities of Kāvya do not end with this. This shows that even though NPS follows predecessors in this, his approach and analysis are original and very very clear. His discussion, though brief, is profound. On the other side, this is a proof

of the fact that poetry is an art that is ever new, ever fresh and ever developing towards the perfect.

This uniqueness and indefinability of Kāvya shines forth in poetry through beauty of word and meaning in Kāvya. A total identity and happy combination expected between the two is systematically brought forth in Kāvya through his *Vākavyūṣa* or *Kāvya-bandha*. For this *Valcīrya* of *Śabda* NPS uses other words such as *Śobhā*, *Cārutva* etc. This proves one more specific fact that *Śabda*, be it *Vācya*, *lakṣya* or *Vyūṣya* in Kāvya, must of necessity be charming; it must be appealing to the *Sahṛdaya*, pleasing and delighting to him. To NPS, this charm and appeal of Kāvya constitute its *Satyā*. When NPS states that the poet brings about a profound wave-like flow of speech in Kāvya, it is in this sense. Indirectly NPS also lays down that in Kāvya, *Śabda* and *Artha*, their identity, their wholesomeness, their *Vinyāsa*, everything should be uniquely rich in beauty, it should be delighting to the *Sahṛdaya*. Behind this, a unique other beauty of charmingness evolves out of the individual beauty of *Śabda* and *Artha* in Kāvya; it is indescribable mental comprehension; it is only to be experienced. The *Saṅghatana* being like *Ardhanārīśvara* means the absence of the consciousness of the *Samdhis* of all these, but not that only. It also means their unique oneness and an awe-inspiring experience of the incomparable *Cārutva* of Kāvya born there of. Only this can endow different experiences of *Bhāvas*, of course according to his own *Sahṛdayatva*. NPS knows these experiences as indefinable and unique. He refers to their vast variety and knows this as bathing, merging, diving being lost in the nectar of Kāvya. Here, the basis of all this is this typical *Vākavyūṣa*, i.e., the *Cārutva* of *Śabda* and *Artha* that give shape to it. Here, the *pratibhā* of the poet extracts greater, varied and charming *Artha* from *Śabda* and *Artha* of Kāvya, at his own sweet will. *Bilhana* earnestly requests a poet.:-

साहित्यपाथोनिधिमन्थनोत्थं कर्णामृतं रक्षत हे कवीन्द्राः ।

This type of earnest request is to be found even in this depiction of the richness of *Vākavyūṣa*. This brings NPS near to this view of *Śabda* and *Artha* when used in Kāvya—

अपि वागधिपस्य दुर्वचं वचनं तद्विदधोत विस्मयम् ।

And when this capacity to give birth to *Vismaya* is there, it is also true that

किं कवेस्तेन काव्येन किं काण्डेन धनुष्मनः ।
परस्य हृदये लग्नं न घूर्णयति यच्छिरः ॥

NPS knows this experience of poetic excellence as *sudhāsnāna*. It means becoming completely engrossed, merged and lost in Kāvya, then to taste of and experience its sweetness and *amṛtatva* that delights the reader and widens the boundaries of the reader's personality and his *Citta* far and wide. It can also mean experience of immortality in moments of tasting of poetic charm for man the mortal. Thus NPS includes *Kāvyaśāla* in those happy elements with which the Almighty has endowed and enriched man the mortal to experience and delight in immortality for some blessed moments in life. With this, NPS comes very much in proximity of the views of Abhinava when he states:

अपूर्वं यद्वस्तु प्रथयति विना कारणकलां
जगद्ग्रावग्रन्थं निजरसभरात्सारयति च ।
क्रमात्प्रख्यापाख्याप्रसरसुभगं भासयति यत्
सरस्वत्यास्तत्त्वं कविसहृदयाख्यं विजयते ॥

This can very well be considered a remarkable achievement of NPS, who, in matter of the discussion on *Vākyaṭvīyāsa* comes very much near to some of the views of a great modern western critics. To cite one such view, of W Lewis—

“— — — by which words are charged into something beyond themselves, an arrangement transmuted into the language of another world; a language in which the very shape and size and texture of words, their resonance, their position and significance become, as it were, charged with tremendous or mysterious or ravishing music.” Thus, the analysis of NPS in the matter of *Vākyaṭvīyāsa* or *Kavyabandha* is very much near to the secret of the very essence of poetry.

Foot Notes

1. नास्ति प्राच्यैरलङ्कारकारैराविष्कृतं च यत् ।
कृतिस्तु तद्वचः सारसंग्रहश्च सनादिदम् ॥
2. कोऽप्यसौ वाक्यविन्यासः काव्यबन्ध इति स्मृतः ॥२.२०

CONCEPTION OF MĀYĀ (Illusion) IN ASANGA'S VIJÑĀNAVĀDA BUDDHISM

Y. S. Shastri

Asaṅga (circa 290-360AD)¹ is one of the outstanding philosophical personalities in the history of Mahāyāna Buddhism. His contribution to Vijñānavāda School of thought is unparalleled in the annals of Buddhist history. There is no Buddhist topic which is left untouched by him in his works.² In fact, one of his works namely 'Mahāyānasūtrālaṅkāra' is a landmark in the development of Mahāyāna Buddhism, which also throws full light on Absolutism of Vijñānavāda.

It is a well-known fact in the history of Mahāyāna Buddhism that Nāgārjuna—the chief exponent of Madhyamika philosophy—adopts a purely negative approach to Reality and defines it as 'that which can only be directly realised, that which is quiescent, inexpressible, that which is non-discursive and non-dual.'³ Absolutely reality is Śūnya i.e., beyond subject-object duality, indeterminate, indescribable and cannot be even identified with pure consciousness. The word Śūnya is used to indicate this Absolute Reality.⁴ But it seems that Nāgārjuna emphasizing the transcendental aspect of the Absolute, failed to show the proper relation between the Absolute and the phenomena. He does not analyse how this absolute is related to the phenomenal world. His extreme negative approach is misunderstood by his opponents and consequently he is dubbed as a propagator of nihilism in his own time.⁵ But shortly after Nāgārjuna, some of the Mahāyāna thinkers revolted against the negative stand point of his and started thinking in a more positive way by identifying the Absolute Reality with pure consciousness and established their own independent school of thought known as Vijñānavāda.

Asaṅga, disciple of Maitreyanātha, is prominent among those revolutionary thinkers who went against Nāgārjuna's doctrine and propagated Vijñānavāda. Asaṅga, a speculative thinker of first rank is not satisfied with this negative attitude of Nāgārjuna. His approach to Reality is more positive and he identifies the Absolute Reality with pure-

* A Research Paper, presented to the Section of Buddhist Studies at the XXXII International Congress for Asian and North African Studies, at Hamburg, West Germany, August 1986.

consciousness which is free from subject-object duality, indescribable beyond determination of thought-categories and non-dual.⁶ Asaṅga is not ready to accept the view of Nāgārjuna that the phenomenal world is pure conceptual and lacks any basis.⁷ His aim was to find out the ground of phenomena—an apparent world on which it appears. There must be some basis for this worldly appearance. Phenomena, though unreal, must be rooted in some reality. This line of thinking, leads him to come to the conclusion that the base or the ground for this apparent phenomenal world is nothing but pure-consciousness. Consciousness itself appears as subject-object quality on account of transcendental illusion. Appearance of a form of consciousness as something objective and independent is illusory. But the ground for this appearance is real, it is the reality—pure-consciousness. In other words, pure consciousness free of the false duality of subject and object is the Absolute. Phenomena are the veiled form or false appearances of the Absolute. Phenomena do not completely cut us from reality. They are appearances and appearances point to that which appears, i.e., pure consciousness.

According to Asaṅga, the highest reality which is non-dual, indescribable and non-determinate,⁸ transcends all opposites and in it the positives and negatives are one and the same.⁹ The nature of the highest reality is such that it is neither existence nor non-existence. It is neither born nor destroyed. It is neither pure nor impure.¹⁰ It is Dharmadhātu i.e., essence of all elements. It is the substratum of all phenomena, permanent, background of world of phenomena. It is the principle of unity underlying the entire phenomenal world. It is essentially identical with all elements (dharma) and yet it cannot be defined in terms of any elements, it transcends all of them.¹¹ It is like the sky (ākāśa) which pervades every thing and is affected by nothing.¹² It is unimaginable, immeasurable and all-pervading.¹³ It is the highest reality which is permanent and eternal.¹⁴ It is uncaused unoriginated, and self-existent. It is pure knowledge.¹⁵ It is unlimited bliss.¹⁶

If the nature of reality is such, then the problem is how this non-dual pure consciousness appears as unreal manifold world of phenomena. In other words, how is this Absolute related to the phenomenal world? To solve this problem of relation between noumena and phenomena, appearance and reality, one and many, Asaṅga has advocated the theory of illusion (māyā) as an explanatory factor. This doctrine is a logical necessity for all the Absolutists to explain the otherwise inexplicable relation between the universe and the Absolute. This doctrine of illusion is introduced to satisfy the natural curiosity to

know the why and how of appearances. The seed of this doctrine is found in the earliest texts of the Prajñāpāramitā literature, works of Nāgārjuna, Lankavatāra Sūtra and in Aśvaghoṣa's writings. The Aṣṭasāhasika Prajñāpāramitā—the earliest work of Mahāyāna literature, states that everything is like a dream, like illusion, thought construction and thus unreal.¹⁷ Even Nirvāṇa is said to be like illusion, and dream.¹⁸ The Samādhiśāstra of Mahāyāna literature also tells us that all things have no self-substance, they are like the air castle of the Gandharvas, that they are like Māyā or Mirage.¹⁹ Nāgārjuna the great champion of Mādhyamika school of thought holds a similar view.²⁰ Lankavatārasūtra treats the entire world as an illusion or as similar to Māyā.²¹ All the things are Māyā, because they are unreal like the flash of lightning which is seen as quickly appearing and disappearing. All things are unborn and thus do not exist. They are like the air-castle of the Gandharvas, like a dream, like the creation of a magical power.²² Even Aśvaghoṣa the great master of Mahāyāna Buddhism, clearly states that all phenomena are created by the imperfect notions of the finite mind. All existence is therefore like a reflection in a mirror, without substance, only a phantom of the mind.²³ The Absolute is non-dual, but the phenomenal world of objects is appearance of illusory, ignorance colours the true model in the finite mind. As there is an influence at work, there arise false imperfect ideas. On account of influence of ignorance this manifold world of phenomena arises²⁴. The same idea found in earlier texts, is fully developed by Asaṅga and credit goes to him for giving perfect shape to this doctrine of illusion or ignorance. All these worlds such as ignorance, illusion, Bhrānti, Māyā are used as synonyms by Asaṅga. Asaṅga was not fully satisfied with his predecessors' explanation to a question how this non-dual pure consciousness appears as a manifold world of phenomena. To attribute any kind of causality in an absolutely real sense to the immutable, uncreated and transcendent. Absolute will be logically absurd. To solve this vexed problem, Asaṅga has developed this doctrine of Māyā or illusion owing to the influence of which consciousness, though itself absolutely non dual, appears to be holding up diverse, discrete and finite appearances as innumerable, animate and inanimate objects of the universe. Pure consciousness influenced by ignorance gives rise to all phenomenal appearances recognised as various empirical entities (paratantra) and also to further appearances sometimes known as illusory objects.²⁵ (Parikalpita). So, besides the one non-dual Absolute Reality there has to be assumed a universal diversifying factor or effectuating principle. Thus, assumption of illusion or ignorance is the only solution to the question which unavoidably arises as to how this one non-dual transcendental Reality

is achieved, it dominates the whole field of our existence and experiences as an irresistible, inexhaustible and un-definable power. Owing to this illusion, only the Absolute non dual pure consciousness appears to have been divided and limited to finite existences.

Asaṅga advocates the Vijñānapariṇāmanavāda. He thinks that the phenomenal world is transformation of the pure-consciousness only. The absolute (pure consciousness) transcends everything, but painted with ignorance, it manifests itself as subject-object quality.²⁰ He analyses this entire process of phenomenalisation of pure consciousness, which is on account of ignorance, in the following manner. First of all, owing to the influence of powerful illusion or ignorance it manifests itself as Ālayavijñāna a store-house of creative consciousness. It is the first product of pariṇāma, out of pure consciousness which is also known as seed of all phenomena.²¹ This store-house of consciousness projects various forms out of it. Because of various impressions (Vāsanā) left in the Ālaya, the ego and the material world, the subject and the object are produced.²² Ālaya Vijñāna is defiled aspect of pure consciousness only.²³ Purification of Citta or consciousness is nothing but becoming free from subject-object quality, created by Ālayavijñāna and stopping activity of Ālayavijñāna.²⁴ Once this is achieved illusion affecting pure consciousness fetters out automatically and illusion is no more required to be assumed as an explanatory factor of appearances of our reality. After realisation of reality not only ignorance or illusion is dissipated, but all products of illusion such as subject-object quality, relativity limitations etc., are also wholly exterminated along with their sustaining appearances. The moment reality is realised, there is neither this illusion nor any appearances, any more.

We have seen that illusion must be accepted, however illusory in its ultimate nature, as explanatory factor of all the appearances of the phenomenal world. Apart from this explanatory nature, it can claim no existence or reality whatsoever. That is why it is held to be both beginningless and terminable. Its origin is not traceable. It is thus called beginningless. It is beginningless but it can be destroyed enlightenment or realisation of pure-consciousness. It cannot be said that what is without beginning is without end as well. The example of seed and tree relation will make this idea very clear. The seed is produced from the tree and this tree is from the seed; it is thus not possible to trace out their origin or beginning. But tree or seed can be completely destroyed by some outer causes such as fire, etc. Likewise, ignorance can be destroyed by fire like knowledge of pure consciousness.

is to be related to the complications of diverse becomings, pseudo realities in the form of innumerable appearances as multiple empirical or illusory entities. Illusion or ignorance must be accepted, however illusory in its ultimate nature. It has no existence of its own. It is yet not entirely unreal as it produces the objective world. Illusion being itself unreal, cannot exist by itself. In itself it is nothing.²⁶ Its existence is inferred through its function. Its main function is the creation of subject-object duality. All entities of the universe, are thus only diverse appearances appraised as so many real or illusory entities from the view point of relativity and arising from and lasting upto the termination of ignorance.

Illusion exists in the Absolute.²⁷ In other words, Absolute is the locus of *Māyā*. Yet it is nothing. It exists in the real so long as the Real is not known. The appearance of subject-object duality is the result of ignorance. This ignorance can be determined to be neither distinct from nor identical with the basic reality. It is, nevertheless, undeniable both ontologically and epistemologically as existent veritable and valuable in the empirical order of things until the realisation of reality. That means *Avidyā* being illusory can be described to be neither identical nor different from Reality and really it is not there at all from the view-point of reality. Still it appears to be there as something other than reality. Illusion cannot be a separate permanent reality. No absolutism will accept any permanent reality other than non-dual reality. Thus, illusion or *Māyā* must be an appearance; it appears to be veritable and real for all practical purposes and intents, and to be ceaselessly functioning until the realisation of Reality itself. All the elements of existence are appearances like that of *Māyā*. They can be said to be neither existent nor non-existent, like a magical elephant produced by a magician. They cannot be called existent because they disappear after the removal of illusion. They cannot be called even non-existent because they exist so long as illusion is there. The most truthful description of the state of things as we experience in this world of particulars will be to compare it with *Māyā* as created by the magician making use of whatever objects a man chooses; he makes a variety of phantom creations which appear to the spectators as real and substantial. But just as illusion or *Māyā* is neither existent nor non-existent, similarly these elements of existence are also said to be neither existent nor non-existent.²⁸ All the elements of the universe are thus diverse appearances only. Realisation of Reality (*Tattva*) is the last milestone or the end of illusion and it results into a disruption of all appearances. But so long as this milestone is not reached the unceasing and diverse modifications of *Avidyā* continue to hold up appearances further and further. Until realisation

It is very important to note that no Vijñānavādin has given a proper answer to the very subtle questions such as why is this ignorance? How is it that non-dual pure consciousness becomes affected by illusion, becomes impure³⁴ and phenomenatised? The why of illusion or ignorance nobody can explain as much as the why of suchness or reality. Suppose we accept it as an explanatory factor of all appearances, the question why or how it defiles the pure Absolute, how the Absolute becomes impure and takes the form of manifold world of phenomena are still unanswered. If its impurity is due to past deeds, then are these deeds free acts of the Absolute? What makes it to do bad deeds in the beginning? There seems to be no clear-cut answers to all these questions in the Vijñānavāda School of Thought.

This doctrine of illusion is closely connected with the theory-error. It is a commonly accepted misconception that Vijñānavāda upholds the ātmakhyāti which means that error is the super-imposition of the form of cognition on the so-called external object, such as 'I am the Silver.' But this allegation does not apply to Vijñānavāda of Asaṅga and Vasubandhu. Asaṅga, by calling illusion or Bhrānti as neither existent nor non-existent, advocates the theory of non-discribability of error³⁵. His theory of error is very similar to anirvacantyaḥkhyāti of the Advaita Vedāntin, even though he does not use the word anirvacaniya. The error is indescribable in the sense that it can be called neither real nor unreal. It cannot be called totally unreal because it is there as long as an appearance lasts. It cannot be real because it is contradicted afterwards when the real is known. Error is true as long as it lasts and becomes unreal only when it is contradicted by higher knowledge, i.e., after realisation of Reality.

Advaita Vedānta of Śaṅkara also offers theory of illusion to solve the problem of relation between Absolute and phenomena, apparent and the real. Advaita Vedānta, like Vijñānavāda has faced the same problem because according to it, there is only one pure Absolute Reality, one without a second³⁶ and theory of ontological Reality i.e.,³⁷ Brahman. World is mere apparent reality and ultimately there is no difference between Brahman and individual soul.³⁸ Advaita Vedāntins have faced the problems as to how, from the pure non-dual Brahman the impure world of man and things came into existence, how one appears to many without losing its pure, non-dual nature, how the real appears as the transitory world? Śaṅkara, the Advaita stalwart thought that without the assumption of an extraneous principle, which is already found in seedling form in

the Upaniṣads,³⁵ it is not possible to account for the world-appearance. There must be admitted some principle or power which superimposes the manifold of sense on the supersensuous and Supreme Brahman. This extraneous principle, the Advaitins call Māyā or illusion. This doctrine plays a very vital role in the Advaita philosophy. On this edifice Advaita metaphysics is well established. The Advaitin's analysis of illusion is very subtle and far more satisfactory than that of Vijñānavādins.

The nature of Māyā is such that it is neither real nor unreal and therefore anirvacanīya⁴⁰ i.e., indescribable. It is power of God, indistinguishable from Him, just as the burning power of fire is from the fire itself⁴¹. It is neither real like Brahman nor unreal like son of a barren woman. It is existent but not real like Brahman. It is destroyed by realisation of Brahman⁴². The statement that the world is Māyā or mithyā means that it is an appearance of reality in a form which is not its essential and ultimate nature and has no being after the dawn of right knowledge about it. It is to be inferred through its effects by our intelligence⁴³. It operates in three ways as positive wrong knowledge as doubt and as absence of knowledge. Really it cannot do any harm to reality, just as mirage water cannot make the Sandy desert muddy. Its function is twofold; it superimposes and conceals (cāvarana) the real nature of the object and shows up in its place some other object. It conceals Brahman and shows up in its place the universe and the world of souls. It not only makes us not apprehend Brahman, but creates some other thing in its place. It conceals the Brahman in the sense of preventing the ignorant individual from realising his real nature, just as a patch of cloud conceals the sun by preventing a person from preventing the sun⁴⁴. Though it is the creative power of God, it does not affect God, just as magician is unaffected by his own magical power⁴⁵. We can only say that Brahman appears as the world; even Śaṅkara aptly remarks that Māyā or nescience is co-eval with life. We do not know how or when we got into it. Nobody walks into illusion consciously. We can only know how to get out of it. It is the result of a false identification of the Real and the unreal. It is the nature of man's experience⁴⁷. But without Māyā no human activity is possible. All intellectual, religious moral and social activities presuppose Māyā. Every one of our activities is the work of Māyā.⁴⁸ The world is product of Māyā. The world itself is Māyā in the sense that it is only apparent. It is real for practical purposes, but vanishes after the realisation of Brahman. The word Māyā or Mithyā is used in Advaita Vedānta to emphasize the ultimate unreality of the world. It is real so far as empirical life is concerned but becomes

sublated when knowledge dawns. But so long as we are in this world, we cannot take it to be unreal.³

Both Vijñānavāda and Advaita Vedānta advocate anirvacanyākhyāti i. e. non-describability of error. For both, Reality is non-dual pure consciousness which is direct, immediate and self-luminous and is the transcendental background of the world of phenomena which is its appearance due to the power of beginningless ignorance. But the difference between Vijñānavāda view-point and Advaita view-point is that in Vijñānavāda, the Reality is affected and defiled by illusion and transforms into the phenomenal world while in Advaita the Absolute Reality-Brahman is unaffected, neutral and is not subject to transformation. The world is Vivarta of Brahman.⁵ This world is superimposed on Brahman by illusion as snake is superimposed on the rope, silver on shell etc. Illusion consists in mistaking the given for something else. In the statement this is a snake, rope is mistaken for a snake. But this rope must be there as the substratum of snake appearance. Though rope appears as a snake, it is unaffected by snake appearance. Similarly, Brahman is mistaken as this phenomenal world, i. e. Brahman is the substratum for this world appearance. But Brahman is neutral and unaffected by any type of illusory power. Illusion does not affect the Absolute while in Vijñānavāda as opposed to Advaita Vedānta, the Reality, itself is affected by illusion. The phenomena is defiled aspect of Reality. It is only after removal of ignorance that its phenomenalised aspect will no more be there. It shines in its pristine glory only after the destruction of illusion. But the question how it is affected by illusion still remains to be answered.

NOTES

1. Indian Buddhism— A. K. Warder, Pub : Motilal Banarasidass, Delhi-7, 1970, p. 436.
2. Many works are ascribed to Asaṅga. But Madhyantavibhaṅga, Mahāyānasūtrāṅkāra and Dharmadharmatā Vibhaṅga are very important from philosophical point of view.
3. Aparapratyayam Śāntam Prapañcāiraprapañcitam. Nirvikalpam anānartham etat tattvasya lakṣaṇam Madhyamakāśāstra (MS) XVIII-9. ed. P. L. Vaidya, Mithila Institute, Darbhanga, 1960.
4. Prajñāptiyartham tu kathyate— Ibid, XXII-11.
5. Vīgrahavyāvartanī— by Nāgārjuna, ed. K. P. Jayaswal and Rahula Sankrityayana. Pub : Journal of the Bihar and Orissa Research Society, Vol. XXIII, Part-III, 1937.
6. Tattvam yat sataṭam dvayena rahitam bhṛāntesca sannidṛyaḥ, śūkyam paivaca sarvathābhilapitum yaccaprapañcātmaṇam— Mahāyānasūtrā-

- laṅkāra (MSA) XI-13, ed. Dr. S. Bagchi, Mithila Institute, Darbhanga, 1970.
7. Madhyamakūśastra— I. 9-10.
 8. MSA— XI. 19.
 9. Bhāvābhāvasamānātā— Ibid., XI. 41.
 10. Ibid VI. 1.
 11. Sarvadharmāśca buddhatvam dharma naivaca kaścana— Ibid-IX. 4.
 12. Ibid IX. 15
 13. Aprameyam acintyam ca vibhutvam baudhamiṣyate—Ibid-IX. 40.
 14. Mahābodhim nityam dhruvam— Ibid— 50.
 15. Ibid- IX. 3; XXI. 44.
 16. Ibid- V. 8, Commentary
 17. Aśṭasāhasrikā— Prajñāpāramitā— I-p, 8. XXVIII— p-230, XXXI. 254, ed. P. L. Vaidya, Pub. Mithila Institute, Darbhanga, Bihar, 1960.
 18. Nirvāṇamapi devaputra māyopamān svapnopamān— Ibid, II p. 20.
 19. Samādhrājasūtra, IX. 11, 17, quoted by Candrakīrti in Prasannapada on Madhyamaka Śāstra-VII. 34, P. 74.
 20. Yathā Mayā Yathā svapno gandharvanagaram yathā— M.S.— VII. 34; XVII. 33, XXIII. 8-9.
 21. Saddharma Laṅkāvatārasūtra— X. 126, 144, 228, 234, 251, 279, 291 ed., Dr. P. L. Vaidya, Mithila Institute, Darbhanga, 1963.
 22. Gandharvanagarasvapnamayanirmāṇa sadṛśaḥ Ibid, X. 144.
 23. Awakening of Faith—T.Richard, ed. A.H. Walton, London, 1961, p. 55
 24. Ibid— p 60.
 25. MSA—XI. 15.
 26. Svayam asadapi yad ākāreṇa pratibhāsate sa bhrāntiḥ māyavat— MVSBT— p. 18.
 27. MSA— XI. 13.
 28. Tathā bhāvāt tathā abhāvāt bhāvābhāva viśeṣataḥ. sadasantaḥ athamāyabha ye dharmā bhrāntilakṣaṇāḥ— Commentary : Tayośca bhāvābhāvayoraviśiṣṭatvāt— santo'pi asanto'pi māyāpi caivam lakṣaṇā, tasmānmāyopamaḥ—MSA— XI. 27.
 29. Cittamātrameva dvayapratibhāsamīṣyate, grāhyapratibhāsam grāhaka pratibhāsam ca— MSA— XI. 34, Com.
 30. Bijam alayavijñānam— MSA— XIX. 49— Com.
 31. Tatralayākhyam vijñānam vipākāḥ sarva bijakam— Trimsīkā— 2; Vijñāpitimātratāsiddhi, ed; Svami Mahesvarananda, Pub : Cīṭadhr-makaryalaya, Varanasi, 1962.
 32. MSA— XIX. 51
 33. Bijaparāvṛtteḥ ityalayavijñānaparāvṛttau. Padārthadeha nirbhāsanam vijñānam parāvṛttiranāsravo dhātuh vimuktiḥ. MSA—XI. 44. Com.

34. Matam ei citta n paṭṭaprabhāvuram sula tad tṣantukadoṣa dūṣitam. MSA- XIII. 18.
35. MSA- XI. 15. 29.
36. Ekamevadvityam—Chāndogyopaniṣad—VI. II-1, The principal Upaniṣads with Śāṅkarabhāṣya— Pub : Motilal Banarasidass, New Delhi, 1978, p. 506.
37. Ekameva hi paramārthasatyam Brahma- Taittirīyopaniṣad—Brahmanandavalli-6.
38. Brahmasatyam Jagannithyā jivo brahmaiva nāparaḥ—Bṛhmajñānavallī-mālā- Works of Śāṅkarācārya, Vol. 16—Vanivilas Press, Srirangam, p. 224, N.D.
39. (a) Īṣopaniṣad— 15
(b) Kathopaniṣad — I. 24-5
(c) Muṇḍakopaniṣad—II. I. 10.
(d) Chāndogyopaniṣad—I. I. 10, VI. 1—4.
(e) Prāśnopaniṣad—I. 16.
(f) Śvetāśvataropaniṣad—I. 10, IV. 9.10.
The Principal Upaniṣads with Śāṅkarabhāṣya, Pub : Motilal Banarasidass, Delhi, 1978.
40. Vivekacūḍāmaṇi—111, Works of Śāṅkarācārya, Vol-14, Pub : Vanivilas Press, Srirangam, p-21, 22.
41. Brahmasūtrasāṅkarabhāṣya (BSB)—I.IV.3, II.I.14. with Ratna-prabhā, Bhāmatī and Ānandagiri Vyākhyā, ed; Mahadev. Shastri Bakre, Pub : Nirnayasagar Press, Bombay, 1909.
42. Jñāte dvaitam na vidyate— Muṇḍūkyakarikā, Āgamaprakaraṇa—18, The Principal Upaniṣadas with Śāṅkarabhāṣya p. 191.
43. Kāryānumeyā—Vivekacūḍāmaṇi—110, p-21.
44. Ghanacchannadṣṭiḥ ghanacchannamarkam yathā niṣprabham manyate cātimūḍhaḥ.
45. Yathā svayam prasāritamāyayā māyāvī triṣvapi kālēṣu na samspraśyate avastutātāt, evam paramātmāpi samsāramāyayā na samspraśyate iti—BSB—II. I.9.
46. Rajā iva sarpādibhāvena iti—Ibid—II I 9.
47. Satyanṛte mithunkṛtya ahamidam, mamedam iti naisargika ayaṇi loṇavayavahārāḥ—Ibid—Adhyāsabhāṣya—p-9-10.
48. Avidyāvatvenai va jivasya sarvaḥ vyavahārāḥ santato vartate—BSB—f.IV.3.
49. BSB—II. I.14.
50. Vivartā yasyaite—Bhāmatī—Verse—1, BSB—p-1
51. BSB—Adhyāsabhāṣyam p. 7-19,

1069/2

BHAIṬI AS QUOTED IN THE DURGHATAVṚTTI

Nilanjana S. Shah

The Durghataṽṛtti¹ is not unknown to the students of Sanskrit grammar. It is written by Śaraṇadeva, the eastern grammarian, who flourished in the twelfth century. This ṽṛtti discusses the difficult usages in the Mahākāvya of Aśvaghoṣa, Kālidāsa, Bhāṛavi and Bhāṭṭi etc. from the grammatical point of view. It also refers to the odd usages in the dramas of Kālidāsa, Bhavabhūti, Bhāṭṭa Nāṛyaṇa, Muraṇi etc.

This ṽṛtti first discusses in detail how a particular usage seems incompatible according to a particular sūtra of Pāṇini and then afterwards justifies it on the basis of other grammatical devices based on Pāṇinian grammar.

It is very important from the viewpoint of Sanskrit grammar, as Śaraṇadeva has noted many opinions of Maitreyarākṣita on important grammatical points. Some of these views are not found even in his only available work, Dhātupradīpa. Sanskrit scholars are under the obligation of Śaraṇadeva, for preserving many view points of Bhāgavṛttikāra, Anuṇyāsakāra and of some unknown grammarians such as Śrīkaṇṭha, Vallabha, Somanandī etc.

From the point of view of the classical literature also, this ṽṛtti is important, because it seems to have preserved the original readings of the usages discussed therein. Even the learned commentators like Mallinātha prefer to accept the readings which are grammatically correct and leave aside the doubtful readings. In these circumstances, this ṽṛtti can be useful in correcting the text of the works mentioned therein, particularly Bhāṭṭikāvya, because it discusses maximum usages (70) from Bhāṭṭikāvya.

This ṽṛtti discusses the usages pertaining to Ātmanepada, Karaka, Samāsa, Bhvādīprakaraṇa, Taddhita, Kṛdanta, Acsandhi, Halasandhi etc.

The various devices by which all these usages are justified, are discussed here.

Śaraṇadeva has justified the following usages on the basis of Pāṇini's Sūtras, other than those with which the usages seem incompatible.

Paper read at 32nd Session of the All India Oriental Conference, Gujarat University, Ahmedabad, November 6-8, 1985.

Bhaṭṭi seems to have violated the rule बहुषु बहुवचनम् (1. 4. 21), in using the plural with regard to the word महिषी in विचुक्तुः भूमिपतेर्महिषः (3.22), because the queen regularly coronated with the king is called महिषी, which denotes singular.

By quoting the sūtra आर्यास्वाशामेकस्मिन्बहुवचनमन्यतरस्याम् (1. 2. 58), he propounds that the plural here denotes Jāti and not an individual. As another alternative he suggests that by common sense, we can understand the word as denoting the harem.

According to the sūtras सङ्गुप्ता (2. 1. 4) and विभक्तिरमीरसृष्टिः (2. 1.6), Bhaṭṭi's usage पुरो रामस्य सुवर्वाचकार (4. 5) is not correct, as the अग्र्य पुरस् should form a compound with the सुवन्त word राम.

In the rejoinder, Śaraṇadeva, argues that the above rule itself has violated another rule, अस्वस्वरम् (2. 2. 2.), by placing सृष्टि in the beginning, therefore it is अनित्य. Hence Bhaṭṭi's usage cannot be deemed incorrect.

Moreover, he adds that the mention of अतद्विज्ञान्त अग्र्यस्य such as समीप etc. in the sūtra, also indicates that the sūtra may not apply to पुरस्, which is a तद्विज्ञान्त अग्र्य. The word सराजम् in the verse अगात् सरोजं बलमध्वनीनम् (2. 49) poses a difficulty. In order to derive the word सराजम् we have to affix स्च् according to अनञ्च (5. 4. 108) but that is not permissible according to the rules of Bahuvrīhi compound.

At the same time, it cannot be derived by अन्यपदार्थे च संज्ञायाम् (2. 1. 21), because there is the अनुवृत्ति of नदीभिश्च from the previous sūtra (2. 1. 20) and in this word, उत्तरपद is not नदीवाचक. Hence according to Śaraṇadeva, the word should be understood as an avyayībhāva compound in the sense of योग्यस्य by अग्र्यविभक्ति...योग्यवचनेषु (2. 1. 6). It then conveys the sense of simultaneity.

Many a times, he has utilised the anuvṛtti also to justify some usages of Bhaṭṭikāvya.

Bhaṭṭi has employed the sixth case affix for गुणिनां in the line, प्रमाद्यद् गुणिनां हिते (18. 9). This is not correctly used, because, while commenting on चतुर्थी सम्प्रदाने (2. 3. 11), Patanjali has enjoined the fourth case-affix in द्वित-योग.

To justify this, Śaraṇadeva draws the anuvṛtti of the word 'अग्र्य' from रदस्य ण्यम् (4. 4. 51) and joins it with हिते in हिते भक्षाः (4. 4. 65) and approves of the sixth case affix in द्वितयोग.

To justify some forms used by Bhaṭṭi, Śaraṇadeva sometimes does not attach much importance to the anuvṛttis, e.g., the ātmanepadī form समारन्त in समारन्त यमाभीष्टा (8. 16) seems to go against the sūtra सच्चिदास्त्व-
तिष्ठश्च (3. 1. 56) because, on account of the anuvṛtti of 'परस्मैपदीषु' from 3.1.55, परस्मैपदी form was required here.

As noted by Śaraṇadeva, some grammarians, like Maitreyaraksita think that this anuvṛtti surely affects the subsequent rule; while some do not attach much weight to the anuvṛtti. Therefore the use of the Bhaṭṭikāvya is justified.

The views of Patañjali have been quoted by Śaraṇadeva to justify the following usages:

The parasmaipadī form अभिज्ञानासि in सम्भविष्याव एकस्यामभिज्ञानासि मातरि (6. 138) goes against the sūtra अङ्गमैकञ्च (13.45). It means that when used intransitively, after the root jñā, the ātmanepadī form is employed, when the fruit of the action does not accrue to the agent.

To justify the usage, Śaraṇadeva remarks that here the root jñā, denotes the meaning of अज्ञान by ज्ञानोरसञ्जनवृत्ति. So the rule may not apply here. Then again he justifies the parasmaipadī usage by citing a parallel instance from the Mahābhāṣya. देवदत्तः-अभिज्ञानासि यत्कर्मरीषु वस्यामः (महाभाष्य on 1.4.44).

The point can be raised against the following usage of Bhaṭṭi, तथा प्रमाथद् गुणिनां हिते (17.39) that he has not respected the Vārtika जुगुप्साविशेषमना दार्थानामुपसंख्यानम् (on 1.4.24). He should have used the ablative case after the word हित instead of the locative case.

Śaraṇadeva meets the objection by pointing out that the above Vārtika denoting बौद्ध अगदान has been refuted by Patañjali on the ground that it can as well be included in the sūtra ध्रुवमवायेऽगदानम् (1. 4. 24). But we would like to remark that then also it would require the fifth case affix.

Śaraṇadeva adds that the Vārtika can be considered प्रायिक on the analogy of the Vārtika एषे चानियोगे (on 6. 1. 94).

In the verse मधोपकारस्य तस्य तुच्छेन वानेन वनस्य मोक्ष (3.13), Bhaṭṭi has used the sixth case affix for वनस्य. According to the sūtra, गत्यर्थकर्मणि चेष्टायामनञ्चन (2. 3. 12), he should have used the second or the fourth case affix for वन.

Sāraṇadeva replies that this sūtra is refuted by Patanjali. Therefore Bhaṭṭi is not at a fault. He has employed कृयोगच्छेदे, (एष च सामर्थ्याभावात् कृयोगच्छेदस्तथैव).

The views of Jinendrabuddhi, the author of Nyāsa, are also quoted by Sāraṇadeva to support the following usages in Bhaṭṭikāvya:

The form समीहि in समीहि मर्तुमानर्चे (14. 83) goes against the sūtra इमादेश गुहमतेऽनुच्छेदः (3.1. 36). According to this rule it should take भान् suffix in सिद्- and the form should be समीहाश्चक. While justifying it, Sāraṇadeva has quoted the Nyāsa, according to which the sūtra is rendered अनित्ये, because the perfect tense affixes are called कित् by the sūtra ईद्विभक्तिभ्यां च (1. 2. 6).

Bhaṭṭi has used the word केकयी (3.6, 3.10), while according to the sūtra अनपदशब्दात् क्षत्रियादम् (4.1.168), the word denoting the स्वयत्न of केकय should be कैकेयी (केकय+अञ्) तद्धितेयचामादेः (7.2.117) इति वृद्धिः = केकय-कैकेयी ।

Sāraṇadeva quotes the view of Nyāsakara केकयशब्दो मृदयकृतरेवोपचारात् स्वप्नस्य वर्तते इति न्यासः । Then by शाङ्गोत्थायसो जीन् (4.1.73), we apply जीन् to केकय and get कैकेयी. Any way, we do not find this view mentioned in the Nyāsa on this sūtra.

Some difficult usages of Bhaṭṭi have been justified on the basis of the views of Bhāṅgavyttikara.

Bhaṭṭi has used the Ātmanepadī forms उपायस्त्वं (1.16, 8.33) and उपायस्वम् (7.101) in the sense of only स्वीकरण, while according to the sūtra उपायमः स्वकारणे (1.3.56), the root यम preceded by उप when used in the sense of responding takes ātmanepada. Kaṭikākāra also explains स्वकरण as पाणिग्रहण-विशिष्टस्वकरण.

Sāraṇadeva has justified it basing himself on Maitreyarākṣita and the Bhāṅgavytti who ascribe the meaning of आत्यन्तिक स्वीकार् to स्वकरण on the basis of the anuvṛtti of कर्तृस्य from 1.4.37. This meaning is supported by the interpretation of स्वकरण given in the Mahābhāṣya.

Sāraṇadeva remarks that Jayamaṅgala solves the problem by justifying the usages by applying समुदाहृत्यो यमोऽप्यन्ये (1.3.75) instead of the above sūtra. In this way he avoids the difficulty arising by the word स्वकरण in the sūtra.

There is a controversy among the grammarians, on the word सुप्, employed by Bhaṭṭi in the line : हा विसः स्वासि हे सुप् । (6.11).

The first problem raised in the *Durghaṭavṛtti* with regard to this form is as to why the vocative (i.e., the nominative case) is used here, when the accusative case was required here according to the *Vārtika*, अमितः परितः समवानिकषाह्वप्रतिशेधेणु (on 2.3.2).

To justify it, Śaraṇadeva argues : शोच्यशोचकसम्बन्धे वृत्तव्यपवादे द्वितीया । सम्बोधने तूपपदविभक्तेः कारकविभक्तिवैधीयसी. It means that here हा denotes sorrow and invocation of some relatives. Thus vocative is due, which will take nominative by सम्बोधने च (2.3.47). This nominative case, being a कारकविभक्ति is stronger than the accusative case, which is उपपदविभक्ति. Thus the use of the nominative in the above case by Bhaṭṭikavya is justified. The following remarks of Kaiyaṭa, the author of *Mahābhāṣya*, also favour Bhaṭṭi : हा तातेत्यादौ त्वन्तरङ्गत्वात् संबोधनविभक्तिरेव भवति ।

While commenting on रजः कृश्यामुतिपरिवदेऽ वल्लु (5.2.112) Śaraṇadeva notes that there is छन्दोभङ्ग in the verse of Bhaṭṭi : परिवद्वल्लु महाबद्धैः... नैकटिकाऽऽश्रमान् (4.12). He justifies it by arguing that this is वृत्तभेद, not छन्दोभङ्ग (नवाक्षरेणैकपादे वृत्तभेदेऽस्ति) । In support of this, he cites the paralalled instance 'प्रवाने कर्मण्यमिहिते लाघीनादृद्धिकर्मणामिति । This is the Anuṣṭup stanza quoted from *Mahābhāṣya* on 1.4.51. Bhāgavṛttikāra also believes that this cannot be called छन्दोभङ्ग.

Vardhamāna, the author of *Gaṇaratnamahodadhi*, draws our attention to the fact (145) that actually in *Mahābhāṣya* we find the regular Anuṣṭup stanza बर्मण्यारुधेये...etc. It is worth noting that Mallinātha and Bharatamallika give, the flawless reading पर्वद्वल्लु.

Several usages of Bhaṭṭi have been justified by Śaraṇadeva, by referring to the viewpoints of Maitreyarakṣita.

The compounds विङ्कते and यङ्कते employed by Bhaṭṭi in 16.24 and 17.23, respectively are not correct, because they are prohibited by the sūtra पुरणगुणसुद्धितार्थसद्व्ययत्वसमानाधिकरणेन (2.2.11).

To justify these compounds, Śaraṇadeva quotes the opinion of Maitreya, that in the sūtra, kṛtavyaya not being mentioned, the prohibition does not apply to it. Thus the compounds employed by Bhaṭṭi should not be deemed as incorrect.

Śaraṇadeva justifies the parasmaipadī usage अग्निजानासि in सम्प्रविश्याव एकस्यामग्निजानासि मात्रि (6.138) in another way, i.e., by citing the view of Maitreya. He argues that here the question of setting aside the rule

अकर्मकोचं (1.3.45), should not arise at all, because the word अविज्ञा is rendered transitive, as the वाच्यार्थे itself serves the purpose of the object (वाच्यार्थस्य कर्मणो विवक्षितत्वात्).

The word काञ्चनी, used by Bhaṭṭi in पुरी काञ्चनीम् (7.9) has been a controversial usage, from the grammatical viewpoint.

The sūtra अनुदात्तादेश (4.3.140) prescribes अञ् in the sense of modification or part after अनुदात्तादि words. This is a general rule (उत्कर्षशास्त्र) to be set aside by the exception (भयवाद) निष्पृग्द्वयारादिभ्य (4.3.144), prescribing मयद् in the place of अञ् and giving the form काञ्चनमयी.

Maitreya, as quoted by Śaraṇadēva justifies the form with the help of the परिभाषा क्वचिदपवादविषयेऽन्युक्तगोचमिनिविशते (58)². Here also the general rule prevails and अञ् is enjoined in place of मयद् and we get the form काञ्चनी.

This justification is not acceptable to Nāgeśa, the author of Paribhāṣenduśekhara as it goes against the comment of the Bhāṣya on the rule अण् कर्मणि च (3.3.12). Patañjali there states that अण् is repeated in order that it may be added also, when an apavāda may be applicable (अणः पुनर्वचनमपवादविषयेऽतिवृत्त्यर्थम्). Hence the exception cannot be set aside by the general rule. Nāgeśa himself derives the word काञ्चनी by applying the sūtra शेषे (4.2.92).

In the verse न चोपलेभे वणिजां पणायान् (3.27), Bhaṭṭi has used the अय suffix in the sense of 'making a contract.' The sūtra गुदभूयविभिविभुयविभ्यः आयः (3.1.28) enjoins अय suffix to पण only in the sense of praise, because पण is read here along with वन, which has the sense of praise only.

To justify this use of अय suffix, Śaraṇadēva cites the opinion of Maitreya, that some grammarians do not respect the साहचर्य of पण with वन and therefore the suffix अय is enjoined in both the meanings. Maitreya has quoted the above usage of Bhaṭṭi in support of his view.

While commenting on the sūtra पदभोगमासङ्गिनि (6.1.63) Śaraṇadēva remarks that in spite of the anuvṛtti of the word छन्दसि from 6.1.68, the rule can be applied to secular literature also. In his support, he cites, the view of Kāśikakāra, and in the following line of Bhaṭṭi : पद्मा भग्नाच्चतुर्नि सशिष्यम् (3.41). Maitreya says that पञ्चान्दोऽयं पादवर्णयः and thereby suggests that it applies to secular literature also,

While commenting on the sūtra, न शसद्दवादि गुणानाम् (6.4.126), Maitreya as quoted by Śaraṇadeva remarks that on the bases of the usage.....! ववम् रक्तं तत्पुत्रभये मदाः (14.30), it is implied that here by the term वादि, only the dentolabial letter व is to be understood and not the letter व obtained by संप्रसारण.

Some difficult usages of Bhaṭṭikāvya have been justified by quoting the views of Puruṣhottamas, the famous grammarian, who was the author of bhāṣāvṛtti etc.

Bhaṭṭi has violated the rule ऊर्पादिचिङाचश्च (1.4.61) in the verse पुरं रामस्य जुङ्वाचकार (4.5), because according to the above sūtra, the word पुरः when designated as 'gati' is to be employed exactly after the verbal form. To justify thus, Śaraṇadeva cites the opinion of Puruṣhottama. He opines that the anuvṛtti of क्रियायात्र descending from 1.4.59 is the deciding factor in this matter.

In this verse, the word. पुरः is not in composition with the verb, therefore it cannot be designated as गति. It is connected with the सुचन्त word राम, hence the गतिसञ्ज्ञा will not accrue to the word पुरः and in absence of गतिसञ्ज्ञा, the above rule will not apply.

Bhaṭṭi has used the word सौदर in the verse 'रं सौदरस्यातिमदोद्धतस्य' (12.2), instead of सौदर्य, which is derived according to सौदराद्यः (4.4.109). The word सौदर can be derived from समान+उदर as well as from सह+उदर.

Śaraṇadeva remarks that the form सौदर (समान+उदर) can be justified by resorting to योगविभाग of the sūtra समानस्य च्छन्दसि (6.3.84) as suggested by Somanandī. As another alternative, he suggests सहशब्दस्य समानार्थस्य बोधसर्जनस्य (6.3.82) इति वा समाधौ वाच्यः ।

Śaraṇadeva must have another reading of the line, as 'सहोदरस्यातिमदोद्धतस्य (12.2), therefore he explains the word सहोदर also : यथा सहशब्दः समानार्थः । तथा च प्रयोगः सर्वे ते सह जायन्त इति । तेन सह समान उदर अर्थ इति सहोदरः ।

He wants to explain that here by the word सहोदर Bhaṭṭi means, a brother born of the same mother and not a brother born at the same time, and so we have to derive the word accordingly.

The neuter gender of the word बोधाणि in the line बोधाण्यहोषीत्... (1.1.2) is not proper according to the sūtra षष्पौष (2.4.38) and the following

comments of Patanjali on the sūtra भावे (3.3.18) : पुल्लिङ्गोनाय निर्देशः कियते, एकवचनान्तेन च । तेन पुल्लिङ्गे एव भावे एकवचने चैते प्रत्ययाः स्युः ।

Thus the वचनान्त usages should take only the masculine gender. Śaraṇadeva justifies it by quoting the opinion of Vallabha, who differs from others and remarks भावेषु घञ् प्रति पुंस्त्वमुच्यते करणादिघञन्तस्य मानात्मिकता । In this usage the word शेषाणि, being करणादिघञन्त, the neuter gender is justified.

The compound कर्तृहरामहितः (16.2) employed by Bhaṭṭi goes against the rule कृतेन च पूजायाम् (2.2, 12) as the word ending with a sixth case is not compounded with the affix क्त when it denotes respect.

In rejoinder, he quotes the view of Nyaṣakara, that the compound can be justified as instrumental compound by the sūtra. कर्तृकरणे कृता बहुलम् (2.1.32), on the analogy of राजपूजितादयः. The remarks of Gaṇapati śāstri the editor of Durghaṭavṛtti (p. 36) are useful in this context : वृत्तोऽत्र सूते न तु वर्तमाने, कर्तरि च तृतीया यथा वृजितो यः सुप्तसुरैः ।

To justify the much discussed form हे सुम् (6.11), employed by Bhaṭṭi, Śaraṇadeva quoted the opinion from Bhaṭṭiṭikā. This must be some other commentary than Jayamaṅgala, because he generally refers to it by name.

The sūtra नेयबहुवचस्थानावली (1.4.4) prohibits नदीसंज्ञा for the उबहुवचस्थानीय words such as सुम्. Thus, it cannot be ह्रस्व in the vocative according to अभाष्यनयोः (7.3.107).

Bhaṭṭiṭikā derives the form in the following way : In his bhāṣya on 4.1.66, Patanjali has instanced अज्ञाय and कर्कन्धुः indicating thereby that ऊकारान्त words may also take ऊर्ह् acc. to ऊहुतः (4.1.66). Now by the Vartike अग्निशोदिवारकञ्जदीनाम् (on 4.1.66) we apply ऊह् to सुम् and then it gets उपपन्नसंज्ञा by प्रथमानिर्दिष्ट समास उपपन्नम् (1.2.43). Afterwords the word सुम् is changed to सुम् by गोलिगे. (1.2.48). Again by उहुतः we apply ऊर्ह् to सुम् and get सुम्. Now the नदीसंज्ञा (पृष्ठपाठशो नदी 1.4.3) can apply to सुम् and the vocative singular will be हे सुम् by 7.3.107.

An unknown grammarian Srikantha has been quoted by Śaraṇadeva, who derives it in another way. He opines that the shortening of स् in सुम् is possible by drawing वा from the next sūtra वामि (1.4.5) and thus providing व्यवस्थितविभाषा in the present case.

Some grammarians proclaim this form हे सुम् as correct, by applying नञ् गतितमनित्यम् (93.5) paribhāṣā to it. In the sūtra नेयबहुवचस्थानावली (1.4.4),

is incomplete. Thus, the word सहचर can be formed by चरेष्ठा and then ई, पू can be applied to it by the sūtra 4.1.5 to derive the word सहचरी.

Sāraṇadeva himself justifies it on the basis of गणपाठ. As गोपादगण is an आकृतिगण, the word सहचर can be included in it and then by चिद्गोपादिभ्यश्च (4.1.41) we can apply ङाप् to सहचर and derive the word सहचरी.

In the following case, he even goes to the extent of setting a side Maitreya's opinion about the प्रायिकत्व of a certain Vārtika, in order to justify the explanation given by Jayamaṅgala.

In the following verse of Bhaffikāvya, आमायिवान् गन्धवहः सुगन्धस्तेनारविन्द-भ्यतिष्ठन्नान्ध (2.1.), the word सुगन्ध has been used as an attribute of the wind. It was well-scented due to the contact with aravinda-lotuses.

Jayamaṅgala explains the word सुगन्धः on the bases of the Vārtika गन्धस्यैरेव तदेकान्तसम्बन्धम्. The word एकान्त is explained in two ways, one explanation is अवयवसूत्र, i.e., गन्ध is changed to गन्धि in the sense of smell and not in the sense of perfume. Another explanation of एकान्त is स्वाभाविक, i. e., when the fragrance is natural, गन्ध is changed to गन्धि.

Jayamaṅgala makes it clear that in this verse गन्ध being not natural, is not changed to गन्धि. While commenting on the Vārtika एवे चानियोगे (6.1.94), Maitreya considers the above Vārtika गन्धस्यैरेव etc. also as प्रायिक.

Sāraṇadeva is not willing to agree with Maitreya. He argues, if the Vārtika is considered प्रायिक, the explanation given by Jayamaṅgala based on it would be rendered futile.

Jayamaṅgala has raised the problem that in the following line of Bhaffi : चयी मरुत्तान् विहृतेः सधुरः (10.19) 1, there should be जश्च by the sūtra शब्दां जशोऽन्ते (5.2.39) in the word मरुत्तान्, i. e., it should be मरुद्गान्.

Sāraṇadeva meets his criticism by pointing out that before मरुद्, मरुत् is designated as 'म' according to तवी मरुत्वे (1.4.19) and then this म संज्ञा will bar परसंज्ञा (1.4.17). Hence, 'शब्दां जशोऽन्ते' will not apply because त् of मरुत् will not be at the end of a पद.

The following viewpoint of Jayamaṅgala, noted by Sāraṇadeva with reference to आश्वसेषु निष्ठाचराः (19.22) is not found in the commentary now available to us.

Bhaffi has employed the form आश्वसेषुः which is not correct according to अदिगच्छतिरः शरः (2.4.72). The sūtra enjoins that there is elision of vikaraṇa शप् in the case of roots beginning with अद् etc. Accordingly, the potential third person plural form should be आश्वसेषुः. Sāraṇadeva

the rule contains नञ् denoted by अली. Therefore, the Sūtra becomes अनित्य and would not apply to सुञ्.

But Nagesha does not approve of this paribhāṣā, as it is not found in the Bhāṣya. Naturally he does not approve the above justification.

The compound आतिष्ठद्गु employed by Bhaṭṭi in 'आतिष्ठद्गु जपस्त्वयाम् (4.14) goes against the rule तिष्ठद्गुमभ् नि च (2.1.16) 1. Only the words enumerated in तिष्ठद्गु group are to be considered as निरातन्स and therefore designated as avyayibhava compounds. The rule cannot apply to the word आतिष्ठद्गु as it does not belong to that group. Jayamaṅgala as quoted by Śaraṇadeva, solves problem by taking आतिष्ठद्गु as an avyayibhava compound according to the sūtra 'आङ् मयोदाविष्णोः (2.1.13).

The following stanza of Bhaṭṭi 'इत्थं नृः पूर्वमवाह्योस्ते ततोऽनुजज्ञे गमनं सुतस्य (1.23) has been criticised by the grammarians, because अनुपगच्छिः (1.4.76), the root ज्ञा can take Ātmanepada terminations only when not preceded by any upasarga. In this verse ज्ञा, though preceded by 'अनु' takes Ātmanepada.

Jayamaṅgala corrects the usage, by changing the case of the word नृवः (दृपेण) अनुजज्ञे गमनं सुतस्य । Thus by विभक्तिपरिणाम, the Ātmanepada would be justified in the passive voice.

The word कूरमाण्डूके (5.85) employed by Bhaṭṭi goes against the sūtra, कौरवमाण्डूकस्यां च (4.1.19), because according to this rule, by adding the affix in the feminine, after the words कौरव्य and माण्डूक, we get कौरव्यायणी and माण्डूकायनी. Śaraṇadeva justifies the form by quoting the viewpoint of Jayamaṅgala. He applies the affix ढक् to the word मण्डूक by ढक् च मण्डूकाद् (4.1.19) and after forming माण्डूक, he derives the form माण्डूकिः by applying the sūtra अत इञ् (4.1.95).

In the same way, the word सहचरी used by Bhaṭṭi in the verse सहचरीमशङ्कः पुत्रायुषम् (4.20), cannot be derived according to रिद्धाण्यद्वायसत्तन्मम् (4.1.5), because the word सहचर cannot take ट suffix by the sūtra चरोष्टः (3.2.16) on account of the anuvṛtti descending from the previous sūtra. In the absence of ट, the suffix अच् can be applied to it by the sūtra नन्दिग्रहिपचादिभ्यो (3.1.134). Then by applying अच्चायतस्याप (4.1.4) to the word सहचर, we would get सहचरा instead of सहचरी. To derive the form सहचरी Jayamaṅgala, as quoted by Śaraṇadeva, suggests that the word च in the next sūtra मिश्रासेनादायेषु च (3.2.17) indicates that the group taking ट suffix

remarks that Jayamaṅgala justifies the form on the basis of the परिभाषा गणकायमनिरूपम् (93.3).

It is strange that not only we do not find the remarks cited by Śaraṇadeva, but on the other hand we find the reading आस्वस्युश्च निशाचराः in the commentary.

Anyhow, the reading आस्वस्युर्निशाचराः must be the original one, because Maitreya has quoted that in his Dhātupradīpa (p. 83) in support of the above paribhāṣā.

The following paribhāṣas have been utilised by Śaraṇadeva to justify some difficult usages of Bhaṭṭi. Bhaṭṭi has used the instrumental case affixes for फलेः in the following verses : द्विषाऽऽशितञ्जीनानि फलेयैश्चाशितम्भयम् (4.11) and फलेर्नानारसैः शुद्धैः ..तृतास्तां पूरियम् ॥ (7.64.65) These usages seem to go against a शापक inferred from the sūtra 'पुण्यशुण सुद्वितीयं ...समानाधिकरणेन' (2.2.11). This sūtra enjoins that a word ending with a sixth case is not compounded with सुद्वितीयं i.e. तृतीयक words. From this, we infer a शापक, that the तृतीयक words should govern the sixth case affix.

In justification of the instrumental case, Śaraṇadeva cites the paribhāṣa: शापकसिद्धं न सत्तत्र (116) 1. It means that what is established by a Jñāpaka is not universally true. Therefore the above शापक should not be attached much importance. As an alternative explanation, Śaraṇadeva adds that अथवा विवक्षायां कारकाणि भवन्तीति कर्णविषयाया तृतीया । Such case-endings can depend upon the will of the narrator. Hence, the instrumental case affixes are possible in कर्णविषया.

Śaraṇadeva has justified the form संविभ्युः (14.74), employed by Bhaṭṭi with the help of the paribhāṣa : सशापूर्वेको विभिनिरूपः (93.1) 1. It means that a rule is not universally valid, when that which is taught in it is denoted by संशा.

By वचिस्वविमज्जादीना किति (6.1.15) we get the form संविभ्युः, in the following way : Before weak terminations, संप्रसारण takes place before reduplication. Thus स्ये is changed to वि, we get विवि (द्वित्व) and विवि + ऊस् = वि स्य ऊस् (इणो यणू (6.4.81) = विभ्युः.

But the problem is of deriving the unusual form संविभ्युः used by Bhaṭṭi. Śaraṇadeva argues that in the sūtra, वचिस्ववि etc. संप्रसारण is enjoined by संशा, i. e. यज्ञादि. Therefore it is not always valid. When the संप्रसारण

does not take place, we get the form संक्रियः in the following verse by + उच् = स्वेत्ये उच् = शिष्ये उच् (लटि वातारन्यासस्य 6.1.8), ए + स् + अच् + = विय्यसुः।

This very paribhāṣā comes to the help of Śaraṇadeva, when he uses to justify the word मीह in the vocative case in the following verse Bhaṭṭi : $\text{कुनस्य मीह । यरीषो दुष्कृद्वापि क्षमायहे}$ (4.9) : According to the sūtra ह्रस्वस्य पुनः (7.3.108), the actual form of the word मीह in the vocative singular should be हे मीरो । Śaraṇadeva remarks that the rule itself should be considered अनित्य by the above परिभाषा, because it prescribes the operation by संक्रिया , i.e. ह्रस्व . Anyway, Nagesa does not approve of this paribhāṣā as it is not mentioned in the Mahābhāṣya.

The paribhāṣā सनसन्निविशिनियः (93) has been utilised by Śaraṇadeva to justify the compound अपेक्षित्येक्षीम् (10.34) as a बहुव्रीहि compound.

According to the sūtra अपेक्षितोद... (2.1.38), the word मैथिली should placed first in the compound, if we take it as tatpuruṣa compound. Therefore, Śaraṇadeva explains it as Bahuvrīhi compound. But then would require कृ suffix according to the rule न्युत्तथ (5.3.153). At this point, the paribhāṣā comes to our help. It means that a rule which teaches the addition of a samāsanta affix is not universally valid. Since the samāsanta affix कृ is अनित्य, we can explain it as Bahuvrīhi compound even in absence of कृ .

In order to derive the word प्रास्थयन (अस्थयन) used by Bhaṭṭi in the verse $\text{प्रास्थयनाभिभूत...शिष्टम्}$ (2.24), Śaraṇadeva is prepared to accept the प्राथिक of a particular paribhāṣā. This attitude is not unusual among the grammarians. When the application of a particular paribhāṣā comes in the way of formation of correct words they can be declared as optional. According to the paribhāṣā, $\text{गतिहारोपपदानां कृदियः सङ्ग समासवचनं प्राक् सुबुद्धिः}$ (75), समासकार्य takes place before सुबुद्धि, then instead of अस्थयन , we get the odd form $\text{अस्थि + ह + अन् = अथी + अन् = कुण्डिमादयः}$ (2.2.18) = अथय .

To justify the form अस्थयन , the viewpoint of Maitreya is quoted by Śaraṇadeva. He considers this paribhāṣā प्राथिक on the basis of the ज्ञप्ता derived from the sūtra $\text{न्युत्तथे कृते ऋङ्गच्}$ (6.3.14), in which समासकार्य takes place after न्युत्तथि.

Thus to arrive at the word अस्थयन , we first suffix अन् to ह्री = ए + अ (साधेचात्कारवाचकयोः 7.3.84), = अच् + अन् = अयन् . Then we prefix अस्थि अयन् and we get the word अस्थयन .

Some odd usages of Bhaṭṭi are justified by Śaraṇadeva on the basis of the Gaṇapāṭha of Pāṇini.

In the following usages, राजार्जिहत्तं नधुरर्कपाणिः (1.17) and तपःकुशला शान्त्युदकुम्भहस्ता (2.20), the words पाणि and हस्त should be placed in the beginning of the compound, according to सन्तमीविशेषणे बहुव्रीहौ (2.2.35).

First, Śaraṇadeva suggests that the words may be categorised in आहिताग्नि group, since this group is an आकृतिगण where all the forms are not specifically enumerated. Then by व्यवस्थितविभाषा laid down in the sūtra वाहिताग्न्यादिषु (2.2.37), the परनिपात of पाणि and हस्त becomes निरय.

Śaraṇadeva adds that the other way to justify these usages is to resort to the two Vārtikas प्रहरणार्थेभ्यो निष्ठासप्तभ्यो परे भवत इति वक्तव्यम् and निष्ठायाः पूर्वनिपाते जातिकालमुखादिभ्यः परवचनम् (on 2.2.36).

Bharatamallika, while justifying the usage शान्त्युदकुम्भहस्ता, on the basis of the Vārtika प्रहरणार्थेभ्यो etc. elucidates it thus : शान्त्युदकुम्भस्तु अहितनिवारणसाधम्यात् उपचारेण प्रहरणम् ।

In the verse of Bhaṭṭi, मृषोऽथ प्रवदन्तो तां सत्यवद्यो रघूत्तम (5.60), the word सत्यवद्य is formed by the application of the यत् affix after the root वद in the sense of the agent of an action.

But the sūtra वदः सुपि कश्च च (3.1.106) according to which this word is formed, prescribes यत् affix to denote भाव.

Śaraṇadeva solves the problem in the following way : we first add यत् (य) to वद to denote भाव, i.e., सत्यस्य वद्यम् = सत्यवद्यः । To this भ is added as a possessive termination by the sūtra अर्शभदिभ्योऽच् (5.2.127), अर्शादि being an आकृतिगण. Thus we get सत्यवद्यमस्यास्तीति सत्यवद्यः । Jayamaṅgala explains it in the same manner.

The word मृज्ज applied in Bhaṭṭi's verse, 'मृज्जान्वयाः स्नेहमिव सवन्तोः (2.13), seems to go against the sūtra विद्धिदादिभ्योऽङ् (3.3.104), because मृज्ज is not mentioned in the मिदादिगण.

Śaraṇadeva, justifies the word मृज्ज acc. to this sūtra, by including it in मिदादिगण, because it is an आकृतिगण. As another alternative he suggests that one can apply भङ् to मृज्ज on the basis of च in the sūtra, चित्तिपूर्विकश्चित्तिविरुद्धश्च (3.3.105) and derive मृज्जान्वयाः

The vocative singular सौमित्रे in the verse of Bhaṭṭi, ज्ञातेयं कुरु सौमित्रे (5.54) is not correct, because according to the sūtra लोभ्यो दक् (4.1.120), the form should become सौमित्रेय, meaning the son of Sumitra.

at some forms used in the works of standard writers, which cannot be easily explained by the regular application of the sūtras.

According to the sūtra डस्मैस्य चन्वनुये बहुलम् (6.3.122) the री of the verse अमृत्रिमपरीवारौ पर्यभूतां तथापि माम् (4.37) should not be दीर्घ, if we take अमृत्रिमपरीवारौ in the sense of 'not having human attendants.' The word बहुल in the sūtra, comes to the help of Śaraṇadeva. He justifies it on the basis of बाहुलकः । Śaraṇadeva interprets the word अमृत्रिमपरीवारौ as meaning not having human attendants, therefore he had to meet the objection by the help of बाहुलक ।

For Jayamaṅgala and Mallinātha, this problem would not arise at all, as they give the meaning of the word 'as मृत्रिमपरीवारौ.

While commenting on the sūtra, हयापीः संशाच्छन्दसोर्बहुलम् (6.3.63) Śaraṇadeva points out that the word बहुल indicates that the sūtra may sometimes apply to अवशास. He points out that the sūtra applies to प्रमदाथिवनम् = प्रमदवनम्, when the चतुर्थी तत्पुरुष समास is formed, but it does not apply to प्रमदाया वनम् = प्रमदावनम्, when the षष्ठी समास is formed. In support of his comments, Śaraṇadeva cites the following usage of Bhaṭṭi : प्रविष्टः प्रमदावनम् (9.82).

In order to justify the usage, तस्य सकृद्व्य साहितः (6.56), Śaraṇadeva resorts to पूर्वपतिश्च. It means that the preceding rule supercedes the latter rule, when the arrival at the correct form requires it. Instead of सकृद्व्यसाहितः, here the form should be कृद्व्यसाहितः. Acc to the sūtra कृद्व्यतुल्योऽस्या भजास्या (2.1. 68). This sūtra is subsequent to the sūtra 'सम्नह-स्वरमोक्त्या पूज्यमानैः (2. 1. 61), therefore it should prevail, and the form should be कृद्व्यसत् ।

Śaraṇadeva argues that पूर्वपतिपिबोऽत्र द्रष्टव्यः, and thus justifies the usage.

Śaraṇadeva has justified the word विनसा in विनसा हतवान्बवा (5.8) by quoting the authority of a dictionary.

According to the Vārtika, वेप्रोर्वक्तव्यः (On 5.4. 119) when नासिका is preceded by वि, it is changed to य. Accordingly the form should be विम्रा and not विनसा.

Śaraṇadeva points out that this form should be derived from नासो, the synonym of नासिका given in one dictionary (नासा शब्दस्यायै प्रयोगः । तयो च क्रोशान्तरम्-नसा नासापि नासिका ।).

Śaraṇadeva remarks that since the word सुमित्रा is enlisted in the बाह्यदिगण, we can apply the sūtra बाह्यादस्य धा (4.1.96) here and add suffix इञ् to सुमित्रा to get सोमित्र and then the vocative singular would be सोमित्रे.

Bhaṭṭi has applied the affix तङि after उपपदपञ्चमी in the word मत्तः and तत्तः occurring respectively in the verses मा दशैतान् मत्तं च मत्तः (3.15) and के न संविद्वते नाम्बस्त्वतो बान्धवस्ततः (18.29). But according to the sūtra अपादाने चाधीश्वहोः, the affix तङि can come after only अपादानपञ्चमी.

To justify these usage, Śaraṇadeva offers two solutions. One way is to resort to Yogavibhāga, i.e. to split the sūtra प्रतिबोधे पञ्चम्यास्तसि (5.4.44) into two parts and then to apply तङि to उपपदपञ्चमी. The other way is to apply the Vārtika, तङि प्रकरणे आघारिणि उपसख्यानम् (on 5.4.44), because आघारिणि is an आकृष्टिगण.

Sometimes Śaraṇadeva himself derives शायक from the sūtras or the Vārtikas and then on the basis of these शायक, he justifies the following usages of Bhaṭṭi :

The accusative case employed by Bhaṭṭi for अभिकर्ता (वाञ्छितः) in the verse : पृथनायाद्दिपो...युक्तान् यानस्य वाञ्छितः । आधु...प्रामाद्वन्निरोचयद् । (9.67) is not correct according to the sūtra 'गतित्तुङ्ग...मणिकर्ता स गो (1.4.52), as घृत् is not a रात्यर्थक घातु denoting प्रचानभूता गति.

To justify this case, Śaraṇadeva derives the शायक from the Vārtika 'तद्वेषे बु नोवर्द्धाः मानवेधा वस्तस्यः (on 1.4.52) that गुणभूता गति can be a निमित्त for कर्मसङ्गा. In this case, घृत् denotes गुणभूता गति, hence the accusative case for अभिकर्ता is justified.

In the verses of Bhaṭṭikāvya रञ्जोभणं विष्णुमविशतास्मा (2.21), and घायैरामाद्वमुत्तमम् (6.80), genitive case should have been used instead of the accusative case, for the words रञ्जोभण and आमोद resp. acc. to the sūtra कर्तृकर्मणाः कृति (2.3.65).

To justify this, Śaraṇadeva derives the शायक from the sūtra, तदहम् (5.1.117). It means that the affix तङि comes after a word in the accusative case, in construction, in the sense of befitting.

On the basis of this शायक, Śaraṇadeva remarks that the genitive case is not compulsory.

The following usages of Bhaṭṭikāvya have been justified on the basis of बाहुल्य, i.e. the presence of the word बहुल्य in the particular sūtras. बाहुल्य is the application of a grammatical rule as a necessity to arrive

It is difficult to know the name of the dictionary referred to by Śaraṇa-deva as केशान्तर, but it is interesting to note that Kāmarānt commentary on Amarakośa (2. 6. 89) quotes one साहसङ्ग as giving नाश among other synonyms of नासिका.

Jayamaṅgala prefers the reading विनाश, but he discusses the reading विनसा and justifies it thus :— We must take the compound as कर्मधारय and then by पश्चोन्मासुहृन्निशब्द (6.1.63), the word नासिका is changed to नस. Then we get विनसा (तत्र विनसा चासौ नासिका च विनासिका तत इत्थम्भूतल्लक्षणायां गृहीयादां पश्चोन्मास. 6.1.63) इत्यादिना नसादेशः ।

In support of the meaning of the word उद्गमन् in the sūtra आह उद्गमने (1. 3. 40), he quotes the following line of Bhaṭṭi : विनममाक्रममाणैव केदुत्तारा भयवदः (8. 23).

While commenting on the of above sūtra Śaraṇadeva elucidates that the word 'उद्गमन' means उद्गमनमात्र (प्रधान) and उद्गमनपूर्विकाव्याप्ति (गुणभूत). Thus according to the sūtra, तद् (आमनेष्व) applies to these two types of ascendings of the luminaries. As an illustration of the application of the rule to उद्गमनपूर्विका व्याप्ति, he quotes the above stanza.

In Durghaṭavṛtti, this stanza is ascribed to Mahi, but it is actually found in Bhaṭṭikavya (8. 23).

Śaraṇadeva quotes the following line of Bhaṭṭi in support of his view about the meaning of द्विष with reference to the sūtra कुषुदुद्दिष्टांस्वार्थानां यं प्रति कोपः (1.4. 37) : द्वेष्टि प्रायोः गुणेशो यन्न च स्निहति कस्यचित् । (1.89).

He points out that in the above verse √द्विष denotes the meaning of अस्वा and therefore it governs the dative case गुणेश्यः. When it denotes the meaning of अशीति, it will not govern the dative case as in अश्नाद्वेष्टि, because अस्वा and not अशीति is related with कोप etc mentioned in the above sūtra.

Sometimes, in order to justify an odd usage of Bhaṭṭi, he sets aside the technical meaning and ascribes general meaning to a particular word in the sūtra, e.g. the usage of Bhaṭṭi, बिदेहीमन्तरा कुक्षः (8.94) is not correct, according to the sūtra 'अन्तराग्नौरेण वुजते (2.3.4), because the word अन्तरा technically means मध्यमाधेयवचनम् (cf. कश्चिक्-अन्तराग्नौ मध्यमाधेयवचनमाचष्टे). That meaning does not fit in the context here.

Śaraṇadeva remarks that according to some, here the word अन्तरा means simply मध्यम् and not आधेयवचनं मध्यम् (कैचिदधिकोपेय मध्यमिच्छति ।).

Jayamaṅgala on the other hand remarks : अन्तराशब्दो मध्यमावेवप्रधानमाचष्टे,
आद्येयथात्र वधः ।

According to the sūtra, 'नित्यं कौटिल्ये गती' (3.1.23), the affix यङ् is added to the roots denoting गति, it means crookedness. In the verse of Bhaṭṭi यायावर पुत्रकलेन चन्द्रे (2.20), the word यायावर means vagrant or wandering mendicants though it is formed by the application of the suffix यङ् to $\sqrt{\text{या}}$.

Saraṇadeva justifies the word by explaining that all the गत्यर्थक roots convey the meaning of knowledge. So here the root conveys the intensity of the action (क्रियात्मभिहार) acc. to 3.1.22. Therefore the word यायावर is used in the sense of highly learned, so the suffix यङ् is justified.

In the verse of Bhaṭṭi, काशान्द्रके पुती सौधैः (8.38), आम् acc. to the sūtra कास्त्वयादान्ने लिटि (3.1.35) is affixed to $\sqrt{\text{कास}}$. In the above verse कास denotes the meaning of दौर्घ्य, while in the sūtra, कास meaning शब्दकुत्सा is intended.

Saraṇadeva, in support of Bhaṭṭi, argues that 'अन्तर्हस्तार्थ्यानेतार्थ्यान् प्रकाशार्थैश्च रूपं युक्तम् । The opinion of some Vidyāsāgar as quoted by Bharatamallika also supports the meaning intended by Bhaṭṭi : कासङ्कृतास्त्वौ दन्त्यान्तः अस्ति इति विद्यासागरः ।

As a true grammarian, Saraṇadeva discards incorrect readings and suggests incorrect readings or draws our attention to better readings already existing.

Saraṇadeva notices a metrical error in the third quarter of the verse 10.37 : विभ्रममेतन् निहनुतहिवाङ्निमात्रसंयन्तकम् । The metre of the stanza being Nandana, the ninth syllable should be short, but in the above line, 'त' will be considered long by संयोगे गुरु (1.4.11).

Saraṇadeva suggests the reading 'निहनुततया' to avoid the error. Bharatamallika, in support of Bhaṭṭi quotes the opinion of Bhoj that in these circumstances, छरोमङ्क is not considered a fault. He himself suggests the reading निहनुतमिया ।

While commenting on the sūtra, सङ्ख्ययाश्च गुणान्तायाः (5.4.59), Saraṇadeva remarks that in the verse.....सीतामूचे सुखामवे (5.64), the form सुखामव is not correct according to the sūtra. He proclaims it as अग्रगण्य and remarks that the original reading सुखाकुरु is better and correct.

The following usages have been explained by Saraṇadeva himself, without citing the opinion of any grammarian.

In support of his comment on नमः स्वस्ति स्वाहा.....योगाच्च (2.3.16), he cites the following verses of Bhaṭṭi : रावणाय नमस्कृताः स्यात् सोते स्वस्ति ते शुभम् (8.98), and नमश्चकार देवेभ्यः पणितस्यं द्रुमोच च (14.18) 1.

With reference to this sūtra, Śaraṇadeva discusses, when the word नमः would govern the dative case and when it would govern the accusative case.

He makes it clear that when there is योस्यद्योतक सम्बन्ध, between नमः and करोति, it would get गतिसंज्ञा by साक्षात्प्रभूतीनि च (1.4.74) and hence would govern the accusative case, but when नमोऽयं² is pervaded by करोतिक्रिया, then नमः would govern the dative, as गतिसंज्ञा cannot accrue to it in the absence of योस्यद्योतक सम्बन्ध. He makes it clear that in the verses quoted above, नमः governs the dative case in the absence of योस्यद्योतक सम्बन्ध.

The remarks of Śaraṇadeva, on this point bear much resemblance to those of Śirādeva in connection with this topic.⁴

Śaraṇadeva draws attention to the fact, that the form मा स्म मैषीः used by Bhaṭṭi in the verse, 'मा स्म मैरोस्वयाद्यैव कृताथो द्रक्ष्यते पतिः (5.58) itself makes clear his opinion about the inclusion of √मी in the sūtra.

Some grammarians opine that in the sūtra, 'गातिस्वाद्युगभूया सिचः परस्मैपदेषु (1.4.77), the root मी is included in the sūtra and it is indicated by 'भ्यः' the ablative singular form of मी (अथवा निदेशो केनचिदाचार्येण मीहृदयमपि प्राहिस्म । गातिस्वाद्युगभूयः इति षष्ठ्यन्तेकवचनम् । Those who believe that this sūtra applies to the root मी also, will give the Parasmaipadi forms such as मा मैः शयाङ्ग etc., in which there is elision of the affix सिच्, क्लेः सिच् (3.1.44). From the form मा मैषीः given by Bhaṭṭi, it becomes obvious that he disagrees with those who include 'मी' in the sūtra.

The compound कर्तृव्यममहितः (10.2) employed by Bhaṭṭi is prone to the criticism, according to the sūtra मतिबुद्धिरुत्तार्येभ्यश्च (3.2.188). The above compound °महितः is formed by adding क्त to √मह् meaning respect.

The problem is that this sūtra enjoins the affix क्त after these roots with the force of the present and Bhaṭṭi has employed it with the force of the past. Now if the affix क्त enjoined here in the force of the present may bar भूते क्त (3.2.102), then Bhaṭṭi's usage will not fit in the context.

Śaraṇadeva argues that by this sūtra, only the क्त which was अप्राप्त in the present tense is enjoined here. That क्त which is enjoined in the

force of the present by 3.2.102, already remains. Therefore भूतेस्त्व न वाच्यते मत्वादिकृतेन । Thus the compound used by Bhaṭṭi denotes the meaning in the force of the past.

This compound कलहंसरामहितः is controversial from another point of view also. According to कर्मण्यण् (3.2.1), the affix ञ् comes after a verbal root, when the object is in composition with it as an upapada. Here the root रम is intransitive, therefore it is rather difficult to derive the compound according to the sūtra.

Saraṇadeva finds out the way out of this problem. He argues that here the meaning of the causal (णि) is included in the root itself, therefore the root is rendered transitive (अन्तर्भावितवर्धत्वात् सकर्मकत्वम्).

As another alternative, he suggests that we can explain the compound as वैयधिकरण्ये बहुव्रीहिः by घञन्तेन वा वैयधिकरण्ये बहुव्रीहिः । The affix घञ् (by भावे, 3.3.18) is applied to the root रम to derive the word राम, 'अथ कलहंसैः राजहंसैः रामम् सुन्दरम्, कलहंसरामः ।

Bhaṭṭi has been seriously criticised by the grammarians for violating the sūtra, परोक्षे लिट् (3.2.115) in the very first verse. He should have used लिट्-बभूव instead of छृङ् in the line अभ्युदयो विबुधलखः, (1.1) and in the verse, प्राक् केकयीतो भरतस्ततोऽभूत् (1.14) Saraṇadeva justifies this on the basis of पदसंस्कार. According to पदसंस्कारपक्ष, every word is formed independently and after formation, the words are syntactically connected. Looking from this viewpoint, here छृङ् has been used in sense of past tense in general.

Saraṇadeva cites the following line from Bhaṭṭikāvya, परिचोदयुजानाह हसन्ती स्वागतं कपीन् (7.63), in support of his comment on the sūtra वर्तमाने लट् (3.2.123) He remarks that the form आह is used by Kalidāsa etc. to denote the present tense and there is nothing wrong in it, because the form आह is तिङन्तप्रतिरूपक (similar in appearance to a verb) and denotes कालसामान्य. In support of his opinion, he cites the above line of Bhaṭṭikāvya :—

We would like to add that Pāṇini himself has accepted the word आह as denoting कालसामान्य, by the sūtra, 'भुवः पञ्चानामादितआहोभुवः (3.4.84). Bhaṭṭi has used the word 'अरिसंघातान् in the verse दन्तिवाच्यारिसंघातान् (9.42), but he should have used the verse अरिसंघान् because according to the sūtra संघोद्घो गणप्रशंसयोः (3.3.86), the word संघ and उद्घ are irregularly found in the sense of a collection and praise resp. Saraṇadeva justifies the

word by quoting the following paribhāṣā : पूर्वो धातुः साधनेन युज्यते पञ्चादुपसर्गेण (128). It is found in Śraideva's Paribhāṣāvṛtti⁵.

By the sūtra कर्मणश्च (3.2) we derive अतीवृत्ति इति अविवातः । In the process, first the root is joined with साधन (अतीन्) and then we add the उपसर्ग सम् to get the word अतिवृत्ति.

As another alternative, he derives it from सम् + धाति, the causal form of हन्. We would like to add that one Ātreya quoted in the Mādhyamika, Dhātuvṛtti, derives the word संघात in the same way 'हन्त्यर्थश्च' इति नुपदिश्यात् साधेन संघातशब्दमाह⁶ ।

The word कौत्स्यायनि in the verse 'स्रियामहे न गन्धामः कौत्स्यायनिवहाम् (7.90) i' derived according to the sūtra, कौत्स्यायनिर्वाच्यं च (4.1.55) would not have given the sense of son Kausalyā as required by Bhaṭṭi. According to the sūtra, the word कौत्स्यायनि is formed by adding क्तिन् in the sense of अन्त्य to कौत्स (cf काशिका-परमपुत्रैरेवायं प्रथय इत्यन्ते ।). Before affixing the termination क्तिन्, कौत्स is changed to कौत्स्य. Therefore, if we derive the word thus, it would mean अवन्त्य of कौत्स, which is not the meaning required here, as Maitreya has remarked, न ह्यनी कौत्सस्यापत्यमिति रश्मिः । For this very reason, Jayamaṅgala has been severely criticised by Mallinātha, because he has derived the word, acc. to this sūtra.

In order to arrive at the intended meaning, Śaraṇadeva derives the word from कौत्स्य कौत्स्यायनी, formed by इतो भवत्युपात्तः (4.1.65). Then by स्त्रीश्लेषे ढक् (4.1.20) ढक् is applied. Now the sūtra लङितलृङि (1.2.49) would function and स्त्रीप्रत्यय लृङ् would go away. Thus we arrive at the form कौत्स्यायनि (Son of Kausalyā i.e. Rāma).

While commenting on याव्ये पाशार् (5.3.47), Śaraṇadeva first remarks : कथं रक्षः पाशानिति यक्षिः, क्रियागुणयोर्विन्दायोगात् ।

In this case, the पूर्वपक्ष is not very clear. Perhaps he wants to imply that the पाशार् प्रत्यय, being a स्वार्थवाचक प्रत्यय here denotes actions and qualities of the demons as censurable. But as they are already क्रूरिन, what is the significance of पाशार् प्रत्यय here ? This is the objection and Śaraṇadeva justifies it by remarking that अत्रापि राक्षसक्रिया निर्यते ।

Śaraṇadeva has not noted it, but the masculine form रक्षसायान् is held questionable by Mallinātha. The gender of the word रक्षस् is neuter. Therefore the word रक्षसायान् must be in the neuter gender. But Mallinātha himself justifies the forms by quoting a paribhāṣā. स्वार्थिकाः प्रकृतितो लिङ्प्रत्ययान्यतिवृत्तयेऽपि (83) । It means that sometimes words formed by

affixing a स्वर्यथोक्त termination do not follow the gender and number of their original bases. Jayamaṅgala also justifies the masculine gender in the same way.

In justifying the following usage of Bhaṭṭi Śaraṇadeva tries in vain to reconcile grammar with worldly usage. According to the implication of the sūtra, 'सहयुक्तेऽप्याने' (2.3.19), Lakṣmaṇa, though elder will be considered grammatically अप्रधान in the following verse of Bhaṭṭi :
पासोष्ट शत्रुघ्नसुदारचेष्टमेका सुमित्रा सह लक्ष्मणेन (1.14) ।

Śaraṇadeva justifies it by quoting the principle that 'वस्य क्रियामिसंबन्धः शब्देन प्रतिपाद्यते तस्य प्राधान्यं तत्रोक्तम् ।' In his support, he cites the opinion of Jayamaṅgala, '...शत्रुघ्ने कनियसि प्राप्तौ तथा ध्यवहारात् तस्य प्राधान्यम् इति जयमङ्गल । These remarks also are not found in the Jayamaṅgala commentary. Mallinātha however takes a practical stand. He remarks that this subordination of Lakṣmaṇa is only verbal, the usage only emphasizes the fact that प्रसव of two brothers was समकालीक and that in order to avoid छन्दोभङ्ग, Bhaṭṭi had to use लक्ष्मणेन सह. The remarks of Bharatamallika are noteworthy in this context. He explains that 'ये तु क्रियादिगौणात् सहाय्यं तृतीया ईशादुत्पत्तेःसि लक्ष्मणस्य ज्येष्ठत्वम्' because the process of delivery was not complete with the birth of Lakṣmaṇa, as Śatrujña was yet to be born. Therefore Śatrujña is mentioned in the accusative case (क्रियाव्याप्यत्वात् कर्मत्वम्). He also adds that the प्राधान्य of शत्रुघ्न does not in anyway come in the way of Lakṣmaṇa's prominence.

Śaraṇadeva has noted that Bhaṭṭi's अनुवत्स्वपोषम् (3. B) is not correct. According to कषादिषु यथाविध्यनुप्रयोगः (3.4.46), अनुवत् should be employed after स्वपोषम्. Śaraṇadeva justifies by remarking that the word अनु here denotes proximity (सामीप्य) as in अनुयस्यया (2.1.15). In another place (6.26) Bhaṭṭi has given the usage स्वपोषमनुवत् also.

From the alone discussion, we know it for certain that Bhaṭṭi was famous among the grammarians and many of the prominent grammarians took special interest in justifying the forms used by Bhaṭṭi. It also becomes obvious that Śaraṇadeva is the most prominent among these grammarians. Śaraṇadeva's *Durghaṭavṛtti* can be relied upon as an important commentary on the *Aṣṭādhyāyī*, only next to *Kaśika*. Therefore the value of his justification is enhanced for the textual reconstruction of the grammatical forms in Bhaṭṭikāvya.

Foot-Notes

1. Durghatavṛtti, (Ed. Gaṇapati, śāstri), Trivandram, 1940, La Durghatavṛtti de Śaraṇadeva (ed. Renou, Loais), vol. I Paris, 1940.
2. The number of paribhāṣās given in the brackets are given according to the Paribhāṣendu Śekhar (Edited by K. V. Abyankar, Poona 1969).
3. Sarasvatikanṭhābharāṇa (Calcutta, इ. स. १८९५) I 123.
4. परिभाषासंग्रह (Published by Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1967), p. 259.
5. Paribhāṣāsamgraha, p. 271.
6. Mādhvīya Dīpavṛtti (Varanasi, 1964), p. 318.

‘KĀSIRĀJA’ OF BHĀSA—AN APPRAISAL¹

Sudarshan Kumar Sharma²

“*Pratijñāyauḡandharāyaṇa*”³ and ‘*Avimāṛak*’⁴ the two plays of Bhāsa illustrate a term ‘Kāśirāja’ which deserves a thorough probe as to what King in the annals of ancient times is represented by this term. Taken literally it means—“The King of Kāśī”. In *Pratijñāyauḡandharāyaṇa* (PRY) the term has been employed to indicate the point that a Kāśirāja’s Upādhya Jaivanti had been received by Mahāsena the King of Ujjayint as a Courier meant to intercede on behalf of Kāśirāja for the hand of Vāsavadattā the only daughter of Mahāsena for whose hand suitors from Magadha, Vaṅga or Aṅga, Saurāṣṭra, Mithilā and Śūrasena had also sent their Couriers. Inwardly Mahāsena wanted to bestow Vāsavadattā unto Udayana who had sent no courier. Vatsarāja Udayana was in all probability having a fascination for the *Kalatra*⁵ stationed in *Veṇiṇava* before starting for the *Nāgavana*, whose name in all probability was *Vracikā*.⁷ The ruse of the Shamtusker had been devised to entangle per force Udayana, for the espousal of Vāsavadattā. The ruse could bear fruit or fail since Yauḡandharāyaṇa, the astute statesman was always at the back and call of Udayana to render service for the security of his interests.

“Rāja—attha Kimuparato Yauḡandharāyaṇaḥ ? Kaṇcukṛyaḥ—Na khalu. Kauśāmbyaṃ Kila. Rāja-Yadyevap na gṛhito Vatsarājaḥ—obviously proves this point.

“Kāśirājopādhyaḡa Jaivantīḥ”, however had been treated exceptionally by Mahāsena in so far as he had ordered an ovation for him having kept in abeyance the special ovation in case of other couriers. Mahāsena however, spared not even Jaivantīḥ in line with other couriers in so far as he did neither approve of the embassy of any amongst them nor disapprove of it. Rather he felt rueful for the curt behaviour and cold shoulder offered unto him by one who had been mentally preconceived as the suitable suitor for Vāsavadattā, i.e. *Vatsarāja Udayana son of Śatānika* and a *daughter’s son of Sahasrānika* the over-lord of Kauśāmbi.

“Kāśirājopādhyaḡa Jaivantīḥ” had been preferred to all the other suitors’ couriers and hence had been given an ovation of exceptional

norm but Vatsarāja having been caught alive by Śglāṅkayana Mahāsena directed his whole hearted attention unto the rescue operation of his life got into jeopardy through injuries in war and, therefore, disowned him also. Disgruntled and disgusted he must have gone home to the utter dismay of Kaśirāja. Vāsavadattā having been handed over to Udayana stationed along with her in prison in Ujjayint, Yaugandharāyaṇa managed through his skill of espionage to take away Udayana along with Vasantaka and Vāsavadattā on the Cow-elephant Bhadravati the female vehicle of Vāsavadattā the anagnisūkṣika marital tie having been solemnised through a painting of Udayana and Vāsavadattā later on sent as a memoir to Udayana on the proclaimed supposed death of Vāsavadattā devised as a ruse to secure the military alliance of *Durśaka the Magadharāja* whose sister *Padmavati* also was made the second spouse of Udayana by the astute Yaugandharāyaṇa (Act VI of SVD).

This act of Mahāsena has been summarised by Bhavabhūti in his *Mālatīmādhava* (Act-II) in the speech of *Kāmandaki*. Illustrating the voluntary choice of *Dugyanta* as her husband by *Śakuntalā* and of *Pāru-ravāḥ* by *Urvaśī* Bhavabhūti illustrates the point that Vāsavadattā originally having been stipulated as the would-be spouse of *Sanjaya*, the king (*Sanjayāya rājā*) by her father, made herself over to Udayana. This obviously affords a clue to the critic that '*Sanjaya*' the King for whom she had been reserved was none other than '*Kaśirāja*' whose courier *Jaiṇanti* the Upādhyāya had been exceptionally treated of by Mahāsena but not given a final and favourable consent in preference to the couriers of the Kings of Magadha, Anga or Vanga, Saurāṣṭra, Mithilā and Śūrasena.

"As-matsambaddho māgadhaḥ Kaśirājo "

in Cff 5 above also can afford an equivocal clue to the critic to construe this '*Kaśirāja*' as the *King of Magadha*.

In Act I of "*Vināyāsavadattā*" of anonymous authorship and controversial date the theme of PRY Act-II has an elaborate but varying version of events. Bharata-rohaka and Rājā (Mahāsena) Pradyota are displayed as talking to each other on the topic of a choice for the marital tie of Vāsavadattā as to who stood foremost among those who were eager to establish kinship with them, whereupon Bharata-rohaka is described as denouncing the claim of any one amongst those in so far as they all had been endowed with Pollution by dint of the grace of Lord Śarva (i.e. Śiva) simply because *Sanjaya the son of the lord of Asmakas* was one who ejaculated blood and was addicted to drinking; *Jayayama* the

wife of *Kaśirāja* along with her son *Jayavarmā* for the espousal of the same princess.¹⁵ *Kaśirāja himself being busy at some religious ceremony had not come personally.* The two speeches of *Nārada* solve the riddle involved in the conflict arising out of the dual claim of *Viṣṇusena* and *Jayavarmā* over *Kuraṅgi* a situation prone to end the matter in a tragedy at least for one of them.¹⁶ "Kathamidān'm Jyeṣṭha-pātni Kantiyase diyate. Sudarśane ! abhidhyatām Kaśirājāya - Jayavarmanah Kuraṅgi Vayasādhiketi. Nanvastī Kuraṅgyāḥ Kantiyast Sumitrā nāma. Sājayavarm-ānōbhāryā bhaviṣyati" illustrates the point that *Jayavarmā* being younger in age to *Kuraṅgi* was married to *Sumitrā* the younger sister of *Kuraṅgi* whose secret courtship with *Viṣṇusena* disguised as *Avimāraka* was approved of through the intercession of *Nārada* who reveals the reality to *Sudarśanā* who had forgotten her own doing in her early life when she had handed over her own son to *Sucetanā* her own sister whose son had died immediately after its birth. Hence *Viṣṇusena* and *Jayavarmā* were the two sons of *Kaśirāja* through his wife *Sudarśanā* who had handed over *Viṣṇusena* to *Sucetanā* the wife of *Sauvtrarāja*.¹⁷

The term '*Kaśirāja*', therefore, remains unnamed properly by *Bhāsa* in his two plays *PRY* and *Avimāraka*. *Bhavabhūti*'s allusion in *MM* and that of the author of *Viṇāvāsavadattam* (*VVD*) name him as '*Sanjaya*', *Bhavabhūti* does not reveal *Sanjaya's* domicile though *VVD* names him as the son of *Āsmakaśvara*. In the light of *PRY* Act-II *Sanjaya* must be *Kaśirāja* whose *Upādhyāya* *Jaivanti* had been offered the unusual ovation but was later on disowned when *Udayana* was captured alive by "*Śalankayana*" whose remarks in *VVD*-Act-I "*Śalankayanaḥ-Vasuvrman ! aho Sarveṣva-patyēṣu Vāsavadattam Pratyatisnehatā Mahārājasya-Kutaḥ*

tamaśmakeśvarasutasya suniścito pi;
datam punaḥ prabalahārdataya nivṛtya;
dāsyāmi Yadyanumatam bhagavānpradadyat;
tatreti śambhumabhi-rādhayitum pravṛttaḥ."

make it evident that after having stipulated her bestowal unto the son of *Āsmaka*—lord he changed his mind. According to Dr. *Nīti Adaval* :

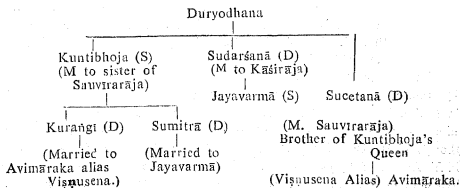
"It is difficult to accept this information unreservedly as *Bhāsa* does not confirm it."

But *Bhāsa* in his *PRY* has referred to *Kaśirāja* ere his marriage unto *Sudarśanā* and in *Avimāraka* he has referred to him when he had got two sons *Viṣṇusena* and *Jayavarmā* in *Sudarśanā*.

This presupposes a gap of *Eighteen to twentytwo years* or at least sixteen to twenty years in the composition in precedence and succession

king of *Madhurā* was a dunce; *Viṣṇusena* the lord of *Kāśī* was addicted to chase and gambling; *Darśaka* the King of *Magadha* was cruel. *Jayaratha* the king of the *Aṅgas* was ugly; *Sataminyu* the over-lord of *Matsyas* was full of spite, while *Subandhu* the king of *Sindhu* was timorous."¹¹

Herein 'Sañjaya' has been illustrated as the son of *Āśmakarāja*; *Jayavarmā* as the Lord of *Madhurā* and *Viṣṇusena* as the Lord of *Kāśī*; *Darśaka* as the King of *Magadha*; a point that sets at thought the illustration of *Bhāsa*/*Bhavabhūti* that *Kāśirāja* could be identified as *Sañjaya*. *Darśaka* has been illustrated as the King of *Magadha* by *Bhāsa* in his *SVD*¹² while *Viṣṇusena* and *Jayavarmā* have been illustrated as the two sons of *Kāśirāja* in *Avimāraka*¹³. The geneological table given by Dr. A. D. Pusalkar is self-evident :



Kuntibhoja the King of *Vairantyanagara*, son of *Duryodhana* had *Sauvirarāja* and *Kāśirāja* as the two sisters' husbands (*Bhagini pati*). *Kāśirāja* was the sister-in-law's husband of *Sauvirarāja* and *Sauvirarāja* also a sister-in-law's husband of *Kāśirāja*. *Sauvirarāja* being issueless from *Sucetanā* *Kāśirāja* being a father of two sons *Viṣṇusena* and *Jayavarmā* from *Sudarśanā* the elder sister of *Sucetanā*—*Viṣṇusena* alias *Avimāraka* through the curse of a sage—was made over to *Sucetanā* as an adopted child immediately after birth. The courier of *Sauvirarāja* having been withheld due to loss of *Viṣṇusena* the courier of *Kāśirāja* for the sake of *Jayavarmā* was given the requisite preference¹⁴, *Sauvirarāja* had also been put off under a pretext that the girl was too tender to be fit for his son. *Kuraṅgi* was, therefore, betrothed to *Jayavarmā* officially. The speech of *dhātṛi* at the inception of *Act VI* reveals the same point in a different vein. It refers to an unusual turn of events in so far as the Princess *Kuraṅgi* daughter of *Kuntibhoja* had been bestowed unto *Viṣṇusena* the adopted child of *Sauvirarāja*. Simultaneously minister *Bhūtika* had brought *Sudarśanā*

of PRY and Avimāraka. The author of Vvd. refers to Sañjaya as the son of Āsmaka—lord. He refers to Jayavarmā as the King of Madhurā and Viṣṇusena as the King of Kāśi; and Darśaka as the Magadharaṇa as such referred to as well in SVD when Udayana married Padmāvati. This also presupposes a gap of a couple of years or more between the composition of PRY and SVD. SVD and Vvd. may have had a gap of ten to fifteen years when Magadha-rāja Darśaka was quite young and Udayana married Padmāvati and continued to live a long life even after Kāśirāja had handed over his Kingdom to Viṣṇusena and offered the Vassaldom of Madhurā to Jayavarmā. The theme of PRY and VVD. can never presuppose the contemporaneity of the authors of PRY, SVD and Vvd. Hence ‘Kāśirāja’ of Bhāsa could be ‘Sañjaya’ of Bhavabhūti and not that of vvd.

“Alamkrthamiti Yojanāpekṣayā Karmaṇi śaṣṭhi,
Yathā Svapnavāsavadattā-khye nātake :
Svañcitapakṣma kapāṭam nayanadvāram svarūpatāḍena
Udghatyasā praviṣṭa hrdayagṛham me nṛpatanūjā”¹⁸

is an illustration of “Svapnavāsavadattam nāṭaka” by Abhinavagupta’s Locana Commentary on the Dhvanyāloka of Ānandavardhana. T. Ganapatiśāstrī comments on it as under—And the stanza ‘Svañcitapakṣma-Kapāṭam’ expressly mentioned in his ‘Dhvanyālocana’ as taken from Svapnavāsavadattam and not found in the published drama (Trivandrum play) must have been taken from the other drama of the same name mentioned by Sarvānanda in his Commentary Amarāṅkāsarvasva.

The story of that other Svapnavāsavadattam must have been this viz. that Vāsavadattā having once seen Udayana in a dream fell in love with him and informing him of the same, married him, though she had been promised by her father to Sañjaya because here the stanza—

“Svañcitapakṣmakapāṭam” etc. could not have been used to describe the first springs of love of the hero towards Vāsavadattā and also there will be special appropriateness in the name of the drama of which the main theme is the dream which Vāsavadattā has of Udayana and which results in their marriage”. Following on T. Ganapatiśāstrī also quotes the version of Bhavabhūti is Mālatīmādhava already illustrated above²⁰ and agrees on the point that Svapnavāsavadattam referred to by Abhinavagupta and Sarvānanda was that of Trivandrum Series in so far as the story of Udayana has been referred to by Bhavabhūti, a great and responsible poet.

The verse 'Svañcitapakṣma-Kapāṭam' might have had a place in the Vth Act of present play and might have got *lost* through *Scribal omission*. In order to arrive at a correct identification of *Kāśīrāja* contemporary Prince of Udayana a Co-Suitor for the hand of Vāsavadattā preferred by Mahāsena in the event of failure of Śālankoyana to capture alive Vatsarāja Udayana (PRY) and one married to *Sudarśanā* daughter of *Vatantyarāja Duryodhana* sister of Kuntibhoja having a sister-in law's husband in Sauvirarāja adopting his son Viṣṇusena alias Avimāraka and father of Jayavarma Viṣṇusena married to Kuraṅgi and Jayavarma to Sumitā we shall have to tap a number of sources critically examining the history of *Kāśī* and its *Kings* in various epochs preceding the Christian era and particularly the pre-Buddha and post-Buddha eras.

According to R. B. Pāṇḍeya, 'Kāśī' finds a significant place as a political division in Northern India shortly before the times of the Buddha. It was an independent kingdom before the rise of Buddhism and as such it finds mention in no less than four places in the *Anguttaranikāya* in the list of the Ṣoḍaśa Mahājanapadas, i.e. the Sixteen great countries. The fact that *Kāśī* and *Kośala* are frequently mentioned in the *Jātakas*, in the "*Paccupannavatti*" only and not in the stories, draws our attention towards the study of its political history and the dynasties that ruled and governed over its destiny. In the Sixth Century B.C. Indian territories were split up into numerous independent but tiny states, which, according to the *Purāṇas* were ruled by the kings of different dynasties such as Aikṣavākas or kings of Kośala, Pāṇḍavas, *Kāśeyas*, Aśmākas, Kuru, Maithilas and so forth. However, the most important of these dynasties was that of the *Brahmadatta* reigning at *Vārāṇasī* and ruling at *Kāśīraṭṭha*. The ruling family of *Kāśī* also seems to have been called *Brahmadatta* after this king. Thus, in the *Jātakas* every prince who was heir-apparent to the throne of *Vārāṇasī* was styled *Brahmadatta Kumāra*. The *Matsya Purāṇa*²² also refers to a dynasty consisting of one hundred *Brahmadattas*. The *Jātakas*²³ which are the main source of information, regarding the history of this Kingdom mention no less than *Six Kings of Vārāṇasī*, besides *Brahmadatta*. They are : (1) Uggasenna (2) Dhanāñjaya (3) Mahāśīlva (4) Samyama (5) Vissasena and (6) Udayabhadda.

In the *Purāṇas* *Brahmadatta* is represented to have been followed in succession by Yogasena, Viśvakasena, Udaya-Sena and Bhallata.²⁴ Dilating upon, R.B. Pāṇḍeya quoting from *Caṇḍatindu Jātaka*, *Dīpavamsa*, *Mahāvamsa*, *Mahābhārata* (II. 8.23) (referring to a *Hundred Brahmadattas*) *Darmmukha Jātaka*, *Gaṅgamāla Jātaka*, *Sambula Jātaka*, *Uddālaka Jātaka*, *Mahāsummagga Jātaka*, *Uttarādhyaṇa Sūtra* and *Svapnavasavadattam*

(Act-V); Rāmāyaṇa (I. 32), Mahāvagga, Vinaya-Piṭaka, Dhamma-Padaṭṭhahakathā, Kuṣāla Jātaka, Suttanipāṭa Commentary etc. makes it pertinent that *Brahmadatta* as a title of the King of *Kāśi* has also been a title of the Kings of *Magadha* and that of *Videha*. Quoting from *Kuṣāla Jātaka* he says that *Brahmadatta* king of *Kāśi* owing to his having an army, seized the country of *Kośala*, slew its king and carried off his chief queen to *Benaras* there and made her his consort.²⁵

Dr. R. S. Tripathi²⁶, Dr. H. C. Raychaudhari²⁷, Paṇḍita Mohan Lal Mehta Viyagi²⁸, Dr. Viśuddhananda²⁹ Pāṭhaka deserve to be quoted here in explaining the points that *Ajātaśatru* after having starved to death *Bimbisāra*, annexed the kingdom of *Kāśi* unto the kingdom of *Kośala*.

Commenting upon the position of *Kāśi* Dr. V. S. Pāṭhaka³⁰ remarks—'*Kāśi* formed an integral part of *Kośala* in the days of *Mahākośala* the father of *Prasenajita* in the middle of the sixth century B.C.

The *Haritamāta* and the *Vaddhakisūkara Jātaka* state that when he married his daughter *Mahākośalā* to *Bimbisāra*, the *Magadhan King*, one of the villages of *Kāśi* yielding a revenue of a hundred thousand was given to that lady as *Pin money*. *Prasenajita* was able to retain *Kāśi* in his imperial hegemony. The *Johiccha Sutta* of the *Digha Nikāya* already speaks of his mastery over *Kāśi* just in the same way as he was master of *Kośala*. The administration of *Kāśi* was carried on by one of his uterine brother who was styled as '*Kāśirāja*'. Later, however, like *Kośala* itself (when it declined) *Kāśi* was amalgamated by the new growing imperial power of *Magadha*. This must have happened after the strong personalities of *Prasenajita* *Viśudhābha* passed away and their weak successions had failed to retain the glory and greatness of their past.

It obviously makes it clear that *Prasenajita* the sovereign lord of *Kośala* had his uterine brother styled as *Kāśirāja*—he himself being styled as the lord of *Kāśi-Kośala confederation*. *Kāśirāja* the Uterine brother of *Prasenajita* enjoyed an autonomous status.³¹ Dialating upon the topic of *Kośala-Magadha* relations Dr. Pāṭhaka has alluded to the tale of *Prasenajita* vanquishing and putting in bondage *Ajātaśatru* but reconciling immediately to marry his daughter *vajira* to him with a *pin money* in the form of *Kāśi Village*, but has refuted the statement of H. C. Ray Chaudhari as under :

It is difficult to believe, it may be noted here, with H. C. Ray Chaudhari that *Ajātaśatru* was able to annex *Kāśi* either fully or even a part of it. What he achieved were the proceeds of the village referred to above. As long as *Prasenajita* was alive, *Ajātaśatru* was certainly not able to incorporate *Kāśi* in *Magadha*.³¹

"*Prasenajita's* end was tragic. His own son *Viśudhābha* revolted against

him and usurped the throne of Kosala. Ajātaśatru thinking of attacking Viṣṇudābha was prevented by his ministers from doing so."³²

The entire dissertation of Dr. Pāṭhaka makes it apparent that Ajātaśatru was not the "Kāśirāja" and the Uterine brother of Prasenajita was the 'Kāśirāja' proper holding autonomy in his domains. Bhāsa in his SVD has referred to *Brahmadatta* connected with the *nagara* named *Kampilya* identical with modern *Kampil* on the old Ganges between *Budaon and Farrukhabad*. N. L. Dey has identified it as a town at a distance of 28 miles North-East of Fathgad in the district of Farrukhabad (UP). It is only five miles distant from the railway station of Karimganj (B. B. C. I Railway).³³ It obviously denotes a region contiguous to Kāśī at least not far away from it (Kāśī being situated on the left bank of Ganges or on the north bank of Ganges 80 miles below Allahabad).³⁴ *Brahmadatta* of *Kampilya* was most probably the *Brahmadatta* of Kāśī whose name proper could be *Sanjaya* of Mālatimādhava of Bhavabhūti and not the *Āsmakēśa* varasūnuḥ of VVD. Kāśirāja alluded to in PRY aspiring the hand of Vāsavadattā disowned owing to the success of the ruse of the tuskier enticing alive Udayana, was certainly the Kāśirāja of Avimaraka married subsequently to Sudarśanā mother of Viṣṇusena (Avimaraka) and Jayavarmā, sister of Sucetanā, wife of Sauvirarāja and a sister of Kuntibhoja, king of Vairaniya, a son of Duryodhana, Kuntibhoja's two daughters were married to Avimaraka and Jayavarmā. Avimaraka was the real son of Sudarśanā and Kāśirāja, but Sanjaya was given to Sucetanā on the death of her own newly born child. He was, therefore, the adopted son of Sauvirarāja and hence was the Sauvirarāja in the making. Jayavarmā was the heir-apparent to the throne of Kāśirāja and has been styled Kāśirāja by Bhāsa in Avimaraka. In PRY Bhāsa has referred to 'Kāśirāja' as the special guest of honour for Mahāsena for whose daughter Vāsavadattā the kings of Magadha, Anga or Vaṅga, Mithilā, Śūrasena, Surāṣṭra had also sent their couriers. Udayana's courier did not come. Udayana was Vatsarāja having Kauśāmbi for his capital (30 miles from Allahabad as Kosam). Hence Bhāsa has distinctly mentioned the kings of Magadha, Anga or Vaṅga, Saurāṣṭra, Śūrasena, Mithilā along with Kāśirāja as autonomous suzerains in their respective domains. In SVD he has referred to Darśaka as 'Magadharāja' whose strong military alliance was essential to create a Schism in the Saṅgha of Āruṇi who had usurped the regions of Vatsa Janapada. Bimbisāra held the honorific title of 'Śreṇika',³⁵ Ajātaśatru as that of Kuṇjika and Viṣṇudābha son of Bimbisāra bore the notorious title of 'Āruṇi' "dāruṇa Karmadākṣa" (SVD Act V-13) we can easily presume Kāśirāja Sanjaya as a contemporary of Udayana, Mahāsena, Gopālaka, Paṭaka, Paurāṇic

List of Pre-Mauryan dynasties assigns a total period of 138 years to³⁶

Pradyota
Pālaka
Āryaka
Avantivardhana
Viśākhayupa.

Dr. P. L. Bhargava³⁷ assigns 527-503 B.C. as the reign period to 'Darsaka' on the evidence of the *Purāṇas* and a Chronological epoch of 560 BC to 513 to Pradyota and Pālaka. Pālaka the second son of Pradyota Mahāsena (PRY II. 13) was assassinated by Āryaka son of Gopālaka the elder son of Mahāsena, done away with by Pālaka, with Āryaka put into prison as evidenced by the plot of *Mṛcchakatika* of Śūdraka (Act IV). Avantivardhana might have wreaked his vengeance on Āryaka and succeeded to the throne of Ujjayini. It obviously means that Pradyota Udayana—Pālaka—period of forty seven years had 'Sañjaya' the 'Kaśirāja' as the uterine brother of Kośalarāja Prasenañita living in the period ranging between B.C. 560 to 513. Bhāsa referring to 'Kaśirāja' as a Prince in PRY and as a King having two sons Viṣṇusena and Jayavarmā grown up enough to woo the hands of Kuraṅgi and Sumitrā presupposes a gap of eighteen to twenty two years in the preparation of Avimāraka far away from PRY. Vvd. refers to Darsaka as the 'Magadharāja' and Viṣṇusena as Kaśipati and Jayavarmā as Mādhurāḥ most probably the King of Śūrasena. It implies from this that the author of Vvd. was posterior to PRY and SVD and Avimāraka and hence to Bhāsa, Kaśirāja referred to by Bhāsa was certainly Sañjaya of Mālatimādhava. Dr. Niti Adaval's comments on the topic "The digvijaya of Udayana"³⁸ illustrate some critical examination of the conflict of Udayana with the King of Kaśi whom the learned Critic has identified with Pañcala Āruṇi of the plays.³⁹ Dr. Adaval has fully taken into account the variety of marital ties of Udayana after the forced marriage of Vāsavadattā with him through the ruse of the Shamtusker. His revival of his relations with Viracika(ta)⁴⁰, his marriage with Bandhumatī⁴¹ alias Manjulika through the help of Gopālaka; his romance with Rajanikā⁴² (a controversial figure) and Kalinga Senā⁴³ (the princess of Takṣaśilā) of all these the marital ties with Vāsavadattā⁴⁴ and Padmāvatī⁴⁵ (PRY and SVD) were mainly meant for political solidarity seeking the alliance of Mahāsena of Ujjayini and the Magadharāja Darsaka. These two alliances catered to his desire for a 'digvijaya'. He allotted Gopālaka the territory of Videha (KSS), Viśiṣṭa (BKM) and to Simphavarman that of "CEDI" designating

then as *baladhikas*.⁴⁶ In 4th KSS. III 5.54-118 Udayana is described as marching against "Brahmadatta" the king of *Vārāṇasī*⁴⁸ who was his permanent foe (*nityam vairi*). An obvious conclusion can be derived from this version of Somadeva (*Guṇadhya*) that "*Brahmadatta*" of *Vārāṇasī*, i.e., the *Kāśīrāja* (most probably *Śaṅjaya*) was pretty hostile to Udayana preferably due to the reason that he had been put to insult for the sake of Udayana by *Mahāsena* (*Pradyota*) who first having entertained and honoured *Jaivanti* the *Upādhyāya* came as his courier in preference to other couriers of *Magadharāja*, *Vanṅarāja* or *Angarāja*, *Saurāṣṭrarāja* and *Śūrasenarāja* had married *Vasavadattā* to Udayana caught alive through the ruse of *Shamtusker* by *Śālarhākāyana*. After consolidating his position by two marital ties with the Kings of *Ujjayini* and *Magadha* it was imperative for him to curb down the pugnacity of '*Kāśīrāja*' *Brahmadatta* who could hardly be '*Āruṇi*' the *darūṇakarmadākṣa* of *Bhāsa* (*SVD* Vth Act) in so far as he had already been subjugated with the help of *Magadharāja* during the course of his marriage with *Padmāvati*. Dr. Nti Adavāl has misconstrued him as '*Āruṇi*' the *Pañcāla* King simply on the basis of the evidence of *Vvd*. even misconstrued by her; because '*Vatsarājabhayannanu pañcālo'smānanuvartate*'⁴⁹ and "*Āruṇira-smānakam Kāśākusādhyah tasmāt svarāja pradānādeva Satkṛto bhaviṣyati*"⁵⁰ clearly prove "*Pañcāla*" King and '*Āruṇi*' as the two distinct personages. Neither of the two could be '*Kāśīrāja*' as the author of *Vvd*. has named him as "*Viṣṇusena*" who was certainly the eldest son of *Kāśīrāja* (*Avimāraka* of *Bhāsa*). Udayana handed over "*Videhas*" to *Gopālaka* and "*Cedi*" to *Siṃha-Varman*. *Gopālaka* was the eldest son of *Pradyota Mahāsena* (*PRY* II. 13). But *Siṃha-Varman* as the brother of *Padmāvati* is not proved by *SVD* wherein *Darśaka* the King of *Magadha* was the real elder brother of *Padmāvati*. *Siṃha-Varman* could, however, be a younger brother of *Padmāvati* always conspiring against the suzerainty of his eldest brother *Darśaka*. He could be subdued by Udayana through a gratification.

Moreover, as evidenced by *Avimāraka Kāśīrāja* even after having been deprived of the hand of *Vasavadattā* went on to live a longer span of life having married *Sudarśanā* and getting two sons *Viṣṇusena* and *Jayavarma* married at a matured age to *Kuraṅgi* and *Sumitrā*. He was never crushed by Udayana with the help of *Magadharāja* as was done *Āruṇi* (*SVD*). Hence the idea of Dr. Adavāl construing '*Āruṇi*' *Pañcāla* as the '*Kāśīrāja*', *Brahmadatta* as the dangerous neighbour of Udayana falls through for want of palpable evidence. *Āruṇi* was certainly *Viṇḍubha*

son of Prasenajita Kośala after whose discomfiture Kāśirāja Eralmadatta alias Sañjaya the uterine brother of Prasenajita continued to reign with Kingdom handed over to Viṣṇusena alias Avimāraka whose identity had been proved as the elder brother of Jayarama referred to as Kāśipati in Vvd. Bhavabhūti in his Mālatīmādhava could hardly err in case of naming Sañjaya as such when he had not erred in naming Duṣyanta and Pūruravā. The author of Vvd. has mixed up facts with fiction perhaps through his confusion caused to him by the variety of sources available to him or perhaps he meant to create a new history with a view to vying with Bhāsa and the author of Brhatkatha. Hence 'Kāśirāja' bearing the generic term 'Brahmadatta' bore the name proper as "Sañjaya" whose courtier Jaivanti had been received by Pradyota Mahāsena as the second preference for the hand of Viśavadvatī. The six kings of Vārāṇasī besides Brahmadatta listed by Jātakas (illustrated by R. B. Pāṇḍeya above) as

Uggasena, Dhanañjaya, Mahāśīlava-Saṃyama, Viśvasena and Udayabhadrā.

may even be construed to have referred to "Saṃyama" as a corruption of "Sañjaya" and "Viśvasena" as that of Viṣṇusena (Avimāraka) followed by Udayabhadrā. Pali "Saṃyama" preceded by Dhanañjaya can be a misreading of the Palaeography of "Sañjaya" (as in most of the Buddhist texts Pali word have been variantly transcribed in Sanskrit due to the controversial character of the Brāhmī characters assuming cursive or monumental forms based on the material on which they stood inscribed the Palm leaf, buch bark, hand-made papers or stones or Iron Pillars or even copper plates.

Footnotes

1. Paper read at the 30th Session of the All India Oriental Conference, Santiniketan, October, 1980.
2. Lecturer, Senior Scale in Sanskrit, Govt. Rajindra College, Bhatinda (Pd)-151001.
3. Bhāsanāṭakacakraṃ : C. R. Devdhar, published by Oriental Book Agency, 15, Shukrawar, Poona-2, 1962, p. 73, Act-II.
4. Ibid., pp. 115, 116, 127, 135, 158, 173, 183, 184, 187.
5. Eṣa Kāśirājaupādhyāya āryajaivantirāya dautyena prāptāḥ. Asya Sāmānya dūta Satkāraṃ prārthitāḥ Kṛtvā sukhamiṇi nivesyatām. Yathā Cātithisatkāraṃ Jānyat tathā prayatet vyam itī. bhōḥ ! evaṃ nāmānanyahani gotrānukūlebhyo rajakulebhyaḥ Kanyā pradānam prati dūta-Sampreṣaṇā vartate na khalu mahāsenāḥ Kam-cidapi pratācaṣe

na cāpyanugṛhṇte. Kinnu khalvidam athavā daivamatra Kanyā pradāne'dhi-Kṛtām Kutah. Vyaktam na tāvat samupaitīasya; dūte vadhūte vihito hi yasya. tato narendreṣu guṇān narendrona veti Jānannapi tat-pratīkṣaḥ. Ibid., p. 73 and Verse 1 along with Asmat-sambaddho *Māgadhaḥ Kātrajo* Vāṅgaḥ Samāśfro; Maitihilāḥ Sūrasenah; etc. nānārthair lobhayante guṇairmām; Kaste vaiṭṣṇam pātrātām yāti rājā; Ibid., p. 77, Verse 8.

6. bhūkāttrihena nadīm narmadām tīrtivā veṇuvane Kalatramāvāsya Chatramātra-paricchadēna gajayūhavi marda yogecna balena mārga-madunya vithyā nāgavanam prayāto bhartā, Ibid., p. 61, Act-I.
7. Ibid., SVD (Svapnavāsavadattam), Act V, p. 42, Rāja-Kim Viracikam Smarasi ? Vāsavadatta-apehi ! kimihāpi viracikā.
8. Ibid., PRY, p. 78.
9. Kāncuktyaḥ-Vatsarājāḥ Rājā-Kim-Vatsarājāḥ ? Kāncuktyaḥ-tatrabhavadatmāyena śāntkāyanena grhito Vatsarājāḥ. Rājā-Udayanaḥ Kāncuktyaḥ atha kim. Rājā-Śāntkāsyā putraḥ. Kāncuktyaḥ-Drdham. Rājā-Sahasrāmkasya *napta*. Kāncuktyaḥ. Sa eve. Rājā-Kausāmbīśaḥ-ete. Ibid., p. 77.
10. Kāmandaki. ayi sarale ! Kimātra uayā bhagavatya śakyam. Prabhavati prāyam Kumārīnām janayitā daivam va, yacca Kila Kausikī śa-kuntalā duṣyantamapsarā Urvaśi Pūruravasam. Cakama, ityākhyānavida ācakṣate. *Vāsavadatta* ca *Sanjaya* *Rajne pitra* dattamatmānamudayanāya prāyacchadityāditadapi Sahasrabhāsamityanupadeṣavya evāyam-arthah. Mālatimādhava of Bhavabhūti, M. R. Kale, p. 57, Messrs Moti Lal Banarasi Dass, Delhi-110007, 1967.
11. Rāja-Sakhe ! Bharatarohaka ! Ye' Smābhīḥ Sambandhukamāḥ Ko nu Khalu teṣu sarvargunairyuktaḥ. Bharatarohakaḥ-dūṣitā iva te sarve bhagavataḥ Sarveṇa. Rāja-Kathamiva. Bharatarohaka-as-Makarajāsūnuḥ. Sanjayo rudhīrodgārī Pānaprasak-taśca. Mādhurorāja Jayavarmā Mūrkhah. Kāśīpatirviṣṇuseno mṛgayā-kṣaprasaṅgi. Māgadho rājā Darśakaḥ Krūraḥ. Aṅgesvaro Jayaratho Virūpaḥ. Matsyadhīpatīḥ Śatamanyuḥ Matsari. Sindhurājāḥ Subandhurbhūtrūḥ. Viṇāvāsavadattam (Vvd.), p. 7, published by Kuppuswami Śāstri Research Institute, Mylapore, Madras, 1962. Edited by K. V. Śarmā with a preface by Dr. V. Raghavan.

12. Bhṛtyarmayadharājasya Shigdhaih Kanyānugāmibhiḥ;
dhṛṣṭamutsāryate Sarvastapovanagatojanah.
B.NC. Pl. Act-I, Verse 2, along with—
Eṣā gurubhi-rabhihitānām-adhe yasyāsmākam
Mahārājadarśakasya bhaginiḥ Padmāvatīnāmā, Ibid., p. 3 and Ucitam
tatrabhavato magadharājasya parāḥṣakāle
Bhavantamagrataḥ Kṛtvā Suhrjjanadarś-anam, Ibid., p. 34, Act IV.
13. Bhāsa—A study, p. 377 cff-2, Published by Munshi Ram Manohar
Lal, P.B. 1165, Nai Sarak, Delhi-6, 1968 January, Second revised
edition. BNC. (Avimāraka), pp. 115-116.
Kauñjyānaḥ-Svāmin bahuṣvapi Kṣātriyeṣu pūrvasambandhaviśeṣau
Sauvīrarājakāśirājau Svāmīno bhagini pativte tulyau asmat sambandha-
yogyāuiti Svāmīnā cintitau tatra pūrvameva Sauvīrarājena putrasya
Kāraṇād dūtaḥ preṣitah. Sa cāsmābhiratibalā Kanyetya spadesamuktva
Supūjito Visarajitah. Idānīm tu Kāśirājena putrasya Kāraṇāddūtaḥ
preṣitah. tatra balābala-Cintayāmi Svāmī Pramāṇam. Along with—
Bhūtikah-Idānīm tu napratyākhyātavyam. Svāmī ! Sauvīra rāja
Kāśirājau Svāmīno bhagini-pativte tulyau. Atha devyāḥ bhṛteti
Sauvīrendro guṇādhikah, Ibid., p. 116. And. Dhatri-diṭṭyāreṇa
paripālito yam Janāḥalamati-prasāṅgeṇa. adyaiva praveṣṭavyam
Kanyāpuram amātyaḥ ārya bhūtikahkanyāpurarakṣakah Kāśirājad-
utena Sahāsmākam Mahārājena pūjiteḥ Prasthi taśca, Ibid., II,
p. 12.7. Magadhikā—Asti Kāśirāja putro Jayavarmā nāme. tasmā dattā
bhartṛdārikā, tasya cadūta āgato. Mahārājena pūjiteḥ pratighṛitam
ca Varnikāram, Ibid., Act-III, p. 35. AND
Nāradaḥ—Pitṛ Kuraṅgyāḥ bhūpālo vairantya-nagradesvaraḥ
duryodhanasya tanayaḥ Kuntibhojo bhavānmanu. Ibid. VI, Vers
13, p. 182.
14. Vidūṣakah—Aho ! tatrabhavataḥ Sugrhitānāmadheyasya sauīrarāja-
syadhanyata, yathā ciraṃaputro bhūtvātmano niyama viśeṣeṇa
Daivaprasādena ca māṇuśloka durlabham Sūputraṃ labdhvā punarapi
tadṛśa eva Saṃvṛttah, Ibid. IV, p. 158.
15. Dhatri—Aho ! anavasthā Kṛtāntasya yad Rājadārikā prathamam
Mahārājena Sauvīrarājena tam, Viṣṇusena-muddiśya Vṛtā. Adyaviditā-
Sambhavana mānuślokadurlabhā-Kṛtiguṇaviśeṣeṇa Kenāpi saṃyogo
jateḥ. Atha cedāntm Kāśirājaputro Jayavarmā nāma bhaffīnyā

Sudarśanayā Sahāmatyena bhūtikenzattah. Sampatti Rājakulam praviṣṭah. Svayam Kila Kāśirājo yajnavyāpāreṇa nāgatah. Kinu khalvetatbhaviṣyati...Ibid, p. 173.

16. Nāradaḥ-Tavāyam putro'gnerutpannah. Tvadbhaginyāḥ Sucetanayāḥ praseva-samakāla eva tatsutah Svargam gatah. Tavāyam Putrastivadbhog-inyai tvayā dattah. Sauvira-rājaścaśvatyanta Santuṣṭah prti-Sadpṣṭi Kriyāḥ kṛtvā Viṣṇusena iti Samjāamakarot. Amānuṣasvarūpa-balavīrya parākrameṇena Vardhamānena Yasmādavirūpadhārti mārto'surah. tasmādavi-māraka iti-Viṣṇusenaṃ loko bravīti tataḥ so'pi brahmaśāpa-paribhraṣ-to-hasti Sambhramadivase Kurāṅgīm dṛṣṭvā Samutpaunābhilāṣaḥ pareṇa pauraṣeṇa saṅgamyā Kurāṅgyā darśanaśankitaiḥ Kanyā purarakṣibhiḥ Parikṣyamāno'gminābhogav(ā-Pracchādito nirgataḥ, Ibid. VI, pp. 183-184.
17. Kāśirāja and Sauvirarāja being the two sisters' husbands of Kuntibhoja, Kurāṅgi and Sumitrā became the maternal cousins of the two. Both therefore, were married to their father's sister's sons—an unusual law not so well spoken of in the Hindu Code of law. To quote Dr. A. D. Pusalkar here—"The marriage of Avimāraka is important to us from the fact of its disregarding the rule of Sapinda exogamy or Coasanguinity. In the Vedic times and the Buddhist age as we have already seen marriages with cognatic relations to the third degree were recognised. We have also seen that the Dharma Sūtras and the Smṛtis fixed the limit, prohibiting marriages with maternal relations to the fifth or seventh degrees and paternal relations for the Seventh degree. Now in the Avimāraka we find that the Prince is marrying the maternal uncle's daughter who was at the same time his paternal aunt's daughter. Marriage with a maternal uncle's daughter is not uncommon on this side, being recognised by Bauddhāyana and approved by local custom. Marriage with a paternal Aunt's daughter, however, being rather uncommon and being with the third generation suggests fairly old time before composition of the Smṛtis which accords well with the time assigned to these plays. BHĀSA—A STUDY, p. 377.
18. P. 2, Verse 4.
9. CP Story of King Udayana as revealed from Sanskrit, Pāli and Prakṛta sources by Dr. Niti Adaval, pp. 71-72, Published by Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varāṇasi I, 1970.
8. Dhvanyalokaḥ Śrīmañānandavapdhanācārya Viracitah edited by Dr. Ramasagara Tripathi, Second Part, 3-4 Udyotas, Published by Messrs Moti Lal Banarasi Dass, First edition 1963, p. 819.

19. Bhāsa's plays, p. 82. Printed by the Shridhar, Power Press, Trivandrum, 1925.
as has been the case of
"Pādākrāntāṇi puṣpāni soṣma cedom Śilattalam;
nūnamkācidihāstānā māṁ dṛṣṭva sahasā, gata" in Act V of the Printed
SVD (Ubbāyupaviṣṭaṭaḥ), BNC, p. 25.
20. Ibid., p. 83.
21. The Indian Historical Quarterly XXXVIII, No. 4, December, 1962,
pp. 335-339
A note on the Brahma-dattas of Kāśī.
22. OP-Cvt Ānandaśrama Sanskrit Series, Poona, p. 556, V. 72.
23. Ibid., Jātaka IV 458. 13, iii 97 23; I. 262.8, V. 354. 91; ii. 345-19;
IV. 104-22 and 25.
24. Vāyupurāṇam, edited by Manasukharāya Mora, V. Clive Road, Calcutta
I, 1959, pp. 507-8, Verses 180-22.
25. IHQ XXXVIII, p. 339.
26. History of Ancient India, p. 95, 1960 edition, published by
Messrs Moti Lal Banarasi Dass, Delhi-110007.
27. Political History of Ancient India 1953, University of Calcutta, p. 209.
28. Jātaka Kālina Bhāratiya Samskṛtiḥ, p. 147, published by Bihar
Rāṣṭrabhāṣā Paṭiṣad, 1958, eff. 5. Brhadāranyakopaniṣad, Ajāta
Śatruṃ Kāśyap, II 1-2.
29. History of Kośala upto the rise of his Mauryas 1963, Messrs Moti
Lal Banarasi Dass, Delhi-110007, pp. 260-261.
30. Ibid., pp. 221-222.
31. IBID., p. 215.
32. Ibid., p. 216, Beni Modhas Barna in his Aśoka and his Inscriptions,
Part I, Third Ed. 1968, published by New Age Publisher Private
Ltd., 12, Bankim Chatterjee Street, Calcutta-12, p. 311 also takes
Ajātaśatru as *Kāśīrāja*.
33. Historical Geography of Ancient India, pp. 56, 107, 108, Dr. D. C.
Sircar the Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India.
34. Ibid., GAA I, p. 101.
35. Gadyalintāmaṇi of Oḍayadeva Vādibha-Siṃha Sūri introductory,
Verse 11, edited by Paṇḍita Pannalal Jain Sāhityācārya, Published
by Bhāratiya Jñānapitha Publication, 9, Alipura Pade Place, Calcutta
27, First edition, 1944.
36. Recent Studies in Sanskrit and Indology being Prof. Jagannātha
Agravāla Felicitation Volume, p. 167, Names, Order and Chronology
of Pre-Mauryan Kings according to Purāṇa by Dr. P. L. Bhārgava,
1982, published by Ajanta Publications, Delhi-110007.

37. Ibid., p. 169, CP Malwa through the ages by Dr. B. C. Jain, pp. 102-103, 1st Ed. 1972, Messrs Moti Lal Banarasi Dass, Delhi-110007.
38. The Story of King Udayana as gleaned from Sanskrit, Pāli and Prakṛta sources, 1970, Chowkhamba Sanskrit Series edition, Vārāṇasi 1. pp. 190, 193 also pp. 101, 103, 113, 120.
39. Ibid., p. 193.
40. KSS II. 6, Verse 65-66, p. 46, MLBD ed 1970, ed. by J. L. ŚĀSTRĪ and SVD., Act V, p. 42, BNC, OBA, ed. 1962.
41. Ibid., II 6.67-74, p. 46.
42. BKM. II 271-274, pp. 67-68, Published by Mehar Chand Lachhman Dass, New Delhi-110002, 1982.
43. Ibid., VII 165-262 Verses, pp. 172-174.
44. KSS. II, pp. 24-47.
45. Ibid. II, pp. 48-79, cp SKU., Dr. Niti Adaval, p. 190.
46. SKU. 190.
47. pp. 72-73.
48. Tasmādyathāhvatsammānya siddhaye mantrinapāṇḍalam,
Kuru digvijayaṃ deva labdhumdharmottaraṃ śriyaṃ.
Svaśmradvayabandhūnāṃ asaktānuprasaktiṭaḥ;
Vikurvate na bahavo rājānaste milanti ca;
astyeṣaḥ brahmadatta khyo vārāṇasyāṃ mahatpatiḥ;
nityaṃ vairi sa te tasmādvijayasva tamagrataḥ;
tasminjite jaya prācīprakrameṇākṣhilaḥ dīśaḥ;
Uccaiḥ Kuruśva vai Pāṇḍoryasēśca kumudojjvalam;
ityukto mantrimukhyena tathetti vijayodyataḥ;
Vatsarājāḥ prakṛtiṣu prayāṇārambhamaḍīśat;
dadau vaidēhake ca rājyaṃ gopālakāya suḥ;
Satkarahetornrpatiḥ śvaśuryāyānugacchate;
Kīṃ ca padmāvati-bhrātre prāyacchaśimha varmaṇe;
Sammānya cedviṣayaṃ Sainyaḥ Samamupeyuse;
Yaugandharāyaṇaścāgre Cārāṇvārāṇasṃprati;
prāhṇodbrahmadattasya rājño jñātum vicesṭitam.
tadbuddhva dhvastamāyuh sāinyapūrta dīnmukhaṃ;
Vatseśvaraṃ brahmadatto mne durjayancvataṃ.
eti. KSS, III-5, Verses 52-58, 61, 86, pp. 72-73.
49. Vvd., K. V. Śarma, p. 9.
50. Ibid. p. 11.

BUDDHISM Vs. MANUSMṚTI

Jaya R. Betal & Ramesh S. Betal

It would be precise and just to state that every Indian on the Indian soil has, at his back, a culture and concept of social life that have evolved through a processing of more than almost four thousand years. Society and its concept are in his blood. In this, the Hindu social life is in brief, Varnāśramadharmā. It was so in the past and it is more or less so in the present. The oldest Ācārya who redefined, revalued and reinstated the concept of Hindu social life is Manu, in his famous work Manusmṛti. For centuries it was conceded that Manu's is the prime and greatest authority as far as Hindu social life and Hindu social philosophy are concerned.

Manusmṛti :

The Manusmṛti is the main source of Dharma, i.e., social philosophy and law, for all later centuries and also the Sūtra, Smṛti and Nibandha writers thereof. It is placed by Kane between 200 B.C. to 200 A.D. We can accept this as the safest and most authentic date of the work. It is also to be noted that the Manusmṛti belongs to a period of transition when the comparative liberalism of the Vedic period is also slowly giving place to later puritanism. The authority of Śāstras was to give place to custom later. Manu primarily accepts the authority of the Vedas, but also tries to justify ways, modes of his own days, i.e., custom. He also claims that these should have the sanctioning authority of Śruti.

It is interesting that the Manusmṛti codifies Hindu social philosophy and Hindu law and gives to us a compendium that redefines and revalues the Dharma, i.e., social philosophy of old and places it into a systematised whole just as in the seventh century Śaṅkara found it necessary to reinstate Ārya dharma and Darśana against the non-vedic schools of thought, the Tāntric and Śakti cults etc., just as Vallabha in very late days tried to make strong the citadel of Hinduisim in such a way that Hindus did not lose faith in their own religion in view of the terrible onslaughts of Islam etc. Manu too seems to have specific purposes in view when he writes the Manusmṛti and reinstates Dharma, i.e., the social philosophy and law of the Āryas. One of the purposes seems to

stand and control the tide of the fast spread of Buddhism. Jayaswal, Radhakrishnan and Mukherjee refer to Manusmṛti being a post-Buddhist work, and written possibly with a view to repudiate Buddhism. Buddhism threw away more or less the caste-system and established the absolute equality of all. We must concede that its attitude of equality of all irrespective of caste, creed, sex, social status etc., and its opposition against the caste-system is revolutionary. It challenged and set aside the Āśrama system by permitting conversion to all at any age in life. It granted permission to women to embrace Saṁnyāsa, though with reluctance in the beginning and established their independent Saṅghas. It raised, its firm voice against the excessive ritualism of brahmins and slaughter of animals in Yajñas. It gave place to conscience as an authority in place of the word of the Vedus. This was a veritable challenge to the very existence of Āryadharmā or Vedadharmā and Hindu society with its deep-rooted traditional values. It seems that this inspired the Mānava school to give this exquisite compendium so that Hindu society and its Varṇāśrama were not wiped out or up-rooted. This is again one of the main reasons that inspired Manu's revaluation of social philosophy. This seems to be one of the important purposes of this composition. The following are the main points of internal evidence, that can go to prove that the purpose mentioned above was in the mind of Manu when he composed this work. It is interesting to note that he took the constructive step of making Hindu Dharma firm-rooted and the citadel of Hindu society intact and preferred not to attack directly the opponents. If Hindus or Āryas become strong and sound in their social, religious, philosophical, ethical and cultural values, they could very well stand the tide of Buddhism; this seems to be his outlook.

Internal Evidence :

One very important and an unusual feature of the work is that it started with two-fold philosophy of Origin of Creation and Creation of man and ends in the 12th Adhyāya with the Karma doctrine of social activity to stress that one who leads this his life of *Puruṣārtha* on the lines laid down in the intervening Adhyāyas, becomes fit to attain to mokṣa (12.107, 126). Social life and social ethics adopted in a very normal and balanced manner, with *Puruṣārtha* can lead man to bliss in the end. When Manu lays down this possibility and promise, naturally this can have a soothing effect on man's psychology and personality and he would not hurry up to renounce the world. The social order and social fabric will not collapse, as was likely with the freedom of choice

of renunciation promised by Buddhism at any age because Manu promises the highest spiritual rise *through* life. Normally all men attain to higher pursuits through life.

(2) The worldly life is too much with us, and, as far as this life is concerned, naturally man has certain desires and expectations. No man is free from this, even the Vedas and Karmayoga resulted from this Karma of man (2.2). What is necessary is resorting to right and proper desires (2.5); man might have a natural desire for worldly fame, he might desire immortality. Both these are possible on the path of social life based on social norms, ethics and values laid down by Manu. When Manu emphasises this reality of life, naturally man will have the right perspective about individual and social life, he will also have a correct perspective of renunciation and this can and will prevent man from escapism and from fear and disgust of life. Man will be inspired by a spirit of discrimination. Thus, the social fabric and order will remain unshaken and man will become fit to attain to supreme bliss in due course of time.

(3) This is again in line with Manu's emphasis on the need generally for all men to pass through all the three Āśramas before man embraces Samnyāsa. If man hurries up to resort to Samnyāsa before naturally passing through the first three stages and developing his mind and personality and also inclinations in such a manner that man's Samnyāsa comes as naturally as his worldly life, there will be perversions that will have adverse effect both on social life and on man's Samnyāsa. Though Manu has accepted the possibility of exceptions (5.15 g), this view applicable to all men, rules out the possibility of immature, hurried Samnyāsa for which man might not be fully prepared physically, emotionally, psychologically and in all respect. Who can deny the fact that the last fear and the consequent perversity is possible when renunciation, with all its firm vows, rules and denials, is permitted simply at the will of the individual at any age in life?

(4) It is again, with this point in view that Manu lays down that of all the Āśramas, the householder's is supreme, because he maintains the other three and in all respects the social order with its four Āśramas is dependent upon the householder. This is emphasised in the sixth Adhyāya after the glorification of Vanastha and Samnyāsin (6.87, 89 and 90). In 6.87 again, Manu states that actually there is only one Āśrama that divides itself into four. He therefore further shows that ultimately even the householder can rise to the stage of Yati, and here he gives

option of actual renunciation of the world as also staying with son and family, though as a real *Samnyāsi* (6.95). This shows that the *Yatis* of Āryadharma, the Śramaṇa or Bhikkhu of Buddhism, and the *Sādhus* and *Gaṇīs* of Jainism are dependent upon householders for maintenance. This can be construed as an appeal as also as a request to men and women to resort to *Samnyāsa* with full thought and consideration only after becoming free from ones debts to the world, i.e., after passing through the first three Āśramas and fulfilling ones worldly duty to himself and to the society. This constructive revaluation of Āryadharma is bound to strengthen Hindu way of life and Hindu social fabric. It is a steady view as compared to the enthusiastic view of Buddhism.

(5) When Manu accepts purity of race, higher and lower culture of men and social stratification, his insistence on concessions to brahmins in general and to the learned brahmins in particular, also deserves to be noted. Manu lays down exceptional privileges for brahmins, firstly because his society was dominated by brahmins. But by laying down these special privileges, it seems that he tries to stem the tide of brahmins getting converted to Buddhism. We know too well that the best and foremost of Ācāryas and scholars of Buddhism are originally brahmins. Many learned brahmins were attracted to this new faith which they served and defended more jealously than others. But Manu seems to have the feeling that if the social status of the brahmin is well guarded, one sound result will be the prevention of brahmins from getting converted to the other faith. And if we were to analyse and lay down a picture of the ideal brahmin of Manu, who can deny the fact that this ideal brahmin with his highest restraints, responsibilities and a very plain way of life, with highest heights of thinking, is more or less on a par with the Bhikkhu or Śramaṇa Brāhmaṇa of Buddhism?

(6) We may next come to the jealous insistence of Manu on the very high unique status of Vedas or Śruti. Manu wants to protect, at all costs, this highest *Vidyā* that is Dharma, source of Dharma, origin of all later knowledge, the very word of god. He also states that the law of Manu is entirely based on the absolute authority of the Vedas. Manu's jealous defence of the absolute authority of the Vedas is also inspired by several reasons, one reason seems to be to keep this authority alive and firm against the tide of Buddhism that now and again directly and indirectly challenged this traditional claim.

(7) The whole sociological analysis of Manu and the rules of social life, ethics, philosophy, law etc., that he lays down show that Manu is

very much against pessimism and a firm believer in the *Puruṣārtha* of life. To him, basically man is good and essentially powerful. He expects man to stand firm as a rock against the tides and tensions of life. He wants him to be ever alert, alive and kicking so that he makes a full success of his life, constantly sublimates his personality and comes to a stage when he can resort to the path of renunciation and *Ārnotthāna*. To him the world is not "Sarvaṃ Dukkhaṃ Dukkhaṃ" as Buddhism would lay down. Surely this vision of life would pose a great challenge to the pessimism of Buddhism.

(8) This *Puruṣārtha* of man lies in making his life active, balanced, natural and sublimating. Manu expects, for example, man to be a *Sadācāri* in all spheres of life; to behave in the realm of his desires in a rational and right approach. He wants the householder to lead a life of utter satisfaction, to lead a life of hard effort, to worry about social good first and his own good last. In this his approach, he avoids extremes of renunciation and this worldly life and strikes the middle path. This stands firm against the so called *Madhyamamārga* of Buddhism.

(9) Manu's great emphasis on the caste system in which he condemns the Śūdras and even the Vaiśyas lowered in their status, is highly significant. Buddhism did not accept the same barriers and opened its wide gates even to the Śūdras, who could, in its opinion, take to renunciation as much as others could. The Hindu social philosophers had the fear that this would upset the age-old caste-system. Jayaswal is right when he states that Manu hated the learned Śūdra claiming equality and freedom. The attitude of Buddhism naturally attracted more of the suffering classes to it. Radhakrishnan rightly adds to this the fact that Manu's unfortunate references to the Śūdras were perhaps motivated by his opposition to Buddhism, which allowed them the highest religious life or learning and monasticism. These were for Manu the Śūdras who assumed the air of the twice-born.

(10) Again, why should Manu refer now and then to the double reward that Dharma assured to man? It seems that he wanted to emphasise the Karma doctrine and at the same time answer Buddhism that did not accept happiness in this world as real and also did not accept the possibility of *Nirvāṇa* by faithful performance of one's duty to this world. Unlike other Smṛtikāras Manu emphasises that happiness in this life is not to be overlooked and God can be realised by full performance of all actions and duties in his station of life. This too seems to be a reply to Buddhism.

(11) Manu's conception of *Himsā* is quite significant, and opposed to that of Buddhism. He wants that on the whole, there shall be no *Himsā* as far as possible. Yet, under certain circumstances *Himsā* is necessary and not bad. One condition of this is *Himsā* in the sacrifices; it is no *Himsā*. This is evidently a firm reply to Buddhism that took everything to the extreme including its concept of *Himsā*. It is very much likely that Manu's view is inspired by his desire to answer very important charges against Buddhism.

(12) Manu again specifically refers to *Vedabāhya* and similar other Smṛtis and works as failure leading to destruction. These *Vedabāhya* works, in the view of Manu, fail to solve man's problems of this life as also the life hereafter. This too can be an indirect reference to Buddhism.

Several other proofs can be cited. But these should be enough for our purpose.

Actually Buddhism faced three challenges. The first came from the Gṛts in the sphere of wide concept of life in general and man's attitude to it. The second came from the Manusmṛti in the sphere of man's social life and social philosophy. The third came from Sankara in the sphere of spiritualism and metaphysics. All the three spheres of thought in Buddhism were thus answered. Credit goes to the Manusmṛti to answer Buddhism by its utterly optimistic outlook on life, teaching man to adhere to his Karma rightly, taking interest in life, and trying to realize God through life and through Karma, through good turns to all living society of the Hindus. Manu has thus contributed a lot in reinstating the upsetting Hindu society and the great prestige of Brahmanism, of the twofold purpose of life etc. and in ousting Buddhism from its growing high position against the Hindu way and view of life.

Jainism Vs. Manusmṛti

Even though Jainism is as old as Buddhism, may be, even older and even though so many pieces of internal evidence mentioned above can be against Jainism, Manu does not seem to be very much against Jainism because it was not so very powerful, as Buddhism was. We have therefore preferred not to discuss the problem of opposition against Jainism along with Buddhism or independently of it.

AVIDYĀ - ITS ĀŚRAYA AND VISAYA

E. A. Solomon

Śaṅkarācārya's main thesis was that Brahman alone is the Ultimate Reality, everything else being unreal. But how did the world-appearance become manifest and out of what? Śaṅkara does not seem to have thought it worthwhile to answer such questions at length. For him Avidyā is a good postulate which answers all such questions satisfactorily. He did not deal explicitly with such problems as the relation of Avidyā with Māyā or with Brahman or with Jīva or with the phenomenal world and he did not discuss very clearly whether Avidyā is the material cause (upādāna kāraṇa) or an auxiliary cause (sahkāri-kāraṇa) of the world. In fact, he would plainly tell us that the world was never created, so one should not bother oneself with questions pertaining to causality and the like. To discuss these problems would be equivalent to regarding Avidyā as a real principle, whereas it is *tuccha* or an absolutely non-existing thing from the highest point of view. Avidyā expresses in a nut-shell the difficulty we experience in recognising that what we experience in the mundane world is not in reality there. Śaṅkara aware of the limitations of reason left such problems to intuitive experience culminating in truth-realisation which is indispensable for the attainment of emancipation when such problems do not trouble the person at all as Pure Consciousness alone persists without the differentiation of the subject and the object.

The words of Śaṅkara could be interpreted in diverse ways though the general scheme was sufficiently well-defined. Appayya Dīkṣita notes in the beginning of his 'Siddhāntaśaṅkha', that the ancients were more concerned with proving the oneness of all phenomenal objects with the Self and so on account of their indifference to other matters they led the way to divergent views or currents of thought.¹ These divergent views are but different ways of explaining cogently the central thesis that Brahman is the Absolute Reality and everything else is an unreal appearance from the absolute point of view.²

We may first take up the concept of Avidyā as found in Maṇḍana Miśra who is regarded as a contemporary of Śaṅkara and whose views are quite independent and present a distinct trend of Vedantic interpretation. Maṇḍana says that Avidyā is called māyā or false appearance

(mithyā avabhāsa) because it is neither the very nature of Brahman nor something different from it, it is neither existent nor non-existent. If it were the characteristic nature of anything, then whether one with it or different from it, it would be a real thing and could not then be called avidyā. If it were utterly non-existent it would be like the sky-flower and would have no bearing on practical experience as avidyā has. Thus Avidyā has to be recognised as indefinable (anirvacanīya). This is an explanation which should be accepted by the adherents of all the different schools of philosophy.³

It might be argued that the things of appearance might be unreal but the appearance (avabhāsa) itself is real and that is exactly what avidyā is and so it is real. But this is not correct. If there is nothing which can appear, the appearance also is false and indescribable. Hence, avidyā is neither existent nor non-existent; being of this illusory nature it can be dispelled. Avidyā not being 'sat' there is no question of the existence of anything besides Brahman; it not being a sat, there is something which can be set aside.⁴

To whom does this Avidyā belong? According to Maṇḍana, it belongs to the individual souls. Of course, the individual souls are not in reality different from Brahman; but their difference from Brahman is due to kalpanā or imagination. Whose is this differentiating imagination? It cannot be that of Brahman which being of the nature of knowledge is devoid of all imagination; nor could it be that of the Jīvas since they themselves are the products of kalpanā. Solutions have been proposed by some thinkers. One suggestion is that the word 'māyā' signifies what is inconsistent and inexplicable, had it been consistent and explainable it would not be māyā but would be real. Others say that avidyā comes from the Jīvas and the Jīvas from avidyā; this process is beginningless, as in the case of the seed and the sprout, so no fault should be found with this explanation.⁵ And similarly, those who regard avidyā as the upādāna (material cause) of diversity say that it is beginningless and devoid of any motive, so there is no scope for the question as to what the purpose or motive could be there behind the creation of the world of diversity.⁶

If Avidyā were to belong to Brahman it could not be dispelled even on the realisation of Brahman. If it is Brahman that suffers under an illusion and Brahman that is emancipated, there would be the contingency of universal salvation. The Jīvas are transmigratory due to Avidyā and they are liberated by means of Vidyā. Vidyā is not natural to the Jīvas, but adventitious. It is avidyā that is natural to the Jīvas, as they owe

their very existence to it. But this *avidyā* is dispelled by the adventitious *vidyā*.⁷

Maṇḍana recognises two kinds or aspects of *avidyā*—non-apprehension and misapprehension. It has two functions—concealing the light (of the *ātman*) and projecting appearances. It projects in the waking and dream states, and in deep sleep it conceals or envelops and is of the nature of dissolution. These two aspects, non-apprehension and misapprehension, are related as cause and effect. The causal aspect is present in deep sleep and both the aspects in dream and waking conditions.⁸

It can be seen that Maṇḍana has in a way put forth in so many words the problems that would arise out of Śaṅkara's philosophical stand. He has very clearly described *Avidyā* as *sadasadanirvacantiya*, as having *avarāṇa* and *vikṣepa śakti*, as of the nature of *agrahaṇa* (non-apprehension) and *viparyaya-grahaṇa* (misapprehension). He regards the *jīvas* as the *āśraya* (locus) of *avidyā* though the *jīvas* are in reality non different from Brahman. He very clearly says that *avidyā* is natural to the *jīvas*. It may be noted that Śaṅkara also says that mutual superimposition of *ātman* and *anātman* is *naisargika* (natural) and therefore *anādi* (beginningless). Maṇḍana is very bold when he says that *avidyā* belongs to the *jīvas*. Even Śaṅkara will not outright disagree here for he also says, as we have seen, that *avidyā* belongs to him, i.e. the individual soul, who asks about it. Maṇḍana takes *Avidyā* primarily in the sense of a pre-natal disposition or obliqueness which does not allow a person to apprehend the Ultimate Reality and makes him conceive the Ultimate Reality otherwise. It is in this aspect that *Avidyā* turns out to be a potency that is responsible for the world of appearance. Maṇḍana like Śaṅkara has not discussed what sort of a cause of the world *avidyā* is. He also does not explain why if *avidyā* belongs to the *jīvas*, all the *jīvas* have a common experience of the things of the world.

Vācaspati seems to have drawn much of his inspiration from Maṇḍana. He speaks of *Avidyā* being two-fold and says that all appearances originate from Brahman in association with the indefinable two-fold *avidyā* or as having the two-fold *avidyā* for their auxiliary cause (*sahakartṛkāraṇa*). Of this two-fold *avidyā*, according to Amalananda, one signifies the beginningless positive entity and the other the series of beginningless false impressions (*pūrva-pūrva-bhrama-samskāraḥ*). The appearance of the distinct personality of the individual souls is due to a beginningless series of false confusions. *Avidyā* has *jīva* for its *āśraya*

(locus) and Brahman for its *viśaya* which it obscures; being the *adhi-
sthāna* of the superimposition of the phenomenal world, Brahman is the
upādāna of the world, which is its *vivarta*. Vācaspati regards Brahman
with *avidyā* as the *sahakāri-kāraṇa* to be the *upādāna-kāraṇa* of the world
inasmuch as being the object of the *jīva*'s *avidyā*, Brahman appears
as the insentient world.⁹

Śaṅkara commenting on Br. sū. 1.4.3 says that the term '*avyakta*' in
Kaṭha Up. 1.3.11 signifies the seminal power of the nature of *Avidyā*
which resides in the Supreme Lord and is constituted of *Māyā* and is
the Great Sleep in which the transmigratory souls sleep being devoid of
the realisation of their own nature.¹⁰ We can say on the basis of this
and other passages from the works of Śaṅkarācārya that he was inclined
to regard the Supreme Lord as the *ātraya* or locus of *Avidyā*. At least
we have the word '*ātraya*' which became current in later discussions
regarding the *ātraya* (locus) and *viśaya* (object) of *Avidyā*. Commenting
on Śaṅkara's Bhāṣya on Br. sū. 1.4.3, Vācaspati says that this *Avidyā-śakti*
of Brahman, which is termed *Māyā* and the like, cannot be defined as
non-different or different from it; and what constitutes its *avyaktatva* is
its indescribability. This is the difference of '*Avyākṛta-vāda*' from
'*Pradhānavāda*.' The *Avidyā-śakti* is dependent on *Īśvara* for it has *Īśvara*
as its *ātraya*; It is *arthavatt* (purposeful, meaningful), for no substance
can bring about anything by itself. It might be urged: If Brahman
experiences *samsāra* by virtue of *avidyā-śakti*, then even the emancipated
souls would have to be reborn for *Avidyā* would remain in it. Or if *Avidyā*
were to be destroyed it would mean that the whole mundane world is
destroyed for its very root would be destroyed. Answering this Śaṅkara
has said that the emancipated souls would not be reborn as the *bija-
śakti* i.e. *Avidyā* having the potentiality to emerge as the mundane world
is destroyed by *vidyā* (knowledge). Vācaspati explains this in conformity
with his own view that the *jīvas* are the *ātraya* of their respective
avidyās. He says, "We Vedāntins do not say that there is one *Avidyā*
like one *Pradhāna* in all *jīvas*, so that we should be charged with this
fault. *avidyā* is different in each *jīva*, so only the *avidyā* of that *jīva*
in whose case *vidyā* has arisen will be dispelled and not of other *jīvas*,
and so there is not the contingency of there being the eradication of the
entire *samsāra*." It might be urged that the distinctions of the *jīvas* are
dependent on the distinctions of the *avidyā* adjuncts and the distinctions
of the *avidyā* adjuncts are dependent on the distinctions of the souls; thus
there is mutual dependence and neither is established. The answer to
this is that it is not so. Since both are beginningless, they are established

like the seed and the sprout. The singular in *avyakta* or *vyākṛta* or the like has in view the generality *avidyāṭva*, though *avidyās* are numerically many. Well, one might say, if *Avidyā* itself is the seed of the world, we can do away with God. But this is not proper. A non-sentient thing is not capable of bringing about anything unless monitored by a sentient entity, so *Avidyā* in order to bring about its effect resorts to God as the *nimitta* or the *upādāna*. (Amalānanda is quick to add that God would be that *nimitta* in as much as he is the *preraka*, provoker as scent is in respect of the organ of smell; and he would be the *upādāna* by virtue of his being the *adhiṣṭhāna*, substratum of the world). Vācaspati says that the world-illusion has God as its *adhiṣṭhāna* as the serpent-illusion has the rope as its substratum; so just as the serpent-illusion has the rope as its *upādāna* so the world-illusion has God as its *upādāna*. Therefore, *Avidyā* though having the *jīva* as its *adhikaraṇa* or locus resorts to or takes the support of God as a *nimitta* or as its object and in this sense it is said to be '*Īśvarāśraya*', and not because *Īśvara* is the *adhāra* or locus of *Avidyā*, for *Avidyā* could not subsist in Brahman which is of the nature of *Vidyā*. It is because of this, argues Vācaspati, that Śaṅkarācārya says that the *samsārins* lie in *Avidyā* being devoid of the realisation of their own nature. That is to say, *Avidyā* being there, the souls lie in it. *Laya* or dissolution is signified by 'They lie devoid of the realisation of their nature; by '*samsārīṇaḥ*', *vikṛpa* is meant to be signified. (See *Bhāmati*, I 4.3, pp. 377-8)

Amalānanda has tried to answer a very strong objection against the above-mentioned view : If Brahman were the *upādāna* in the sense that being the object of the *jīva*'s illusion or wrong knowledge it is the *adhiṣṭhāna*, of the world-superimposition, then the Śrutis '*So' kama-yata*', '*Sa Svyaṃ akuruta*' would not hold good. Moreover, illusion being peculiar to each *jīva* this would contradict the experience of the world as common to all. And if *ākāśa*, etc. were produced by the *jīva*'s *bhrama* (illusion), they could not have existence which is not known '*ajñāta-sattva*', i.e. they could not have existence even when they are not perceived, for rope-serpent etc. which are '*bhramaja*' have only '*jñāta-sattva*' ! Therefore *māyā* which is common to all and which bears the reflection of God should be accepted as responsible for the world, and its *vyākṛtis* should be regarded as *avidyās* which serve as the adjuncts (*upādhis*) of the *jīvas*. The answer to this objection is : '*Kāma*' and '*kṛti*' mentioned in the Śrutis are *vivarta* (appearance) of the *avidyā* of *jīva* (i.e. *vivarta* of Brahman, the object of *jīva*'s *avidyā*—*Kalpataruparimāla*) and not modifications of Brahman. *Vivarta* can be the cause of *vivarta*

as a serpent is of movement. Appayya Dīkṣita in his *Parimala* explains clearly Amalananda's argument by saying that commonness of experience can be explained by the fact of the *adhiṣṭhāna* being one. Several men may have the simultaneous illusion of silver (in nacre) when silver is brought about by the *avidyās* of the several erring persons. If the error of one of these is dispelled and the error in the case of the others continues, then another silver is brought about by the *avidyās* of all the other persons and thus the commonness of the illusion is possible. This same explanation applies to the world-phenomena, where Brahman is the ultimate reality common to all.¹¹ When one *avidyā* perishes, the *prapañca*, to the production of which it had contributed along with other *avidyās*, also perishes and then only another *prapañca* in common to all is brought about by the other *avidyās*. Amalananda says that the '*ajñātasattva*' of the *prapañca* is because of its *Vyāvahārika sattva* and this should not be impossible if the world is produced by the *avidyās* of the *jīvas*. Even those who regard *māyā* as the cause of the world regard *avidyā* as the cause of one's own senses etc. and these are accepted as having '*ajñātasattva*'. Thus *māyikaiva* cannot be said to bring about *ajñātasattva*', as even what is conceived as '*avidyaka*' is seen to have it.

From this discussion it can be seen that Vācaspati tries to link up *avidyā* as a congenital disposition with *avidyā* as the creative force of the world-appearance, and regards the *jīva* as the *āśraya* of *avidyā*, *avidyās* being as numerous as the *jīvas*. The world appearance has as its *adhiṣṭhāna* Brahman which is the object of the *avidyās* of the *jīvas* and the *avidyās* jointly bring about the world-appearance which therefore is common to all. Vācaspati has shown in his *Bhāmati* (II. 2. 28) also that all appearances are indescribable entities and not mere mental ideas. The external objects have *ajñātasattva*, are existent even when they are not perceived as they have empirical existence and are brought about by the beginningless *avidyā-śaktis* of all. Thus Vācaspati did not support Dṛṣṭi-ṣṭi-vāda though he regarded the *jīva* as the *āśrayas* of *avidyās* and though he accepted that each *jīva* has its own *avidyā*.

We may consider here the philosophical view of Prakāśānanda though he is quite late, because it was Prakāśānanda who developing on the lines of Maṇḍana and Vācaspati gave a consistent presentation of Advaita Vedānta from a thorough-going idealistic point of view. Almost all the teachers of the Kevalādvaita tradition of Śaṅkarācārya interpreted Śaṅkara's view so as to take for granted the existence of an objective world of appearance as the ground of perceptual presentation. The world

was looked upon as a superimposition on Brahman (the object of *Avidyā*) and hence supposed to exist whether the individual perceived it or not and whether it was brought about by the *Avidyā* having *jiva* as its locus, or by *Avidyā* or *māyā* having Brahman as its locus. Prakāśānanda was perhaps the first Kevalādvaitin proper to explicitly deny the objective existence of any stuff (though this had been earlier taught in works like the *Yogavāsiṣṭha Purāṇa* and some clear traces of it found even in the *Gauḍapāda-kārikā*). According to Prakāśānanda, *avidyā* alone is the cause of the world; causality cannot be attributed to Brahman for it implies the dual relation of cause and effect whereas there is in reality the non-dual Brahman alone. Causality itself is based on the false notion of duality, the outcome of *Avidyā*. *Avidyā* is also not intended in the Śruti passages to be mentioned as the cause of the world; it is only stated to be the cause of *Vivarta* (unreal appearance). In fact, the theory of causality lies outside the scope of Vedānta which is only concerned with the theory of *Vivarta*¹². When in reply to the question, What is the cause of the world? it is said that *Ajñāna* is the cause, it is merely an attempt to obviate the awkward silence making one subject to the *nigrahasthāna* 'apratibhā'¹³. Since there is nothing but the Self, there is as a matter of fact no meaning even in saying that the Vedānta admits the *Vivarta* theory of causation, which is mentioned only as a stepping stone to the grasping of the ultimate truth (—*bālān prati vivarto' yam*). Strictly speaking the very concept of causality is foreign to the Absolutist philosophy. Prakāśānanda has been bold enough to sound a correct note here. It does not serve our purpose to be carried away by prevailing concepts and theories and explain one's own system in alien terms.

Prakāśānanda says that *ajñāna* cannot be established by any of the *pramāṇas* for the two are as opposed as darkness and light. *Ajñāna* is vouched for by the witness so it is superfluous to ask how it can be proved. *Avidyā* has Brahman as its object (*viśaya*) and *jiva* as its locus. *Ajñāna* is destroyed when the oneness of the self with Brahman is realised. The destruction of *ajñāna* cannot mean its cessation together with its products, as Prakāśātman holds. Such a definition does not hold good whether singly or jointly. Destruction of *ajñāna* means the recognition or conviction following the realisation of the underlying ground or substratum that the appearance illusorily imposed on it does not exist at all. This view is different from the *anyathākhyāti* view, for here as soon as the underlying ground is intuited it is realised that the appearance was not there, it was not anywhere and it will never exist. It is this conviction that is technically called *bādha* (sublation or contradiction). It has been

rightly said that the indefinability of *aṣṭāna* is its negation on the ground on which it appears. Prakāśananda approvingly quotes verses which say that *avidyā* is *tuccha*, absolutely non-existent. The world is *tuccha* as nothing exists except Brahman.¹⁴

Even the other followers of Śaṅkarācārya would accept that the world of appearance like the rope-serpent, never existed, does not exist and will not accept in the future. Only they would present a theory as to how it could be superimposed so as to provide an object to our empirical experiences. Prakāśananda, an uncompromising Absolutist that he is, would not stoop to accept any theory for what does not exist in reality. Prakāśananda carries Śaṅkara's philosophy to the extreme position that no objective reality of any kind can be assigned to the world-phenomena; the world is *tuccha*, and so also is *avidyā*; our own ideas have no corresponding objective substratum; the notion of causality is foreign to Śaṅkara Vedānta; there is no causation or creation of the world. Brahman is the only reality. If at all any theory is to be put forth he would agree with the Ekajīvavādins. Brahman conditioned by *Ajñāna* is *jīva*, which therefore is one. All experience of plurality including that of *jīvas* can be explained as in a dream. It is wrong to hold that *ākāśa*, etc. have *ajñāta sattva*, that they exist though unperceived, whereas *raju-sarpa*, etc. have only *jñāta sattva*, for sense-organs, etc. are not really instruments of our cognition of the world. In a dream we feel we are visualising with our sense-organs, but actually it is not so. So also is the case in the waking state. If it is held that the sense-organs have for their objects things which exist even when unperceived they would have for their sole object the substrate of all things, viz. Ātman or Brahman. The whole world of objects being insentient (*jaḍa* i.e. of the nature of *Avidyā* when considered apart from Brahman which is the substrate), it cannot be something 'unknown' (i.e. veiled by *Ajñāna*) for the objects are of the nature of *Ajñāna* and *Ajñāna* can veil or make unknown only the Sentient Principle or *Cit*.¹⁵ The common-sense view that a thing exists even when unperceived is beset with difficulties. Ancient teachers admitted *Vyāvahāriki Satta* only out of a kind regard for the vulgar mind. Is an object said to exist even when unperceived by maintaining that duality is absolutely real or that it is what is called '*anirvacantiya*'? It could not be (absolutely real for absolutely real duality must) be rejected on the ground of the rejection of the validity of the *pramāṇas*. If the second alternative is accepted, it may be asked whether such an *anirvacantiya* duality was established elsewhere so as to serve as an illustration for proving the *anirvacantiyatva*

of the world. If the *raju-sarpa* is said to be such an *anirvacantiya* thing that can serve as an illustration for the *anirvacantiya* existence of the phenomenal world consisting of *ākāśa*, etc., the question remains to be discussed whether the object world exists even when unperceived or only so long as it is perceived. If an existence independent of perception be surmised for the world, the *raju-sarpa* which has *jñāta-sattva* cannot serve as an illustration. Thus all *dvaita* (including what is generally distinguished as *vyaṁbhārika* and *prātibhāsika*) is *prātika*, that is to say has only *jñātasattva*.¹⁶

In Prakāśānanda's view, Brahman associated with *avidyā* is *jīva*, who should be thought to be responsible for all erroneous perception and creation of world-appearance. If the *kāyastha* Brahman is to be maintained, the easiest and most rational explanation is that the *jīva* imagines the world. *Īvara* has no place in this view. *Īvara* as conceived by us is also imaginary. As Appayya Dīkṣita puts it in the *Siddhāntaleśasāṅgraha*, *jīva* alone like the dreamer, imagines in himself everything including Godhood and consequently is the cause of all. This is the view of the *Drṣṭi-sṛṣṭi* vādins.¹⁷ Appayya Dīkṣita says that *Drṣṭi-sṛṣṭi-vāda* is of two kinds—(a) That in which the world is supposed to be created anew at every operation of the senses, (b) that in which the world is regarded as nothing else but perceptions as the former never appears apart from the latter. Prakāśānanda upholds this view.¹⁸

There are a number of difficulties in the *Drṣṭisṛṣṭivāda*. Who could be the one who imagined the *prapañca* of the waking condition—the Ātman free from adjunct, or the Ātman having *Avidyā* as its adjunct? It could not be the former for otherwise *samsāra* would be equally there in the state of emancipation also. It could not also be the latter, for *avidyā* also being something imagined the one who imagines should be said to be there even before its imagination. And thus a beginningless series of *avidyās* would have to be accepted. Or, as some say, *avidyā* etc. are beginningless and fall beyond the pale of *Drṣṭisṛṣṭivāda*.¹⁹

The *Drṣṭisṛṣṭivāda* does not appeal to many thinkers for it contradicts almost everything stated in the Scriptures. So they accept that the phenomenal world created by God in the order mentioned in the Śruti has *ajñātasattva* and is cognised on there being corresponding means of proof for the things. This is known as *Sṛṣṭi-drṣṭivāda*. This view leaves the doctrine of the unreality of the world undisturbed and yet accounts for the common empirical experience of all individuals. Though the world is not created by the individual or at every operation of the senses, it cannot

be real as it satisfies the definition of an unreal object, viz (i) A false or unreal object is that which can be sublated by just right knowledge, (ii) that which is different from the existent and the non-existent, is unreal, (iii) that which is the counter entity of the absolute negation residing in the thing which is admitted to be the substratum of the phenomenon is unreal. The world as it appears to the senses is the counter-entity of its absolute negation in Brahman which is established by the Veda as its substratum. It is therefore unreal. *Sṛṣṭi-dr̥ṣṭivāda* is handy in explaining the Śruti passages which describe the creation of the world by God²⁰. Here the objective existence of the phenomenal world as distinct from its perception is accepted.

Sṛṣṭidr̥ṣṭivāda seems to be in greater accordance with the spirit of Śaṅkarācārya's teaching. Sureśvara, his direct disciple, regards the Self (*Ātman*) as both the *dr̥ṣṭa* and the object (*viṣaya*) of *Ajñāna*. In the very beginning of his *Naiṣkarmyasiddhi* (pp. 3) he describes a vicious chain corresponding to the Nyāya or the Buddhist chain. Each and every creature desires to avoid pain. The cause of pain is the body which itself is brought about by *dharma* and *adharma*. These have their source in acts enjoined or prohibited. A person acts as goaded by likes and dislikes (*rāga dveṣa*). These exist due to the superimposition of goodness or badness on objects which exist in so far as duality is thoughtlessly supposed to be real and this happens by virtue of the ignorance of the true nature of the Self (*ātmanavabodha*). Hence ignorance of the true nature of the self is the source of all evils.

It is evident from this that *avidyā* is regarded as a beginningless congenital disposition. But it is also looked upon as responsible for the phenomenal world—objective and subjective. To keep pace with the theories of causality or to give an explanation in terms of causality, the Śaṅkara Vedāntins regard *Avidyā* as a material substance. This is a peculiar contribution of the Śaṅkaraites. According to Sureśvara, Brahman can be regarded as the *upādānakāraṇa* of the world but only so far as the latter is its *vivarta* or appearance. Brahman may be called the *vivartorādāna-kāraṇa* (serving as the substratum of the appearance but not affected thereby) of the world and *Avidyā* is the *pariṇāmyupādānakāraṇa* (the material cause undergoing modification). Śaivajñātma Muni also believes, like his preceptor Sureśvara, that Brahman is both the locus and object of *Ajñāna*. If there is mutual superimposition of self and non-self the self is superimposed on non-self and so should be unreal and this would lead to *Śūnyavāda*. To avert this charge,

Sarvajñātma Muni draws a distinction between *adhiṣṭhāna* (basis) and *ādhāra* (support). Brahman that underlies all illusions is the true *adhiṣṭhāna* while Brahman as associated with a false *ajñāna* is a false *ādhāra*. It is only the false *ādhāra* that appears in the illusory appearance, while the real basis (*adhiṣṭhāna*) lies untouched. Sarvajñātma Muni does not want to give the same degree of importance to *Māyā* or *Avidyā* as he gives to Brahman in the creation of the world. Brahman in association with *avidyā* is not the cause of the world; *avidyā* is only *dvāra-kāraṇa* (intermediary cause) without which creation is certainly impossible, but which has no share in the ultimate cause that underlies all world-appearance.

Padmapāda, an immediate disciple of Śaṅkara, clearly says that *mithyājñāna* (*mithyā-ajñāna*) in Śaṅkara's *Adhyāsa-bhāṣya* signifies an indefinable force or potency of *avidyā* (*avidyā-śakti*) which is material in character, and it is this potency that is the stuff or material cause of the world-appearance.²¹ Padmapāda has not clearly stated whether *Avidyā* has Brahman as both its locus and object. He only says that *avidyā* is conceived in the individual soul as obstructing the light which is the true nature of Brahman. Could he have regarded the *jīva* as the locus? But Prakāśātman commenting on Padmapāda's *Pancapādikā* clearly states that Brahman is both the locus and object of *avidyā*. Padmapāda says that Brahman associated with *māyā* is the cause of the world-appearance. That on which the world-appearance is manifested, viz. Brahman must be recognised as the cause²². Prakāśātman puts forth three alternative explanations in this respect: (a) Like two twisted threads in a rope, Brahman and *māyā* are together the joint cause of the world; (b) that which has *māyā* as its power is the cause, and (c) Brahman which has *māyā* supported on it is the cause. But in all these the causality rests with Brahman as *māyā* is dependent on it.

Vidvāranya distinguishes in his *Pancadaśī* between *māyā* and *avidyā*. That which is associated with God is *māyā*, and that which is associated with the *jīva* is *avidyā*. *Māyā* and *avidyā* are so called according to the purity or impurity of *sattva*. Brahman reflected in *māyā* is *Ivara* (God), whereas Brahman as reflected in *avidyā* is *jīva*. This force with its three *guṇas* is called *Prakṛti*, the causal body. *Avidyā* has a two-fold function—concealing and projecting. In its former capacity, it obscures the true nature of the pure self; in the latter, it superimposes a subtle and a gross body on the self. This beginningless *avidyā*—non-discrimination of

self and non-self is called *mūlavidyā*, root ignorance. In the *Citrādiya prakaraṇa* of the *Pañcadāśī* it is said that *jīva* is 'Cit' (Consciousness) reflected in the mind, and *Īśa* is 'Cit' reflected in *māyā* tinged with the subtle impressions of the minds of all creatures.

The various views regarding the *upādāna-kāraṇa* of the world are given as follows by Appayya Dīkṣita in the *Siddhāntaleśasāhgraha*:— (a) Sarvajñātma Muni holds that the Absolute Brahman is the cause of the world. (b) Prakāśātman's view is that Brahman environed by *māyā* and omniscient, omnipotent, etc. is the cause of the world (pp. 58-9). (c) Another view distinguishes between *māyā* and *avidyā*. According to it, the five gross elements are the transformations of *māyā* which resides in God while the subtle world of the individual comprising mind etc. is the product of the subtle elements generated by individual *avidyā* and helped by the gross elements produced by the *māyā* of God. Thus the world at large consisting of *ākāśa*, etc. is the effect of *Īśvara*, while the inner-organ, etc. associated with the individual is the effect of both God and the *jīva* (p. 65). (d) *Avidyā* does not require the help of the products of *māyā* in bringing about the inner-organ, etc.; so the *jīva* is the sole material cause of the subtle body. (e) Those who regard *māyā* and *avidyā* as one say that God is the *upādāna* of *ākāśa*, etc. and *jīva* of inner-organ etc. (p. 68). (f) God alone is the *upādāna kāraṇa* of both *ākāśa*, etc. and inner-organ, etc. (g) *Jīva* alone gives rise in himself to the notions of God, etc. and consequently is the material cause of all. This is Prakāśānanda's *Drṣṭi-sṣṭivāda*.

The phenomena of *Īśvara* and *jīva* are explained in different ways by thinkers : (a) The *Prakāśārtha-vivaraṇa* says that the reflection of 'Cit' in *Māyā* is called *Īśa* or God. The reflections in a number of small portions of that *māyā*, which are possessed of the two powers of concealing and projecting and which are known as *avidyā* are said to be *jīvas*. (b) In the *Tattvaviveka*, a chapter of *Pañcadāśī*, it is said that reflection of *Cit* in *māyā* (with *sattva* predominant) is *Īśvara*, and reflection in *avidyā* (with *rajas* and *tamas* predominant) is *jīva* (SLS pp. 79-81). (c) At places it is said that *mūla-prakṛti* is called *māyā* when the projecting power is predominant and *avidyā* when the concealing power is predominant. *Māyā* is the *upādhi* of *Īśvara* and *avidyā* of *jīva*. (d) According to the *Samkṣepa Śarīraka*, reflection of *Cit* in *Avidyā* (= *māyā*, *ajñāna*) is called *Īśa*, and reflection in the mind or inner-organ is called *jīva*. (e) According to the *Citrādiya* chapter of the *Pañcadāśī*, *jīva* is *Cit* reflected in the inner-organ and *Īśa* is *Cit* reflected in *māyā* tinged with the subtle impressions of the minds of all creatures. (f) In the *Dṛgdr̥śyaviveka*,

Jīva is said to be of three kinds —(i) *Pāramārthika*, which is limited by the gross and the subtle body. It is absolutely one with Brahman because the limited *Cit* is the very same as the unlimited one. (ii) The *vyaṅvāhārika jīva* is the 'I' which identifies itself with the mind, and which consists of the reflection of *Cit* in the mind which has phenomenal existence in *māyā*, the limiting condition of *Īśa*. Its oneness with Brahman is dependent on the annihilation of the mind. (iii) The *prātibhāsika jīva* is present in the dream state. It is unreal for when the person awakes it vanishes together with its dream experiences. *Īśa* is *Cit* reflected in *avidyā* coloured with the subtle impressions of the minds of all creatures (SLS, pp. 100-102) (g) The *Vivaraṇa* says that *Īśa* is the original of whom *jīva* is the reflection in *avidyā* (SLS, p. 103-109).

In all these views, *jīva* is reflected *Cit*. But there is also a Limitation theory (*avacchedī-vāda*) according to which *jīva* is *Cit* limited by mind and *Īśa* is *Cit* not limited by it. Another view is that *jīva* is neither reflected *Cit* nor limited *Cit*. The unchanging Brahman itself goes by the name of *jīva* when associated with ignorance of itself. This is illustrated by the tale of a prince who was taken away by a hunter and brought up in the forest. After a lapse of time he was apprised of his royal descent. As soon as he realised his high birth, he gave up his humble activity, went to his kingdom and demanded his rights. In this view as every thing is imagined by the *jīva*, *Īśvara* also along with his qualities of omniscience, etc. is imagined by the *jīva* (SLS, p. 123). It may be noted that Śaṅkara and Suresvara have made use of this parable to explain that Brahman even while remaining unchanged in essence becomes the *jīva*. But it is doubtful whether they would say that there is only one *jīva* and he imagines even *Īśvara*. It would be more proper to say that Brahman by virtue of *avidyā* behaves like *Īśvara* and the *jīvas*. As soon as the nature is realised, no *jīvatva* remains.

The views considered here are interesting inasmuch as they are all attempts to place before the inquirer, in as rational and intelligible a manner as possible the fundamental doctrine of Śaṅkara Vedānta, viz. nothing exists except the Absolute Brahman and nothing else has ever really emerged out of it. Madhusūdana Sarasvatī says that the Non-dual Self alone is what is mainly meant to be known from the *Śāstra* for it is something that falls beyond the sphere of other *pramāṇas* and remains uncognised. The conception of the division of *jīva* and *Īśvara* and the like are the product of the human intellect and still are reiterated by the *Śāstra* as they are useful for the knowledge of Reality. As Suresvara

has said in his *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-Bhāṣya-Vṛttika*, by whatever method one could get an insight into the real self that method alone should be regarded as good and that becomes established. And thus the *jīva* comes to experience *saṃsāra* being overpowered by the adjunct, and *Īśvara* comes to have omniscience by virtue of the adjunct.²³

Three theories became popular as accounting for the division of *jīva* and *Īśvara* and explaining the process of cognition. Of these Pratibimbavāda is mainly assigned to Prakāśānanda, the pioneer of the Vivaraṇa school; to Suraśvara goes the credit of propounding the Ābhasavāda, and Vācaspati is credited with the Avacchedavāda. In the Ābhasavāda, *Cit* as it is reflected and appears in the *upādhi* (whether *avidyā* or the *antaḥkaraṇa*) is regarded as something *anirvacanīya* being different from what could be called sentient and what could be called insentient and so is unreal; and the Pure Consciousness is said to be bound through this *Ābhasa*, while the Pure Consciousness is really unaffected. In the Pratibimbavāda, *Caitanya* is reflected in *Ajñāna* or in the *antaḥkaraṇa*, and this *pratibimba* is regarded as real inasmuch as it is consciousness on which the false attribute of being present in the *upādhi* (adjunct) and its impurities are superimposed. The *pratibimba* is non-different from the *bimba* as there is no causal complex for a fresh creation and the *bimba* could not enter the adjunct (mirror or the like); only the attribute of 'being located in the *upādhi*' is superimposed on it. Vācaspati regards consciousness as being limited (*avacchinna*) by *Ajñāna* or the *antaḥkaraṇa* and so his theory is called Avacchedavāda. In his view *Caitanya* which is the object of *Ajñāna* is *Īśvara*, and *Caitanya* which is the locus of *ajñāna* is *jīva*; and the *ajñānas* being many, *jīvas* also are many. This can be directly derived from Vācaspati's own statements but it is difficult to understand how he is credited with the view that the phenomenal world is different with each *jīva*, for each *jīva* being conditioned by its own *ajñāna* is the *upādāna* of the world. If we feel that we see the same worldly objects as are seen by others it is only because of the extreme similarity of the objects seen by different people though the object seen by one is different from the object seen by another. Two persons may have their own illusions of rope-serpent and yet they could feel that they saw the same serpent. This is true of the objects of the mundane world also.²⁴

Vācaspati could have stressed this point while commenting on Śaṅkarācārya's refutation of the Vijñānavāda that there are no external objects which become the object of our perceptions. On the contrary he has said that the external objects are already existent outside the

perceiver, only their nature and stuff are indescribable (*na hi Brahmayādino nīlādyākārāṇ vīttim abhyupagacchanti kintu anirvacantyaṁ nīlādi*).

Saṁnanda (author of *Advaita Brahma-Siddhi*) is apt to say that Dṛṣṭisṛṣṭivāda is based on Avacchedavāda whereas Sṛṣṭidṛṣṭivāda is associated with Pratibimbavāda.²⁵ Whatever it be, even though Vācaspati is said to have been the pioneer of Avacchedavāda and though he regards the *jīvas* and *ajñānas* as many, yet he does not seem to have believed that each *jīva* perceives its own world or that the world does not have *ajñātasattva*. His view could only be that the *ajñānas* of all the *jīvas* jointly create the world, like the atoms of clay bringing about the pot. When the *ajñāna* of any one *jīva* is destroyed by knowledge, the existing world is also destroyed, but immediately another world is brought about by the *ajñānas* of the remaining *jīvas*. God is regarded as the *upādāna kāraṇa* inasmuch as he is the common object of the *ajñānas*, just as rope is the *upādāna kāraṇa*, of course *vivartopādāna-kāraṇa* of the serpent seen by many in illusion (See *Kalpitaruparimala* I. 4.3, (p. 379).

Some thinkers moreover feel that Śaṅkarācārya was not insistent on either the Pratibimbavāda or the Avacchedavāda though he might have employed these concepts for instructing the unenlightened. They believe that Ekajīvavāda was acceptable to Śaṅkarācārya as in the *Bṛhadāraṇyako-paṇiṣad*. Bhāṣya, II 1.20 he has presented the analogy of the prince behaving as if he were a hunter's son because he was brought up by a hunter, but he claimed his rights as soon as he realised his real status. *Ātman* by virtue of beginningless *Avidyā* becomes as it were the *jīva* and imagines the whole world which has just *jñātasattva*, or has no existence separate from its perception.²⁶ This is not convincing and though he employed this analogy as he also did of *ghaṭākāśa* and *jala-sūryaka*, yet he did admit the division of God and individual souls and also admitted the objective existence of the world outside,—may be from the empirical point of view. His immediate disciples were keen on stressing this point and so even tried to explain Śaṅkara's definition of *adhyāsa* in conformity with this position of Śaṅkara Vedānta which was their main point of difference from the Buddhist Vijñānavāda. Śaṅkara defined *adhyāsa* as '*Smṛtirūpak paratra pūrvadr̥ṣṭāvabhāsaḥ*', which should mean that it is the apparent presentation in the form of memory of something perceived earlier elsewhere. This would not in any way suggest that the underlying thing is the only reality and in that case the theory of error would not be consistent with the metaphysics of Śaṅkara Vedānta. Padmapāda commenting on this says that it is the appearance

of something resembling that which is remembered. But it is not remembered for it very clearly appears as situated in front. The knowledge of this is like memory for it came into existence as a result of the impression (*saṃskāra*) left by the knowledge of that thing which occurred earlier, and to stress this Saṅkara calls it '*smṛtirupah*'. Vācaspati also stresses that a new indescribable silver is created which is like the silver that was perceived earlier. Similarly the body etc. superimposed on the self of the nature of Consciousness is indescribable. Of course, if the view of Maṇḍana that the *jīva* is the āśraya of *Avidyā* and the view of Vācaspati that the *jīvas* are many and have their own *ajñānas* are carried to the farthest extreme they would result in the *Dṛṣṭi-srṣṭivāda* and *Ekajīva*vāda of Prakāśananda, or even the theory that there are many *jīvas* and each *jīva* imagines his own world. But it is rather hazardous to say that Maṇḍana or Vācaspati propounded this theory. That the world-appearance never existed, does not exist and will not exist is the highest philosophy acceptable to all. Yet each of the great thinkers has his own way of explaining this and it is here that we see a development in their philosophical thinking.

Foot-Notes

1. प्राचीनैर्भूतानां सिद्धविषये तावद्विषयसिद्धौ परं सन्नद्धमिन्द्रान्तरात्, सर्वथा नानाविधा शक्तिताः—*सिद्धान्तेश्वरसंग्रह*, पृ. ३.
2. (i) यथा यथा भवेत्तुसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि ।
सा सैव प्रक्रियेह स्यात् साधो सा चानवस्थिता ॥—*Sureśvara* (*बृहदा. भा. वा.* १.४.१०२)
- (ii) अकल्पितवस्तुप्रतिपत्तुवाच्यतया कल्पमानेषु पदार्थेषु विरोधो न दोषावहः,
यथा नास्ति कल्पस्थीप्रतिपत्तुवाच्यतया नानापुरस्चैः कल्पमानासु
तथाचोदीच्यादिनक्षत्राणां स्थूलास्त्वहीषु विरोधो न दोषावहः ।—*Dikṣita* in
Parimala—both as cited by Kṛṣṇānanda in his *Vyākhyā* on
the *Siddhantaśaṅkara*, p. 4.
3. अत्रोच्यते— नादिथाः श्रद्धायाः स्वभावः, नार्थान्तरम् । नास्त्यन्तमसती नापि सती ।
एतमेवेष्टमविद्या माया मिथ्यावभास इत्युच्यते । स्वभावश्चेत् कस्यचित्
अन्योऽन्यो वा परमार्थ एवेति नाशविद्या । अस्त्यन्तारत्वे खलुपसदृशी न व्यवहाराज्ञम् ;
तस्मादनिर्वचनीया । सर्वप्रवादिर्मिथ्यैवमिवाशारम्येष्टा ।
4. *Brahmasiddhi* pp. 9-10.

—*Brahmasiddhi* p. 9.

5. यत्तु कस्याविरोहि जीवानामिति ब्रूतः । ननु न जीवा ब्रह्मणो भिद्यन्ते । एवं ह्याह—
 ‘अनेन जीवेनाश्वनाऽनुपविश्व’—छा. ६.१.२ इति । सत्यं परमार्थतः, कल्पनया तु
 भिद्यन्ते । कस्य पुनः कल्पनो भेदिका ? न तावद् ब्रह्मणः तस्य विद्यारमनः कल्पना-
 शून्यत्वात् । नापि जीवानाम् कल्पनायाः प्राक् तदभावात् इतरेतराश्रयप्रसङ्गात् ।
 —कल्पनाधीनो हि जीवविभागः, जीवाश्रया कल्पनेति ।
 अत्र चेतिशङ्काः— वस्तुसिद्धाविव दोषः— नासिद्धं वस्तु वस्त्वन्तरनिर्गत्तयेऽलम् । न
 मायामात्रे । न हि मायायां काचित्पुनरपत्तिः । अनुपपन्नानायायैव हि माया । उपपत्त्य-
 नानामुक्ते यथार्थभावात् न माया स्यात् । अन्ये तु— अनादिश्चादुभयोरेकियाजीवयोर्बौद्धा-
 ङ्कुरतन्तानयोरिव नेतरेतराश्रयत्वमप्रकूलं विभावयति इति वर्णयन्ति ।

—Brahmasiddhi, p. 10.

6. तथा चात्रमविद्योपादानभेदवादिभिः—‘अनादिप्रयोजना चाविद्या’ इति । तत्रानादित्वान्नेतरे-
 तराश्रयत्वदोषः, अप्रयोजनवत्त्वान्न भेदः प्रपञ्चसर्गप्रयोजनपञ्चयोगावकाशः ।
 7. तस्मादविद्यया जीवा संसारिणः, विद्यया मुच्यन्ते । तेषां च निर्गमविद्याकल्लवाणां
 विलक्षणप्रत्ययविशोदयेनोपपद्यतेऽविद्यानिवृत्तिः । न हि जीवेषु निर्गमविद्याऽस्ति ।
 अविद्यैव हि नैवमित्री, तस्या आगन्तुक्या विद्या प्रथिलयः ।

—Brahmasiddhi, p. 12.

8. द्विपरकारमविद्या— प्रकाशस्याच्छादिका विक्षेपिका च । स्वप्नजागरितयोर्विक्षेपिका,
 सुषुप्ते आच्छादिका लयलक्षणा ।...तस्माद् अग्रहणविपर्ययग्रहणे द्वे अविद्य कार्यकारण-
 भावैर्नावस्थिते । स्वप्नजागरितयोरेकमे, कारणभूताग्रहणलक्षणा सुषुप्ते इति अविद्याप्रविभाग
 उपपद्यते । तदुक्तम् ।
 कार्यकारणवदौ ताविक्येते विश्वतैश्चौ ।

प्राज्ञः कारणवद्वेदौ द्वौ तुर्वे न मिश्रतः ॥ —Brahmasiddhi, pp. 149–150.

9. (i) अनिर्वाच्याविद्याद्वितपवच्चिरस्य प्रभवतो विद्यया यस्यैते विषयनिवृत्तेऽज्ञानयः ।
 यत्रावाभूद्विषयं तत्रावापुच्यच्चविषयं नानामतद् ब्रह्मागारिभिर्गुणगुणानममृन्मृ ।

—Bhāmatai —Maṅgala st. 1

एका ह्यविद्या अनादिर्भाविका देवताधिकरणे (१.१.२६–२७) वक्ष्यते,
 अन्या पूर्वपूर्वैश्चिप्रमसंस्कारः, तदविद्याद्वितयं तत्त्वातत्त्वान्नामनिर्वाच्यं सच्चिदं सहकारि
 यस्य तत्तया । तत्सच्चिदा ब्रह्मणस्तद्विषयता, तदाश्रयास्तु जीवा एवेति वक्ष्यते ।

—कल्पतत्त्व on the above

- (ii) एवमविद्यासहितब्रह्मोपादानं जगत् जायते—भामती, I 1.2

- (iii) वाचस्पतिमिश्रास्तु जीवाश्रितमायाविवयीकृतं ब्रह्म स्वत एव जाड्याश्रयप्रपञ्चकारेण
 विवर्तमानतयोपादानमिति माया सहकारिमात्रम् । न तु कार्यानुगतं द्वारकारणमिष्टाहुः ।
 सिद्धान्तलेशसंग्रहः, p. 77

(iv) नाविधः ब्रह्माश्रयाः किं नृणां जीवे, ता एवनिर्वचनीयेत्युक्तं, तेन निष्पद्यते ब्रह्मा ।
—*Bhāṣyam*, I 1.4 (p. 126)

10. अत्रेवार्थिना हि बीजशक्तिरव्यक्तशब्दनिर्देश्या परमेष्ठिनाश्रया मायामयी महास्रुतिः यस्यां स्वल्पप्रतिबोधरहिताः शैले बीजाः । —*Br. sū. ŚB I. 4-3* (p. 378).

11. यदि तस्य युगपद्भ्राम्यद्बहुपुरुषाविद्याकृतमेकमेव रजतं कस्यचिद् भ्रमनिवृत्तौ पुनर्भ्रान्तु-
त्तिस्तदा तदितरसकलपुरुषाविद्याकृतं रजतान्तरमिति साधारण्यमुपपाद्यते तदा स एव न्यायः
प्रपञ्चे योजनीयः ।

—*Kalpataruparimāla*, I. 4.3 (p. 379)

See also *Siddhāntaleśasāhgraha*, p. 133—

अस्मिन् पक्षे कस्याविद्यया प्रपञ्चः कृतीऽस्तिवति चेत् ,

विनिगमकाभावात् सर्वाविद्याकृतोऽनेकतन्त्रारम्भपटुत्वे ।

एकस्य मुक्तौ तदविद्यानाशे एकतन्त्रानाशे पटस्यैव तस्माच्चारणप्रपञ्चस्य नाशः ।

तदेव विद्यमानतन्त्रान्तरैः पदान्तरस्यैव द्वारविद्यादिभिः सकलेतरसाधारण-

प्रपञ्चान्तरस्योपादानमित्येके ।

12. हृदयवशयुतानसिद्धान्तिर्वचनीयस्य जगतः अनाद्यनिर्वचनीया अविवेक्य कारणं, न ब्रह्म तस्य
कृतस्यैव कार्यकारणविलक्षणत्वात्, 'तदेतद् ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम्', 'अस्मात्मा ब्रह्म
सर्वानुरूपः' इति श्रुतेः । कथं तर्हि ब्रह्मणो जगत्कारणत्वं श्रुतौ प्रसिद्धम् । जगत्कारण-
विद्यानस्यैव कारणशेषवचारात् ब्रह्म कारणश्रुतेरन्यार्थत्वाच्च । 'एकमेवाद्वितीयम्' इति श्रुतेर-
द्वितीयत्वं तावद् ब्रह्मणः सिद्धम् । तत्कथं संभाव्यतामिति कार्यकारणयोः अभेदस्तावद्विक-
सिद्धः । ब्रह्मापि जगत्कारणमिति कथमसंभावनाः स्यात् इति अद्वितीये संभावनाबुद्धि-
मात्रप्रयोजनत्वात् तस्याः । न चाज्ञानमपि जगत्कारणं भूत्वा विवक्षितं तस्य अननिमित्त-
मात्रत्वेनैव उक्तत्वात् । कार्यकारणवादस्य वेदान्तवहिर्भूतत्वात्, विवर्तस्यैव वेदान्त-
वादत्वात् । —*Siddhāntamuktāvalī*, pp. 116-117 (Chowkhamba Orient-
alia 1975)

सिद्धान्तमुक्तावलीकृतसूत्र— मायाशक्तिरेवोपादानं न ब्रह्म, 'तदेतद् ब्रह्मापूर्वमनपरम-
बाह्यम्', 'न तस्य कार्यं कारणं च विद्यते' इत्यादिश्रुतेः जगदुपादानमायाविद्यानस्यैव
उपचाराद् उपादानम् । तादृशमेवोपादानत्वं लक्षणे विवक्षितमाहुः ।

—*Siddhāntaleśasāhgraha*, pp. 78-79.

13. किं जगतः कारणमिति पृष्ठे मास्त्राप्रतिभानिवृत्तिमात्रप्रयोजनतया अज्ञानं कारणमित्यभिहित-
त्वाच्च —सिद्धान्तमुक्तावली, p. 118

14. (i) तथा च प्रमाणप्रश्नोऽनर्थक एवाज्ञानस्य साक्षिणैव सिद्धत्वात् । न चाज्ञानविवक्षा-
ज्ञाननिवृत्त्यर्थं प्रमाणप्रश्नो युक्त इति वाक्यम्, तदभावात् । अज्ञानस्य प्रमाणे-
शात्पुनराकर्षत्वाच्च तेन तस्य विरोधात् । तदयं तमोदीपन्यायः ।

तथा हि—

अज्ञानं हातुमिच्छेद्यो मानेनास्वप्नमृदुषीः ।

स तु नूनं तमः पश्येद्दीपेनोत्तमतेजसा ॥ —Siddhāntamuktāvalī, p. 125.

- (ii) सविलासाज्ञाननिवृत्तिरित्यस्मदीयाः केचित्, तदायाशतरमणीयम्, प्रत्येकसमुदायाभ्याम् व्याप्तेः । Ibid, pp. 126-127

(Cf the view of Prakāśātman in the Vivaraṇa - अज्ञानस्य स्वकार्येण वर्तमानेन प्रविलीनेन वा सह ज्ञानेन निवृत्तिर्बाधः ।)

- (iii) एव' ब्रह्मात्मसाक्षात्कारे भाते अज्ञानं तत्कार्यं वा सर्वं यावत् किञ्चित्साध्यस्त्वं तत्सर्वं तत्र कालत्रयेऽपि नास्तीति यो निश्चयः स्वानुभवसिद्धः स एव तस्य तत्र बाध इत्युच्यते । अत एव प्रतिपक्षोपायो निषेधप्रतियोगित्वंमनिवृचनीयत्वमिति संप्रदायविदा लक्षणमपि समञ्जसम् । —Siddhāntamuktāvalī, p. 128.

- (iv) तस्माद्बाधक प्रत्ययोत्तरमध्यस्तस्य भौकालिकास्यनिश्चयो बाध इति सिद्धम् ।

तथा च सुरेश्वरः—

तत्त्वमस्यादिबाधयोऽप्यसम्बन्धीजन्ममात्रतः ।

अविद्या सह कार्येण नासीदस्ति भविष्यति ॥ Ibid, p. 134

- (v) ...तस्माच्चक्रगतस्तुच्छत्वं श्रूयन्नुमतमेव । तदुक्तं गौडैः—

तुच्छोऽनिर्वचनीया च वास्तवी चैयसो बिधा ।

ज्ञेया माया किमिदोषेः श्रोतयोजितकलौकिकैः ॥

वसिष्ठोऽपीममर्थं साधयन्वदाह—

अहो नु चित्रं यस्यार्थं ब्रह्म तद्विरमृतं वृणाम् ।

यदसत्यमविधार्यं तत्पुरः परिचरति ॥

तथा, अहो नु चित्रं पदमोक्षैर्बद्धास्तन्तुमिरद्वयः ।

अविद्यमाना याऽविद्या तदा विश्वं खिलोक्तम् ॥ —Ibid, p. 178

15. (i) अत एवाज्ञानस्य जीवोपाविष्टास्य चैकस्वारादुपाधिक आत्मा जीवो भवन्नेक एव भवतीत्येकजीववादिनो वदन्ति । —Siddhāntamuktāvalī, p. 16

- (ii) एव' सति एक एवात्मा परिपूर्णः स्वयंप्रकाशानन्दैकस्वभावः स्वाज्ञानव्यापकः संसारीत्यादिशब्दाभिधेयो भवति । न तदस्यः कश्चित् संसारी संभावितुमर्हति बाध इति स्थितम् । तस्यैवानादिसंसारसञ्चितपुण्यनिचयक्षपितकल्याणस्य वैशिष्ट्यविरहितसंसारशास्त्राचार्यप्रसादासादिदारनेरन्तर्वैयंकालादितेवित्तभावणादिसाधनमध्यवस्थ ब्रह्मा तत्त्वमस्यादिबाधयोऽस्यात्मसाक्षात्कार उदयमासादयति तदाऽज्ञानं तत्कार्यं सर्वद्वन्द्वसहित्य स्वानन्दवृत्तः स्ये महिम्नि स्थितो मुक्त इति व्यवहारमागमयति । तस्यामवस्थायां न तदस्यः कश्चित्संसारी तेनाननुभूयमानं 'द्वैत' वा किञ्चिदस्तीति रहस्यम् ।

—Ibid, pp. 24-25

- (iii) किञ्च इन्द्रियाणां प्रमाणत्वेन अहातार्थविपर्यये वस्तुस्थितिज्ञानमात्रविपर्यये प्राप्तम्
प्रपञ्चस्य सर्वस्य चक्षुर्वे न अहातत्वाभावात् । —Ibid. p. 33
- (iv) दृष्टदृष्टिवादिनस्तु कश्चित्स्थापितस्त्वमुपपन्नेमिति कुत्सनस्य ज्ञातृत्वस्यैव
दृष्टिसमसमयां सधिमुपैव धरादि दृष्टेः चक्षुः संमिञ्जतीति ज्ञानं प्रतीति दृष्टेः पूर्व
वशाभावेनासङ्गज्ज्ञानां स्वप्नवदेव समर्थयमानाः ज्ञाप्रदृग्ज्ञावस्तुभेदोऽपि न चाश्रय
इत्याहुः ।

—Siddhāntaleśasāgraha, p. 360

16. किं द्वैतं पारमार्थिकमाश्रित्य अहातत्वं साध्यते, उतानिवैचनीयं नायः प्रत्यक्षादि
प्रामाण्यनिर्वासेन निरस्तत्वात् । अन्ये अनिवैचनीयं प्रथमतः क्वचित् सिद्धं
न वा । न चेत् तर्हि दृष्टान्ताभावात् कथमाकाशादेरनिवैचनीयत्वं साधनीयम् । सिद्धं
रञ्जुनशीदिकमिति चेत्, तर्हि तत्र यादृशं सर्वं तादृशमेवाकाशादेः प्रपञ्चस्येति स्थिते
विवेचनीयं किमजातत्वं किं वा प्रातीतिकमेव । यथाशतमपि सत्त्वमाकाशादेः कल्प्यते
तदा कथमयं दृष्टान्तो दाढान्तिके सामान्येनोपसंभूयैत विरोधात् ।
न च विविधसत्त्वानुपगमविरोधः सर्वस्य द्वैतस्य प्रातीतिकसत्त्वमपरिहृष्य तैर्भ्रान्तसन्तोष-
मात्रस्य कुतश्चात् प्रातीतिकत्वेऽपि प्रपञ्चस्य आन्तबुद्धिसिद्धावान्तरवैयर्थ्यमाश्रित्य व्यावहारिक-
सत्त्वमिमाना विरोधात् ।

—Siddhāntamuktāvalī, p. 27-28

17. जीव एव स्वप्नदृष्टवत् स्वस्मिन्तीश्वरत्वादि सर्वकल्पकत्वेन सर्वकारणम् इत्यपि केचित् ।
—Siddhāntaleśasāgraha pp. 70-71.

18. अवमेको दृष्टिसमसमवा विश्वसृष्टिरिति दृष्टिसृष्ट्यादः ।
अन्यस्तु दृष्टिरेव विश्वसृष्टिः । दृश्यस्य दृष्टिमेवे प्रमाणाभावात् ।
'ज्ञानस्वरूपमेवाहुर्वेगदेतद्विचक्षणः ।
अर्थस्वरूपं ब्राम्हणतः पश्यन्त्यन्ये कुदृष्टयः ॥' इति स्मृतेर्ब्रह्मि सिद्धान्तमुक्तावस्थादिदर्शिते
दृष्टिसृष्ट्यादः ।
Siddhāntaleśasāgraha, pp. 355-6.

19. जीव ईशो विशुद्धा चित्तया जीवेशयोर्मिदा ।
अवेद्या तच्चित्तोयोगः पञ्चमात्मनानन्दः ॥

Siddhāntaleśasāgraha, pp. 350-352

20. श्रुतिरजस्रादिवत्-संयोगसंस्कारदोषरूपेण अविच्छिन्नज्ञानसंस्कारदोषरूपेण वा
कारणप्रवेगाज्जगत्तया कल्पनासमसमयत्वाभावेऽपि ज्ञानैकनिष्ठत्वैकपरस्य, सदसद्विच्छेद-
स्वरूपस्य, प्रतिपन्तीवाचित्तवैकालिकनिषेधप्रतियोगिरूपस्य वा मिथ्यात्वस्याभ्युपगमात् ।
—Siddhāntaleśasāgraha, p. 357

21. मिथ्याज्ञाननिमित्त इति । मिथ्या च तदज्ञानं च मिथ्याऽज्ञानम् ।
मिथ्येति अनिवैचनीयता उच्यते । अज्ञानमिति च ज्ञापरिणाम ।
अविद्याशक्तितः शानर्थ्यं दास्येनोच्यते तन्निमित्तः तदुपादान इत्यर्थः ।

—Pancapādikā, p. 4.

22. अतो यद्वष्टमो विम्बो विवर्तते प्रपञ्चः तदेव मूलकारणं ब्रह्मेति सूत्रार्थः ।

—Pañcapādika, p. 78.

- 23 जीवेश्वरविभागादिकल्पनास्तु पुरुषबुद्धिमात्रप्रभवा अपि शास्त्रेणानूचन्ते,
तत्त्वज्ञानोपयोगित्वात् ।.....तदाहुर्वातिककारणादाः (तु भा.भा.वा. १/४/४०२)
यथा यथा भवेत्पुंसां द्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि ।
सा सैव प्रक्रिया बोधा साध्वी सा च व्यवस्थिता ॥ इति ।
.....तदेवं जीवस्योपाधिनाभिभूतत्वात् संसारोपलब्धिः,
परमेश्वरस्य तूपाधिवशत्वात् सर्वकार्यादिकर्मात् सम्यगुपपद्यते व्यवस्था ।

—Siddhāntabindu, pp 30-31 (GOS)

24. अज्ञानविषयीभूतं चैतन्यमीश्वरः, अज्ञानाश्रयीभूतं च जीव इति वाचस्पतिमिश्राः ।
अहिंमथ पक्षे अज्ञानानां स्वात्मीयानां स्वम् । प्रतिजीवं च प्रपञ्चभेदः ।
जीवस्यैव स्वाज्ञानोपहिततया जगदुपादानत्वम् । प्रत्यभिज्ञा च सादृश्यात् ।
ईश्वरस्य च सप्रपञ्च जीवाविधाधिष्ठानत्वेन कारणत्वोपचारादिति ।
अयमेव चावच्छेदयादः । —Siddhāntabindu p. 29 (-P. C. Divanji-GOS)

25. भवतु अवच्छेदवादपूर्वकदृष्टि सृष्टिवादः । सृष्टिदृष्टिसम्मतप्रतिविम्बवादे तु कथं निर्बाहः ।
Advaita Brahmasiddhi, p. 216 (Parimal Publication 1981)

26. वस्तुतस्तु प्रतिविम्बवावच्छेदवादानां द्युत्पादने नास्त्यन्ताग्रहः तेषां बालबोधनार्थत्वात् । किं
तु ब्रह्मण्य अनादिमायावशात् जीवमावापन्नः सन् विवेकेन मुच्यते । अत एव उच्यते
बृहदारण्यकभाष्ये स्वयमेव भगवत्पादैः...अयमेव एकजीववादाख्यो मुख्यो वेदान्तसिद्धान्तः ।
Advaita Brahmasiddhi, pp. 211-213 (Parimal Publication, 1981)
मुख्यो वेदान्तसिद्धान्तः एकजीववादाख्यः । इममेव च दृष्टिसृष्टिवादमाचक्षते । अस्मिन्
पक्षे जीव एव स्वाज्ञानवशाच्छ्रजगदुपादानं निमित्तं च, हृदयं च सर्वं प्रासीतिकम् ।
देहभेदाच्च जीवभेदप्राप्तिः ।— Siddhāntabindu, p. 29 P. C. Divanji (GOS)

27. स्मर्यमाणरूपमिव रूपस्य न पुनः स्मर्यते एव । स्पष्टं पुरोऽवस्थितवाच्यभासनात् ।
पूर्वदृष्ट्यावभासः इति उपपत्तिः स्मृतिरूपे । न हि पूर्वमदृष्टजलस्य शुभ्रितसंप्रयोगे
रजतमेवमावर्ते ।
Pañcapādika, p. 39.

VARDHAMĀNA-SŪRI'S APABHRAMŚA METRES*

H. C. Bhayani

Introductory

A noteworthy feature of the religious-didactic narrative literature in Prakrit produced mostly by the Jainas of Gujarat from about the tenth century onwards was the increasing use of Apabhrāmśa. One or more complete stories, episodes etc., long or short descriptive passages and individual stanzas in Apabhrāmśa were scattered throughout the work. We have biographies of Tirthankaras, religious narratives, didactic Prakaraṇas giving stories to illustrate principles of religious conduct and 'treasuries of tales' (*kathakośa*) characterized by this stylistic pattern. *Upadeśamāla-vṛtti* of Ratnaprabha (1082 A.D.), *Maṇorama-kahā* (1084 A.D.) and *Jugāi-jīṇhḍacariya* (1104 A.D.) of Vardhamāna, *Sthānaka-vṛtti* of Devendra (1090 A.D.), *Ākhyānaka-maṇi-kośa-vṛtti* of Āmradeva (1134 A.D.), *Mallīghācariya* of Haribhadra (c. 1160 A.D.), *Kumārāpālpratiḍḍhā* of Somaprabha (1185 A.D.) may be mentioned out of a host of works of this type.

L. Alsdorf's *Der Kumārāpālpratiḍḍhā* (1928) was a pioneering study of the Apabhrāmśa parts of such a work. It was admirably systematic and thorough. No other similar study has appeared thereafter.

As a modest effort in that direction, I have attempted in what follows to describe the metres used in the Apabhrāmśa passages of Vardhamāna-sūri's *Maṇorama-kahā* (= MK.) and *Jugāi-jīṇhḍacariya* (= JC.).

There are about 160 Apabhrāmśa stanzas in MK. and about 460 such stanzas in JC. There are several irregularities in the numbering of verses in both the texts. In some places the two halves of a four-lined stanza are numbered separately. Elsewhere a single number is given to a passage containing two or more stanzas. The following tables give information in the case of both the texts about (a) the name and type of the metres that are identified, (b) the number of Mātrās per line, (c) the place of occurrence and (d) the total number of stanzas occurring for each metre. For the description and discussion of the metres one can refer to the standard manuals like the *Svayambhūcchanda*, the *Chandonuśāsana* and modern works on the Apabhrāmśa prosody.

* The article is dedicated to Prof. (Mme) Colette Caillat as a mark of homage for her valuable work as an eminent Indologist.

Table I				Total no. of stanzas
Sr. No.	Name & Type	Description	Place of Occurrence	
<i>Samā Catuṣpadi</i>				
1.	Vadanaka	16 Matrās per line	I 213 (three stanzas), 219 (C); II 97, 509; III. 163.	7
2.	Paddhadi	" "	I 786-797	12
3.	Paḍakulaka	" "	I 361	2
4.	Laghu-catupadikā	15 Matrās per line	I 219 (A.B.)	2
5.	Madanavātara	20 "	II 284 (two st.) III. 111-118 (four st.),	6
6.	Rasavāṭaya	21 "	I 182 (two st.), 193 (A) (two st.), 268, 269, 270, 272 (two st.), 273 (three st.), 274; II. 93-94 (one st.), 95-96 (one stanza), 135-136 (one st.) 325; III 144, 160, 161, 165-169, 512-521.	36
7.	Vastuvadanaka	24 "	I 326; II 89-90 (one st.), 137-138 (one st.); III 159, 162, 879-880 (one st.)	6
8.	Dvipadi	28 "	III 929-930 (one st.)	

Antarasamā Catuṣpadi

42

9. Dohā

13+11 Mātrās in each half

I 191, 213, 221, 275, 276, 278, 329, 344,
511, 678, 694; II 194; 195, 236, 456, 457,
458, 461; III 104, 511, 522, 537, 568,
838-855, 1017.

2

10. Cūḍāla-Dohā

13+16 Mātrās in each half

I 193 (B), 202.

1

11. Ṣaṭpadi

10+8+13 Mātrās in each
half

I 798.

14

The Short Dvīpadi

12. Manthāna

10 Mātrās per line

III. 786-791 (14 distichs)

12

Dvībhāṅgī

13. Mātrā + Dohā

15+12 (or 11) +15+19 (or
11) + 13 + 1+113 + 11I 266-267 (1 st.), 519-526, 746;
III 925-26 (1 st.), 927-28 (1 st.)

CRITICAL REMARKS

- No. 1. I 218 and 219. The fourth Pāda of the first stanza under 218 is defective. The episode of the Dispute Between the Seasons has clear indications of having a folk-tale origin. Hence these verses bear clear dialectal traits. The second stanza under 219 is made up of Vadanaka and Laghu-Catupadikā. The latter has been very frequently used for Old Gujarati verse narratives (see for example Bhayani and Nahta, 1975, Introduction, p. 15; text, pp. 95-97) and for epigrammatic poetry, and it also holds sway in traditional and folk poetry, e.g. in the summing-up verse of a prose tale and in nursery rhymes. At II 97 Vadanaka functions as the concluding piece (*Ghattā*) of a verse passage (*Kaṭavaka*). At II. 97 and II 509 it is used to describe the condition of love in separation (*viraha*). III 163 is a gnomic verse cited from some earlier source.
- No. 2. Paddhaṭi is used for the main body of the Kaṭavaka at I 786-797. That Kaṭavaka is a hymn to the twentyfour Tirthankaras. For a similar use of Paddhaṭi see Svayambhū, 1962, pp. 96-99; for the use of Vadanaka, Parāṇaka and Paddhaṭi for the main body of the Kaṭavaka, see Bhayani, 1952, Introduction, pp. 94-97.
- No. 3. The language of I 361 shows some dialectal ('Proto-Hindi') traits.
- No. 4. See remarks under 1 above.
- No. 5. In II 284, the fourth Pāda of the first stanza and the second and the fourth Pāda of the second stanza are textually defective. The passage under III 111-118 also has some inaccuracies. The language of such descriptive Madanāvātara verses is usually Prakritized. It has been conventionally used to describe wealth of wild flora. See for example Svayambhū's *Paumacariya* III 1, Vijayasena-sūri's, *Revantagiriśū*, second Kaṭavaka (wherein as in MK. III 111-118 Mount Girnar is described in a Dvibhaṭi type of metre, one of its constituent being Madanāvātara).
- No. 6. The Rāsāvalya seem to be used mostly in passages describing emotional condition of a character or tense moments in a narrative. This characterization applies to I 182, 193; to the verses II 93-96 (with 97 as the summing-up verse in Vadanaka) and I 135-138. The verses from the story of Candanabālā (I 268-272; 273-274) give the impression of a composition partly executed as a Rāsaka. II 325 is a citation. III 144 is a summing-up verse. III 160-169 is a sermon on chastity. III 512-522 is a hymn to the Tirthankara Śantinātha.

Rāsāvalya was the standard metre of the Apabhramśa poetic genre Rāsabandha or Rāsaka. The MK. Rāsāvalya passages are

valuable in view of the fact that the rich Rāsaka literature of Apabhraṃśa is totally lost except a single late specimen, viz, the *Saṃdeśa-rāsaka*.

- No. 7. Vastuvadanaka is used in MK. for the summing-up verse of a story at I, 326. Elsewhere it is used for variation. In the later regional traditions, Vastuvadanaka forming the first constituent of a two-unit strophic metre called Śaṭpada (or Kāvya or Sārdha-Chandas) became very popular, especially for gnomic verses.
- No. 8. Dvipadī, which has been frequently used in Apabhraṃśa Sandhibandhas, either as a Kaṭavaka-opening piece or for variation, seems to have declined in popularity after the eleventh century.
- No. 9. Dohā is frequently used for sentential sayings, proverbs and bons mots. Many of the Dohā verses in MK. are apt illustrations of the figure Arthāntaranyāsa. Sometimes it is used to highlight some important moment or the conclusion in a narrative. At III, 522 Dohā occurs in the Ghaṭṭa. III, 838-855 is a hymn to Pārśvaṅgtha composed in Dohā. The total does not include the figure of Dohās occurring as the second unit in the strophic metre Raḍḍā.
- No. 10. Actually Cūḍāla-Dohā, as the name signifies is a 'Crested Dohā' because in it each half of the Dohā is extended by five Mātrās. This seems to be a later development. The instances we find in MK., JC. and the *Mūlasuddhivṛtti* (p. 164, v 168) are the earliest known occurrences of this metre. Later on we find one instance cited in the *Siddhahema* (VIII 4, 419 : 6th illustration) and two instances in the *Saṃdeśarāsaka* (vv. 112, 114). The Cūḍāla-Dohā is defined and illustrated by the *Kavidarpaṇa* (II 17), *Chandaḥkośa* (26) and *Prākṛta-paiṅgala* (I 167 168), See also Bhayani, 1945, pp. 64-65.
- No. 12. The short Dvipadīs have been conventionally used as variation metres in the Sandhibandha and usually they are used to describe a festive occasion, a battle-scene or similar episodes.
- No. 13. At I 519-526 Raḍḍā is used for a hymn to the Tīrthānkara Candraprabha, I 746 is a gnomic verse. Elsewhere it is used narratively.

The passages I 519-526, I 785-798, III 512-522 and III 838-855 are hymns sung before the images of Tīrthānkaras and as such are self-sufficient poems. Of these the second and the third constitute a regular Kaṭavaka that ends with a Ghaṭṭa.

Table II
Metres of the Apabhramśa Passages in J.C.

Sr. Name and Type No.	Description	Place of Occurrence	Total No of stanzas
<i>Sama Catupadi</i>			
1. Vadanaka	See Table I,	38, 39, 96-98, 657, 1419-1420, 2296-2299. 2495-2505 (in a Kadavaka).	23
2. Paddhaṇḍi	"	1721-1729	9½
3. Padakulaka	"	988-989	2
4. Rasavalaya	"	138, 443, 1070, 1335-1336 (one st.), 1417-1418 (one st.), 1719 1720 (one st.), 1730-53 (12 st.) 1758-1759 (one st.), 2648, 2649, 2654-2684. 2692-2699, 3081-3086 (3 st.).	63
5. Vastuvadanaka	"	31, 873-874 (one st.)	2
6. Dvipadi	"	869-870 (one st.).	1

7. Doha	See Table I	448, 1715, 1760, 1761, 2269 (p. 205), 2507.	6
8. Cūḍāla-Dohā	"	36	1
9. Śatpadi	"	2506 (as a Ghattā)	1
<i>Dvibhaṅgi</i>			
10. Raḍḍā	"	1375-1384, 1401-1415, 2350-2495, 2517-2553, 320 2557-2647, 3537-3560.	320
11. Dohā + Vastuvadanaka	See individual descriptions	1067-1069 (one st.)	1
<i>Daṇḍaka</i>			
12. Anangāśekhara	u— 23 times	2554-2556 (one st.)	1

CRITICAL REMARKS

The observations made above about the functions of various metres in MK. hold good in the case of JC. also. Some special remarks follow. No. 1. vv. 2495-2506 make up a Kaṭavaka. It is a hymn to Rṣabha.

No 2. Paddhaḍi is used at vv. 1721-1729 for variation with the Rāsavalaya.

No. 4. We have three long passages in Rāsavalaya. vv. 1730-1753 describe female beauty, vv. 2659-2684 describe seasons, vv. 2692-2699 describe Bharata's repentant mood and Rṣabha's observations.

No. 10. Raḍḍā is extensively used in JC. We have a total of 320 vv. vv. 1375-1384 describe the eight Prāthīhāryas, vv. 1401-1415 describe Marudevi's worries about Rṣabha's plight and Bharata's consolation, vv. 2350-2495 and 2517-2553 describe the episode of the battle between Bharata and Bāhubali, vv. 3537-3560 contain a hymn to the twentyfour Tīrthankaras. Vardhamāna-sūri's extensive use of Raḍḍā for the narrative purpose probably set a model for Hari-bhadrāsūri who later on composed his *Nemināhacarīya* entirely in Raḍḍā. Ratnaprabha also described in his commentary on the *Upadeśamālā* the battle between Bharata and Bāhubali in the Raḍḍā metre (folios 65-68, vv. 85-108).

REFERENCE WORKS

- Alsdorf L. (ed.) *Der Kumārapadapratibodha*, 1928.
 Bhayani H. C. *Introduction to the Saṁdeśarāsaka*, 1945.
 (See under Muni Jinavijaya)
 Bhayani H. C. (ed.) *Paumacariya* of Svayambhūdeva, Part-I, 1952.
 Bhayani H. C. and *Nemināhacarīya* of Hari-bhadra, Vol. I, 1970;
 Modi M. C. (ed.) Vol. II, 1971.
 Bhayani H. C. and *Prācīna Gurjara Kāvya Saṁcaya*, L.D. Series. 40,
 Nahta Agarchand (ed.) 1975.
 Dalal C. D. (ed.) *Revantagiri-rāsu* of Vijayasena-sūri (in
Prācīna Gurjara Kāvya Saṁgraha, -1920).
 Bhojak Amritlal (ed.) *Māhātmya-prakaraṇa* of Pradyumna-sūri
 with commentary by Devacandra-sūri,
 Prakrit Text Society Series 15, 1971.
 Hari-bhadra See under Bhayani and Modi, 1970-1971.

- Hemasāgara-sūri (ed.) *Upadeśamālā* (with Ratnaprabha-sūri's commentary), 1958.
- Muni Jinavijaya (ed.) *Saṃdeśarāsaka* of Abdula Rahamāna, Singhi Jain Series 22, 1945.
- Pagariya Rupendrakumar *Maṇoramā-kahā* of Vardhamāna-sūri', (ed.) L. D. Series 93, 1983.
- Pagariya Rupendrakumar *Jugāl-jigāṇḍa-cariya* of Vardhamāna-sūri, (ed.) L. D. Series 104, 1987.
- Ratnaprabha-sūri See under Hemasāgara-sūri, 1958.
- Svayambhū See under Bhayani, 1952.
- Vardhamāna-sūri See under Pagariya, 1983, 1987
- Velankar H. D. (ed.) *Chandomaśāsana* of Hemacandra, 1961.
- Velankar H. D. (ed.) *Svayambhucchandos* of Svayambhū, 1962.
- Velankar H. D. (ed.) *Kavidarpaṇa* 1962.
- Velankar H. D. (ed.) *Chandaḷkośa* of Ratnaśekhara-sūri
(= Appendix II to *Kavidarpaṇa*), 1962.
- Vijayasena-sūri See under Dalal 1920;
- Vyas B. S. (ed.) *Prākṛta-paiṅgala* Vol. II, 1959.

ORIGIN AND DEVELOPMENT OF JAINA SANGHA

J. C. Sikdar

After Ṛṣabhadeva there appear the names of the following twenty three Tirthankaras in the Jaina purāṇic tradition, viz. Ajita, Sambhava, Abhinandana, Sumati, Padmaprabha, Supārśva, Candraprabha, Puṣpadanta Śtāla, Śreyāṃsa, Vāsupūjya, Vimāla, Ananta, Dharma, Śanti, Kunthu, Araha, Malli, Munisuvrata, Nami, Nemi, Pārśvanātha and Vardhamāna.¹ But it is not possible to make a comparative study of the life of the twenty one Tirthankaras from Ajita to Nemi with the historical background in the absence of genuine historical documents regarding their historicity. Nevertheless, some evidences of the historical existence of the last two Tirthankaras—Pārśvanātha and Vardhamāna or Mahāvira are available to throw some light upon the historical existence of the sect of Pārśvanātha and the rise of Jaina sangha at the time of Mahāvira under his spiritual leadership. It should be kept in view that the study of the sect of the twenty third Tirthankara and that of the last one will not be complete in the present state of the Jaina Āgamas, but some portions of them give some ideas about the actual position of Jaina Sangha in the beginning of its formation.

Pārśvanātha and His Historicity

According to the Jaina tradition,² Pārśvanātha was born in the royal family of King Aśvasena and queen Vāmādevī of Vārāṇasī and he took to asceticism by renouncing the worldly life at the age of thirty. After his seventy year's ascetic life he attained nirvāṇa (liberation) by observing Samlekhanātapa for a month³ at Sametāsikhara at the age of one hundred, at a time two hundred and fifty years before the nirvāṇa of Mahāvira,⁴ having fulfilled his glorious mission as Tirthankara.

Since Herman Jacobi⁵ gave the convincing proof of the historical existence of Nirgrantha sect, flourishing at a period prior to the time of Mahāvira and accepted Pārśvanātha as a historical person on the basis of the evidences of the Jaina and Buddhist canons studied by him with deep critical historical acumen the scholars began to accept the historicity of Pārśvanātha and the Jaina tradition of the attainment of his nirvāṇa two hundred and fifty years earlier than that of the last Tirthankara, Mahāvira.

Jacobi holds the view that "we cannot.....without doing violation to the tradition, declare Mahāvira to have been the founder of Jainism. But he is without doubt the last prophet of the Jāinas, the last Tīrthaṅkara. His predecessor, Pārśva, the last Tīrthaṅkara but one, seems to have better claims to the title of founder of Jainism ...Followers of Pārśva are mentioned in the Canonical booksThis seems to indicate that Pārśva was a historical person; but in the absence of historical documents we cannot venture to go beyond a conjecture."⁸

In addition to this view, he advances further arguments, while discussing caturvāra of Pārśvanātha in contradistinction to Pañcamahāvratā of Mahāvira by making reference to Cāturyāmāsaṃvarasamvato of Nigantha Napaṇṇa, contained in the Pali texts and the Uttaradhyāyana Sūtra XXIII that "Pārśva was a historical person, is now admitted by all as very probable."⁹ ("The records of the Buddhist canon are not repugnant to our views about the existence of the Nirgranthas must have been an important sect at the time when Buddhism took its rise. This may be inferred from the fact that they are so frequently mentioned in the pitakas as opponents or converts of Buddha and his disciples; as it is nowhere said or even merely implied that the Nirgranthas were a newly founded sect, we may conclude that they had already existed at a considerable time before the advent of the Buddha."⁹ "This conclusion is well supported by the fact that Makkhali Gosiṇi, a contemporary of Buddha and Mahāvira divided mankind into six classes"¹⁰ of which "according to BuddhaGhoṣa,¹¹ the third class contains the Nirgranthas".¹²

According to Jacobi, the name 'pūrva,' given to a part of the canon itself testifies to the fact that the Pūrvas were suppressed by a new canon, for 'pūrva' means former, earlier, etc.¹³ The existence of the Pūrvas suggests the existence of a previous community.

It is apparently clear from the views of Jacobi that the solution of the problem of the historicity of Pārśvanātha hinges upon the historical existence of the Saṅgha of his Parampara led by his followers, (pārśva-patyīyas), their ācāra (conduct) and Śrutās (Pūrvaśrutās) followed by them prior to Mahāvira.

The spiritual heritage which Mahāvira obtained was that of the tradition of Pārśvanātha. This heritage is mainly of three kinds, viz. Saṅgha (Monastic Order), Ācāra (conduct) and Śruta (Scripture).¹⁴

In both the Digambara and Śvetāmbara canons it is stated that Parśvanātha was born at Kāśī and attained nirvāṇa at Sametastikhara (Parāśanātha hill in Bihar). This much is undoubtedly known from both the sources that the field of religious propagation of Parśvanātha was Eastern India—mainly Northern and Southern parts of Bihar lying on the north and south of the Ganges respectively. But it is not possible to determine the boundary of his Vihārabhūmi (field of his mission). Only it can be indistinctly made clear on the basis of the Āgamic reference to the limits of the field of mission of the Parśvāpatiyas (his followers) and the Buddhist works :

It is come across in the Buddhist texts that 'appa Śākya, the uncle of the Buddha,¹⁵ a resident of Kapilavastu¹⁶ (in Nepal) was a Nirgrantha Śrāvaka.¹⁷ It appears from this fact of the existence of the Nirgrantha Śrāvakas in Kapilavastu that Nirgranthadharmā flourished historically in the Śākya land in the period earlier than that of the Buddha.

At Śrāvastī (Sāhet Māhāt)¹⁸ which was situated on the bank of Acirāvati, lying to the south of Nepal, there took place the meeting between Keśi Śramaṇa of Parśvanāthaparamparā and the chief disciple of Mahāvīra, Gautama Indrabhūti.¹⁹ This Keśi initiated king Paest and his charioteer to Nirgranthadharmā²⁰ at Seyaviya²¹ which is identified with Śetaviya of the Buddhist Piṭaka, lying at a distance not far from Śrāvastī. During the life time of Mahāvīra the Parśvāpatiyas flourished at Vaiśālī (present Vesarh²² of Mazaffarpur District, Bihar), Kṣatriya Kuṇḍagrāma (present Vāsukund)²³ and Vāṇijyagrāma (present Vāṇijagon²⁴ a quarter of greater Vaiśālī).

The parents of Mahāvīra were Parśvāpatiyas.²⁵ It is not surprising if his elder brother, Nandivarddhana, etc. were also Parśvāpatiyas. It is said that the father of Mahāvīra used to visit Duipalasa Caitya which might have been sanctified by the image of Parśvanātha.

At Rājagṛha (modern Rajgir) Mahāvīra²⁶ heard through the mouth of Indrabhūti about the news of the religious discussion between the Parśvāpatiyas theras (monks) and the Śrāvakas (lay worshippers) of Tuṅḡikā (Tungi)²⁷ at Puṣpavati caitya.

On the basis of these scanty surviving (preserved) informations it can be said without doubt that some villages and towns of the north and

south of the Ganges as found in the account of religious tours and propagation of religion of Mahāvīra were also the fields of religious tours and propagation of religion of the Nirgranthas belonging to the Pārśva-paramparā. In this way many references are come across in the Āgamas to the meeting of Mahāvīra with the Pārśvapatītyas at Rājagṛha, etc.

According to Dharmānanda Kōśambī Gautama Bodhisatta practised the austerity of Samādhimārga of Ālāra. Having left the palace, he first went to the hermitage of Ālāra and made study of Yogamārga. The latter taught him seven steps or stages of attaining Samādhi. Next he went to Udraka Rāmaputra and learnt eight stages of attaining Samādhi, but he was not satisfied with this attainment because the conflict of human life was not resolved by this Samādhi. Then he came to Rājagṛha from the hermitage of Udraka Rāmaputra. There he perhaps liked the Cāturyāma sāmīvaras of the Śramanas by staying in their midst, for it is observed that he accommodated these four vows in Ārya Aṣṭāṅgikamārgas formulated by him on the attainment of his spiritual enlightenment. It may be surmised from this evidence that the Buddha fully accepted the four vows of Cāturyāma of Pārśva.²⁶

On this point Pandit Sukhlalji says that the purpose of Dharmānanda Kōśambī was to point out this thing in Cāturyāma that the Buddha made the development of the tradition of Cāturyāmadharma of Pārśva²⁷ in some form. He holds the view that the Buddha narrated the account of his practice of asceticism and religious conduct,²⁸ prior to the time of his attainment of Buddhata (enlightenment), which appears to be similar to the religious conduct²⁹ of the Nirgranthas.³⁰

When the reference to the Nirgrantha Śrāvaka, Vappa Śākyā of Kapilavastu and some technical words (Paṭibhāṣika Śabda)³¹ regarding conduct and knowledge of reality recorded in the Buddha Piṭaka, which are found in the Nirgrantha teachings only, are taken into consideration, then there does not remain any doubt to accept as such that the Buddha, at least for some time, accepted the religious tradition of Pārśvanātha. The last book of Prof. Dharmānanda Kōśambī, "Pārśvanātha cā cāturyāma Dharma" (pp. 24, 26) indicates such belief.³²

It seems from an account of the early ascetic life of the Buddha as given in the Mahāśīhananda sūta that he also was first initiated in Cāturyāmadharma of Pārśvanātha, for the description of his asceticism - rukṣatā (lukho), jugupsā (jegucchā), pravivikto (pavivitto)³³ etc. throws some light upon the four vows of Cāturyāmadharma.

In the Pali, Piṭaka it is stated that once Ajātasatru, the king of Magadha, told the Buddha about his meeting with Nigaṇṭha Nāpātta and his question on Saṁdṛṣṭika Śrāmaṇyaphala. The latter explained : 'Cātuyāma Saṁvar- saṁvuto' to the king in this manner :

"Nigaṇṭho Nāpātta maṁ etadovāco-idha Mahārāja, Nigaṇṭho Cātuyāmasaṁvarasaṁvuto hoti, Kathaṁ ca Mahārāja Nigaṇṭho Cātuyāmasaṁvarasaṁvuto hoti ? Idha Mahārāja, Nigaṇṭho Sabbavāriyārīto ca hoti, sabbavāriyutto ca, sabbavāridhuto ca, sabbavāridhuto ca/evaṁ ca Mahārāja, Nigaṇṭho Cātuyāmasaṁvarasaṁvuto hoti/yato.....Mahārāja, Nigaṇṭho evaṁ Cātuyāma saṁvarasaṁvuto hoti, ayaṁ vuccati, Mahārāja; Nigaṇṭha gathatto ca, Yatatto ca thitatto cāti." 37

Dr. Muni Nagarajaji has interpreted the meaning of the word 'Vāri' of the statement 'Sabbavāriyārīto' as water and that of the word 'vāri' of the statement 'Sabbavāriyutto', etc. as sin (pāpa). 38

It is clear in this matter that he has followed the version of the translation of other translators of the Dīghanikāya in this regard. 39

If once this meaning of the word 'Vāri' in 'Sabbavāriyārīto' is written in this sense, it would be proper to accept the same meaning of it in the case of the statement 'Sabbavāriyutto', etc. But all the translators have accepted the meaning of the word 'vāri' as sin (pāpa) elsewhere. This much is known from this interpretation that one meaning of the word 'Vāri' as sin (pāpa) was desirable to all scholars. Then why this meaning 'Sin' for Vāri is not accepted in the case of the first Samastapada "Sabbavāriyārīto" ?

It is proper to take such a meaning of the word 'Vāri' because Mahāvira prohibited cold water but not all kinds of water. And at the time of his taking initiation he took the vow by renouncing all sins; its name was saṁāyika caritra. "Tao naṁ samaṇe jāva loyaṁ karitaṁ siddhāṇaṁ namukkāraṁ kareṁ, savvaṁ me akaraṇijjaṁ pāvakaṁmaṁ ti kaṭṭu saṁāyikaṁ caritaṁ paḍivajjai." 40

According to the Sūtrakṛtāṅga, it is accepted as such that he first of all gave the teaching of Saṁāyika. Not only this, but it is stated in this work in connection with the eulogy of Mahāvira in this way :

"Sa vāriya itthi Saṁābhatta uvahāṇavaṁ du.....logaṁ viliṭṭa aparam param ca savvaṁ pabbhū vāriyasavvaṁ." 41

It becomes very much clear from this eulogy that the meaning of the word 'Vāri' is sin because that which is fit for prohibition is 'Vāri'. The one who has prohibited (or renounced) all kinds of sin is vāriyasavvaṁ.

8. S.B.E. XLV, p. XXI.
9. S.B.E. Vol. XLV, p. XXII.
10. Sāmaññaphala Sutta, Dīghanikāya II, 20.
11. Sumaṅgala Villāsini, Pt. I, p. 161, Buddha Ghoṣa
12. S.B.E. Vol. XLV, p. XXIII.
13. S.B.E. Vol. XXII, Introduction, p. XLIV.
14. Cār Tirthaṅkara, Pandit Sukhlalji, p. 33 (Gujarati).
15. Atthakathā of Mūlasutta 2/474.
"Vappati dasabalassa culladita Sayāma Saṁskaraṇa 1"
16. Aṅguttara Nikāya, Catuskaṇipāta, Vagga 5.
"Ekaṁ samayam bhagavā Sakkesu viharati kapilavattthummi 1 atha so vappo sākkko nigantthasāvago iti".
17. Ibid.
"The Dictionary of Pāli proper Names", Malalasekhara, vol. II, p. 832.
18. The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India, p. 119, Nandalal Dey.
19. Uttarādhyayana Sūtra 23.
20. Rāyapaseṇiya Sutta, 54 (See p. 330 edited by Pandit Bechardasji).
21. Ibid., p. 274.
22. 23. 24. See Vaishālī Abhinandan grantha, p. 92.
See the Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India, Nandalal Dey, for the identification of Vaishālī.
25. "Samaṇassa Bhagavaṃ Mahāviraṃ ammapiyaro Paṣavaccijj samaṇo-vāsagā Yavi hotthā 1", "Ācārāṅga II, Bhāvanulā 3, Sūtra 40.
26. Teṇaṃ Kāleṇaṃ...Tungiyāe nagariṃ bahiyā pupphavatte ceieḥpasāva-ccijjā therā bhagavaṃto, samaṇovāsehiṃ imāim eyerūvaim Vagaraṇāhiṃ pucchijjā...etc."
27. 'Śramaṇa Bhagavān Mahāvira', Kalyāṇavijayaji, p. 371.
28. 'Pārisvanātha Kā Cāturyamaḍharma', Dharmānanda Kośambi, p. 28.
29. Cār Tirthaṅkara, p. 155. (37-38).
30. Cār Tirthaṅkara, Pandit Sukhlalji, pp. 36-37.
31. Ibid., p. 38.
32. Compare Daśavaikālika, Chapter 3, 5-1, and Majjhimanikāya, Mahāsimhanādasutta.
33. 'Puggala, āsava, saṁvara, uposatha, sāvaka, uvāsaga, etc. The word 'Puggala' is found to be used in the Baudha Piṭaka from the very beginning in the sense of Jivavyakti (individual soul or personality) (Majjhimanikāya 114).

The commentator interpreted the meaning of *vāriya* of the gāthā, 'Vāriyasavvavāri' as *vāritavān*. This meaning was followed by the Cūṇḍikāra.

Even reaching closely the meaning of these two words 'Vāri' in two cases, the straight meaning of the word 'Vāri' as sin cannot be made, in a real sense both point to one and the same thing.

"Vāritavān sīyān himsāntasteyaparigrahebhya iti.....Sarvasmadakṛtyādānmanāmi sīyāmsca vāritavāniti..... sarvavāri. sarvavāraṇaśīla ityarthaḥ"⁴¹

"Prabhuḥ bhagavān sarvavāram bhauso nivāritavān ctaduktāṁ bhavati, prāṇatīpṭāṇisēdhādikāṁ svato' anuṣṭhāya parāmsca sthāpitavān"⁴²

So the direct meaning of the word 'Vāri'⁴³ is prohibited or fit for prohibition.

It would be correct, if the meaning of the word 'Vāri' found in the reading of the Piṭaka is accepted in the sense of sin in all places.

Here it is also proper to see the 58th gāthā of *Isibhāsiyāim*, supporting the meaning 'sin'.

"Savvattha vārac dante savvavārihiṁ vārie.

savvadukkhappaṭṭhe ya siddhe bhavati nirac."⁴⁴

Foot-Note

1. Kalpasūtra, 190-200, pp. 247-275;
Tiloyapaṇṇatti, pt. I, vv. 510-519, pp. 206-7.
Triṣaṣṭhiśālakāpuruṣa, Hemacandra, 1410 parvas.
2. Kalpasūtra, 151, p. 217.
Tiloyapaṇṇatti, 548, p. 210.
3. Kalpāsūtra, 159, p. 225.
4. "Pāsassa duvalasavāsasayāṁ vikkamāṇāṁ terasumassa vāsasayassa ayaṁ tsaṁse samvacchare kāle gacchai", Ibid., 7. 169.
"Mahāvīrasa.....nava vāsasyāṁ Vikkamāṇāṁ.....
asme samvacchare kāle gacchai, etc. 1" Ibid...6. 148.
= (1230-980) - 250 years.
5. That Pārsva was a historical person is now admitted by all as very probable.....1"

SBE., vol. XLV. Jacobi Introduction 6.

6. Studies of Jainism, Part-41, H. Jacobi, p. 6.

7. Sāmaññaphala Sutta, Dighanikāya, pt. I.
Niggaṇṭha Nāṭaputtavādo 5, 28, p. 50.

In the Jaina paramparā this word 'Puggala' is generally used in the sense of non-living matter or atom. Even being so, its meaning as accepted by the Bauddha Pīṭaka, i.e. individual soul, is found in the Bhagavati Sūtra (8.10.361) in the sense that Jīva is poggalaṃ and poggala also and in the sūtra 20.2.665 as the synonymous word of Jīva (soul), while in the Daśavaikalika Sūtra 5.1.73 the word "poggala" is used in the sense of flesh which is related with the body of living beings (bala-affhiyaṃ puggalaṃ). It is noteworthy that this word 'Puggala' is not come across in any old available sūtra except the Jaina-Bauddha sūtras.

Āsava and Saṃvara : These two words have mutually opposite meanings. Āsava denotes the suffering (Kleśa) of Soul, while 'Saṃvara' indicates the stoppage of it and the means of stopping it. Both the words are found in the Jaina Āgamas (Sīhanāga, 1. Sthāna; Samavāyāṅga, 5 Samavāya, Tattvārthadhigamasūtra 6.1.2; 8-1, 9-1 and the Bauddha Pīṭaka (Majjhimanikāya 2) in the same sense.

The word 'Uposatha' indicates particular upavṛata (sub-vow) of the lay worshipper which is come across to be used in the Bauddha pīṭaka (Dīghanikāya 4) and the Āgamas from the very beginning (See Uvāsagadasāo).

The two words 'Sāvaga' and 'Uvāsaga' are found to be used in some form or other in the Bauddha Pīṭaka (Dīghanikāya and the Āgamas) from the very beginning. In the Bauddha paramparā the meaning of the word 'Sāvaga' is the direct 'Bhikṣu' disciple of the Buddha (Majjhimanikāya), whereas, in the Jaina paramparā the word 'Uvāsaka' is used in the sense of the lay worshipper.

Having left the household life, if some person becomes a monk, then the one and same sentence is applied by usage to indicate this meaning, which is found in the both Pīṭaka and the Āgama. It is this "Āgārasmā anāgāriyaṃ pavvajjanti (Mahāvagga) and Āgārao anāgāriyaṃ pavvaittae 1" (Bhagavati Sūtra 11.12.431.)

Here a few words have been compared as only examples. There is a good scope for consideration of their details. The similarity of the above-mentioned words are really old, there is no such possibility of their accidental occurrence. For this reason one common source should be found out any how by reaching the root of this similarity. Perhaps it indicates the paramparā of Pārśvanātha. Cār Tīrthakara, f Note No. 15, pp. 36-37, Pandit Sukhlalji

34. *Ibid.*
35. Abhijānāmi kho paṇāhaṃ, Sariputta, Cāturangasaṃannagataṃ
Brahmacariyaṃ Carita' /"
Tapassi sudaṃ homi paramatapassi, lūkho sudaṃ
homi paramalūkho, jegucchi, sudaṃ homi parama-
jegucchi, pavivitto sudaṃ homi paramavivitto 1"
Mahāsiṃhanāda Sutta, Majjhimanikāya, I, pp. 109 ff.
36. Really speaking Cāturyāmika instruction was of Pārśvanātha.
37. Sāmaññaphalasutta;
Nigāṇṭhanātaputtavādo,
Dīghanikāya, p. 50.2.21.
36. Anuśīlan, p. 454.
39. See the English translation of Dīghanikāya, S.B.E., II, p. 74
Hindi Translation of Śrī Jagadish Kāśyapa, p. 21
In the Pālikoṣa also the meaning of 'vāri' in 'Vārivārita' has been
written as water.
40. Acārāṅga Sutta, 2. 178, p. 424.
41. Sātrakṛtāṅga, Cūṇi 6. 28.
42. *Ibid.*, Tika, 6. 28
43. Prof. Dr. H. Bhayani has suggested that in the words 'Cori' derived
from caurya, 'madhuri' from mād'hurya, 'deś' from deśya and 'karisi'
from kariṣyati, etc. there is found the use of 'i' or 'ya'. According
to this rule, the form of the word 'Vārya' can be used as 'Vāri'.
44. *Isibhasiyyaṃ* 29. 19.

RASA AND ITS PLEASURABLE NATURE

V. M. Kulkarni

Bharata nowhere in his *Nāṭya-śāstra* makes any explicit statement that the *rasa* by its very nature is pleasurable. There are, however, a few clear indications in the text of *Nāṭyaśāstra* of its pleasurable nature. The Indian tradition of the origin of the drama as preserved in the *Nāṭyaśāstra* says : *Nāṭya*, the completely new form of literature was created as a *kṛtadānyaka* (lit. a play-thing, pastime, recreation) to give pleasure to the eyes and ears alike (*dṛṣyam, śṛavyaṃ*).¹ It was meant to give courage, provide pastime, pleasure, friendly or salutary advice, etc.² It was also intended to give relief or aesthetic repose to persons afflicted with grief, exhausted with work, or overpowered with sorrow or distressed through weakness caused by different religious practices including fasts *tapasvinām*.³

Dhananjaya, who in his famous work, *Daśarūpaka*, gives an abstract of Bharata's *Nāṭyaśāstra* explicitly states that the *rūpakas* (the ten types of drama) overflow with joy or delight.⁴

Dhanika, his brother and commentator comments in his *Avaloka* : Aesthetic enjoyment consisting of supreme joy that is inwardly experienced or felt is the real purpose of the ten forms of drama, and not merely knowledge of the three goals of human life, etc. as the case in the *Mahābhārata* (Itihāsa).⁵

Some modern scholars, however, cite Bharata's definition and description of ideal spectator :

"An ideal spectator at a dramatic performance is one who, when (the character) is pleased becomes himself pleased, when (the character) is angry becomes himself angry, when (the character) is frightened or terrified becomes himself frightened or terrified."⁶

Also, "Ideal spectators at a dramatic performance are those who, when (the characters) are depressed become themselves depressed, when (the characters) are pleased become themselves pleased, when (the characters) are in sorrow, are themselves in sorrow".⁷ And, they interpret it to support their own feeling that it was Bharata's view that some *rasas* are pleasurable and some others painful.

It should be noted that Bharata does not speak here about the nature of *rasa* - whether it is pleasurable or painful or whether it is both-but of the essential quality of sympathy that a spectator or reader must have. Unless gifted with sympathy he cannot respond to the scenes and situations presented on the stage or in the poem and cannot establish what has aptly been called by Abhinavagupta the *hrdaya-sahvada*. It is then followed, in Abhinavagupta's language, by the two successive stages of *tanmayibhava* or *tanmayibhavana* (identifying oneself with the scene or situation retaining a certain distance) and *rasasvada* or *rasa-carvāṇā* (aesthetic enjoyment).

To explain *rasasvada* (aesthetic enjoyment or experience) Dhananjaya gives the following analogy :

"When children play with clay-elephants, etc., the source of their joy is their own *utsaha* (dynamic energy). The same is true of spectators watching (the heroic deeds of) Arjuna and other (Mahabharata) heroes on the stage"..... This aesthetic experience or enjoyment is a manifestation of that joy or bliss which is innate as the true nature of the self (*atman*) because of the identification of the spectators with *Kavyārtha* (the characters, scenes and situations presented in the drama).⁸

Dhanika discusses this problem at some length : "It is quite proper to say that the sentiments of the erotic, the heroic, the comic, etc., which consist essentially in joy arise from *ātmānanda* (the joy which is innate as the true nature of the self). But in the sentiment of pathos (*Karuṇa*) and such other sentiments (that of anger, of fear, and of disgust,) how can joy arise ? For when *sahridayas* (sensitive readers or spectators) listen to a poem full of pathos, they experience sorrow, shed tears, etc. If this sentiment of pathos were essentially to consist in joy, this would surely not happen." This objection is answered as follows : "What you say is true. But the aesthetic joy in the sentiment of pathos and similar other sentiments is such that it is both pleasurable and painful. For example, in the act of *Kuṭṣamita* (affected repulse of a lover's caresses, as for instance, when he holds or catches her by her hair, presses her breasts or kisses her and inflicts passionately love-bites) at the time of *sambhoga* (sexual enjoyment) women experience both pleasure and pain. (In other

words, love-bites tooth-marks and nail-marks-although physically painful give pleasure to women.) The aesthetic experience of grief or sorrow in poetry, in *Kāvya* (creative literature) is different from the grief or sorrow as directly experienced by people in the actual life. To explain : *Sahyadaya* turn more and more to experience this aesthetic grief or sorrow. If it were only painful like the grief or sorrow in the real world (actual life) then nobody would ever think of going to witness plays or reading poems full of the sentiment of pathos. (For it is an axiom that every being strives to secure happiness and shun misery or pain.) Consequently, then such great and celebrated works as the *Rāmāyaṇa*, etc., which predominantly depict the sentiment of pathos would have fallen into oblivion and lost. The shedding of tears etc., by the spectators (or readers) on listening to the description of a sad or tragic incident or event (in a work of art, like the shedding of tears, etc. through sorrow over the death or loss of one's beloved person in actual life, is not at variance (with the view mentioned above). Therefore, *Karuṇa-rasa* (the sentiment of pathos), like the other *rasas* of *Śṛṅgāra* (the sentiment of love) etc., is certainly pleasurable."

But of all the Sanskrit *āṅkūrikas*, it is Abhinavagupta who repeatedly speaks of the pleasurable nature of *rasa*. Before setting forth his view in detail it is necessary to notice two other theories mentioned and refuted by him. After refuting Śaṅkuka's view that *rasa* is the reproduction (*anukaraṇa*) of mental states he briefly refers to the Sāṃkhya theory of *Rasa*. According to the Sāṃkhya, *rasa* is made of pleasure and pain and is nothing but a combination of various elements (the *vibhāvas*, *anubhāvas*, etc.), possessing the power of producing pleasure and pain and that these elements are only external (*bāhya*), i.e., they are not psychic or mental states (*citta-vṛttis*). According to this theory, there is no difference between *rasas* and *sthāyi-bhāvas* (permanent mental states). The advocates of this theory are naturally forced to give a metaphorical interpretation of all the passages in which Bharata distinguishes *rasa-s* from *citta-vṛttis* (permanent mental states). The very fact that the Sāṃkhya's have to resort to a forced interpretation of Bharata's passages shows that their theory is unsound.

Towards the end of his comment on *Nāṭyaśāstra*, VI. 33 Abhinavagupta attacks Śaṅkuka and his followers who hold the view that *rasa* is the reproduction of permanent mental states like *rati* (love), etc. : "Some people argue that *rasa* is the reproduction or imitation of permanent mental states like love (*rati*) etc., and they thus go on to ask the

question : 'How can sorrow be the cause of joy ?' They answer their own question by saying that sorrow (and similar other painful mental states) when portrayed in drama acquire a peculiar or special property (whereby they become a source of pleasure). But to start with, the very question they ask is false. For, is there an invariable rule that when one perceives sorrow in somebody else it necessarily produces sorrow in oneself ? It is observed in actual life that when one sees one's enemy in sorrow, one experiences extreme joy. In other cases (i.e., in the cases of persons who are neither one's friends nor foes) one remains totally indifferent. Now, regarding the answer they give to their own question, viz., it is the very nature of the mental states or emotions that when they are depicted in drama, they attain a peculiar or special property—they come to possess speciality and produce joy is no answer at all (lit., there is no substance in it.)¹⁰ "In our opinion, (says Abhinavagupta) (in aesthetic experience) what is enjoyed is one's own consciousness which consists of a compact mass of bliss. How can there be any question of sorrow ? Different emotions like love, sorrow, etc. only serve the purpose of lending variety to the enjoyment of this consciousness consisting of bliss). Acting, etc., helps or serves to awaken it (i.e. the *sahvedana*, consciousness).¹¹

Abhinavagupta is firmly of the view that all the (eight or nine) *rasas* are pleasurable (*ānandarūpa*). When commenting on *Nāṭyaśāstra* (E. 119, p. 43) he declares : The four permanent (or dominant) mental states of love (*rati*), laughter (*hāsa*), dynamic energy (*utsāha*) and wonder (*viśmāya*) are primarily pleasurable (*sukha-svabhāva*). But the other four permanent (or dominant) mental states of anger (*krodha*), fear (*bhaya*), sorrow (*śoka*) and disgust (*jugupsā*) are primarily painful. These permanent mental states, however, do not exclusively consist in happiness or misery, joy or sorrow, but are pierced through an element of sorrow and joy respectively.¹²

In the course of his discussion of the sixth obstacle to the realization of *rasa*, viz., the lack of some predominant factor (*apradhānatā*), he observes : "All these permanent mental states (when portrayed in a drama) are predominantly pleasurable. For, the essence of compact light (*prakāśa*) consisting in the aesthetic relish of one's own consciousness is transcendental delight. To explain : In actual life also women when they are completely absorbed in the rumination of their consciousness characterised or circumscribed by profound sorrow find full rest or repose in their own heart. For happiness consists in complete rest or full repose without any obstacle. Pain, on the contrary, is nothing but absence of complete rest

or full repose. It is for this reason alone that the Sāṃkhya who explain pain or sorrow as a property of *rajas* declare that restlessness is the very essence of pain or sorrow. All the *rasas* thus consist essentially in transcendental delight.¹³ But some of them, on account of the *Vibhāvas*, etc., by which they are coloured are affected by a certain touch of bitterness.¹⁴

When explaining Bharata's comparison of *rasa* (sentiment) with *anna* (food) and of the aesthetic process with testing, Abhinavagupta elucidates the phrase *Harṣādīni* (*Cādhigacchanti*) with reference to (i) gourmets to mean that they attain pleasure (and *ādi* includes) satisfaction, nourishment, strength and good health and with reference to (ii) sensitive spectators to mean that they attain pleasure, (and the word *ādi* includes) proficiency in the four goals of human life, viz., *dharma*, *artha*, *kāma* and *mokṣa*, and the fine arts. He then quotes the view of earlier writers (*ārye tu*): "Others however think that the word *ādi* etc., in the above phrase includes sorrow and the like. But this inclusion (*sahgraha*) is not proper. For drama produces pleasure and pleasure (alone) (*"Harṣaika phalaṃ nātyam"*) in the sensitive spectators and not sorrow, etc., (other similar painful feelings). Thinking that there is no good or valid reason to believe that drama produces sorrow and that they would be required to refute the view that sorrow is the purpose of drama these writers read: *harṣāmscādhigacchanti* (i.e. they attain pleasures).¹⁵

Abhinavagupta does not record either his approval or disapproval of this view. But this view does not, it would seem, differ from Abhinavagupta's own view often expressed in his two commentaries—*Abhinavabhāratī* and *Dhanyālokalocana*. He, for instance, remarks in his *Locana*: "Although knowledge (instruction in the four ends of human life and the fine arts) and pleasure for the reader are both present, pleasure is the chief purpose of *Kāvya* (poetry, creative literature)... Even of instruction in the four ends of human life, joy or delight (*ānanda*) is the final and chief purpose or result or reward."¹⁶ Again, "Rasa has for its essence pleasure and *rasa* alone is drama. ...This is what our respected teacher says. Nor are pleasure and moral instruction really different from one another, for they both have the same cause (*ekaviśayatvā*)."¹⁷

Viśvanātha discusses this problem of *Karūṇa* etc. being pleasurable in his *Sāhitya-darpaṇa* (Chapter III. 4-8):

He declares that *rasa* is made of pleasure or joy and that it is *brahmāsādhya-sahodara* (akin to the enjoyment of Brahman, characterised by *sat*, *cti* and *ānanda*).

Objection : "Then since *Karuṇa*, etc. (i.e. *bibhatsa*, *bhayanaka* and *raudra*) arise out of sorrow, etc., they cannot be called *rasas* at all."

Answer : In *Karuṇa*, etc. supreme aesthetic joy is produced. And in this matter the experience of the sensitive spectators and readers is the sole proof. Moreover, if they were to produce sorrow, nobody would be attracted towards (the works depicting) these *Karuṇa* and such other *rasas*. No sensible person exerts himself to experience sorrow; and since all (sensible and sensitive people) are seen to be drawn towards *Karuṇa*, etc., it is evident that *karuṇa* and such other *rasas* consist of (aesthetic) joy. If *Karuṇa-rasa* were the cause or source of sorrow, such great works as *Rāmāyaṇa* would cause sorrow. And how then some one may ask, can joy arise from what causes sorrow ? To this Viśvanātha replies as follows : Granted that worldly joys and sorrows, arise from worldly cause of joy and sorrows. But when these very causes etc., are depicted in *Kāvya* (creative literature) they lose their character as causes, etc., and turn into *vibhavas* etc., which no longer remain *laukika* worldly and are called *alaukika* (non-worldly). They like love-bites, etc., in sexual union, produce pleasure and pleasure alone, and therefore, our above thesis is unexceptionable.

But if the thesis (poetic or dramatic representation of sorrows and sufferings produces only joy) be correct, how is it that the shedding of tears, (etc., are produced while) witnessing or hearing sad events in the life of Hariscandra, etc. in the *Mahābhārata* and the like ? To this it is replied as follows : The shedding of tears etc., are held to come from the mind (or heart) being melted.

Jagannātha in the course of his exposition of the nature of *rasa* as elucidated by various *ālaṅkārikas* (literary thinkers) sets forth for the first time the views of the *Navyas* (Moderns) and *Pare* (other literary thinkers). It may not be wrong to suggest that Jagannātha himself held the view ascribed to the *Navyas*. The *Navyas* account for joy produced by *Karuṇa* and such other *rasas* as follows :

"The sensitive spectator (*Sahdaya*) identifies himself with a hero, say, Duṣyanta; and enjoys the dramatic performance, say, *Abhijñānaśakuntala*. In this connection it may be asked : *Rati* (love) of Sakuntalā for Duṣyanta, let us grant for the sake of argument, produces peculiar joy in the spectator as in the case of Duṣyanta. But how can *soka* (sorrow), the permanent emotion of the sentiment of pathos, which is well-known to be the cause of unhappiness produce joy in the spectator ?

On the contrary, it would be only proper to hold that it (*soka*) produces unhappiness in the spectator as in the case of the hero. Some might argue : "That real sorrow produces unhappiness is an accepted truth. But the sorrow produced by reading a poem portraying *Karuṇa-rasa* or while witnessing a tragic scene or event, being unreal cannot produce a distressing effect. While the hero of a poem or a play experiences grief, the *sahṛdaya* does not." But this argument is not correct. This argument, if accepted, would force us all to accept the position that the rope mistaken for a serpent does not produce fear or trembling. Again, it would not be reasonable to say that *rati* (love) etc., which is imaginatively felt by the spectator produces joy in him." In reply to this it is said : What you say is true. But if it be the experience of the *sahṛdayas* (lit. if it be verified by the heart of the *sahṛdayas* that pure joy alone is produced from poetic or dramatic works replete with *Karuṇa-rasa* just like from the poetic or dramatic works in which the erotic sentiment predominates, then it will have to be admitted that extra-ordinary power or better, function of suggestion *lokottara-kāvya-vyāpāra*) itself is the cause of preventing sorrow or grief just as it is the cause of producing joy. For a cause is inferred from the effect. On the other hand, if sorrow/grief is proved to effect from a poem or a play depicting *karuṇa-rasa* as joy from an erotic poem or play then it is not necessary to infer the cause, viz., the preventing of sorrow or grief and then, both joy and sorrow will follow their own causes respectively." It may be asked : "If a poem full of pathos were to produce sorrow why should a poet strive himself to compose such a poem and a sensitive reader, to listen to it ? For it being the cause of an undesirable or unwelcome thing (viz., sorrow) it would be only proper for him to refrain from it." In reply it is said : As there is in a play full of pathos welcome joy in a larger degree and unwelcome unhappiness in a lesser degree a poet's activity of composing and a spectator's activity of witnessing it stands to reason, just like a person's activity of applying sandal paste to one's body."

Now, according to the literary thinkers or critics who maintain that every poetic work yields pure joy, there is absolutely no hindrance to the poet's or reader's or spectator's activity in regard to writing a poem, or listening to it or witnessing a play respectively. Even the flow of tears or shedding of tears when reading a poem full of pathos is only natural as it takes place while experiencing that pure joy; and this flow of tears does not (at all) arise on account of grief. Therefore the flow of shedding of tears from the eyes of the devotees of (Viṣṇu, Śiva or

any other) deity on hearing his description is only proper. There is not even the slightest touch of sorrow or grief in listening to such descriptions of deities (And yet they shed tears; therefore it is quite evident that these tears are of pure joy and not of sorrow). It may be asked : "If the sensitive spectator or reader who has completely identified himself with sorrow-stricken Daśaratha, etc., experiences in relishing the sentiment of pathos etc., joy, then in a dream or in *sannipāta* (a dangerous fever a combined derangement of the three humours of the body causing fever which is of a dangerous kind) by such identification also he ought to experience sorrow in this case (viz. relishing the sentiment of pathos, etc.)". To this it is said in reply : "That even matters like sorrow, etc., which are in themselves distasteful (unwelcome), produce extra-ordinary or transcendental joy is due to the glorious power of the extra-ordinary poetic function, called *vyāñjana* (the power of suggestion). The sweet aesthetic relish arising out of this extra-ordinary poetic function (of *vyāñjana*) is altogether different from the experience of joy produced by any other means of cognition (like perception, inference, analogy, scriptures, etc.)"¹⁹

This discussion reveals that conflicting views are held by Sanskrit literary thinkers regarding *rasa* and its pleasurable nature : (i) Some are of the view that *rasas*, one and all, without any exception, are pleasurable. They define and describe *rasa* as a manifestation of the joy or delight or the bliss of the self (*Ātmānanda*) or one's own consciousness circumscribed by or coloured with a particular permanent emotion with its veil of ignorance uncovered or rent asunder.

Consequently, in this enjoyment of one's own consciousness which is a mass of bliss or of one's own mental state with the preponderance of the element of *śānta* and with the light and bliss of self reflected in it there can be absolutely no question of any unhappiness, pain, grief or sorrow. These literary critics are known as 'Kevalāhādavadins' (ii) Some other literary critics are of the view that some *rasas* like the erotic (*śṛṅgāra*) etc., are pleasurable but some others like the pathetic (*karuṇā*) are painful as in our actual everyday life. These literary critics are known as *Sukhaduḥkhatmakavadins*, (iii) The modern (*navya*) literary critic, Siddhicandraṅgaṇi is alone in holding the view that there are only four *rasas*. *śṛṅgāra*, etc. as the are pleasurable, and the rest of the so-called (eight or nine) *rasas* do not deserve to be called *rasas*.

Of the four well-known commentators of Bharata's *rasasūtra*, Bhāṭṭa, Nāyaka and Abhinavagupta are undoubtedly of the view that all *rasas*

are pleasurable. Regarding Lollaṭa we do not get any definite indication in his exposition of the *rasa-sūtra* as presented by Abhinavagupta in his *Abhinavabhāratī* (I.p.272). But in his *Locana* commentary on *Dhvānyaloka* (II. pp. 184-85) we have a clue in this regard. An objection is raised by Śaṅkuka against Lollaṭa's *Puṭṭivāda* or *Utpattivāda* : "...Therefore there is no *rasa* in the character being portrayed...If one were to say that it exists in the spectator how could there be *camatkāra* (mysterious delight, thrill of joy) ? On the contrary, in *Karuṇa-rasa*, etc., the spectator would experience only sorrow or grief or pain." This passage may be taken as an indication to draw the inference that Lollaṭa was also of the view that all *rasas* are pleasurable. We are fortunate enough to come across a passage which has been cited by Abhinavagupta only to criticise Śaṅkuka. Śaṅkuka unambiguously states : "Soka (and other similar permanent mental states) when portrayed in *Kāvya* (a poem) and *nāṭya* (a play) come to possess a peculiar charm or beauty whereby they become pleasurable; and that it is the very nature of these *bhāvas* (permanent mental states) to become pleasurable when depicted in drama (creative literature)." ²⁰

Incidentally, it may be noted that Mammata has paraphrased, when summarising Śaṅkuka's interpretation of the *rasa-sūtra*, the phrase '*vastu-svabhāva-mātreṇa*' and the sentence '*asti ko'pi nāṭya-gatānāṃ bhāvānāṃ viśeṣaḥ*' as '*vastu-saundaryabalaḥ rasaniyatvenānāyānumityamāna-vilakṣaṇaḥ... (viryādir bhāvaḥ...)*'. ²¹

Although Abhinavagupta criticises Śaṅkuka for this view of his, elsewhere he himself declares : "...the states of mind appropriate to love (*Kāma*) etc., and denoted by such words as *rati* (sexual love) etc., are made capable of being enjoyed or relished through the suggestive poetic activity or function (*Kavi-vyāpāra*) and the fourfold suggestive *abhinaya* acting or dramatic representation of the word *bhāva*, Abhinavagupta very clearly says : "States of mind, conveyed through the extra-ordinary process of verbal representation, etc., render themselves worthier or capable of relish or enjoyment, although they are in our actual day-to-day life unworthy or incapable of being relished or enjoyed." ²²

Rāmacandra and Guṇacandra who hold the view that *rasas* are "*sukhaduḥkhātmanaka*" account for the mysterious delight (*camatkāra*) arising from repugnant *karuṇa* and such other *rasas* by referring to *Kavi-ṇaṭa-*

takti-kaṣṭhā : "That mysterious delight is seen to result from these (repugnant and) painful *rasas* is due to the poet's creative imagination and the actors' skill or proficiency in acting or the dramatic representation (due to the excellence of the art of either the dramatist or of the actors.)"²⁴ As these authors have made free use of *Abhinavabhārati* in writing *Nāṭyadarpaṇa* probably they have been influenced by the two passages from *Abhinavabhārati* cited in foot-notes (No. 22 and No. 23) above.

Viśvanātha who, as a rule, follows Abhinavagupta depends on him for this point too : "In the actual world the rule holds that from worldly causes of joy, sorrow, etc., worldly joy, sorrow, etc., respectively are produced. But in the world of poetry and drama, which is *alaukika* (transcendental, non-worldly) joy alone is produced from the *vibhāvas*, etc., which are *alaukika*.

Jagannātha too who also is a follower of Abhinavagupta asserts that the dower of suggestion (*vyākṣāṇā*) plays a unique role in creative literature. Such is the power of the *lokottara* (i.e., *alaukika*) poetic function of *vyākṣāṇā* that even things like sorrow, although unwelcome in themselves when portrayed in creative literature produce extraordinary joy or delight. The sweet relish raising from this *vyākṣāṇā-vyāpāra* is altogether different from the joyful experience produced by any other *pramāṇa* (proof, like perception, inference, etc.).²⁵

It is indeed extra-ordinary that none of the post-Abhinavagupta *ālaṅkārikas* (literary critics) noticed the glaring contradiction between the two following statements made by Abhinavagupta in his *Locana*. In the course of his exposition of the relish or enjoyment (*bhoga*) of *rasa* Bhaṭṭa Nāyaka observes that it approximates the relish or enjoyment of the *Highest Brahman*- Abhinavagupta commenting on this statement says ; "We admit with him that aesthetic enjoyment (*rasāsavāda*) is similar to the relish or enjoyment of bliss of the Highest Brahman."²⁶ But commenting on his own verse "*yā vyāpāravatī rasān rasayitum...*" he says :

"The happiness which results from the knowledge of both seen and unseen objects which are ascertained, by all the means of cognition or even that extra-worldly joy which consists in enjoying an aesthetic experience - to both of these, the bliss that follows from full repose in God is far superior; and that aesthetic reapture is only an appearance of a particle or reflection of a drop or fraction of that bliss. But ordinary worldly pleasure is almost inferior to even that aesthetic pleasure; for it is not without plenty of pain or misery."²⁷

This plain inconsistency can only be explained if we take Abhinavagupta's statement comparing *rasāsvāda* with *parabrahmāsvāda* as a mere *arthavāda* (praise, eulogy) with a view to glorifying *rasa*.

The protagonists of the view that all *rasas* are pleasurable attempt to show that *bhāvanā* (generalisation, universalisation, idealisation) or *vyāñjanā-vyāpāra* (the power or function of suggestion) effects, temporarily though, the removal of delusion of mind (*moha*) or ignorance (*ajñāna*) that envelops the mass of bliss innate to the Self (*ātman*); and thereby enable the *sahṛdaya* to appreciate and enjoy the transcendental joy or delight of the self or the bliss of *brahman*. The advocates of the view that *rasas* are only *laukika* (worldly, the same as emotions or states of mind as in actual life) and are pleasurable or painful in accordance with the pleasant or painful emotions may raise the following objection: "It possesses one's comprehension how a literary function like *bhāvanā* or *vyāñjanā* can transform what is unpleasant into pleasurable *rasa*. One may admit with the followers of the Vedānta *dāśana* that the cover of delusion of mind or ignorance enveloping the Self or *Cit* or *Caitanya* is removed or rent asunder through knowledge of the Ultimate Reality (*paramātmā* or *parabrahma*) in the case of a person who aspires after *mokṣa* (liberation) and is possessed of the four well-known requisites (including *samādānādi-sādhana-sampat*) and undertakes the study of Vedānta, etc., but there is hardly any justification or evidence enough for investing *bhāvanā* or *vyāñjanā* with such extra-ordinary and incredible power." In reply the *Kevalānanda-vādins* (those who hold that all *rasas* are pleasurable) may say: "The facts or events treated poetically may, as parts of the actual life produce pleasure or pain but when they are contemplated in their idealised or generalised form they give rise to pleasure and pleasure alone. As a result of this contemplation of literary objects in their idealised character they become impersonal in their appeal and therefore enjoyable in and for themselves. In other words, the *sahṛdaya* in appreciating poetry or drama or creative literature in general rises above the duality of pleasure or pain as commonly understood, and enjoys higher pleasure or delight. *Bhāvanā*²⁸ leads to spontaneous and complete selflessness or forgetting one's private self and it in its turn yields pure joy unmixed with pain or sorrow or any kind of mental tension. And in this regard it is comparable to *brahmāsvāda*; and in regard to such pleasurable experience *sahṛdayas* alone are authority." It is doubtful if this reply would satisfy or convince *Sukha-duḥkha-ātma-vādins*. Modern literary thinkers too may not accept the position that in aesthetic experience one enjoys one's own consciousness that consists of a

compact mass of bliss. They, in fact, regard the postulate or concept of *ānānanda* or *brahmānanda* as irrelevant in the context of enjoyment of *rasa*.²⁹

FOOT-NOTE

1. श्रीङ्गीरकमिच्छामो हृष्यं श्रयं च यद्भवत् । —NS I. 11(b)
2. हितोद्देशजननं ह्रीति-क्रीडा-सुखादिकत् । —Ibid, I. 113(b)
3. दुःखार्तानां श्रमातीनां शोकार्तानां तपस्विनाम् ।
विश्रान्तिजननं काले (पा.मे. लोके) नाट्यमेतद्भविष्यति ॥ —Ibid I. 115
4. आनन्दनिष्पन्निदुषु रूपकेषु...स्वादु (पा.मे. स्वाद) पराङ्मुखस्य ॥ —DR I.6
5. अत्र केचित्...त्रिवर्गादिभ्युत्पत्तिः काव्यफलस्वेनेच्छन्ति ।
तत्रिरासेन स्वस्वेवेद्य-परमानन्द-रूपो रसास्वादो दशरथाणां फलम्,
न पुनरितिहासादिवत् त्रिवर्गादिरुत्पत्तिमात्रम्... । DR Av on I. 6
6. यस्तुभ्यो (?) यस्तुभ्यौ) वृष्टिभावाति शोके शोकमुपैति च ।
क्रुद्धः क्रीडि भये भीतः स श्रेष्ठः प्रेक्षकः स्मृतः ॥
7. दैव्ये दीनस्वभावास्ति ते नाट्ये प्रेक्षकाः स्मृताः ।
ये तुष्टौ वृष्टिभावास्ति शोके शोकं व्रजन्ति च ॥ —NS. XXVII 61(b) 62(a)
XXVII 42
8. क्रीडतां मृण्मयैर्बद्धं बासानां द्विरदादिभिः ।
स्वोत्साहः स्वदेते तद्गच्छोत्थानमङ्गनादिभिः ॥
स्वादः काव्यार्थसंमेशात्मानन्दमसुद्धवः ।
—DR IV. 41(b)-42(a), IV. 43(a)
9. ...सुख-दुःख-जनन-शक्ति-युक्ता विषयशामग्री बाह्ये साङ्ख्यदशा सुख-दुःख-स्वभावो
रभः । स्थायिनस्तु तत्तामसीजन्या आन्तराः सुख-दुःख-स्वभावा इति ।...
—A. Bh. I, p. 276
10. ये तु रसायानुसरणरूपं रसमाहुः अथ चोदयन्ति शोकः कार्यं सुखहेतुरिति । परिहरन्ति च
अस्ति कोऽपि नाट्यगतानां विशेष इति । तत्र चोद्य तावदसत् । शोको हि प्रतीयमानः
किं स्वात्मनि प्रत्येकदुःखं विततोतीति तिर्यगः । शत्रुदुःखे प्रहृषात् । अन्यत्र च मध्य-
स्थत्वात् । उत्तरं तु "भावानां वस्तुस्वभावमात्रेण" इति न किञ्चिदत्र तत्त्वम् ।
A. Bh. I. p. 291
11. अल्पमते संवेदनमेवानन्द घनमास्वाद्यते । तत्र का दुःखाशङ्का । केवलं तस्यैव चित्रताकरणे
रनिर्वाकादिवासनाभ्यापारः । तदुद्गोषेण चामिनयादिभ्यापारः ।
—A. Bh. I. p. 292
12. तथा हि-रति हासोत्साहविस्मयानां सुखस्वभावत्वम् ।...
क्रोध-भय-शोक-शुश्रूषणानां तु दुःखस्वरूपता । —A. Bh. I. 119, p. 43

13. तत्र सर्वेऽमी सुखप्रधानाः । स्वसंविच्छर्वाणस्त्वैकधनस्य प्रकाशस्यानन्दसारस्वात् । तथा हि एकधनशोकसंविष्वक्वर्षणेऽपि लोके स्त्रीलोकस्य हृदयविश्रान्तिरन्तरायश्चान्तिशरीरस्वात् (सुखस्य) । अविश्रान्तिरूपेतेव दुःखम् । तत एव कापिलैर्दुःखस्य चान्दव्यमेव प्राणस्वेनोक्तं रजोवृत्तिर्वा यददिमरित्यानन्दरूपता सर्वरसानाम् । A. Bh. I. p. 282
14. किन्तुपरम्पराकविषयवात् केवामपि कटुकिम्ना सर्वोऽस्ति... —A. Bh. I. p. 282
15. अन्ये स्वादिशब्देन शोकादीनामत्र संग्रहः । स च न युक्तः । सामाजिकानां हि हर्षैकफलं नाट्यं न शोकादि फलम् । तथात्वे निमित्तभावात् तत्परिहारपसङ्गाच्चैति मय्यमाना हर्षाश्चाधिगच्छन्तीति पठन्ति । A. Bh. I. p. 289
16. श्रोतुणा च व्युत्पत्तिप्रोती यद्यपि स्तः...तथापि तत्र प्रीतिरेव प्रधानम् । ...चतुर्वर्गेष्वुत्पत्ते-
रपि चानन्द एव पाथ्यन्तिकं मुख्यं फलम् ।

Locana on I. 1 pp. 40-4

17. प्रीत्यात्मा च रक्षस्तदेव नाट्यं नाट्यमेव वेद इत्यस्मदुपपत्त्यायः । न चैते प्रीतियुत्पत्ती
मिष्यन्त्ये एव द्वयोरप्येकविषयस्वात् । —Locana p. 336

18. तेष्वः सुरते दम्भतातादिभ्य इव सुखमेव जायते । —SD. Vṛttia on III 7
cf. किन्तु तादृश एवासावानन्दः सुखदुःखात्मको यथा प्रहस्यताडनादिषु संभोगवस्थयां
कुट्टमिते स्त्रीणाम् । Avaloka IV. 44-45
And, संभोगसमये स्त्रीणामवर्द्धनादौ कृत्रिमदुःखानुभावसीरकारवदत्राप्नुयुषः । सुखे-
ऽपि दुःखदुपचारः कुट्टमितिमिति तल्लक्षणात् Ratnāṣaṇa, p. 209

19. Rasagāṇḍhāra, Kāvyaṃālā edn, Bombay, 1939, (pp. 30-32)

20. Vide the passage edited in F. N. No 10 above.

21. संयोगात् सम्यगमरुमात्ररूपाद् अनुमीयमानोऽपि वस्तुसौन्दर्यवलाङ्गसनीयत्वेनान्या-
नुमीयमानविलक्षणः स्थायित्वेन स भाव्यमानो रस्यादिभावस्तत्वावसृजति सामाजिकानां
वासनया अव्यमानो रसः..... —KP. (Jhalakikar's edn) p. 90

22. ...कामादिषु समुचिताश्चित्तवृत्तयो रस्यादिशब्दाख्याः कविनट-ठयापारेणारस्यादयोभ्य-
ताप्रापणद्वारेण.....सामाजिकान् प्रति रसत्वं शृङ्गारादितया नीयन्ते ।

—A Bh. I. p. 333

23. चित्तवृत्तय एवालौकिकाः वाचिकाथमिनय—(एवालौकिकवाचिकाथमिनय—, प्रक्रियारूढतया
स्वात्मानं लौकिक दशावामनास्वाद्य— [मन्यास्वाद्य] कुर्वन्तीत्यतस्ता एव भावाः ।

—A. Bh. I. p. 344 (text restored by me)

24. करुण-गौड-धीमास-मयानकाश्रवागे दुःखारमानः । यत् पुनरेभिरपि चमरकरो दृश्यते, स
रसास्वादविरामे सति यभावधितवस्तुप्रदर्शकेन कविनट-शक्ति-कौशिकेन ।

ND p. 141

- 25 अयं हि लोकोत्तरस्य काव्यव्यापारस्य महिमा, परप्रयोजना अरमणीया अपि शोकादयः पदार्थाः आनन्दलादमौलिकं जनयन्ति । विलक्षणो हि कर्तनीयः काव्यव्यापारश्च आस्वादः प्रमाणान्तरबाधनुमवात् । *Rasagāṅgādhara* pp. 31-32
- 26 [भाविते च रसे तस्य योगः...परमज्ञास्वादलविधः ।...] परमज्ञास्वादलविधवाचस्वि चास्त्वस्य रसास्वादस्य । *Locana* pp. 183-190
- 27 सकृदप्रमाणपरिनिश्चितदृष्टविषयविशेषं यस्मिन्, यदपि वा लोकोत्तरं सचर्चणात्मकं तत् उभावतोऽपि परमैश्वर्यविश्रामयानन्दः प्रकल्प्यते तदानन्दविवण्णमात्राद्यभासो हि रसास्वाद ईश्वर्यं प्राप्नुमहिः । औक्तिकं तु सुखं ततोऽपि निकृष्टपायं बहुतरङ्गः सानुपङ्गादिति तात्पर्यम् । *Locana* III p. 510

28. cf. the gloss in *Locana* on the phrase of *Dhvanyāloka* (*Kāvya-tattva-rtha-bhāvanā-vimukhānam*) :

काव्यस्य तत्त्वभूतो योऽर्थस्तस्य भावनः वाक्यातिरेकेण । नवरतचर्चणा तत्र विमुक्तानाम् ।

—*Locana*, p. 94

29. This paper leaves out consideration the views of Bhoja, Śaradāta-naya, Madhusūdana Sarasvatī, etc., as Raghavan has already dealt with them in his two works : Bhoja's *Śṛṅgāraprakāśa* and the *Number of Rasas*.

हिन्दी विभाग
एवं
गुजराती विभाग

नरसिंह सिद्धराज का विरूपाक्ष मन्दिर (विलपांक)का अभिलेख, संवत् ११६८

अरविन्द कुमार सिंह

यह अभिलेख रतलाम जिले(मध्य प्रदेश)में स्थित विलपांक गाँव के विरूपाक्ष मन्दिर के हाते में, मुख्य मन्दिर से कुछ दूर, भूफान बनाने के लिए नीचे खोदते समय ग्रामवासियों के प्राप्त हुआ था। इस समय यह मन्दिर के अन्तराल की दीवाल में लगा हुआ है। प्रस्तुत अभिलेख की प्रथम जानकारी १७ जून १९६४ ई. को हिन्दी दैनिक नई दुनिया से हुई। उसी दैनिक के २३ दिसम्बर १९६४ ई. के अंक से डॉक्टर विष्णु औषर वाकणकर और प्रोफेसर बी. वेन्कटचलम् द्वारा अभिलेख की वाचना का पता चला। भारतीय पुरातत्व सर्वेक्षण द्वारा प्रकाशित भारतीय अभिलेख पर वार्षिक विवरण (१९६९-७०)^२ में भी अभिलेख सम्बन्धी कुछ जानकारी दी गई। फिर १९८६ ई. में विलपांक से प्रकाशित स्मारिका में हिन्दी और अंग्रेजी अनुवाद सहित इस अभिलेख का पूरा पाठ मन्दिर के चित्रों के साथ छपा। परन्तु अमेरिकन ईन्सटीट्यूट ऑफ इण्डियन स्टडीज़ (रामनगर, वाराणसी) द्वारा प्रस्तुत अभिलेख के लिए गए छायाचित्र से मिलान करने पर अनेक स्थलों पर पाठभेद सुद्धे दिखाई दिये। इसी कारण इसे यहाँ पुनः सम्पादित किया जा रहा है।

संस्कृत भाषा-निबद्ध २६ पंक्तियोंवाला यह प्रशस्तिलेख आरम्भ के “ॐ नमः शिवाय” तथा अन्त के मिति वाले भाग को छोड़कर पद्यरूप है। अभिलेख में ३० पद्य हैं। इसमें मेघमूर्जिता (पद्य १), शिखरिणी (२, १९, २३, लम्बरा (१, २०), अर्था (४, २१, २९, ३०), अनुष्टुप् (५, ८, १७, २६, २७), इन्द्रवज्रा (६, १०, २८), उपजाति (२४), वसन्ततिलका (७, ११, १६), शार्ङ्गलविकीर्तित (९, १२, १५, १८, २२), और रथोद्धता (२५) वृत्तों का प्रयोग हुआ है। अन्तिम पंक्ति अनुसार अभिलेख ‘स्पष्ट तथा शुद्ध अक्षरों’ में टंकित हुआ। नागरी लिपि के सुन्दर वर्णों में खुदी हुई इस प्रशस्ति से यह दावा निःशङ्क प्रमाणित होता है। दाहिने छोर को समान रखने के लिए कुछ पंक्तियों में एक या दो खड़ी लफ़ीरें लगी हैं। किन्तु कहीं-कहीं वर्णविकार भी हैं, जैसे पंक्ति २ में ‘दशममृत’ के स्थान पर ‘दशमममृत’ और ११ वीं पंक्ति में ‘भूपतिलकः’ की जगह ‘भूपतिलकः’ का लिखा होना। कुछ सुचारु अभिलेख के पूरा खोदने के बाद भी किए गए थे जैसे ‘कीर्त्तयितु’ (पं. ८) में ‘इ’ की मात्रा पतले आकार में बाद में जोड़ी गई है। इसी शब्द में ‘तु’ की मात्रा और अक्षर की रेखा मिल जाने से अक्षर का रूप बदल गया है। इसी प्रकार के कुछ और भी दोष हैं। सम्भव है लिपिकार या उद्धृतकर्ता से यह गलतियाँ हुई हों।

प्रशस्ति के उद्घाटनिक २ पद्य शिवाराधना रूपेण है। शिव द्वारा लुप्त में लिए गए से लुप्तवय या लोभवय वंश की उत्पत्ति की दन्तकथा ३-४ पद्य से उजागर होती है। लाट्येश

के चौखम्ब्य शासक त्रिलोचनपाल का शाक संवत् ९७२ (ई० १०५०) का ताम्रपत्र लेख^३ ब्रह्मा के चुल्लु के भिन्न जल से उत्पत्ति का उल्लेख करता है। विक्रमांकदेवचरित^४ (प्रायः ई० १०८५) में कश्मीरी कवि विरहण ने संख्या करते समय इन्द्र की प्राप्ति^५ पर ब्रह्मा के चुल्लु जल से उत्पन्न वीर से कर्णाट के चुल्लु बंश का आरम्भ बताया है। कुमारपाल की बहनगर प्रशस्ति^६ (सं. १२०८/ ई० ११५१) में दैत्यो द्वारा देवताओं को अश्वधिक सताए जाने पर, उसने मुक्ति पाने के लिए विधाता से प्राप्ति^७ करने पर ब्रह्मा के चुल्लु जल से उत्पत्ति का समर्थन है। बालचन्द्रसूक्तित्तवस्तुविद्यास^८ (प्रायः ई० १२४८), पूर्णगच्छीय हेमचन्द्राचार्यकृत द्वाश्रयकाव्य के टीकाकार अभयतिलक गणि^९ (ई० १२४९), नागेश्वरगच्छीय मेरुतगाचार्यकृत प्रबन्धचिन्तामणि^{१०} (सं० १३६१/ ई० १३०५) को चौखम्ब्यों की उत्पत्ति सम्बन्धी कथा बहनगर प्रशस्ति के उमान ही है। यह चौखम्ब्य अभिधान का पौराणिक ढंग का खुलासा मात्र है।

पृथ ५-२२ गुजरात के चौखम्ब्य नरेशों की वंशावली तथा उनकी उपलब्धियों पर प्रकाश डालता है। अधिकांश विवरण यशोभाषा के रूप में है। सर्वप्रथम चौखम्ब्य वंश के आदि पुरुष मूलराज के पराक्रमों का वर्णन है; तत्पश्चात् अनुगामी राकाओं चासुण्डराज, बल्लभराज, तुल्लभराज, तथा नागराज का संक्षिप्त वर्णन है। पृथ ११-१२ से भीमदेव की सिन्धु, लाह, और मालव नरेशों पर विजय की जानकारी होती है। मेरुतगाचार्य^{११} ने भी भीमदेव की सिन्धु और मालव नरेश भोज पर विजय का वर्णन किया है। डॉ० अशोक कुमार मण्डनदार^{१२} साहित्य में वर्णित भीम द्वारा पराजित हम्मुक को सौगाष्ट स्थित सैन्धव वंश का राजा मानते हैं। कर्णदेव के सन्दर्भ में यहाँ केवल गतानुगतिक प्रशंसाएँ हैं। पृथ १४-२२ जयसिंह सिद्धराज की भवन्तीपुर, चारा और मालव भूमि की प्रसिद्ध विजय के साथ अन्य उपलब्धियों का प्रशंसात्मक उल्लेख करता है। मालव विजय तथा मालवराज की बन्दी बनाए जाने का उल्लेख चौखम्ब्य जयसिंहदेव के दोहद अभिलेख^{१३} (सं० ११९६/ई० ११४०), उपरकथित बडगाप्रशस्ति, वस्तुविद्यास और द्वाश्रयकाव्य में भी है। सोमेश्वरकृत कीर्तिकोष्ठी^{१४} (प्रायः ई० १२२५) तथा कृष्णगच्छीय जयसिंहसूक्तित्तवस्तु कुमारपाल भूषालचरित^{१५} (सं० १४२२/ई० १३६६) में जयसिंह द्वारा पराजित मालव शासक नरवर्मा (प्रायः ई० १०९४-११३३) बताया गया है, जबकि प्रबन्धचिन्तामणि^{१६} के अनुसार पराजित मालव नरेश यशोवर्मा (प्रायः ई० ११३३-४२) था। अतः अनुमान होता है कि मालव पर नरवर्मा से यशोवर्मा के समय तक एक से अधिक आक्रमण जयसिंह सिद्धराज द्वारा किए गए थे, जो इन दोनों का समकालीन (प्रायः ई० १०९३-११४३) रहा।

२३ वा पृथ विरुषाक्ष के जीर्णमवन का उल्लेख करता है। एस. के. सिंह^{१७} ने परमार युग में निर्मित (प्रायः १०४५ ई० में पूर्ण) प्राचीन देवालय तथा जयसिंह सिद्धराज के समय तक मन्दिर के इह जाने के बाद भी मण्डप की सखामतो का विवरण दिया है। परन्तु अभिलेख (२४-२७ पृथ, से विशाल शिलर वाले भव्य विरुषाक्ष मन्दिर का सिद्धराज द्वारा सम्पूर्ण निर्माण अभिप्रेत है।

प्रशस्ति के रचयिता श्रीपाल का नाम २८वें पद्य में आता है। श्रीपाल को सिद्धराज अपना भाई (प्रतिपन्नवन्धु) मानता था। वडनगर प्रशस्ति और चैरोजनपराजाय श्रीपाल कवि की अन्य प्रसिद्ध रचनाओं में हैं। इनकी कार्यक्षमता का वर्णन करते हुए एक ही दिन में महाप्रबन्ध निर्माण में समर्थ बताया गया है। वडनगर प्रशस्ति के समान यहाँ भी उन्हें 'कविचक्रवर्ती' उपाधि से विभूषित किया गया है। राजगच्छीय प्रभाचन्द्राचार्यकृत प्रभाषकस्थित¹⁶ (पं० १३३४ / ई० १०७७), में श्रीपाल 'कवीश्वर', 'महाकवि' तथा 'कविपुङ्गव' कहा गया है।

श्रीपाल कवि की रचना वडनगरप्रशस्ति तथा प्रस्तुत अभिलेख में एक ही प्रकार के कथानक में कुछ भेद है, जैसे वडनगर प्रशस्ति में ब्रह्मा के लुब्धक से चौलुक्य वंश की उत्पत्ति वर्णित है जबकि इस अभिलेख में शिव के लुब्धक से।

पद्य २९ साहित्य में प्रवीण, गुणीजन में प्रधान तथा मुनिभूषण में श्रेष्ठ श्री जिनभद्राचार्य का उल्लेख करता है जिनका विरुद्ध 'राजवल्लभ' था। अन्तिम पद्य सिद्धराज की भाषा से स्पष्ट तथा श्रद्धा भक्तों में गंगाधर नामक ब्राह्मण से इस प्रशस्ति का उत्कीर्णन करवाने का उल्लेख करता है। अतः जिनभद्राचार्य को 'लेखक' मानना उचित नहीं।¹⁷ वाक्यकार महोदय श्रीपाल और जिनभद्राचार्य को एक मानते हुए कहते हैं कि "श्रीपाल एक जिनभद्राचार्य थे"।¹⁸ लेकिन प्रशस्ति से दोनों ही भिन्न व्यक्ति जान पड़ते हैं। संभवतया उनकी निगरानी में यह लेख उद्भूत हुआ होगा। (हो सकता है यह आचार्य बुद्धगच्छी जिनभद्राचार्य से अभिन्न हों। उनका समय भी यही है।)

अभिलेख की मिति संवत् ११९८ आषाढ़ सुद १ बी हुई है। यह विक्रम संवत् में है जो २८ अप्रैल ११४० ई० के बराबर है। अन्त में मंगल सूचक "मंगल महाश्रीः" शब्द है।

मूलपाठ

GO ॥ ॐ नमः शिवाय ॥

यमष्टाक्षो ब्र(ह्म) ह्मा स्मरति भजति द्वादशाक्षः कुमारः

सहस्राक्षः शक्रो नमति भुवति द्विस्तदक्षः कर्णोद्विः ।

असौ वामाक्षीणां स्मरपरवसं(शं) लक्षणीयोक्षिलक्षै-

विरू-॥¹⁹ पाक्षः क्षिप्रं क्षपयतु सतां कर्मजातं विरूपं ॥२॥

ललाटाक्षिज्वालाज्वलितवपुषा पुष्पधनुषा ।

स्फुटागामां वामां दशमममृत²⁰ चा(वा)पीं प्रविशता ।

यदद्वैतं भूययाजातद इव विमुक्तं धनुरिदं

वि-॥* रूपाक्षः कांताक्षव(व)लितशरीरः स जयति ॥२॥

यौष्माकीणप्रभावादकुरुत सकलक्षत्रियाणां विरामं
 रामोऽयं जामदग्न्यस्तदिह कमपि मे रक्षितारं सृजेति ।
 मातस्यन्यायप्रवृत्तौ सपदि वसुधया प्रार्थितश्चन्द्रमौलि-
 र्वेगात्तत्रैव संध्याविधिक्षुलकजले वीरमेकं ससर्ज ॥३॥
 तस्माच्छुलक्यनाम्नो धरणिभूतः प्रववृते महावंशः ।
 पादाक्रांतमहीको द्विजनिवह-॥*स्वैरभ्युक्तफलः ॥४॥
 तत्र श्रीमूलराजाख्यो
 राजाख्यातगुणीभि(णाभ)वत् ।
 म[२]वनं नीतिविद्यानां
 निरवद्यपराक्रमः ॥५॥

सीमांतसामंतलालटपट्ट-
 संघट्टरेखां किमं हि पीठं ।
 यस्यावमौकी* ॥ तिवधुप्रवेश-
 हेतोरिव न्यस्तचतुष्कशोभं ॥६॥
 चामुंडराज इति तस्य सुतो व(व)भूव
 यः कामुकोऽपि रिपुभूषतिमंडलस्य ।
 आच्छिद्य संततमसेवत राजलक्ष्मी-
 दूरं मुमोच वनिताः शुचिद्वत्तशाली ॥७॥
 तस्माद्वल्लभराजोऽभूत्
 भूषतिर्येन भूतले ।
 गुणैर्बद्धीकृताः संतो-
 रणैः प्रत्यर्थियोषितः ॥८॥

दोष्णादाढ्यैपरिग्रहाञ्जलयतो दंष्ट्रं महदंष्ट्रिणः
 क्षोणीं दुर्लभराज इत्यभिधया तस्याधवं(वं)बुद्धै ।
 प्रत्यर्थिश्चितिपालपत्तनमहाहर्म्येषु यस्योजितां
 कीर्तिं कीर्तयितुं क्षमाघनपुणोत्कीर्णैव वर्णावलिः ॥९॥
 तस्यानुजन्माजनि पुण्यजन्मा
 श्रीनागराजो जितरा-॥* जराजः ।

यः साधु धर्मेण कलिं विधूय
 द्विर्वापि चक्रे परलोकसिद्धिं ॥१०॥
 श्रीभीमदेव नृपतिस्तनयोऽस्य जज्ञे
 यस्यारिवीरनिवहास्थचयस्थलेन ।
 अद्यापि हंतविलसंतितचतुर्दिगंत-
 भागेषु मूर्तिकलिता इव कीर्तयोऽम्नः(भूः) ॥११॥
 सिंधुक्षमापतिस्त्रिङ्गितांगुलिगलद्रक्तेन लाटाधिप-
 स्त्रीलाकस्य कपोलकुङ्कुमरसोन्मिश्रेण वाष्पांभसा ।
 शस्त्रोच्छादितमालवेश्वरभटव्यूहास्तु-॥* पृरैस्तथा
 सिकतो यस्य जनानुरागकुसुमं स्रुतेस्म शौर्यद्रुमः ॥१२॥
 स्रुतस्तस्य व(व)भूव भूपलि(ति)लकः श्रीकण्ठदिवाह्वयो
 यस्यास्फालितमत्तकुंजरशिरः सिंदूरपूरारुणः ।
 पाणिः पृष्ठमरं *जयद्विनमतां यद्वैरिपृथ्वीभुजां
 तेषां सैव समग्रराज्यकमला स्थैर्यैकमुद्रा बभौ ॥१३॥
 दानप्रीणितविप्रलोकसततप्रारब्धनानाध्वर-
 प्राप्तप्रीतिरसेन नाकपतिना सोत्कंठमामन्त्रि-॥* तः ।
 स्वर्गं गंतुमनाः क्षमापतिरयं तत्राभ्यर्षिचन्निजे
 राज्ये श्रीजयसिंहदेव इति हि ख्याताह्वयं नंदनं ॥१४॥
 देवः श्रीपुरुषोत्तमः स्वयमयं बलप्लावतारः क्षितौ
 दातास्मै रससिद्धिमंभ-*करिपुः सिद्धाधिपत्यप्रदां ।
 कर्तासावसहाय साहसरुचिः कर्माद्भुतानि क्षणा-
 देवं यो जननक्षणेऽपि जगदे लोकोत्तरज्ञानिभिः ॥१५॥
 शैलेंद्रकंदरजुषां रिपुभूमिपाल-
 वामभ्रुवां वन*-चरी सहवासकल्पताः ।
 गुंजास्रजः स्तनतटीषु चिरं व(व)भूव-
 र्यत्कोपपावक कणावलिबिभ्रमाय ॥१६॥
 स एव राजानिःशेष-

कलाभिः समलंकृतः ।
 पूर्णमंडलतां दध्रे
 केवलं न कलंकितः १७। [१]*
 संकल्पेषु मनोरथेषु वचनोच्चारेषु संदर्शन-
 व्यापारेषु विलासचित्रविधिषु स्वप्नोपलंभेषु च ।
 भूयिष्ठेषु मृगीदृशां नरपतेः संभाव्यमानात्मनः
 सिद्धये व(व)हुरुपिणी व(व)त महाविद्येति संवि-ब्रह्मे* ॥१८॥
 समुत्खाताः पूर्वं तदनु निजराज्यं च गमिताः
 कृपाणव्यापारव्रणकिणशतस्पष्टालिपयः ।
 जगज्जेतुर्यस्य प्रणतशिरसां रक्षणरुचे-
 र्यशस्तंभायंते प्रतिदिशमयी क्षोणिपतयः [॥]१९॥
 लब्धोल्लासं हसंती द्विजभवनमनोहारि हारावमूलै-
 र्गयंती वंदिवृंदद्विरदमदजलामोदमचालिनदैः ।
 नृत्यंती त्यक्तसंख्यामरसदनलसद्वैजयंतीविषतै-
 र्यत्कीर्तिः क्रीडति*—स्म ध्रुवमवनिभुजां दानदीक्षां दिशंती ॥२०॥
 विग्रहसिद्धिनिर्व(व)धनमनल्पकल्याणसंपदां हेतुः ।
 सूताह्वयश्च वीराभिधश्च सिद्धोद्विधारसस्तस्य ॥२१॥
 मानान्यंचितमुच्चमानमवनाद्भ-।* ष्टामवंतीपुरं
 कर्तुधारणमात्मनोऽप्यकुशलां निर्माय धारामपि ।
 दुर्गाणामिति कल्पयन् सुगमतां निर्मालवान् मालवान्
 कुर्वाणः स्फुटमर्थसंपदमसौ सेहे न नाम(मा)न्यपि ॥२२॥
 अ-थ* प्रीत्या पश्यन् निजभुजजितां मालवमहीं
 विरूपाक्षं देवं स्थितमनुचिते जीर्णभवने ।
 समालोक्याभ्यर्चन् फणिमणिललाटाक्षिहृतभृग्
 मृगांकप्रद्योतैः प्रकटमुपलेभे प्रभुमसौ ॥२३॥

ततश्च भक्त्या परमेश्वरस्य
प्रासादमासादितशैलशोभ ।

स कारयामास विशालशृंगं
खेलस्खलस्खेचरसुंदरीकं ॥२४॥

ज्ञातकुंभमयकुंभकेतन—

स्फीतकांतिकपिशीकृताकृ- *ति ।

एष गैरिकगिरीद्रगौरवं

व्याकरोति गिरिजागिरीश्वयोः ॥२५॥

अत्यंतसुभगैर्भोगै-

रत्र सिद्धेशसाधितैः ।

विरूपाक्षोऽपि देवोऽयं

प्रसन्ननयन स्थितः ॥२६॥

समुद्रवसनां यावत्

हे-। *माद्रिमंडयत्ययं ।

तावन्नन्धादिदं वंधं

श्रीविरूपाक्षमंदिरं ॥२७॥

एकाहनिष्पन्नमहाप्रवं(वं)धः

श्रीसिद्धराजप्रतिपन्नवं(वं)धुः

श्रीपालनामा कविचक्रवर्ती

प्रशस्तिमेतामकरोत्प्रशस्तां ॥२८॥

यो राजवल्लभापरनामो मुनिपुंगवो भुविख्यातः ।

श्रीजिनभद्राचार्यः साहित्यविचक्षणः सतां मुख्यः ॥२९[॥]

तेन श्रीसिद्धपतेर्गिनरोपतो व्यक्तशुद्धवर्णाद्या ।

गंगाधरात्प्रशस्तिर्द्विजन्मनो *लेखितेयमिति ॥३०॥

संवत् ११९८ आषाढ शु(सु)दि १ मंगलं महाश्रीः ॥²¹ ॥²²

अनुवाद

१. जिनका आठ आँखोंवाले ब्रह्मा स्मरण करते हैं, बारह आँखोंवाले कुमार (कार्तिकेय) भजन करते हैं, सहस्राक्ष इन्द्र जिन्हें प्रणाम करते हैं, और उससे भी दुगुने आँखोंवाले शेषनाग जिनकी स्तुति करते हैं तथा जो प्रेम के कारण परवश कामिनीयों के लाखों आँखों का लक्ष्य है, ऐसे (शिव) विरूपाक्ष सज्जनों के धुरे कर्मों को शीघ्र नष्ट करें।
२. (भगवान् विरूपाक्ष की) ललाटस्थित आँख की ज्वाला से जले हुए शरीरवाले पुष्पधन्वा द्वारा उनकी विशाल बायें नेत्र रूप अमृतवाशी में प्रवेश करते हुए, उसके मानो अर्धतट पर ही भृकुटी के व्याज से क्षुण्ण छेड़ दिया गया, ऐसे अर्धनारी विरूपाक्ष की जय हो।
३. आप ही के प्रभाव से जमदग्निपुत्र राम (परशुराम) ने समस्त क्षत्रियों का समापन किया, जिससे मात्स्यन्याय होने पर शीघ्र ही पृथ्वी द्वारा 'मेरा कोई' रक्षक उत्पन्न करो' इस प्रकार चन्द्रमौलि से प्रार्थना की गई। शीघ्र ही वहीं सध्याविधि के चुल्लु (अंजलि) के पानी में एक वीर प्रकट हुआ।
४. उसी चुल्लु राजा से महान वंश चला, जिसने पृथ्वी को पादाक्रान्त किया तथा ब्राह्मणों के समुदाय द्वारा जिसका पल उपभोग किया गया।
५. उस वंश में, विख्यात गुणीजनों की भांति नीतिविद्या में कुशल, निर्दोष तथा अत्यन्त पराक्रमी 'मूलराज' नामक राजा उत्पन्न हुआ।
६. जिसकी चरणपीठ सीमान्त राजाओं के छुके हुए मस्तकों के स्पर्श से रेखांकित होने के कारण ऐसा मान्य पड़ रहा था कि मानो कीर्तिरूपी वधू के प्रवेश के लिए चतुष्प (चौक) हो।
७. उसका पुत्र 'चातुष्पराज' हुआ, जो कामुक होने पर भी शत्रु राजाओं के समूह की राजलक्ष्मियों को छीनकर निरन्तर उसका सेवन करता था, परन्तु सच्चरित्र होने के कारण उनकी स्त्रियों को दूर ही रखता था।
८. उससे पृथ्वी पर 'वल्लभराज' नाम का राजा उत्पन्न हुआ, जिसने अपने गुणों से इस पृथ्वी के सज्जनों और शत्रु-स्त्रियों को बन्दी बना लिया (=मेहित कर लिया)।
९. तत्पश्चात् उसके भाई 'दुर्लभराज' ने अत्यन्त दृढ़तापूर्वक पृथ्वी पर राज्य किया, मानो महाबराह की प्रचण्ड दाढ़ से तुलनीय शूराओं से पृथ्वी को चारण किया हो। शत्रु राजाओं के नगरों के बड़े राजमहालयों में की गई अलंकार-शोभा मानो उस राजा की कीर्ति का वर्णन करनेवाली गहरी खुदी हुई कीर्ति की वर्णावली (अक्षर) हो।

१०. उसका बूरा भाई था : पुण्यजन्मा 'नागराज', जिसने बड़े-बड़े राजाओं को जीत लिया और सदाचार के कारण कलि को भी तिरस्कृत कर दिया। उसने दोनों पदतियों (कर्म एवं संन्यास) से परलोक गति को सिद्ध कर लिया था।
११. उसका पुत्र 'श्री भीमदेव' हुआ जिसकी कीर्ति आज भी चारों दिशाओं में शत्रुओं के अधिपतियों के रूप में पृथ्वी पर मूर्तिमान सी शोभित हो रही है।
१२. सिन्धुदेश के राजा की उंगलियों के गिरते हुए रक्त से, लायाधिपति की स्थियों के गालों पर लगे केसर रस से मिश्रित अभ्रबल, और शस्त्रों से उखाड़े गए मालनेश्वर योद्धाओं के ब्यूह के आंसुओं के भरने से होचि गए जिसके शौर्यरूपी वृक्ष ने जनानुराग रूपी पुष्प उत्पन्न किया।
१३. राजाओं में श्रेष्ठ उसका पुत्र 'कर्णदेव' हुआ, जिसके हाथ मदमत्त हाथियों के शिरों को फाड़ने से रक्तवर्ण हो गए और जो बैरी राजाओं के विनत होने पर उनकी पीठ को अपने हाथों से रंग करता था; मानों उनको लोधा दी गयी संपूर्ण राजलक्ष्मी की स्थिरता देत यह राजमुद्रा के अंकन के रूप में शोभित हुआ।
१४. दान से प्रसन्न (संतुष्ट) ब्राह्मणों द्वारा निरन्तर प्रारम्भ किए गए अनेक यज्ञों से आवृत नाकपति (इन्द्र) द्वारा उत्कंठापूर्वक आमन्त्रित किए जाने पर स्वर्गगमन की इच्छावाले इस राजा (कर्णदेव) ने अपने पुत्र 'जयसिंहदेव' को अपने राज्य पर अभिषिक्त किया।
१५. यह स्वयं श्री पुरुषोत्तम है। अन्धक के शत्रु भगवान् शंकर सिद्धाधिपत्य देनेवाली रत-सिद्धि इस राजा को देमें, जो क्षण में असहायों की सहायता में रुचि या साहस रखनेवाले अद्भुत कर्मों को करनेवाला होगा।" ऐसा इस राजा के जन्म के समय में ही लोकोत्तर जानियों द्वारा कहा गया।
१६. (उनके) शत्रु राजाओं की स्थियों ने पर्वत की कन्दराओं में आश्रय ग्रहण किया और वनचरी स्थियों के सहवास के कारण उनके द्वारा प्रदत्त गुंजा फल की मालाएं आभूषण के रूप में धारण कीं, जो दीर्घकाल तक इनके प्रति क्रोध की चिनगायियों के समान वक्षःस्थल पर स्थित थीं।
१७. यही राजा चन्द्रमा की सम्पूर्ण कलाओं से अलंकृत पूर्ण सञ्जलता को प्राप्त होने पर भी कलंकरहित था।
१८. सुन्दरियाँ संकल्प में, विचारों में, बोलने में, देखने में, विलास के चित्र-चित्रों में, सोने में और अनेक बातों में सर्वत्र इस राजा की ही देखती थीं; ऐसा प्रतीत होता है कि मानों अनेक रूपों को धारण करने की सिद्धि उसे प्राप्त थी, ऐसा उसे महाविद्या समझते हैं।

१९. वे राजा, जिन्हें उन्होंने पराक्रम से उखाड़ दिया था, उसके द्वारा पुनः स्थापित किए गए जिनके शरीर पर कृपाण के व्यापार से बराबर बोट ल. ने से पक्षे हुए धड़के मानो वगल्लिपि रूपवत् हों; ऐसा प्रतीत होता है कि मानो वे राजा सभी दिशाओं में स्थित जगत्त्रिषेता एवं सरणागतों की रक्षा में प्रति रखनेवाले (बयसिंह) के कीर्तिस्तम्भों के समान हों।

२०. जिसकी कीर्ति, ब्राह्मणों के भक्तों में लगी सुन्दर बंदनवारों से द्रवित मुक्तामालाओं सहित हास्य कर रही है, बन्दी राजाओं से प्राप्त हाथियों के सुगन्धित मद जली से आकृष्ट भ्रमरों के गुंजार के रूप में गायन कर रही है, उसी प्रकार अर्हन्त्य देवमन्दिरों में लगी पताकाओं की फड़कन के रूप में नृत्य करती हुई वे मानो राजाओं को दान की दीक्षा दे रही हैं।

२१. युद्ध में विजय तथा प्रचुर वैभव प्राप्ति के कारण स्वरूप सत् और वीर (मन्त्री और सेनापति) के रूप में उसकी दो प्रकार की चाराएँ थीं।

२२. अभिमान से उन्नत को मानहीन कर, अग्रन्तीपुर की रक्षा को नाष्ट करके चारा (नगरी) को भी आत्मघारण में असमर्थ बनाकर श्रीविहीन मालवों के दुर्गों को सुगम बनाकर (आविषय स्थापित कर) भी यह राजा नामों की साथैकता को सहन नहीं करता था।

२३. इस प्रकार अपनी भुजाओं से विजित मालव भूमि को प्रसन्नतापूर्वक देखता हुआ, भगवान् विरूपाक्ष को अनुचित जीर्णभवन में स्थित देखकर (उनकी पुनःस्थापना के द्वारा) पूजा करता हुआ जिसने फणिमणि के रूप में ललाट की आँख के रूप में, अग्नि सहित चन्द्रमा आदि प्रसा से प्रकट प्रभु रूप को प्राप्त किया।

२४. उसके बाद भक्तिपूर्वक ऐसे विशाल शिखर वाला प्रासाद बनवाया जिसमें आकाश में चलने वाली सुन्दरियाँ झोका करती हुई कभी-कभी आ जाता करती थीं।

२५. सुवर्णमय कलश एवं ध्वज युक्त स्वच्छ क्रांति से उसकी आकृति कविशवर्ण की भाँति दिखायी पड़ रही थी, मानो गैरिक (कैलाश) भगवान् शिव और पार्वती का गैरिक गौरव मन्दिर को प्राप्त हो।

२६. सिद्धराज द्वारा साधित अश्वन्त सुन्दर भोग सामग्री से यह भगवान् विरूपाक्ष भी मानो प्रसन्न नेत्रों से यहाँ विराजमान हैं।

२७. जब तक हेमाद्रि (सुवर्ण मेरु) पर्वत, समुद्र जिसका वस्त्र है (ऐसी पृथ्वी को) शोभित कर रहा है तब तक यन्त्रनीय श्री विरूपाक्ष मन्दिर लम्बित प्रदान करता रहे।

२८. एक ही दिन में महाप्रबन्ध निर्माण करने में सक्षम, सिद्धराज के माने हुए, साईं तथा कविचक्रवर्ती, 'श्रीपाल' के द्वारा इस प्रशस्ति की रचना की गयी।

२९. 'राजवहलभ' विरह घारी दुनियाँ में भ्रष्ट, जगत्त्रिषेता 'जिनभद्राचार्य', जो साहित्य में प्रवीण और गुणीजन में श्रेष्ठ थे।

३०. उन्होंने सिद्धराज की आज्ञा से स्वयं एवं शुद्ध अक्षर में ब्राह्मण गंगाधर से प्रशस्ति को लिखवाया । संवत् ११९८ आषाढ़ सुदी १ महाश्री गंगाधर ।

सम्बन्ध सूची

१. डॉ. विष्णु श्रीधर वाकणकर ("सिद्धराज जयसिंह की विलपाक प्रशस्ति," स्मारिका, सम्पादक डॉ. ओमप्रकाश पण्डित (१७ जुलाई १९८६, विलपाक, पृष्ठ ९) अभिलेख मन्दिर के गर्भगृह में लगे होने की जानकारी देते हैं ।
२. पलुअल रिपोर्ट आन इण्डियन एपिग्राफी फार १९६९-७०, पृष्ठ ४१, नम्बर बी २०८ ।
३. इण्डियन पण्टीकवेरी, भाग १२ (१८८३), पृ. २०१, पृ. ३-५ ।
४. विक्रमाङ्कदेवचरितम्, सुरेशचन्द्र बनर्जी तथा अमल कुमार गुप्त का अनुवाद (कलकत्ता, १९६५), सर्ग १, पृ. ३३-४७ ।
५. एपिग्राफिया इण्डिका, भाग १, पृ. २९६, पृ. २ ।
६. वसन्तविलास महाकाव्य, सम्पादक चिमनलाल डी. दलाल, गायकवाड ओरिएण्टल लिरीज नं० ७ (१९१७), तृतीय सर्ग, पृ. १-२ ।
७. द्वाध्रयकाव्य, जैन श्वे. सू. सङ्घ, मनकटा (कच्छ) १९८३, प्रथम, सर्ग पृ. २ की टीका, पृ. ४-६ ।
८. प्रबन्धचिन्तामणि, चिनविजय मुनि द्वारा सम्पादित, सिन्धी जैन ग्रन्थमाला, प्रकाश १ (विक्रमाब्द १९८९), पृ. १५; अंग्रेजी अनुवाद सी. एच. तने (कलकत्ता, १८९९) पृ. २१-२२ ।
९. वहाँ पृ. ३०-३९ एवं ४५-४८, अनुवाद, ४४, ६६-७० ।
१०. बोलुबयाज आफ गुजरात (बम्बई, १९५६), पृ. ४९ ।
११. इण्डियन पण्टीकवेरी, भाग १० (१८८६), पृ. १५९ ।
१२. कीर्तिकौमुदी, सम्पादक मुनिप्रवर श्री पुण्ड्र विजय त्रि, सिन्धी जैन ग्रन्थमाला, प्रकाश ३२ (विक्रमाब्द २०१७), द्वितीय, ३०-३२ ।
१३. कुमारपाल भूपालचरित महाकाव्यम्, सम्पादक-अनशोभाचार्य श्री क्षान्तिविजय गणि (बम्बई, विक्रम संवत् १९८२) प्रथम, ४१ ।
१४. वही, पृ. ६९-७० ।
१५. "विलपाकेश्वर महादेव टेम्पल, विलपाक" भार. के. शर्मा सम्पादित आर्ट्स आफ दि परमारराज आफ मालवा (दिल्ली, १९७९), पृ. ६४-६६ ।
१६. प्रभावचरित, सम्पादक चिनविजय मुनि, संचालक सिद्धी जैन ग्रन्थमाला, अहमदाबाद (कलकत्ता, १९४०) ।

१७. पञ्चअक्ष रिपोर्ट आन इण्डियन पब्लिशर्स फार १९६९-७० (बी २०८) में जिनभद्राचार्य को लेखक बताया गया है ।

१८. उदर कथित, पृ. ९-१० ।

१९. यह ओर ओर की, पद्य के चरण के बीच में आयी एक या दो लकीरे' अनावश्यक हैं । सम्भवतया प्रशस्ति के दाहिने छोर को समान रखने के लिए इन्हे खोदा गया है ।

२०. इस ममृत पढ़ें ।

२१. जैन नागरी का अक्षर छ ।

२२. अलंकरण चिह्न ।

वाचन-भेद

स्मारिका	अभिलेख	पृथक्छाया
अज्ञति	मघति	१
सहस्राक्षः	सहस्राक्षः	१
नमति	तुवति	१
द्विस्तदक्ष	द्विस्तदक्षः	१
फणीन्द्रः	फणीन्द्रः	१
स्मरपरवत्सै	स्मरपरवत्स	१
लक्षणीयोक्षि	लक्षणीयोक्षि	१
लक्षविरुपाक्षः	लक्षविरुपाक्षः	१
शिपु	शिपु	१
कर्मजातं	कर्मजातं	१
स्फुटायामा	स्फुटायामां	२
भृशममृतं	दृशमममृत	२
यदद्वे	यदद्वे	२
कांता	कांता	२
योधमाकीण	योधमाकीण	३
प्रभावाद्	प्रभावाद्	३
कुरुतः	कुरुत	३
विरामं	विरामं	३
रक्षितारं	रक्षितारं	३
प्रवर्तोगपदिष	प्रवृत्तौ सपदिष०	३
० इचन्द्रमौल	० इचन्द्रमौलि	३
वेगारमेव	० वेगारमेव	३
प्रसक्तं	सप्तवर्जं	३

० नामनो	० नाम्नो	४
पादाक्रान्त	पादाक्रांत	४
द्विजः	द्विज	४
सुव्रतफलः	० सुव्रतफलः	४
सुवनं	मि० सुवनं	५
मद्विपीठं	मद्विपीठं	६
कीर्ति	कीर्ति	६
चतुष्कशोभ	चतुष्कशोभं	६
सुतो	सुतो	७
मण्डलस्य	मंडलस्य	७
सततम्	सततम्	७
राज्यलक्ष्मी	राज्यलक्ष्मी	७
दूरं	दूरं	७
सुगोच	सुगोच	७
वृत्तशास्त्री	वृत्तशास्त्री	७
राजोभूत	राजोभूत	८
गुणैर्वदीकृता	गुणैर्वदीकृताः	८
सर्वे रणे	संतो रणेः	८
प्रस्थधि	प्रस्थधि	८
दोष्णादा	दोष्णादाद्य	९
दुल्लयतां	० दुल्लयतां	९
दंष्ट्रा	दंष्ट्रा	९
महार्दष्ट्रिमः	महार्दष्ट्रिमः	९
क्षोणी	क्षोणी	९
दुल्लभराज	दुल्लभराज	९
इष्टाभिषयात	इष्टाभिषयात	९
स्याथर्वेदुर्ध्वे	० स्याथर्वेदुर्ध्वे	९
प्रस्थधि	प्रस्थधि	९
पत्तन	० पत्तन	९
कीर्ति	कीर्ति	९
कीर्तियुत	कीर्तियुतं	९
क्षमाधन	क्षमाधन	९
सुगोष्कीर्णव	० सुगोष्कीर्णव	९
वर्णावली	वर्णावलिः	९
कलिबिभूय	० कलिबिभूय	१०

द्विधाविचके	द्विधाविचके	१०
स्वजज्ञे	० स्वजज्ञे	११
० यच्छलेन	० यश्चलेन	११
मूर्ति	मूर्ति	१२
फीतिबोभूः	फीतिबोभूः (भूः)	११
खण्डितोक्कल रत्त०	खण्डितगुलिमल	१
लाटाधिपः	लाटाधिप	१
कुंक्रम	कुंक्रम	१
भूहास्त्रपुरे स्तभा	भूहास्त्रपुरस्तथा	१
० शोभेद्भुगः	शोभेद्भुगः	१२
रत्नस्त्व	रत्नस्त्व	१
भूपं तिलकः	भूपलि(ति)लकः	१
श्री कण्ठदेवा श्रो	श्रीकण्ठदेवाश्रो	१
यस्मास्फालित	यस्मास्फालित	१
मतः कुंजर	मत्तकुंजर	१
सिंदूरपुरा रुणः	सिंदूरपुराणः	१
पाणि	पाणिः	१
पुण्डनरं	पुण्डनरं	१३
द्विष्टमता	० द्विष्टमता	१३
भूजां	भुजां	१३
तेषां	तेषां	१३
सततं	सतत	१४
नानाधरः	नानाधर	१४
० वाक्यचिन्ता	० नाक्यचिन्ता	१४
सोरकां	सोरकंठ	१४
गंदुमना	गंदुमनाः	१४
वशाभ्यधि	तथाभ्यधि	१४
हृयं	० हृयं	१४
नंदनः	नंदनं	१४
देव	देवः	१४
कृतावतारः	कृतावतारः	१४
दातास्मे	दातास्मे	१४
कर्त्तासाव	कर्त्तासाव०	१४
रुचि	रुचि	१४

कम्मदिभूता	कम्मदिभूता ^०	१५
० लोकोत्तर	लोकोत्तर	१५
शैलेन्द्र	शैलेन्द्र	१६
भूमिपालः	भूमिपाल	१६
कृताः	० कृताः	१६
गुञ्जास्त्रजः	० गुञ्जास्त्रजः	१६
विभूर्धृकोप	बभूधुर्धृकोप ^०	१६
पावकः	० पावक ^०	१६
समलंकृताः	समलंकृतः	१७
पूर्ण मण्डलता	पूर्णमण्डलता	१७
दध्ने	दध्ने	१७
कलंकित	कलंकितः	१७
सकलपेषु	संकल्पेषु	१८
मनोरथेषु	मनोरथेषु	१८
चित्र	० चित्र	१८
भूमिच्छेषु	भूमिच्छेषु	१८
मृगो दृशा	मृगीदृशा	१८
सविदूथदे	संविदूथदे	१८
समुखाता	समुखातोः	१८
पूर्व	पूर्व	१९
गमितः	गमिताः	१९
शत	० शत ०	१९
रुचे	० रुचे	१९
हाराय	हाराय	२०
दृष्टे	भूले	२०
गार्थती	गार्थती	२०
मोर मतालीन दैः	मोदमत्तालिनादिः	२०
द्वेचयंती	० द्वेचयंती ०	२०
विष तै	विषतै	२०
० यस्कीर्ति	० यस्कीर्ति	२०
भूषा	भूषा	२०
वीक्षा	वीक्षा	२०
संपदा	० संपदा	२१
स्वाहायश्च	स्वाहायश्च	२१
सिद्धो	सिद्धो ०	२१

द्विषारमस्तस्य	० द्विषारमस्तस्य	२१
मानान्म्याचित	मानाम्मचित	२२
दृग्दवा अवतीपुरं	० दृग्दवामवतीपुरं	२२
कर्तुं चारण	कर्तुं चारण ०	२२
दुर्गाणामिति	दुर्गाणामिति	२२
कल्पयन्	कल्पयन्	२२
निर्माल्वान्	निर्माल्वान्	२४
से हेन। मयपि	से हे न नाम(मा)प्यपि	२२
प्रीत्याप्यधत्	प्रीत्या पयन्	२३
जीर्णं	जीर्णं	२३
भुञ्	भुञ्	२३
प्रचोतैः	० प्रचोतैः	२३
भक्षया	भक्षया	२४
शैलसोमं	शैलसोमं	२४
खेखखखखेचर	खेखखखखेचर	२४
कपिशीकृताकृति	कपिशीकृताकृतिः	२५
अथन्त	अथन्त	२६
सुभगे गैमिभ	सुभगे गैमैरभ	२६
संसाधितैः	संसाधितैः	२६
देवोयं	देवोयं	२६
समूद्रवसनां	समूद्रवसनां	२७
हेमाद्रिमंढलथययं	हेमाद्रिमंढलथयं	२७
तावन्तद्वयदिदं	तावन्तद्वयादिदं	२७
महाप्रवन्ध	महाप्रवं (हं) चः	२७
कविचक्रवर्ति	कविचक्रवर्ती	२८
प्रशस्तिमेताम	प्रशस्तिमेताम	२८
द्विजन्ममनो	० द्विजन्मनो	३०
लेखिरोयममिति	लेखिरोयममिति	३०
द्युदि १०	द्यु(द्यु) दि १	
मंगल	मंगलं	
महा श्री	महाश्रीः	

चित्सुखाचार्य के अनुसार स्वप्रकाशता की अवधारणा

गौरा मुकर्जी

दार्शनिक क्षेत्र में ज्ञान स्वप्रकाश है या परप्रकाश है इस प्रश्न की बहुत लम्बी व विविध कल्पनापूर्ण चर्चा है। इस विषय में किसका क्या पक्ष है इसका वर्णन करने से पूर्व कुछ सामान्य बातों का ज्ञान आवश्यक है, जिससे स्वप्रकाशात्वं एवं परप्रकाशात्वं का मातृ ठीक ठीक समझा जा सके :

(1) कुछ दार्शनिकों का यह सिद्धान्त है कि ज्ञान का स्वभाव प्रत्यक्ष के योग्य है, कुछ अन्य दार्शनिकों का विरुद्ध मत है। उनके अनुसार ज्ञान का स्वभाव परोक्ष है, प्रत्यक्ष नहीं। इस प्रकार प्रत्यक्ष-परोक्ष रूप से ज्ञान के स्वभावभेद की कल्पना ही स्वप्रकाशात्वं पर-प्रकाशात्वं की चर्चा का मुख्य आधार है।

(2) स्वप्रकाश शब्द का अर्थ है स्वतः स्फुरण अर्थात् अपने आप ही ज्ञान का प्रत्यक्ष रूप से भासित होना। इसे धूँ भी समझा जा सकता है—जब किसी ज्ञान—व्यक्ति की स्थिति होती है तब “उसको जान लिया” यह ज्ञान भी साथ ही साथ हो जाता है। परन्तु ‘परप्रकाश’ शब्द के दो अर्थ हैं जिनमें से प्रथम तो परप्रत्यक्ष अर्थात् एक ज्ञान का अन्य ज्ञान व्यक्ति से भासित होना। दूसरा अर्थ है परातुमेय अर्थात् ज्ञान के फल से ज्ञान की अनुमिति होना।

(3) स्वप्रत्यक्ष का अर्थ यह नहीं है कि यदि कोई ज्ञान स्वप्रत्यक्ष है अतः उसका अनुमानादि द्वारा बोध होता ही नहीं। वरन् इसका इतना ही अर्थ समझना चाहिए कि जब कोई ज्ञान व्यक्ति पैदा होता है तब स्वाभाव प्रमाता को उसका प्रत्यक्ष होता ही है साथ ही अन्य प्रमाताओं को उसकी परोक्षता ही है। जैसे यदि कलम का ज्ञान किसी को “कलम के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष होने से” होता है तब उस कलम का ज्ञान उस व्यक्ति के लिए तो प्रत्यक्ष ही होगा लेकिन यदि उस कलम की चर्चा वह अन्य व्यक्ति से करता है तो अन्य व्यक्ति के लिए वह प्रत्यक्ष न रहकर परोक्ष होगा। इसके अतिरिक्त स्वाभाव प्रमाता के लिए यदि वह ज्ञान व्यक्ति वर्तमान नहीं है तो परोक्ष ही है। परप्रकाश के परप्रत्यक्ष अर्थ के पक्ष में भी यही बात लागू है अर्थात् वर्तमान ज्ञान-व्यक्ति ही स्वाभाव प्रमाता के लिए प्रत्यक्ष है अन्यथा नहीं।

स्वप्रकाशावादियों में हम खिनकी गणना कर सकते हैं वे हैं विज्ञानवादी बौद्ध¹, प्रामाण्य मीमांसक, अद्वैत वेदान्ती और जैनी। बौद्ध विज्ञानवादी, प्रामाण्य मीमांसक इत्यादि सभी इस बात पर सहमत हैं कि ज्ञान मात्र स्वप्रत्यक्ष है अर्थात् ज्ञान प्रत्यक्ष हो या अनुमिति, शब्द, स्मृति आदि रूप हो फिर भी ब्रह्म स्वरूप के विषय में साक्षात्कार रूप (अपरोक्षानुभूति रूप) ही है। उसका अनुमितित्व, शाब्दत्व, स्मृतित्व आदि अभ्यगादित्व की अपेक्षा से समझना चाहिए,

अर्थात् भिन्न-भिन्न सामग्री (सर्वविज्ञान हेतुस्था..... यावती काचिदुत्सृष्टस्मरणकथा-प्रकरण पंचिका सं. 137, पृ. 1671, ज्ञानस्व स्वयं प्रकाशशक्तिरूपम्, पृ. 130.....) सत्तिसत्यप्रकाशक विचार, पृ. 333.....) से प्रत्यक्ष, अनुमेय, स्मरय^४ आदि विभिन्न विषयों में उत्पन्न होने वाले प्रत्यक्ष, अनुमिति, स्मृति आदि ज्ञान भी स्वस्वरूप के विषय से प्रत्यक्ष ही है, परन्तु ये सब स्वप्रकाशवादी ज्ञान के स्वरूप के विषय में एकमत नहीं हैं। विज्ञानवादियों के अनुसार ज्ञान भिन्न अर्थ का अस्तित्व ही नहीं है (प्रकाशमानस्तादात्म्यात् स्वरूपस्य प्रकाशकः यथा प्रकाशोऽभिमतः तथा भीरात्मवेदिनो^२) अर्थात् उनके लिए जो कुछ भी है सब ज्ञान ही है। और ज्ञान भी साकार माना जाता है। प्रामाण्य निर्मासक यथार्थवादी होने के कारण बाह्य जगत की सत्ता को मानते हैं^३ और यह भी मानते हैं कि उसका संवेदन होता है। अद्वैत वेदान्ती ज्ञान को प्रधान मानते हैं अतः ज्ञान की नित्यता भी उनके यहाँ मानी जाती है। जैनी भी प्रामाण्य निर्मासक की तरह यथार्थवादी होने के कारण बाह्य जगत की वास्तविक सत्ता की स्वीकार करते हुए ज्ञान की जन्य (किंही से उत्पन्न अतः अनित्य) मानते हैं।

परप्रत्यक्षवादियों में सांख्य-योग^४ और न्याय-वैशेषिक^५ की गणना की जाती है। उनके अनुसार ज्ञान का स्वभाव प्रत्यक्ष योग्य है, पर वह अपने आप प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। इसकी प्रत्यक्षता अभ्याशित है। अतः ज्ञान चाहे प्रत्यक्ष हो या परोक्ष हो (अनुमिति, शब्द, स्मृतिबन्ध आदि), फिर भी वह सब स्वविषयक अन्य के द्वारा प्रत्यक्ष रूप से ग्रहीत होते ही हैं। परप्रत्यक्षत्व के विषय में इनका ऐकमत्य होने पर भी “पर” शब्द के अर्थ के विषय में उनमें मतभेद है। सांख्य-योग के अनुसार “पर” शब्द का अर्थ है चैतन्य, जो पुरुष का सहज रूप है और जिसके द्वारा ज्ञानात्मक सभी बुद्धिबुक्तियाँ प्रत्यक्षतया भासित होती हैं (अर्थात् बुद्धि के द्वारा प्राप्त ज्ञान का ज्ञान चैतन्य करण है)। न्याय-वैशेषिक के अनुसार “पर” का अर्थ है अनुव्यवसाय, जिसके द्वारा पूर्ववती^६ कोई भी ज्ञान व्यक्ति प्रत्यक्षतया ग्रहीत होता है।

ज्ञान का ज्ञान स्वप्रकाश न मानने से अनवस्थादि दोष के साथ-साथ एक और भी कठिनाई है। ज्ञान होने के साथ ही साथ यदि ज्ञान का ज्ञान न हुआ तो फिर ज्ञान कभी भी नहीं हो सकता, क्योंकि दूसरे जग में वह ज्ञान, नहीं रह जाता वरन् स्मृति हो जाती है। इसी कठिनाई को ध्यान में रखकर कुमारिल भट्ट ने ज्ञान के ज्ञान के अनुमेय या परोक्ष माना है। अतः परानुमेय अर्थ में परप्रकाशवादी केवल कुमारिल भट्ट हैं जो ज्ञान की स्वभाव से ही परोक्ष मानकर तत्त्वत्वज्ञातारूप ज्ञान के द्वारा अनुमित मानते हैं, जो कार्यहेतुक कारणविषयक है।^७ कुमारिल के अतिरिक्त अन्य कोई भी ज्ञान को अवश्य परोक्ष नहीं मानता। प्रामाण्य मतानुसार को फलसंवेति से ज्ञान का अनुमान माना जाता है वह कुमारिल समेत प्राकट्यरूप फल से होने वाले ज्ञानानुमान से बिल्कुल भिन्न है। कुमारिल तो प्राकट्यरूपी फल से ज्ञान को आत्मसम-चैत गुण है उसका अनुमान मानते हैं, जबकि प्रामाण्य मतानुसार संविदरूप फल से अनुमित होने वाला ज्ञान वस्तुतः ज्ञानगुण नहीं किन्तु ज्ञानगुणजनक सन्निकर्ष आदि जग सामग्री ही है।^८ इस सामग्री रूप अर्थ में ज्ञान शब्द के प्रयोग का समर्थन कारणार्थक “अन्” प्रत्यय मानकर किया जाता है।

नैयायिक आत्मदर्शनान को ही प्रकाशक मानते हैं जबकि अद्वैत वेदान्त में आत्मतत्त्व को ज्ञान की प्रक्रिया में (वृत्ति के साथ) प्रकाशक के रूप में स्वीकारा गया है। ऐसा इसलिए कि अद्वैत वेदान्त में ज्ञान को आत्मा का धर्म न मानकर अतःकरण का धर्म माना गया है जबकि न्यायदर्शन में ज्ञान आत्मा का ही धर्म गृहीत होता है। ज्ञान की प्रक्रिया भी दोनों संप्रदायों में भिन्न-भिन्न होते हुए भी दोनों में इस बात का साम्य है कि बिना आत्मतत्त्व के विषय का प्रकाशन नहीं हो सकता। यद्यपि का प्रकाशन चाहे नैयायिक रीति से ज्ञान द्वारा माना जाय या अद्वैतियों की रीति से वृत्तिप्रतिक्रमि तत्त्व के द्वारा, दोनों ही मतों में यह जिज्ञासा स्वाभाविक है कि ज्ञान अथवा चेतन तत्त्व को सबका प्रकाशक है उसकी अपने (स्वके) प्रकाशन के लिए किसी अन्य साधन की अपेक्षा होती है या नहीं? नैयायिक व्यवसायात्मक ज्ञान को स्वप्रकाश नहीं मानते वरन् अनुभवसाय से गृहीत मानते हैं। उस अनुभवसाय को अन्य अनुभवसाय से प्रकाशित मानते हैं। इस प्रसंग में जिज्ञासा होगी कि यह तो स्पष्ट रूप से अनवस्था की स्थिति है! किन्तु यहाँ न्यायवात्स्यदीका से आचार्य वाचस्पति मिश्र के अनुसार समझना चाहिये कि ३-४ कोटियों के बाद चरम ज्ञान की प्रकाशता के विषय में प्रमाण जिज्ञासा की समाप्ति हो जाने के कारण उस चरम ज्ञान का प्रकाशन उसमें प्रकाशता होने पर भी नहीं सा होता। अतः नैयायिक भी कथंचित् स्वप्रकाशादि कहे जाते हैं। स्वप्रकाशत्व एवं परप्रकाशत्व का संक्षेप में सामान्य परिचय देखने के पश्चात् चिखुखाचार्य का स्वप्रकाश के संबन्ध में क्या विचार है उस पर प्रकाश डाला जायेगा क्योंकि यही इस निबन्ध का विषय है। अतः वह स्वप्रकाशत्व जिसे अद्वैती आञ्जयेन (पूर्णरूप से) तथा नैयायिक कथंचित् (किञ्च प्रकाश से) स्वीकार करते हैं, उसका लक्षण क्या है, उसमें प्रमाण क्या है, तथा युक्ति के आधार पर वह कहाँ तक निरुद्ध सिद्ध होता है, इसका विचार किया जायेगा।

भारतीय सास्त्र चिन्तनपद्धति में तीन शैलियाँ वाद^३, जल^४ और वितंडा^५ सुप्रचलित हैं। वाद शैली में सिद्धान्ती विपक्ष में "समाप्य" सभी सिद्धान्तों, विचारों एवं तर्कों को पूरी विशदता के साथ स्थापना पूर्वक सिद्धान्त पक्ष से उन सभी तर्कों का निराकरण करके अपने सिद्धान्त को निरुद्ध एवं स्थिर सिद्धान्त के रूप में स्थापित करते हैं। प्रवहस्त्वगीतोका इस शैली का आदर्श उदाहरण है। अपने उक्त ग्रन्थ के प्रारम्भ में भंगलाचरण के अन्त में चिखुखाचार्य निम्न वाक्य कहते हैं :

“नमस्कुर्मो युगिहाय स्वप्रकाशचिदात्मने”

और पुनः स्वयं ही यह पूछते हैं कि “स्वप्रकाश” शब्द का अर्थ क्या है? स्वप्रकाश अभासंगिक न हो इसके लिए उसका प्रसंग छोड़कर ही (जैसा नाटकों में नान्दी होता है) उसकी चर्चा करना प्रारम्भ करते हैं। स्वप्रकाश की चर्चा का प्रारम्भ उसके निर्वचन या लक्षण (उसकी व्याप्ति या व्यापार के लिए) से किया जाता है। चिखुखाचार्य पूर्ण पक्ष के रूप में स्वप्रकाश के लक्षण को ग्यारह विकल्पों में उपस्थापित करते हैं और सभी लक्षणों का विश्लेषण करके उन्हें दोषयुक्त दर्शाकर इस बात की घोषणा करते हैं कि स्वप्रकाश का कोई भी लक्षण नहीं किया जा सकता। उसके उपरान्त स्वप्रकाश

के लिए कोई भी प्रमाण नहीं हो सकता यह भी पूर्व पक्ष के रूप में कह लेने के पश्चात् एकदश लक्षण की ही स्वप्रकाश का निरुद्ध लक्षण उद्धृत करते हैं। यहाँ से चिखवाचार्य विस्मयत् पक्ष के रूप में आते हैं। लक्षण बता लेने के पश्चात् स्वप्रकाश में प्रमाण भी देते हैं।

लक्षणों की चर्चा करने के पूर्व यह कह लेना अप्रासंगिक न होगा कि आचार्य ने खंडन-खंडकाश^१ के आधार पर तथा स्वप्रतिभा से स्वप्रकाश शब्द के जिन स्वरूप लक्षण विकल्पों को उपस्थापित किया, उनमें से प्रत्येक लक्षण स्वयं में पूर्ण होते हुए स्वप्रकाश शब्द का सही निर्वचन करते हैं और साथ ही साथ उन निर्वचनों में कोई व्याकरणात्मक दोष भी नहीं पाया जाता है। इस स्थिति में यह स्वभाविक रूप से प्रश्न उठ सकता है कि (1) स्वयं इतने लक्षण विकल्पों की क्या आवश्यकता थी (2) क्यों नहीं स्वाभिमत लक्षण का उपस्थापन करके मात्र उसका परीक्षण किया गया ? विचार करने पर इसके तीन कारण प्रतीत होते हैं : (1) लक्षण विकल्पों का उपस्थापन अरुणचोतीनिर्देशनन्याय^{१२} से होता है। (2) ग्रामाकर, विज्ञानवादी, बौद्धादि मतों में स्वीकृत स्वप्रकाश से वैलक्षण्य सिद्ध करने के लिए स्वप्रकाश विषयक अन्यमतमान्य लक्षणों का पूर्व पक्ष के रूप में उपस्थापन आवश्यक था। (3) शान की अद्वैत मतमान्य स्वप्रकाशता उन लक्षण-विकल्पों में स्पष्ट नहीं है, अतः सभी लक्षणों के लक्ष्यभूत आत्मा की अपेक्षा से विकल्प-विस्मयत् करना अप्राप्य था। यहाँ यह भी विचारणीय है कि प्रथम लक्षण का चतुर्थ में तीसरे का नीचे में, छठे व सातवें का आठवें में एवं दूसरे का पाँचवें में अन्तर्भाव देखा जा रहा है तो वह, कौन सा कारण है कि जहाँ छः ही विकल्प पर्याप्त थे वहाँ ग्यारह विकल्प दिये गये ? इसका कारण यही कहा जा सकता है कि आचार्य^१ स्वाभिमत लक्षण ऐसा देना चाहते थे जिसमें किसी भी प्रकार के दोषोद्भावन की संभावना न रह जाए। या लक्षण चारों तरफ से ऐसा फसा हुआ हो कि कोई भी खण्डन का साहस न कर सके।

अब उन सभी लक्षणों पर विचार होगा जिनको आचार्य ने पूर्वपक्ष के रूप में हमारे सामने रखा। (1) स्वस्वाद्यौ प्रकाशय च (स्वा च लसने-प्रकाशः च) अर्थात् स्वत्वे सति प्रकाशात्त्वम्। इस प्रकार "स्वप्रकाश" के प्रथम निर्वचन का तात्पर्य है ऐसा तत्त्व जिसमें स्वज्ञ (स्व की सत्ता या भाव) हो और प्रकाश भी। (2) स्वस्थ स्वयमेव प्रकाशः चरः। (स्व-इति विप्रत्यय-स्वप्रमेव-प्रकाशात्त्वम्) (अर्थात् इसको प्रकाशित करने के लिए प्रकाशान्तर की आवश्यकता नहीं होती) (3) सजातीय प्रकाशाप्रकाशत्वम् (सजातीयान्तर-प्रकाशेन अप्रकाशयत्वम्) - वह जो अपने सजातीय (जैसे घट का सजातीय घट ही होता है) प्रकाश से प्रकाशित न हो (या अप्रकाशित रहे)। (4) स्वसत्तायां प्रकाशाव्यतिरेकहितत्वम् - तब जिसकी अपनी सत्ता जब तक है तब तक वह प्रकाश के व्यतिरेक या अभाव से रहित रहना है अर्थात् जिसने काल तक की इसकी सत्ता है, उन्हीं अवच्छिन्न रूप से प्रकाश की विद्यमानता भी होती है। वह कभी भी प्रकाशाहीन नहीं होता जैसे दीपदि हो जाते हैं। (5) स्वव्यवहारहेतु प्रकाशात्त्वम् - वह जो अपने व्यवहार का हेतु (कारण) भी हो और जिसमें प्रकाशता भी हो। (चूंकि किसी का व्यवहार उसके ज्ञान पर निर्भर होता है। अतः ज्ञान को व्यवहार का हेतु (कारण) कहा जा सकता है। तब लक्षण होगा ज्ञानरूपता ही स्वप्रकाशता है। इस लक्षण से यह अर्थ हो सकता है कि ज्ञान एवं स्वप्रकाशता में विषय-विषयी का सम्बन्ध है, अतः इसके परिहार के लिए अंगका एवं छटा लक्षण दिया गया। (6) शानविषयत्वम् (ज्ञानस्य अविवरयत्वम्) - वह जो ज्ञान का विषय न हो। ज्ञान का अविवरय

शराविषाण, आकाशकमल आदि भी हैं क्योंकि वे अर्थ रूप में प्रकट नहीं हो सकते। इसीलिए अन्ध निश्चित दो गयी। (7) ज्ञानाविषयत्वे सति अपरोक्षत्वम् (ज्ञानस्य अविषयत्वे सति अपरोक्षत्वम् स्वप्रकाशत्वम्) अर्थात् वह जो ज्ञान का विषय न होते हुए भी अपरोक्ष हो। (8) व्यवहारविषयत्वे सति ज्ञानाविषयत्वम्—वह जिसमें व्यवहार की विषयता हो किन्तु ज्ञान की विषयता न हो अर्थात् जो वेद्य न हो। (9) स्वप्रतिबद्ध व्यवहारे सजातीय परानपेक्षत्वम्—वह जो स्वसे या अपने से संबद्ध व्यवहार के लिए अपने ही सजातीय पर की अपेक्षा न रखता हो या वह जिसे अपने विषय में किये जाने वाले व्यवहार में अपने ही किसी सजातीय अन्य वस्तु की आवश्यकता न हो। अर्थात् जो अपने विषय में किये जाने वाले व्यवहार का स्वयं ही कारण हो। (10) अवेशत्वे सति अपरोक्षव्यवहारविषयत्वम्—वह जिसमें अवेशता होते हुए भी अपरोक्ष व्यवहार की विषयता हो (ज्ञाता ज्ञेय इत्यु भाव शून्यता होने से स्वप्रकाशता अवेश है)। (11) अवेशत्वे सति अपरोक्षव्यवहार-योग्यता—वह जो अवेश हो एवं उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता हो।

लक्षणों के जो वाच्यार्थ निकलते हैं उससे उन लक्षणों में अतिव्याप्ति³, अभ्याप्ति⁴ आदि दोष दिखाये जाते हैं। इसका सीधा-सीधा अर्थ यही समझना चाहिए कि किसी एक तत्त्वविशेष को व्याख्यायित करने के लिए लक्षण निर्माण की चेष्टा की जाती है। जितने भी लक्षण दिये गये हैं यदि वे सब उस तत्त्वविशेष की ही व्याख्या करते, तभी उनकी सार्थकता मानी जा सकती थी। अन्यथा यदि शब्दों की अनेकार्थता के कारण स्वप्रकाश तत्त्व के किसी लक्षण का या किसी लक्षणविकल्प से स्वप्रकाशोत्तर तत्त्व का बोध होता है, तो वह लक्षण साधु नहीं माना जा सकता है। यही उसकी अतिव्याप्ततादि दोष है।

लक्षणों का विश्लेषण

स्वप्रकाश का प्रथम लक्षण ग्रहण करने योग्य नहीं है क्योंकि सत्ता एवं प्रकाशता (वेद्यता) किसी भी वेद्य पदार्थ घट, पट आदि में होने के कारण लक्षण का वेद्य पदार्थ में प्रवेश हो जाता है, जिससे लक्षण अतिव्याप्ति दोष से ग्रस्त हो जाता है।

दूसरे लक्षण का बहिष्कार इस आधार पर किया जाता है कि स्वयं स्वयं का प्रकाशक नहीं हो सकता है। ऐसा होने पर स्वयं ही कर्ता एवं स्वयं ही कर्म भी हो जायेगा जो असम्भव है। किसी भी क्रिया का जो कर्ता होता है वही कर्म भी नहीं होता। इसे उदाहरण से स्पष्ट किया जा सकता है—जैसे मैं निवन्ध लिख रहा हूँ—इस क्रिया का कर्ता मैं हूँ और कर्म है निवन्ध। यदि जो कर्ता है वही कर्म भी है ऐसा माना जाय तो मैं “मैं” लिख रही हूँ इस प्रकार का प्रयोग हो जायेगा।

तीसरा लक्षण भी दोषयुक्त है क्योंकि घट, पट प्रदीपादि सभी अपने सजातीय अन्य प्रकाश से अभ्यक्षित हो रहते हैं अर्थात् घट या प्रदीप का प्रकाशन दूसरा घट या दूसरा प्रदीप नहीं करता वरन् घट का प्रकाशक प्रदीप होता है जो सजातीय नहीं है, यह सभी को ज्ञात है। अतः घट, प्रदीपादि में पूरा लक्षण चला जाता है लेकिन घट, प्रदीपादि विवक्षित

नहीं होने के कारण लक्षण में अतिव्याप्ति का दोष आ जाता है। कहा जा सकता है कि सत्ता सम्पत्त घट एवं प्रदीप सजातीय है अर्थात् दोनों में सत्ता जाति होने के कारण दोनों को एकदूतरे से विजातीय नहीं कहा जा सकता और यदि घट का प्रकाशन प्रदीप के द्वारा होता है (जो सबको मान्य है) तो घट अपने सजातीय से प्रकाशित हो हुआ, अप्रकाशित नहीं। ऐसी स्थिति में लक्षण घट आदि में अतिव्याप्त नहीं होगा। परन्तु ऐसा मानने पर संसार की कोई भी वस्तु विजातीय नहीं होगी। अतः विजातीय शब्द व्यर्थ हो जायगा एवं साथ ही लक्षण में प्रयुक्त सजातीय विशेषण निःप्रयोजन हो जायेगा।

चौथे निर्वचन का लक्षण यह कह कर किया जाता है कि यदि सत्ता के बने रहने से प्रकाशता का ध्वतिक या अभाव का न होना ही स्वप्रकाशता है, तो सुख एवं दुःख की व्याख्या कैसे होगी? सुख और दुःख के लिए भी तो उपर्युक्त लक्षण सही बैठता है, क्योंकि जब तक सुख या दुःख रहता है तब तक उसकी अनुभूति भी होती रहती है। अतः सुख, दुःखादि में लक्षण की अतिव्याप्ति होने से लक्षणदोष पूर्ण हो जाता है।

पंचम लक्षण भी निरुद्ध नहीं है क्योंकि दीपादि में यह अतिव्याप्त है। ऐसा इसलिए कि दीपक अपने अन्धकारनिवारणरूपी व्यवहार का हेतु (कारण) है और उसमें प्रकाशता भी है। अब यदि यहाँ ज्ञानरूपी व्यवहार के कारणवश को लक्षण के स्वव्यवहार हेतुता के अर्थ में लिया जाये तो भी अनुव्यवसाय में अतिव्याप्ति के दोष से बचा नहीं जा सकता। क्योंकि अनुव्यवसाय (नैतिकों के यहाँ) व्यवसायरूपी ज्ञान के व्यवहार का कारण भी है और उसमें प्रकाशता या वेद्यता भी है (क्योंकि वह दूसरे अनुव्यवसाय से ज्ञात होता ही है)। अतः वेद्य ज्ञान में भी अतिव्याप्त होने से अशुद्ध है।

इसके अतिरिक्त मन्थकार (पूर्व पक्ष के रूप में) एक पक्षम विश्लेषण के माध्यम से इसी लक्षण का लंडन करते हैं। आचार्य प्रश्न करते हैं कि “व्यवहारहेतुता” जिसका प्रयोग लक्षण में हुआ है वह प्रकाश का विशेषण है अथवा उपलक्षण? इसे विशेषण नहीं माना जा सकता क्योंकि मेाशकालीन आराम में सभी प्रकार के व्यवहार की समाप्ति रहने से अन्व्याप्ति का दोष आ जायेगा। यदि उपलक्षण माना जाये तो पुनः प्रश्न होगा कि वह विशेषण है या उपलक्षण, और इस प्रकार अनवस्था दोष आ जायेगा। इस दोष से बचने के लिए यदि उपलक्षितत्व, उपलक्षित (ज्ञान) का स्वरूप माना जाये तो लक्षण का स्वरूप “ज्ञान प्रकाशः” सही होगा और उसमें आरम्भ दोष होगा या ज्ञान की प्रकाशता प्रसिद्ध होने के कारण “ज्ञान प्रकाश” है यह कहना वैसा ही होगा जैसा यदि कोई कहे कि घट ही घट है। लक्षण का स्वरूप लक्ष्य से सर्वथा भिन्न होना चाहिए। लक्ष्य को ही लक्षण नहीं माना जा सकता। इसके अतिरिक्त जब ज्ञान के लिए भी “ज्ञान प्रकाशः” यह लक्षण सही बैठता है अतः नैययिक सम्मत जब ज्ञान में भी लक्षण की अतिव्याप्ति होगी।¹⁵

षष्ठ लक्षण में असंभवता है। यदि स्वप्रकाश को ज्ञान का विषय न माना जाये तो अनुमान आदि सब प्रमाण व्यर्थ हो जायेंगे, जब कि स्वप्रकाश (ब्रह्म) का ज्ञान हमें श्रुति प्रमाण से होता

है। अपि च यदि स्वप्नकाश ज्ञान का विषय ही नहीं है तो उसे जानने की जो जिज्ञासा हमारे मन में है उसके विषय में क्या कहा जायेगा ? स्वप्नकाश को ज्ञान का अविषय मानने से पूरा वेदान्तशास्त्र ही निष्प्रयोजन हो जायेगा।

सप्तम लक्षण भी कदापि शुद्ध नहीं है। अविषयत्व का खंडन तो ऊपर हो ही चुका है और अब यदि विषयत्व शब्द को कर्मत्व का वाचक माना जाये तो लक्षण का स्वरूप होगा “ज्ञान-कर्मत्वे सति अपरोक्षत्वम्” और यह लक्षण प्राभाकर मीमांसकों की आशना में प्रविष्ट हो जाने से अतिव्याप्ति के दोष से ग्रस्त हो जाता। ऐसा इसलिए कि प्राभाकर मीमांसकों के मतानुसार आत्मा में ज्ञान कर्मत्व नहीं होता फिर भी ज्ञान का आश्रय होने के कारण उसमें अपरोक्षता मानी जाती है। लेकिन यहाँ यह भी विचारणीय है कि प्राभाकर मीमांसकों की आत्मा चेतन नहीं है वरन् जड़ है और ज्ञानस्वरूप न होने से अस्वप्नकाश है। अतः इस अस्वप्नकाश तत्त्व में लक्षण की चरितार्थता होने से लक्षण अग्राह्य है।

अष्टम लक्षण में भी मोक्षकालीन आत्मा में अव्याप्ति दोष है क्योंकि मोक्षावस्था में किसी प्रकार का व्यवहार नहीं होता अतः व्यवहार की अविषयता मानी जाती है। ज्ञान की अविषयता की अवैभवता भी ऊपर बतायी जा चुकी है। अतः यह लक्षण भी ग्रहण करने योग्य नहीं है। अपि च प्राभाकर मीमांसक के यहाँ श्रुतिरजत-संसर्ग में व्यवहार की विषयता ७ मानी जाती है क्योंकि “इदं रजतम्” इस प्रकार का व्यवहार माना जाता है, किन्तु मिथ्या ज्ञान न मानने के कारण श्रुतिरजत-संसर्ग में ज्ञान की अविषयता मानी जाती है। अतः श्रुतिरजत-संसर्ग में स्वप्नकाश के उपर्युक्त लक्षण के चले जाने से लक्षण अतिव्याप्ति दोषयुक्त हो जाता है अतः अग्राह्य है।

नवम लक्षण घट, प्रदीपादि में प्रवेश होने से अतिव्याप्ति दोष से ग्रहित पाया जाता है। यह इसलिए कि घट या प्रदीप को भी अपने व्यवहार के लिए किसी सजातीय की अपेक्षा नहीं होती। यदि लक्षण प्रस्तुतकर्ता के पक्ष में यह कहा जा सकता है कि अन्तर्तोषात्वा सबको अदृष्ट की अपेक्षा होती है अतः स्वप्नकाश को भी स्वव्यवहार के लिए अदृष्ट की अपेक्षा होगी और सत्ता साम्यात् ये सजातीय भी होंगे। इससे जो मूल लक्षण है वही बाधित हो जायेगा क्योंकि स्वप्नकाश को स्वव्यवहार में सत्ता साम्यात् सजातीय अदृष्ट की अपेक्षा सिद्ध होगी अनपेक्षा नहीं।

दशम लक्षण भी असंगत है। ऐसा इसलिए कि जो वेष ही नहीं है उसके विषय में विचार क्या करना, जैसा लक्षण के खंडन के समय कहा जा चुका है। और भी जो अवेष है उसमें अपरोक्ष व्यवहार की विषयता असंगत है। अवेष अपरोक्ष व्यवहार की विषयता मानना वैसा ही हुआ जैसा कि यदि यह कहा जाय कि मेरी माता बन्ध्या है क्योंकि मुझ सन्तान की जननी के सन्तानहीना कहना भिन्न विपरीत कथन है। इसके अतिरिक्त मोक्षकालीन दशा में किसी भी प्रकार का व्यवहार नहीं माना जाता अतः यहाँ लक्षण की अव्याप्ति होने से भी लक्षण त्याग्य है।

एकादश लक्षण का विश्लेषण उसने प्रयुक्त योग्यता शब्द से प्रारम्भ होता है। प्रथम यह उठता है कि योग्यता शब्द स्वप्रकाश का धर्म है अथवा स्वरूप। यदि योग्यता स्वप्रकाश का धर्म है तो यह लक्षण मोक्षकालीन आत्मा में अव्याप्ति के दोष से ग्रस्त हो जायेगा क्योंकि मोक्षकालीन आत्मा स्वप्रकाश होते हुए भी इसमें किसी प्रकार का धर्म नहीं माना जाता है। इसके अतिरिक्त धर्म मानने से धर्मों का भी मानना पड़ेगा जिससे द्वैतापत्ति आ जायेगी। अतः इन कठिनाइयों के कारण योग्यता का स्वप्रकाश का धर्म नहीं माना जा सकता। दूसरा विकल्प अर्थात् योग्यता का स्वप्रकाश का स्वरूप मानना भी दोषयुक्त है। क्योंकि आत्मा में व्यवहार निरूपणीयत्व आने से निश्च सप्रतियोगिक हो जायेगा। अर्थात् आत्मस्वरूप को निरूपकतया व्यवहार की अपेक्षा होगी (जैसे हस्व को उसके प्रतियोगी दीर्घ की अपेक्षा होती है) जो द्वैतापत्ति के भय से अद्वैती स्वीकार नहीं कर सकते। अतः स्वप्रकाश का कोई लक्षण नहीं बन सकता।

इन लक्षणों में यह क्रमिक दूषण दिया जा सकता है कि प्रथम लक्षण से वृत्ति ज्ञान में भी स्वप्रकाशत्व की सिद्धि होने से प्रकृतानाकांक्षित का अभिमान होने से अर्थान्तररूप निग्रह स्थान के वारण के लिए द्वितीय लक्षण है। द्वितीय लक्षण में एक ही में क्रियाकर्मभाव होने से विरोध होगा अतः विरोधपरिहार के लिए तृतीय लक्षण है। तृतीय लक्षण की धरादि में अतिव्याप्ति होने से उसके वारण के लिए चतुर्थ लक्षण है। चतुर्थ लक्षण की अपने सत्ताकाल में प्रकाशमान शुद्ध दुःख आदि में अतिव्याप्ति होने से तद्वारणार्थ पंचम लक्षण है। पंचम लक्षण की प्रदीप में अतिव्याप्ति होने से उसके वारणार्थ षष्ठ लक्षण है। आत्मा का भागमन्त्र्य ज्ञान का विषय होने से यह लक्षण दोषग्रस्त है। किं बहुना ! लक्षण के शाश्वतविषय आदि में चले जाने से इसके परिहार के लिए सप्तम लक्षण है। सप्तम लक्षण विरोध्य एवं विरोधन परस्पर विरोधी अर्थों का उपस्थापक होने से वदन्तीव्याघात होता है। अतः उसके निवारण के लिए अष्टम लक्षण है। अख्यातिवादी के मत में रजतसंलग्न में अतिव्याप्ति है अतः उसके परिहार के लिए नवम लक्षण है। स्वप्रतिबद्ध व्यवहार में विजातीय ज्ञान की अपेक्षा करने वाले प्रदीप में लक्षण की अतिव्याप्ति होने से तद्वारणार्थ दशम लक्षण है। दशम लक्षण को सुषुप्ति एवं मुक्तिकालीन आत्मा में व्यवहार न होने से अव्याप्ति होती है अतः उसके निवारण के लिए एकादशम लक्षण है। इस प्रकार प्रत्येक लक्षण के दोष दूबरे लक्षण से निराकृत हो जाते हैं। अतः एक एक लक्षण स्वयं खंडित हो जाते हैं। आधारद्वय लक्षण में भी आत्मा में सप्रतियोगिक होने की आकांक्षा व्यक्त की गयी है। अद्वैती इसी अन्तिम लक्षण को सभी दोषों का निरासकर स्वप्रकाश का लक्षण सिद्ध करते हैं।

अद्वैती सार्वमत स्वप्रकाश लक्षण

ग्रन्थकार एकादश लक्षण को ही स्वप्रकाश का निरुद्ध लक्षण मानते हुए अपना सिद्धान्त-श्लोक देते हैं जो कि उनकी बीबी है—

अपरोक्षव्यवहृतेयैर्व्यवहाचीवरूप नः ।

संभवे स्वप्रकाशस्य लक्षणासंभवः कुतः ॥

अर्थात् “अवेष होते हुए भी जिसमें अरोंक्ष व्यवहार की योग्यता हो”, यही स्व-प्रकाश का समीचीन लक्षण है। इस लक्षण के विश्लेषण के अवसर पर प्रश्न यह उठा था कि लक्षण में योग्यता शब्द स्वप्रकाश का धर्म है अथवा स्वरूप। सिद्धान्ती प्रथम विकल्प को ही स्वीकार करके लक्षण में आये दोष का परिहार करते हैं। योग्यता को स्वप्रकाश का धर्म मानने से मोक्षकालीन आत्मा में अभ्याप्ति का दोष दिखाया गया था। इस दोष का निराकरण अवधारणे के स्वपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाव्यन्ताभावानधिकरणत्वम् (जो अवेष होकर कभी भी अरोंक्ष व्यवहार योग्यता का अधिकरण हो यही स्वप्रकाश है) कहकर किया। जो कभी भी योग्यता का अधिकरण होगा वह योग्यत्वाव्यन्ताभाव का अनधिकरण होगा ही, यह सिद्धान्त सभी को स्वीकार करना होगा। अन्यथा गुणवद् द्रव्यम् (गुण के अधिकरण को द्रव्य कहते हैं) यह द्रव्य का लक्षण जिसे कणाद मुनि ने स्वीकार किया है—वह भी प्रथम क्षण में द्रव्य में गुण के न रहने के कारण अभ्याप्ति दोष से ग्रस्त होगा। नैययिक यह स्वीकार करते हैं कि उत्पन्न होकर द्रव्य प्रथम क्षण में निर्गुण एवं निष्क्रिय रहता है। प्रकृत में “गुणवद् द्रव्यम्” कहने का तात्पर्य होगा “गुणाव्यन्ताभावानधिकरण” द्रव्यम्। उत्पत्ति काल में जो गुणाभाव होगा उसे अव्यन्ताभाव नहीं कह सकते (स्वोक्तिः प्रायः स्वीकृत दोषभाव)¹⁸ अन्योन्याभाव¹⁹ व संवर्गाभाव²⁰ में संसर्गाभाव का तीन विभाग किया गया है जो क्रमशः प्रागभाव²¹, प्रध्वंसाभाव²² (निर्ध्वंसाभाव) माना गया है। व अव्यन्ताभाव²³ (जिसे निरव्य माना गया है)। यदि उत्पत्तिकालीन गुणामोक्ष को अव्यन्ताभाव कहें तो आगे गुणभाव के प्रतियोगी गुण की उत्पत्ति होने से उस अभाव का नाश होगा अतः विनाशी अभाव होने से वह प्रागभाव रूप हो जायेगा। प्रतियोगी की स्थिति के अनन्तर जो अभाव होता है वह भी अन्य अभाव होने से प्रध्वंसाभाव होगा, अव्यन्ताभाव नहीं। अतः यह मानना होगा कि कभी भी जो वस्तु किसी अधिकरण में रह जाती है वहाँ इसका अव्यन्ताभाव नहीं रह सकता, उसके प्रागभाव प्रध्वंसाभाव भले ही हो सकते हैं। गुण का अधिकरण कभी भी हो जाने पर द्रव्य में गुणाव्यन्ताभाव की अधिकरणा नहीं रहेगी। अतः गुणाव्यन्ताभावानधिकरण-द्रव्य का लक्षण हो जाता है। इसी प्रकार अरोंक्ष व्यवहार योग्यत्व का अधिकरण संसार दशा में आत्मा के हो जाने पर युक्ति दशा में व्यवहार न होने पर भी योग्यत्वाव्यन्ताभावानधिकरणत्व रहेगा ही अतः सुष्ठु तया मोक्षकालीन आत्मा में इस परिष्कृत लक्षण को अभ्याप्ति नहीं कही जा सकती।

दूसरा दोष यह दिखाया गया था कि आत्मा में कितनी प्रकार का धर्म मानना द्वैतापत्ति है। इसका परिहार यह कहकर किया जाता है कि संसार आत्मा में अज्ञानकल्पित साधकवादि धर्म माना हो जाता है। आचार्य के इस मत का समर्थन सुरेश्वराचार्य²⁴ करते हैं। परम्परादिकाचार्य²⁵ विश्वसिद्धान्तव्यवहार दोष के निराकरण का समर्थन यह कह कर करते हैं कि मोक्षकाल में उक्त धर्मों का अभाव होने पर भी संसार दशा में मानने के कारण उसे धर्मों के भी अव्यन्ताभाव का अनधिकरण माना जा सकता है।

योग्यता, स्वप्रकाश का धर्म है या स्वरूप, इन दोनों में से धर्म को ही स्वीकार कर

आचार्य उसका परिष्कार कर देते हैं । अतः योग्यता स्वप्रकाश का स्वरूप है या नहीं इसकी चर्चा व्यर्थ है ।

योग्यता शब्द के विदलेषण के उपरान्त लक्षण में प्रयुक्त अव्येकता रूपी विशेषण की सार्थकता को बताने के लिए आचार्य उद्यत होते हैं । अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता तो घट, घट आदि संसार की सभी वस्तुओं में है । अतः अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता मात्र लक्षण करने पर घट, घटादि में लक्षण की अतिव्याप्ति होगी । अतः अव्येकता विशेषण अपरिहार्य है । विशेष्यघट की सार्थकता पर भी बल देते हुए आचार्य कहते हैं कि जैसे मात्र अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता स्वप्रकाश का लक्षण नहीं बन सकता उसी प्रकार मात्र अव्येकता भी स्वप्रकाश का लक्षण नहीं हो सकता । इसका कारण यह है कि भूतकालीन घट भविष्यकालीन घट एवं नित्यअनन्यैष घटादि सभी अव्येक होने से लक्षण अतिव्याप्त हो जायेगा । इस पर पूर्व पक्ष यह शंका करते हैं कि घटादि जो शब्दप्रमाण से शात है उसे अव्येक कैसे कहा जा सकता है । उपयुक्त शंका अव्येक शब्द को ज्ञान का अविषय समझकर की जाती है । सिद्धान्ती इस शंका का समाधान अव्येकता अर्थ फलव्याप्ति राहित्य²⁵ करके करते हैं । वेदाश्रित मत में ज्ञान का फल है विषयाभिव्यक्त चैतन्य । इस चैतन्य से व्याप्य होता है विषय अतः घट आदि विषयों में फल व्याप्यता है अतः वे नेत्र हैं किन्तु स्वप्रकाश तत्त्व स्वयं ही चैतन्य रूप है अतः वह घटादि की तरह फल व्याप्य हो ही नहीं सकता इस अर्थ में उसे अव्येक माना जाता है ।

पूर्वपक्षी पुनः शंका करते हैं कि यदि घटादि अव्येक है जैसा वेदान्ती मानते हैं तब योगियों के द्वारा उसके मानस प्रत्यक्ष की व्याख्या क्या दी जा सकती है । इस पर सिद्धान्ती कहते हैं कि घटादि का ज्ञान शब्द प्रमाण²⁵ से ही होता है, प्रत्यक्ष प्रमाण से नहीं । यदि पूर्वपक्ष योगियों को जो सर्वदर्शी है घर्म का प्रत्यक्ष न कर पाने के कारण उनकी सर्वदर्शिता को खंडित कहे तो भी उचित नहीं है । क्योंकि सर्वदर्शिता होने का यह अर्थ नहीं है कि जो कान से सुनकर जानने का वस्तु है उसे आँख से देखकर जाना जाता हो²⁶ । सर्वदर्शिता का अर्थ है सर्वयोग्यपदार्थदर्शित्व अर्थात् जिस देखे जाने या सुने जाने वाले पदार्थ को हम साधारण व्यक्ति सूक्ष्म एवं दूर में स्थित होने के कारण आँख से देखकर या कान से सुनकर नहीं जान सकते उसे योगिगम जानने की समता रखते हैं । उदाहरण स्वरूप भ्रूज न का विश्वरूप दर्शन, सप्ताती का सद्युपरास्थित सीता का दर्शन । इन सभी स्थानों में सर्वयोग्यदर्शिता के अर्थ (सर्वदर्शिता योग्यदत्त) का अतिरिक्त नहीं है । अतः घर्म को अव्येक मानने में कोई आपत्ति नहीं होती चाहिए और इस स्थिति में मात्र अव्येकता, स्वप्रकाश का लक्षण मानने पर अतिव्याप्ति दोष भी स्पष्ट होने से उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता भी जोषी गयी है । इस प्रकार लक्षण के विशेषण व विशेष्य वद के औचित्य की सिद्धि होती है ।

अब पूर्वपक्षी सम्पूर्ण लक्षण का अज्ञान, अन्तःकरण, अन्तःकरण का घर्म इत्यादि पदों शक्ति रजतादि में प्रवेश दिखाकर उसमें अतिव्याप्ति का दोष दर्शाते हैं क्योंकि उनमें भी फलव्याप्यता के अभाव के कारण अव्येकता रहती है और साथ ही में अज्ञानी हैं या “यह रजत है” इस प्रकार की अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता भी रहती है ।

ग्रन्थकार अज्ञानादि में अवैधता को स्वीकार करते हुए उनमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता का खंडन यह कहकर करते हैं कि अज्ञानादि साक्षात् अपरोक्ष ब्रह्म में अभ्यस्त होने के कारण उनमें अपरोक्षता की प्रतीति तो होती है किन्तु अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता नहीं मानी जा सकती या शक्ति में रजत का भ्रान अथास के कारण होने से साक्षात् दृश्यमान श्रुतिवर्ती रजत में अपरोक्षता होते हुए भी उसमें वास्तविक रजत का अभाव रहता है जिस कारण उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता को स्वीकार नहीं किया जा सकता।

सिद्धान्तपक्ष के उपयुक्त कथन से पूर्वपक्षी पूर्णरूपेण सन्तुष्ट न हो पाने के कारण और “अवेद्यत्व” की सार्थकता को समझने के लिए पुनः शंका करते हैं। उनका कहना है कि यदि अज्ञान ब्रह्म में या रजत श्रुति में अभ्यस्त होने के कारण उनमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता का अभाव रहता है तो वट भी ब्रह्म में अभ्यस्त होने के कारण उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता नहीं रहती और उसकी व्यावृत्ति भी हो ही जाती है (क्योंकि अन्ततोगत्वा ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ भी अवशिष्ट नहीं रहता) ऐसी स्थिति में “अवेद्य” पद की क्या चरितार्थता है ? इस पर सिद्धान्ती का कहना है कि चयादि प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध होने के कारण व्यवहार दशा में उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता रहती है अतः उसकी व्यावृत्ति के लिए ही अवेद्यत्व पद का प्रयोग होता है। परन्तु अज्ञानादि में प्रत्यक्षादि प्रमाण का भी अभाव रहता है जिस कारण अपरोक्षता पद से उसकी व्यावृत्ति होती है। इस पर पूर्वपक्षी पुनः शंका करता है कि यदि अवेद्यता एवं अपरोक्षता पदों से क्रमशः चयादि व अज्ञानों का अन्वर्तन होता है तो अवेद्यत्वे सति अपरोक्षत्वम् मात्र ही स्वप्रकाश का लक्षण क्यों नहीं माना जाता ? क्यों व्यर्थ में “व्यवहार की योग्यता” का प्रयोग किया जाता है ? इस शंका के उत्तर में यह कहा गया कि अपरोक्ष से आशय होता है अपरोक्ष ज्ञान का विषय अतः यदि स्वप्रकाश को अपरोक्ष मान लिया जाय तो वह अपरोक्ष ज्ञान का विषय हो जाने से वेध हो जायेगा जो अर्हभाव है। स्वप्रकाश (ब्रह्म) की अपरोक्षता अपरोक्ष व्यवहार का योग्य होने से है, न कि अपरोक्ष ज्ञान का या व्यवहार का विषय होने से।

इसके अनन्तर पूर्वपक्षी की “स्वप्रकाश के लक्षण प्रसंग में अन्तिम शंका यह रह जाती है कि वह स्वप्रकाश जो अवेद्य है, उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता कैसे मानी जा सकती है ? इसका समाधान देने के उद्देश्य से ही वादी, प्रतिवादी से यह पूछते हैं कि उनका उपयुक्त तर्क किस प्रमाण को आशय बनाकर दिया गया है। क्या इसे अर्थापत्ति माना जा सकता है या अनुमान ? अर्थापत्ति और अनुमान, दोनों में से किसी को भी मानने से समस्या आती है। अर्थापत्ति में देवदत्त के मोटे होने से और दिन में न खाते हुए पाये जाने से उसके रात में भोजन की पुष्टि होती है^{२७}। वैसे ही वेद्यत्व के अभाव अवेद्यत्व से अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता का अभाव नहीं माना जा सकता क्योंकि वेद्यत्व और अपरोक्ष व्यवहार योग्यता ये नैय्यायिकों के अनुसार केवलान्वयी है, इनका व्यतिरेक मात्र ही नहीं है। अतः अवेद्यत्व व अपरोक्ष व्यवहार योग्यताभाव का न्याय के यहाँ अप्रतिद्धि होने से पूर्वपक्ष के रूप में नैय्यायिक द्वारा दिया गया तर्क ग्रहण करने योग्य नहीं है।

दूसरे विवरण को भी युक्ति-युक्त न होने से ग्रहण करने में असुविधा है क्योंकि अपरोक्ष व्यवहारयोग्यता से देयता का अनुमान करने में यत्न-यत्न अपरोक्ष व्यवहार योग्यत्व तत्त्व-तत्त्व वेद्यत्व यह व्याप्ति माननी होगी। उस स्थिति में प्रश्न उठेगा कि व्याप्ति को ग्रहण करने के समय (1) प्रकाशित है अथवा (2) नहीं। यदि प्रथम प्रश्न के उत्तर में हाँ कहा जाये और साथ ही यह भी माना जाये कि उसीसे उसका ज्ञान होता है तो विज्ञानवादी बौद्धों के स्वप्रकाशत्व का समर्थन करना होगा जो कि ज्ञान को ज्ञान का कर्म मानते हैं। यदि उस ज्ञान के ग्रहण में उसकी हेतुता नहीं मानी जाये तो वेदान्त के स्वप्रकाशता के मत को मानना होगा।

यदि द्वितीय प्रश्न का समर्थन किया जाय अर्थात् यह माना जाय कि व्याप्ति को ग्रहण करने के समय व्याप्ति ग्रहण करने वाला ज्ञान स्वयं अप्रकाशित रहता है तो व्याप्ति की समाप्ति हो जायेगी। ऐसा ईश्वर कि व्याप्ति तभी सद् होगी जब अपरोक्ष व्यवहार योग्यता के सभी आधारा में वेद्यता दिखायी जा सके। किन्तु व्याप्ति ग्रहण करने वाला अप्रकाशित होने से कम से कम उस ज्ञान में वेद्यत्व नहीं रह सकता जबकि उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता होती है। अतः अपरोक्ष व्यवहार योग्यत्व व्यवहार हेतु वेद्यत्व का अभिचारी हो जाने से उसमें वेद्यत्व की व्याप्ति की समाप्ति हो जाती है।²⁸ अतः स्वप्रकाश का “अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारयोग्यस्वापन्ताभावनाधिकरणत्वम्” यही निरुद्ध एव सभी चीजों पर लक्षण कहने में किसी प्रकार का संकोच नहीं करना चाहिए।

स्वप्रकाशत्व में प्रमाण तथा युक्ति के आधार पर उत्तरी निरुद्धता का सिद्धि

स्वप्रकाश का लक्षण करने के उपरान्त भी यह विचारणीय रह जाता है कि स्वप्रकाशत्व में प्रमाण क्या है। प्रमाण के बिना केवल लक्षण मात्र से वस्तु भी सिद्ध नहीं हो सकती। अतः अनुभूति (ज्ञानत्व) हेतुक केवलव्यतिरेकी अनुमान प्रमाण से आचार्य स्वप्रकाशत्व की प्रामाणिकता करते हैं। केवलव्यतिरेकी अनुमान का स्वरूप है—अनुभूतिः स्वयं प्रकाशानुभूतिवात् तन्मैव तन्मैव यथा घटः (अनुभूति पक्ष है, स्वयं प्रकाशत्व साध्य है अनुभूतिवात् हेतु तन्मैव तन्मैव यथा घटः और यथा घटः यह उदाहरण है) स्वप्रकाश को प्रामाणिक करने के पूर्व उसका प्रमाणित करने के लिए को प्रमाण दिया जाता है उसे सबसे पहले सभी दृष्टियों से निर्दोष सिद्ध किया जाता है अतः उसमें प्रामाण्य नहीं माना जा सकता।

सर्व प्रथम साध्य के स्वरूप पर प्रश्न उठता है कि साध्य की कहीं प्रसिद्धि है अथवा नहीं अर्थात् साध्य की सत्ता कहीं ज्ञात है अथवा नहीं? यदि साध्य कहीं प्रसिद्ध ही है तो ऐसी स्थिति में केवल व्यतिरेकी अनुमान निष्प्रयोजन हो जाता है²⁹। यदि दूसरे विवरण पर विचार किया जाये अर्थात् साध्य की प्रसिद्ध न मानी जाय तो अविविद्ध विशेषणता³⁰ का दोष आता है। अतः इस दोष को दूर करने के लिए साध्य की प्रसिद्ध आवश्यक हो जाती है। यद्यपि यह कहा जा सकता है कि वेदान्त परिभाषा ७ में अनुमान की केवल अन्यविषयता ही स्वोक्त की गयी है अतः केवल व्यतिरेकी का प्रयोग उचित नहीं है तथापि न्याय की रीति से यह प्रयोग है, ऐसा कहा जा सकता है।

अब सिद्धान्ती केवल व्यतिरेकी अनुमान की रक्षा करते हुए साध्य की अप्रसिद्धि के दोष का निराकरण करते हैं या साध्य की प्रसिद्धि केवल व्यतिरेकी स्थल में करते हैं। साध्य की प्रसिद्धि के लिए उद्घटनाचार्य की रीति से ही अगला अनुमान प्रस्तुत किया जाता है—'वेद्यत्वं किञ्चिन्निष्ठास्थन्ताभावप्रतियोगि, धर्मत्वात्, शौकस्यवत् वेद्यत्वं (पक्ष) किसी धर्म में रहने वाले अस्थन्ताभाव का प्रतियोगी है (साध्य) क्योंकि धर्म है (हेतु) जैसे शुक्लत्व (उदाहरण) अर्थात् साध्य के अन्दर विशेषण तथा प्रविष्ट वेद्यत्व किसी अधिकरण में रहने वाले अस्थन्ताभाव का प्रतियोगी है क्योंकि नियमतः जो धर्म है वह किसी न किसी धर्म में रहने वाले अभाव का प्रतियोगी होता है। जैसे शुक्लत्व का अभाव नीलपटादि में है। इसे यूँ भी स्पष्ट किया जा सकता है कि वेद्यत्व (धर्म) जो वेद्य पदार्थ या धर्म में होगा और उस दूसरे धर्म के धर्म का वेद्यत्व प्रतियोगी भी होगा। (जैसे शुक्लत्व, शुक्ल धर्मों का धर्म होने के कारण नील-पटलकी धर्म में उत्पन्ना अस्थन्ताभाव होने से शुक्लत्व नीलपट में रहने वाले अस्थन्ताभाव का प्रतियोगी होता है)। अतः जिस धर्म में रहने वाले अस्थन्ताभाव का प्रतियोगी वेद्यत्व है वही अवेद्यत्व की प्रसिद्धि मान ली जायेगी। यद्यपि अवेद्यत्ववान् धर्मों विशेष ज्ञात नहीं होने से या अवेद्यत्व की सत्ता अज्ञात धर्मों में ही लहीं लेकिन प्रसिद्ध हो जाता है।

यहाँ पर एक स्वामाजिक जिज्ञासा उत्पन्न हो सकती है कि स्वप्रकाश का लक्षण मात्र अवेद्यत्व नहीं है अपितु अवेद्यत्वे सति अरोक्षव्यवहार योग्यत्वम्। तब क्या कारण है कि साध्य स्वप्रकाश की सिद्धि करने के उद्देश्य से मात्र अवेद्यत्व की सिद्धि की गयी। इसका सीधा-साधा उत्तर यही है कि स्वप्रकाश के लक्षण के अरोक्ष व्यवहार योग्यत्व पद में विवाद नहीं है क्योंकि वेदान्त एवं न्याय दोनों संप्रदाय में इसे माना हो गया है। विवाद केवल अवेद्यत्व पद को लेकर है। अतः उसकी सिद्धि स्वप्रकाश की सिद्धि मानी जाती है।

इसी साध्य की सिद्धि एक अन्य रीति से भी हो सकती है जिसे न्याय-खिलावतीकार की रीति कहते हैं। यह नियम स्वीकार किया जाता है कि यद्-विपर्यये असमीहितप्रसक्ति स्तत् स्वचिन्मात्रयोग्यम् अर्थात् जिसका अभाव मानने पर अनवस्थादि अनिष्ट दोषों की प्राप्ति हो वह पदार्थ अवश्य ही प्रमाण का विषय होता है। अनुभूति के विषय में यदि यह प्रश्न उठे कि वह अनुभाष्य (वेद्य) है कि नहीं और यदि प्रश्न के प्रथम विकल्पर (अनुभूति अनुभाष्य है या वेद्य है) का समर्थन किया जाय तो अनवस्थादि दोष की प्राप्ति होती है क्योंकि अनुभूति का वेद्य मानने का अर्थ होता है कि वह दूसरी अनुभूति का विषय है और फिर दूसरी अनुभूति तीसरी अनुभूति का विषय होगी और तीसरी, चौथी का और इस प्रकार कहीं भी अवस्थिति न होने से अनवस्था दोष की प्राप्ति होगी अर्थात् अवेद्यता का अभाव मानने पर अनवस्था हो रही है। अतः यह कहने में अल्पमात्र भी संकोच नहीं करना चाहिए कि अवेद्यत्व किसी प्रमाण का विषय है। अवेद्यत्व के प्रमाण का विषय होने का अर्थ होता है वह प्रसिद्ध है अर्थात् वह काल्पनिक वस्तु नहीं है। कहीं न कहीं उसकी सत्ता है। अतः उपर्युक्त नियम से पुनः साध्य की प्रसिद्धि होती है।

इसके उपरान्त आचार्य साध्याप्रसिद्धि के कारण के लिए महाविद्या अनुमान³¹ की

अवस्थापना करते हैं। यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है कि साध्य प्रसिद्धि तो हो ही गयी, पुनः महाविद्या अनुमान का क्या प्रयोजन ? इसके उत्तर में यही कहा जा सकता है कि सामान्य रीति से साध्य की प्रसिद्धि जो नहीं मानना चाहते या वक्र रीति ही बिन्दु (नैयायिकों को) प्रिय हो उनके लिए महाविद्या अनुमान है जो उन्हें बलात् अव्ययत्व की प्रसिद्धि स्वीकार करवाती है। महाविद्या अनुमान का स्वरूप है अर्थः घटः एतद्वदान्तरवे-सति वेद्यत्वानधिकरणान्यः पदार्थत्वात्, पटवत् अर्थात् “यह घट” पक्ष “इस घट के अन्यत्वं से युक्त वाले वेद्यत्व के अनधिकरण से अन्य या भिन्न है”—साध्य “क्योंकि यह पदार्थ है”—हेतु, “पट की तरह”—उदाहरण। सामान्यतः सभी अनुमानों में दृष्टान्त तथा पक्ष में साध्य एवं हेतु का समन्वय एक तरह से ही होता है, जैसे पर्वत बकिमान हैं क्योंकि धूमवत् है, इस प्रसिद्ध स्थल में दृष्टान्त महानस में संयोग सम्बन्ध से धूम तथा बहि दोनों रहते हैं, उसी प्रकार पर्वत (पक्ष) में संयोग सम्बन्ध से धूम तथा बहि दोनों रहते हैं, उसी प्रकार पर्वत (पक्ष) में भी संयोग से धूम के रहने के कारण बहि की सिद्धि होती है। किन्तु महाविद्या अनुमान में दृष्टान्त पट होने से उसमें वेद्यत्व रहता है क्योंकि वेद्यत्व नैयायिकों के अनुसार केवलान्वयी है। किन्तु साध्य है, घट के अन्यत्वं (घट के अतिरिक्त सभी पदार्थ) में रहने वाले वेद्यत्व के अनधिकरण का भेद, इस घट से अन्यत्वं विशिष्ट में रहने वाला वेद्यत्व, इस घट से अन्य में रहेगा और उसका अनधिकरण होगा यही घट, अनधिकरण से भिन्न होगा पट आदि या घट से भिन्न सभी पदार्थ। अतः पट में साध्य की प्रसिद्धि इसलिए होती है, क्योंकि उसमें पक्ष (इस घट) का भेद है। परन्तु पक्ष में पक्ष का भेद न रहने से (क्योंकि वह घट, उस घट से अन्य तो हो नहीं सकता) वहाँ साध्य का समन्वय दृष्टान्त की रीति से नहीं किया जा सकता। अतः पक्ष में साध्य का समन्वय करने के लिए हमें पक्ष से भिन्न कोई वेद्यत्व का अनधिकरण नाध्य होकर मानना होगा जो इस घट के अन्यत्वं में रहने वाले वेद्यत्व का अनधिकरण हो। इस प्रकार इस कार्त्तिक सत्ता (जिसमें इस घट से अन्यत्वं भी है और उस अन्यत्वंविशिष्ट में रहने वाले वेद्यत्व का अनधिकरणत्व भी है) से “यह घट” रूपी पक्ष की भिन्नता भी हो जायेगी। ऐसी स्थिति में पक्ष में साध्य का समन्वय अनायास हो जायेगा। अतः महाविद्या अनुमान के द्वारा यत्किंचित् पदार्थ की सिद्धि के उपरान्त ही पक्ष में साध्य की सिद्धि हो पाई। अतः वह यत्किंचित् पदार्थ वेद्यत्व का अनधिकरण होने से अव्ययत्व का अधिकरण हो ही जायेगा या अव्ययत्व की उसमें प्रसिद्धि बलात् हो ही जायेगी और यह कहना उचित है कि इसी उद्देश्य से ही महाविद्या अनुमान की उपस्थापना की गयी थी।

महाविद्या अनुमान का परीक्षण

साध्य “एतद्वदान्तरवेसति वेद्यत्वानधिकरणान्यः” को लेकर यह प्रश्न उठ सकता है कि इतने विस्तृत साध्य का क्या प्रयोजन ? क्यों न मात्र “वेद्यत्वानधिकरणान्यः” से ही कार्य सम्पन्न कर लिया जाय। इसके उत्तर में यह कहना होगा कि मात्र “वेद्यत्वानधिकरणान्यः” साध्य मानने से अप्रसिद्ध विशेषणता आ जायेगी क्योंकि नैयायिक सभी वस्तुओं को वेद्य मानते हैं अतः अनुमान के पूर्व वेद्यत्व का अधिकरण प्रसिद्ध नहीं हो सकता। फलतः “घटान्तरवे सति” यह विशेषण दिया है। पुनः “वदान्तरवे” के साथ “एतद्” विशेषण को लेकर आपत्ति हो सकती है। लेकिन यह आपत्ति निर्मूल है क्योंकि “एतद्” विशेषण न देने पर पक्ष

(एतद् घट) से अतिरिक्त अन्य घटों में सिद्ध साधन हो जायेगा। क्योंकि सभी घटों में घट-
न्यस्वविशिष्ट वेद्यत्व के अनुचिकरण से भिन्नता सिद्ध ही है। इस पूर्व सिद्ध वस्तु की पक्ष में
सिद्धि करना निष्प्रयोजन होने से एवं विवक्षित “अवेद्यत्व” की सिद्धि न होने से सिद्ध
साधनता है। पक्ष में सम्पूर्ण साध्य की सिद्धि करते समय यह प्रश्न होगा कि विवक्षित
“अन्यस्व एतद्घटान्यत्वेन” माना जाय या “वेद्यत्वानुचिकरणत्वेन” माना जाय अर्थात्
विशेषण के अनुसार अन्यस्व माना जाय या विशेष्य के अनुसार। विशेषण का अन्यस्व तो
सम्भव ही नहीं है क्योंकि “अर्थघट” में “एतद्घटान्यत्व” कथमपि नहीं होगा इसलिए
“वेद्यत्वानुचिकरणान्यत्वेन” ही साध्य की सिद्धि पक्ष में करना होगा। क्योंकि एतद्घटान्यत्व
पक्ष में भी प्रयुक्त “अर्थ” विशेषण की सार्थकता को समझाते हुए आचार्य कहते हैं कि
घट मात्र को पक्ष कहने से अन्य किसी घट को लेकर अर्थान्तरता हो जायेगी क्योंकि दूसरा घट
की “एतद्घटान्यत्वविशिष्ट वेद्यत्वानुचिकरण” होगा और उससे ‘इस घट’ की अन्यता भी
होगी। अतः महाविद्या अनुमान दोषरहित है। फलतः उससे अनुमित अवेद्यत्व प्रसिद्ध हो
जाता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि ‘अवेद्यत्व’ रूपी साध्याप्रसिद्धि के वारण के लिए विभिन्न
प्रास ऊपर प्रदर्शित किए गये हैं। पुनः अनुभूतिः स्वयं प्रकाशा --- इस अनुमान में यह
कहा जा सकता है कि इस तरह किसी न किसी रूप में सर्वत्र साध्य की प्रसिद्धि मान लेने
पर तो अप्रसिद्ध विशेषणत्व दोष ही नहीं होगा। किन्तु यह अर्थका स्मृतिवित्त नहीं है क्योंकि
भूमिः शराविषाणोद्विष्यता, भूमिवात्—इस केवल व्यतिरेकी अनुमान में साध्याप्रसिद्धि का
दोष कहा जा सकता है। ऐसा इसलिए कि यहाँ शराविषाण की प्रसिद्धि किसी भी रूप से
नहीं की जा सकती है। साध्याप्रसिद्धि के वारण के अतिरिक्त पक्षाप्रसिद्धि और हेत्वाप्रसिद्धि
का भी वारण किया जाता है। अनुभूति दोनों मतों में प्रसिद्ध है अतः पक्षाप्रसिद्धि का
प्रश्न ही नहीं है। हेत्वप्रसिद्धि के निराकरण के लिए (अनुभूतिवत्) हेतु के जितने भी दोष
हो सकते हैं अर्थात् जितने भी हेत्वाभास हो सकते हैं समो को उपस्थापना करते हैं एवं
उन सबका निराकरण करके अनुभूतिवत् रूपी हेतु को पूर्ण रूपेण शुद्ध प्रमाणित करते हैं।

हेत्वाभास-असिद्ध

(1) आश्रयासिद्ध^{३२}—“कि अनुभूति रूपी पक्ष की प्रसिद्धि है अतः अनुभूतिवत् रूपी
हेतु को आश्रयासिद्ध नहीं कहा जा सकता।

(2) स्वरूपासिद्ध^{३३} अनुभूतिवत् के स्वरूप के सम्बन्ध में यह प्रश्न स्वाभाविक है
कि वह स्वरूपतः जाति है अथवा उपाधि। जाति कही नहीं जा सकती क्योंकि अनुभूति एक
मानी जाती है, अनेक नहीं। अनेक की जाति होती है जैसे घट की घटत्व या घट की
पदत्व किन्तु आकाश एक होने से आकाशत्व जाति नहीं मानी जाती। इसे उपाधि
भी नहीं मानी जा सकती क्योंकि उपाधि किसी के आश्रित होने से उपाधि के अतिरिक्त
किसी आश्रय को मानना होगा। अतः अनुभूतिवत् हेतु जाति या उपाधि न होने से उसका
स्वरूप ही अविच्छेद हो जाता है। अतः स्वरूप का निर्णय न होने से अनुभूति रूपी पक्ष में
उसकी स्थिति कैसे होगी? अर्थात् अनुभूतिवत् (हेतु) की अनुभूति (पक्ष) में स्वरूप के अभाव

के कारण नहीं रह पाने से पक्षरमिता न बन पाने से स्वल्पासिद्धि हो जाती है। इसका समाधान यह कहकर दिया जाता है कि जैसे कल्पभेद से अनेक खन्डमाओं की कल्पना करके चंद्रत्व जाति पानी जाती है। उसी प्रकार उपाधि भेद से अनेक अनुभूतिपूर्ण मानकर अनुभूतिव्यवृत्ति पायी जा सकती है। ऐसा करने से अद्वैत की हानि भी नहीं होगी और काव्य-निष्ठ अनुभूतिव्यवृत्ति से स्वयंकाय रूपी साध्य का साधन भी होगा जैसे काव्यनिरूपण प्रतिबिम्ब अपने बिम्ब का साधक होता है।

(3) व्याप्यत्वा सिद्धि³⁴—अनुभूतिव्यवृत्ति में व्याप्यत्वासिद्धि नहीं है क्योंकि इस प्रकार की असिद्धि की प्राप्ति केवल साधकिक सम्बन्ध में ही संभव होती है। केवल व्यतिरेकी अनुमान में उपाधि संभव ही नहीं है। इसे उपाधि के लक्षण विच्छेदण से ही समझा जा सकता है। उपाधि का लक्षण साध्यव्यापकत्वे सति साधनाभ्यापकत्वम्³⁵ अर्थात् साध्य की व्यापकता होने से भी साधन की अभ्यापकता का होना। यह स्वयं अन्य व्यतिरेकी स्वभाव का है केवल व्यतिरेकी का स्वयं न होने से साध्य की व्यापकता की सिद्धि का स्थान कौन सा होगा! पक्ष (अनुभूति) नहीं हो सकता क्योंकि सन्दिग्ध साध्यवान् ही पक्ष कहलाता है। फिर भी यदि पक्ष में ही साध्य की सिद्धि मानी जाये तब तो अद्वैत वेदान्ती जिसके साधन के लिए इसी परिश्रम अवतक कर रहे थे (अनुभूति में स्वयं प्रकाशता का होना) उसी की सिद्धि हो जाती है, भले ही हेतु हज़ार उपाधि से युक्त हो।

साधन का अभ्यापक होना भी उपाधि के लिए आवश्यक है। किन्तु केवल व्यतिरेकी अनुमान में साधन पक्ष मात्र में ही रहता है। यदि पक्ष में ही उपाधि है तब वह साधन का अभ्यापक नहीं हो पायेगी वरिष्ठ व्यापक होगी। अतः उपाधि पूर्णतः अनवकाश होने से व्याप्यत्वासिद्धि नहीं हो सकती।

यदि उपाधि को साध्यसदभाव (वहाँ साध्य की उपस्थिति हो) की सत्ता मानने में दोष आपन होता है तो उससे बचने के लिए साध्याभाव की सत्ता कहने में कोई आपत्ति नहीं उठती चाहिए। लेकिन ऐसा मानने में स्वप्रकाशत्व रूप साध्य का अभाव वेद्यत्व होगा और “अनुभूतिवैधा वस्तुत्वात् घटत्वम्” इस अनुमान से अनुभूति में वेद्यत्व की सिद्धि करनी होगी। जिससे “अनुभूति स्वयंप्रकाशा अनुभूतिवत्” इस अनुमान में प्रयुक्त हेतु (अनुभूतिव्यवृत्ति) साध्य (स्वयंप्रकाशत्व) का व्यभिचारी हो जायेगा। क्योंकि व्यभिचार³⁶ का अनुमान कराना ही उपाधि का प्रयोजन है। किन्तु “अनुभूतिवैधा वस्तुत्वात् घटत्वम्” इस अनुमान में वस्तुत्व रूप उपाधि से साध्याभाव (वेद्यत्व) का अनुमान किया जा रहा है। वस्तुत्व में उपाधित्व संभव नहीं है क्योंकि केवलान्वयो धर्म में साधनाभ्यापकत्व की उपपत्ति नहीं की जा सकती। अतः अनुभूतिव्यवृत्ति असिद्ध नहीं है।

(4) विरुद्ध³⁷—इस दोष की संभावना तब हो सकती थी जब अनुभूतिव्यवृत्ति स्वयं प्रकाश रूपी साध्य के अभाव के स्थल पर होता। जैसे घटमादि साध्याभाव स्थल है। किन्तु वहाँ अनुभूतिव्यवृत्ति हेतुता है नहीं यह तो मात्र अनुभूति में ही है। अतः हेतु को विरुद्ध नहीं कहा जा सकता है।

(5) साधारण अनैकान्तिक—³⁸ उपर्युक्त विरुद्ध दोष निवारण के सन्दर्भ में यह कहा गया था कि अनुभूति एक वेद्य में नहीं रहती है वहाँ यह समझ लेना चाहिए कि वेद्यता विपक्ष होने से उससे उसकी व्यावृत्ति हो जाती है। अतः साधारण अनैकान्तिक दोष का अवकाश नहीं रह जाता क्योंकि हेतु का पक्ष सपक्ष एवं विपक्ष में रहने के कारण ही इस प्रकार के दोष की उत्पत्ति होती है।

(6) असाधारण अनैकान्तिक—³⁹ केवल व्यतिरेकी अनुमानका कोई सपक्ष नहीं होता। अनुभूति के मात्र अनुभूति में रहने से उसकी सपक्ष से व्यावृत्ति नहीं कहा जा सकती है। अतः असाधारण अनैकान्तिक दोष को निरस्त कर दिया जाता है।

(7) सन्दिग्ध अनैकान्तिक या अनुपसंहारी⁴⁰—अनुभूति को अनुभाव या वेद्य मानने पर अनवस्थादि अनिष्ट दोष की प्राप्ति होती है। इस तर्क के कारण (इसकी चर्चा पहले हो चुकी है) सन्दिग्ध अनैकान्तिकता का भी स्थान नहीं रहता। यहाँ यह कहा जा सकता है कि अनुभूति यदि वेद्य मानने पर अनवस्था दोष आता है तो उसे अवैध ही मान लिया जाए और उसी अज्ञात सत्ता से व्यवहार दोष आता है तो उसे अवैध ही मान लिया जाए और उसी अज्ञात सत्ता से व्यवहार भी चला लिया जाय तब तो सन्दिग्ध अनैकान्तिक दोष के बने रहने में कोई बाध नहीं हो सकती, जैसा कि उदयन ने तार्क्यपरिशिष्टि में कहा है कि अज्ञात सत्ता के विषय में जिज्ञासा होने पर उसके व्यवहार आदि ही हेतु बनाकर अनुमान किया जा सकता है। किन्तु यहाँ विचारणीय है कि प्रमाण के बिना सत्ता का निश्चय कैसे हो सकेगा। तथा सत्ता के निश्चित न होने से उसके विषय में व्यवहार ही कैसे बन सकेगा। जैसे यह घट (व्यवसाय) और घट को जानने वाला हूँ (अनुव्यवसाय), यही दो अनुभूतियाँ अनुभाव सिद्ध मानी जाती हैं, इनके अतिरिक्त तीसरी अनुभूति अनुभव से नहीं आती। और इस परम्परा को बिना तीसरी अनुभूति के (जिससे उसका ज्ञान हो) ही मान लेना पड़ेगा ऐसी स्थिति में किसी भी वस्तु का ज्ञान बिना किसी प्रमाण के मान लेने का सिद्धान्त ही बन जायगा। इसके विपरीत यदि अनुभूति परम्परा के ज्ञान के लिए तीसरी अनुभूति को मान लिया जाय तो पहले जैसा अनवस्था दोष आपन्न होगा। उपर्युक्त दोनों कठिनाइयों को देखते हुए यह कहा जा सकता है कि अनुव्यवसाय अपने विशेष स्वभाव से ही व्यवसाय का व्यवहार चला ले सकती है, ऐसी स्थिति में व्यवसाय को स्वभाव से ही अपना व्यवहार चला लेने में कोई बाधा नहीं होगी बाह्य, अतः पूर्वपक्ष के सारे तर्कों को निरस्त कर “अनुभूति को अनुभाव मानने पर अनवस्था दोष होगा”

(8) बाधितत्व—उक्त प्रबल विपक्ष बाधक तर्क की सहायता से सिध्दान्ती सन्दिग्ध अनैकान्तिक की परिमार्जित कर देते हैं।

“में वशानवाच हूँ” “घट ज्ञात है” इस प्रकार के प्रत्यक्ष से अनुभूति में वेद्यत्व की प्रतीति होती है। अतः अनुभूतिवत् हेतु (जिससे अवैधत्व माना गया है) बाधित हो जाती है, ऐसी रांका हो सकती है। किन्तु इस प्रकार का आक्षेप करना उचित नहीं है क्योंकि अनुभूति की स्वयंप्रकाशिता से भी उक्त व्यवहार हो सकता है। और भी “घट ज्ञात है”,

इस अनुभववाय ज्ञान से घट की वेद्यता जानी जाती है, अनुभूति की नहीं। यदि अनुभूति या "मैं वक्षानवान हूँ" इस ज्ञान में प्रत्यक्षता मानो भी जाय तो भी-उसकी वेद्यता का प्रत्यक्ष तो नहीं होता। अतः उसकी अव्येयता वाच्यता नहीं होती। क्योंकि यदि अनुभवसाय ही अनुभवनायाश्रित अनुभवसाय के वेद्यत्व का प्रत्यक्ष करता है तब स्थिति दूसरी होगी। वेद्यत्व सापेक्ष धर्म होता है तथा अनुभवसाय उसका विशेषण होने से उस वेद्यता का ग्रहण सर्वदा उसके विशेष के साथ ही करना होगा। अतः उक्त अनुभवसाय के वेद्यत्व का अर्थ होगा अनुभवसाय विशिष्ट वेद्यत्व, उस प्रकार अनुभवसाय का वेद्यत्व यदि अनुभवसाय विशिष्ट वेद्यत्व में रहेगा तब विशेषण रूपी अनुभवसाय में भी वेद्यत्व मानना पड़ेगा तथा अनुभवसाय अपने ही वेद्यत्व को स्वयं ग्रहण^{4.1} करेगा। फलस्वरूप योगाचारगोष्ठी के सिद्धान्त से सहमत होना होगा। अतः अनुभूति की वेद्यता का प्रत्यक्ष न मानना ही बुद्धिमानी है। अतः हेतु वाच्यता नहीं है।

(9) सप्रतिपक्ष^{4.2} अनुभूति स्वयं प्रकाशा, अनुभूतिस्वात् यन्मैव" इस अनुमान में प्रयुक्त हेतु अनुभूतिस्व से स्वयं प्रकाशा या अव्येयत्व की सिद्धि होती है। यदि किसी दूसरे हेतु से इसी स्वयं प्रकाशरूपी या अव्येय साध्य की सिद्धि दिखायी जा सके तभी अनुभूतिस्व हेतु को सप्रतिपक्ष कहना उचित होगा। इसके लिए अनुभूति वेद्य वस्तुत्वात् शब्दार्थ यह अनुमान दिया जा सकता है किन्तु इस अनुमान से अनुभूति में वेद्यत्व की सिद्धि के लिए "वदन्तु तद्वय" यह व्याप्ति माननी होगी। ऐसे अवसर में यह प्रश्न उठेगा कि व्याप्ति ग्रहण करनेवाली अनुभूति व्याप्ति ग्रहण कर्ता में स्फुरित (प्रकाशित) होती है या नहीं। यदि प्रथम विकल्प को स्वीकार किया जाय तो योगाचार बौद्धाभिमत स्वप्रकाशत्व की आपत्ति होगी जिसे नैययिक नहीं स्वीकार कर सकते। और यदि व्याप्ति के ग्रहण में उसकी हेतुता न मानी जाय तब वेदान्त सम्मत स्वयं प्रकाशता को ही ग्रहण करना होगा। यदि दूसरा विकल्प माना जाय अर्थात् यह माना जाय कि व्याप्ति ग्रहण करनेवाली अनुभूति व्याप्ति ग्रहण काल में स्फुरित नहीं होती है तब तो व्याप्ति ही समाप्त हो जायेगी क्योंकि उक्त व्याप्ति के अनुसार तो सभी में (वेद्यता स्फुरणता) प्रकाशता (होनी बाह्य)। अतः व्याप्ति ग्रहण करनेवाली अनुभूति में स्फुरणता न मानने पर और वहाँ वस्तुत्व होने पर भी स्फुरणत्व (वेद्यता) का व्यवहार होने से व्याप्ति नहीं घट पायेगी। अतः इसका निर्गन्ताय" यही होगा कि अनुभूतिस्व हेतु सप्रतिपक्ष नहीं है। इसके अतिरिक्त वस्तुत्व हेतु केवलान्वयी है अतः उसका कोई विषय (अवेद्यार्थ) होगा। यहाँ से वस्तुत्व हेतु की व्यावृत्ति सिद्ध करने के लिए विषयवाचक तर्क का प्रयोजन होगा। यदि "वेद्यत्व को न मानने पर वस्तुत्व उत्पन्न नहीं होगा" इस प्रकार का तर्क प्रस्तुत किया जाय तो यह सिद्धांत के द्वारा स्वीकार नहीं होगा। इसका कारण यह है कि स्वयंप्रकाशा अनुभूति में वेद्यत्व को स्वीकार किया जाता है जबकि उसमें वस्तुत्व माना जाता है। अतः उक्त तर्क के आधार पर अनुभूतिस्व हेतु को किसी भी मूल्य में सप्रतिपक्ष नहीं ठहराया जा सकता है।

इस प्रकार स्वप्रकाश के अनुमान में सभी प्रकार के हेतुदोषोद्भासन करके उन दोषों का निराकरण करके आचार्य अनुभूतिस्व हेतु को भी परिष्कृत कर देते हैं या उसे निवृत्त

प्रमाणित कर देते हैं। स्वप्रकाश के लिए दिया गया केवलध्वनिरेकी अनुमान (अनुभूति: स्वप्रकाशा.....) के साथ एवं पक्ष को निरुद्धता को पहले ही प्रमाणित कर लुके हैं अतः उक्त केवल ध्वनिरेकी अनुमान को पूर्ण निरुद्ध एवं यथार्थ ज्ञान को जनक घोषित करने में पूरा बल मिल जाता है।

ऊपर दिये गये सारे तर्कों के बाद भी चूंकि नैयामिक को अवेद्य है (अनुभूति) उसकी स्वप्रकाशता को नहीं स्वीकार करना चाहते अतः पुनः यह कहते हैं कि यह सही है कि उक्त अनुमान में किसी भी प्रकार का दोषनेर्देश नहीं हो पा रहा है परन्तु उक्त अनुमान से वैसे ही अनुमान को आभास हो रहा है वैसे “घटः स्वप्रकाशः घटत्वात् यन्मैवं तन्मैवं यथा घटः” अनुमान से अनुमान का आभास ही होता है वास्तविक अनुमान नहीं। लेकिन ऐसा कहना सर्वथा भूल है। घट शब्द को दो अर्थ में त्रिधा ज्ञा सकता है। (1) विशेष आकारवाला लोक में प्रसिद्ध घट (2) किसी लोकोत्तर में प्रसिद्ध घट रूप पक्ष को प्रथम अर्थ में ग्रहण किया जाय तो उसका स्वप्रकाश होना प्रत्यक्ष प्रमाण (देखे जाना या स्पर्श करना) से ही वाचित हो जाता है अर्थात् लोक में प्रसिद्ध घट को कोई देखता या छूकर बता सकता है, वह स्वप्रकाश नहीं है बल्कि दूसरे से प्रकाशित है। घट रूपी पक्ष का दूसरा कक्ष भी युक्त नहीं है क्योंकि वह घट प्रत्यक्ष का विषय न होने से अप्रसिद्ध ही है। और इस प्रकार आश्रयास्तित्व का दांव निरूपित होगा। जैसे लोकोत्तर वाला घट (प्रत्यक्ष का विषय न होने) अप्रसिद्ध है वैसे ही अवेद्य अनुभूति अप्रसिद्ध है, कहना है, दोषपूर्ण है ऐसा इसलिए कि अनुभूति को प्रसिद्धि न्याय एवं वेदान्त (जिसकी चर्चा हो चुकी है) दोनों के यहाँ है वह वेद्य है या अवेद्य है इसी में विवाद है या यह भी कहा जा सकता है कि अवेद्य अनुभूति रूढ़ि धर्मों की प्रतिष्ठि होते हुए भी उनके धर्माध्य (वेद्यता अवयवा अवेद्यता) को लेकर दोनों में मतभेद है। अतः अनुभूति: स्वप्रकाश अनुमान का अनुमानाभास कहना सर्वथा अनवकाश होने से यह अनुभूति धर्मों में स्वप्रकाशत्व धर्म का प्रमाणनक प्रमाण है।

किसी भी प्रकार जब वेदान्ती को परास्त करने में क्षम नहीं हो पाते हैं तब नैयामिक एक प्रबलतम तर्क प्रस्तुत करके स्वप्रकाशत्व के प्रतिपादक वेदान्ती को उभयतः पाशरज्जु से जकड़ देने की चेष्टा करते हैं। तर्क निम्न रूप से प्रस्तुत किया जाता है—यदि स्वप्रकाशत्व के विषय में कोई प्रमाण नहीं है तब तो वह अप्रमाणित होने से विचारणीय नहीं है। दूसरी तरफ यदि उसके विषय में प्रमाण है (जैसा वेदान्ती देते हैं) तब उस प्रमाण से वेद्य हो जाने से उसकी (स्वप्रकाश की) स्वप्रकाशितता समाप्त हो जायेगी। यह तर्क वेदान्ती को उभयतः पाशरज्जु में जकड़ने की चेष्टा मात्र है। इस पर विचार करने से इस तर्क के कुक्षि में कितनी शक्ति है उसका परीक्षण हो जाता है। इस प्रकार की चेष्टा का एक मात्र कारण यही दिया जा सकता है कि अनुभूति के स्वरूप को नहीं समझा गया है। घट आदि पदार्थ प्रमाण जन्य स्फुरण जन्य ज्ञातता का आश्रय हैं जो भाह्य मत है या ज्ञान का कर्म हैं जो नैयामिकों के अनुसार है। इसी आवश्यकता या कर्मता के कारण ही घट आदि में

विययता है। लेकिन ज्ञान में कर्मत्व या आश्रयत्व के न होने से उसमें ऐसी विययता नहीं है, फिर भी प्रमाणजन्य अन्तःक्षण की वृत्ति को विययता मानने पर भी स्वयंप्रकाशता बाधित नहीं होती क्योंकि वृत्ति में प्रकाशस्वरूप नहीं होता अतएव वह प्रमाणजन्य—वृत्तिविशेष उसका अभिन्नजनक—मात्र होती है।

यहाँ यह भी आपत्ति होती है कि वृत्तिव्याप्यता मात्र ही प्रमाण नहीं है अपितु घटादिवत् कलशव्याप्यता भी प्रमाण में होना आवश्यक है। किन्तु यह कथन निमूँ है क्योंकि कलशव्याप्यता एवं प्रामाणिकता की अन्वयव्याप्यता तो बन सकती है लेकिन व्यतिरेक व्याप्यता नहीं बन सकती अर्थात् यह नहीं कहा जा सकता है कि जहाँ जहाँ कलशव्याप्यता नहीं है वहाँ वहाँ प्रामाणिकता भी नहीं है, फिर भी—वे प्रामाणिक ही माने जाते हैं। और भी प्रमाणवैध न होना स्वयंप्रकाशता नहीं है यत्न करने अरोंक्ष व्यवहार में अन्वय प्रकाश की निरपेक्षता ही स्वयंप्रकाशता है तथा यह स्वयंप्रकाशत्व साधक प्रमाणगम्य होने पर भी उसका साध नहीं है क्योंकि वह प्रमाणान्तर निरपेक्ष होकर अपने आश्रय (पुरुष) में स्वविययक अरोंक्ष व्यवहार उत्पन्न कर लेता है।

अतः अनुभूति स्वयं प्रकाश.....अनुमान में समस्त शंकाओं का अवकाश हो जाने से यही स्वयंप्रकाश के लिए निरुद्ध प्रमाण गृहीत हो जाता है। केवल व्यतिरेकी अनुमान के अतिरिक्त अन्वय व्यतिरेकी अनुमान की भी उपस्थापना अनुभूति को स्वयंप्रकाश प्रमाणित करने के लिए कि जाती है। ऐसा इसलिये कि विरोधी कहीं यह न कह सके कि मात्र एक अनुमान से नहीं अनुभूति को स्वयंप्रकाशता प्रमाणित की गयी। विस्तार के भय से अन्वयव्यतिरेकी की चर्चा छोड़ो जा रही है यन्त्र दा दो प्रवृत्ति अनुमानों की उपस्थापना के उपरान्त अब कोई यह कैसे कह सकता है कि अनुभूति (या ज्ञान) स्वयंप्रकाश होने से और आत्मा ज्ञानस्वरूप होने से आत्मा ही स्वयंप्रकाश है इसमें तनिक मात्र भी सन्देह नहीं रह जाना चाहिए।

पाठ—टिप्पण

1. ग्यायविन्दु—1—10.
2. प्रमाणवार्तिक 2.321.
3. बृहती पृ. 74.
4. सदा शांतादिवत्तत्त्वपस्तताप्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात् ।
न तत् स्वाभासं दृश्यत्वात्—योगसूत्र 4 18.19
5. मनोमाहं सुखं दुःखमिच्छाद्बोधोमतिः कृतिः ।
—कारिकावली—57.
6. शास्त्रोपेक्षा पृ. 157.
7. संविदुरसिकारणमात्ममनःअग्निकर्षाख्यं तदित्यवगम्य परितुष्टतामाशुभता—प्रकरणपंचिका ।
8. प्रमाणतर्कसाधनोपासकः सिद्धान्ताविरोधः पंचायनोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिमहो वादः
—न्यायसूत्र अ. । आ. 2 सूत्र ।
9. यथोक्तोत्पन्नदलकजातिनिग्रहस्यानोपासकमो अल्पः ।
—वही अ. । आ. 2. सू. 2.

10. सप्रतिपक्षस्थापनाहानो विवेका ।

-वही अ. 1 भा. 2 सू. 3.

11. खंडन पृ. 81-113.

12. सूक्ष्म का ज्ञान अनेक स्थूलों के कफिक ज्ञान से होना, अर्थात् स्थूलों को न जान लेने से सूक्ष्म को ठीक ठीक समझना संभव नहीं है । इसे प्रकृत में यूँ समझा जा सकता है कि स्वप्रकाश का जो अन्तिम लक्षण है वही मिदुष्ट (सूक्ष्मतम) होने के कारण उसे समझने के लिए सबसे अधिक दोष युक्त या स्थूल उनसे कम, उससे कम इस क्रम का अनुयायन करने से वह खालिप्रति समझा जा सकता है ।

13. लक्ष्य में लक्षणगमन

14. लक्ष्य के एक भाग में लक्षण का अवगमन

15. लक्ष्यस्वरूपमात्रत्वात्तस्य जडज्ञानवादिभिरपि तावन्मात्राङ्गीकाराच्च ।

-नयनप्रसादिनी पृ. ८ टीका

षड्दर्शन, प्रकाशन प्रतिष्ठानम्-वाराणसी १९७५

16. व्यवहार का यहाँ अर्थ है शब्दप्रयोग ।

17. अभावस्तु द्विधा.....भाषापरिच्छेद

18. अन्योन्याभावस्तु तादात्म्यप्रतियोगिभेदभावः (अर्थात् जो अभाव अपने प्रतियोगी के तादात्म्य का विरोधी होता है उसे अन्योन्याभाव कहते हैं जैसे घट, पट नहीं है या पट, घट नहीं है । वही)

19. उत्पत्तः प्राक् कारणे कार्यस्याभावः (अर्थात् कार्य की उत्पत्ति के पूर्व कारण में कार्य का अभाव होना जैसे तन्तु में पट का अभाव)

-तर्कभाषा-मोतीलाल बनारसी दास,-वाराणसी १९८६

20. उत्पन्नस्य कारणेऽभावः प्रसवभावः (अर्थात् किसी उत्पन्न कार्यद्रव्यों के नष्ट हो जाने पर जो उसका अभाव हो जाता है वह प्रसवभाव कहलाता है जैसे जब घड़ा बनकर टूट जाता है तब टूटे हुए टुकड़ों में घड़े का अभाव)

21. त्रैकालिकोऽभावोऽव्यवस्थाभावः (अर्थात् दो वस्तुओं में त्रैकालिक-भूत, वर्तमान और भविष्य संबंध के अभाव को अव्यवस्थाभाव कहते हैं, जैसे वायु में रूप का अभाव)-वही

22. अक्षमम्भवतः केयं साधकव्यवप्रकल्पने । किं न पश्यति संसारं तज्ज्ञेयज्ञानकल्पितम् ।

—षुद्धदार्ण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक

23. आनन्दो विवयानुभवो निमित्तत्वं चेति सन्ति धर्माः ।

24. फलव्याप्यतालक्षणवैधव्यस्य तथाभावापरिचयम् । चिरसुखी पृ. १७ षड्दर्शनप्रवचन वाराणसी १९७५.

25. चोदना लक्षणोऽर्थोऽधर्मः (वेदवाक्य ही लक्षण अर्थात् प्रमाण है जिसका)

जैमिनीय सूत्र । 1.1.2.

26. जो वस्तु इन्द्रियोचर नहीं है उसका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता जैसे रूप का प्रत्यक्ष कर्णेन्द्रिय नहीं कर सकता।
27. यथा अग्निश्च हेतु धूमश्च का धमिचार अयःपिण्ड में है। अतः यत्र यत्र वक्तिः तत्र तत्र धूमः यद्वाप्यति नहीं बन सकती।
28. किसी प्रसिद्ध साधन के लिए नदीय अन्वयव्यतिरेकी अनुमान दिया जाता है केवल-व्यतिरेकी नहीं।
29. साध्य, यत्र ता विशेषण होता है जिसे पर्वत पक्ष का अग्नि साध्य होने से अग्निपुस्त पर्वत इस प्रकार का प्रयोग होता है जिससे अग्नि-साध्य स्पष्ट रूप से पर्वत-पक्ष का विशेषण जान पड़ता है। अतः उसही (साध्य) प्रसिद्धि न होने से विशेषण की अप्रसिद्धि होती है और ऐसा होने से अप्रसिद्धिविशेषता का दोष कहलाता है।
30. दृष्टव्य वेदान्तपरिभाषा-अनुमान परिच्छेद।
31. महाविद्या एक प्रकार के अनुमान शैली का नाम है। यह शैली-“नव्यन्याय” की प्रमुख देन है। जिस प्रकार काली तारा आदि महाविद्याओं की उपासना से परलोक प्राप्य कल्याणपूर्वक भौतिक जगत में कल्याण होता है, ठीकी प्रकार महाविद्या अनुमान में भी किसी अन्य की सिद्धि होने के बाद ही पक्ष में साध्यप्रसिद्धि हो पाती है-यत् किञ्चित् साध्यपदेव पक्षे साध्यं साध्यति महाविद्यानुमानम्।
32. यस्तु हेतोः शब्दयो नावगम्यते स आश्रयासिद्धः—तर्कभाषा।
यह वह हेतु है जिसका असिद्ध होता है, यह असिद्ध हेत्वाभास के तीन प्रकारों में से एक है। बाकी दो क्रमशः स्वरूपासिद्ध और व्याप्यस्वासिद्ध है। आश्रयासिद्ध का उदाहरण है—गन्तारविन्दं सुरभि अरविन्दत्वात् अर्थात् गगन का कमल सुगन्धित है क्योंकि कमल है। लेकिन गगन का कमल असिद्ध होने से आश्रय या पक्ष ही असिद्ध होता है अतः वह हेतु जो (असिद्ध) आश्रय में साध्य के सावनार्थ प्रयुक्त हुआ होता है आश्रयासिद्ध हो जाता है।
33. स्वरूपासिद्धस्तु स उच्यते यो हेतु आश्रये नावगम्यते—तर्कभाषा—वही जिस हेतु का पक्ष में अभाव हो उसे स्वरूपासिद्ध कहते हैं। जैसे शब्द अनित्य है क्योंकि उसका चाक्षुष होता है। इस अनुमान में चाक्षुषत्व हेतु शब्द के विषय में स्वरूपतः असिद्ध है—अतः हेतु स्वरूपासिद्ध हो जाता है।
34. व्याप्यस्वासिद्धस्तु स एव यत्र हेतोर्व्यतिरेकवगम्यते—तर्कभाषा।
जिस हेतु में उपाधि होने से स्वापित सिद्ध न हो उसे व्याप्यस्वासिद्ध कहते हैं जैसे पर्वत में धुआँ है क्योंकि गीली लकड़ी (उपाधि) से जलाई गयी आग है। इस अनुमान में अग्नित्व हेतु गीली लकड़ी उपाधि से युक्त होने के कारण व्याप्यस्वा सिद्ध है।
35. तर्कसंग्रह—उपाधि लक्षण।
36. व्यतिरेकानुमानमुपाधेस्तु प्रयोजनम्—कारिका 40 न्यायसिद्धान्तमुक्तावली।

37. साध्यविपर्ययव्याप्तो हेतुर्विकृष्टः । तर्कभाषा
जब साध्य का साधन करने के लिए किसी ऐसे हेतु का प्रयोग कर दिया जाता है जो साध्य से न होकर साधनाभाव से होता है तब वह हेतु विकृष्ट कहलाता है । जैसे शब्द नित्य है क्योंकि कार्य है । कार्यत्व हेतु साध्य नित्य से व्याप्य नहीं है वरन् साध्या-भाव अनित्य से व्याप्य है अर्थात् जो कार्य होता है वह अनित्य ही होता है ।
“साध्यविपर्ययव्याप्तो हेतुर्विकृष्टः” तर्कभाषा
पक्षसपक्षविपक्षवृद्धिः साधारणः—तर्कभाषा
38. तथ्यमिचार या अनैकान्तिक हेतुभास के तीन प्रकार में से यह एक प्रकार है । साधारण अनैकान्तिक वह हेतु होता है जो पक्ष, सपक्ष और विपक्ष तीनों में रहता हो । जैसे शब्द नित्य है क्योंकि प्रमेय है जैसे आकाश । इस अनुमान में प्रमेयत्व हेतु पक्ष शब्द, सपक्ष आकाश व विपक्ष घट आदि अनित्य पदार्थ तीनों में रहता है ।
39. असाधारणनैकान्तिकः स एव यः सपक्षविपक्षभर्त्यावृत्तः पक्ष एव वर्तते —तर्कभाषा
असाधारण अनैकान्तिक, अनैकान्तिक का दूसरा प्रकार है, यह वह हेतु होता है जिसको सपक्ष एवं विपक्ष दोनों से व्यावृत्ति होती है और मात्र पक्ष में सत्ता रहती है, जैसे भूमि नित्य है, क्योंकि उसमें गन्ध है इस अनुमान में गन्ध हेतु असाधारण अनैकान्तिक है क्योंकि वह आकाश रूपी सपक्ष (जो निश्चित रूप से नित्य है) एवं जल रूपी विपक्ष (जो निश्चित रूप से अनित्य है) में न रह कर मात्र पक्ष भूमि में रहता है ।
40. अन्वयव्यतिरेकदृष्टान्तरहितोऽनुपसंहारी ।—तर्कसंग्रह
अन्वयव्यतिरेक उदाहरण शून्य हेतु अर्थात् पक्षमात्र में हेतु का होना किन्तु पक्ष में साध्य सन्दिग्ध है तथा उदाहरण कोई नहीं है । अतः हेतु दुष्ट माना जायेगा, जैसे सभी अनित्य है क्योंकि प्रमेय है । चूँकि यहाँ ‘सभी’ पक्ष हैं अतः उदाहरण कहाँ से मिलेगा ?
41. यस्य प्रत्यक्षादिप्रमाणेन पक्षे साध्याभावः परिच्छिन्नः ।—तर्कभाषा
जब किसी अनुमान का हेतु अनुमानेतर प्रमाण से खंडित या बाधित होता है तब वह अनुमान दोषपूर्ण होता है और उस दोष को बाधित कहते हैं । जैसे अग्नि शीतल है क्योंकि कार्य है, इस अनुमान का खंडन अग्नि के प्रत्यक्ष प्रमाण (स्पर्श) से होता है ।
42. यस्य प्रतिपक्षभूतं हेत्वन्तरं विद्यते ।—तर्कभाषा
जब किसी हेतु के साध्य के विपरीत अर्थ का साधक अन्य हेतु विद्यमान होता है तब हेतु (साध्य के साधनार्थ प्रयुक्त) सप्रतिपक्ष कहलाता है । जैसे शब्द की निरपेक्षा का (आकाश की भाँति अदृश्य होने से) खंडन (अर्थात् शब्द की अनित्यता) घट की भाँति एक कार्य होने से होता है ।
43. त्वज्ञानं तवापरोक्षव्यवहारयोग्यत्वे सति वेद्यं न भवति ज्ञानस्यान्मदीय ज्ञानवत् (आपका ज्ञान पक्ष) आरंभके अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता से युक्त वेद्यत्व बोला नहीं है (साध्य) क्योंकि ज्ञानत्वबाला है (हेतु) जैसा मेरा ज्ञान (उदाहरण) ।

शतपदी प्रश्नोत्तर पद्धति—एक अवलोकन*

रूपेन्द्रकुमार पगारिया

शतपदी प्रश्नोत्तर पद्धति जैन श्वेताम्बर अंचलगच्छ की समाचारी एवं उनके द्वारा मान्य सिद्धान्तों को भागमानुसार सिद्ध करनेवाला प्राचीन ग्रन्थ है। इस ग्रन्थका रचना समय वि सं. 1294 है। यह ग्रन्थ अब तक अप्रकाशित है। इसकी ताडपत्र पर लिखी हुई तीन बार प्रतिष्ठा एवं कागज पर लिखि गई कई प्रतियाँ भण्डारों में मिलती हैं। पाटण जैन शान भण्डार की दो ताडपत्रीय प्रतियों में एक संघवी पाठे की ताडपत्रीय प्रतिका लेखन संवत् 1306 है। अन्य प्रतियों में लेखन संवत् नहीं है। मैंने इस ग्रन्थ का संशोधन सभ्वादन-ईसी प्रतियों से किया है।

इस ग्रन्थ की खास विशेषता यह है कि इस के तीन संस्करण हुए हैं। प्रथम संस्करण बृहद् शतपदिका के नाम से प्रसिद्ध है। इस ग्रन्थ के कर्ता आ० धर्मघोषसूरि थे। इसका रचना काल सं. 1263 है। इसकी भाषा प्राकृत थी। वर्तमान में यह संस्करण अनुपलब्ध है।

इसका दूसरा संस्करण आ० महेन्द्रसिंहसूरि ने किया। आ० महेन्द्रसिंहसूरि आ० धर्मघोषसूरि के पट्टधर थे। उन्होंने अपने पूर्ववर्ती आचार्य के द्वारा बनाया हुआ यह ग्रन्थ देखा। उन्हें लगा कि अंचलगच्छ की समाचारी एवं मान्य सिद्धान्तों को शास्त्रप्रमाणों से सिद्ध करनेवाला तथा अन्य गच्छों की समाचारी को तुलनात्मक ढंगसे प्रस्तुत करनेवाला यह अनुपम ग्रन्थ है। किन्तु इसकी भाषा प्राकृत हैं एवं विषय विवेचन भी अति गम्भीर है। अतः इसे भाव और भाषा की दृष्टि से सरल बनाना चाहिये। यही सोचकर उन्होंने आ० धर्मघोषसूरि कृत शतपदी को नूतन शैली में तथा सरल संस्कृत भाषा में तैयार किया है। उन्होंने धर्मघोषसूरि कृत शतपदी के सभी प्रश्नों को अपने ग्रन्थ में समाविष्ट किया और जो प्रश्न और उत्तर विस्तृत थे उन्हें संक्षिप्त किये और संक्षिप्त किन्तु उपयोगी अंशों को उनका विस्तार कर 5200 श्लोक प्रमाण प्रश्नोत्तर पद्धति से इसे तैयार किया। आ० महेन्द्रसिंहसूरि अपने समय के उच्चश्रेष्ठ के विद्वान् थे। इन्होंने कई आगम कण्ठस्थ थे। वे अपने शिष्यों को विना पुस्तक की सहायता से ही पढ़ाते थे। उन्होंने अपने जीवनकाल में कई ग्रन्थों की रचना की थी। गुह्यगुणवदत्रिंशिका, अष्टोत्तरितीर्थमाला, स्वोपशुद्धि, विचारसप्त-तिका, चतुःशरण तथा आतुरपथाखशानावचरि, शतपदी, मनःस्थिरकरणप्रकरण आदि ग्रन्थ उनकी शान गरिमा को प्रकट कर रहे हैं।

शतपदिका का तीसरा संस्करण लघु शतपदिका के नाम से प्रसिद्ध है। इसमें 52 प्रश्न बृहद्शतपदी से लिखे हैं। अपनी ओर से सात नये प्रश्नों का समावेश कर 1570 श्लोक प्रमाण वि सं. 1450 में महेन्द्रप्रभसूरि के पट्टधर श्री मेरुगुप्तसूरि ने लघुशतपदिका के नाम

* अ. भा. प्राकृत एवं जैनविद्या परिषद् (वाराणसी), में पढ़ी हुआ शोधप्रबंध
ता. १-१-८८

से रचना की है। इसमें सब प्रकार की पूजाविचार, पुस्तकपूजाविचार, भारतीयमंगलदीपविचार, मातृदेवताविचार, साधुपतिकमगविचार, इस प्रकार सात प्रश्नों का विशेष रूप से विवेचन किया है। साथ ही इसमें कुछ ऐतिहासिक घटनाओं की सूची भी दी है। जो बड़ी महत्व की है।

शतपदी का सार और परिचय—

शतपदी ग्रन्थ में 117 प्रश्नों के शास्त्रीय प्रमाणों के साथ उत्तर दिये हैं। इन्होंने आगम, टीका, भाष्य, चर्चा, प्रमाण आदि दो ग्रन्थों से उद्धरण लेकर अपनी बात को प्रमाणित किया है। उनके समय में उपलब्ध किन्तु वर्तमान में अनुपलब्ध ऐसे कई ग्रन्थों के उद्धरण इस ग्रन्थ में मिलते हैं। तथा कई ग्रन्थ वर्तमान में उपलब्ध हैं, किन्तु अप्रकाशित स्थिति में ग्रन्थ-संग्रहों की शोभा में अनिवार्य कर रहे हैं। साथ ही इस ग्रन्थ में संवत् के साथ कई ऐतिहासिक घटनाओं की भी सूची दी गई है। इतना ही नहीं बारहवीं सदी में प्रचलित जैन संप्रदायों की विभिन्न 57 मान्यताओं का भी इस में उल्लेख किया है, जिस से हमें उस समय की सामाजिक एवं धार्मिक स्थिति का पता चलता है। शतपदीकार ने मुख्यतः अपने ग्रन्थ में जैन प्रतिमा, जैन पूजा, पर्व, तिथि, श्रावक एवं साधुओं के आचार, एवं उनके अन्तर्गत तथा उत्कर्षमार्गी की विस्तृत रूप से प्रश्नोत्तर पद्धति में चर्चा की है। इनके द्वारा सूचित समाचारी की पूर्णिमागच्छ, सार्धपूर्णिमा गच्छ, आगमगच्छ, नाडोलगच्छ एवं वल्लभीगच्छ के आचार्यों ने भी मान्यता दी थी। शतपदीकार ने जैन विषयों की विस्तृत रूपसे चर्चा की है उनका संक्षिप्त सार यह है—

प्रतिमाविषयक विचार—

1. प्रतिमा सपरिकर और अपरिकर दोनों बन्दनीय है।
2. प्रतिमा में वस्त्रोच्छल करना आवश्यक है।
3. साधुओं को प्रतिमा की प्रतिष्ठा नहीं करनी चाहिए।
4. दीपपूजा, फलपूजा, तथा बीजपूजा नहीं करनी चाहिए।
5. बलि नहीं चढ़ाना चाहिए।
6. तण्डूल (चावल) से तथा पत्र से भी पूजा हो सकती है।
7. पार्श्वनाथ की मूर्ति में सातफणों और सुपार्श्वनाथ की मूर्ति में पाँच फणों की करानी चाहिए।
8. सामान्यतः जैन पूजा जितंध्या में ही करनी चाहिए। कारणवश पूजा आगे पीछे भी की जा सकती है।
9. देवों की तरह ही श्रावक को चैत्य वन्दन करना चाहिए।
10. रात्रि में पूजा नहीं करनी चाहिए।
11. निष्ठाकृत चैत्य तथा अनिष्ठाकृत चैत्य दोनों ही वन्दनीय हैं।

जैन परम्परा में एक पक्ष ऐसा भी था जो सपरिकर प्रतिमा को ही पूजनीय मानता था। परिकर रहित प्रतिमा को पूजनीय नहीं मानता था। शतपदीकार ने शास्त्रीय प्रमाणों से यह सिद्ध किया है कि प्रतिमा चाहे सपरिकर हो या अपरिकर, दोनों ही वन्दनीय हैं।

दिगम्बर जैन मान्यता के अनुसार वस्त्ररहित प्रतिमा ही प्रत्नीय है। प्रतिमा पर वस्त्र या अलंकार नहीं होने चाहिए।

शतपदीकार का कहना है कि वस्त्र एवं अलंकारों से युक्त प्रतिमा मध्य दिव्य एवं आकर्षक लगती हैं। ऐसी मध्य एवं समस्त अलंकारों से विभूषित प्रतिमा के दर्शन से व्यक्ति के मन में अधिक प्रसन्नता उत्पन्न होती है। व्यक्ति जितना अधिक प्रसन्नता का अनुभव करता है उतनी ही वह कर्म की निर्जला अधिक करता है।

जिन प्रतिमा की प्रतिष्ठा आवश्यक को ही करनी चाहिए साधुओं को नहीं। उस समय कई साधु तथा आचार्य स्वयं अपने हाथों से मूर्तियों की प्रतिष्ठा विधि करते थे और करवाते थे। शतपदीकार ने शास्त्रीय प्रमाणों से मित्र किया है कि प्रतिष्ठा में सचित्त बल, भाग्य और वनस्पति का उपयोग होता है। ये कार्य साधु समाचारी के विषय है अतः साधु को ऐसी साधन प्रवृत्ति में नहीं पड़ना चाहिए।

साथ ही फल से दीप से या बीज से जिन पूजा नहीं करनी चाहिए क्योंकि फल से दीपक जलाने से तथा बीज के सजीव होने से इसमें अनेक जीवों की हिंसा होती है। अतः इन सजीव वस्तुओं से जिनपूजा नहीं करनी चाहिए।

राशि में जिन पूजा नहीं करनी चाहिए और पूजा के निमित्त दीप भी नहीं जलाना चाहिए। और मंगल भारती भी नहीं उतारनी चाहिए। क्योंकि दीपक में अनेक त्रस और स्थावर जीवों की हिंसा होती है।

चैत्यवन्दन की विविध विधियाँ जैन समाज में प्रचलित थी और है। उनकी विवर्णता को हटाने के लिए और उनमें एकलपता खाने के लिए उन्होंने कहा—रात्रप्रदनीय सूत्र में सूर्यमदेव ने तथा जीवाभिगम सूत्र में विजयदेव ने जिस प्रकार जिन प्रतिमा के सामने चैत्यवन्दन किया वैसा ही चैत्यवन्दन आवश्यक को करना चाहिए। अन्य प्रकार से नहीं।

कुल व्यक्ति ऐसा मानते थे कि आवश्यक छोटे धर्म किया करते समय मुख्यवस्त्रिका रजोहरण तथा स्थापनाचार्य अवश्य रखना चाहिए। शतपदीकार ने कहा—धार्मिक क्रिया सामयिक आदि करते समय आवश्यक मुख्यवस्त्रिका तथा रजोहरण के कार्य वह उत्तरीयवस्त्र से या वस्त्र के अंचल से भी कर सकते हैं। आवश्यक के लिए स्थापनाचार्य का विधान आगम में कहीं भी नहीं आता अतः इसका रखना निरर्थक है।

आवकको विविध विविध रूप से साधुकी तरह ही मिथ्यात्व का परित्याग करना चाहिए। आद, देव, देवी, पूजन, बलि चढ़ाना आदि सब मिथ्यात्व हैं अतः इनका आवश्यक को सर्वथा त्याग करना चाहिए।

उपधान और मालारोपण उस समय भी विशेष रूप से प्रचलित थे और आज भी है। उन्होंने इस विषय में अपने विचार प्रकट करते हुए कहा—उपधानतप और मालारोपण शास्त्र विरुद्ध है अतः आवश्यक को यह नहीं करना चाहिए। तथा साधुको भी इस शास्त्रविरुद्ध विधि का विधान नहीं करना चाहिए।

आवक को अष्टमी, पूर्णिमा जैसी तिथियों में ही पोषण करना चाहिए अन्य दिनों में नहीं। सामायिक का समय केवल दो ही घड़ी है। दो घड़ी से अधिक सामायिक नहीं

होती। रात्रि ही श्रावक को प्रातः तथा संध्या के समय ही सामायिक करनी चाहिए। दो से अधिक बार श्रावक को सामायिक नहीं करना चाहिए।

कुछ लोग श्रावक को सूत्र पढ़ने या पढ़ाने का विशेष करते थे। शतपदीकार ने इस विषय में योड़ी छूट देते हुए कहा “श्रावक आवश्यक निर्मुक्ति, चर्चि तथा सूत्रों के अभावात् पद सकता है। साधु भी श्रावक को मर्यादित एवं उनके उपयोगी शास्त्र पढ़ा सकता है।”

आवश्यकचूर्णि में बताया गई विधि के अनुसार ही श्रावक को षड्भावश्यक करना चाहिए। साधु के उपाश्रय में शिष्यों को खड़े खड़े ही वन्दन करना चाहिए। साधु के उपाश्रय में शिष्यों को बैठना या घुटने टेक कर वन्दन करना शास्त्र विरुद्ध है।

मूर्ति को वन्दन एक खमासमन से भी हो सकता है।

श्रावक द्वादशावर्तसंवन्दन सामान्य साधु को भी कर सकता है।

प्रायश्चित्त का विधान साधु के लिए ही है यह कथन उचित नहीं। श्रावक भी साधु की तरह अपने पापों का प्रायश्चित्त कर सकता है।

पर्यतिथिविषयकविचार—

तीर्थंकरों के जन्म, कथन, दीक्षा, ज्ञान एवं निर्वाणकल्याणक नहीं बनाने चाहिए। जो जिनकल्याणक मनाते हैं वे शास्त्र विरुद्ध करते हैं।

आश्विन और चैत्र मास के अष्टाद्विंश पर्व न मनाये जाय।

संवत्सरिक प्रतिक्रमण आपादी पूर्णिमा से 50 के दिन ही करना चाहिए।

चातुर्मास विहार पूर्णिमा के दिन ही करना चाहिए तथा पूर्णिमा को हो पक्की माननी चाहिए। चतुर्दशी को नहीं।

लौकिक पंचांग नहीं मानना चाहिए। क्योंकि लौकिक पंचांग में जैन सिद्धान्त के विरुद्ध अनेक बातें आती हैं।

अधिक मास वीष या अषाढ को ही मानना चाहिए। अधिक मास में वीषापञ्चल अर्थात् भाद्रपद 5 के दिन ही संवत्सरि पर्व मनाया जाय।

साधु के आचार विषयक अपवाद—

साधु को बंस का ही दण्ड रखना चाहिए ऐसा एकांत नियम नहीं है काष्ठ का भी रखा जा सकता है।

साधु को पर्व के दिनों में ही वैश्यवन्दन करना चाहिए। प्रतिदिन वन्दन के लिए शिष्य में जाने की आवश्यकता नहीं है।

साधु को द्रव्य स्तव करने या करवाने का शास्त्र में निषेध है। जिन भगवान के सामने नाटक गीत नाच आदि करवाना द्रव्य स्तव है। अर्थात् द्रव्य स्तव साधु को त्रिविध त्रिविध रूप से नहीं करना चाहिए।

साधु को वैश्यवन्दन तीन श्लोकवाली स्तुति से ही करनी चाहिए। क्योंकि साधु मलमलीन एवं अस्वात होते हैं अतः अश्व स्तुति करके उसे तुरत वैश्य से निकल जाना चाहिए। साधु को वैश्यवन्दन में कृषि स्तुति अर्थात् आधुनिक साधुओं के द्वारा बनाई गई स्तुति नहीं बोली चाहिए।

दो से कम साधुओं को एवं तीन से कम साधियों को नहीं विचरणा चाहिए।

चातुर्वर्ष के पश्चात् शेष काल में भी साधु साध्वी पीठ, फलक आदि का उपयोग कर सकते हैं।

साधु को अपने उपाश्रयों में गीत, नृत्य वाद्यवादन आदि नहीं करवाना चाहिए।

साधु तथा साध्वी को कमाखवाली वस्ति में ही रहना चाहिए।

कुछ आचार्य दीक्षा लेने के बाद साध्वी का प्रथम लोच स्वयं अपने हाथों से करते थे। शतपदीकार ने कहा—साध्वी का लोच साध्वी को ही करना चाहिए। साधुओं को नहीं जो ऐसा करते हैं वे शास्त्र विरुद्ध करते हैं।

साधु को हाथ पैर आदि नहीं धोने चाहिए। क्योंकि शास्त्र में साधु को हाथ पैर धोना मना है।

भिक्षा लाने के समय में ही साधु को आहार करना चाहिए। अन्य समय में नहीं। शतपदीकारने साधुओं के आचार में निम्न अणवाद भी सूचित किये हैं।

1. साधु पुस्तक, लेखनी, स्याही तथा उनकी सुधु के उपकरण रख सकता है।
2. पात्र में लगाने के लिए यदि खंभण लेप नहीं मिलता है तो अन्य लेप भी लगा सकता है।
3. साधु कारणवश स्थिर (भीत स्तंभ) अथवा चल पीठ फलक का आचार लेकर बैठ सकता है।
4. यदि साधु को ऋषभकल्पनावाली वस्ति नहीं मिलती है तो वह अन्य वस्ति में भी रह सकता है।
5. बाहर वर्षा वरस रही हो तो भी साधु उपाश्रय में आहार कर सकता है।
6. सूत्रार्थ पौखी में भी साधु धर्मदेशना दे सकता है।
7. कारणवश साधु, सूत्रपौखी में अर्थ और अर्थ पौखी में सूत्र पढ़ सकता है।
8. साधु मात्रक, वासत्राण घड़ा, सई, कैची, कर्णोपचिका, पादलेखनिका आदि उपकरण अपने पास रख सकता है।
9. कारणवश साधु मासकल्प को कम या अधिक भी कर सकता है।
10. नीमोदक से भी साधु वस्त्र आदि धो सकता है। (नीमोदक छत से गीरा हुआ वर्षा का पानी)।
11. कारणवश साधु अपने निवास का द्वार बन्द कर सकता है और खोल भी सकता है।
12. कारणवश साधु पावथे (शिथिलाचारी) को बन्दन कर सकता उससे बातचीत भी कर सकता है और उनकी वस्ति में निवास भी कर सकता है।
13. तुम्बे का कण्ठ सीना या उदर में दोरा बांधना शास्त्र विरुद्ध नहीं है।
14. चूड़े आदि से बचने के लिए साधु अपने आहार आदि को खूँटी पर भी टांग सकता है।
15. कारणवश साधु अपने पास औषध आदि भी रख सकता है।
16. साधु लेख या सन्देश भेज सकता है।

17. संवरति तक में साधु को अवश्य लोच कर लेना चाहिए ।
18. कारणवश साधु मधुर, स्निग्ध और वैष्टिक आहार भी कर सकता है ।
19. साधु को नैऋत्य दिशा में ही स्थंडिल जाना चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं है । अनुकूलता न हो तो अन्य दिशा में भी स्थंडिल जा सकता है ।
20. साधुओं को एकांगिकरबोहरण नहीं मिले तो अनेकांगिक, भी ग्रहण कर सकता है ।
21. साधु तुम्हें के पात्रके सिवा अन्य आलेखित पात्र में भी भोजन कर सकता है ।
22. साधु भिक्षा के लिए गाँठे लगाकर झोली बना सकता है ।
23. साधु दशायुक्त वस्त्र ले सकता है किन्तु उसका उपयोग नहीं कर सकता ।
24. सामान्यतः साधु, साध्वी को नहीं पटा सकता किन्तु कारणवश उन्हें पढ़ा सकता है और आगम की वाचना भी दे सकता है ।
25. कारणवश साधु प्रावरण (कम्बल या दुशाळा) भी ओढ़ सकता है ।
26. साधुओं को जैनकुलों में ही भिक्षा लेनी चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं है । साधु जैनैतरकुलों में भी भिक्षा ले सकता है ।
27. बीमारी आदि कारण से साधु फज्जदि भी ग्रहण कर सकता है ।
28. साधु को सृतीय प्रहर में भी भिक्षा के लिए जाना चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं है अन्य प्रहर में भी भिक्षा के लिए जा सकता है ।
29. साध्वी जिस क्षेत्र में निवास करती हो उस क्षेत्र में साधु को नहीं रहना चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं है ।
30. एक ही घर में एक से अधिक संघाडे को नहीं जाना चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं है ।
31. साधु को संवष्ट हाथ से या संवष्ट कडली आदि से ही आहार लेना चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं है । असंवष्ट हाथ या कडली से भी साधु आहार ग्रहण कर सकता है ।
32. समर्थ होने पर भी यदि साधु या श्रावक पत्र दिनों में तब नहीं करता है तो वह प्रायश्चित्त का अधिकारी होता है । यह नियम वाच, वृद्ध, रजान आदि के लिए लागू नहीं होता ।
33. नमोऽर्घ्य में “दिवाचाणं” सगण गई पाठ्या” नमो विनायणं” जीय भयानं” तथा “जे अश्वासिद्धा” ये जो पाठ हैं, उन्हें नहीं बोलने चाहिए ।
34. नद्युत्कार मंत्र में “हवह मंगल” के स्थान में “होह मंगल” ही बोलना चाहिए ।
35. साधु को एक ही बार भोजन करना चाहिए यह एकान्त नियम नहीं है ।

कारणवश वह एक से अधिक बार भी आहार कर सकता है ।
इसके अतिरिक्त ईश्वरने निम्न बातों पर अपने मतव्य लिखे हैं—

1. जिनाशा की प्रामाण्यता
3. आचरणा वैचिश्य विचार
3. असठाचरण के लक्षण तथा उसके दृष्टान्त
4. हरिभद्रसूरि तथा देवसूरि की आचरणा विषयक अपने विचार ।
5. मुनिचन्द्रसूरि तथा देवसूरि की आचरणा विषयक अपने मतव्य ।
6. उपदेशमाला विषयक अपने विचार ।

7. खतरगच्छमतमीमांसा

8. दिगम्बरमत समीक्षा

9. अंचलगच्छ तथा बृहद्गच्छ की उत्पत्ति का इतिहास

इन सब बातों का आ० महेंद्रसिंह सूरि ने तुलनात्मक एवं तात्विक रूप से आगमों के उद्धरण के साथ विवेचन किया है। आगम, निरुक्ति, चूर्णि, भाष्य एवं टीकाओं का तथा प्रकरण ग्रन्थों का गहराई के साथ अध्ययन कर अपनी मान्यताओं को शास्त्र प्रमाणी से सिद्ध किया है। शतपदी में करीब सौ ग्रन्थों के नाम और उनके उद्धरण प्रस्तुत किये हैं। ईन्होंने जिन ग्रन्थों के उद्धरण दिये हैं उनमें से कुछ ग्रन्थ शतपदीकार के समय मौजूद थे किन्तु वर्तमान में अनुलब्ध हैं। जैसे—

1. प्रतिष्ठाकल्प (आ० हरिमद्रसूरि)

2. ,, ,, (समुद्राचार्य)

3. सत्यवत्सकुलक (पूर्णिमा ग० वर्द्धमानाचार्य)

4. आवश्यकमीमांसा (चिरन्तनाचार्य)

5. दर्शनसत्तारि (वर्धमानाचार्य)

6. आवश्यक दिग्गणक

7. योगसंग्रह

8. योगसंग्रहचूर्णि

9. चिरन्तन कल्पवल्ली (44000 हजार श्लोक प्रमाण ग्रन्थ)

10. यापनीयतंत्र

11. जीवाभिगम चूर्णि

12. छेद सूत्र की दुष्टिड्याँ आदि.....

उपलब्ध किन्तु अप्रकाशित ग्रन्थ ये हैं—

1. व्यवहारसूत्र चूर्णि

2. पंचकल्प चूर्णि

3. महानिशीथ सूत्र (जर्मन में प्रकाशित)

4. पाक्षिक चूर्णि

5. कल्पसामान्य चूर्णि

6. कल्पविशेष चूर्णि

7. पञ्चाशत् टीका आदि

हमें इन अनुलब्ध ग्रन्थों का पता लगाना चाहिए। तथा उपलब्ध अप्रकाशित ग्रन्थों को प्रकाशित करना चाहिए।

आचार्य महेंद्रसिंह सूरि का समय वि. सं. 1237-1309 तक का है। इनके समय में मूर्तिपूजक समाज 84 गच्छों में विभक्त था। 84 गच्छों की विभिन्न मान्यताएँ उनके आचार, विचार उस समय के जैन समाज में प्रचलित थे। आचार एवं विचारभेद के कारण एक गच्छ दूसरे गच्छ के साथ वाद विवाद करता था। एक आचार्य दूसरे आचार्य के

साथ बाग्युद्ध में उतरता था। इस धार्मिक युद्ध से वित्तज्ञावाच से आचार्य महेन्द्रसिंह सूरि बड़े व्यथित थे। वे कहते हैं— हमारे संग्रहालयों में सैकड़ों आचार एवं विचारों का वैश्वीय दृष्टिकोण होता है। और सभी अपने अपने विचारों को सत्य बताते हैं तो किन विचारों को माना जाय। मेरी दृष्टि से जो विचार शास्त्रीय हों उसे ही मानना चाहिए। इसी से ही समाज में शांति स्थापित हो सकती है।

आ. महेन्द्रसिंह सूरि ने उस समय की 50 विभिन्न प्रचलित मान्यताएँ अपने ग्रन्थ में दी हैं। वे ये हैं—

1. कोई साधु चैत्य में निवास करता है तो दूसरा साधु चैत्य निवास को मुनि कक्ष के विरुद्ध मानकर आचर्यों के लिए बनाई गई वसति में ही निवास करता है।
2. एक नमोस्कार मंत्र में 'ह्रवह मंगल' बोलता है तो दूसरा 'होह मंगल'।
3. कोई वैष्णवन्दन में 'नमः श्री बदमानाय, नमः तीर्थेश्वर्य, नमः प्रवचनाय, नमः सिद्धेश्वर्य' ऐसे चार पद बोलते हैं, कोई एक ही पद बोलता है तो कोई एक भी पद नहीं बोलता।
4. कोई नमस्कार मंत्र का उपधान मानते हैं। तो कई उपधान को शास्त्रविरुद्ध कहकर उसका निषेध करते हैं।
5. एक अपने हाथों से मालारोपण करते हैं। कोई दूसरों के हाथों से 'मालारोपण करवाते हैं'। तीसरा पक्ष मालारोपण को ही शास्त्र के प्रतिकूल मानकर उसका निषेध करता है।
6. एक पक्ष प्रतिक्रमण में 'आचरिय उवञ्जलाए' आदि गाथाएँ बोलता है। दूसरा पक्ष नहीं बोलता।
7. एक पक्ष साध्वी का प्रथमलोक गुरुद्वारा ही होना चाहिए ऐसा मानता है तो दूसरा पक्ष साध्वी का लोक साध्वी को ही करना चाहिए ऐसा मानता है।
8. एक पक्ष जिन स्नान पञ्चामृत से मानता है दूसरा पक्ष गन्धोदक से।
9. एक पक्ष आचर का शिलावन्ध मानता है तो दूसरा पक्ष कलामिमन्ध करना मानता है। तीसरा पक्ष दोनों बातों को नहीं मानता।
10. एक पक्ष जिन प्रतिमा को रथ में रखकर छत्र चक्र के साथ गाँव में घुमाता है, दिग्गोशों की पूजा करता है। बलि करता है। तो दूसरा पक्ष इन सब बातों का निषेध करता है।
11. एक पक्ष प्रत्येक प्रयाख्यान में 'बोसिरामि' ऐसा बोलता है। दूसरा पक्ष प्रयाख्यान के अन्त में 'बोसिरामि' ऐसा शब्द बोलता है।
12. एक पक्ष प्रयाख्यान में 'विगण्डो वञ्चञ्जलामि' ऐसा पाठ बोलता है तो दूसरा पक्ष 'निगण्डो सेसियाओ वञ्चञ्जलामि' ऐसा पाठ बोलता है।
13. एक पक्ष एक परिकर में एक ही जिन चिह्न बनाना मानता है तो दूसरा पक्ष एक ही परिकर में 24 तीर्थंकर चिह्न पंचतीर्थी सत्तरिष्यथङ्क (170 तीर्थंकर) बनाने का विधान करता है।

14. एक पक्ष एक गृहमण्डप तथा तीन द्वार बनाने का विधान करता है दूसरा पक्ष एक ही द्वार का विधान करता है ।
15. एक पक्ष एक मन्दिर में एक ही प्रतिमा की स्थापना करता है तो दूसरा पक्ष अनेक प्रतिमा की स्थापना करता है ।
16. कुछ लोग सामयिक ग्रहण करने के पूर्व आश्विन को इत्यधिक करने का विधान करते हैं तो दूसरे लोग सामयिक ग्रहण करने के बाद इत्यधिक कहते हैं ।
17. एक पक्ष मन्दिर के लिए कूर्भा, बगीचा, तालाब, ग्राम, गोकुल तथा खेत आदि देने या बनवाने में पाप नहीं मानता है तो दूसरा पक्ष इन प्रशस्तियों को सावध प्रशस्तियाँ कह कर उसका निषेध करता है ।
18. एक पक्ष जिन पुत्रों के समय आश्विन को पगड़ी डोरी रखने की बात करता है तो दूसरा पक्ष उत्तरीय वस्त्र का विधान करता है ।
19. एक पक्ष आश्विन को तथा सौभाग्यवती स्त्री को ही वन्दन प्रतिक्रमण करने का विधान करता है तो दूसरा पक्ष ऐसा नहीं मानता ।
20. एक पक्ष भारती को निर्मात्य मानकर एक ही भारती से अनेक जिन विम्बों की भारती उतारता है तो दूसरा पक्ष प्रत्येक विम्बों की अलग अलग भारती उतारता है ।
21. एक पक्ष उत्तरशाटिका कोई छ हाथ की, कोई पाँच हाथ की तो कोई चार हाथ की ग्रहण करता है । दूसरा पक्ष ऐसा नहीं मानता ।
22. एक पक्ष खुले मुख से बात करने में पाप नहीं मानता तो दूसरा पक्ष खुले मुख से बोलने में पाप मानता है ।
23. एक पक्ष एक पटी मुखवस्त्रिका का विधान करता है तो दूसरा पक्ष दो पटि मुखवस्त्रिका को मानता है ।
24. एक व्यक्ति स्नातकाल में पूर्व तिथि को ग्रहण करता है दूसरा पूर्वोदय से पूर्व तिथि को ग्रहण करता है । तीसरा पक्ष सायंकाल में प्रतिक्रमण के समय तिथिग्रहण करता है ।
25. एक पक्ष चतुर्दशी का श्रय होने पर त्रयोदशी को प्रतिक्रमण करता है तो दूसरा पक्ष पूनम को प्रतिक्रमण करता है ।
26. एक पक्ष एक परलक रखता है । तो दूसरा बिलकुल नहीं रखता ।
27. एक पक्ष आश्विन या माद्रपद का अधिक मास होने पर 49 वे दिन पूर्णण पर्व मानना है तो दूसरा पक्ष 69 वे दिन संवत्सर पर्व मानता है ।
28. एक पक्ष एक गच्छ में एक आचार्य तथा एक ग्री महत्तम का होना मानता है । तो दूसरा पक्ष अपनी सुविधा के अनुसार कई आचार्य एवं कई महत्तमों की स्थापना करता है । प्रथमा गच्छवाले एक गच्छ में अनेक आचार्य मानते हैं किन्तु एक ही महत्तम होने का विधान करते हैं ।
29. एक पक्ष अष्टमी, चौदस, पूनम तथा अमावास्या को ही शास्त्रोक्त तिथि मानता है तो दूसरा पक्ष द्वितीया, पंचमी, अष्टमी, एकादशी, चतुर्दशी ऐसी पाँच तिथि मानता है ।

30. एक पक्ष सप्त, महात्मिका, क्षेत्रपाल और गोत्रदेव की पूजा तथा आद्य आदि को मान्य रखता है तो दूसरा पक्ष इसे विधायक कह कर इसका निषेध करता है।

31. एक पक्ष पुराने वस्त्रों को ही ग्रहण करता है तो दूसरा पक्ष साधु को नूतन वस्त्र ही ग्रहण करने का विधान करता है।

32. एक पक्ष ग्रहण के समय स्नान पूजा पढ़ाता है तो दूसरा पक्ष ग्रहण के समय पूजा आदि का निषेध करता है।

33. एक पक्ष के साधु वर्ष में दो बार केशछन्दन करते हैं तो कुछ साधु वर्ष में तीन बार सोच का विधान करते हैं।

34. एक पक्षवाले साधु आनकी के द्वारा उठार जाती हुई पालखी में बैठते हैं तो दूसरा पक्ष उसे साधु के लिये अकल्पनीय मानता है।

35. एक पक्ष चन्दन से चरणपूजा कराता है तो दूसरा पक्ष उसका निषेध करता है।

36. एक पक्ष ग्रिग्वान दंडक की दो गाथा ही बोलता है तो दूसरा चार गाथा बोलता है।

37. एक क्षेत्रपाल में भी पीठ फलक आदि ग्रहण करता है तो दूसरा निषेध करता है।

38. एक साधु रजोहरण की दशकृओं को लम्बी तथा पतली बनाता है तो दूसरा पक्ष ऐसा नहीं करता।

39. एक पक्ष रजोहरण को एक ही वस्त्र से बांधता है तो दूसरा पक्ष दो वस्त्रों से बांधता है।

40. एक पक्ष महानिशीथ स्त्र को प्रमाणभूत मानता है तो दूसरा पक्ष महानिशीथ को प्रमाणभूत नहीं मानता।

41. एक पक्ष मस्तक पर कपूर डालता है, तो दूसरा उसका निषेध करता है।

42. एक पक्ष नेपाल की कम्बल को ग्रहण करता है तो दूसरा पक्ष नेपाल की कम्बल को ग्रहण करने अकल्पनीय मानता है।

43. एक पक्ष में आचार्य स्वयं जिन विन्ध्य की पूजा करता है तो दूसरा पक्ष साधुओं को पूजा का निषेध करता है।

44. एक पक्ष अक्षसमवसरण में पूजा करता है तो दूसरा पक्ष ऐसा नहीं मानता।

45. एक पक्ष गुरु परमरागत मंत्रपट्टी पूजा करता है तो दूसरा पक्ष ऐसा नहीं करता।

46. आवक के पुत्र के नामकरण, विवाह आदि के अवसर पर एक पक्षवाले वासुदेव करते हैं तो दूसरा पक्ष उसका निषेध करता है।

47. एक पक्षवाले गद्दी पर बैठते हैं तो दूसरा पक्ष गद्दी पर बैठना शास्त्र विरुद्ध बताते हैं।

48. एक पक्ष ऐसा मानता है कि वैदिका में (नदि में) रखा हुआ सभी द्रव्य गुरु का हो जाता है। दूसरा पक्ष ऐसा नहीं मानता।

49. एक पक्ष आशक पर अक्षत रहित वासधेर करता है तो दूसरा पक्ष अक्षत रहित वासधेर करता है।

50. एक पक्ष दिन में ही बलि चढ़ाते हैं तो दूसरा रात्रि में भी बलि चढ़ाता है। एक पक्षवाले संव के साथ चलकर तीर्थयात्रा करते हैं तो दूसरे पक्षवाले स्वतंत्र रूप से चलकर तीर्थयात्रा करते हैं।

एक गच्छ में आयाए आशक के हाथ से ही वस्त्र ग्रहण करती है तो दूसरे पक्ष की आयाएँ साधुओं से भी वस्त्र ग्रहण करती हैं।

एक पक्षवाले हरिभद्रेश्वर द्वारा रचित लघु-श्रुति के आधार से रात्रि में भी दीक्षा, प्रतिष्ठा आदि करते हैं तो दूसरे रात्रि में दीक्षा प्रतिष्ठा आदि का निषेध करते हैं।

एक पक्षवाले अकेली साध्वी का तथा अकेले साधु का विचरणा शास्त्र बिरुद्ध नहीं मानते हैं तो दूसरा पक्ष अकेली साध्वी का तथा अकेले साधु का विचरणा शास्त्र बिरुद्ध मानते हैं।

इस प्रकार की अनेक आचरणाएँ उस समय जैन समाज में प्रचलित थी।

इसके अतिरिक्त इस ग्रन्थ में कई ऐतिहासिक घटनाएँ भी मिलती हैं। जैसे गिरनार पर्वत पर वसुवह्नि प्रतिमाएँ हैं जिन्हें देवेताम्बर भी मानते हैं। प्राचीन समय में वायड में मुनिमुक्तमन्थान की तथा बीवन्त स्वामी की प्रतिमाएँ वस्त्रयुक्त थी। मुनिचन्द्रेश्वर साधु के लिए बनाये गये उपाश्रय में नहीं रहते थे। वि. सं. 1229 में कुमारपाल राजा ने तीर्थयात्रा संव निकाला था। उसमें हेमचन्द्राचार्य भी संव में सम्मिलित थे। उस समय हेमचन्द्राचार्य ने तथा वायड मंत्री ने देवपुरि से कुमारपाल राजा के तीर्थयात्रा संव में सम्मिलित होने की प्रार्थना की थी। देवपुरि ने उनसे कहा—महानिशीय सत्र में साधु को तीर्थयात्रा संव के साथ यात्रा करने का निषेध किया है। अतः हम यात्रा संव में नहीं आ सकते।

इस ग्रन्थ में छद्म गच्छ (वडगच्छ) का इतिहास भी दिया गया है। वह इस प्रकार है—नानक गाँव में नानकगच्छ में सर्व देवपुरि हुए। इनके गुरु वैश्यवासी थे। सर्वदेवपुरि बाध्यावस्था में बड़े बुद्धिमान थे। इनके गुरुने इन्हें सस्कृत, प्राकृत, न्याय आदि ग्रन्थों के साथ साथ आगम ग्रन्थों का भी अध्ययन करवाया था। इनकी प्रतिमा को देखकर गुरुजी ने 'आदि' और हातली नामक गाँव के बीच वड वृक्ष के नीचे राख का वासधेर डालकर इन्हें आचार्यरूप पर अधिष्ठित किया। इनका गच्छ 'वडगच्छ' के नाम से प्रसिद्ध हुआ। इस गच्छ में कई प्रामा सम्पन्न आचार्य थे अतः वह गच्छ छद्म गच्छ के नाम से प्रसिद्ध हुआ।

इसी 'सर्वदेवपुरि की परम्परा में यशोदेव नामके उपाध्याय हो गये। उनके शिष्य आचार्य जगदिह सुरि ने अपने नौ विद्वान शिष्यों को चन्द्रावती नगरी में महावीर स्वामी के मन्दिर में एक ही समय में आचार्य पद पर अधिष्ठित किया। नौ आचार्यों में शक्तिशूर भी एक थे उन्होंने विष्णुलिया गच्छ की स्थापना की। देवेन्द्रेश्वर नामके आचार्य ने संगम खेडिया नामक गच्छ बनाया। अन्य शिष्यों में चन्द्रप्रमेश्वरि, शक्तिगुणेश्वरि, पद्मदेवेश्वरि एवं भद्रेश्वर-शूरि थे इन चार आचार्यों से वि. 1149 में पूतमिया गच्छ की चार शाखाएँ निकली।

मुनिचन्द्रसूरि से देवसूरि की परम्परा चली। श्री ज्ञानिचारागरसूरि से श्रीमालीगच्छ निकला। तथा श्री मलयचन्द्रसूरि से भाषा/पदही गच्छ चला।

श्री ज्ञानचन्द्रसूरि के शिष्य विजयचन्द्रोपाध्याय ने अपने मामा शीलशुणसूरि के साथ पूनमिया गच्छ स्वीकार किया। उन्होंने आराम ग्रन्थों का सविशेष अध्ययन किया। आ. ज्ञानचन्द्रसूरि इन्हें गच्छाचार्य के पद पर अभिष्ठित करना चाहते थे। उस समय उनके गच्छ में मालशरीरत आदि अनेक शास्त्र विरुद्ध परम्पराएँ प्रचलित थी। उन्हें शास्त्र विरुद्ध प्रवृत्तियाँ अच्छी नहीं लगती थी। अतः उन्होंने आचार्य पद लेने से इनकार कर दिया। तब उन्हें उपाध्याय पद से विभूषित किया। मुनिचन्द्र सूरि एवं विजयचन्द्रोपाध्याय एक ही गुरु के शिष्य थे।

विजयचन्द्रोपाध्याय के शिष्य यशचन्द्रगणि थे। उन्हें मुनिचन्द्रसूरि के सामौगिक रामदेवसूरि ने पाबागद के समीप मन्दारपुर में भ. पार्श्वनाथ के मन्दिर में श्रीचन्द्र आदि भक्तों ने तथा बबोदरा, खैमात आदि के लोगों ने वि. सं. 1202 में आचार्य पद पर अभिष्ठित किया। और उनका नाम ज्ञानविहसूरि रखा।

वि. सं. 1169 विजयचन्द्रोपाध्याय ने विविधश की स्थापना की।

विजयचन्द्रोपाध्याय का जन्म सं. 1136, दीक्षा सं. 1142, स्वर्गवास 1226

श्री ज्ञानविहसूरि जन्म 1179/1197 में दीक्षा 1202 आचार्यपद 1258 स्वर्गवास।

प्रथम सगपदी के कर्ता, पर्मचोष सूरि का जन्म 1208। दीक्षा 1216। आचार्यपद 1234। स्वर्गवास 1268। इत्यदि।

इस प्रकार शतगदिका प्रस्तोत्तर पञ्चविंशत्ये ग्रन्थ धार्मिक सामाजिक एवं ऐतिहासिक दृष्टि से बड़ा महत्व का है।

श्री जिनकीर्तिस्वरिकृत षड्भाषामय 'पंचजिनस्तवन' *

तथा

श्री जयसुन्दरस्वरिकृत अष्टभाषामय 'श्री नेमिजिनेश्वरस्तवन'

Introduction

I

Both Brahmanical and Jaina religious literatures are replete with 'stotras and stavanas' --hymns in praise of deities. They are mostly of moderate length, which helps devotees to memorize them and recite them at their prayers. They are composed in a style which is easy, avoids all linguistic intricacies and is sweetly melodious. That helps in creating a peaceful and devotional atmosphere. Their main purpose is not to create an imposing philosophical tract, but to give to devotees small lyrical poems, extolling the great prowess, abounding Kindness and limitless knowledge of the Lord. Several Brahmanical 'stotras' of Śrī Sankarācārya, and Jain 'stavanas' are of this kind.

Sometimes, however, in composing an epic poem the poet is unable to resist the desire to show his vast grammatical erudition as in 'Bhaṭṭikāvya' or 'Dvyāśrayakāvya'. This tendency is sometimes manifest in small 'stavanas' also, which, however, renders them difficult to comprehend by a lay reader. Such 'stavanas' are very rare-- only a few have been traced so far and they make a deliberate attempt to display their mastery over the Sanskrit and Prakrit languages. They compose the first verse in Sanskrit, the next one in (general) Prakrit, and the succeeding ones in Sauraseni, Magadhi, Pāṣāṇī, (sometimes in Cūlikā Pāṣāṇī also), and Apabhraṃśa, in that order.

The Catalogues of Jaina Manuscripts list a few such 'stavanas'-- hardly 3 or 4 but my assiduous attempts to trace them were not successful. By a sheer chance, while searching for old Gujarātī, and Sanskrit and Prakrit MSS for my research studies under the Springer Research Endowment of the Bombay University, I chanced upon in a Jaina Jāṇabhaṇḍārā MSS of a stavana, which extolled the greatness of five 'Tṛthaṅkaras' in six languages (षड्भाषा), as outlined above. It was written

* Being the fifth research study based on rare MSS material, prepared under the auspices of the Springer Research Endowment of the Bombay University.

by an erudite Jaina poet named Jinakṛti, towards the end of the 15th century V.S. The stavana seems to have been very popular and considered invaluable as a linguistic curiosity, for all the MSS of the 'stavana' bear a Sanskrit 'avacūri', expounding important passages in the verses, commenting on grammatical peculiarities, citing sūtras probably from the celebrated Prakṛit grammar 'Siddha Hemacandra'. Below each avacūri is an Old Gujarātī 'stabika' or explanation, of a much later date, trying to give in very peculiar and often clumsy and corrupt Old Gujarātī the meaning of the Prakṛit verse, which, at places, usefully supplements the exposition in the 'avacūri'.

Along with the ṣaḍbhāṣāmaya 'Pañcajinastavana' of Jinakṛti, I came across a MS, 'Śrī Nemijīśvara Saṁstava' (શ્રી નેમીજીવર- verses written in 8 languages), written by Jayasundarasūri of Tapāgaccha also an illustrious disciple of Somasundarasūri, about V.S. 1506. It forms the concluding portion of a MS, containing 5 short poems — 'Pañcakalyāṇaka Ekadaśī' (11 Vss in Sanskrit), 'Śrī Pañcakalyāṇaka Ekadaśī stuti' (4 vss in Sanskrit), 'Namaskāra (3 vss in Prakṛit), 'Śrī Mahāvīrastavana Phāgubandha' (17 Vss in Sanskrit), and 'Śrī Nemijīśvara Saṁstava' (18 vss in Sanskrit and different Prakṛits). It has come down in a single MS, the last 2 lines of which are written probably in some North Indian NIA language. It does not have either an 'avacūri' or a 'stabika'. It is, however, more elaborate than the 'Pañcajinastavana' and evinces greater poetic beauty.

Three MSS of 'Ṣaḍbhāṣāmaya Pañcajinastava' of Jinakṛti became available to me from the Jaina Atmānanda Sabha's Jñānabhandāra at Bhavnagar (in Gujarat). They bear Nos. 976/1, 976/2 and 976/3. I have named them A, B and C MSS for convenience. A and B MSS give the name of the work as 'Ṣaḍbhāṣāmaya Pañcajinastava', while C MS refers to it as 'Ṣaḍbhāṣastava' only. All MSS agree in mentioning the name of the poet — ભોમજીવરશિષી શ્રી જિનકૃતિ. MS A was copied in V.S. 1529; B probably in about the same century, and C in V.S. 1871 (probably recopied from an older MS). A and B MSS consist of 2 folios each, while C MS written in much bolder hands has 10 folios.

Folios in MS A are $10\frac{3}{4}$ " long and $4\frac{1}{4}$ " broad, folios in B MS measure $10\frac{3}{4}$ " by $4\frac{3}{8}$ "; while C MS is larger its folios are $10\frac{3}{4}$ " long and 5" broad.

A MS has 12 to 13 lines on each side of the folio, though it has extensive marginalia at the top and bottom; B MS has 14 lines per page, and has also long marginalia above and below; while C MS has only 4

lines per page, though between the main lines it has copied in small hands the writing of the 'stabaka' relating to the above main writing (i.e. verses of the stavana).

A MS has 53-54 to 60-62 letters per line; B has 45 to 51-52 letters per line, while C has 31 to 35-36 letters per line only.

A has a side-margin of 1.3" to 1.4" on the two sides, and 8" at the top and the bottom. B has a side margin of 1.4" to 1.5" on the two sides, and "8" at the top and the bottom. C has a side-margin of 1.2" on the two sides and .8" to .9" margin at the top and the bottom.

A MS marks out the margin by a thin double line on each side, and has coloured space between these lines in red pigment on the obverse folio. B MS draws two thick red lines between two thin lines. The thin line at the extremity is drawn in black. C MS marks out the margins by dark broad lines. A and B have a 'svastika' mark in the middle of the page and also in the margins. In A MS folio numbers are written in thin hands in red ink on the reverse side; while in the B MS the numbers of the folio are written within a square, in black ink; and the C MS writes the folio numbers in the right margin in black ink on the reverse side. None of the MSS bears any ornamentation.

The calligraphy of A MS is exquisite—the letters are straight and can easily compare with letters in print.

Handwritings in the B MS too are very beautiful, though flowing and cursive. C MS writes the verses of the text in very bold hands, over each of which portion, relevant Old Gujarati explanation is written in small hands.

A MS has been very carefully written, and has been corrected by the copyist at places. Even such difficult matter as 'avacūri' is usually written quite correctly. I have mainly relied on this MS as the basis of my text. B MS has been useful to me at places which were obscure in the A MS. C MS seems to have been copied from a different exemplar. The copyist seems to be a good scholar. His Old Gujarati 'Stabaka' has been very useful in getting at the meaning in the original places.

I have given variants of text 'avacūri', and 'stabaka' at all relevant places.

The MS of 'ṣṭabhāṣṇaya Śrī Nemi-Jinśvara Saṁstava' is the concluding poem in a small MS of 3 folios, containing the poems of Jayasundarasūri, who flourished around 1506 V.S. The MS was in posse-

ssion of Achārya Muni Shri Puṇyavijayaji, himself a great scholar of Jainism and the doyen of research in Jainism in Gujarat. As he bequeathed his vast collection of Sanskrit, Prakrit and Old Gujarati MSS to L. D. Bhāratiya Sanskriti Vidyamandir, Ahmedabad, which was founded at his behest with the munificence of Sheth Shri Kasturbhai Lalbhai, the MSS is likely to have been preserved in the Institute. It bears No 4745¹

"The folios have 13 or 14 lines per page, and 55-60 letters per line. Both the sides of the folio bear a round red mark resembling a 'svastika' in the centre, while on the reverse of each folio there are two red marks with ornamentation in the two side margin. The MS is fairly well-preserved. It is undated and being incomplete (—only the last verse of 'Nemijīnēśvara Saṁstava' is incomplete—) lacks a colophon. However judging from the general condition of the paper, and the style of writing it is likely to belong to C 1600 or thereabout. The MS is exceedingly clear and meticulously correct—only 2 letters in the last line of folio 1 have been partially damaged and therefore, difficult to decipher with certainty."²

The author of 'Sagbhāṣāmaya Pañcājinastava' is Jinakṛtsūri of Tapāgaccha, an eminent disciple of Somasundarasūri of legendary fame. He was first a 'Vācaka' (वाचक) and was later elevated to 'Sūripada' (सूरिपद) towards the close of the 15th century V.S., when Campaka Śreṣṭhi of Chited (चिद) celebrated the occasion with great pomp and festivity. In 1496 V.S. he presided over the inauguration ceremony of त्रिकूटयागक देव- an imposing temple of Neminātha, at Girnar, and also at another temple at Beda-nagar, built by Pūrṇachandra Kothari, a close confidant of the ruling Pādashah. Jinakṛtsūri expired in 1499 V.S. He must have written several religious works, which have not yet come to light as Shri Mohanlal Dalichand Desai, an encyclopaedic scholar of Jaina literature has not noted any of them. But the present 'stāvanas' bear ample testimony to the vast erudition and poetic talent of the great Sūri.

The author of aṣṭabhāṣāmaya Nemijīnēśvara Saṁstava (अष्टभाषामय नेमिजिनेश्वरसंस्तव), "Jayasundarasūri of Tapāgaccha, too, was another

1. cf. "Śrī Mahāvīratavāna Phūgubandha of Jayasundarasūri—A rare Sanskrit Phūgu poem", by K. B. Vyas, Journal of the University of Bombay, Vol., XXX pt. 2 Sept. 1961, p. 119.

2. Ibid p. 110.

illustrious disciple of Somasundarasūri (born V.S. 1430 attained *śrīyā* in V.S. 1457). Somasundarasūri is one of the greatest luminaries in Jainism of mediaeval Gujarat, who exercised a profound influence on the Jains of this period."³ "He had a wide circle of disciples, also very illustrious and profound in their scholarship, like Muni Sundarasūri, Bhuvanasundarasūri, Jinakīrtisūri and Ratnasundarasūri."⁴

"Jayasundarasūri was the second disciple of Somasundarasūri. His vast scholarship earned him the epithet 'Kṛṣṇasarasvatī'. He had not only as a teacher expounded great works on Kāvyaśāstrakāra like 'Kāvya-prakāśa' and Jaina philosophical treatises like 'Sanmatitarka' to his pupils, but had also composed important religious tracts like 'Pratyākhyāna', 'Sthāna Nirvāṇa', 'Sampyaktva Kaumudī', and 'Pratikramanavidhī' (V.S. 1506)."⁵

Even his smaller works like 'Mahāvīrastavāna Phagubandha', 'Pañcakalyāṇaka Ekadaśī' (both in Sanskrit) and the present 'Śrī Nemijineśvara Saṁstava' (which opens with Sanskrit verses while the rest are in different Prakrit languages) bear ample testimony to his profound scholarship, which rightly entitle him to the appellation ('biruda') 'Kṛṣṇasarasvatī'.⁶

Jinakīrti's 'Śaḍbhāṣāmaya Pañcājinastavāna' is a collection of five hymns written to extol the great spiritual eminence of five leading Tīthankaras. The first three of them contain 7 verses (as they include a verse in Cūlikāpāśācī) and the last two hymns, which do not have a verse in Cūlikāpāśācī, have 6 verses each.

Jinakīrti's vast erudition and his mastery over the art of poetry is evident in his use of elaborate metres—अलक्षुवृत्त as Puṣpadanta, the author of the sacred Brahmanic 'Śiva Mahimna stotra' says—like Śardūlavikrīḍita (19 varṇas; caesura at 12 & 7 varṇas; measures—म स ज उ त स and ग i.e. a long varṇa), and Śragdhara (21 varṇas यति or caesura at 7.7.7; measure म र म न य य य gaṇas) with the greatest ease even in such archaic and obsolete dialects as मागधी and पैशाची

3. Ibid p. 120

4. Of.....श्रीसोमसुन्दरसूरिणां बहवः पदप्रकाशः वाचकाः शिष्याश्चान् देषु केषांश्चित् नामानि यथा । श्रीसुनिमुन्दरसूरिः श्रीकुण्डलगरस्वती श्रीजयसुन्दरसूरिः..... श्रीविनकीर्ति-सूरिः... । —श्री पदरावलीतमुद्रचयः प्रथमो भागः (पृ. ३९, ५०), by Muni Darshanavijaya, 1933.

5. Vide : K. B. Vyas, op. cit., p. 120.

6. Ibid, pp. 119, 120.

As a variation he has at places used 'Upendravajra' (11 varṇas, caesura at 5.6., measure न म म म म म) in Śāntināthastavana, 'Mālini' (15 varṇas, यति at 8.7; measure न म म म म म) in Śāntināthastavana, Nemināthastavana and Pārśvanāthastavana; 'Maṇḍākrānta' (17 varṇas; caesura at 4.6.7; measure म म म म म म म म) in Pārśvanāthastavana.

The scheme of Jayasundarasūri's 'Neminātha Saṁstava' is much different. The first 6 verses are in 'Drutavilambita' (12 varṇas; caesura at 4.8; measure न म म म म म); 7th-12th verses seen to be in some metre closely allied to 'Sragvīra' (12 varṇas; caesura at 6.6; measure र र र र र) and bears a close affinity to Gujarati Jati chanda (Jhulāṇā' which has 'sandhis' of 10 mātrās, and a long varṇa at the end of the 'caraṇa'), verses 13 and 14 are in 'Vaitaliya' (10 varṇas in odd quarters, measure म म म म म; 11 varṇas in even quarters, measure स म र ल म); the last three verses, 15 to 17, are in the 'Dohā' metre (13 mātrās in odd and 11 mātrās in even quarters.)

Each of these hymns begins with extolling the prowess and virtues of the Trithankara - his complete renunciation of worldly life-- a vast kingdom, untold wealth, and all pleasures of the world, his great austerity, extreme 'ahimsa', forgiveness for even his sworn enemies, his 'Māravijaya' (subjugation of Māra, personifying all worldly joys), and his great spiritual attainments, revealing to him Past, Present and Future. In the latter portion of the hymns the poet seeks his blessings for the 'bhavya jana' (devotees seeking Truth) so that they may attain true knowledge. Such is the general pattern of each 'stavana'.

Though basically religious hymns, they reveal great poetic beauty with their mellifluous rhythm of the metres, and sweetness of diction. The almost insuperable handicap of the archaic media of his composition, like Pāśāci, Cūlika Pāśāci and Māgadhi does not hinder the poet from achieving a rare lifting music in his verses.

The use of Prākṛit dialects like Pāśāci; Cūlika Pāśāci and Māgadhi is extremely rare in MIA literature. Pāśāci is remembered as the linguistic vehicle of the great 'Bṛhatkathā' of Guṇāḍhya, written somewhere about the beginning of christian era, but it has not survived except in the fragmentary adaptations like the कथावर्णिता and पुरस्कथा, which give some idea of the greatness and expanse of the original, classic. In later times except in the drama 'Moharājaparakāya and excerpts in Hemacandra's 'Kāvyaśūśāsana' and 'Kumāratalacārīta' (in Dvyaśraya Kāvya), and stray illustrations in grammars like सिद्धहेतुचन्द्र no other noteworthy literature has come to light in Pāśāci. Cūlika Pāśāci, survives in a single

drama 'Hammiramadamardana' and in the above-mentioned three works of Hemacandra. Its difference from Paisāci is negligible. In 'Siddha-Hemacandra' it is just cursorily referred to and earlier grammarians do not even allude to it. Sauraseni is found used in Sanskrit dramas in the prose speech of women characters, according to the then prevalent dramatic tradition. Magadhi is also similarly found used only in dramas like 'Mṛcchakatika', 'Śākuntala' and Aśvaghoṣa's dramas in the speech of some low characters. Neither Sauraseni nor Magadhi can boast of any noteworthy literature. It is only in the general Prakrit and Apabhramśa, as expounded in detail by Hemacandra, that great epic poems and other classical works are composed.

Jinakṛtisūri, however, has handled all the above dialects with amazing skill and meticulous correctness, which point to his phenomenal mastery over the grammatical structure of all the above Prakrit dialects. We encounter works in general Prakrit. Even in modern times some learned Jain 'śādhus' and religious scholars have composed works (like पादप्रदीप) in general Prakrit. And Apabhramśa was favoured as a medium of epic poetry from C. 500 A. D. to about 1000 or 1100 A. D. and even later (as in the संदेशरसक). But the other dialects like Paisāci and Magadhi have been almost defunct today. This vastly enhances the linguistic importance of these 'stāvanas.'

Partly for the convenience of lay students, and partly to save space, I have not given a translation of the verses nor supplied an Index of the stāvanas, but have instead, remained content with giving a Sanskrit 'chāyā' of each verse for the same reason. I have eschewed linguistic discussion of the grammatical characteristics of the different dialects employed in the verses.

I will be very happy and will consider my arduous labours amply rewarded, if this brief study interests Indological scholars in India.

K. B. Vyas

श्रीजिनकीर्तिस्मरिक्त

श्रीवीरस्तव (षड्भाषायुक्त) —(सावचूरि)

॥एहं०॥ श्रीणां प्राणातु दानैः प्रथमजिनपतिनाभिभू भूशुभः स्वः

सेवाहेवाकिनाकिप्रभुमुकुटतटस्पृष्टपादारविदः ।

भूतो भावी भवत्वानुरणुरपि वा भावराशिः समस्तो

य ज्ञाने तुल्यकालं प्रतिफलति यथा स्वस्वरूपव्यवस्थम् ॥१॥ संस्कृतम्

जेणं भारहखित्तिज्ञत्तिविअं सद्धम्मवीअंतया

एगेणावि तहा पसंतहिअं सो पुंडरीउ कउ ।

जो अद्वावयपिट्ठिसविअतणू पत्तो परं णिव्वुइं

देवाणं पढमं अपुव्ववसहं भत्तीइ वंदामि तं ॥२॥ प्राकृतम् ॥

- 1 सेवाहेवाहिहकिनाकि A 2 मुकुट c 3 स्पृष्ट c 4 पादारविदाः B 5 भग्ना B, भवत्वा c.
6. AB Omit ७. बोयं BC. 8 पुंडरीक c 9. वंठिअ c.

भवचूरि-एहं० ॥ भू भुवः स्वः कर्मता माया¹⁰ नान्तिः¹¹ प्रतिविधितिः स्वस्वरूप-
व्यवस्थानतिक्रमेण ॥¹ परानिबृत्ति सिद्धिमरमसमाधि¹² क¹³ ॥ भारतक्षेत्रे
धर्मवीजवापे स्वतंत्रकृतत्वात् तथा¹⁵ एकत्वात् तथा एकत्वात् ।
पुंडरीकप्रशांतकरणात्¹⁶ अष्टापद¹⁷ पृष्ठित्समारोहै परमनिबृत्तिप्रापणाव्¹⁸
वा¹⁹ । पूर्ववृषभम्वम्²⁰ ॥२

- 10 वाय B 11 नान्ति B 12 समाधि B 13 व B. 14 वास्त B 15 तथा B.
16 B omits. 17 प्रणतपद E 18 प्रापणा B. 19 वाय v. 20 वृषभम् B.

स्तवक (भाषाटीका) ॥ अहं लक्ष्मीने दानेहं करी प्रथम जिनपति नाभिराजानो पुत्र श्री ज्ञानम-
देव पातालमार्थस्वर्गलोकप्रसंग एतले त्रिलोकना जीवने प्रीतिकारी थाभो । ते प्रथम जिनपति
केहवा छे । सेवाना हेवाकी कहेता रसिया एहवा के नाकिप्रभु इंद्र तेहोना छुकुट-
त दुगधना भग्नाभाग तेहने विधे प्रतिबिम्बित छे चरणकमल केहना एहवा भलीत एहवा

આગામી દહવો ઘર્માન દહવો વલી મોશે સ્કંધાદિક તથા અણુપરમાણ્વાદિક પિળ ભાવ-
રાશિદ્રવ્ય પર્યાય સમૂહ સમસ્ત સપ્તલોચ જે ભગવંતના જ્ઞાનમોહિ સુદયકાલ કં
સમયસય પ્રતિચિંચિત થાય છે જે પ્રકારે દ્રવ્યપર્યાયનો પોતાની સ્વરૂપવ્યવસ્થા કં
પ્રવર્તન છઈ ॥૧॥ એ સંસ્કૃત ભાષામાં છે ॥

જેળે ભરતક્ષેત્રને વિષે સીધ વાધ્યુ રૂઢા ધર્મનુ બીજ તિમ એક શ્રીઋષમજી તેણે
પિળ તિમ પ્રણાતહૃદય દહવો તે પુંઢરીકગણધરે કરયો છે । વલી જે ઋષમદેવજી
અષ્ટાપદ પર્વતની પીઠને વિષે રૂઢી રીતે થાપ્યુ છે શરીર જેળે દહો થકો પામ્યો
છે પરં કં અષ્ટકુટ નિર્વૃતિ પ્રતે દેવ ૨૪ મધ્યે પહેલા દહવા અપૂર્વ વૃષભરૂપ તે
પ્રતે મક્તીયે કરીને વાંદુ છું તે પ્રતે ॥૨॥ પ્રાકૃત ભાષા ॥

જા^૧ જોહંદળરિંદવંદિદપદો તેલુક^૩ચિંદામણી

જં આલિંગદિ રાગસંગદિમદી^૫ સામુચિલીલાવદી ।

જાદા ગિવ્હુદિદીવિયા ગદમલા વિજ્જાપહ્લદી જદો^૬

સો સામી રિસહો જિણિંદ^૭ વસહો દિજ્જા સુવિજ્જાસુહં ॥૩॥ શૌરસેની ।

1 B O nits 2 વર્દિદ C 3 તિલુક 4 સંગદિ C 5 મુદી A 6 દો B. 7 જિણંદ C
8 B Omits

અવચૂરિ-યોગીન્દ્રનરેન્દ્ર^૯વંદિતપદ^{૧૦}સ્ત્રોલોકચિંતામણિઃ ॥ યં ॥ આલિંગતિ
રાગ^{૧૧}સંગતિમતી ॥ મુકિલીલાવતી ॥ જાતાઃ નિર્વૃતિષીપિક્ષા ॥ ગતમલા ॥
વિષામસુતિઃ ॥ યઃ ॥ દેયાન્ સુવિચ્છાસુચ્છં । અનંતજ્ઞાનાનંદરૂપે ॥ તો દ્વોઽનાદૌ
શૌરસેન્યામસંયુક્તસ્યેતિ સુત્રેણ સર્વજ્ઞાનાદિતકારાણામસંયુક્તાનાં દ્વકારાઃ ॥
અધઃકવચિદિતિ સ્ત્રજ્ઞેણ ચિંદામણીત્યજ સંયુક્તાસ્યાપિ તસ્ય દઃ ॥૩

9 નરેન્દ્ર ચ B. 10 પદા B. 11 રામ B.

સ્તવક-જે પ્રમુ જોગીન્દ્રનરેન્દ્ર તેઠગોયે વાંધા છે પદ જેહનાં દહવા ઋષમપ્રમુ છે (યઃ
યોગીન્દ્ર નરેન્દ્રવંદિત પદઃ) વ્રણ્ય લોકને વિષે ચિંતામણી રત્ન છે મનોવાહિત પૂરનારા છે
જે પ્રમુજી પ્રતે આલિંગન કરે છે દહી રાગે કરીને સંગતિ છે મતિ કં મલ્લી થવી
દહી તે શુક્તરૂપિણી લીલાવતી સ્ત્રી જેહને આલિંગન કરે છે વલી જાતા કેહ ૦ પ્રગ
થઈ છે નિર્વૃતિ કં મોક્ષરૂપિણી વીદી ગતમાલા કં મલ્લરહિત દહી વિષામસુતિ જે
તે વતઃ કં જે પ્રમુ થકી તે સ્વામી ઋષમદેવજી જિણેન્દ્ર મધ્યે વૃષભ સમાન
જે તે દેવાત્ કં આજો સુવિચ્છાના સુલ પ્રતે સુવિચ્છા તે અનંતજ્ઞાનાનંદમય સુલ
કલીયે ॥૩॥ એ શૌરસેની ભાષા છે ।

तापुत्तिन्न^१शुवन्न^२वन्नलुले यक्षशदे^३ यडा
पंदी लायदि इंदनीलफलिणी तापिश्रुश्रुस्युदी ।
लम्भा कप्पलदा यथा शुलगिलिस्कंधंभि तुंगेस्तिदा
शे पस्कालदु णाभिलायतणए मे वय्ययवाल^४ यं ॥४ मागधी ॥

1 चीन c 2 सुवन्न c 3 जडा c 4 वज्ज c 5 ज'वालय' c.

अवचुरि-तापोत्तीर्णशुवर्णवर्णरुचिरे ॥ यस्यांसदे^५ ॥ जटापणितः ॥ राजते ॥
इंद्रनीलफलिनीतापिच्छगुच्छयुतिः ॥ रम्या कलपलता ॥ यथासुरगिरिस्कंधे
तुंगे ॥ स्थिता राजते^६ ॥ सनाभिराजतनयः^७ प्रक्षालयतु मम अवयजंजालं ॥
रखोल्लंछा इति सूत्रेण सर्वत्र रेफानां लकाराः सकाराणां शकाराः ।
तथा छस्यश्चोऽनादौ इति छकारस्य शकाराक्रान्तश्चकारः ॥ अथवा
य इति सूत्रेण सर्वत्र जकाराणां थकारस्य^८ च यकारा ॥ सयोः
संयोगे सोऽग्नीष्मे इति सूत्रेण स्कंधमीत्यर्थसंयुक्तसकारस्य सकार
एव उर्ध्वलोपापवादः स्थ-थंयोस्तः इति सूत्रेण स्थिता इत्यत्र स्थिस्थाने
सकाराक्रान्तः स्तिः^९ ॥ क्षस्य थकः इति क्षकारस्य थकः ॥ तो^{१०}श्चोऽना-
दाविति^{११} सौरसेन्यामिष मागध्यामपि तस्य दकारः । बाध इति थस्य
ध-कारः । अतः पत्सौ मागध्यामिति अकारांतस्य सर्वत्र सौ एकारः ॥४

6 B Omits 7 राजानतयः B 8 थकार B 9 थियः B 10 ततो B 11 दानेऽनादा A.

स्तवक-तापयो उतरलुं जे सुवर्ण तेहो जे वर्ण रंग ते तानं रुचिरमनेहर एहवो जेहो लभानो
देश तेहने विषे जटानी पणित जे ते राधित क० सोमे छे, ते जटापणित केहवी छे ईश-
नीलमणी रयाममणी तेहनी फलिनी जे बेलडी छे वली तापिच्छ जे सुवर्ण तेहना गुच्छ
ते सरिषी छे कान्ति जेहनी ते जटापणितनी उपमा वर्णवि छे, रम्या क० मनेहर कलपल-
ता जिम सुरगिरि जे मेर तेहना स्कंध तेहने विषे ते स्कंध पैछो दुंग क० उंचो तेहने
विषे रही ते प्रक्षालयतु क० बोह नारम्या नाभिराजानो तनय जे पुत्र श्री ऋषभदेव जे
ते मे क० माहरा अवयवरूपजवाल प्रते ध्रुउ ॥४॥ ए मागधी भाषायां छे

धारितो पकटं अतुक्कटजटाजूटछटाडंबरं

तं नितो मतनं कर्ततसतनं तितो भवानहितं ।

सव्वज्जू गननाध्वंतिपता तेवाहितेवो सता^४
भव्वानं वसहध्वजो जिनपती तिज्जा पतं सासतं । पैंशाची ॥

1 सदनं c 2 ततो B दितो c. 3 गननाथ B 4 सभा B.

अवधुरि-धारयन्^५ ॥ प्रकट^६ ॥ अत्युत्कटजटाजुलटाडुधरे ॥ छटा^७ल्लकारार्धः ॥
 ते प्रसिद्धे नयन् प्रापयन् बद्ध ॥ कृतांतिसर्वन् ॥ द्द्वत् ॥ भवस्थानीहितं ।
 पक्षे भवान्याः पार्थिव्याहिनिं ॥ गणनाथवेदितपदः देवाधिदेवः ॥ सदा ॥
 भव्यानां^८ ॥ वृषभध्वजः ॥ दधत् ॥ पदं शाश्वतं^७ ॥ तथा पकटमिथादिषु
 कगचजेतिसुत्रेण ककारादीनां लोपस्तथा टोड इति टकारस्य डकारश्च^८
 प्राप्तापि देशाचार्या न कगचजेतिनिषेधात्तस्यात् ॥ तदोस्त इति तस्य च-
 कारः । ङोऽन्यः ॥ देशाचार्यामिति^९ ङोऽन्यः^{१०} ॥ णो न इति णकारस्य
 नकारः ॥ तथाथो ध इति धस्य^{११} धकारः ॥५

5 धारयन् A, धारयन्: B. 6 भर्ता B. 7 emended; शाश्वतं AB. 8 टुकारश्च A
 9-10 B omits 11 धस्य A.

स्त्वक-वली धारिता छे प्रकट छे^५ एव अति उत्कट जटानो जट तेहनी छटा के अलंकार तेहना
 आडंबर प्रा^६ धारिता छे ते प्रसिद्ध नित क० पमाहते छे महान काम तेहने कृतांत जाम-
 राज तेहना सदन घर प्रते वली दित क० देता छे^७ भव के संसार तेहनुं अभीहित क०
 अर्थादितत प्रते देता वली सर्व श छे वली गणनाथ के गणघर तेउणे^८ बांधा छे पदचरण
 जेहना एह्ना ऋषभदेव छे वली देवाधिदेव छे^९ सता क० सदा भव्यजीवने^{१०} वृषभनुं
 छे ध्वज क० निह छेहने एह्ना प्रभु जे ते जिन के सामान्य केवली मध्ये
 पति स्वामी जे ते त्रिपदा क० आपो पदं क० स्थानक शाश्वत^{११} पद आपो ॥५॥ ए
 देशाचिकी भाषायां छे ॥

सम्पूत^१फालकावप्पकटितलकसुप्फूतलोमंचलाची

सोफालांचततेहा सुलसुलचिर्तोतालपूचीपचालो ।

खोलाखोखप्पचालप्पपलहुतवहुच्छंपनो^३ मेघसंखो^४

भोट तेहुक्कपंधू^५ कसटफलहलो मारुते वो चिनिंतो ॥६॥

[चूलिकाधैशाचिका^६]

1 लोची B (for लोमंचलाची), लोची c 2 सुललचिनो B 3 पल c 4 उच्छंपनो B,
 छंपने C 5 तेहुक्क B 6 AB omit, अवधुरी c

अवधुरि- सद्रूपतत्कारभावप्रकटितमसोद्भूतरोमांचराजी शोभाराजदेवह^{१५}
 सुसुखरचिनो^१ दारपूजोपचारो^२ घोराचोधप्रचारप्रबलहुतवहो^३ जंपनो मेघसंखो^४

॥ भवतुः गैलोपयधुः ॥ कष्टभरहरः ॥ मारुदेवो जिनोदः ॥ सुलिकापशा-
चिके तृतीयस्वतुथ शोराद्वितीयो इति । धवणशोः सर्वत्राचद्वितीयोः
रस्यः लो^१ वेति रस्यलः ॥ यस्तनष्टां रियसिनसटा इति कष्टस्य कसट
इति ॥६

7 राजाद् B 8 सुरसुरचितो B 9 रस A.

स्तवक-सद्भूत क० छतो एहो स्फार क० मोटे एहो जे भाव ते थकी प्रकट थयो जे
रमल उतावला उद्भूत क० उदय पाभ्यो जे रोमांच रोमोद्गम तेहनी
राजी ते पंक्ति तेहनी शोभा तेगीये करी राजता छे देह जेहने एहा सुरदेव
तेउगे सुरचितः क० स्त्री रीरो रस्यो एहो ने उदार क० मोटे एहो पूजाने
उपचार जे प्रभूजी एहा श्री श्वभदेवजी छे वली धोर क० भाकरा एहा
भयना उष जे पापना समुह तेहने जे प्रचार क० प्रचरहु तद्रूप जे
प्रचल हुतवह क० मोटे अग्नि तेहने उषणपन जे उलवहु तेहने विष मेष-
समूह समान एहवा श्री श्वभदेवज ते भोचु क० होष्यो वली गैलोक्यना धू छे.
वली कष्टना भरने समुह तेहना हरनारा छे एहा मारुदेवः क० मरुदेवाना पुत्र छे.
चिन्तितो क० जिनोद छे । अपभ्रंजी भाषामा ए छे ।

वाणिज्यव्यवहारपाणिगहणभगामगरा इडिई
धम्माधम्मविचारु सारु कहिउ जेण जए साहुवि ।

अम्हे आण वहुतडा तसु तणी सीसुल्लडे^३ अप्पणे^४

पाए आदिजिणेसरस्सु^५ नमहुं आणदे^६ नचचतया^७ ॥७[अपभ्रंश]

॥ श्री आदिनाथस्तवन^{*}

1 पाणिगहणा ० 2 सीसुल्लडे c सीसुल्लणे A 3 अप्पणे c 4 जिणेसरस्स c 5 आणदे^६ A
आणदे C 6 नचचतडा c 7 AB omit; सुलिकापशाचिको C 8 इति श्री आदिस्तव
B इति श्री वृषभदेवस्तवन^{*} १ c

अवचूरि - माहधीति सर्वोपि । सर्वस्य साहाया इति सर्वस्य साहायेशः ॥
जस्रसासर^१म्है अम्हई इति अम्है आदेशः । आकां स्यमजस्रसासामिति अमा-
लोपः ॥ वहुतः स्वाधिक अन्यप्रत्यये वहुतडा इति सिद्ध । तस्यल्लसः सुरा-
वेशः ॥ तणीति स्तकान्वयधितः केर तणो इति तणः स्त्रीलिंगे श्रीः ॥ स्यम

जास (जस्) ति अम् लेापप्रच ॥ क्षीणेण स्वाथिक डुल्ल डे । टायां एकारेऽनुस्वारे
च सीसुल्लङ्गे इति सिद्धं । आत्मीयेण आत्मीयस्याप्पण इति अप्पणादेशः ॥
पादाने (न्) आदिजिनेश्वरस्य ॥ वस्^{१०} होस्सु इति वस् सुरादेशः । नमामः^{११}
बहुद्वे हुमिति ममे हुमादेशः । आनन्देन नृत्येतः । स्वाथिक डअ प्रत्यये
नरुचंतया इति सिद्धं । काविस्यदेतोऽरुह्यारल्लाघवमिति आण्दे^{१२}
इत्यथ न छेदेभंगः ॥७ श्री आदिनाथस्तथावचुरिः ॥छ॥

१) जम्शोर् A 10 वसे B 11 नाममः A 12 आण्दे B.

स्तवकः-आपार व्यवहार प्राणिग्रहण ग्राम आकर तेहोनी स्थिति जे मयादा नलो धर्मधर्मेना
विचार तेहो जे सार कसो छे जेणे वे काल सवलो पिण अहे भाशा बहु छु ते
ज्यमदेव ते संबधीनी मस्तके आपणे करीने चरण प्रते आदि जिणेश्वरना नमु छु
हये करीने नाचता थका भाशा प्रते बहु छु ॥७ ए जूलिकापैशाचिकी भाषामा
छे । पूर थनु श्री ज्यमदेवजीनु स्तवन ॥ १

श्रीमान् शांतिजिनः पुनात्ववृजिनः सर्वान् सभव्यांगिनः

सन्त्यक्षोपरमाऽवतीर्य^१ परमा आनन्दसंविद्रमाः ।

गौर्यस्य त्रिपदी जगत्रयवने^२ स्वैर चरन्तीतरां

चित्रं त्रासयति स्फुरत्तरमहान् दुर्वादिसिंहानपि ॥१ संस्कृतं॥

1 परवितीर्य B परमा वितीर्य c. 2 त्रिपदीजगत्रयपदी B. 3 B adds: त्रिष त्रासयति स्वैर
चरन्तीतरां. 4 AB omit.

स्तवकः-श्रीमते शान्तिनाथजिन पवित्र करो शांति केहवां छे नथी ब्रजिन पाप जेहने एहवा
केहने पवित्र करो सर्वभयप्राणीउ प्रति त्यजो छे नाश जेणां एतले निष्कल एहवी
आनन्दयुक्त शानलक्ष्मीने लस्कट एहवीने विस्तारीनइ जे शान्तिनाथनी त्रिपदीरूप गाय
जिगत्रयतरु पवनने विषे स्वैर स्वेच्छाई अतिशये चरे छे विण आश्वर्य छे त्रास पमाछे
छे केहने त्रास पमाछे छे स्फुरणायमान मोटा दुर्वादिरूप सिंहोने विण । १ ए
संस्कृत भाषा ।

रज्जं रज्जं गणाउ वियडगयधडादाणसित्तगणाओ

1

अक्खोद्वाणेगजोद्वा तहय हयमहासत्तुरंगा तुरंगा ।

उज्झित्ता सच्चमेयं तणमिव भयवं जो णवज्जं पवज्जं

निव्विनेो संपवन्तो दिसउ सिवसुहं हेमकंती स संती ॥२॥प्राकृतं॥

1 B. omits.

अवच्छुरि : राज्यं सप्तांगं ॥ राज्ञ्यो मनोहरा अंगताः । विकटगजघटाः । दानेन
मद्वारिणा सिक्ताभ्यगणानि याभिः ॥ हेतनहास्य हेतनहा शचुरंगा
स्तुरंगा ॥ पतस्सर्वं पूर्वोक्तं राज्यादिकं ॥ त्यक्त्वा ॥ योऽनवथां प्रवक्ष्यां
संप्रपन्नः । निव्विनेो निवेद्वान् ॥ सर्वं लयरामयंत्रे इतिरेफलोपेपि
अतादौ शेषादेशयोद्धित्वं । इति सूत्रेण शेषस्य वकारस्य न द्वित्वं
क्वचिदिति वचनात् । तेन पवज्जमित्यत्र न छेदाभंगः ॥२॥

2 हेतनहा B

स्त्वक्-राज्यं सप्तांगं^३ ते प्रते^१ राज्यगनाउ जे राणीओ ते प्रते^१ विकट एहवा गजराजनी घटा
तेहोतुं दान जे मदु बल ते जले^२ करीने^३ सीव्युं छे आंगणुं तेह्ना द्वार प्रते वली
भशोम क० क्षोभने न पामता एह्ना अनेक योद्धा^४ ते तथा वली हण्वा छे मोटा शत्रुना
रंगं क० आणद ते जेउणे एह्ना तुरंग जे अवध तेउ प्रते^१ छाडीने^२ सबहुं ए पूर्वे^३
कहथुं ते प्रते तराणी पदे भगवान जे ते जे अनवध निरुप एह्नी प्रवक्ष्यां जे दीक्षा ते
प्रते गैरावयवत थका धाम्यो ते श्री शांतिजिन आपो सिवसुल प्रते सुवर्ण सरिली कर्ति
जेहने एह्ना ते श्री शांतिनाथज ते । २ ए प्राकृत भाषामां छे ॥

3 emended : सप्तांग c 4 emended : याद्धा c

कुज्जा कुज्जावलेषुम्ममदमदनरिउमत्तमादंगगामी

सामी चाभीकरांमज्जुदिरुहरतणू निव्वुदि संतिनाथो ।

एदे राजेदि जस्स ककमकमलनहा धम्मलच्छी ण तासिं

शिवलतीणं^१ दसन्हं^२ दसपवरसरा कुंकुम्मीसिदव्व ॥३॥ शौरसेनी॥

1 लेख A 2 श्रीलक्ष्मीणं c. 3 B omits.

अवचुरिः कुर्यात्^४ ॥ कोयाऽवलेपाम्मदमदनस्य रिपुस्तण्जे^५ तृत्वात् ॥ जामीकराक्ष-
धृतिरचिरतनुः ॥३

4 emended : कुर्यात् AB. 5 स्तेज्जे B.

स्त्वक्-पेरा मृगमात्रे जे अवलेप लीपायुं तेगे करीने अधिक मदवत एहो जे मदन क'दर तेहा
रिपु शत्रु छे एहा ने वला मरोन्मस हाथीनी परे' यमन छे तेहन' एहा स्वामी
नामिकर जे सुपर्ण तेहनी आमा जे काति ते समान छे श्रुति जेहनी एहलुं कचिर
सुन्दर छे तनु शरीर ते तेहन एहा मिद्वृत्ति जे सिद्धिमुख प्रते' शांतिनाथनी करो
एग दोमे छे जे प्रभुता चरणकमलना मुख जे ते चमकविणी स्वामी तेहाना ते केहधी
श्रीक्ष्मी एहवी एतले माहवाना दशनस ते दश प्रभान सरोवर छे' (अते धर्मलक्ष्मीने
श्रीक्ष्मने दश मुख ते सरोवर छे) कु'कुम जे वेशर तेगेज मिश्र छे द्रव्य बिहो ॥३
ए शीरेनी भाषामां छे ॥

जंपादा धरणीपलंमि क्षयले शंदी यणाहं^१ तदा
उड्मने निववीशशेषशदणे यम्मिप्पभावब्धुदे ।
शंशालाडविमंदितदिहलणे शे^२ शंतितिस्तंकले
कुज्जा मे दुलिदावशदि मशमं देवाशुलेहिं^३ स्तुदे ॥४ मागधी॥

1 यणाहं B 2 शे c. 3 शुलेहि c.

अवचुरिः स जाना ॥ धरणीतले ॥ सकले ॥ शांतिः ॥ जनानां । आमा डाह
वेति डाह आदेशः ॥ अवतीर्णः नृपविश्वसेनसदने ॥ यस्मिन् प्रभु वाद्भुते
स साराटवी^४ श्रुतितांतिहरणः ॥ सः ॥ शांतितीर्थकरः स्थथथोस्त इति
स्थथ सकाराकान्तस्तः^५ ॥ कुर्यात् ॥ मम ॥ दुरितोपशान्तिमसमां ॥ देवापुरै
स्तुतः सयोः संयोगे^६ इति स्तुघातोमकाराकान्तस्तुतादेशः ॥ रसेलिशी इति
संयोग सकाराणां शाराः रेफाणां लकाराः । लघयां^७ य इति अकाराणां
यकाराः ॥ ता देवतादाविति तकाराणां दकाराः ॥४

4 ममागटवी B. 5 स्थः A. 6 देवापुरै B. 7 संयोगे AB. 8 लघया AB.

स्त्वक्-संघाता क० प्रकट गई दुर्धतलमध्ये सचले शांति क० मृगीनाश समी जनानां क०
नगरलेकनी ते समये ते समय किसे अवतरे शके जन्म पाया त्वारे नृप त्रिश्वसेनना
मदन जे घर तेहने विषे ते केहवा अवतरी छे' जे श्री शांतिनाथनी अद्भुत प्रभाववत
स्वामी अवतरी त्वारे शांति थई ते श्री शांतिजिन केहवा छे' ते वणिछे छे संभारक
अर्थी ते मध्ये मन्नु तेही पंक्ति जे वरंरा तेहा हरनारा छे' ते श्री शांतिनामा
तीर्थकर जन्म पाया ते मध्ये शांति थई छे' ते श्री शांतिजिन जे ते करो माहारा दुरित
जे पाप तेही उपयांति प्रते अहम क० अनुस्य उपशांति प्रते करो देव तथा अमुर
तमोनाये स्वभा एहा शांतिनाथ जे ते ॥४ ए भागधी भाषामां छे ॥

तेहे^१ जस्स सरंमि कंतिसलिले वंतारु तेवंगना
तिट्ठीउ^२ पतिबिंबिता अचवला^३ रंगंताराजुता^४ ।
रेहंति भ्रमरप्पसंगसुभगंभोजावलीउ विव
तं संति नमध प्पसंतहितपं^५ कंतप्पतप्पापहं ॥५॥पैशाची॥

1 तेदे B 2 तिट्ठिउं C 3 अचवला C 4 जुता C 5 ०हितए B.

अवधूरि-देहे ॥ यस्य ॥ सरसीवसरसिः । कंतिसलिले ॥ वंदाह देवांगनाहृष्टयः ।
प्रतिबिंबिताः ॥ रंगन्ताराजुताः^६ भ्रमरपसंगसुभगा अंभोजवलय^७ इव ॥
राजंते ॥ तं शांति ॥ नमत ॥ प्रशांतहृदयं ॥ कंतपप्पहं ॥ तदोस्त इति
सर्वत्र दकाराणां तकाराः । हृदये यस्य प इति हृदयशब्दयकारस्य
पकारादेशः^८ ॥ दकारस्य तकारः ॥ र्यस्नपडां रियसिनसटा^९ इति
सटादेशः प्राप्नोपि तिट्ठीउ इत्यत्र न कृतं^{१०} क्वचिदिति वचनात् पथा
तिट्ठो सो आगच्छमानो^{११} इति^{१२} ॥ इह हृचोदीस्यतिसूत्रेण नमभेत्यत्र
हृदय धकारः ॥ ५

6 एगत्तारा B. 7 अंभोज A. 8 ंगदेश AB. 9 सन A. 10 कृत AB.
11 आगच्छमाना B. 12 इति AB.

स्तवक- कान्तिपियुं रुपाणि छे जेहने विषे एहधुं जेहनुं देहस्वीया तरोवरने विषे देह यस्य सरसि
कान्तिलिले वादसी एही जे देवताउनी स्त्रियो देवांगनाउं तेहानी हृष्टियो जे ते
प्रतिबिंबरूप यईयो ते केहवीयो हृष्टियो छे अववला इयामवर्णी वली रंगत क० चपल
एही तारा जे कीकी तेगीये युक्त हृष्टियो छे ते शोभे छे ते उपर उपमा कहे छे
भ्रमराउं ये मलेला सुभग सुभगचिर एहा अंभोज जे कमल तेहनी आवतीयो पंक्तियो
तेहनी परे हृष्टीयो शोभे छई ॥ ते शांतिनाथ प्रते नमो प्रणाम करो शांति केहवा
छे प्रशांत छे हृदय जेहनुं एहवा वली कंदर्पनो दर्प जे भ्रूकार तेहा दाऊनारा छे
एहवाने नमो ॥ ए पैशाचीकी भाषामा छे ॥

अनंत आनंत नमंत इंत महंत चोक्रितनरिंतपुचं ।

तं संतिनाथं कतमोहमार्थं नाथायि मुखस्य पथं अपार्थं॥६॥चूलिका॥

अवधूरि-अनंत आनंदेन ये नमंत इन्द्रः महान्तो^१ योगीन्द्राः नरेन्द्राश्च तेः
पूर्यं कृतं^२ मोहमार्थं ॥ मोक्षस्य पंथान^३ मषाधं ॥ नाथे नाथे ॥ तृतीय
बन्धुर्थयोरावद्वितीयोविति सर्वत्र दकार जकार वकाराणां तकारवकार-
पकाराः^४ ॥ बाध^५ इति धस्य थः ॥ ६

1 महातो यो A, महात ईद्रः महातो B. 2 कृत्य B. 3 पशान B. 4 उपकथाः B.
5 बोध B.

स्तवक-अनेन आनंदे करीने नमता एहा इन्द्र मोटा योगीन्द्रनरेन्द्र वकी तेउणे एव क०
पूजवा योग्य छे एहा ते शातिनाथ प्रते करुं छे मोहतुं मथन जेणे एहा नाथे
यावुं छुं मोक्षस्य क. मोक्षनो पंथ जे मार्ग तेहने अवाध क. निर्वाधारूप यावुं छुं ॥६
ए अश्वश्री भाषामा छे ॥

जसु पय नमणेणं मोहरायस्तु केरा
दृढवदयद्रवका⁰ ते विनासंति दूरा ।
हवइ दुरिप² संती एत्तहे³ न स्थि अंती⁴
स दिसतु⁵ शिवकेरी वट्टडी संतिनाहो ॥७ [अपभ्रंश]⁶

॥ शातिनाथस्तवन ॥⁷

1 दबका C. 2 दुरिभ C. 3 अत्तहे C. 4 भंती C. 5 दिसतु C. 6 AB omit;
कुक्षिका C. 7 इतिश्री शातिस्तवः । B; इतिश्री शातिनाथजिनस्तवन C.

अवचूरि-यस्य भगवतः ॥ पवनमनेनाङ्घ्रिप्रणामेन ॥ मोहराजस्य ॥ कृतः सुहोस्तव
इति सुरादेशः ॥ सत्काः संबन्धिनः केरतणो⁸ इति केरादेशः ॥ अवस्कंद
भयानि ॥ अवस्कंदस्य दृढवदयदेशः ॥ भयस्य द्रवक आदेशः ॥ अथ
प्रातिनास्ति । प्रस्य डेत्तहे इति अजशब्दस्य डेत्तहे आदेशः अंत्यस्वर-
लोपो एत्तहे इति । सिद्ध ॥ वाधोरोलुक् इत्यञ्जविकल्पवचनात्
प्रातिरेफस्य न लोपः ॥ शिवकेरीति शिवसंबन्धिनी⁹ वसंती मार्गः ॥
संबन्धिनः केरतणविति¹⁰ केरादेशः स्त्रीलिङ्गत्वाच्चट्टी ॥ द्यम्¹¹जस
शसामिति¹² अम्¹³लोपः ॥७ इतिश्रीशातिनाथावचूरिः समाप्तमिति ॥
श्री ॥¹⁴

8 केरतणो B. 9 emended ; शिवसंबन्धिनी AB. 10 B omits. 11 द्यम् A,
साम B. 12 अशसामिति B. 13 अम् B. 14 इतिश्री शातिनाथस्तवावचूरिः ॥छा॥ B.

स्तवक-जेहना चरणे नमवे करीने मोहराजा ते संबन्धीया दृढवदय क० अवस्कंद ने शाडीतेहना
दबका क० भय ते विशेष करीने नाथे छे दूर आधा वली होय छे दुरितनी शति
इहां नथी अंत ते जिनरान आपो मोक्ष संबन्धी वर्तनी क० वाटडी श्री शातिनाथ जे
ते ॥ ७ ए चूटीका जागबी ॥ ए श्री शातिनाथजीनी स्तवना संपूर्ण थई ॥

पारावारसमानसंसृतिसमुत्ताराय नारायणः
सेवा सूर्यचरी^१ करी दृढतरीतुल्यां स यस्यादरी ।
देवानामपि देवता स परमब्रह्मस्वरूपः प्रभुः
शब्दब्रह्मविद्याप्यगम्यमहिमा नेमीश्वरः^२ पातु वः ॥१

१ सुर्व C. २ नेमिश्वरः C.

स्तवक—समुद्रसंस्था संसारनष्टं तरवाने' अर्थे ते नारायण विष्णु जे ते जे नेमिनाथनी आदेशकी
दृढ होडी सरखी सेवा भक्तिणतें अंगीकार करतो हवो ते नेमीश्वर भगवान देवता पण
देव उल्लूकित ज्ञानस्वरूपी कर्म राज विदारका समर्थ शब्दज्ञानीयेनें पिण भगव्य छे'
महिमा प्रभाव जेहना एहवा नेमिश्वर तुमने रक्षण करो । १ ए संस्कृत भाषामां छे ।

मेरुवुत्तममाणवुव्व णिवृषासाय^३चित्तं व वा
सुग्गायुव्व णरायणुव्व वणिणगेहुव्व मेहुव्व वा ।
उज्जाणुव्व सुवच्चभासुरतरो वाणीविलासो जए
जस्सेसो सहए सुहं दिसउ मे^४ सो णेमितिथेकरो ॥२ प्राकृतं॥

१ B adds माणवुत्तम. २ पासाय' B. ३ Comits.

अवचरि-मेरुपक्षे सुवर्णकांचनं^४ ॥ मानवपक्षे सुवर्णः सुयशः^५ । चित्रपक्षे सुवर्णा
नीलपीताम्बु^६ । ग्रन्थपक्षे^७ वर्णा ब्राह्मणादयः ॥ विष्णुपक्षे सुपर्णो गरुडः^८ ।
वणिगपक्षे^९ सुवर्णं कुंकुमं ॥ मेघपक्षे सुहृद् अर्णवः^{१०} ॥ उज्जाणपक्षे
सुपर्णाणि शोभनपद्मानि ॥ वाणीपक्षे वर्णाकारादयः ॥ राजतेः राजैरग्ध^{११}
छञ्जस्सहरीररेखा इति सह आदेशः । वर्तमानातिथिः । स्थायीजामात्र-
यस्या णस्थे चे यौ इति तिक्स्थाने एकारो सहए इति सिद्धम्^{१२} ॥२॥

४ सुवर्णः B. ५ emended सुयशः AB. ६ नीली A. ७ emended; पाम AB.
८ मेरुदः (sic) A. ९ विणिगपक्षे A. १० अर्णवः ११ रथप A. १२ सिद्धं AB.

स्तवक-मेरु परं सुवर्ण उल्लसमाणसपरं सुवर्ण ते शयः सुपतिना मंदिर तेहना चित्राग्र परं सुवर्ण
ते नीलपीत रक्तस्यामशुकरं सुग्राम परं सुवर्ण ते अश्वार्थवैश्वर्य नारायणपरं सुपर्ण ते
पण्ड वणिकना गेहनी परं सुवर्ण केसरकुंकुम मेघनी परं सुवर्ण सुहृद् अर्ण पयबल कहिये
उज्जाननी परं सुवर्ण ते पानद्या ए रीते सुवर्ण कहिये रुढा वर्ण जे अकार आदेश हकार
अते पहा सुवर्ण तेउणे करी अत्यंत दीपतो जे वाणीनो विलास छे अवतंत जे प्रभुनो
ते प्रभु जे ते शोभे छे सुख प्रते आपो ते नेमी नामा तीर्थकर जे ते ॥ २ ए प्राकृत
भाषामां छे ।

जेणं वंभ सदक्कदुप्पभिदिणो सव्वे सुरा णिज्जिदा
ईसो जेण कराविदो पदिदिणं णड्डं उमा अगगदो ।
जेण ज्ञाणहुदासणमि गदणो सोचि वस्यं^१ पाविदो
सो नेमी सिवदायगो भवदु ये देवाहिदेवो^२ सदा ॥३ शौरसेनी॥

१ वस्य B. २ देवो B.

अवधूरि-ब्रह्मशतक्रतुप्रभृतयः^३ ॥ ईशाः प्रतिदिनं उमाया अग्रतो येन नाट्यं कारितः ।
तो दोऽनादाविति तकाराणां दकारः ॥ भवे ह्रीं हुव^४ हवा इति
हुव आदेशस्ततो भवो भ इति भवतेर्हकारस्य भः^५ ॥ ३

३ ब्रह्मशव B. ४ हुव B. ५ हकारस्यः ॥

स्तवक-जे मदनकंदर्पे मया शतकल इत्युभाये देहे सचला देव जीत्या छे सदाशिव जे ते कंदर्पे
करायो दिवस दिवस प्रते नित्ये मृत्वनारक पावती आगल जे नेमीनाथे ध्यानरूप अविने
विने मदनकंदर्प जे ते पूर्वे धर्मयो ते विण क्षय प्रते पमाड्यो ते नेमीनाथ जे ते
मोक्षनो आपनारो होओ मोक्षने देवनो अधिदेव निरंतर ॥ ३ ए शौरसेनी भाषामां छे ॥

शुक्लज्ञानद्वानलेण^१ शयले कर्मधने^२ यालिदे
तद्धूमेणयुदेव^३ कथलयुदी^४ लाजीमदीवल्लहे ।
विज्ञानं^५ पलमस्तशस्तविशयं नेमीशले भाविणं
दिव्या^६ शय्य^७ अवय्य^८ वय्यिद^९ महाविद्या^{१०} महंदालय ॥४ मागधी॥

१ श्वानलेण C. २ कर्मधने C. ३ युदेव A. ४ कथलकयल B. ५ विज्ञानं C.
६ दिव्या C. ७ शय्य C. ८ अवय्य C. ९ वय्यिद C. १० विद्या C.

अवधूरि-शुक्लध्यानद्वानलेन सकले कर्मधने उवाहिते सति ॥ तद्धूमेन^{११} ॥
युत इवालिष्ट इव सन् फलालयुति जातः ॥ राजीमतीवल्लभः ॥ विज्ञानं
परमाथ तेऽर्था जीवाद्यस्तेषां^{१२} सार्थः समूहस्तद्विषयं नेमीश्वरा^{१३}
भाविनां दयात् ॥ सचः ॥ अवय्यवर्जित महाविद्यानां महान् आलयः ॥
रसो लेशो इति रेफसकाराणां लकारशकाराः ॥ तो दोऽनादाविति
तस्य देः^{१४} ॥ जय्ययां य इति जकाराणां द्यस्य च यः^{१५} ॥ शय्य^{१६}
इति शस्य लजः ॥ स्थथयोस्त^{१७} इति थस्थानेस्तः ॥४

११ तद्धूमेन B. १२ जीवाद्य A. १३ विषय A. १४ देहः A.
१५ emended : दः AB १६ शय्य B. १७ स्थ थीयास्त A.

स्तवक-शुक्लध्यानरूप जे दावानल तेणे करीने सघलां कर्मरूप बणां वालें थकें तेहोनां भूमाजे करी युक्त आर्लिगननी परे काजल समान थइ छे देहकान्ति जेहनी एला राजीमतीना वल्लभ श्री नेमिस्वर विशान परम अर्थ जे जीवादिक पदार्थ तेहोनां जे सार्थक क० समूह ते विषयियु विशान ते प्रते श्री नेमिनाथ जे ते मध्य जीवोने आपो सज्ज यका अवय जे पातक तेणे वर्जित रहित एही जे महाविद्या तेहोने दिवानु आलय क० मोय घर रूप छे प्रभुजी ॥ ४ ए मगधी भावामां छे ॥

लीलाए तितसाचलस्स करनी गोवर्द्धनो तोलितो
तेलुक्कं धरितं च जेन सततं^१ तेहेक्कतेसे^२ सुहं ।
जेनं सोवि हरी हरिच्च सञ्जुसासाहाइ^३ हिंडोलितो
तिज्जानंतवलो समोक्ख^४पतर्वि तेवो सिवानंतनो^५ ॥ ५ पैशाची ॥

१ सततं C. २ तेहेक्कतेसे B. तेहेक्कतेहे C ३ साहाई C ४ समुक्ख C. ५ सिवानंतनो B.

अवचुरि-लीलायां त्रिदशाचलस्य करणिस्तुल्यः ॥ गोवर्द्धनगिरिः^६ ॥ येन त्रैलोक्यं
देहेकदेशे लठरे धृतं^७ ॥ हरिश्चत्^८ मर्कटवत्^९ ॥ आंदोलिः ॥ दद्यात् ॥
अनंतधलः ॥ समोक्षपद्वीं देवः शिवानंदनः ॥ णो न इति सर्वत्र
णकारस्य नकाराः^{१०} । तदोस्त इति^{११} वकाराणां तकारः ॥ ५

6 emended गोवर्द्धनगिरि AB. 7 emended धुति A, धृति B. 8 emended
हरिश्चत AB 9 emended मर्कटवत् AB. 10 emended नकारा AB.
11 emended इतिदि A, इदि .

स्तवक-लीलाये करीने त्रिदशाचल जे मेर तेहनी करणी क० तुल्य सरलो एहो गोवर्द्धनपर्वत जे ते तोस्यो वली त्रैलोक्य जे ते धरयु जे कुणें निरंतर देहनी एकदेश जे पेट तेहुने विधे मुखे करीने ज नेमिनाथजीये पूर्वोक्त बल्लभ ती पिण कृष्ण जे ते वानरनी परे जे तेवानी भूजाकपिणी शाखाये करीने हिंडोस्यो छे ते आपजो अनंत वल्लो धरनारो ते जे मोक्षपद्वी प्रते देव सिगाराजीनो नंदन पुत्र जे ते ॥ ५ ए पैशाचिकी भाषामां छे ॥

फालितीचलकच्चलाचलसिला पालितनीलप्यको
नेमी यातवलाचवसतिलको सो फोतु^१ फत्तकलो ।
धारितुव पफामिसेन कसिन लोहस्स सग्नाहयं
सव्वंकेसु^२ अन्नकवीलविचए वीलावलिग्गामनी^३ ॥ ६ च्लिका ॥

1 કોતુ C. 2 યત્ત્વ કેતુ B. 3 ંગાપાતી B, વીણાધલિમામની C. 4 અપત્રંશી C.

અવચૂરિ-કાલિયી નલિ યમુનાજલે ॥ કજ્જલાચલશિલાડંજનારિશિલાઃ⁵ ॥ વાલો
ઇન્દ્રનીલમણયઃ પથાદ્વિદ્ઘઃ ॥ તદ્વત્પ્રભો યસ્ય સ તથા ॥ યાદવરાજવંશ-
તિલકઃ સ ભવતુ ભદ્રંકરઃ ॥ આર્યન્નિષ ॥ પ્રથામિષેણ કૃષ્ણં લોહસ્ય
સ્પન્નાહં સર્વાંગેષુ ॥ અનંગવીરવિજયે⁶ વીરાવલિપ્રામણીઃ⁷ ॥ તૃતીય-
ચતુર્થયોરાદ્યદ્વિતીયાવિતિ ॥ જો ન ઇતિ રસ્ય લો વા ઇતિ સૂત્રાણાં
ભાવના પ્રાગ્ભવત્ ॥ ૬

5 ડજનારિ 6 A omits 7 પ્રામણી A.

સ્તવક- કાલિયી જે અમુનાં તેહનું જેલ કજ્જલાચલ જે ડજ જનગિરી તેહો તિલા વાલ કેશ
ઇન્દ્રનીલમણી તેહા સરિલી છે પ્રમા કાતિ લેહની નેમીનાથ જે તે યાદવવંશ મય્યે તિલક
સમાન તે હોજ્યો ભદ્ર કરનારો ધારતેજ ન હોયે સ્યું દેહપ્રમાના મિસે કરીનઈ
કૃષ્ણવર્ગ લેહના ચગદરને સર્વ અગને દિપે અનંગ જે કામ તદ્વત્ જે વીર તેહને
જાતવાને દિપે વીરની શ્રેણી મય્યે અગ્રામી પહેલે શ્રી નેમિનાથપ્રમુ છે ॥ ૬ ૫
અપત્રંશી ભાષામાં છે ।

જગજગદ્ગુ જેવં¹ કામુ² ઉદામધામું³
હયગયરહસજં રજ્જલક્લિં ચપ્પિય ।
તિહુયણિ⁴ વિણુ જેણં કોવિ અન્નો નં⁵ સક્કો
સિવસુહુ મહુ નેમીદેવહં દેવ દેવ ॥૭

શ્રી નેમિનાથસ્તવનં⁶ ॥

1 જેતુ C. 2 કામ BC. 3 ઉદામધામું C. 4 તિણુઅણિ C. 5 C omits.
6 ઇતિ નેમિસ્તવ B, ઇતિશ્રી નેમિજિનસ્તવનં ૩ C.

અવચૂરિ-જગતાં જગદ્ગુણો વેશ્યભાષયા સંતાપકઃ । સ્યમજ્જલશ્લામિતિ⁷ અમુલોપઃ ।
પર્વવિધે કામં⁸ ઉદામ⁹ પ્રામાનં જેતું ॥ રાજ્યલક્ષ્મ્યાં ચ ચપ્પિય ત્યક્તું
ત્રિભુવને યેન વિનાઃસ્યઃ કોપિ ન શક્તઃ સ દેવાનાં દેવઃ ॥ શિવસુંસ્કે
મમ દદાતુ¹⁰ ॥ તુમાં પવમણાણહમનેહિં ચેતિ સુત્રેણ જેવમિત્યત્ત તુમઃ
પવમાદેશઃ ॥ ચપ્પિય ઇત્યત્ત વપ્પેત્યાદિસુત્રેણ તુમ્ પપ્પિય આદેશઃ ।
પુનર્વિનં સ્વાર્થાં હુરિતિસુત્રેણ¹¹ સ્વાર્થિક હુ પ્રત્યયે વિણુ ઇતિ સિદ્ધિ¹²
સ્યમ્¹³ જ્ઞાત¹⁴ શ્લામિતિ સેરમચ્ચલુક્ક સિવસુહુ ઇત્યજ્ઞાસમઃ । દેવ ઇત્યજ્ઞ-
સેષ્ચ લુક્ક સ્યમોરસ્યોદિતિ સિ અમેતાનાં સર્વથ ઉકારઃ મહુમરહુ કલિ

इत्ययमिति इस्तस्यास्मदो मञ्जुरादेशः ॥ आमा हा ह इतिखणेषण
देवहं इत्यत्र आमाहमादिशः ॥ इतिश्री नेमिनाथस्तवावचुरिः समाप्तमिति ॥१॥

7. जस AB. 8 कान' A. 9 उद्गामो B. 10 ददातुः A. 11 emended, B AB
12 emended सिद्ध AB. 13 स्वम A. 14 जन A. 15 इतिश्री नेमिस्त(व)
नावचुरिः ॥छ॥

स्तवक- अगतनो सं (ता) पनारो उद्गाम छे' तेन जेहवु' एहो जे कामदेव तेहने' जीतवाने' माटे
घोडाहाथीरथ तेउंगे' सजेली एहो राज्यनी जे लक्ष्मी ते प्रते छाडीने' विमुचनने विधे'
ते बिना कोहये' विण बीजो समर्थ नथी मोक्षमुख प्रते' मुक्तने' नेमीनाथ जे ते आपो
देवनो देव जे ते ॥ ७ इतिश्री नेमिजिनस्तवन् समाप्तः ।

भक्तिव्यक्तिप्रणमदमरस्वर्ण कोटीरकोटी
प्रैखज्योतिः प्रचलदचिरः कञ्जलव्यामलद्युत् ।
श्रेयोवल्लीरुपचयमयं प्रापयंस्तापहर्त्ता²
भूयात्पार्श्वः श्रमितदुरितोऽमोदवन्मोदकर्त्ता³ ॥१॥

1 प्रणमद' B. 2 प्रापयस् C. 3 दुरितोऽमोदवन् A.

स्तवक- भक्तिनो जे भविभाव तेणे' करी नमता एवा जे अमरदेवता तेहना मुगधनी कोडे'
वेदीप्यमान एहखु' ज्योति जे तेज तद्गु छे' चपल बिचली जेहने' एहवाने' वली कञ्जल
सरखी वराम कोति छे' जेहने' कल्याणरूप वेलखीउने' दुद्धि पमाइता एहवाने' वली तापन
हरनार एहवाने' वली समाखु छे' दुरित पाप जेणे' एहवा श्री पार्श्वनाथजी मेचनो
परे' हर्कारक हो ॥ १

फणिफणमणिमाला रेहए जस्स सीसे
तमतिभिरपणासे¹ दीपयंतिव्व² दिट्ठा ।
परममहिमवासो पावराईवराई³-
घणतमहिमवासो देउ सुखं स पासो ॥२॥ प्राकृतं॥

1 तमि. B. 2 दीपयतिव्व B. 3 वराह C.

अवचुरि-रेहए ति राजतेः ॥ वातादिभिरनुपहृयमानत्वात् अन्ननरहितत्वात् क्व
दिट्ठा ॥ परममहिमः ॥ १ ॥ पापरातीवराजीवनतमः
हिमवुद्धिसमः ॥२॥

4 वास्य A. 5 वनतम A.

स्तवक- सर्पना कणीना मणी तेहनी माला जे ते शोभे छे^१ जेहना मस्तकने विषे तमतिमिर तेही नाश करयु^२ तेहने विषे दीपतीज छे दिव्यरूपे^३ मणिमाला अंजनरहितपणा माये^४ ठाढ़टा महिमातु^५ स्थानकरूप छे पापरूप कमल तेहनी रात्रि जे पवित तेहने^६ दृष करवाने माये^७ घणीज हिमनी वृष्टिरूप छे^८ आयो सुख प्रते ते पार्श्वनाथ जे ते ॥२॥ ५ प्राकृत भाषामा छे ।

बोलिजंत कुलाचलाहिं पलये^१ भोदप्पभाहिं तदा
बुट्टीहिं^२ कमठासुरस्त भरिदब्बंभंछ^३भंडा^४हिवि ।
जस्सज्झाणहुदासणो पजलिदो सितोवि हीमाणहे
सामी पासजिणो स भोदु भगवं तेलुकसुखप्पदो ॥३ शौरसेनी॥

1 पलया C. 2 बुट्टीहिं C. 3 बंभंछ C. 4 तंछा B.

अवचूरि-बोधप्लवमानकुलाचलाभिः निरांतस्य ब्रह्मतेः शत्रुप्रत्यये इव रूपं ॥
प्रलयोभोदप्रभाभिः^५ ॥ भूतब्रह्मांडभंडाभिः ॥ सिक्तापि^६ प्रब्रलितोऽप्यर्थः ॥
हीमाणहे आश्चर्यं । स भवतु भगवान् जेलोक्यसौख्यप्रदः^७ ॥ तो
दोऽनादासिस्वादीनि शौरसेनीसूत्राणि प्राखतः ॥ ३

5 emended, प्रख्या AB. 6 emended, सिक्तापि AB. 7 emended
सौख्यप्रद AB.

स्तवक- बुडाइया छे कुलाचल गेउणे^१ एहणीयो प्रलयकालना मेघना सरिखीयो कति जेहनीयो
छत्रस्थने^२ काले^३ मारिद क० भयु^४ छे ब्रह्मांडरूप गांड जेणे^५ एहणीयो कमठासुरनी बुद्धियो
तेउणे^६ करीने^७ वो प्रयुनो ध्यानरूप भनि से^८च्यो थको पिण प्रचवले छे^९ हीमाणहे क०
ए मोड^{१०} आश्चर्य छे स्वामी पार्श्वजिन ते होव्यो भगवंत जेलोक्यने^{११} सुखनो आपनारो
॥ ३ ए शौरसेनी भाषामा छे ॥

चोला अस्तातिलोला तिहुअणगशणी^१ श्राहणी डाहणी^२ वा
यश्का^३लश्का^४तुलश्का^५ पलपललशिका^६ सिक्तावाला अवाला ।
दुस्ता^७ अजे विनस्ता^८ यणयणिदभया यस्त नामप्पभावा
शे मे बामेयदेवे भवदु भवदुहरेणिविध्वंशकाली^९ ॥४ मागधी॥

1 शिणी G. 2 B omits. 3 यश्का C. 4 लला C. 5 तुलकला C. 6 ललशिका C.
7 दुहा B, इह्वा G. 8 विनद्धा C. 9 विद्वंश AC.

अवचूरि-चोराः ॥ अर्थातिलोलाः स्थर्थयोस्त इति र्थस्य स्तः ॥ त्रिभुवनप्रसन-
शीलाः शाकिनीडाकिनी तस्या एव भेदः ॥ यक्षाः ॥ रक्षांसि
प्राकृतत्वात् आकारांतं पुल्लिङ्गत्वं च ॥ तुरष्काः¹⁰ परपलरसिका
परमांसाशिनः ॥ क्षेत्रपाला अवाला प्रोहाः दुष्टा अन्ये पि भूता प्रतादयो
नष्टाः ॥ जनजनितभयाः ॥ यस्य नामस्मरणप्रभात्¹¹ ॥ सः ॥ मम ॥
वामेयदेवः ॥ भवदुःखश्रेणिविश्वंसकारी ॥ रसोलशाविति सर्वत्र देवताणां
लकाराः । स्काराणां शकाराः ॥ स्तर्थयोस्त इति र्थस्य स्तः ॥ क्षस्य
श्च इति अलादौ वर्तमानानां क्षणोष्काः खिलयाला इत्यन्नादौ वर्तमानस्य
न श्कः । दापोः संयोगे ति सोऽधीष्म इति सूत्रेण शानां स्टाः¹² ॥ ज-य-
यां य इति जकाराणां यकाराः ॥ तो दोऽनादाविति तकाराणां¹³ दकाराः ॥ ४

10 तुरष्का A. 11 नास्परण AB. 12 स्टाः A. 13 काराणां B.

स्तवक-चौर जे ते द्रव्ये' अतिलाभीया त्रिण्ययुवननी ग्रसनारी एहवी शाकिनी डाकिनी यक्ष
यक्षोगमे तुरवख परमांसना रसिया क्षेत्रपाल अवाला क० मोटा वली दुष्ट विजाये'
पिण नाडा जन लप भाव्या छे' भय जेउणोये' एहवा दुष्ट जे ते पार्श्वनाथना नाम-
प्रभावयकी ते मुशने' नामाना पुत्र एहवा देव जे ते होव्यो संसारना दुःखनी केणी
तेहना विश्व'सना करनारा ॥ ४ ए मागधी भाषामां छे' ॥

मंता तंताविजंता गतमहिमकहा नो तहा विस्फुरंती¹

सेवा हेवाकिनोवि प्पचुरफलभरं तिति तेवो न तेवा ।

भावा² हीनप्पभावा मनिगतपमुहा जम्मि सव्वे वि जाता

काले एतस्मि पासो जयति जगगुरू जागरूकप्पभावो ॥ ५ पैशाची ॥

1 विस्फुरंती B, विस्फूरंती C 2 भवा C.

अवचूरि-मंत्रतंत्रयंत्रादयः ॥ गतमहिमकथाः ॥ न तथा स्फुरति ॥ सेवाहेवाकि-
नोपि जनस्येति गम्यं ॥ प्रचुरफलभरं ॥ ददति ॥ ते पि वा ॥ न
देवाः ॥ मणिगणप्रमुखा भावहीनप्रभावा यस्मिन् काले जाताः ॥ तदोस्त
इति दकाराणां तकाराः । णो न³ इति णस्य नः⁴ ॥ ५

3 emended, त AB. 4 emended, न AB.

स्तवक-मंत्र तंत्र पिण यंत्र जे ते पाव्या छे' महिमाप्रभावनी वात तेउणो ये एहवा यंत्रादिक
नहि तिम् देवीप्यव'त होये' सेवा करवानी देव छे जेहने पिण घणा फलना समुह

प्रते' अपि छे' तेषि नहि देव जे ते सली माओ करीने' होन छे प्रभाव जेहनो एहवा
मणिमण के ते' जे देवने विपे' सघलाये' विंग थवा ते कालने विपे' पाम्बनाय से
ते जयवता वर्षे छे जगतना गुरु जागतो छे' प्रभाव जेह'। एहवा ॥५॥ ए पैशाओ
भाषामा छे' ॥

दुरियभर पलाइं दूरउ घंघलाइं

खलभलइं^१ खलाइं^२ विग्धसंघा^३ दलाइं^४ ।

न हि जणहिअडलइं^५ सोगसंपावु^६ सल्लइं^७

जसु पयनमणेणं सो सुहं पासु देउ ॥६॥ अपभ्रंशः^८॥

॥ श्री पार्श्वनाथस्तवनं^९ ॥

१ खलभलइ C. २ खलाइ A, खलाइं B. ३ विग्धसंघ A. ४ दलाइ B. ५ अहिअडलले C.
६ संताप C. ७ सल्ले C. ८ अपभ्रंशी C. ९ इति पार्श्वस्तवः ॥१॥ B, इति श्री
पार्श्वनाथस्तवनं' ४ C.

अवचूरि-दुरितभराः । स्यमूनसुशसां लुगिति जखलोपः^{१०} ॥ पलायंते ॥ दूररैति
दुरात् इसे हेह इति दे आदेशः ॥ तथा झकटकाग्यपि पलायंते शीघ्रादीनां
वहिल्लाद्वय इति झगटस्य घंघलादेशः ॥ खलभलंति न इयंति । देयाः^{११}
क्रियाः खला दुर्जनाः^{१२} । लिगमतंत्र इति नपुंसकलिगता विघ्नसंघः ।
दलाइति चूर्णमिवति ॥ जनहृदये स्थायिक डडलप्रस्थये हिअडल इति ॥
शोकश्च संतापश्च समाहार द्वंद्वः लिगमतंत्र^{१३} इति पुल्लिगता स्यमूनसु
शसामिति^{१४} से लुक् स्यमोरस्योत्^{१५} इति उकारः ॥ शक्यवदाचरति^{१६}
शक्यति ॥ यस्य ॥६॥

१० emended जसु AB. ११ emended; देया A. १२ emended; दुर्जनाः
AB. १३ emended, 'मतंत्र' AB. १४ emended, स्यमूनसुशसामिति AB.
१५ emended 'रस्योत्' AB. १६ emended; शक्यथवा AB.

स्तवक-पापना समुह जे ते नासे' दूरे' घंघल जे झगडासमे खलभललट करे' खल दुर्जन के
ते विघ्नना समुह जे ते दलाइ' चूर्ण याइं न देखे' लोफना हृदयने' विपे' शोक ने
संताप जे ते शक्य जेहना पगने' नमवे' करीने' ते खुल प्रते' पाम्बदेव जे ते आपो
॥६॥ ए अपभ्रंशी भाषामा छे' ॥

विद्यानां जन्मकंदस्त्रिभुवनभवनालोकनप्रत्यलोपि
प्राप्तो दाक्षिण्यसिन्धुः पितृवचनवशात्सौतसर्वं लेखशालां ।
जैनेन्द्रां शब्दविद्यां पुरत उपदिशन् स्वामिनो देवतानां
शब्दब्रह्मण्यमोघं स^१ दिशतु^२ भगवान् कौशलं त्रैशलेयः^३ ॥१॥

1 C omits 2 देशतु B. 3 C adds : स'स्कृत' ॥

स्तवक - विद्यानी उत्पत्तिनो कर्मवृत्तारण विमुक्तता जे भुवा तेइतु आलोकन जे जेतु तेइने
विपे पूर्ण एहवा छे तोहि पण पाव्ये एहवा ते वशी दाक्षिण्य - समुद्र मातापिताना
वचनथी उत्सवसहित लेखशाला प्रते जैनेन्द्रयाकरण शब्दविद्या प्रते देवतानो स्वामी
तेइने आगलि उपदेश करतो हवे। विशालमातानेर पुत्र मतयान श्रीवीर शब्दब्रह्म जे
शब्दशान तेइने विषे सफल चातुर्थ व्यापे ॥ १ ए संस्कृत भाषामा छे ॥

जो जोईसरपुंगववेहिं हियए निच्यं पि झाइज्जए
जो सव्वेसु पुराणवेयपभिइगंथेसु गीइज्जए ।
जो हत्थट्टियआमलं^१ व सयलं लोकत्तयं जाणए
तं वंदे तिजयगुरुं^२ जिणवरं सिद्धत्थरायं गयं ॥२ प्राकृतं॥

1 आमलं C. 2 गुरुं C,

अवचूरि-यः ॥ सर्वेषु पुराण^३ वेद^४ प्रभृतिग्रंथेषु परसमयसक्तेषुपि गीयते ।
हस्तस्थित^५ आमलकमिव^६ गोगादेशाकृतिगणत्वात् आमलकस्यामल
आदेशः ॥२॥

3 emended, पुराणा AB. 4 वेद B. 5 संस्तिव B. 6 B adds here :
गोगादेशाकृतिगणत्वात् आमलकमिव.

स्तवक-जे देवने योमीस्वरमां वडेश तेउणे हृदयमां मिथे विण स्याये छे जो देवने सबला
पुराणवेद आवे प्रथाने विषे गाये छे जे देव हाथमां रह्यु आमल तेइनी परे सव्व
त्रिण लोक ते प्रते जाणे छे ते देव प्रते वांनु छु विषय ज(ग)तना गुरु एहवाने
सामान्य केवलीमां धेष्ठ छे सिद्धार्थ राजाना अंगण पुत्र प्रते ॥ २ ए प्राकृत
भाषामां छे ॥

देविंदिणवि वंदणिज्जचलणा^१ सव्वेवि सव्वज्जुणो^२
संजादा किर गोतमा^३ अवितया जस्स प्पसादाहु ते ।

सो सिद्धत्थमिहाणभूवांसुदो^४ जोगिंदचूडामणी^५
भव्वाणं भव^६दुक्खलल्लखदलणो दिज्जा सुहं^७ सासदं॥३ शौरसेनी॥^८

1 ० चलो C. 2 सवन्नु B. 3 गौतमा C. 4 ० सर्वो C. 5 चङ्गामणी B. 6 तव B.
7 छद्द C. 8 शौरसेनी C.

अवचरि-यस्य प्रसादात्⁹ किल गौतमा अपि प्रकृष्टा बलीचर्मा¹⁰ अपि सर्वज्ञाः¹¹
सुरेन्द्रवचरणाः संज्ञाताः गवां स्पर्धकत्वे विरोधः ॥ अतो ङसेङ्गदो-ङ्गदो
इति ङसे ङ्गदु आदेशे पसादादु इति सिद्धं ॥ ते प्रसिद्धाः विरोध-
परिहारपक्षे गौतमा गौतममोक्षोत्पन्ना इन्द्रभृत्यादयः भुम्भेगिरः कुत्स
वशिष्ठ¹² गौतमाऽऽद्यः । इति सूत्रेण बहुवचने ण प्रत्ययलोपे¹³ गौतमा इति
रूपं स्थात्¹⁴ ॥ ३

9 emended, प्रसादात् AB. 10 B repeats : अपि प्रकृष्टा बलीचर्मा 11 emended
सर्वज्ञा A, सर्वज्ञः B. 12 विशिष्ट A. 13 प्रत्यये A 14 emended, स्थातः AB.
स्तवक-देवना. इदंने विं वादवायेष छे चरण केहना तयला सर्वज्ञ ज्ञानी यथा निश्चै विप
गौतमे विप तयारे केहना प्रसाद थकी ते ते सिद्धार्थ अभिमान राजना पुत्र जे ते योगीन्द्र
मये चूडामणी सुगद दुस्य मय्य जीवने संसारना लक्षोगमे दुखल तेहना दळना
आपयो दुख शास्वत् पद ॥ ३ ए शौरसेनी भाषामां छे ॥

दुस्ते¹ संगमके² शुले भयकले घोलीवशग्गावलि³
कुर्वन्ते वि न लोशपोशकलुश⁴ येण⁵ कदं⁶ मागसं ।

इंदे भक्तिपले ण नेहवहुलं⁷ योगीशलग्गावणी⁸
शे वीले पलमेशले⁹ दिशतु¹⁰ मे नेउत्तपुनत्तणं ॥४॥ मागधी ॥

1 दुस् B, दुष्ट C. 2 संगमके A. 3 घोलावशग्गावलि C. 4 ० पाशकुलश A 5 वं
B, येण C. 6 कदं C. 7 वहुले B. 8 ० लग्गमणी B. 9 पलमेशले B. 10 शतु B.

अवचरि-दुष्टे वापाभिप्राये संगमामिध्याये सुरे घोरोरसमंश्रेणि¹¹ कुर्वाणि पि न
रोषपोषकलुप येन भगवता मानसं कृतं ॥ इंदे भक्तिपरिपि न
स्नेहवहुलं¹² ॥ योगीश्वरप्रामणी. ॥ श्री वीरः¹³ परमेश्वरः ॥ मे म
नैपुण्येन पूर्णत्वं दिशतु ॥ सषोः संयोगे¹⁴ सोऽग्नीध्रे इति षट्स्य स्तः ॥
रसा लंशो इति रेफाणां लकाराः ॥ सकाराणां शकाराः । जयर्था य इति
अकारसकाराणां यकार एव ४ ॥

11 emended, ० पवगांश्रेणि A, पवगांश्रेणि B. 12 इन्द्र.....वहुलं B repeats
13 emended श्री वीर ० A, श्री वीर B. 14 संयोगे B.

स्तवक-दुष्ट संगमा नाम सुर भयनो करनार जे ते घोर उपसर्गनी श्रेणी प्रते करे थके नहि
रोषपोषणी मेळु जेणे करतु मन इन्द्र जे ते भक्ति करे थके न करतु स्नेह आर्क्ष
मन पडवा योगीश्वर मध्ये अन्नगानी ते वीर परमेश्वर जे ते आपो घुसने नैपुण्य
पुण्यपणु ॥ ४ ए मागधी भाषामां छे ॥

कंपतक्रिखतिमंडलं खडहडफुडुंत वंभंडव^१
उच्छल्लंतमहजवं^२ कडयसुडुंत^३ सेलगायं ।
पातग्गेन^४ सुमेरुकेपनकरं बालत्तलीलावलं
वीरस्स पडुनो जिनान जयतु क्खोनीतले^५ पायडं ॥५ पैशाची^६॥

1 बं'य'भडे B. 2 उच्छल्लत B. 3 कडय B. 4 पातग्गेन C. 5 क्खोणीतले C
6 पैशाचिकी C.

अवचरि-कंपमानक्षितिमंडलं ॥ खडहडशब्दोऽनुकरणे स्फुटद्वग्रांडक ॥
उच्छल्लमहार्णव^१ । उच्छल्लउच्छल्लइत्युच्छल्ल आदेशः ॥ कडयड^२
शब्दोऽनुकरणे ॥ वृट्ठयत्^३ शिलाग्रं ॥ बालस्ये यद्^४ लीलायुक्तं बलं ॥
वीरस्य ॥ प्रभोः ॥ जितानां केवलितानां ॥ क्षोणीतले^५ प्रकट प्रसिद्धं ॥
प्राकृत पायड आदेशः णो न इति णकारस्य नकारः । तदोस्त इति^६
दकाराणां तकारः ॥

7. कडय A. 8 emended, भुत्तत AB. 9 यद A. 10 emended; तले AB.
A omits.

स्तवक-कंपाभ्युं छे' पृथ्वीमंडल जेणे' षडहड षड्गे करीने' फोडयुं छे' ग्रांड जेणें उच्छास्या
छे' मोठा समुद्र जेणें कडकड शब्दे' करी तोळ्या छे' परवतना शिखर जेणें पगने
अंग्रं करीने' सुमेरु वंपाव्यां छे' जेणें एहडुं बाह्या अवस्थाने विपें सेहजुं बल छे'
वीरनु' सामान्य केवलीनु स्वामीनु' ते वीर जयव'ता वसो' पृथ्वीतलने' विषें प्रगट्ठ
छे' ॥५॥ ए पैशाचिकी भाषामां छे' ॥

इंद्रो^१ वंदणरेसि^२ जासु^३ महया हल्लोहलेणागडं
जं झाईं मुणिहंसडा हियडए अक्खे निरुंभेविणु^४ ।
साहु त्रोग्पिणु जासु कोइ महिमा नो तीरए माणवो
पाए वीरजिणस्सु^५ तासु नमहुं^६ सीसल्लडई^७ अम्महे ॥६

अपभ्रंश भाषा ॥

1 इंद्रा B, इंद्रो C. 2 रेसि B. 3 जासु C. 4 निरुंभेविणु C. 5 वीरजिणसु C.
6 नमहु C. 7 सीसल्लडे C. 8 अपभ्रंशी C.

अवचरि-इंद्रः वंदणरेसीति वदन्तार्थः । तादृश्ये^१ केहितेहिरेसिरेसितणेणाः ।
इति सूत्रेण तादृश्ये^२ । दोत्ये रेसिशब्दप्रयोगः ॥ यस्य भगवतः ।
यत्तत्क्रियः^३ ॥ हसो डासु न वा इति सूत्रेण हसो डासुः । महता
हल्लोहलेन सभ्रमेण रणकेन वा ॥ देश्योऽयं शब्दः ॥ यं भगवतं
ध्यायन्ति ॥ मुनिहंसाः^४ प्रधानमुनयः । स्वाधिक अड प्रत्यये हंसड^५
इति सिद्धं ॥ हृद्येऽत्रापि स्वाधिकः । अडः ॥ अक्षणि इन्द्रियाणि ॥

मिरुय एण्णपिण्णवयेविणवः इति सूत्रेण कथाप्रत्ययस्य पविणु
आदेशः ॥ तथा । यस्य सद्धिभानं सर्वं वचतुं कोपि मानथो न
शक्नोति ॥ सर्वस्य साहो^{१३}वा इति सर्वस्य साह आदेशः ॥ स्यमज्ञ
शतामिति^{१४} अम्^{१५}लुक् । स्यमोरेत्योदिति उकारः ॥ तुम पवमणेस्यादि
सूत्रेण तुम एण्णपिण्ण आदेशेण्णो भागोरेण्णपिण्ण इति रूपं ॥ जाणु पूर्ववत् ॥
रातिश्वयनरनीरपाराः ॥ इति तीर आदेशः । स्यादीनामाथत्रयस्याथय
थो वा इति तिदस्थाने एकारे तीरण इति सिद्ध । हसो सुहोस्त्व
इति हसः रसुः ॥ तासु इति जासुवत् ॥ नमामः । बहूत्वे हुं इति मसो
हुं आदेशः ॥ इण्णिण ॥ अरुमहे इति हवे^{१६} ॥ द इति श्री वीरस्तवाच
चरिः समामभिति स' १५९९ वषे^{१७} भाद्रपदमासे शुक्लपक्षे पंचम्यां
तिथीं श्री सोमेव लिखिता ॥ छ ॥^{१७}

9 emended तार्धे AB 10 emended, किंथा AB. 11 emended;
मुनिहंवा AB. 12 हंन B. 13 emended, हो AB. 14 emended, शास
AB. 15 अणु A. 16 emended हवे^{१६}: AB. 17 इतिश्री वीरस्तवाचचरिः । छ ।
छ । छ । छ । छ । B.

स्तवक-इन्द्र वाहवाने अथो जे भगवत्तने मोटे संश्रमे विरमये आभ्या जे भगवत्तने ध्यावे
छे मुनिहंत परम मुनि हृदयमहि अथ जे इश्रीयो तेह रक्षीने साधु एहवो पण जे
भगवत्तने केइक मनुष्य सद्धिमानो पार न पामे ते श्रीवीरपरमेश्वराने चरजे
अगारा गस्तक बडे नमुं छुं ॥६॥ ए अपभ्रंशी भाषामां छे ॥

एवं पंचजिना^१ निरस्तवृजिनाः सद्भक्तिविभ्राजिना^२

षड्भाषा^३मयस्तत्वेन भयकानीताः स्तुतेर्गोचरं ।

त्रैलोक्यस्पृहणीयसिद्धिरमणीशृंगारणाप्रत्यला^४

देवासु गुंरुसोमसुंदरकराभारगौराः^५ श्रियः ॥७॥ षट्भाषास्तवः^६॥

1 B adds here : निरस्तवृजिना. 2 विभ्राजिता B. 3 emended, षड् AC, षड् B
4. शृंगारिणः C. 5 गौरा AB. 6 इतिश्री वर्द्धमानस्तवनं, लि पं, सुभाभूषणगणिशिष्यकृते
॥ श्रीः ॥ B, इतिश्री महावीरजिनस्तवनं ५ इतिषट्भाषास्तवनानि समाप्तानि । स' ।
१८७१ वर्षे काशुगणपक्षे लि पं, जयविजय ग गौराता मध्ये C.

स्तवक-ए प्रकारे पांचसीयं कर दास्युं छे नजिन पाप जेणे एहंवा सद्भक्तिहं क्षेमते एहवे
मे षडभाषामय स्तोत्रे करीने स्तुतिना विषयमां आण्वा ए पांच सीयं पर केहवा
छे त्रिण लोकना लीवने स्पृहणीय एहवी जे सिद्धि छी तेहना शृंगारपरिपूर्ण मोटे
एहवो जे सोम चंद्रमा तेहना सुंदर एहवा जे कर किरण तेहना प्राग्भार जे रूमह ते
परखी गौर लक्ष्मी प्रीति आपो ॥७॥

श्रीमन् त्रयागच्छे श्रीसोमसुंदरसूरिशिष्य श्रीजिनकीर्तिस्वरि विरचितानि
षडभाषामय स्तोत्राणि समाप्तानि ॥ संवत् १८७१ वर्षे काशुगणपक्षे ९ चंद्रवासरे ।

श्री जयगुप्तरसूरि विरचित

श्री नेमिजिनेश्वर संस्तव (अष्टभाषामय)

परमभक्तिपरीतपुरंदरस्तुतपद्मयनेमिजिनेश्वर ।
जलदनीलरुचैस्तव सस्तव विरचयामि सुवासनया नयं ॥१॥
सुरगुरुप्रतिमोऽपि धिया नरुतव गुणां नदितुं क इयेश्वरः ।
चरमनीरनिधि लहरीगण गणयितुं गणकोऽपि किमु क्षमः ॥२॥ संस्कृतम् ॥
करणकुंजरकैसरिधारणं बहलमोहमहीदहधारण ।
चरणतामरसं नरसत्तमा महिमधाम नमन्ति न के तव ॥
गुणमणीगणरोहणरोहणं कुसुमयासमरेणुसमीरणम् ।
चिरमहं महयामि महादयारसमयं तव देवहै ॥४॥ समसंस्कृतम् ॥
जडकुलवरसूरिअसोअरं भवियलोअचउरसुहायरं ।
सुकथपायवनीरहरोवमं जिण तुमं पणमामि अणोवमं ॥५॥
सयललद्धि ज्जउंसुमहावई सररिउ सई सामिनिसेविउं ।
द्ववलि देवहरव्व तुमं पुणो भुअणनाह कयावि न भेरवो ॥६॥ प्राकृतं ॥
नाथ चिंदासणी दाव चिंदिज्जदे तावतह कण्णरुक्खोवि कण्णज्जदे ।
कामधेणु वि जिण ताव कामिज्जदे जाव तुह पायपउमं न दीसइज्जदे ॥७॥
धिहददुरिदासिदे सुकदपरिपूरिदे सद्दवुद्धिदे तथा साद सद् सोहिदे ।
संजणतो जणे गुणमहंदोसया जयदु भयवभवं भुवणसिरि सामिअ ॥८॥ शौरसेनी ॥
उवदिस्टशद्वस्तमणस्तशमं भवशाथलतोलणतलणिशमं ।
नद अण्णिपदशुस्तिलमोश्चलमं यिणधक्का यणापणमंति तुमं ॥९॥
थययधलमधललद्धिदशमा शुकिवालशशायल किल भविआ ।
हल्लिसेण महंति तुहं अणहै शशिणं यह थोणहपि आअणहा ॥१०॥
जय गुनगनमनिनिधिनेमितेव जयतज्जिततुज्जयमत्तनतेव । माभाधी ॥
जय सज्जनहितपकनलिनहल जय पत्तकसट्टतमत्तनहंल ॥११॥
अपुरवसिरिसार अनक्कापुक्का नरतिन्नसत्तंसनभुवनधक्का ।
तुह नामंत्तसरने रतान पभवंति न तोसा तल्लित्ताच ॥ १२॥ पैशाचिकम् ॥
कतफामखनाखनव्पफं तुनतालाककनं सुतुल्लफं ।
नमते चित्ताव यो तुमं लफते सो अनखं महाळमं ॥१३॥

चक्रचतुक्रानपथयो लचनीयानि समानकित्तिह ।
 फक्कवं कक्कफायक्कने पक्कयस्सहानतिलेखलक्खनं ॥ १४ चूलिका पैशाच्चिकम् ॥
 सावपहावनिहाणु तउ सात्तणरहु आरुहिअ ।
 नाणघणेहि समाणु के के न पहुत्ता सिवतयरे ॥ १५
 तउ पयवक्कच्चि नाह भमरुप्पणु नर जे धरहिँ ।
 होइ हरिअजगयाहु तेहँ जय सोरहिँ सुरहितणुँ ॥ १६
 सामलप्रगउ मेव जिह तउ रेहइ पहु देहो ।
 पुन्नघन्नकारणु जगहँ अमिअ दाणु गुरु पढो ॥ १७
 धन्ना ते नयणलडा जीहा तेहँ सुकयत्थ ।
 जे तउ प्रस्सहिँ रूप तिव बुवहिँ जे तउ सुणसत्थ ॥ १८ अपभ्रंश भाषा ॥
 न दमहोदयफरुदकद मेद्रधीरिम धर ।
 शमपेयलकलकुशरको॥

श्री जिनकीर्तिस्मृकृत पद्मभाषामय पंचजिनस्तवन

(संस्कृत छाया)

१

श्रीवीरस्तव (पद्मभाषायुक्त) (सौवचुरि)

श्री नाभिराजपुत्र प्रथमजिनपतिः (श्री ऋषभदेवः) (यस्य) पादारविन्दः
 सेवाधीत्युक्तस्वर्गाधिपस्य (इन्द्रस्य) मुकुटाग्रभागेन स्पृष्टः (सः) सुधैवः स्वः
 (त्रैलोक्य) श्रीणी ज्ञानैः प्रीणातु । यस्य (श्री ऋषभदेवस्य) ज्ञाने भूतभाविवर्त-
 मानाः अणुपरमावकाशयः तथैव समस्ताः पदार्थसमुदायाः समानकाले स्वस्वरूपेण
 प्रतिविम्बिताः भवन्ति । इत्यर्थः ॥ १ (संस्कृतम्) टीका
 येन भारतक्षेत्रे शीघ्रं वपत् सत्त्वर्मकीजं तद्
 पक्षेनापि तथा प्रशान्तहृदयः स पुंडरीकः (तन्नामा गणधरः) कुतः ।
 यः अष्टावद्पीठसंकीर्तिततृः प्राप्तः परां निवृत्तिम्
 देवानां प्रथमं अपूर्ववृषभं भक्त्या वन्दामि तम् ॥२ (प्राकृतम्-छाया)
 यः योगीन्द्रनरेश्वरवद्विषयः त्रैलोक्यप्रतिमाणिः
 यः आलिङ्गति रागसंगतिमती सा मुक्तिमलीलावती ।
 जाता निवृत्तिदीपिका गतमला विद्याप्रसूतिः यतः
 सः स्वामी ऋषभो जिनेन्द्रवृषभो द्यात् सुविद्यामुखम् ॥ ३ (शौरसेनी-छाया)
 तापोत्तार्णवुषणवर्णरुचिरे यस्यांशदेशे जटा-
 पक्तिः राजते इन्दुनीलफलिनी तापिच्छयुच्छ्रुतिः ।
 रम्या कल्पलता यथा सुरगिरिकक्षेत्रे तु गे स्थिता
 सः प्रशालयतु नाभिराजतनयः मम अवधजवाहम् ४ ॥ (मगधी-छाया)
 धारयन् प्रकट अत्युत्कटजटाच्छटाच्छटाञ्च वरम्
 ते नयन मधनं कृतास्तसञ्चनं दृष्टुं भवानीहितम् ।
 सर्वज्ञः गणनाथवद्विषयः देवाधिदेवः सदा
 भक्त्यानां वृषभध्वजो जिनपतिः वृद्धात् पदं शाय्वतम् ॥५ (पैशाची-छाया)
 सद्भूतस्फारभावप्रकटितरसोद्भूतरोमाञ्चराजी
 शोभाभाजत् देहासुरसुररचितोदारपूजोपचारः ।
 घोराद्यौघप्रचारपञ्चलहुतघहोषपनो मेघसेधः
 भवतु त्रैलोक्यवन्दुः कण्ठभरहरः मातृदेवो (मरुदेव्याः सुतः) जिनेन्द्रः ॥६
 (चलिकापैशाची-छाया)

वाणिज्यव्यवहारवाणिज्यव्यापारस्थितिः
 धर्माधर्मविचारसारः कथितः येन यत् सर्वोपि ।
 ययं आशां वहन्तः तस्य शरीरेण आत्मीयेन
 पादे आदिजिनेश्वरस्य नमामः आनन्देन नृत्यन्तः ॥७ (अपभ्रंश-छाया)
 [इति श्री आदिव्यासायस्तवनम्]

(पट्टभाषामयं) श्रीशान्तिनाथस्तवजम् ।

श्रीमान् शान्तिजितः पुनस्तु अष्टजितः सर्वान् सप्तवर्षाग्निः (=सप्तजान्)
संयुक्तोपरमा (=अविनाशिनी) अचतीयं परमां आनन्दसंयुक्तम् (=ज्ञानं) लक्ष्मीः ।
यस्य गोः (=वाणी) त्रिपदी (गायत्रीसूक्तं) जगत्त्रय (रूप, ब्रह्म, स्वर) विश्वरन्ती-
तरां स्फुर-त्तरान् (अतिमज्जस्विनः) महानुवादिहान् (=तुष्टान् वादिहान्)
अपि त्रासयन्ती इति चित्रम् । इत्यर्थः ॥१॥ सस्कृतम्-सीका
राज्यं राज्यांगनाः विकटजगदादात्मिकतांगणानि
अभ्योभ्यान्तिकयोधाः तथा हतमहाकुरुणा (=शत्रुणां प्रियाः) तुरंगाः ।
उज्जिताः सर्व एते तुर्गमिव (येन) भगवता, यः शनवयां प्रज्जयाम्
निविण्णः संपपन्नः दिशतु शिवसुखं हैमकान्तिः स शान्तिः । (=शान्तिनाथः)

२ प्राकृतम् (छाया)

कुर्यात् कौर्यापलेपोन्मद्वदनरिपुः गच्छतांतगाम्नी
स्वामी कामीकरामणुतिकचिरतनुः निर्वृति शान्तिनाथः ।
पते राजन्ति यस्य कम (=चरण) कमलनाभाः धर्मलक्ष्याः तस्मिन्
स्नानं कुर्वन्तीनां (ते) दशनाम्नाः दशप्रवरसराणि कुंकुमशिथिलानि इव (शान्तिः) ॥
३ शौरसेनी (छाया)

संज्ञाता धरणीतले सकले शान्तिः जनानां तदा
वत्पन्नः सुपदिश्वसेनसद्वने यस्मिन् प्रभावाद्भुगः ।
संसारद्वीपशान्तिनाथः =स तापः दुःखहरणः स शान्तितीर्थकरः
कुर्यान् मे दुरितोपशान्तिं आत्मनां देवासुरैः स्तुतः ॥ ४ यागधी (छाया)
देवै यस्य सरणि कान्तिसलिले वन्द्यदेवाङ्गनानाम्
दृष्टयः प्रतिविधिताः अक्षपलाः रंगत (=चञ्चल) तारायुकाः ।
राज्ये अमरप्रसंगसुभगाः अमोजगम्यः इव
त शान्तिं नमथ प्रशान्तहृदयं कन्दर्पद्विषहृत् ॥ ५ वैशाची (छाया)
अनन्तेन आनन्देन (ये) नमस्तः इष्टः सद्गन्तः योगीन्द्राः नरेन्द्राः (ते) पूज्यम् ।
तं शान्तिनाथं कृतमोहमायं (=तन्मा) गोयामि (=याचे) मोक्षस्य पन्थानं
अवाधम् ॥ ६ सुलिकपैशाची छाया

यस्य पद्मनमेन मोहराजस्य
(यानि) अवस्कन्दभयानि तानि नश्यन्ति वृत्ते ।
गच्छति दुरितशान्तिः अत्र नास्ति भ्रान्तिः
स दिशतु शिवस्य धर्मनी (=मार्ग) शान्तिनाथः ॥ ७ (अपभ्रंश) (छाया)

[इति श्री शान्तिनाथस्तवजम्]

(पञ्चापास्य) श्री नेमिनाथस्तवनम् ।

पारावारसमानसंस्तुति (=संसार) समुत्ताराय नारायणः
(यस्य) सेवां सूर्यचर्याकारिणीं (संसारसमुद्रे) दृढतरीतुल्यां आदरेण (कृतवान्) ।
देवानामपि देवता (रूपः) स परमब्रह्मस्वरूपः प्रभुः
शब्दब्रह्मविदा (योगिना) अपि अग्रयमहिमा नेमीश्वरः पातु धः ॥२॥

[संस्कृतम्] [टीका]

मेरु इव (सुवर्ण [मयः]), उत्तनमानधः इव (सुवर्णः=सुवर्णदात्री, सुपतिप्रासादे
चित्रं (सुवर्णयुक्तं) इव शोभनं वा
सुधामः इव (सु-वर्णयुक्तः), नारायणः इव (सुपण=गरुडयुक्तः), वणिग्मेह इव
(सुवर्णयुक्तं-कुङ्कुमयुक्तं वा) मेघः इव (सु-अर्णः=जल-युक्तः) वा ।
उद्यान इव सुवर्णभापुरतः, धाणीविलासः (सु-वर्णमयः) जय
यस्य (स) ईशः राजते शुभं निशु मे सः नेमितीर्थकरः ॥ २ प्राकृतम् (छाया)
येन ब्रह्मशतकतुप्रभृतयः सर्वा सुराः निजिताः
ईशः येन कारितः प्रतिदिनं नृत्य उमायाः अग्रतः ।
येन ध्यानहुताशने मदनः सांऽपि क्षयं प्रापितः
स नेमिः शिवदायकः (=मोक्षदायकः) भवतु मे देवाधिदेव सदा ॥३॥

शौरसेनी (छाया)

शुक्लध्यानद्वानलेन सकले कर्मन्धने क्वालिते
तद्भूमेन युतः इव कज्जलयुतिः राज्ञीमतीवल्लभः ।
विज्ञानं परमार्थसार्थविषयं नेमीश्वरः मायिक (=मध्य) जलान्
दद्यात् स्वः अवजितमहाविद्यानां महान् आलयः (हिन्दुशः नेमाश्वरः) ॥ ४

मागधी (छाया)

लीलाया त्रिदशाचलस्य (=मेरुपर्वतस्य) तुल्यः गोवर्द्धनः तोलितः
त्रैलोक्यं धृतं च येन सततं देहेकदेशे (=उदरे) सुखेन ।
येन सांऽपि हरिः (=कृष्णः) हरिः (=वानरः) इव (स्व) भुजशाखायां हिन्दोलितः
दद्यात् अनंतबलः स मोक्षार्द्धी देवः शिवानन्दनः (=नेमीश्वरः) ॥ ५ पेशाची (छाया)
कालिन्दीनलकज्जलाचलशिला (वत्) यस्य वाशः इन्द्रनीलगभाः
नेमिः यादवराजवंशतिलकः स भवतु भद्रकरः
धारयन्निव प्रभामिवेण कृष्णं लोहस्य संताहं
सर्वानिषु अनन्तवीरविजये वारावलिप्रासणीः ॥ ६ चुलिका पेशाची (छाया)
जगतः संतापकारिणं जेतुं कामं ब्रह्मधामानम्
(तथा च) हयगजरथसज्जं राज्यलक्ष्मीं त्यक्तुम् ।
त्रिभुवने विना येन कोऽपि अन्यः न शक्तः
शिवसुखं (=मोक्षसुखं) मे नेमिः देवानां हि देवः द्यातु ॥७ अपभ्रंश (छाया)
[इति नेमिनाथस्तवनम्]

(पट्टभाषामय) श्री पार्श्वनाथस्तवनम् ।

भक्तिव्यक्ति (=आविष्कार) (पूर्वकं) प्रणवार्ता अमराणां सुवर्णमुकुटस्य अपूर्व-
प्रेम्सत् (चलत्) ज्योतिः प्रचलदक्षिरः (=स्पर्शमानः (माति), (यश्च स्वयं) कञ्ज-
लक्ष्यामृतिः (वर्तते) ।

(सोऽयं) (भव्यजनान्) प्रोयोचल्लयाः उपस्थं प्रापयन् (तंषां) संतापहतां
शमितदुरितः (च) भूयात् (भगवान्) पार्श्वं नाथः) अंभोदधत् (=मेषवत) मोद-
कर्ता ॥१[संस्कृतम्] [टीका]

फणि (=सर्प)कणमणिमाला राजते यरथ शीर्षं

तमतिमिरणयो दीपयन्तीव दिव्या ।

परममहिम्नां वासः पापराजीवराजि-

यततमहिमवर्णा (इव) दातुं सुखं स पार्श्वं (नाथ) ॥२ वाङ्मत् (छाया)

प्लाव्यमानकुलाचलाभिः प्रलयाम्भोदप्रभाभिः तदा

वृष्टिभिः कमटासुरस्य (=आपार्श्वन.थसिरोधिसत्त्वस्य) भरितब्रह्माण्ड-

माण्डाभिः अपि । यस्य ध्यानहुताशनः प्रस्थलिनः (=यथा धृतादिना) सिक्तः अपि

इति आश्चर्यम्. स्वामी पार्श्वजिनः स भवतु भगवान् त्रैलोक्यसौख्यप्रदः ॥ ३

शौरसेनी (छाया)

जोषाः अथातिलोलाः त्रिभुवनप्रसन्नी दाकिनी डाकिनी वा

यक्षाः रक्षांसि तुरुष्काः परपल (=मांस)रसिका। क्षेत्रपालाः अवालाः (=प्रौढाः) ।

दुष्टा अन्ये (भूतप्रेतवृद्ध) चिन्ष्टाः जगज्जितवयाः यस्य नाम (स्मरण) प्रभावः।

स मम वामेय (=वामदेव्याः पुत्रः) देवः भवतु भवतुःखप्रेणिविध्वंसकारी ॥४

मागधी ॥ (छाया)

मन्त्राः तन्त्राणि यन्त्राणि अपि (यस्मिन् काले) गतमहिमकथा न तथा विस्फु-

रन्ति, सेवाहोवाकिनः (जनस्य) अपि प्रचुरफलपरं ददन्ति तेऽपि वा न (वा)

देवाः । भावः (=स्थित) हीनप्रभावाः मणिगणप्रमुखाः यस्मिन् सर्वेऽपि जाताः

काले पतस्मिन् पार्श्वः जयति जगद्गुरुः जागरूकप्रभावः ॥५ पैशाची (छाया)

दुरितभराः पलायन्ते दूरीभवन्ति झकटाः (=कलहाः) नश्यन्ति दुर्जनाः विध्वंसिताः

दक्षिण ।

नहि जनहृदये शोकसंतापः शल्यायले यस्य पद्मप्रमेन, स पार्श्वः सुखं ददातु ॥६

आग्रशः ॥ (छाया)

[इति श्रीपार्श्वनाथस्तवनम्]

(पट्भाषामय) श्रीमहावीरजिनस्तवनम्

(स्वयं) विद्योनां जन्मकंदोऽपि (सन्) त्रिभुवनभवनानां (=प्राणीनाम्) आलोकनं
(=अस्तित्वं) प्रति अलोपी (वेदनां अकुर्वन् सन्)
दाक्षिण्यसिन्धुः (स भगवान्) पितृवचनवशात् सोऽस्य लेखशालां (=पाठशालां)
प्राप्तः ।

(तत्र) देवतानां स्वामिनः (=इन्द्रस्य) पुरतः जैनेन्द्री शब्दविद्यां उपदिशन्
स भगवान् त्रिशलेयः (=त्रिशलासुतः श्री महावीरः) शब्दप्रह्लाणि (=परमतस्त्वहाने)
(यद्) अमोघं (=सत्त्ववत् सारवत्) कौशलं उपदिशतु ॥ १ संस्कृतम् (टीका)

यः योगीश्वरपुंगवैः हृदये नित्यमपि ध्यायते

यः सर्वेषु पुराणवेदप्रभृतिग्रन्थेषु गीयते ।

यः हस्तस्थित-आमलकं इव लोकवयं जानाति

तं वन्दे त्रिजगद्गुरुं जिनवरं सिद्धार्थराजाजगम् (=श्री महावीरम्) ॥२

प्राकृतम् (छाया)

देवेन्द्राणामपि वन्दनीयचरणाः सर्वेऽपि ते सर्वज्ञाः

संजाताः किल गौतमा अपि त्रयः यस्य प्रसादात् ते ।

सः सिद्धार्थभिधानभूपतिमुतः योगीन्द्रचूडामणिः

भव्यानां भवदुःखलक्षदहनः देयात् सुखं (शुभं) शाश्वतम् ॥३ शौरसेनी (छाया)

दुष्टे संगमके (तन्नाम्नि) सुरे भयकरे घोरोपलगावलिं

कुवाणोऽपि न रोषपोष(=वृद्धि)कलुषं येन (भगवता) कृतं मानसम् ।

इन्द्रे भक्तिपरे न स्नेहबहुलं, यागीश्वरधामणीः

स वीरः (=महावीरः) परमेश्वरः दिशतु मे नैपुण्यं पुण्यस्य ॥४ मानसी (छाया)

कम्पमानक्षितिमंडलं खड्गहड(शब्देन) स्फुटद्वन्मंडकं

उच्छलन्महार्णवं कडकड(शब्देन) नृदधत्तशिलाग्रम् ।

पादाग्रेण सुमेरुकपनकरं बालस्थेऽपि (यस्य) (ईदृशं) लीला (पूर्वकं) बलम्

वीरस्य प्रभोः (=महावीरस्य) जिनानां (केवेलीनां) जयतु क्षोणीतले प्रकटम् ५॥

पैशाची (छाया)

इन्द्रो बन्धनाय यस्य महतां संक्रमेण आगतः

यं (भगवतं) ध्यायन्ति मुनिश्रेष्ठाः इन्द्रियाणि निरुध्य ।

सर्वाः (=पूर्णतया) यक्तुं यस्य कोऽपि महिमानं न तीरयति (=शक्नोति) मानवः
पदि (महावीर) जिनस्य तस्य तमामः शीर्षेण वर्धेण (अस्महे) ॥३॥

अपञ्च साया (छाया)

पवं पञ्चजिनाः निरस्तवृजिनाः सद्भक्ति (पूर्णेन) विभ्राजिना (=वीप्तेन)
पद्भापामयसंस्तवेन मयकेन (=ज्ञानेन, धर्मेण) आभीताः स्तुतेर्मात्रम् ।

श्रीलोचयस्सुहृन्नीयसिद्धिरमणाष्टौगारिणाऽप्रत्यया (=कल्पनातीता)

देवानुः गुरुलोमसुन्दरकरप्राग्भारगौराः (पक्षे, चन्द्रस्यसुन्दरकिरणसमूहमा धवलाः)
(ज्ञान) श्रियः ॥ ७ पद्भापामयसंस्तवेन

श्रामन् तयामच्छे श्रीलोमसुन्दरसुरिशिष्यश्राजिनकीर्तिसूरिविरचितानि

पद्भापामयस्तोत्राणि समाप्तानि ॥

श्री जयसुन्दरखरिविरचित

श्री नेमिजिनेश्वरसंस्तव (अष्टभाषामय)

परमभक्तिवरीत(=पूर्ण)पुरंदरेण (यस्य) पदद्वयं स्तुतं (ईदृशः है) नेमिजिनेश्वर ।
जलद् (=मेघ) (सम) भीलरुचैः तव नयं संस्तव' (=स्तवन') (अहं) सुधासनया
(=भावपूर्वकं) विरचयामि ॥ १
धिया (=बुद्ध्या) सुरगुरु (=बृहस्पति)समः अपि नरः तव गुणान् कथयितुं कः
समर्थः (ईदृशः)।
सुमहतः अभिमानिधेः लहरीसंख्यां गणयितुं गणकः (ज्योतिर्विद्) अपि किं श्रमः
(समर्थः) (भवति ?) ॥२ संस्कृतम् ॥
करण (=इन्द्रिय) कुंजराणां केसरि (=सिंह) वत् विदारणः, बहल (=अतीव)
मोह (रूपे) महाकहैषु (=वृक्षेषु) वारण (हस्ती) समः विनाशकारी ।
(पतीदृशस्य) तव चरणकमलो, है महिम्नः धाम (रूप) अथवा, है महातेजस्विन्
के नरसत्त्वमाः न नमस्ति (=सर्वे नमस्ति एव इत्यर्थः) ।
गुणमणिगणानां (प्रभवस्थाने) रोहण (पर्वते) ये रुढाः, वदुताः वृक्षाः (तेषां)
कुसुमानां प्रभुरेषु (=पराग) युक्त समारणम् ।
तव चिरं अहं महयामि (=अनुभवामि) तव महाद्यौरसमयं ज्ञानं (समय)
है देव ॥४॥ समसंस्कृतम् ॥
यदकुलांबरसूर्यलोदरं भव्य (=सुसुक्ष्म) लोक (रूप) चकोराणां सुधाकरं इव ।
सुकृतपादपनीरहरोपमं (=मेघसमं) (है) जिन (प्रभो) अनुपमं त्वां प्रणमामि ॥५
सकललब्धिः (=उपशान्ति, योगशक्ति-युक्तः) यद्वनां महापतिः स्मररिपुणा
स्वयं (है) स्वामिन् त्वं निषेधितः ।
भवसि देवहरः इव त्वं, पुनः (है) भुवननाथ (त्वं) कदापि न भैरवः (=भयंकरः)
भवसि ॥६ प्राकृतम् ॥
(है) नाथ चिन्तामणिः तावत् (हि) चिन्त्यते, तावत्तथा कल्पवृक्षोऽपि कल्प्यते
(=कार्यते) ।
कामधेनुः अपि (है) जिन (प्रभो) तावत् काश्यते, यावद् (हि) तव पादपद्मं
न दृश्यते ॥७
विगतदुर्गति (अतः पक्ष) असिते सुकृतपरिपूरिते, (लोकानां दुःखैः) सतत-
दुःखिते तथा सुख (सात) शत शोभिते ।
संज्ञामने (=ज्ञानयुक्ते) जने गुणमहत्तोषितः ब्यवृत्तं भगवान् त्वं भुवनश्री
स्वामी ॥ ८ शौरसेनी ॥
उपदिष्टशतश्रमणार्थशमं भवसागरतारणतरीसमम् ।

नत-अर्पित-सुस्थिर-मोक्ष रसां (=लार्मी) (हे) जिन (प्रभो) (से) भक्तजनोः (मे)
प्रणमन्ति त्वाम् ॥ १

जय वत्सल मत्स्वरहित स्वयं, सुहृत्तरससागर, किल भव्याः ।
हृत्लोकाकेन पुजयन्ति त्वां पृथिव्यां, शक्तिं यथा व्योम्नाऽपि व्याप्तमग्रा ॥१०
मागधी ॥

जय गुणगणनिजिनेमिदेव जय तज्जिह्वयमदनदेव ।
जय सत्जनद्वयनलिनहंस जय प्रणतकण्ठमममन परमेश्वर ॥११
अपूर्वश्रीतार अनन्वपुण्य नरेभ्यः दत्तं सुदर्शनं (=धर्म) (येन सः) भुवनविज ।
तव नामस्मरणरतान् प्रभवन्ति न दोषाः दलितमानाः ॥ १२ पेशाचिकम् ॥
कृतज्ञान (=जमण, संरूपित) घनाशन (=ईन्द्रः) प्रभं, दुर्णयलक्षणं (यस्मिन्)
सुदुर्लभम् ।

(ईदृश) त्वां (हे) जिनराज यः नमते स लभते अनर्घां महालक्ष्मीम्
(महारामा) ॥१३

जगज्जलुक्कानपथके रत्नवीया समानशेखरुः ।
भगवन् भवभावमज्जन पंकप्रसन्न (=पंचम देवलोककृत्य इन्द्रः) नतिरेखलक्षण ॥१४
चूलिकापेशाक्षी ॥

सर्वप्रभावनिधानं तव शास्त्ररथमाकलय ।
ज्ञानधनैः सहितं के के (जनाः) न प्राप्ताः शिव (=कल्याण, तीर्थ) करं नगरे ॥१५
तव पदपंकजे नाथ भ्रमरत्वं ये धारयन्ति ।
भवन्ति तेषां हृतजगत्प्रायः संयम (यश) सुरसिणा सुरभित्तल्लुः ॥१६
इयमलवर्णः मेघः यथा, तथा शोभते प्रभुदेहः ।
पुण्यवत्पकारणः जगतः अमितदानकरः (कर) पयः ॥ १७
धन्यानि तानि नयनानि, जिह्वा तेषां सुकृतार्था ।
ये तव पश्यन्ति रूपं, तथा ब्रुवन्ति ये तव गुणसमूहान् ॥ १८ अपञ्च भावा ॥
[नंदमौदयफलद्वन्द्व मन्दर धीरिम धर ।
शमपेशलकलकुशलको.....॥]

—संपादनं संस्कृतछायासमेतम्

प्रो. डॉ. काशिलाल च. व्यास

શાખરભાષ્યગત ભાષાવિચાર*

ડૉ. નારાયણ કંસારા

અધ્યક્ષ

મહર્ષિ વેદવિજ્ઞાન અકાદમી, અમદાવાદ

૧

પ્રાસ્તાવિક

જૈમિનિ અને શાખરસ્વામીના સમય

જૈમિનિરચિત 'મીમાંસાસૂત્ર'નો સમય સામાન્ય રીતે ઇ.સ. પૂર્વે ૪૦૦-૨૦૦નો^૧ અને મીમાંસાસૂત્રના ભાષ્યકાર શાખરસ્વામીનો કાળ એમ, ૫૫૨દ્વયૂ, એકઃ જાતજેન્યગં અને ઈ. ક્રિષ્વાલનેરે આશરે ઇ.સ. ૫૦૦ની પૂર્વે અને ગાવેએ ઇ.સ. પૂર્વે ૧૦૦ પછીનો હોવાનું સ્વીકાર્યું છે. ઉપલબ્ધ મીમાંસાસૂત્ર ભાષ્યોમાં શાખરભાષ્ય સૌથી પ્રાચીન છે. આ ભાષ્યમાં અવતરણરૂપે ટાંકવામાં આવેલ વૈદિક મંત્રોનાં અને સ્મૃતિપ્રશ્નોનાં ઉદ્ધરણો ગ્રંથનામના ઉદ્દેશ્ય વિના જ નિર્દેશવામાં આવ્યાં છે. ક્રિષ્વાલનેરે શાખરભાષ્યમાં પ્રશ્નોપા અથવા હોવાની શક્યતા અંગે ધ્યાન દોર્યું છે. દા.ત ગી. સૂ. ૧. ૧. ૬-૨૩-માંની શબ્દનિત્યત્વની ચર્ચાને લગતા ભાગ, પરંતુ ગાળદેરના મતે શબ્દનિત્યત્વને લગતા મુદ્દો શાખરભાષ્યમાં અપ્રસ્તુત તો નથી જ, અને આ ગ્રંથભાગ પ્રમાણભૂત તરીકે સ્વીકારાયેલ છે. આ ગ્રંથભાગમાં ભાષા અને સત્તત્ત્વને લગતા શાખરસ્વામીના વિચારો ગ્રંથસ્થ થયેલા છે.

મીમાંસાસૂત્રનો મૂળ ઉદ્દેશ

જૈમિનિએ 'મીમાંસાસૂત્ર'ની રચના સમૃદ્ધ જોડલાં અભાષ શ્રુતિવચનોમાં પ્રગટ થયેલ 'ધર્મ'ના સ્વરૂપનો નિષ્કૃષ્ટ કરવા અને તેના અનુષંગે ઉપલબ્ધ સમગ્ર શ્રુતિવચનોનો સમ્યક્ રીતે અર્થનિષ્કૃષ્ટ કરવા માટે કરી છે. વેદમાં જે કર્મ અને જ્ઞાનનો ઉપદેશ કરવામાં આવ્યો છે, તેને સમભવવા માટે ઉત્તરકાળમાં ઋષિ-મુનિઓએ વેદની શાખાઓ અને ભાદ્રાણ્ય-આરણ્યક-ઉપનિષદગ્રંથોનું પ્રવચન કર્યું. દ્વાપરયુગના અંત સુધી કૃત્યુદ્દેશપાત્ર વ્યાસના શિષ્ય-પ્રશિષ્યો સુધી આ પ્રવચનપરંપરા ચાલુ રહી. આ સુદૌર્લભ કાળ દરમિયાન કર્મકાંડ અને અધ્યાત્મજ્ઞાનકાંડમાં અનેક વાદ ઉદ્ભવ્યા અને અનેક વિષયોમાં તો પરસ્પર વિરુદ્ધ વ્યવહાર પ્રચાર પામ્યો. મંત્રાનુશ્લેષવાદ જેવા વેદનું ખંડન કરનારા વાદ પણ ઉદભવ્યા. કર્મકાંડ અને

* લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરમાં તા. ૨૮-૧-૧૯૮૭ના રોજ અમરેશ્વર પ્રથમ યુનિવર્સિટી વ્યાખ્યાન,

જાનકાંડ વચ્ચે પણ પરસ્પર ખંડનાત્મક પ્રવૃત્તિના આવા વિપત્કળતામાં વૈદિક કર્મકાંડ અને ઉપાસનાકાંડમાં મળતરવેલી સુરક્ષા, વૈદિકવિરુદ્ધ મતોનું નિરાકરણ અને કર્મકાંડ તથા જ્ઞાનકાંડના આંતરિક તથા પારસ્પરિક વિરોધોનું સમાધાન કરવા કૃષ્ણકૃપાવન વ્યાસે જ્ઞાનકાંડની અને તેમના શિષ્ય કૈમિનિએ કર્મકાંડની—એમ યુરુશિય ખંનેએ મળીને ખંડરા: બે ભાગેમાં— મીમાંસા કરતા મીમાંસાશાસ્ત્રનું પ્રવચન કર્યું. પ્રાચીન કાળમાં આ બંને વિભાગો મળીને વીજ્ઞ અધ્યાપનું મીમાંસાશાસ્ત્ર એક જ શાસ્ત્ર ગણાતું. ત્યારે વિપત્તિભાગની દૃષ્ટિએ પ્રથમ ભાગ અધ્યાપનો ભાગ ‘પૂર્વમીમાંસા’ અને છેલ્લા ચાર અધ્યાપનો ભાગ ‘ઉત્તરમીમાંસા’ નામે ઓળખાતો, આજે આપણે ‘પૂર્વમીમાંસા’ એટલે કૈમિનિકૃત ‘મીમાંસાસત્ર’ અને ‘ઉત્તરમીમાંસા’ એટલે ‘પારાશર્યબ્રુહ્મસૂત્ર’ કે ‘બ્રહ્મસૂત્ર’ કે ‘વેદાંતસૂત્ર’ એમ આ બે મીમાંસાઓને ઓળખીએ છીએ.

આ બંને મહાપુરુષોએ આપેા ભગવિશ્વ પુરુષાર્થ’ તો કર્યો પણ બંને ખંડ-મીમાંસાઓ વચ્ચેનો પારસ્પરિક વિરોધ તો ન જ શમ્યો. યાત્રિકોએ અને બ્રહ્મવાદીઓએ પોતપોતાની મીમાંસામાંના સિદ્ધાંતોને બાલુએ સારીને પોતાનો સાંપ્રદાયિક વ્યાપ્રદ્ય પકડી રાખ્યો. આજ સુધી યાત્રિકો લોકે પૂર્વમીમાંસાના ન્યાય માગ’ને છોડી દઈને અવિચારિત માગ’નું જ અવલંબન કરતા આવ્યા છે, અને અનેક અવૈદિક વિચારધારાઓમાં અટવાઈ ગયા છે.

ભાષ્યકાર સમરસ્વામી

મીમાંસાસત્રના કુલ ભાગ અધ્યાપમાંથી પ્રથમ ચાર અધ્યાપ ઉપર સમરસ્વામીએ ભાષ્યની રચના કરી છે. એમની પહેલાં મીમાંસાશાસ્ત્રના વસિ અધ્યાયો ઉપર મોઢાધારને ‘ભાષ્ય’ અને ઉપરમે ‘વૃત્તિ’, દેવસ્વામીએ કૈમિનિય પોડશાધ્યાયી પર સંક્ષિપ્ત ‘વ્યાખ્યા’, ભવદાસે ‘ભાષ્ય’, ભટ્ટમિત્રે વસિ અધ્યાપ પર ‘વ્યાખ્યા’ અને ભટ્ટહરિએ ઉત્તરમીમાંસાકૃપ છેલ્લા ચાર અધ્યાપ પર ‘ભાષ્ય’ની રચના કરી હતી જ. એમાંથી ઉપવપ’, દેવસ્વામી, ભવદાસ અને ભટ્ટહરિના પ્રથોનો આધાર સમરસ્વામીએ લખિા હોય એ સંભવિત છે જ, છતાં આ પુરોગામીઓના પ્રથો આજે ઉપલબ્ધ નથી; કેવળ થોડાંક છટક ઉદરણો સામરભાષ્ય તથા ઉત્તરકાલીના વ્યાખ્યા-પ્રથોમાં મળે છે. તેથી સામરભાષ્ય જ આપણે માટે આપણા વિષય અંગે પ્રાચીનતમ સંપૂર્ણતઃ ઉપલબ્ધ પ્રથ છે.

સત્-તત્ત્વ કે વાર્તાવિકતા ત્રિષ સમરસ્વામીનું મતન્ય

મનુષ્યનું આ હવનમાં પરમ લક્ષ્ય છે—નિઃશ્વેષ. આ નિઃશ્વેષસની મનુષ્યને પ્રાપ્તિ કરાવી આપે છે ‘ધર્મ’ કે આ ‘ધર્મ’ને પ્રાપ્ત કરવા માટે મનુષ્યને પોતાની અનુભૂતિની મર્યાદામાં છત્તું પડે છે, કેમ કે અનુભૂતિ સત્-તત્ત્વની સાથે આંતરિક સંબંધ ધરાવે છે: આ સત્-તત્ત્વની સાચી સમજણ ઉપર જ ‘ધર્મ’ની પ્રાપ્તિ અવલંબે છે. આ ‘ધર્મ’ની વિજ્ઞાસુતા અને તેની પ્રાપ્તિ સત્-તત્ત્વનાં બે પાસાંના, આકલનથી કરવાની રહે છે: દષ્ટ અને અદૃષ્ટ. સમસતા એ સત્-તત્ત્વનું પાસું તો ‘પ્રત્યક્ષ’ અને ‘અપરોક્ષ’થી સમજી શકાય છે. પ્રત્યક્ષ એટલે હનિદષ્ટાણ, અને અપરોક્ષ એટલે વાણી વડે જેનો નિર્દેશ થઈ શકે તે. એ સિવાયનું આશી અશુ અદૃષ્ટ પરિમાણમાં સમાઈ જાય છે; એમાં સ્વર્ગ, દેવતા અને અપૂર્વતો

સમાવેશ થાય છે. આ બંનેનું હેતુ છે — ‘અર્થાશ્વગત’ અર્થાત્ ‘આધારભૂત પદાર્થ’. આ સંદર્ભમાં ‘શબ્દ’નું મહત્ત્વ નાભિરશાનીય છે, કારણ કે અંતે તો શબ્દ જ સર્વ અનુભવને આધાર અને ઘાટ આપી. તેની સાથે સંકળાયેલ સર્વ વસ્તુઓને વાસ્તવ આપે છે. માનવીના અનુભવ અને તેને અભિવ્યક્ત કરવાની માનવીની પ્રવૃત્તિના વિશ્લેષણ આટલે આ ‘શબ્દ’ની વિભાવના આવીરૂપ છે.

શાપરસર્વાંગી કહે છે કે શોકત્ત્વવહારમાં કર્મ અર્થ-વસ્તુને અનુલક્ષિત થાય છે, નહીં કે શબ્દને અનુલક્ષિત. જેનું અર્થ-વસ્તુ હોય તે રીતે કર્મ કરવામાં આવે છે, શબ્દ-હોય તે અનુસાર નહીં. વેદમાં તો શબ્દને અનુસરીને જ અર્થ-વસ્તુ સમજવામાં આવે છે, અને એ પ્રમાણે જ આધારણ કરવાનું હોય છે.^૪ તેથી શબ્દની હયાતી હોય તે અનુસાર કર્મ કરવું નેતરંજી. અહીં શાપરસર્વાંગી અર્થ-વસ્તુનું અને માનવીની અનુભૂતિ સાથે શબ્દની પ્રસ્તુતતાનું મહત્ત્વ પ્રગટ કરે છે. શાપરસર્વાંગીના ભાષ્યમાં ‘કર્મ’ શબ્દ સામાન્યતઃ ‘પદાર્થ’, ‘વસ્તુ’, ‘ઉદ્દેશ’, ‘પ્રયોગ’, ‘શબ્દાર્થ’, ‘ભાવાર્થ’ વગેરે અર્થોમાં પ્રયોગાયે છે, છતાં તે મોટે ભાગે યજ્ઞ માટે નેતરંજી ‘પદાર્થ’ કે ‘વસ્તુ’ના અર્થમાં વધુ પ્રમાણમાં પ્રયોગાયે છે. શાપરનો મત એવો છે કે પદાર્થો કે વસ્તુઓ સ્પષ્ટ રીતે સૂચિત કરી શકાય કે વર્ણવી શકાય તેવાં હોવાં નેતરંજી. પ્રત્યેક ‘આશ્ય પદાર્થ’ કે વસ્તુને અમુક આધાર હોય છે અને તે આશ્ય આકાશ સાથે સીધા સંપર્કમાં રહેલ હોય છે.^૫ તેથી પ્રત્યક્ષ ક્ષુદ્રિતો વિષય ‘અર્થ’ છે, નહીં કે બીજી ક્ષુદ્રિ. આ ઉપરથી ક્ષુદ્રિત થાય છે કે આધાર વગર વસ્તુનું વાસ્તવિક આકલન થઈ શકતું નથી. આ રીતે શાપરસર્વાંગીએ પદાર્થના આધાર અને ઘટનાના ઇન્દ્રિયો દ્વારા અહલુરૂપ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ ઉપર ભાર મૂકયો છે. ‘આકાર’ શબ્દના સંસ્કૃતમાં ‘રૂપ’, ‘ઘાટ’, ‘આકાર’, ‘સંપાર્ક-મહોપાર્ક-નકાર્ક’, ‘દેખાવ’ એ અર્થો પ્રચલિત છે. ઇન્દ્રિયોને પદાર્થના આ પાસાનું જ સીધું અહલુરૂપ થાય છે. આને આધારે જ વસ્તુ સાચી અને ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ ગણાય છે.^૬ નેતરંજી કે પદાર્થ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો વિષય ન બની શકે તો ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ કે આખત્ત્વન વસ્તુના સાચા જ્ઞાનની ખાતરી ન કરાવી શકે. તેથી ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો વિષય બની શકે તેના પદાર્થ કે વસ્તુનું જ અનુભૂતિત્ત્વ વાસ્તવિક જ્ઞાન થઈ શકે. પદાર્થો કાર્ક નિત્ય હોવા નથી, અર્થાત્ તેમનો આરંભ થાય છે, તેઓની હયાતી ટકે છે અને તેઓનો અંત આવે છે. પરંતુ આ પદાર્થો કે વસ્તુઓ નિત્ય આત્માના સંપર્કમાં હોય છે.^૭ વસ્તુને બાહ્યતાનો એક જ ઉપાય અનુભવ પર આધારિત છે કે, ‘તરકે વસ્તુ જેવી અનુભવાય છે, તેવી છે’.^૮ આત્માને લીધે પુરુષ ચેતન છે અને માનવદેહ એ આત્મા અને ‘અર્થ’ વચ્ચેની કડી છે. આત્મા અને અર્થ વિના કોઈ જ્ઞાન સંભવતું નથી, તેથી જ્ઞાન ‘પદાર્થ’ હોવા માટે મનુષ્યને પ્રાપ્ત થવું નેતરંજી. અર્થ અને પુરુષ આત્મા સાથે એકત્ર પામે ત્યારે જ એ ઉદ્ભવે છે. આ રીતે સત્-તત્ત્વનાં એ પરિમાણો મનુષ્યમાં એકત્ર થયેલાં છે : એમાં ‘નિત્ય’ (= કાયમ કે વિદ્યારાશિય) અને ‘અપૌરુષેય’ (= પુરુષ કે દેવ દ્વારા ઉત્પન્ન કરવામાં ન આવેલું) એ એક (અદૃષ્ટ) પરિમાણ અને અનિત્ય છતાં સ્થિર પદાર્થ (દૃષ્ટ) એ બીજું પરિમાણ છે. અનિત્ય પદાર્થો ‘દૃષ્ટ’ હોવાથી ‘અદૃષ્ટ’ નિત્યના અને ‘અપૌરુષેય’ના સંપર્કમાં આવે છે. અદૃષ્ટ અને દૃષ્ટ બંને મળીને એક વાસ્તવિકતા છે, સત્-તત્ત્વ છે, છતાં એ બે એકબીજામાં ભળી જતા નથી. જ્ઞાનના અનુભવે આ સત્-તત્ત્વનાં આ બે પાસાં એકબીજાથી અવિચાર્ય

છે અને પુરૂષ ૧૨ એમનું આકલન કરી શકે છે, દેહ એ 'અર્થ' છે અને તે સુખદુઃખનું અધિષ્ઠાન છે. આ દેહ આત્મા વગર ટકી શકતો નથી. આ રીતે અર્થ આત્મા ઉપર અવલંબિત છે. આ આત્મા હૃદિયો અલગ છે. અર્થ વિના આત્માનો સંકલ્પકાર થઈ શકતો નથી, છતાં આત્મા તેની સાથે અંધારેલો નથી. એમ છતાં દેહ-આત્મા-સંબંધનું લાગણીઓ, પ્રાણનૈકિયા અને ઇન્દ્રિયની પ્રત્યક્ષ અનુભૂતિને આધારે અનુમાન થઈ શકે છે. આત્માનું દર્શન કોઈ પોતાનાથી અન્ય તરીકે ન કરી શકે, છતાં બીજાને પોતાના આત્મા વિશે સલાહન યત્નાવી શકાય છે આત્મા આગનુક નથી; એ તો અસાત છતાં વિશ્વમાન છે, બ્યારે અર્થ તો ખરેખર હાવરાહકુટર છે, અને પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી આજ છે. આત્મા અને અર્થ બંને પુરામાં પૂર્વનિર્ધારિત છે; આત્મા કાયમ હયાતી ધરાવે છે, બ્યારે અર્થને મર્યાદા હોય છે. આ કારણે જ્ઞાન દષ્ટ અને અદષ્ટના અસ્પર્શસ્પર્શના બ્યાપાર પૂરતું મર્યાદિત હોય છે.

આત્માની નિત્યતા અને અર્થની મર્યાદાઓ છતાં બંનેમાં એવાં પરિવર્તનો થયા કરતાં હોય છે, જેની કોઈ પૂર્વકલ્પના થઈ શકતી નથી. પદાર્થો વચ્ચેના સામ્ય અને ભેદને નિરખીને મનુષ્ય એ પરિવર્તન વિશે જાણી શકે છે. છતાં સત્, તત્ત્વ કાંઈ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી મર્યાદા પૂરતું સીમિત નથી કે એને એમાં સમાવી લઈ શકાય તેમ નથી. અદષ્ટ અને દષ્ટ સ્પર્શ એકબીજાના આધારે રહેલાં છે અને એમનો અર્થ સાથેનો સંબંધ બેઈ શકાય છે. બંનેના પદાર્થો મનુષ્ય સાથે સીધો ૧૨ સંબંધ ધરાવે છે. પદાર્થો મનુષ્યને થતા તેમના નકર, વાસ્તવિક અનુભવને આધારે ૧૨ મનુષ્ય માટે સાથે કે નિરર્થક દેર છે. બંનેના દષ્ટ પરિમાણ ઉપરથી અદષ્ટ પરિમાણનો અવેશ મળે છે.

શમસ્વામી કહે છે કે, પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય પદાર્થ ઉપર અવલંબિત કમ અનેકવિધ પરિણામે સરજે છે. ફળો આપે છે. તે કમ નૈદિક ધરસંબંધી હોય તો તેનું ફળ દષ્ટ પરિમાણના ક્ષેત્રમાં નથી હોતું. હેમશ્ચી અદષ્ટ ફળ જેવી રીતે ઉદ્ભવે એ અંગે તે કહે છે કે, શરદ (= શ્રુતિપ્રમાણ) ઉપરથી તેનું ફળ હોવાનું જાણવા મળે છે. ફળ (મળે છે) એમ શબ્દ કહે છે તેથી (એમ માનવું) ન્યાયપુરસ્કર છે. તેથી હેમ કરવાથી ફળ મળે છે (એમ માનવું) ન્યાયપુરસ્કર છે; અને દર્શી (એ પદાર્થને લીધે) ફળ મળે છે એમ કહેવું ન્યાયપુરસ્કર નથી.^{૧૦}

વેદમાં તો શબ્દ ઉપરથી અર્થ સમગ્રાય છે તેથી શબ્દને અનુસરીને ૧૨ વૈદિક કમ કરવું વેદોએ એમ આગ્રહ્યતા શમસ્વામીનો મત સ્પષ્ટ છે. છતાં આ અંગે શ્રુતિકારોના મત ટાંકીને જણવે છે કે, હોમ ઉપર આધારિત શુણ્ણ ફલ સિદ્ધ કરાવે છે; જેમ સાર્વજનિક આગ્રહ માણસ રામનું કામ કરે તેમ...તેથી દર્શી હોમ સાથે સંબંધ ધરાવતું હોવાથી ફળ ઉદ્ભવશે.^{૧૧}

શમસ્વામી સ્વર્ગનું વર્ણન કરતાં વિધાનોનો સખત વિરોધ કરે છે, કારણ કે માનવીનો મનઃઅનુભવ સ્વર્ગનું કોઈ ૧૨ સીધું સમર્થન કરતો નથી.^{૧૨} આથી, પદાર્થ—દા.ત. દર્શી—એ દષ્ટ અને અદષ્ટને બેકાદરી એક કહી છે. 'શબ્દ' આ અદષ્ટ પરિમાણ તરફ અંશુલિનિર્દેશ કરે છે અને યોગ્ય પદાર્થનો યોગ્ય રીતે ઉપયોગ કરવાથી સત્-તત્ત્વના અદષ્ટ પરિમાણનું દષ્ટ પરિમાણથી સમર્થન મળી રહે છે, જેમ કે શરીર ઉપરથી આભાસ; પણ એથી બેલકું યાનનું નથી. સ્વર્ગની સિદ્ધિ યદા દ્વારા કરવાની રહે છે. મનુષ્યના યત્નથી ઉદ્ભવતું

સ્વર્ગ' કોઈ દૃષ્ટ પદાર્થ' તરીકે ઇન્દ્રિયપ્રાણ બની શકતું' નથી. શયસ્સ્વામી કહે છે કે, સુખ એ બ્ર સ્વર્ગ; બધા લોકો સુખ ઝાંખે છે.^{૧૩} અને આ બાબતમાં તો 'સ્વર્ગ' શબ્દ બ્ર સુખનો વાચક છે...^{૧૪} યજ્ઞ ગૌણ છે, સુખ મુખ્ય છે...સુખ માટે બ્ર માણસ મહેનત કરતો હોય છે.^{૧૫} ઉપરાંત જેનું કૃણ ચોક્કસ કહી ન શકાય તેવા કર્મનું કૃણ સ્વર્ગ' છે.^{૧૬} એને કોઈ બાબતો કે વસ્તુનાં બાંધી શકાય તેમ નથી, કેમ કે, તે અદૃષ્ટ છે; પણ યજ્ઞ દ્વારા મનુષ્ય તેની પ્રાપ્તિ કરી શકે છે, કારણ કે દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ એ બે અલગ તત્ત્વો નથી, પણ એકબીજાનાં પૂરક છે. દરેક મનુષ્ય તેની ઝાંખતા કરી શકે છે, એમાં મનુષ્યના બેદલાવ વડતા નથી.^{૧૭}

શાખરભાષ્યમાં યજ્ઞના અનુષ્ઠાનના અનુષંગે દેવતાનો નિર્દેશ થયો છે અને તેઓ આપણે જેમાં જીવિએ છીએ તે બ્ર વાસ્તવિકતાની અત્યંત છે. શયસ્સ્વામી કહે છે કે દેવતાઓ સ્તુતિઓ અને હવિર્દ્રવ્યના પ્રાપ્તકર્તાઓ છે^{૧૮} પણ દેવતાઓનો કોઈ મનુષ્યને અનુભવ થયો હોવાનું કે દેવતાઓ મનુષ્યની જેમ વર્તતા હોવાનું કે એવા ગુણ ધરાવતા હોવાનું શયસ્સ્વામી સ્વીકારતા નથી. એમને કોઈ ભૌતિક શરીર હોતું નથી.^{૧૯} દેવતાઓ મનુષ્યોથી આવ અલગ છે, તેઓ મનુષ્યોની કોટિમાં અદલગત્ત ન થઈ શકે. દેવતાઓ યજ્ઞો પણ ન કરી શકે. દેવતાને અર્પણ કરાતી આહુતિ દેવતાને બદલે મનુષ્ય ન લઈ શકે, યજ્ઞના અનુષ્ઠાન માટે દેવતા પૂજા મહત્ત્વના છે, કેમ કે યજ્ઞ ધાતુ દ્રવ્ય, દેવતા અને યજ્ઞનિક્ષિપ્ત સાથે સંબંધ ધરાવે છે.^{૨૦} દ્રવ્ય અને દેવતા એ બે નિરોધ ઉપસ્થિત થાય ત્યારે દ્રવ્યને આધારે ત્રિધીનો નિર્ણય કરવાનો હોય છે.^{૨૧} દ્રવ્ય અને દેવતા એ બંને સિદ્ધ વસ્તુઓ છે, પણ દેવતાને હંમેશાં ગૌણ ગણવામાં આવ્યા છે, કારણ કે દેવતા કૃણ નથી આપતા.^{૨૨} યજ્ઞ અમુક ચોક્કસ દેવતા સાથે સંબંધ ધરાવે છે, એને માટે કોઈ પ્રતિનિધિ ન ચાલી શકે. પ્રતિનિધિથી જુદો હેતુ સરે છે. દેવતા તો અમુક આહુતિ ગ્રહણ કરવામાં બ્ર હેતુરૂપ બને છે.^{૨૩} પરંતુ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષથી કોઈ દેવતાસંબંધ પ્રાણ નથી; દેવતા માત્ર અનુમાનશરય છે. દેવતા પોતે દશ્ય નથી છતાં વાસ્તવિકતાના દશ્ય પરિમાણ સાથે સંબંધ ધરાવે છે. દેવતાને કાર્ય સાથે શરમાતી ન શકાય. 'અથ' દશ્ય હોવા છતાં દેવતાથી વધુ ઉચ્ચ સ્થાને છે. દેવતાની સ્વર્ગ સાથે પણ તુલના ન કરી શકાય. સ્વર્ગ અદશ્ય હોવા છતાં એ દેવતાની જેમ સિદ્ધ વસ્તુ નથી.

શયસ્સ્વામી કહે છે કે, કાળવાચક પદો 'દેવતા' કહેવાયાં છે; કાળ વિશે દેવતા શબ્દનો પ્રયોગ થયો હોય છે, જેમ કે માસ દેવતા છે, સંવત્સર દેવતા છે.^{૨૪} દેવતા રૂપ વડે યજ્ઞમાં સાધનરૂપ બનતા નથી. તો કેવી રીતે ? સંબંધ ધરાવતા શબ્દ વડે. જેમ અધ્યત્મ' બે હાથ વડે સહાયક બને છે, તેવી રીતે દેવતા શબ્દ દ્વારા સહાયક બને છે... શબ્દ બ્ર હવિર્દ્રવ્ય સાથે સંબંધ ધરાવે છે. તેની સાથે સંકળાયેલ હોવાથી પદાર્થ' પણ દેવતા ગણ્યો. જેનો શબ્દ હવિર્દ્રવ્ય સાથે તે અર્થ' બાબતે સંબંધ ધરાવે તે બ્ર દેવતા....અહીં તો શબ્દ હોય ત્યારે બ્ર કાર્ય' સંભવે છે.^{૨૫} તેથી શબ્દ અર્થ'નો ભેદ કરાવવા માટે છે એવું નથી. આ રીતે જેને ઇન્દ્રિયપ્રાણ તરીકે ન નિર્દેશી શકાય, તે ઇન્દ્રિયપ્રાણ ન હોઈ શકે એવું શયસ્સ્વામીનું મતસ્વ સ્પષ્ટ થાય છે. છતાં તેની હયાતી ન નકારી શકાય કે એને અમુક એક સ્થાનમાં સીમિત ન કરી શકાય, કેમ કે શબ્દ દ્વારા દેવતા પોતે બ્ર સંબંધમાં આવે છે.

દૃષ્ટ પરિણામની અંતગત ઇન્દ્રિયપ્રાણની સીમામાં પરિવર્તન કે વિકારનું બાન સમાર્થ નથી છે. સમાનતા અને ભેદની દૃષ્ટિએ પદાર્થોની તુલના કરીને મનુષ્ય આપેલિક નિત્યતાનું પ્રહણ કરી શકે છે. દા ત. હવિર્દ્રવ્ય યજ્ઞમાં સંપૂર્ણતઃ ભસ્મસ્થાત ધર્ષ નય છે અને પછી કેવળ ભસ્મ જ રહે છે. અથવા ખેતરમાં વાવેલા દાણા અંકુરિત ધર્ષને નવા દાણા ઉત્પન્ન કરે છે. અદૃષ્ટ પરિણામમાં ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ આપણને કોઈ પદાર્થનું આકરન કરાવી શકતું નથી. યજ્ઞમાં હેવતા શબ્દ દ્વારા હોવર હોય છે, પણ પદાર્થ તરીકે આપણે માટે તે ઇન્દ્રિયપ્રાણ નથી. યજ્ઞ દૃષ્ટ પરિણામમાં થાય છે, હેવતા અદૃષ્ટ પરિણામમાં છે. સ્વર્ગ એ યજ્ઞનું ફળ છે, છતાં એને પદાર્થની કોટિમાં ગણી શકાય તેમ નથી. મંત્રનો પાક શુદ્ધ રીત થયેા હોય અને હોમ પણ વિધિપૂર્વક થયેા હોય છતાં યજ્ઞ પરિવર્તન પામીને 'સ્વર્ગ' જનતા હોય તેવું નેપાતું નથી. તેથી અદૃષ્ટ 'સ્વર્ગ'ની પ્રાપ્તિ થાય છે એટલું જ કહી શકાય 'સ્વર્ગ' અને યજ્ઞ એ બંને મનુષ્યને માટે ઉપકારક હોવા છતાં પ્રથમ દૃષ્ટિએ તે બંનેને એકત્રીય સાથે સંકળિતી કોઈ કહી સાંપડતી નથી. આ માટે શબ્દસ્વામી અર્ચ નામનું એક અદશ્ય તત્ત્વ કે શક્તિ સ્વીકારે છે.

અર્ચ શબ્દનું સ્વરૂપ ન પૂર્વમ્ અર્ચમ્ એમ નકારાચક હોઈ અર્ચ દૃષ્ટિએ તે પૂર્વ કે વર્તમાનકાળે દશ્ય પરિણામમાં આવેલ અર્ધી જ બાચનોનોનો કે પદાર્થોનો નિષેધ કરે છે. યજ્ઞની ભસ્મ કે ખેતરમાં બેગેલા દાણા પણ 'અપૂર્વ'ની કોટિમાં ન આવવી શકે, અપૂર્વ નિષે અગમ્યેતી કે આગાહી ન કરી શકાય; તેમ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ ઉપર આધારિત કોઈ વિધાન કે અનુમાન પણ ન ધર્ષ શકે. અપૂર્વ એ પૂર્વે કદા હયાતી ન ધરાવતું અને તત્કાલ નવું જ હોય. અપૂર્વ એ એવી કોઈક અસાધારણ શક્તિ છે જે યજ્ઞના સ્વર્ગરૂપ ફળની પ્રાપ્તિ અકલ્પ્ય પરિણામરૂપે કરાવે છે 'અપૂર્વ'ની કોઈ વ્યાખ્યા આપી શકાતી નથી. ૨૫ અપૂર્વનો અનુભવ કમલા પરિણામરૂપે થાય છે ૨૬ વાસ્તવમાં 'અપૂર્વ' તો 'ભાવના' સાથે સંબંધિત છે. 'ભાવના' કર્મવાચક શબ્દ(ભાવાર્થ)નું સ્મરન કરે છે. ભાવના સ્વર્ગસ્થાન: અને સજ્જતને સાંકળી આવે છે, વ્યારે યજ્ઞકર્તાને ફળપ્રાપ્તિ કરાવે છે—'અપૂર્વ'. અહીં 'ભાવના' એ ક્રિયાત્મક શક્તિ છે.

યજ્ઞમ્ તો નાશવત છે તેથી શબ્દસ્વામીએ 'અપૂર્વ'ની ધારણા બાંધી છે. યજ્ઞકર્મની ભાવનાથી 'અપૂર્વ' ઉદ્ભવે છે. કર્મ નાશવત હોવા છતાં તે ફળ આપ્યા વિના નાશ પામતું નથી. કિર્ણ(માવ)વાચક શબ્દમાત્ર ઉચ્ચારણ પામીને નષ્ટ થતા નથી. જે કર્મથી પ્રત્યક્ષ ફળ ઉદ્ભવે તેમાં અપૂર્વ તો સમર્થ આવતા નથી. ૨૭માં કર્મ નાશવત હોઈ કોઈ પ્રત્યક્ષ ફળ ઉદ્ભવતું ન હોય ત્યાં 'અપૂર્વ' ઉદ્ભવે છે અને તે અદશ્ય ફળ સાથે કર્મને સાંકળે છે. આ રીતે 'અપૂર્વ' એ દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ વચ્ચેની કડી છે. અપૂર્વને આત્મા, હેવતા કે સ્વર્ગ તરીકે ન સ્વીકારી શકાય. પણ દૃષ્ટ પરિણામની સીમા પૂરી થતાં 'અપૂર્વ'નું ક્ષેત્ર આરંભાય છે અને 'ભાવના'રૂપ ક્રિયાશક્તિના ઉદ્ભાવ દ્વારા મનુષ્યને લાભ કરાવવા 'અપૂર્વ' હયાતી ધરાવે છે. દરેક કર્મને પોતપોતાનું અલગ અપૂર્વ હોય છે. ૨૭ બધાં સુધી યજ્ઞકર્મ કરવામાં ન આવે ત્યાં સુધી 'અપૂર્વ' ઉત્પન્ન થતું નથી. યજ્ઞકર્મ થોડા રીતે કરવામાં આવે ત્યારે તેનું ફળ 'અપૂર્વ' છે એમ કહી શકાય. શબ્દસ્વામીની સત્-તત્ત્વની કે વાસ્તવિકતાની વિભાવનામાં યજ્ઞ એ એક જ એવું કર્મ છે જે દશ્યપરિણામમાં સજ્જતાત્મક લક્ષણ ધરાવે છે આ કર્મમાં

કારણ અને કાર્ય વચ્ચે કોઈ તુલાના કરી શકાતી નથી, કેમ કે કાર્ય અદૃશ્ય છે. આ માટે જ શખરસ્વામીએ એક સદ્ગતીનામક તત્ત્વ ‘અપૂર્વ’ની ખાસી બાંધી છે. આ કારણ માટે શબ્દ જ પ્રમાણભૂત છે. ૧૮

સત્-તત્ત્વના દૃષ્ટાંતિમાણ દ્વારા ભાષાની અર્થસૂચકતાનો મોધ થાય છે, કેમ કે પદાર્થોને નિર્દેશ વાસ્તવિકતા થયેા નેધર્ષએ, નહીં કે માનસિક કલ્પના તરીકે. ભાષા કદી પણ માનવી માનવી કલ્પના કે રચના ન હોઈ શકે. તે ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ દ્વારા માનવમન ઉપર પડેલી છાપના પુનરાવર્તનની કામગીરી નથી.^{૧૯} તેથી ભાષા અને તેનો વ્યાપાર, તે વ્યાપકી અંદર જ રહેલાં હોય—જેને અભિન્યક્ત જ કરવાની બાધી છે—એવી છાપ ઉપર આધારિત ન હોઈ શકે. આ દૃષ્ટિએ ભાષાનો આદર્શવાદી (idealistic) કે અધ્યાત્મવાદી (metaphysical) અભિગમ સંભવી શકતો નથી. ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય રૂપે જેનું પ્રતિપાદન થયું હોય, જેને પદાર્થમાં અને પદાર્થનો આધાર હોય, તે જ ભાષા અંગેનો ‘ન્યાય અને સાચો’ અભિગમ છે. ભાષા કેવળ વિચારની અભિન્યક્તિનું માધ્યમ, વિચારસંક્રમણનું સાધનમાત્ર કે વાગ્યાપરનું પરિણામ ન હોઈ શકે.

સત્-તત્ત્વનું અદૃષ્ટ પરિમાણ એમ સૂચવે છે કે ભાષાનું સ્વરૂપ અને સાર્થક્ય અદૃશ્યના સંકલ્પમાં વાસ્તવિકતા સાથે સંકળવાયાં છે, નહીં કે માનસિકતા સાથે. ભલે તેનો નિર્દેશ ન થઈ શકતો હોય છતાં અદૃષ્ટ એ ભાષાના ક્ષેત્રની અતંગત છે. ‘અપૂર્વ’ દ્વારા એનું સૂચન થઈ શકે છે. ‘ભાવના’ દ્વારા ‘અપૂર્વ’ ભાષામાં આત્મસ્થાત્ થયેલું છે, અને તેમાંથી જ તે નવનર સદ્ગતિ તરીકે ઉદ્ભવે છે. યજ્ઞકર્મમાં ‘અદૃષ્ટ’ હયાતી ધરાવે છે અને ‘દેવતા’ તથા ‘અપૂર્વ’ મારફત ક્રિયાશીલ હોય છે, તે ઉપરથી સચિત થાય છે કે ભાષાનું વિશ્લેષણ માહિતી-સિદ્ધાંત- (information theory) ને લગતી પરિભાષાઓ વડે ન થઈ શકે. ‘માહિતી-સિદ્ધાંત’ અનુસાર કેવળ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષની જ અપેક્ષા રહે છે અને અદૃષ્ટને ગણતરીમાં લેવામાં આવતું નથી. બીજી માહિતી દૃષ્ટ પરિમાણને લગતી જ હોય છે. ભાષાની ઉત્પત્તિ અદૃષ્ટ પરિમાણમાં થતી હોવા અંગે શાખરભાષણમાં કોઈ સૂચન મળતું નથી. અપૂર્વ કે દેવતા ભાષાનું સર્જન કરતા નથી. પ્રત્યક્ષ કેવળ દૃષ્ટ પરિમાણને જ આવરે છે, જ્યારે ભાષા દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ એ બંને પરિમાણોને આવરી લે છે. શબ્દ આ બંને પરિમાણો સાથે સંધિા સંગ્રહ ધરાવે છે એ હકીકત વાસ્તવિકતા કે સત્-તત્ત્વની સમજણ માટે ખૂબ મહત્ત્વનું છે એમ શખરસ્વામી માને છે.

શખરસ્વામીનો ભાષા અંગેનો દૃષ્ટિકોણ

ફેમિનિ કહે છે કે, “ક્રિયામાં ગ્રેસ્ક વચનથી લક્ષિત થતો નિઃશ્વેસ પ્રાપ્ત અર્થ તે ‘ધર્મ’ છે” અને એનું જ્ઞાન ‘ઉપદેશ’ દ્વારા થાય છે. શબ્દનો અર્થ સાથેતો સંગ્રહ ‘ઔરભક્તિ’ અર્થાત્ સ્વાભાવિક કે નિત્ય છે. શખરસ્વામી ‘ઉપદેશ’નો અર્થ સ્પષ્ટ કરતાં કહે છે કે, ‘ઉપદેશ હજી ત્રિશિષ્ટસ્વ શબ્દસ્વ ઉચ્ચારણમ્ ॥૩૦ ઇન્દ્રિયગ્રાહ ન હોય તેવાં કાર્યોનું જ્ઞાન અનુમાન, ઉપમાન, અર્થાપતિ અને અભાવ પ્રમાણોથી પણ થઈ શકે છે. પરંતુ ધર્મનું જ્ઞાન

તો દૈનિક ક્રિયાપ્રેરક વ્યવહાર દ્વારા જ થાય છે. તેથી 'ધર્મ'નું સાત અને દરવપરિમાણની ગણતરનો વિષય ભાષાના ક્ષેત્રમાં સમાય છે. ભાષા એ એક આદિકાલીન રહસ્ય છે. સમસ્તસાથી 'શબ્દ'ની ડીજીટાઇઝેશન થવા અને કાળજીપૂર્વક રચાઈતા કરીને આ રહસ્ય ઉપર પ્રકાશ પાડે છે. 'શબ્દ' એ સર્વતત્ત્વનો અને ભાષાનો કોષ્ટક છે કેવરા માટે કેન્દ્રસ્થ મુદ્રો છે અને એ જાતેની ચાવી પણ એ મુદ્રાની સમજાણમાં રહેલી છે.

'શબ્દ' એ પદ શાબ્દભાષ્યમાં વિવિધ અર્થોમાં પ્રયોગ્ય છે :

(૧) અવાજ (sound) જેમ કે,

'શબ્દં કુરુ', 'મા કાર્યા:' इति व्यवहर्तारः प्रयुज्यते ।^{૩૧}

(૨) વર્ણ (phoneme) જેમ કે,

शब्दान्तरभिकाराद् यकारः ।^{૩૨}

(૩) પદ, જેમ કે,

अष्टकृत्वो गोशब्द उच्चारित इति ।^{૩૩}

(૪) અમુક વર્ણુવાળું શ્રોતગ્રાણ પદ, જેમ કે,

अथ गौरिवच कः शब्दः ? गकारौकारविसर्जनीया इति भगवानुपवचः । श्रोत्रग्रहणे ह्यर्थं लोके शब्दशब्दः प्रसिद्धः । ते च श्रोत्रग्रहणाः ।^{૩૪}

વિવિધ અર્થોમાં આ પદ પ્રયોગવાતું કારણ એ છે કે શાબ્દસ્વામીના મતે વિચાર અને વસ્તુ વચ્ચે ભેદ ન પાડી શકાય. અર્થમાં પૂર્વપક્ષી વસ્તુવર્ધી (ontological) કે પ્રમાણવર્ધી (epistemological) ભૂમિકાએ અર્થાં ઉપાડે છે, અને 'શબ્દ'ને દૃષ્ટ પરિમાણમાં જ જુએ છે, ત્યારે શાબ્દસ્વામી દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ જાતે પરિમાણને સાથે જ લક્ષમાં રાખીને 'શબ્દ' અંગે અર્થાં કરે છે.

'શબ્દ' અને 'અર્થ'નો સંબંધ

નૈમિત્તિક કહે છે કે, 'શબ્દ'નો 'અર્થ' સાથેનો સંબંધ 'ઔત્પતિક' છે. ^{૩૫} 'ઔત્પતિક' પદ 'ઉત્પતિ' ઉપરથી ગતેલું છે. 'ઉત્પતિ' એટલે ઉદ્ભવ કે જન્મ. આ ઉપરથી 'ઔત્પતિક' પદનો અર્થ છે—'જન્મ કે ઉદ્ભવ સાથે સંકળાયેલો'. શબ્દ કોષ્ટક વસ્તુનો મોઢા કરાવે તો તે શબ્દ અને વસ્તુ વચ્ચેનો સંબંધ તરત જ ઉદભવે છે. તાત્પર્ય એ કે શબ્દ અને વસ્તુ વચ્ચેનો સંબંધ શબ્દની અને વસ્તુની ઉત્પત્તિ સાથે સંકળાયેલો છે, મળાથી છે, કાચમળી છે, ઔત્પતિક છે. એમાં કોષ્ટ માનવીય કે દૈવી કૃત્ત્વ સંકળાયેલું હોવાનું પ્રમાણ નથી. શાબ્દસ્વામી આ પદની રચાઈતા કરતાં કહે છે કે, 'ઔત્પતિક' શબ્દનો અર્થ છે 'નિર્દય' એમ અમારું કહેવું છે. 'ઉત્પતિ' શબ્દ લક્ષણથી ભાષ્ય(=હયાતી)નું કથન કરે છે. શબ્દ અને અર્થનો ભાવ અર્થાત્ સંબંધ છૂટો પાડી ન લગાય તેવા છે, એ જુદા જુદા ઉત્પન્ન થયા જઈ તોડાયા હોય એવા નથી. ^{૩૬} તાત્પર્ય એ કે દરેક વસ્તુ શબ્દમાં અને શબ્દ સાથે ઉદભવે છે અને શબ્દ રૂઢિ પર અવલંબતો નથી. શબ્દથી નિર્દેશિત થતો અર્થ દૃષ્ટ કે અદૃષ્ટ પરિમાણમાં પડે છે તે મહત્ત્વ નથી. અદૃષ્ટ પ્રતિજ્ઞાબાહ ન હોવા છતાં શબ્દ સાથે સંબંધ ધરાવે છે, એ કે શબ્દનો વિષય દૃષ્ટની પેલે પાર વિસ્તરેલો છે. આ રીતે શબ્દ અને અર્થનો-પદાર્થનો-સંબંધ ઔત્પતિક છે.

શખરસામ્બાએ 'ઔપચિતિક' નો અર્થ 'નિત્ય' અર્થાત્ સ્વાભાવિક એવો કર્યો છે. અહીં 'નિત્ય' પદ કોઈ કાળના સંદર્ભમાં કે કાળને યાકાત શખવાના સંદર્ભમાં કોઈ વિશેષતા દર્શાવતું નથી. એમાં તો ભાર એ યાગ્યત ઉપર જ છે કે શબ્દ ઔપચિતિક સંબંધની બહાર કે અલગ ન હોઈ શકે. તેથી જ શખરસામ્બાએ કહ્યું છે કે શબ્દ અને અર્થનો સંબંધ છૂટો ન પડે તેવો છે. ૭૭

આ જ સંબંધે શખરસામ્બાએ કહ્યું છે કે શબ્દનો અર્થ સાથેનો સંબંધ પુરુષે ઉત્પન્ન કરેલો નથી, અને પછી ઉમેર્યું છે કે શબ્દનો અર્થ સાથે સંબંધ યાંધીને પછી કોઈક વેદોની રચના કરી એવું નથી. તેથી જ વેદમાં શબ્દાર્થસંબંધ અપૌરુષેય છે. ૩૯ વસ્તવિકતા એ છે કે શબ્દ નાણામાં આવતાં પદાર્થ નાણામાં આવે છે. આ સંબંધ છે. ૩૯ 'અપૌરુષેય' પદ દ્વારા શખરસામ્બાએ એટલું જ કહેવા માગે છે કે શબ્દનો અર્થ સાથેનો સંબંધ માણસે બેઠી કહેલો નથી. અપૌરુષેય એટલે માનવીય કે દેવી કર્તા દ્વારા ન રચાયેલો. શબ્દ અને અર્થના સંબંધનો કોઈ જ કર્તા નથી. ૪૦ વળી, એવો કોઈ કાળ નથી, જે વખતે કોઈ જ શબ્દ કોઈ જ અર્થ સાથે સંબંધ ન ધરાવતો હોય. ૪૧ વળી, સંબંધક્રિયા માનવાનું બંધનું નથી, કારણ સંબંધ યાંધનારે કોઈક શબ્દ દ્વારા જ બાંધ્યો હશે. તો એ ક્યા શબ્દ વડે ? બે બીજા કોઈક વડે બાંધ્યો હોય તો તેનો કોના વડે ? આમ અનવસ્થા હોય આવશે. તેથી સંબંધ યાંધનારે પશુ સંબંધ બાંધ્યા વગરના કોઈક વૃદ્ધ્યવંહારસિદ્ધ શબ્દો સ્વીકાર્યા હોવા જોઈએ જ. ૪૨

ઝેમિનિ અને શખરસામ્બા માને છે કે શબ્દનો અર્થ નાણાવા માટે લૌકિક પ્રયોગ એ જ ઉપાય છે. ૪૩ વાક્યાર્થ એ તેમાંનાં બધાં પક્ષોનો સંમિશ્રિત અર્થ જ છે. ૪૪ શબ્દ, વાક્ય અને અર્થ આંગે વૈદિક અને લૌકિક ભાષા વચ્ચે કોઈ જ ફરક નથી. છતાં લૌકિક અને વૈદિક ભાષા વચ્ચે મહત્વનો ફરક એ છે કે વૈદિક ભાષામાં શબ્દાર્થસંબંધ 'અપૌરુષેય' છે, બ્યારે લૌકિક ભાષામાં પૌરુષેય છે. તેમાં શબ્દ, અર્થ અને તેમની વચ્ચેનો સંબંધ નિત્ય છે. વૈદિક વાક્ય હંમેશાં પ્રમાણ કે તથ્ય હોય છે, બ્યારે લૌકિક વાક્ય અપ્રમાણ કે વિતથ હોઈ શકે છે. લૌકિક વાક્યમાં અમિત્રાય કે દુષ્ટાર્ય વધુ મહત્વનો છે, બ્યારે વૈદિક વાક્યમાં શબ્દ વધુ મહત્વ ધરાવે છે. ૪૫ તેથી જ શખરસામ્બા કહે છે કે વિધિવાક્યમાં લક્ષણોને કોઈ અવગણ નથી. ૪૬ લૌકિક વાક્ય કોઈક વાર અનર્થક હોઈ શકે છે, જેમ કે ચરદૂગનો ગાયતિ મત્તાજાતિ । પણ વૈદિક વાક્ય કદી અનર્થક ન હોઈ શકે. તેથી વૈદિક વાક્યનો અર્થધર્મ કરનારે બધા જ શબ્દોના અર્થોને લક્ષમાં લેવા જરૂરી છે

'શબ્દ નો અર્થ' વળુ' ગણનારા 'શિક્ષાકાર' તું મંતવ્ય એવું છે કે શાસુરાશ્વતે શબ્દભાષા અર્થાત્ વાયુ શબ્દરૂપ પામે છે. પશુ શખરસામ્બા આ મંતવ્યનો અંસનીકાર કરતાં કહે છે કે બે શબ્દ વાયુસ્વરૂપનો હોય તો તે વાયુનો વિશિષ્ટ સંનિવેશ કે સમૂહ. ગણાંધ, પશુ શબ્દમાં વાયુના અવયવો આપણને જણાતા નથી... તેથી શબ્દ વાયુકારણ્ય નથી, તેથી નિત્ય છે. ૪૭

શબ્દ એ વાણી સમુદાય નથી. ભગવાન ઉપવાર્ષ કહે છે કે ગૌઃ શબ્દ એટલે ગૌ, સૌ અને વિરાગનો સમુદાય, કેમ કે કાનાથી જેનું ગ્રહણ થાય તે શબ્દ એવું લોકમયહારમાં નોંધાયું છે. વહોઈ ૧૮ શ્રોતગ્રાહ્ય છે, પરંતુ ઉપવાર્ષના આ મત શબ્દસ્વામીને સ્વીકાર્ય નથી, કારણ કે શબ્દને વાણી સમુદાય માનીએ તો અર્થગોષ્ઠ ન સંભવે. અર્થજ્ઞાન કાં તો શબ્દના અંગૂઠાત વહોઈના ક્રમિક ગ્રહણથી કે સમુદાયરૂપે એકાસાથે ગ્રહણથી કે વહોઈની સ્મૃતિને આધારે થતું માનવું પડે. વહોઈ તો ક્ષણિક હોય છે અને એમની સ્મૃતિ પણ ક્ષણિક હોય છે. વચ્ચે સંસ્કારનું માધ્યમ સ્વીકારીએ તો ‘શબ્દ’ ગૌણ હરે. શબ્દસ્વામીએ આ બધી ચર્ચા કરીને છેવટે પોતાના મત દર્શાવતાં કહ્યું છે કે ગકારાદિથી અલગ કોઈ ‘ગો’-શબ્દ નથી, કેમ કે તે અલગ હેખાતો નથી અને અલિન્ન હેખાય છે. ગકાર વગેરે તો પ્રત્યક્ષ છે. તેથી ‘ગો’ એ ગકારાદિ વિસર્ગાન્ત પદ એ અક્ષરો ૧૮ છે, માટે તેમનાથી ઉપરવટ છુટું કોઈ ‘પદ’ જેવું નથી... તેથી અક્ષરો ૧૮ પદ છે. ૪૮

શબ્દના અર્થગોષ્ઠકત્વ પરંતુ શબ્દસ્વામી ખાસ ભાર મૂકીને નોંધાવે છે કે અર્થ એ કોઈ માનસિક કલ્પના નથી. અર્થ સાથે તેની ઉત્પત્તિથી આરંભીને શબ્દનો સંબંધ છે અને તે સંબંધ અવિભાજ્ય છે; પણ પ્રશ્ન થાય છે કે ‘શબ્દ’ શેનો ગોષ્ઠ કરાવે છે? શબ્દસ્વામીનો જવાબ છે : ‘આકૃતિનો’, ૪૪ આ ‘આકૃતિ’ એ નથી ‘નતિ’ કે નથી ‘વ્યક્તિ’. ‘ગો’ શબ્દ ઉચ્ચારવામાં આવે ત્યારે સર્વ ‘ગાય’ માનના એકાસાથે ગોષ્ઠ થાય છે. ‘આકૃતિ’ સાથે શબ્દ પહેલાંથી, કાલમથી સંકળાયેલી છે. આ સંબંધ કોઈએ નહોતો નથી, ૫૦ પણ ‘ગો’-શબ્દ નિત્ય હોવાથી અનેક રીતે ઉચ્ચારવામાં આવે ત્યારે તે પહેલાં અને ગો-વ્યક્તિ-ગાય નામના પ્રાણી-આમને વપરાતો સાંભળવામાં આવ્યો હોવાથી અન્ય-વ્યતિરેક દ્વારા ‘આકૃતિ’નો વાચક હોવાનું સ્પષ્ટ થાય છે. ૫૧

વાસ્તવમાં બનતી ઘટના અનુસાર ત્યારે ત્યારે કોઈક વસ્તુ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બને છે ત્યારે ત્યારે તેની આકૃતિનું—અમુક વિશિષ્ટ આકારનું—તે વખતે ગ્રહણ થાય છે. દા.ત., ગાયના સંદર્ભમાં અમુક એક ગાય, ગાય નામના પ્રાણી સાથે સંકળાયેલી, ગણે ગોદડી જેની લટકતી સામગ્રી વગેરેવાળી આકૃતિ આપણને દેખાય છે, શબ્દસ્વામી આ અંગે ખૂબ વિગતવાર સૂક્ષ્મ ચર્ચા કરીને નોંધાવે છે કે આકૃતિ તો વ્યક્તિ સાથે કાલમથી સંકળાયેલી જ છે, તેથી આકૃતિનું જ્ઞાન થતાં તેની સાથે સંકળાયેલ વ્યક્તિનો ગોષ્ઠ થઈ જાય છે. ૫૨ શબ્દને લીધે આકૃતિનું ગ્રહણ થાય છે અને આકૃતિને લીધે વ્યક્તિનું ગ્રહણ થાય છે. ૫૩ પરિણામે ‘આકૃતિ’ એ અનેક વ્યક્તિ-વસ્તુઓની વિશેષજુદાઈ છે અને એ અનેક વ્યક્તિ-વસ્તુઓને એક નતિમાં સમાવિષ્ટ કરે છે. આ કારણે ‘આકૃતિ’ને અમુક એક વર્ગના ‘સામાન્ય’ લક્ષણનું સ્વરૂપ પ્રાપ્ત થાય છે. આ રીતે ‘આકૃતિ’ એ એક એવા વિશેષજુદાઈ સત્-સમાવેશક વર્ગ લક્ષણ નરીકે કાયમ કરે છે અને તે દ્વારા વ્યક્તિજુદાઈ વસ્તુની યોગબધ થાય છે. બ્યાપક રીતે એ અમુક વર્ગના અમુક વ્યક્તિજુદાઈ વસ્તુની યોગબધ આપવા માટેના એકાકરણ કરનાર તત્ત્વની ગર્ભ સાર છે. આ કારણે ‘આકૃતિ’ વ્યક્તિ અને વર્ગ બંનેનો નિશ્ચય કરાવી આપે છે, પણ ‘આકૃતિ’ હંમેશાં મૂલ અને વ્યક્તિથી અવિભાજ્ય હોય છે; એ કોઈ માનસિક ટુકડો કે કેળવ વૈચારિક સ્વરૂપની નથી. તેથી તેને લીધે વ્યક્તિ કે વર્ગ અંગે બિન્યા જ્ઞાન થવાનો સંભવ

રહેતો નથી. શબ્દના યોગ્ય વિષય તરીકે 'આકૃતિ' હરહંમેશ શબ્દ તથા વસ્તુ બંને સાથે સંકળાયેલી રહે છે. આ તો હાજરાહજુર છે કે શબ્દ ઉચ્ચારાય ત્યારે વ્યક્તિ ઓળખાય છે; એ શબ્દને લીધે ઓળખાઈ કે આકૃતિને લીધે એવું અલગપણું નજરાનજર જણાઈ આવતું નથી. અન્ય-વ્યતિરેકને આધારે તેની સમજણ પડે છે કે શબ્દ વિના પણ જેને આકૃતિની ઓળખ પડે છે તે વ્યક્તિને ઓળખી જ કાઢે છે. એથી ઊલટું, શબ્દ ઉચ્ચારના છતાં માનસિક ખામીને લીધે કદાચ આકૃતિને ન જાણી શકે તે કદી વ્યક્તિને ઓળખી શકતો નથી. ૫૪ તેથી જ શબ્દસ્વામીએ સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે 'આકૃતિ તો વ્યક્તિ સાથે કાયમથી જોડાયેલી છે અને આકૃતિની ઓળખ પડતાં તેની સાથે સંબંધિત વ્યક્તિ આપોઆપ જ ઓળખાઈ આવે છે. શબ્દસ્વામી આ 'આકૃતિ'ને 'મૂત' અને વાસ્તવિક-માને છે. આ રીતે ધ્રિવ્યગ્રહણ શબ્દની સાથે સંબંધિત આકૃતિના ગ્રહણ વગર થઈ શકતું નથી.

શબ્દનો અનેક વર પ્રયોગ થતાં અનુસરને આધારે 'આકૃતિ'ની ઓળખ પડવા લાગે છે, કેમ કે આકૃતિ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય છે. જ્યારે જ્યારે અમુક શબ્દ ઉચ્ચારવામાં આવે ત્યારે ત્યારે તેની સાથે સંકળાયેલ આકૃતિ તરત જ માનનો વિષય બને છે. શબ્દથી આકૃતિ વ્યક્ત થાય છે, છતાં શબ્દ કે આકૃતિ અમુક વૈયક્તિક શબ્દપ્રયોગ કે અનુભવ ઉપર અલભતાં નથી. ૫૫ ગો-શબ્દ તો આજે જ નવી નજરેથી વાહરડીને માટે પણ લાગુ પડે છે; એ વાહરડું પહેલાં હતું જ નહીં અને તેને માટે પહેલાં ગો-શબ્દ પ્રયોગનો જ ન હતો. ૫૬ અમુક એક ગાયને ન જોઈ હોય છતાં સામાન્ય જ્ઞાન થતું હોય છે, તેથી 'ગો-શબ્દ વ્યક્તિવાચક છે' એવું પ્રયોગને આધારે ન કહી શકાય. ૫૭ આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે શબ્દસ્વામીના મતે શબ્દનો વિષય વાસ્તવિક અનુભવ ઉપર અવલંબિત નથી. જે આમ ન હોત તો શબ્દ અનુભવ ઉપર આધાર રાખત અને પશિષ્ટાને શબ્દ રૂઢિ ઉપર આધાર ન રાખત.

'આકૃતિ' અંગેની શબ્દસ્વામીની આ વિભાવના એમણે આપેલી ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યતાની સમજણ કે શબ્દ અને પદાર્થ વચ્ચેના 'અપેક્ષિત', 'નિત્ય' તેમ જ 'અપેક્ષેય' સંબંધની વિરુદ્ધમાં નથી જતી. 'આકૃતિ' એ કોઈ અર્થથી વિરુદ્ધ તો કે પદાર્થની તુલનાએ ગૌણગણ્ય. તેવી રીતે શબ્દ સાથે સંકળાયેલો બીજો કોઈ અલગ 'અર્થ' નથી. 'અર્થ' અંગે સ્પષ્ટતા કરતાં શબ્દસ્વામી કહે છે કે આકૃતિ એ જ શબ્દનો સાચો વિષય છે. ફક્ત નામપદો જ દષ્ટ પરિમાણમાંના પદાર્થોને ઓળખાવવા સમર્થ હોય છે, તેથી વિધિવાચક પદો તેમના વિષય. 'આકૃતિ' તો યોગ્ય કરી શકતાં નથી કે કરાવી શકતાં નથી. ૫૮ તેથી દષ્ટ પરિમાણના ક્ષેત્રમાં તો સ્પષ્ટ રીતે શબ્દસ્વામીના મતે આકૃતિ વાસ્તવિકતાની સંજ્ઞા તો નામશબ્દો દ્વારા જ કરે છે. અદષ્ટ પરિમાણમાં આકૃતિ આ કાર્ય કેવી રીતે કરે છે તે અંગે શબ્દસ્વામીએ કોઈ સ્પષ્ટતા કરી નથી, છતાં તે દેવતા, સ્વર્ગ, રમ વગેરે નામો દ્વારા અદષ્ટ પરિમાણમાંના પદાર્થો કે વિષયોનો નિર્દેશ જ કરે છે તે ખ્યાનમાં રાખવા એવું છે. ઉપરાંત શબ્દ અને તેના અર્થ કે વિષયમૂલ પદાર્થ વચ્ચેના સંબંધ અપેક્ષેય હોવાનું શબ્દસ્વામીએ માન્યું છે તે પણ યાદ રાખવાનું છે. ૫૯ આ રીતે શબ્દસ્વામીના મતે અપેક્ષેય પરિમાણના પદાર્થોના સ્પષ્ટ જ્ઞાન વિના શબ્દ અને અર્થ વચ્ચેના સંબંધની ઉત્પત્તિ વિષે પૂરું કાઢવાની કોઈ જ

પદતિ નિરથક છે. ખરે જોતાં તો અમુક ચોક્કસ વિશેષ અર્થોત્ વિશિષ્ટતા જ આ સંબંધના ઉદ્ભવમાં મુળભૂત તત્ત્વ છે. વિશેષ એટલે કે અમુક ચોક્કસ આકાર કે સ્વરૂપ અને સ્થા (અમુક ચોક્કસ નામ) વચ્ચે એવો કોઈ પ્રત્યક્ષ અને ઇન્દ્રિયગ્રાસ્ત્ર આધાર નથી, જેને લઈ કોઈ વાસ્તવિકતાના અદૃષ્ટ પરિમાણ સાથે તેનો પારસ્પરિક સંબંધ ઉત્પન્ન કરી શકે. દા.ત., વાસ્તવિકતાના અદૃષ્ટ પરિમાણમાં દેવતા બ્રહ્મણી નથી, તેથી તેના આધારે અમુક રૂપ કે નામ આપવાનો મનુષ્ય પ્રથમ પ્રમાણપુરસ્કર ન ગણાય, કેમ કે એમાં તો ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષના ક્ષેત્રની બહારના અદૃષ્ટ પદાર્થને જોવાનો દાવો કર્યો ગણાય. એમ છતાં શબ્દને વિશેષ હોતો નથી અર્થાત્ અદૃષ્ટ પરિમાણમાં આકૃતિ નથી એવું શબ્દસ્ત્રવાની કહેતા નથી. પરંતુ એટલું સ્પષ્ટ છે કે એ પરિમાણમાં આકૃતિનું અહ્યથુ થતું નથી અને તેથી તેના વિષે ચોક્કસ કોઈ વાત થઈ શકે નહિ. આમ છતાં, શબ્દસ્ત્રવાની માને છે કે હજ અને અજ હ બે પરિમાણમાંના પદાર્થો શબ્દ સાથે સંબંધ છે અને એ સંબંધ અભેદરૂપ છે અને આકૃતિ, અજ્ઞ કે શબ્દને તે સાવ છોડ્યા તૈયાર નથી. વળી દેવતાની આકૃતિને ચૂંતી સ્વરૂપે સ્પષ્ટ કરવાનું તેમને કોઈ કારણ પશુ નથી, કેમ કે શબ્દમાં અને શબ્દ દ્વારા તેમની હયાતીથી વધુ કોઈ નક્કર માહિતી મળતી નથી. વાસ્તવિકતાના હજ પરિમાણમાંના પ્રત્યક્ષ ઉપર આધારિત અનુમાન વડે શબ્દને અજ્ઞ પરિમાણમાં કોઈક આધાર હોવાનું જણાય છે. આ રીતે શબ્દસ્ત્રવાની શબ્દને અને તેના અર્થ કે વિષયભૂત પદાર્થને અનુભવગમ્ય વ્યક્ત જગતમાં બાંધી કે સીમિત કરી રાખતા નથી, કારણ કે પૂણું વાસ્તવિકતાનો તો એ એક અંશમાત્ર છે. દૃષ્ટ પરિમાણમાં જ શબ્દને બાંધી રાખવામાં ન આવે તો અદૃષ્ટ પરિમાણમાં પણ આકૃતિનો નિષેધ ન જ થઈ શકે. આ ઉપરથી ફક્ત યાવ છે કે કોઈ પણ પદાર્થ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષથી ગ્રાસ્ત ન હોય તેટલા જ કારણે તે હયાતી નથી ધરાવતો એવું સિદ્ધ ન થઈ શકે. અપ્રત્યક્ષ પદાર્થનું વર્ણન ન થઈ શકે અદૃષ્ટ પરિમાણના પદાર્થની આકૃતિનું આપણે અહ્યથુ નથી કરી શકતા એ અર્થમાં તે શબ્દશ્ચીત છે.

શબ્દસ્ત્રવાની આકૃતિનો જાતિ અને વ્યક્તિ બનેલા સંદર્ભમાં વિચાર કરે છે અને તેનો બોધ કરાવતો હોવાથી શબ્દને ‘નિત્ય’ ઠરાવે છે. અહીં આકૃતિ અને શબ્દ વચ્ચેના સંબંધને સવાલ મુખ્ય છે. શબ્દનું ઉચ્ચારણ કરતી વખતે વર્ણો, ઉચ્ચારવામાં આવે છે, પણ વર્ણો એ જ પદ છે, તેનાથી અક્ષર કે ઉપસ્થ કોઈ અક્ષર વસ્તુ નથી. કોઈ પણ ભાષામાં બોધ શ્વા તેમાંના વર્ણોનો બોધ થવો આવશ્યક છે, કેમ કે એ વર્ણોની આનુપૂર્વી ઉપર જ બોધનો આધાર છે. શબ્દમાંના વર્ણો અમુક ચોક્કસ ક્રમમાં હોય તો જ અમુક ચોક્કસ પદાર્થનો બોધ કરાવી શકે. શબ્દસ્ત્રવાનીએ શબ્દ અને વર્ણ વચ્ચેનો વ્યાકરણગત બેદ નિદેશ્યો છે અને અક્ષર, વર્ણ, રૂઢ તથ વદ એવાં પદો પ્રયોજ્યાં છે. ૧૦ પરંતુ શબ્દસ્ત્રવાનીને મન ખરે મહત્ત્વ તો ‘શબ્દ’નું જ છે. વૈયાકરણોને અલિખિત વર્ણુપરિવર્તનના સંદર્ભમાં તે કહે છે કે વધિ + અક્ષમાં સન્ધિ થઈને રૂઢને સ્થાને ગણાહેશ થઈને રૂઢાર આવે છે ત્યાં પ્રકૃતિ વિકારભાવ નથી. રૂઢાર અને રૂઢાર એ બે અક્ષર વર્ણો છે, કેમ કે રૂઢાર પ્રયોજવાનો હોય ત્યાં રૂઢાર લેવામાં આવતો નથી. ૧૧ અહીં મૂળ સત્ત છે—વર્ણાન્તરાવિકારઃ ૧૬૬ પણ શબ્દસ્ત્રવાનીએ ‘વર્ણુ’ પદને સ્થાને ‘શબ્દ’ પદ પ્રયોજ્યું છે. સાદૃશ્યનો મુદ્દો વ્યર્થતી વખતે પણ શબ્દસ્ત્રવાની ‘શબ્દ’ વિષે જ વિચારે છે કે ૧૬૬ અર્થવાળા ઉચ્ચારિત શબ્દ સાથે

સાદર્યને લીધે ખીન સાંભળેલા શબ્દનો અર્થભોધ થઈ શકે એમ ન કહી શકાય, કારણ કે કોઈ પણ શબ્દ અર્થવાળો નથી; બધા જ શબ્દો નવા નવા હોય છે.....પહેલાં સાંભળેલા શબ્દ જેવો છે એવું જ્ઞાન થતાં જામને લીધે જ્ઞાન પાછું પડે, જેમ કે ‘શાલા’ અને ‘માલા’ શબ્દમાં એક વ્યંજન કરતાં વધુ સાદર્ય હોવા છતાં ‘શાલા’ શબ્દને આધારે ‘માલા’ શબ્દનું જ્ઞાન થતું નથી. તાત્પર્ય કે જો વણીની આનુપૂર્વી ગદ્યલઘ્વ વ્યય તો શબ્દ ગદ્યલઘ્વ વ્યય છે અને અભિપ્રેત પદાર્થ અંગે જામ ઉદ્ભવે છે.

વણીની સાચી આનુપૂર્વિકા આધારે જ શબ્દ સાચો (લાઘુ) છે કે બાંધ થયેલો (અપ્રજ્ઞ) છે તેના ભેદ પરખાય છે. માત્રી, મોંઘો, મોંઘોજિજ્ઞા એ બધા મોંઘો જાણુ શબ્દના અવશ્ય રીતે ગણાય છે. અહીં ‘પૂત’ પક્ષી દલીલ કરે છે કે મોંઘો, માત્રી, મોંઘો, મોંઘોતલિકા વગેરે શબ્દો ઉદાહરણ તરીકે લઈએ..... એમાંના ‘માત્રી’ વગેરે શબ્દો દ્વારા ગણાની ગોઠી જેવી આમરીવાળી વસ્તુ—જાણી પ્રાણી—નિર્દેશિત થાય છે. તેથી આગળથી સંકેતો વધુ પૂર્વે પણ આ અર્થ સાથે સંબંધ હોતો જ. તે પૂર્વ, તેની પણ પૂર્વે એમ કરતાં અનાદિપણ કરે છે. આ સંબંધનો કર્તા તો નથી એ નક્કી થઈ ચૂક્યું છે. તેથી બધા જ શબ્દો સાચા છે, બધા જ શબ્દો મોલવામાં વાપરવા લેઈએ, કેમ કે બધા જ શબ્દોથી કામ સરે છે. જેમ કે હાથ, કર, પાણી વગેરે. અર્થભોધ કરાવવા માટે જ એમનું ઉચ્ચારણ કરવામાં આવે છે, નહીં કે અદ્યત્ત માટે, એમના ઉચ્ચારણ માટે કોઈ શાસ્ત્રનું પ્રમાણ નથી. તેથી આમંધી કોઈ એક જ શુદ્ધ છે અને ખીન અશુદ્ધ કે અપ્રજ્ઞ શ છે એવું નક્કી ન થઈ શકે. ૧૪ આના જવાબમાં શયરસ્વામી કહે છે કે શબ્દનું ઉચ્ચારણ કરવામાં મહાપ્રયત્ન કરવો પડે છે. વાધુ નાહિમાંથી બહા, હૃદયમાં વિસ્તાર પામ્યો, કંઠમાં વિવિધ અવસ્થા પામ્યો, તાળવાને અથડાઈને પરાવર્તન પામ્યો. આટલું થયા પછી મુખમાં વિચરણ કરીને વિવિધ શબ્દોને અભિવ્યક્ત કરે છે. એમાં ઉચ્ચારણ કરનારની બલ પણ થાય; જેમ કે ‘સૂરી જમીન પર પડીશ’ એમ વિચારીને ક્રૂરનારે અંદાજ ચૂકી જઈને કાદવમાં પછી પડે છે, ‘એક વાર આચમન કરીશ’ એમ વિચારીને આચમન કરનારે બૂધથી એ વાર આવમન કરે છે. તેથી ‘માત્રી’ વગેરે શબ્દો બૂધને લીધે ઉદ્ભવ્યા હશે; નિયમપૂર્વક અવિચિન્ન પરંપરામાં બિતરી આવેલા નથી ૧૫ શયરસ્વામીનું કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે શુદ્ધ શબ્દપ્રયોગ તો અવિચિન્ન પરંપરામાં નિયમપૂર્વક બિતરી આવેલો છે, ત્યારે અપ્રજ્ઞ પ્રયોગોની આગળમાં એવું કાંઈ નથી. એવો કોઈ ન્યાય નથી કે એક જ અર્થવાળો બધા શબ્દો અવિચિન્ન પરંપરાવાળો હોય કેવળ પ્રત્યય જોવાથી જ સ્વીકાર કરવામાં આવે છે. શબ્દ શુદ્ધ છે એવું જ્ઞાન આપી ત્યારે પ્રત્યયની કરવામાં આવે છે. તેથી આ બધામાં એક શબ્દ અનાદિ છે, ખીન અપ્રજ્ઞ શ છે. ‘હસ્ત’, ‘કર’, ‘પાણી’ વગેરેમાં તો શિષ્ટ પુરોના ઉપદેશને આધારે એ શબ્દોનો અર્થ સાથેનો સંબંધ અનાદિ છે ૧૬ અર્થાત્ત પર્ણો અવિચિન્ન પારંપર્ય ધરાવી શકે.

શયરસ્વામીના મતે શબ્દનો શુદ્ધ-લાઘુ-પ્રયોગ અને તેનું શુદ્ધ અર્થજ્ઞાન ખૂબ મહત્વનું છે. અમુક આનુપૂર્વી વણી—અર્થાત્ત શબ્દ—ભાષાશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ પ્રમાણ્યૂત અર્થભોધ માટેનો આધાર છે અને તે શબ્દનો કાયમી પ્રયોગ દર્શાવે છે. વણીને સ્પષ્ટપણે ‘નિય’ કહી

નથી. શમસ્સ્વામી વણે ઉપર બાર મૂકતા નથી અને વણુપરિવર્તનનો પ્રશ્ન ટાળે છે. આ સંદર્ભમાં દિવિ + અન્નતું દદયન્ન થાય તેમાં સકાર એ પોતે તો શબ્દ નથી, પણ ફકારની જેમ બીજા શબ્દનો અંશમાત્ર છે. શબ્દના અમુક વણેની આનુપૂર્વીમાંનો એક જ વણુ એ પોતે શબ્દ ન ગણાય, કાં તો એ એ શબ્દનો અપભ્રંશ ગણાય અથવા સાવ જુદો જ શબ્દ બની શકે, કારણ કે શબ્દ નિસ્વયવ છે. ૧૭ ઉપરાંત શબ્દ એકરૂપણું ધરાવે છે, જુદા જુદા કાવચી દેરા સિન્ન હેપ તેથી શબ્દ અનેક ન હોઈ શકે. ૧૮ વણેના જે સંયોગવિભાગ કાયમ કરવામાં આવે છે અને જે દ્વારા શબ્દ અભિવ્યક્ત થાય છે તેને 'નાદ' કહેવો બેઠેલો, ૧૯ તેથી શબ્દના અવયવો હોઈ શકે નહીં. પાછળથી કુમારિલ ભટ્ટે વણેને પણ નિય માન્યા છે, ૨૦ પરંતુ શમસ્સ્વામીએ સ્પષ્ટ શબ્દોમાં કયાંય વણેને 'નિત્ય' કહ્યા નથી. છતાં એટલું ચોક્કસ છે કે શબ્દ અને અર્થના સંબંધના સંદર્ભમાં શમસ્સ્વામી અમુક ચોક્કસ આનુપૂર્વીમાં ગોઠવાયેલા વણેને જ સાધુ શબ્દ તરીકે સ્વીકારે છે. ઉપરાંત તેના અવિચ્છિન્ન પ્રયોગમાં વ્યવધાન ક્યારથી આવ્યું અને અપભ્રંશ શબ્દોનો પ્રયોગ કોણે, ક્યારે, શા કારણે શરૂ કર્યો તેનું પગેરું શોધી શકાય તેમ નથી, એ કારણે તે શબ્દને અનાદિ માને છે. આ ઉપરથી એમ લાગે છે કે શમસ્સ્વામીએ શબ્દનિત્યવના સંદર્ભમાં વણેની વિચારણા પર ખાસ લક્ષ આપ્યું નથી, વળી શબ્દમાં વણેનું મહત્ત્વ અમુક આનુપૂર્વી દ્વારા અર્થ-બોધ કરાવવામાં છે અને ભાષાના સંદર્ભમાં તો શબ્દના કાયમી પ્રયોગનું મહત્ત્વ છે. ને વણેની આનુપૂર્વીમાં ફેરફાર થાય તો શબ્દ દ્વારા અભિપ્રેત અર્થબોધ ન પણ થાય અને શબ્દનો કાયમી પ્રયોગ તો તેમાંના વણેની આનુપૂર્વી યથાવત્ વળગીને જ સ્વવાઈ રહે. શમસ્સ્વામીના 'શબ્દ'ની વિભાવનામાં વણેની અમુક આનુપૂર્વી દ્વારા અર્થબોધ કરાવવાની બાબત અનિવાર્યપણું સંકળાયેલી છે અને અર્થબોધક એકમ તરીકે વસ્તુમાં રહેલી 'આકૃતિ' શબ્દનો અધિષ્ઠાનરૂપ છે અને વણેની અમુક આનુપૂર્વી દ્વારા એ આકૃતિ શબ્દને વસ્તુ સાથે સીધી સાંકળી આપે છે.

'નિત્યત્વ' એ પદ શામરભાષ્યમાં આવીરૂપ છે. મીમાંસાસૂત્ર ૧.૧.૬થી ૧.૧.૨૩માં શબ્દનિત્યત્વ અંગે ચર્ચા છે. આ સૂત્રોના ભાષ્યમાં શબ્દની નિત્યતાનું શમસ્સ્વામીએ ભારપૂર્વક પ્રતિપાદન કર્યું છે. ૧.૧.૧૨ના ભાષ્યમાં તે કહે છે કે ને શબ્દના નિત્યપણા અંગે સ્પષ્ટ હેતુ દ્વારા કથન કરી શકીએ તો તે ઉપરથી ફક્ત થશે કે નિત્યતાના જ્ઞાનને આધારે ઉચ્ચારણના પ્રયત્ન દ્વારા શબ્દ અભિવ્યક્ત થાય છે. ને ઉચ્ચારણ પૂર્વે અભિવ્યક્ત ન હતો એમ માનીએ તો ઉચ્ચારણ દ્વારા અભિવ્યક્ત થાય છે એમ ફક્ત થાય. એમાંથી ગમે તે પક્ષ માને તે પાછળ શબ્દ નિત્ય ઠરે છે. ૨૧ અમુક વણુનુપૂર્વીવાળો સાધુ શબ્દ આ નિત્યવના સંદર્ભમાં એમના સતત પ્રયોગ સાથે સંકળાયેલો છે; અહીં 'શબ્દ'ની વાત છે, નહીં કે પદ કે વણેની. તેથી 'શબ્દ' એક સાતત્યપૂર્ણ અર્થબોધક એકમ તરીકે રજૂ થયો છે. આ અર્થ-બોધક સાતત્યને લીધે જ અનેક કેંદ્રો અનેક લે છે દ્વારા અનેક વાર ઉચ્ચારાયેલ શબ્દ કાયમ અર્થબોધ કરેલો રહે છે. 'આકૃતિ' અંગેની સમજ આપતી વખતે તે શબ્દના આ નિત્યત્વને અનુલક્ષે છે એ તરફ શમસ્સ્વામીએ ધ્યાન દેવું છે, તેથી શબ્દને જે વિશેષણ લાગુ પડે છે તે 'આકૃતિ'ને પણ આપોઆપ જ લાગુ પડે છે. ને આ ન સ્વીકારીએ તો શબ્દ અને

આકૃતિ વચ્ચેનો સંબંધ 'ઔપપત્તિક' ન હોઈ શકે, છતાં શખરસવામીએ ફેડાં મારીને 'આકૃતિ'ને નિત્ય કહી નથી, કારણ કે શબ્દની જેમ તેને દેહરૂપ્ય એ વિશેષણ લાગુ પાડ્યું નથી. તેથી 'અહીં' એ પ્રથમ ઉપરિચિત થાય છે કે ઔપપત્તિક અને નિત્ય સંબંધવાળી 'આકૃતિ' સાથે 'શબ્દ'નો સંબંધ કયા પ્રકારનો છે? કુમારિલ ભટ્ટે તો 'નિત્ય'નો 'પરમાર્થ'નિત્ય' કે 'ત્રિકાલાબાધિત તત્ત્વ' એવો દાર્શનિક અર્થ કર્યો છે. પરંતુ શખરસવામીએ જે રીતે 'શબ્દ' અને 'આકૃતિ' વચ્ચેના સંબંધની વિભાવના રજૂ કરી છે તે ભેદનાં તે 'નિત્ય' શબ્દને 'કાશ્યપભણ્ણ', 'સુસંગતતા', 'સ્થિરતા', 'સાતત્ય' એ બાવહારિક અર્થોમાં પ્રયોજતા જણાય છે. આ સંદર્ભમાં આપણે રુએગ્રના નીચેના મંતવ્યને સ્મરજવા જેવું છે. "....that the linguistic theory comparable with નિત્ય will be comprehended more easily, if one translates the term નિત્ય by 'invariable' (and નિરપરિવર્ત by 'invariability') instead of 'permanent'." આ અર્થમાં જ શબ્દ સાથે આકૃતિનો સંબંધ ઔપપત્તિક હોવાનું અને આકૃતિ પ્રત્યક્ષપ્રાણ—ઓળખી શકાય તેવી હિન્દ્રિયપ્રાણ—જોવાનું શખરસવામીનું મંતવ્ય તર્કસંગત હોઈ શકે.

શખરસવામીની નિત્યત્વની વિભાવના શાખરસાધ્યમાં નીચે મુજબ સ્પષ્ટ થઈ છે :

“આઠ વખત 'ગાય' શબ્દ ઉચ્ચાર્યો” એવું લોકો કહે છે, નહીં કે 'આઠ 'ગાય' શબ્દો' એવું. જો એમ હોય તો તેથી શું? આ લોકવ્યવહાર ઉપરથી જણાઈ આવે છે કે (એકનો એક 'ગાય' શબ્દ વારંવાર ઉચ્ચારવામાં આવ્યો છે એવું) એ લોકો એમણે જ, અમે પણ જોળાળીએ છીએ, કેમ કે અમારી હિન્દ્રિયો નમળી નથી પડી ગઈ, એ જ રીતે બીજા લોકો પણ જોળાળે છે કે 'આ એનો એ જ છે', જોળાળનારા જો જોળાળે છે તો તેમણે અમારી જેમ કહેવું જોઈએ કે 'બીજો નથી ... એ લોકો તેને 'સમાન' તરીકે તપી જોળાળતા. તો કેવી રીતે? 'એનો એ જ છે', એ રીતે, અન્યપણ સ્પષ્ટ જણાઈ આવે તો 'ભ્રમ થયો એવું' કહેવાય, પણ આ 'અન્ય' હોવા અંગે પ્રત્યક્ષ કે 'બીજું' કોઈ પ્રમાણ ઉપલબ્ધ નથી. ૭૩ આ ચર્ચામાં ખાસ નોંધવા જેવો મુદ્દો એ છે કે શખરસવામી શબ્દની જોળાળ કે પ્રતીતિ ઉપર આધાર રાખીને ચર્ચા કરે છે, અને શબ્દ આઠ વાર ઉચ્ચારવામાં આવે ત્યારે એ શબ્દ એકનો એક જ છે નહીં કે જુદા જુદા અઠ શબ્દો, એવી જોડોને પ્રતીતિ થાય છે એ બાબત ઉપર ખૂબ ભાર મૂકે છે. શબ્દને 'નિત્ય' માનવાના પ્રાયામાં આ પ્રતીતિનો મુદ્દો જ મુખ્ય છે. એમાંના વર્ણો એના એ જ હોવાનું પણ શખરસવામી કહી શકે, કેમ કે વર્ણો શબ્દથી અલગ નથી, જ્યારે નાદ તો ક્ષણિક છે.

આ પ્રતીતિમાંના નિત્યત્વના સંદર્ભમાં જ એક બાજુ શબ્દ અને બીજી બાજુ એને લગતી સુદ્ધિવૃત્તિ તથા ક્રમ એ વચ્ચેનો ભેદ સ્પષ્ટ પરખાઈ આવે છે. ઉચ્ચારણક્રિયા અને સુદ્ધિવૃત્તિ એક પછી એક એમ ક્રમમાં આવે છે, છતાં શબ્દપ્રતીતિ વખતે એ શબ્દ એનો એ જ છે એવી પ્રતીતિ થવા માટે તેઓ કોઈ પ્રત્યક્ષ આધાર પૂરો પાડતા નથી, કેમ કે શખરસવામીના મંતવ્ય અનુસાર તો વર્ણોની સીધી પ્રતીતિ જ શબ્દ અંગેનું કાપત્તીપણું કે સાતત્ય દર્શાવે છે. શબ્દ જેમ એમાંના વર્ણોનો હરહંમેશ નિર્દેશ કરે છે તેમ સુદ્ધિવૃત્તિ એ

ઉચ્ચારણમાં કોઈ મત્ત પદાર્થનો હરફ મેશ નિર્દેશ કરે નર એવું જોવા મળતું નથી. આ બેઠક લક્ષમાં રાખીએ તો શાયરસ્વામીને અલિખિત નિલયવના સંદર્ભમાં આ પ્રતીતિ કેટલું જાણુ મહત્વ ધરાવે છે એ જરાજર સમજી શકાશે. શાયરભાષ્યમાંની નીચેની ચર્ચા ઉપરથી આ મુદ્દો વધુ સ્પષ્ટ થઈ જશે :

‘જઈ કાવના શબ્દનો નાશ થઈ ગયો હોવાથી આજનો શબ્દ જુદો છે’ એવું કહેતા તો (અમારો જવાબ એ છે કે) એ નાશ પામ્યો નથી, કેમ કે એની અમને ફરીથી પ્રાપ્તિ થાય છે. હોવાહજૂર મુદ્દતને ન જોવાથી ફરીથી તે ઉપલબ્ધ થતાં તેને ઓળખનારા લોકો ‘તે નાશ પામ્યું હતું’ એવી કલ્પના નથી કરતા. એ એવી કલ્પના કરતા હોય તો (એક વખત નજર પડીને વચ્ચે નજર બહાર ગયા બાદ) બીજી વાર નજરે પડતી માતા, પત્ની કે પિતાને (એના એ જ છે એમ) માની શકશે નહીં. ઉપલબ્ધ ન થાય એટલા ઉપરથી જ ‘નથી’ એમ જાણીને લોકો ‘નાશ પામ્યું’ એવી કલ્પના નથી કરતા. કોઈ જ પ્રમાણ દ્વારા હયાતી જાણી નથી એવી ખાતરી થાય ત્યારે આપણે ‘નથી’ એવું સમજીએ છીએ. પ્રમાણ હાજરાં હજૂર હોય છતાં પ્રમાણ નથી એવું ન બની શકે. જમ વગર ‘છે’ એવી જાણીથી મેળાંએ તો કપાય પણ ‘અભાવ’ ન કલ્પી શકાય. અભાવ સાપિત ન થાય ત્યાં સુધી ‘અમ થયો’ એમ ન બની શકે. અભાવ તો સાપિત થયો નથી, તેથી જમ ન હોવાથી અભાવ હોઈ શકતો નથી. ૭૪ આ બધું અનુપૂર્વ દ્વારા સિદ્ધ થાય છે. તેથી પહેલાં શબ્દ ઉચ્ચાર્યો ન હોવાથી તેની ઉપગ્રમિય નથી થતી એમ જાણવા છતાં તે ‘નાશ પામ્યો’ એવું જાણવું યોગ્ય ન જણાય. આ મુદ્દાને વધુ તાદ્દશ રીતે રજૂ કરતાં શયરસ્વામી કહે છે કે જેમ લોકો ધરમાંથી બહાર જાય અને તેથી ધરનાં બધાં માણસોને ન જુઓ, પણ ફરીથી ધરમાં પ્રવેશો ત્યારે તેમને જુઓ છે; આમ છતાં ‘અમે ફરીથી ધરમાં પ્રવેશ કર્યો તે પહેલાં ધરનાં બધાં માણસો નાશ પામ્યા હતા’ એવું નથી માનતા. ૭૫ શયરસ્વામીએ આપેલું ‘આતું’ તાદ્દશ ઉદાહરણ પ્રતીતિનું મહત્ત્વ અને શબ્દના સંદર્ભમાં ભાષાની પ્રમાણ્યતા સિદ્ધ કરવામાં તેની આવશ્યકતા - આ બે મુદ્દાઓને સ્પષ્ટ કરી દે છે. આ ઉપરથી એ યોગ્ય જણાઈ આવે છે કે શયરસ્વામીની શબ્દની વિભાવનામાં શબ્દની ‘નિલયતા’નો અર્થ તેની ‘નિગ્રહાગ્રાધિત દૃશ્ય નિલયતા’ એવો થતો નથી, અને શયરસ્વામીના અનુગામીઓએ જે ઉપરના દાર્શનિક અર્થમાં શબ્દનિલયતાનું જે પ્રતિપદન કર્યું છે એવા પ્રકારનો કોઈ સૈદ્ધાન્તિક અભિનિવેશ શયરસ્વામી પોતે જોતે શાયરભાષ્યમાં તો અંકત કરતા દેખાતા નથી. શબ્દનિલયતાની શાયરભાષ્યમાંની વિભાવના તો ભાષામાંનું શબ્દનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરવાના અનુગામી અભિન્યક્ત થઈ છે, અને તેથી જ આ બધી ચર્ચાના અંતે શયરસ્વામી કહે છે કે જે લોકો બધા પદાર્થોના દરેકશીલુ વિનાશ થતો હોવાનું માને છે તે લોકો પણ શબ્દનો વિનાશ થતો હોવાનું ખોલી શકતા નથી. (દરેક પદાર્થનો) અંતે તો વિનાશ થાય છે એવું જોઈને તેઓ એવું માને છે, પણ શબ્દનો તો અંત કે વિનાશ થતો જણાતો નથી. ‘તે’ (એનો એ જ) એવી ઓળખ પડે છે (પહેલાં ઉચ્ચારણો હતા તેના) ‘જેથી’ એવું અનુમાનને આધારે જણાય છે. અનુમાનથી એસતો અંદાજ પ્રયત્ન અનુભવની વિરુદ્ધમાં ઉદભવી શકતો નથી અને પોતાનું કાયં સિદ્ધ ખજુ કરી શકતો નથી. તેથી (શબ્દ) નિલય છે. ૭૬ આ ચર્ચામાંનાં દીવા જેવાં સ્પષ્ટ અને ચોક્કસબોધી

વિધાનો શબ્દની ફટથ્યનિત્યતા સાધિત કરતાં નથી. શામરભાષ્યમાંની ઉપરની ચર્ચા મૂળ સૂત્રના હાદરેથી લેતે ન હોય, છતાં તેમાં 'શબ્દ એનો એ જ છે' તેને અનેક વાર ઉચ્ચારના છતાં એ શબ્દની સંખ્યામાં ફેરફાર થતો નથી આ મૂળ મુદ્દો તો અભિપ્રેત છે જ અને મીમાંસા-સૂત્ર ૧.૧.૧૮થી આરંભાયેલા 'નિવરહુ.....' એ સિદ્ધાન્તપક્ષના સમર્થનમાં સંસ્થામાવાત્ [કૈ. મી. સૂ. -૧.૧.૨૦] એક વધુ હેતુ સ્પષ્ટ કરે છે એ લક્ષમાં રાખવાનું છે અને એના સ્પષ્ટીકરણ માટે જ શમરસ્વામીએ આ સૂત્રોના શામરભાષ્યમાં આ બંધી ચર્ચા કરી છે. તેથી તાત્પર્ય એવું ફલિત થાય છે કે શમરસ્વામીએ સમગ્રના મુગ્ધ તો શબ્દની 'નિત્યતા' દ્વારા તેની કાયમી કે સાતત્યવાળી ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યતા ઉપર જ પૂર્વમીમાંસાદર્શન લાર મૂકે છે, 'નથી' કે ઉત્તરકાલીન પૂર્વમીમાંસાદર્શનિકિએ પ્રતિપાદિત કરેલી ફટથ્યનિત્યતા ઉપર શમરસ્વામીને અભિપ્રેત આ 'નિત્યતા'ને તેમના 'ન ચ શવરહવાન્તો ન ચ ક્ષયો લક્ષયતે' એ વિધાનને આધારે લવિયગ્રાહ્યતાન્યક અર્થપ્રદેશ્ય કરીને આ 'કાયમીપણું' કે 'સાતત્ય'ના અર્થમાંથી 'ત્રિધાલાભાધિત ફટથ્યનિત્યતા'ના અર્થમાં ન ધરાવી શકાય. બિયાલુએ આ અંગે નીચે મુજબ નિર્ણય તારવ્યો છે : " With all rigour it seems to us that Sabar has shown in this way only one thing, the continuity of Śabda between two enunciations and not its eternity. "૭૭

શબ્દના સતત અને કાયમી પ્રયોગથી થતા અનુભવને લીધે શબ્દને 'નિત્ય' કહ્યા વિના શમરસ્વામીને છૂટકો જ નથી. શબ્દની ઉત્પત્તિનું પગરું શોધી કાઢવાની અશક્તિ અને શબ્દના પ્રયોગનો અત અવતો નથી, તેમ જ અનુભવથી શબ્દ એનો એ જ છે એવી પ્રતીતિ થાય છે. આ હકીકતો શમરસ્વામીના 'શબ્દનિત્યતા'ના સિદ્ધાંત માટે પાયાની ગરજ સારે છે. અમુક શબ્દ અમુક અર્થ' કે વસ્તુનો મોધ કરાવવાની કામગીરી બળવે છે અને કાયમી ધોરણે આ કામગીરી બળવવાનું અવિરિજન પરપરા દ્વારા જિતરી આવ્યું છે. આ બધું જોતાં, શામરભાષ્યમાં પ્રતિપાદિત કરેલી શબ્દની 'નિત્યતા' શબ્દપ્રયોગના સાતત્ય કે સ્થિરતાનો નેતાં, શામરભાષ્યમાં પ્રતિપાદિત કરેલી શબ્દની 'નિત્યતા' શબ્દપ્રયોગના સાતત્ય કે સ્થિરતાનો જ સંકેત દર્શાવે છે, અને એ જ અર્થમાં આપણે 'નિત્ય: શબ્દ:' એ મીમાંસાસિદ્ધાંતને સ્વીકારવાને નેતર છે.

સાથે સાથે એ પણ લક્ષમાં રાખવું જરૂરી છે કે શમરસ્વામીએ 'નિત્યતા'ની ચર્ચા શબ્દની લોકિકતા, ઐહિકતા કે સાંસારિકતાના સંકેતમાં કરી નથી. આ અંગે ભાષ્યવિષયક કોઈ ગેરસમજ ન જાળી થાય તે સારું 'શબ્દ' અને (આકૃતિવિશેષયુક્ત) અર્થ વચ્ચેના ફેરફાર અંગે શમરસ્વામીનું મંતવ્ય યાદ રાખવા જેવું છે. 'શબ્દ' નિત્ય અને એકરૂપ છે. 'અર્થ' આકૃતિ સાથે સંકળાયેલો છે. શબ્દના 'એકરૂપ' અને 'નિરવયત્વ' ઉપર ભાર મૂકીને શમરસ્વામી પૂર્વપક્ષીના, આકાશ કે લાલના આધારે શબ્દ નિત્ય હોઈ શકે એનાં, મંતવ્ય ખડન કરે છે જ્વ આહી શમરસ્વામી સ્પષ્ટ રીતે શબ્દ એનો એ જ છે એવી તેની સ્વરૂપગત એકરૂપતા ઉપર ભાર મૂકી, એ માટે શબ્દની આ એકરૂપતા અને નિત્યતા અંગે આકાશનો કોઈ આધાર અપેક્ષિત ન હોવાનું જણાવે છે. આકાશમાં રહેલો 'શબ્દ', કોઈ

હુકાં હુકાં સ્થાનોમાં હોવાનું અનુભવાય છતાં, એનો એ બે હાસ્ય છે. અહીં શબ્દના તત્કલીન શ્રદ્ધા અર્થબોધ માટે 'ઐકાદ્ય' ના નાદરૂપ ઉપર ભાર મુકાયો છે. શબ્દની આ પ્રકારની કાવ્યની અર્થબોધકતાના સ્વરૂપની 'નિત્યતા'ની અર્થા કરતી વખતે શબ્દસ્વામીએ શબ્દને 'નિસ્વયવ' તરીકે ઓળખાવ્યો છે. 'નિસ્વયવ' એટલે જેનો અંકર સંયોગ કે વિભાગ ન હોય તેવો. શબ્દને ઉચ્ચારણમાં અવાગના બેલે અનુભવાય તેથી કોઈ શબ્દમાં અવવવો હોવાનું સ્વયવાનું નથી. ઉચ્ચારણનો અવાગનોરો કે નાનો હાસ્ય અર્થાત વાક્યનો ત્યાપાર એટલો વત્તો હોય છતાં શબ્દ એનો એ બે હોવાનું ઓળખી કાઢવામાં આવે છે. અવાગની ચઢ ઉતર કે ઓળખતાપણાને 'નાદ' તરીકે ઓળખાવો જોઈએ, નહીં કે 'શબ્દ' તરીકે. આમ શબ્દસ્વામી 'શબ્દ' અને 'નાદ' વચ્ચે ભેદ પાડે છે. તેથી બે વાક્યના ઘટકોના સંયોગવિભાગ ઉપર આધારિત વર્ણરૂપ ઘટકોને આધાર ગણીને તે શબ્દમાં સંયોગવિભાગ સ્વીકારવાનું 'પૂર્વ'પક્ષીનું મંતવ્ય કપૂલ સાખવા સંભત નથી. શબ્દ અને નાદ વચ્ચેનો આ ભેદ જૈમિનીય સત્ર નાદ-વ્રજિ: વર્ણ[૧.૧.૧૭]માં વ્યક્ત થયો છે: એને બે શબ્દસ્વામીએ સ્પષ્ટ કર્યો છે. શબ્દને 'કાવ્યની' કે 'સાત્યપૂણ' ના અર્થમાં સ્વીકાર્યો હોવાથી શબ્દસ્વામી તેમાં વિભાગો કે એ વિભાગોના સંયોગ નકારે છે અને શબ્દને 'નિસ્વયવ' કહે છે. આ રીતે શબ્દના 'ઐકાદ્ય' અને 'નિસ્વયવત' એ શબ્દનો, શબ્દનું 'નાદ'થી અલગપણ અને શબ્દની સાત્યપૂણ ઐકાદ્યની કાવ્યની પ્રતીતિ, આ બધાના સંદર્ભમાં બે શબ્દસ્વામીએ શબ્દની 'નિત્યતા'નું પ્રતિપાદન કર્યું છે.

શબ્દ અને અર્થ' કે વસ્તુ વચ્ચેના ભેદ અંગે પણ શબ્દસ્વામીએ કરેલાં કેટલાંક વિધાનો સમજાવા જેવાં છે. 'દશિ + કચ' માં ફકારને સ્થાનો દશાર થયો છે તેમાં ફકારને પ્રકૃતિ અને ચકારને વિદ્યાર ગણી તે બંને વચ્ચે પ્રકૃતિવિદ્યારભાવનો સંબંધ ન માની શકાય. ફકાર અને ચકાર એ બે શબ્દો હુદા છે: ચકાર-વાપરેલો હોય ત્યારે લોકો ફકાર વાપરતા નથી. જેમ કે, અઘાઈગૃથની હોય ત્યારે લોકો ખસતા વાળાનો બે ઉપયોગ કરે છે, ખીછા કોઈ વસ્તુને નહીં. બે અહીં શબ્દસ્વામીએ ચકાર અને ફકાર એ બે વચ્ચેને અલગ ગણાવી તેમની વચ્ચે પ્રકૃતિવિદ્યારભાવ હોવાનું પ્રાણ્યું છે; વૈષાકજી અને નૈષાધિકાએ આ મંતવ્ય સ્વીકાર્યું છે. ઉપરિ વિષે જાણકારી ન હોવાથી બે વસ્તુઓની માત્ર હયાતી બે જાણમાં આવે છે તેમની યાગ્યતામાં પણ જેમના વિનાશનું કારણ ઉપસંધ થાય તો એવી કેટલીક વસ્તુઓની અનિરૂપતા જાણી શકાય છે. જેમ કે નંબુ કપડું જોઈને કેમ કે એને જાનનું તો જોણું ન હોય અથવા તેવી વસ્તુઓનું કંઈ બે જોઈને અનિરૂપતા જાણી શકાય છે. આ પટ તાંતણાઓના તાણવાવારૂપ સંયોગથી જાનો છે; તાંતણાઓનો સંયોગ નાશ થવાથી કે તાંતણાઓનો નાશ થવાથી કપડું નાશ પામશે એ જાણી શકાય છે. પણ આ પ્રમાણેનું શબ્દની અનિરૂપતા કારણ જાણના મળતું નથી કે જેના વિનાશથી શબ્દ નાશ પામશે એનું જાણી શકાય. બે અહીં શબ્દસ્વામીના મતે આ મનોવેદ્યાવાત (૨૨, મી સ. ૧.૧.૨૧) માં આ સ્વતંત્ર વિનાશકારણની અપેક્ષાના અભાવના સુદા ઉપર ભાર મુકવામાં આવ્યો છે. પરંતુ એમાં કોઈ યોગ્યસ કાળના સંદર્ભમાં ઉત્પન્ન થતો વસ્તુનો કે 'નાશ પામતો જાણ્યો' એ અર્થમાં આ વિચારણા થઈ નથી અર્થાત અમુક વર્ણોની આનુપૂર્વી ધરાવતો શબ્દ એ

સાદરીની મારફત સ્વયંવામાં આવેલો નથી. આ ચર્ચામાં શબ્દના મૂળભૂત યુગ્મ્યમ અને સ્વભાવનો સંદર્ભ અભિપ્રેત છે. આના આધારે શબ્દને 'નિત્ય' સિદ્ધ કર્યો છે છતાં, ઉપર જોયું તેમ પાસ થાદ સમ્પવાનું છે કે શબ્દનો પ્રયોગ કાયમી અને સાતત્ય ધરાવે છે એ અર્થમાં તે 'નિત્ય' છે, નથી કે નિઃકાલગ્યાપિત ફટસ્થ નિત્ય. શબ્દનું આનું 'ફટસ્થ નિત્ય' સ્વરૂપ હોવાનું સિદ્ધ કરવાનો પુરુષાર્થ ઉપરકાલીન મીમાંસક કુઆસિય ભટ્ટે (ઈ.સ. ૬૨૦-૬૮૦) અપરિવર્તનીય વર્ણુના સંદર્ભમાં આદર્યો. પાછા શબ્દના કૈકરૂપયગાં કોઈ પરિવર્તન આવ્યું નથી કે આવતું નથી એ સંદર્ભમાં યથેક્ષી શબ્દનિત્યત્વની ચર્ચા ઉપરથી આવી ફટસ્થનિત્યતા નથી ફક્ત થતી કે નથી સિદ્ધ થતી.

શબ્દસ્વામીએ કરેલી 'શબ્દ'ની ચર્ચા ઉપરથી ભાષાનો પ્રયોગ અને અર્થપ્રતીતિ વચ્ચેનો પારસ્પરિક સંબંધ અત્યંત સ્પષ્ટ થયો છે. આ અંગે શબ્દસ્વામીનાં નીચેનાં મતોના પૂબ મહત્વપૂર્ણ છે :

- (૧) શબ્દ ઔપપત્તિક છે અર્થાત્ અર્થ સાથે આંતરિક સહજ સંબંધ ધરાવે છે;
- (૨) શબ્દ નિત્ય છે અર્થાત્ સ્વરૂપથી કાયમ રહે છે અને પ્રયોગમાં સ્થિરતા ધરાવે છે;
- (૩) શબ્દ અપીરુપેય છે અર્થાત્ કોઈ મનુષ્યે એની રચના કરી નથી. શબ્દનું કૈકરૂપ અને નિરવયવત્વ તેની એના એ જ તરીકેની આગળમાં કારણભૂત છે અને આ એ યુગ્મ્યમોતેના ઉપરોક્ત ત્રિવિધ સ્વરૂપનું સમર્થન કરે છે. એ ત્રિવિધ સ્વરૂપનું પ્રતિપાદન શબ્દના અવિચિન્ન પારંપર્યના સંદર્ભમાં થયું છે. આ અર્થમાં શબ્દ સ્વયંસિદ્ધ કે સ્વયંભૂ છે, પદાર્થપ્રતીતિનો સહચારી છે અને અનુભવગમ્ય કે મંદિગ્રમાજ્ઞ હોવાથી શ્રુતિથી વિરુદ્ધ નથી.

શબ્દસ્વામીની 'શબ્દ' અંગેની આ નિભાવના મીમાંસાના મૂળભૂત પ્રયોગનું નિઃશ્ચયન અને અમ્યુદ્યાતમક ધર્મ અંગેની વિગતસારાં કમપ્રતિપાદક વેદવચન જ તેનો મૂળભૂત આધાર સાથે સુસંગત છે, કેમ કે શબ્દસ્વામીનું એમાં શબ્દની ફટસ્થનિત્યતા કરતાં વેદમાં શબ્દપ્રમાણ્ય સિદ્ધ કરવાનું પ્રધાન લક્ષ્ય છે. શબ્દસ્વામીએ વેદનું સર્વોપરી પ્રમાણ્ય પણ શબ્દની અર્થપ્રતિપાદનના સંદર્ભમાં ઔપપત્તિકતા, નિત્યતા, અપીરુપેયતાના આધારે જ સિદ્ધ કર્યું છે. શબ્દનું મહત્વ એ શબ્દ અને તેનાથી અભિહિત પદાર્થ વચ્ચેનું શુદ્ધ અને વાસ્તવિક સામંવય દર્શાવવામાં જ છે. શબ્દ ઔપપત્તિક, નિત્ય અપીરુપેય, એકરૂપ અને નિરવય્ય હોય તો જ આ નૈસર્ગિક સામંવય સચવાઈ રહે અને તે કળાંય ક્ષેત્ર ન બને.

વૈદિક અને લૌકિક શબ્દ

શબ્દસ્વામી વેદનો અદ્દશના જ્ઞાન, માટે, એકમાત્ર વિશ્વસનીય પ્રમાણરૂપે સ્વીકારે છે. અદ્દશમાં ધર્મ, વૈદિક કર્મો અને તેમનાં ફળની પ્રાપ્તિ—આ ત્રણ પાસાંનો સમાવેશ થાય છે. આ કારણે શબ્દસ્વામીએ વૈદિક વિધિ તથા લૌકિક વિધાન અને શબ્દ તથા વેદ તરફ ખાસ લક્ષ આપ્યું છે. 'શબ્દ' અંગે તે તે સ્પષ્ટ શબ્દોમાં કહે છે કે જે લૌકિક શબ્દો છે, તે જ વૈદિક શબ્દો છે. એમના અર્થો પણ એના એ જ છે. આ રીતે હોય તો જ પ્રયોગવિધિ સહજી શકે. જો તે જ શબ્દો અને તે જ અર્થો હોય તો જ, નહિતર, તે શબ્દ ભૂદો હોવાથી અર્થની પ્રતીતિ ન થાય. માટે એક જ શબ્દ છે એમ માનવું જોઈએ. આમ

કે વૈદિક અને લૌકિક એવા બેદ શબ્દની જામતમાં નથી અને એને લીધે વૈદિક અને લૌકિક એવી બે ભિન્ન ભાષાઓ હોવાનું કહેવું એ બરાબર નથી. એ જ રીતે વૈદિક અર્થો કે પદાર્થો અને લૌકિક અર્થ કે પદાર્થ એવા બેદ પણ પાડવા શક્ય નથી. વેદમાંના શબ્દ અંગે એવું કોઈ વધારાનું લક્ષણ નથી. તેથી પ્રથમ દૃષ્ટિએ તે એમ જ લાગે છે કે વૈદિક વિધાન અને લૌકિક વિધાન વચ્ચે શબ્દની દૃષ્ટિએ કોઈ મહત્ત્વનો ભેદ ન હોઈ શકે. છતાં વેદ અને સ્મૃતિ વચ્ચે ખૂબ મોટો ભેદ રહેલો છે. શબ્દસ્વામી તો અર્થપૂર્ણ વિધાનના સંદર્ભમાં જ કહે છે કે વૈદિક અને લૌકિક શબ્દ વચ્ચે કોઈ ભેદ નથી એ વિધાન અર્થપૂર્ણ હોઈ શકે, પણ પ્રામાણિક જ હોય તેવું ન પણ બને.



અર્થબોધક ભાષા

શબ્દસ્વામી કહે છે કે પદો તો પોતપોતાનો પદ-અર્થ કહીને કામ કરતા અટકી જાય છે. ત્યાર બાદ, પદોના અર્થો સમગ્રજ જતાં, વાક્યના અર્થનો ઘોષ કરાવે છે.^{૮૩} આ રીતે શબ્દો પોતે એક જ અર્થનો ઘોષ કરાવતા હોઈ શબ્દસ્વામીના મતે વૈદિક કે લૌકિક એ બંને પ્રકારનાં વિધાનો અર્થયુક્ત હોય છે. આની સ્પષ્ટતા કરતાં શબ્દસ્વામી કહે છે કે જેમાં 'ધોળો' કે 'કાળો' એમ ગુણની પ્રતીતિ થાય છે ત્યાં એ શબ્દ ગુણવાળો અર્થ દર્શાવવા સમર્થ બને છે. તેથી ગુણવાળાની જામતમાં અર્થબોધ થાય એવું ઇચ્છનારા કેવળ ગુણવાચક શબ્દ ઉચ્ચારે છે. એમનો ઇચ્છિત અભિપ્રાય સફળ થશે. વિશિષ્ટ અર્થનો ઘોષ એ જ વાક્યનો અર્થ છે.^{૮૪} આ ઉપરથી એમ કહિત થાય છે કે, શબ્દનો અસંગ સ્પષ્ટ પ્રતીત ન થતો હોય કે વાક્યનો પદાર્થ તેમાંના વિશેષણયુક્ત અને વિશેષણવાચક શબ્દો કરતાં જુદો હોય તો વાક્યના પદાર્થની પ્રતીતિ થવી શક્ય નથી.

પછી શબ્દસ્વામી કહે છે કે જે વ્યક્તિ પદનું ઉચ્ચારણ કર્યા વિના પણ શુદ્ધતા— ધોળાપણું—ઓળખી શકે છે તે ધોળા ગુણવાળા પદાર્થને પણ ઓળખે છે જ. તેથી પદાર્થની ઓળખ થવાથી વાક્યનો અર્થ સમજાય છે; એને પદોના સમુદાય સાથે સંબંધ નથી.^{૮૫} આ રીતે ત્યાં કેવળ પદાર્થનો પ્રયોગ પણ સપ્રયોગના હોય છે કે અનર્થક હોતો નથી ત્યાં વાક્યાર્થ સામાન્ય શ્રવણ થતાંવેત જ સમગ્રજ જાય છે. આ વાત સ્વીકારીએ તો 'ખીન' ગુણનો નિષેધ એ શબ્દાર્થ નથી' એ હોય પણ દૂર થઈ જશે. અહીં શબ્દસ્વામીએ 'શબ્દ' શબ્દ 'પદ'ના અર્થમાં પ્રયોગ્યો છે, પરંતુ શાબ્દભાષ્યમાં એકદરે બેતાં તેમણે 'પદ' ઉપર બહુ લક્ષ ન આપતાં વાક્યાર્થના સંદર્ભમાં જ 'શબ્દ'ના મહત્ત્વનો વિચાર કર્યો છે. શબ્દો કોઈ એક વસ્તુને અનુસંદેશિને સાચુંક એકમનું અભિધાન સ્વ-અર્થની સાથે સાંકળીને કરે ત્યારે જ તે 'વાક્ય' બને છે. વસ્તુ અને વાક્યાર્થ વચ્ચેનો સંબંધ માત્રાને લીધે છે. આના અનુસંધાનમાં બિયાદ્યું કહે છે કે, "What is always important is that *ākṣṛī* is never known alone, but is always known with the individual or the individuals, that structures it. . . One could say, taken separately that, the word denotes all the individuals of the same *ākṣṛī* (i.e. consequently of the same class), while the sentence has to limit its intrinsic value (portec)."^{૮૬}

શમરજાબીએ શબ્દને વાક્યનો વિશિષ્ટ અર્થ પ્રત્યાયક એકમ ગણ્યો છે, એ ઉપરથી અર્થપૂર્ણ ભાષામાં શબ્દનું મહત્વ કેટલું પાયાનું છે તે સ્પષ્ટ થાય છે. શબ્દ પદાર્થો સાથે પ્રામાણિક કે યથાર્થ સંબંધ ધરાવતો હોય તો જ અર્થપૂર્ણ વાણી સંભવે છે. તાત્પર્ય કે શમરજાબીના મતનું અનુસાર અર્થપૂર્ણ વાક્ય એ શબ્દ અને આકૃતિ સમાન વિધાયક સ્તરે રહેલાં હોવાનું પ્રબળ નિદર્શન કરે છે; એમાં એવી કોઈ માનવીય અસર કે દબલગીરી નથી હોઈ શકતી જે વાક્યના સ્પષ્ટ થયેલ પદાર્થોને નષ્ટ કરે. શબ્દ પદાર્થના યોગ્ય સંદર્ભમાં એળખાવ નહીં કે પ્રયોક્તા માનસિક ખામી ધરાવતો હોય તો વાક્યનો અર્થ અવગો સમન્વય એવું બને. પણ એ અર્થભ્રાન્તિ વાક્યને લીધે નથી થતી; વાક્ય તો પહેલા જૂથ તરીકે એક પૂર્ણ જૂથ હોય છે. જે એ શબ્દજૂથ એક એકમ ન બને તો વાક્ય કહેવાય જ નહીં. ખરું જોતાં તો માનવીય અસરને લીધે વાક્યના, વાસ્તવિકતાને અનુસરીને કોઈ અભિવ્યક્તિ કરવાના કાર્યમાં કોઈ દબલગીરી થઈ શકતી નથી. તેથી મનુષ્યો સાચા શબ્દ કે વાક્યનો ઘોષ કરાવી શકે; છતાં તેના અર્થભોધક કાર્યને કોઈ ઉચ્ચતાવી કે પસંદગી શકે નહીં.

યથાર્થ ભાષા

વસ્તુ સાથેના તેના કુદરતી અને ઔપચારિક સંબંધ બાબતે શબ્દ મનુષ્ય પર આધાર રાખતો નથી, અને વસ્તુ સાથેના અર્થપૂર્ણ સંબંધ માટે શબ્દ એ વાક્યનો પાયો છે, તેથી શમરજાબી ભાષાના સંદર્ભમાં શબ્દની પ્રસ્તુતતા ઉપર પ્રશ્ન પાડતાં કહે છે કે શબ્દ નિત્ય હોવો જોઈએ. કેમ કે દર્શન પારકા માટે હોવાથી, દર્શન એટલે ઉચ્ચારણ. તે પદાર્થ અર્થાત્ બીજા વસ્તુને એળખાવવા માટે હોય છે. જ આ કારણે વાસ્તવિક પદાર્થો પ્રત્યે પોતાના પ્રતિભાવો દર્શાવવા હોય ત્યારે મનુષ્ય પદાર્થ સાથે યોગ્ય સંબંધ ધરાવતો અર્થોવાળા શબ્દો પ્રયોજીને ભાષા દ્વારા એ કાર્ય સાધે છે. જેમ કે, કોઈ માણસ ગાયને જુએ છે ત્યારે 'ગાય' એ વસ્તુ પ્રત્યેના પ્રતિભાવ 'ગાય' શબ્દના પ્રયોગ સાથે એકરૂપતા ધરાવે છે અને એથી ઊલટું, શબ્દ અને અર્થ એકસાથે હયાત હોય છે. શમરજાબીના મતે આ પ્રયોગની એક સળંગ પરંપરા ઊતરી આવેલી હોય છે, અને અપણે તો એ પરંપરાનું માત્ર સમર્થન જ કરતા હોઈએ છીએ. શમરજાબી વસ્તુની વાસ્તવિકતાને તેના સંબંધિત શબ્દ સાથે સાંકળે છે અને એ વસ્તુનું જ્ઞાન શબ્દ દ્વારા થાય છે એ હકીકત ઉપર ભાર મૂકે છે. પુરુષ દ્વારા ઉચ્ચારિત શબ્દથી જ જ્ઞાન થાય છે તેના મિથ્યાપણાની આશંકા થઈ શકે છે, કેમ કે તે અવસ્થામાં એ બીજાનું જ્ઞાન હોય છે. પરંતુ (અપોરૂપ) શબ્દ કહે ત્યારે એનું જ્ઞાન કેવી રીતે મિથ્યા હોઈ શકે ? કેમ કે એ વખતે બીજા કોઈ પુરુષ પાસેથી જ્ઞાનની ઇચ્છા આપણે કરતા નથી. આપ (પૂર્વપક્ષી) પણ 'અર્થ'નું કથન કરે છે' એમ કહે છે અર્થાત્ બોધ કરાવે છે, બાલુનારા વ્યક્તિના જ્ઞાનનું નિમિત્ત બને છે. શબ્દ નિમિત્તશૂન્ય હોય ત્યારે પોતે જ જાણે છે, તેથી 'આ એમ નથી' એવું છેતરામણું કેવી રીતે બોલી શકાય ? ૮૮

અહીં ભાષામાંની યથાર્થ વાણી સાથે નહીં, પણ એકંદરે ભાષા અને શબ્દની પ્રમાણભૂતતા અંગે સાચા જ્ઞાનના સંદર્ભમાં શમરજાબીને નિશ્ચિત છે. સાચા જ્ઞાનના પ્રમાણભૂત મૂળ સ્ત્રોત તરીકે યથાર્થ વાણીમાંના 'શબ્દ'ની વિચારણા એ કેન્દ્રશૂન મુદ્દો છે.

આદિસ્વરૂપે શબ્દ એ પ્રમાણુભૂત હોવાનું કહેવામાં આવ્યું છે, કારણ કે મનુષ્યની અવસ્થા અસમ રીતે શબ્દ પ્રમાણુભૂત અને યથાર્થ છે. એ મનુષ્યથી સ્વતંત્ર છે અર્થાત્ અપોરોપ છે.

શબ્દ પોતે જ બોલે છે; કહેવાનું હોય તે બુદ્ધ્યુક વગર કહે છે. શબ્દ ઉપર સંપૂર્ણતઃ નિર્ભર રહેવારૂં જ્ઞાન, પ્રતીતિની જેમ, પ્રમાણુભૂત છે. શબ્દસ્વામીએ કોઈ પણ જ્ઞાનની આંતરિક યથાર્થતા અંગેનું વિધાન સાગિતીના સિદ્ધાંત ઉપર નહીં, પણ મિથ્યાત્વના સિદ્ધાંત પર આધારિત હોવાનું માન્યું છે. જ્ઞાનની યથાર્થતા એના સમર્થનમાં વૈધાનિક પુરાવા દ્વારા નહીં, પણ એને મિથ્યા ધરાવવાની અસકળના ઉપર આધાર રાખે છે. ૮૯ આ રીતે એ લક્ષમાં રાખવાનું છે કે જ્ઞાન તો મુક્ત: યથાર્થ હોય છે, કારણ કે તે પ્રત્યક્ષ ઉપર આધારિત હોય છે, અને પ્રત્યક્ષ તો ઇન્દ્રિયમાલ વસ્તુ સાથે સંકળાયેલું હોય છે; એમાં ઇન્દ્રિયોની અવિકલતા અપેક્ષિત હોય છે. અન્ય વિષયો સાથે ઇન્દ્રિયોનો સંયોગ થવાથી જે અન્ય જ્ઞાન ઉદ્ભવે છે તે પ્રત્યક્ષ નથી હોતું (તેથી છીપમાં આભાસિત થતી ચાંદીનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી)..... પ્રત્યક્ષપૂર્વક શોધવામાં આવે છતાં કોઈ કોષ બાહ્યવામાં ન આવે ત્યારે પ્રમાણુના અભાવે તે જ્ઞાન દોષરહિત છે એમ માનીએ છીએ. તેથી જેનું કરણ (= ઇન્દ્રિયો કે મન) દોષવાળું હોય અને જે આગતમાં મિથ્યા તરીકેની પ્રતીતિ થાય છે તે જ ખોટું જ્ઞાન છે, નહીં કે અન્ય. ૯૦

૬૪ પરિમાણુમાંના પદાર્થોની આગતમાં તો ઇન્દ્રિયસંનિકર્ષ સીધો થતો હોવાથી આ વાતની ઉપર ખાસ નોંધ લેવામાં આવી છે. તેમ છતાં શબ્દ ઉપર આધારિત જ્ઞાન આગતે, ઇન્દ્રિયોના દોષરહિતપણાની અપેક્ષા રાખીને, આ પરિસ્થિતિ વિધાનના જ્ઞાનને પેલું લાગુ પડે છે. કોઈક વાર માનસિક આધારથી પણ એવી અવસ્થા આવી શકે છે જેમાં પ્રદો ઉચ્ચસ્વામાં આવ્યાં હોય છતાં પદાર્થ અંગે નિશ્ચય થતો નથી આવો સમયે વાક્યાર્થનું પૃથક્પણું ન હોત તો તેનું જ્ઞાન ન થાય. ૯૧

ઉપરાંત, શબ્દસ્વામીના માનવા મુજબ શબ્દ પોતે જ બોલે છે અર્થાત્ વિપર્યય કે મિથ્યાપણુ વગર તે પદાર્થનું જ્ઞાન કરાવે છે. ઔપપત્તિક સંબંધે શબ્દ પદાર્થ સાથે સીધો સંબંધ ધરાવે છે. તેથી જ્ઞાનનો વિપર્યય પદાર્થ કારણુભૂત કરેલમાં કશો ત્રોપ ન હોય એવા સતરે રહેલો છે, કેમ કે જાનેનો સંબંધ નિત્ય અને અપોરોપ છે. તેથી શબ્દ બોલે ત્યારે તે પ્રમાણુક અને યથાર્થ રીતે કહેવાનું કહી દે છે. એમાં શરત એટલી જ છે કે જેને એ મોઢ કસાવવા માગતો હોય તેનું કરણ દોષરહિત હોવું જોઈએ અને તે શબ્દને આગળની શકતો હોયો જોઈએ. શબ્દ દ્વારા ઉદ્ભવતું જ્ઞાન બલભરેલું કે અભાવાત્મક નથી હોતું અને તે વિપરીત કરતું નથી. ૯૨ તેથી કેવળ શબ્દ ઉપર આધારિત વિધાન અંગે શબ્દસ્વામી કહે છે કે આ કસણે તે પ્રમાણુરૂપ છે, કેમ કે એ ધીમા કોઈની અપેક્ષા રાખતું નથી. આમ હોવાથી ધીમા જ્ઞાન કે ધીમા કોઈ પુરુષની અપેક્ષા રહેતી નથી. એ તો ખુદ જ્ઞાન પોતે જ છે. ૯૩ પ્રમાણુના આ સ્વરૂપ અંગેની શબ્દસ્વામીની સૂઝ એ વાત ઉપર નિર્ભર છે કે શબ્દ અર્થ સાથે ઔપપત્તિક સંબંધ ધરાવવામાં સ્વતંત્ર છે, અને પ્રમાણુ તરીકે પ્રત્યક્ષનો અભાવ

છે અને 'બીજા' પ્રમાણે કરતાં પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ વધુ બળવાન છે. અભાવ એ પ્રમાણના અભાવ-
રૂપ છે. 'નથી' એ કથન પદાર્થના સંનિકર્ષ ન હોવાનો બોધક છે, દૃષ્ટ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણનો
અભાવ છે અને 'બીજા' પ્રમાણે તો પ્રત્યક્ષની અપેક્ષા રાખે છે, દષ્ટ ને પ્રમાણે પાંચ જ
હોત તો 'શબ્દ' પ્રમાણરૂપ ન હોત. ખરું જોતાં તો જેના જેના દ્વારા યથાર્થ જ્ઞાન થાય
તે તે પણ પ્રમાણ છે. શબ્દ દ્વારા પણ યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે, તેથી શબ્દ પણ પ્રમાણ છે,
જેમ પ્રત્યક્ષ છે તેમ જ શબ્દ.

આ રીતે શબ્દ અને તેના અર્થ વચ્ચે ઔપચારિક—નિત્ય-અપૌરુષેય સંબંધ
સ્થવાઈ રહે અને આ ચોખ્ખા સંબંધમાં કોઈ વિશેષ ન આવી શકે, તો શબ્દ શુદ્ધ હોઈ તે
નિરુપાય પ્રમાણરૂપ છે; શબ્દ અને અર્થમાં કોઈ દોષ નથી, આ રીતે આ સંબંધ શબ્દ
દ્વારા થતા કોઈ પણ જ્ઞાન માટે હેતુભૂત છે અને એ કદી ખોટું પડતું નથી. આ જ અર્થમાં
શબ્દ બોલે છે અને કરાકનો બોધ કરાવે છે.

વૈદિક 'ચોદના' અર્થાત્ વિધિવાક્ય ક્રિયામાં પ્રેરનારું વચન હોય છે, અને તે દ્વારા
શબ્દનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે. આ વિધિવાક્ય અર્થયુક્ત શબ્દોનું બનેલું હોય છે અને
તેનો ઉદ્ભવ બીજી રીતે થયેલો ન હોવાથી તેમાં બહુને માટે અવકાશ નથી. શબ્દ-
સ્વામી આ પાયાનો દષ્ટિકોણ લક્ષમાં રાખીને જ કહે છે કે 'ચોદના' જ બ્રહ્મકલીન,
વર્તમાનકલીન અને ભવિષ્યકલીન સૂક્ષ્મ, પરોક્ષ, દૂરના એવા પદાર્થનો બોધ કરાવવા
શક્તિમાન છે, નહીં કે બીજી કોઈ ઇન્દ્રિય... (ચોદના) — 'કહે છે' એનો અર્થ છે—
કહેવામાં આવે છે, બોધ કરાવે છે, બોધ થવામાં નિમિત્તરૂપ બને છે. જેના નિર્ગત થવાથી
બોધ થાય છે, તે બોધ કરાવે છે. ને વિધિવાક્ય હોવાથી 'અગ્નિહોત્રને લધિ સ્વર્ગ' એ
છે 'એવું' બાણવા મળે તો 'એવું' નથી 'એમ કેવી રીતે કહેવાય? અને 'એવું નથી'
એ કેવી રીતે બાણવામાં આવે છે? 'હયાની ન ધરાવનારા પદાર્થનો બોધ કરાવે છે' એવું
કહેવું તે તો વસ્તુતઃપ્રાપ્ત કહેવાય. દૃષ્ટ

શબ્દસ્વામી 'ચોદના'ને—વિધિવાક્યને—પ્રમાણરૂપ માને છે, કેમ કે તેને ખોટું કરાવી
શકાતું નથી. શબ્દ ઉપર જ આધારિત હોઈ તે, દોષ કે વિપરીત વિન, અર્થબોધ કરાવે છે.
એમાં વચ્ચે બીજો કોઈ પૌરુષેય આધાર લેવો પડતો નથી. ન્યારે એને કોઈ રીતે ખોટું
ન કરાવી શકાય ત્યારે જ વિધિવાક્ય પ્રમાણરૂપ ઈરે. એમાં પૂર્વના અનુભવની સ્મૃતિનું
નવેસરથી સ્મરણ સંકળાયેલું છે. દૃષ્ટ પરિણામ ઉપર આધારિત અનુભવને બાતો નિર્દેશ
પ્રમાણભૂત હોય છે. કેવળ સ્મૃતિ પ્રમાણરૂપ નથી, પણ જેવું પૂર્વે કદા દર્શન ન થયું હોય
તેવી સ્મૃતિ સંભવતી નથી. દૃષ્ટ એ તો એક વિધાનનું પુનરુચ્ચારણ કહેવાય. સ્મૃતિ કશું જ
નવું કહેતી નથી. અન્તર્બાહ્ય બાળતની બાહ્યકારી આવી એને જ 'વિધિ' કહેવામાં આવે
છે. દૃષ્ટ

ઉપરની શરતો પૂરી થતી હોય તો વિધિવાક્ય કદા ખોટું ઈત્યું નથી અને દોષ માટે
ગહારનું કોઈ કારણ ન હોવાથી તે શબ્દપ્રમાણની કસોટીમાં પાર જીતે છે. તેથી 'શબ્દ'નું
બનેલું હોઈ વૈદિક વિધિવાક્ય અર્થવાન અને અદોષ હોય છે. શબ્દ જેમાં અર્થબોધ ન
કરાવતો હોય તેવું—અર્થાત્ દોષ વગરનો અર્થબોધ ન થતો હોય તેવું—કોઈ જ વિધિવાક્ય

હોતું નથી. વિધિવાક્યને કોઈ જ માનવીય અનુભવ ખોટું ઈશવી શકતો નથી. એ અતિશય વિશ્વસનીય હોય છે, કારણ કે એમાં કોઈ જ ગાંઠ અસરની દબાવગીરી હોતી નથી કે એને વિપરીત ચિદ્ધ કરી શકાતું નથી. આથી એ યથાર્થ જ્ઞાન હરે છે. વિધિવાક્ય એ શુદ્ધ શબ્દ છે, પ્રમાણરૂપ છે, અદૃષ્ટ પરિભાષ્યમાંના પદાર્થને જાણવા માટે શબ્દપ્રમાણ સિવાય 'મીનું' કોઈ સાધન નથી અને વેદમાં અદૃષ્ટ પરિભાષ્યના પદાર્થોનું નિરૂપણ છે.

તેથી શબ્દસ્વામી કહે છે કે સંપૂર્ણ વૈદિક સાહિત્યમાં 'ચોદના'—વિધિવાક્ય—એ પ્રાથમિક પ્રમાણભૂત વિભાગ છે અને એનો સીધો સંબંધ માનવીની ક્રિયા સાથે છે અર્થાત્ ક્રિયામાં પ્રેરનાર વચનને 'ચોદના' (= વિધિવાક્ય) કહે છે.^{૧૦૦} અહીં પ્રશ્ન થાય કે વિધિપરક ન હોય તેવાં વેદવચન પણ પ્રમાણરૂપ જાણાય કે ન જાણાય? વળી તે અપૌરુષેય પણ જાણાય કે ન જાણાય? પૂર્વપક્ષી તો એમ જ કહે છે કે વેદો તો નજીકના કાળમાં રચાયેલા હોઈ અવાંચીત કાળની રચનાઓ છે.^{૧૦૧} કેમ કે મંત્રોની સાથે ઋષિઓનાં નામો સંકળાયેલાં છે. આના જવાબમાં શબ્દસ્વામી કહે છે કે અમે પહેલાં કદી ચૂક્યા છીએ કે વેદાધ્યયન કરનારની પૂર્વે શબ્દની હયાતી હતી જ.^{૧૦૨} મંત્રોની સાથે ઋષિઓનાં નામો સંકળાયેલાં છે તેનું અસાધારણ અધ્યાપન કરનાર તરફે પણ હોય છે, ત્યાં કોઈ કે તરીકે. જે કર્તા ન હોય તેના નામ ઉપરથી પણ સાંખ્યને નામ આપવામાં આવ્યું હોય છે. ઉત્તમ રીતે પ્રવચન એટલે કે અનન્ય સાધારણ અધ્યાપન, કંઈ વગેરે દ્વારા કરવામાં આવ્યું હશે. એ રીતે પણ નામ જોડીને કથન કરવામાં આવે છે. કહે છે કે વૈશંપયન યજ્ઞી શાખાઓના અધ્યેતા હતા, ત્યારે કહે કેવળ આ (કાંકે) શાખાનું જ અધ્યાપન કરાવ્યું.^{૧૦૩} વળી શબ્દસ્વામીના મતે કોઈ જ ઐતિહાસિક પુરાણું નામ વેદમાં નિર્દેશવામાં આવ્યું નથી. 'શ્રુતિ-સામાન્ય માત્ર' અર્થાત્ સાંભળવામાં સરખું જણાતું હોય, તેટલા ઉપરથી ઐતિહાસિક નામનિર્દેશ માનવેા દીક નથી. 'પ્રાવાહણિ' એમ (પુરુષ-વિશેષનો) નામનિર્દેશ છે એવું કહેવા હોય તો તે (પરાંપર) નથી. પ્રવાહણ નામનો પુરુષ હોવાનું સિદ્ધ થતું નથી. પ્રવાહણનો પુત્ર તે 'પ્રાવાહણિ' એમ પણ નથી. 'પ્ર' શબ્દ પ્રક્રિયા અર્થમાં જાણીતો છે અને વહ ધાતુ 'પહોંચાડતું' એ અર્થમાં. આ બેનો સમુદાય ક્યાં જાણીતો નથી. ઈકાદ તે જગ અપત્ત અર્થમાં જાણીતો છે તેમ કર્તૃવિશિષ્ટ ક્રિયાના અર્થમાં પણ જાણીતો છે. તેથી 'જે ઉદ્દૃષ્ટ રીતે વહન કરાવે છે તે પ્રાવાહણિ' એમ અર્થ થાય છે.^{૧૦૪}

શબ્દસ્વામી વેદના પુરુષકર્તૃવના વિચારનો જ અસ્વીકાર કરે છે અને વિધિવાક્યો એ જ વેદનું પ્રયોગન હોવાનું જણાવે છે, અને દરેક વિધાનનો વિધિ સાથે વિશિષ્ટ સંબંધ રહેલો છે. તેથી વનસ્વત્તયઃ સ્વમાનત । કે સર્વાઃ સ્વગાનત । એવાં વાક્યો પણ અર્થસભર હોય છે, ત્યાં કે અનુપપન્ન (= તર્ક દૃષ્ટિએ અસંગત). શબ્દસ્વામી કહે છે કે આવાં વાક્યોમાં તો યજ્ઞની પ્રશંસા કરવામાં આવી છે કે અચેતન એવી વનસ્વતિઓએ પણ આ યજ્ઞનું અનુશન કર્યું, પછી વિદ્વાન બ્રાહ્મણો કરે તેમાં નવાઈ શી? ^{૧૦૫} વળી, આ વિધિવાક્યો પરસ્પર સંબંધ અર્થે જોડાયેલાં હોય છે.^{૧૦૬} સમગ્ર વેદ પ્રમાણરૂપ હોવા અંગે શબ્દસ્વામી કહે છે કે વેદો દોષરહિત મિત્ર જેવા સુપ્રતિષ્ઠિત ઉપદેશરૂપ છે. તેમના વિશે એ

ગાંડા કે આળકોના વાક્ય જેવા હોવાની શંકા યી રીતે થઈ શકે ૧૧૦૦ વૈદિક વાક્યોને વિધિ અર્થવાદ, મંત્ર અને નાગર્ભય એ ચાર પ્રકારનાં ગણવામાં આવે છે. એમાંથી 'વિધિ' માં વિધિ અને નિષેધ બંનેનો સમાવેશ થઈ જાય છે એમાંથી પ્રથમ પ્રકારનાં વેદવાક્યો જ સત્ તત્ત્વના અદૃષ્ટ પરિમાણનો સીધો સંદર્ભ દર્શાવી પદાર્થનો નિર્દેશ કરે છે. જેમ કે ધર્મ કે અપૂર્વ. બીજા બધા પ્રકારોનાં વેદવાક્યો વિધિવાક્યોનાં પૂરક કે સહાયક છે અને તેમની સાથે સંકળાયેલાં છે. તેથી સમગ્ર વેદ પ્રમાણરૂપ છે, કેમ કે શબ્દ તરીકે તે અપૌરુષેય છે પુરુષે મોલેલા વચન સાથે મળતું આવતું હોવાથી વેદવચન 'મોઢું' છે એવું અનુમાનના નિર્દેશ ઉપરથી જાણાય છે, પરંતુ વેદવચનથી થતું જ્ઞાન તો પ્રત્યક્ષ છે. પ્રત્યક્ષવિરોધી અનુમાન પ્રમાણરૂપ ન બની શકે. ૧૦૮ શખરસ્વામી ખાસ ભાર મૂકીને કહે છે કે વૈદિક વચન પદાર્થનાં મોધ ઉપર આધારિત હોવાથી તે કદી 'મોઢું' કરતું નથી; એમાં કોઈ માનવીય દખલગીરી હોઈ શકતી નથી. તેથી વેદવાક્ય પ્રમાણરૂપ છે, ત્યારે લૌકિક વાક્ય 'એવું' ન પણ હોઈ શકે.

વૈદિક 'શબ્દ' અદૃષ્ટ પરિમાણને લગતી સત્તાનો પ્રમાણરૂપ યથાર્થ મોધ કરાવે છે. લૌકિક શબ્દ આ કસોટીએ કાણું ઊતરે છે, તેથી વેદ પ્રમાણરૂપ છે અને એ યુગે યુગે અવિચ્છિન્ન પરંપરાથી લીતરી આવેલ છે, નહીં કે અમુક એક અકસ્માતથી. શખરસ્વામી કહે છે કે ઉપદેશ અજ્ઞાનપૂર્વક પણ હોય છે. અજ્ઞાન ન હોય ત્યારે વેદાનુસાર કંઈ પણ ઉપદેશ હોય છે. ઉપરાંત, પુરુષે ઉચ્ચારેલા વચન ઉપરથી 'આ પુરુષ આમ જણે છે' એવું જ્ઞાન થાય છે, નહીં કે 'આ આખન આમ જ છે' એવું. લૌકિક જ્ઞાન પુરુષે કારણ ઉચ્ચારેલા વચનથી વિપરીત પણ હોય છે. પરંતુ વેદવચન નિશ્ચય હોય અને કોઈ પ્રમાણ મળતું નથી. ૧૦૯

પૌરુષેય વાણી પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ ઉપર અવલંબી હોય ત્યારે સર્વ તત્ત્વના દૃષ્ટ પરિમાણને લગતી હોય છે ત્યાં સુધી પ્રત્યક્ષ અનુભવમૂલક હોવાથી યથાર્થ કે પ્રમાણરૂપ હોઈ શકે છે. પરંતુ અદૃષ્ટ પરિમાણનું આકલન તો પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ કે છન્દિયોના અનુભવ દ્વારા થઈ શકતું નથી, તેથી અદૃષ્ટ પરિમાણમાંના પદાર્થ સાથે પૌરુષેય વાણીનો સીધો સંબંધ રાખતી શકતા નથી. આ કારણે એ ક્ષેત્રમાં કેવળ શબ્દ જ વેદ જ પ્રમાણરૂપ છે. આ શબ્દપ્રમાણને અનુસરતું લૌકિક કે પૌરુષેય વચન એ પ્રત્યક્ષ ઉપર આધારિત અનુમાનનુયય હોઈ પ્રમાણરૂપ છે. વેદવચન અને પૌરુષેય વચન વચ્ચે કોઈ વિશેષ ન હોય તો પૌરુષેય વચન પણ પ્રમાણરૂપ છે. છતાં વૈદિક અને લૌકિક શબ્દનું સ્વરૂપ તો સરખું જ છે. શબ્દનું પ્રામાણ્ય વેદ ઉપર આધારિત છે, તેથી વેદ એ જ ઔત્પત્તિક, નિત્ય અને અપૌરુષેય શબ્દ છે અને તેથી જ પ્રમાણરૂપ છે. કેમ કે તે સર્વ તત્ત્વના અદૃષ્ટ પરિમાણનો મોધ કરાવે છે.

યથાર્થ અર્થમોધ અને ૮ શાસા

શાખરભાષ્યમાં શબ્દ કે ભાષા-વિચારણા કરવામાં આવે છે તે સ્વતંત્ર મંત્રિ નથી કરી.

એમાંની 'શબ્દ' કે 'ભાષા'ની છણવટ સત્ તરવની શાબ્દિક અભિવ્યક્તિના સંકલ્પમાં છે. શબ્દસ્વભાવે સમંતા સંબંધે ભાષા અને સત્ તરવની વિચારણા કરી છે. આ કારણે જ 'ધર્મ' એ શબ્દસ્વભાવોને 'વિન્યાસ' પદાર્થ છે અને 'નિયંત્રણ' એ તેની પાછળનું પ્રેરક તરવ છે. એ 'વિન્યાસ'માં જ શાબ્દસ્વભાવની ભાષા-વિચારણાની ચાવી છે. એની 'ભાષા'ભૂમિ સ્પષ્ટ કરતાં શબ્દસ્વભાવની કહે છે કે 'ધર્મ' અંગે વિશિષ્ટ નિયંત્રણી ધરાવનારા વિકાસો મતભેદ ધરાવે છે; કેટલાક એકને ધર્મ કહે છે, કેટલાક બીજાને. કોઈ માણસ વગર વિચારે પ્રવૃત્તિ કરવા જતાં કોઈક એક વ્યાખ્યાને 'ધર્મ' તરીકે સ્વીકારી લે તો કથાકથાપ્રાર્થિત યુદ્ધી ન્યાય અને હેરાનગતિમાં પડી ન્યાય, તેથી ધર્મના સ્વરૂપને વિશિષ્ટ રીતે નિયંત્રણની છંછા કરવી ભેદભર્યો.^{૧૧૦} ભાષા અને વસ્તુ વચ્ચે વિસંગતિ આવે ત્યારે તેને દૂર કરવા માટે અર્થાર્થ અથર્થોષ જરૂરી થઈ પડે છે. આવા અવસરે 'સમન્વય'ની પ્રક્રિયા 'ના અનુપયોગે' ભાષા અને વાસ્તવિકતા કે સત્ તરવની વિચારણા અનિવાર્ય બની રહે છે. ડૉ. એથમર ગાખ્ટેરે શાબ્દસ્વભાવના સંદર્ભમાં આ 'Hermeneutics' ના દૃષ્ટિબિદ્યથી આ પાયાના મુદ્દાની વિચારણા કરી છે.

શબ્દસ્વભાવની 'શબ્દ' અર્થાત્ સાધુ કે શિષ્ટમાન્ય શબ્દ દ્વારા અમુક અર્થભોધક ક્રમની પ્રતીકૃતિ કાર્યકીલ પદ્ધતિને 'ભાષા' માને છે; Language is an operative system of permanent symbols which are signifying units. આ પ્રતીકૃતિ મનુષ્યની અભિવ્યક્તિની ઝંખનામાંથી ઉદ્ભવનાં હોવા છતાં તે કોઈ રૂઢિથી અધારેલાં નથી શબ્દ કોઈ રૂઢિ ઉપર આધારિત નથી કે મનુષ્ય અથવા દેવ દ્વારા સ્વભાવમાં આવેલ નથી. આ પ્રતીકૃતિપરમા માટે પણ ભાષા અપેક્ષિત છે. અમુક શબ્દ અમુક અર્થનો ભોધ કરાવે તે માટે પણ એક ચાલુ ભાષા અને બીજી ચાલુ તેનો જનસામાન્ય દ્વારા સ્વીકાર એ બે આગતોની અપેક્ષા રહે છે. તેથી મનુષ્યનિર્મિત ગણિતાત્મક પ્રતીકૃતિ (mathematical symbols) અથવા વ્યાકરણગત પ્રતીકૃતિ (grammatical symbols)ને શબ્દસ્વભાવની 'ભાષા' તરીકે ન સ્વીકારી શકે, કેમ કે તે 'ભાષા' અંગેની શબ્દસ્વભાવની વિભાવનાથી વિપરીત છે. છતાં તે એટલું તો જરૂર સ્વીકારે છે કે ભાષાની પ્રતીતિ પ્રતીકૃતિમાં અને પ્રતીકૃતિપરે થાય છે. પ્રતીક સાધુ શબ્દના અમુક એકસ આનુપૂર્વીક રહેલા વ્યવસ્થા સ્વરૂપે રહેલું હોય છે. આ પ્રતીકૃતિને વાસ્તવિકતા સાથે સંબંધ હોય છે. માનવીય ભાષા તરીકે એનું અર્થભોધક ધટકોરૂપે ભાષાશાસ્ત્રીય પરિભાષામાં વિશ્લેષણ થઈ શકે છે. ભાષાધટકોના આ વિશ્લેષણ માટે ભાષાની સમજૂતી અને તેના વ્યાવહારિક પ્રયોગનું જ્ઞાન અપેક્ષિત છે. પ્રદર્શ અર્થભોધક ધટકો એ ભાષા અને વાસ્તવિકતા વચ્ચેની કડી છે અને ભાષાના પ્રયોગ દ્વારા એ કડીએ વિશે નિયંત્રણકારી મળે છે. આ ભાષાપ્રયોગની પ્રવૃત્તિ નવી નવી શોધ કરવાની મનુષ્યની પ્રવૃત્તિની હરોળમાં ભેસી શકે તેવી કક્ષાની નથી. તાત્પર્ય કે ભાષાના વિશ્લેષણક્રમ ધટકોને આધાર ભાષાના સ્વરૂપ ઉપર આધારિત છે, પણ ભાષાનું સ્વરૂપ મનુષ્યના અનુભવ ઉપર આધારિત નથી. તેથી ભાષા અને વાસ્તવિકતાનો સંબંધ કોઈ વ્યક્તિ દ્વારા ભેસાડી શકાય નહીં એ હકીકત ઉપર શબ્દસ્વભાવો બાર મૂક્યો છે તે ખૂબ મહત્વનો મુદ્દો બની રહે છે. આ સંબંધ જ ભાષાના ધકતર અને વાસ્તવિકતાને કુદરતી રીતે સ્પર્શે છે. તેથી અમુક એક વ્યક્તિના જ્ઞાનની અભિવ્યક્તિ અર્થે જ અથવા રૂઢિને

અવગણીને વિચારો અને પ્રત્યક્ષ અનુભવોના સંબંધમાંથી ભાષા ઉદ્ભવી એવું નથી. તેથી ભાષાનું અતંતરમ સ્વરૂપ કાલ્પનિક કે નક્કર અનુભવથી ઉદ્ભવ્યું હોયું સંભવિત નથી.

શમ્વરસ્વામી ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષના માર્ગે ભાષાનું સ્વરૂપ બોલવા મથે છે. ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષને તે યથાર્થતા કે અથથાર્થતાની કસોટીરૂપ લેખ છે. પણ ઇન્દ્રિયો પોતે જ ભાષા અને વાસ્તવિકતા વચ્ચેના આંતરિક ઔપપત્તિક સંબંધ ઉપર આધાર રાખે છે. ઇન્દ્રિય અવધવો ભાષા સાથે સીધો સંબંધ ધરાવે છે. તેથી અનુભવને વાસ્તવિકતા સાથે મેળ હોવાનું તેઓ વાણી જોઈ શકે છે. તેથી ભાષા દ્વારા વાસ્તવિકતાને સમજવા માટે ઇન્દ્રિયો સ્વભાવગત સાધન છે, છતાં ભાષા અને વાસ્તવિકતાનો સાર પામવા માટે તો તે અસમર્થ છે.

આ ઔપપત્તિક સંબંધ એ કેવળ માનસિક ક્રમના કે અટકળ નથી; એ તો ઔષ્ઠિન પદાર્થ અને માનવી વાણીમાં કાયમી ઉપવગ્ધ સાધુશબ્દ વચ્ચેના સીધો, પ્રમાણુપ્રાત અને મૌલિક સંબંધ છે અને એમાં બીજા કોઈની દરમિયાનગીરી નથી હોતી. સાધુશબ્દ તો પરંપરાથી બીતરી આવેલો અને જીવનના સંદર્ભમાં પ્રચલિત રહ્યો હોવાથી, શબ્દ અને અર્થ વચ્ચેનો ઔપપત્તિક સંબંધ એ જ પરંપરામાં બીતરી આવેલો છે. આ સંબંધ પરંપરામાં કાયમ જોવા મળે છે અને જાતિ તથા વ્યક્તિ અંગે શબ્દ આદિનિરૂપે રજૂ થાય છે. ઔપપત્તિક સંબંધની ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ દ્વારા ચક્રસંજી કરવી શક્ય નથી, પણ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ ઉપર આધારિત અનુમાન દ્વારા તે સિદ્ધ થાય છે એમ શમ્વરસ્વામી કહે છે. ઔપપત્તિક સંબંધની વાત કરવા માટે પણ એ સંબંધની હયાતી સ્વીકારવી જરૂરી થઈ પડે છે! તેનું આ મહત્ત્વ શમ્વરસ્વામીથી અજાણ્યું નથી, શબ્દ એનો એ જ હોવા અંગેની યોગ્યતા માટે તેમાંના વર્ણોની કાયમી આનુપૂર્વી અને વાસ્તવિકતા સાથે તેના સતત સંબંધ હેતુશ્રુત છે. આ રીતે અનુસૂતિ વખતે ભાષા અને વાસ્તવિકતા એકબીજાની અપેક્ષા રાખે છે અને આપણને એ રીતે એમનું જ્ઞાન થાય છે.

શમ્વરસ્વામી ભાષાને એક તાર્કિક રૂપણી તરીકે સ્વીકારવા તૈયાર નથી. સમગ્ર વાસ્તવિકતા સાથેનો ભાષાનો પાયાનો સંબંધ અવગણીએ તો ભાષાને આપણે તાર્કિક પદ્ધતિ બધી લેવાની બ્રૂણ કરી બેસીશું. હયાતી અને પ્રવૃત્તિ અંગે ભાષા વાસ્તવિકતા સાથે અનિવાર્યપણે સંકળાયેલી હોવા છતાં ભાષાનો પાયો અને ઉદ્ભવ ભાષા સાથેના વાસ્તવિકતાનાં યુગપ્ત સહઅસ્તિત્વમાં રહેલો છે. આ ઔપપત્તિક સંબંધ ભાષાના સ્વરૂપ વિષેની અતંદરિષ્ટમાંનો કેન્દ્રીય મુદ્દો છે અને શમ્વરસ્વામી આનું કોઈ હિસાબે ઉલ્લેખ કરવા માગતા નથી, કારણ કે ભાષા વાસ્તવિકતાના આ સંબંધથી સ્વતંત્ર હોય તેવી કોઈ હયાતી પ્રગટ કરતી નથી. ભાષા અને વાસ્તવિકતા બંને સ્વયંપ્રત્યયને જન્મ આપે છે. આ સ્વયંપ્રત્યય પોતાની અંદરથી પોતાની મેળે કુદરતી રીતે જ ઉદ્ભવે છે.

શમ્વરસ્વામી અહીં વાસ્તવિકતા અને ભાષા વચ્ચેના કેવળ સંસ્થાનાત્મક મેળ કરતાં ક્રોઈક વધુ કહેવા માગે છે. શમ્વરસ્વામીએ સ્પષ્ટ રીતે લગમ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો નથી, છતાં ભારતીય પરંપરાને લક્ષમાં રાખીએ તો ભાષા અને વાસ્તવિકતા વચ્ચે પારસ્પરિક ઔપપત્તિક

સંબંધ હોવાની ધારણામાં સત્યનું દર્શન થાય છે એમ જરૂર કહી શકાય. તત્ત્વજ્ઞ એ કોઈ નક્કર પદાર્થ નથી કે જેથી તેનું ભૌતિક પરીક્ષણ કરી શકાય, છતાં સાધારણભાષ્યમાંની શબ્દ અને અર્થને લગતી વિચારણામાંથી તે જરૂર ઉપસી આવે છે, ઔપચારિક સંબંધમાં તેની ઝાંખી થાય છે. ભાષાની પરિપૂર્ણતા એમાં જ છે. શબ્દ અને અર્થ સાથે વાસ્તવિકતાનો ઔપચારિક સંબંધ છે; આ જ હાલ્યમનો સાક્ષાત્કાર છે. આ જ વધાર્થ એવનું શુદ્ધ સ્વરૂપ છે.

આ હાલ્યમનો બોધ કેવી રીતે કરાવી શકાય ? શબ્દસ્વામી અમુક અંશે ભાષાનું અર્થબોધક પ્રયોજન સ્વીકારે છે. અવિચ્છિન્ન વૈદિક અને સ્માતૃ પરંપરામાં મૌખિક ઉપદેશ દ્વારા ધર્મજિજ્ઞાસા ચર્ચવામાં આવી છે. તેમાં આ આંશિક પ્રયોજન અંગેનું સમર્થન મળે છે. એમાં પ્રાચીન અનુભવને ભાષા દ્વારા પરંપરામાં સાચવી રાખવામાં આવ્યો છે. પરંતુ પ્રશ્ન એ છે કે ભાષા મૂલતઃ મનુષ્ય માટે એક સાધનરૂપ છે કે કેમ ? શબ્દસ્વામીના મતે ભાષાને અભિવ્યક્તિના સાધન તરીકે ધ્યાન સાધવોની જગે ન વાપરી શકાય. ધ્યાન સાધવો ઉપયોગમાં લઈને બાહ્યમાં અલગ મૂંઝી શકાય છે. ભાષા સાથે આવો વ્યવહાર શક્ય નથી. આધુનિક મત ભાષાને અભિવ્યક્તિનું એક સાધન માને છે તેનો શબ્દસ્વામીના મતવ્ય સાથે મેળ ખાતો નથી. પ્રચલિત ભાષા અંગેના વિવિધ મતોમાં ભાષાને વિચારવિનિમયનું સાધન લેખવામાં આવી છે. એને અનુસરીને ભાષા પ્રત્યે તેને વિનિમયસાધન જ લેખ્યતા અભિગમ ધરાયો છે. આ અભિગમને લીધે ભાષા એ વિનિમયાત્મક પાસાને જ વિપયભૂત બતાવીને પદાર્થનું નામકરણ કરીને સંદર્ભ આપવાની પદ્ધતિ જ બની રહે છે. ગાપ્ટરે કહે છે તેમ The concept of language as a mere means for communication reduces and limits the scope of language to a labelling of objects by objectifying the 'communicative' aspect of language whereby it becomes the handy tool in and for a referential system. ૧૧

ગાપ્ટરે અહીં એક પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે કે જ્ઞાનનો વિસ્તાર થવામાં 'મનુષ્યે પ્રયોજ્યેલી ભાષા' ('The use of language by man') કારણભૂત છે કે પછી 'શબ્દ દ્વારા ભાષાએ મનુષ્યનો કરેલો ઉપયોગ' (the use of man by language through Sībda) કારણભૂત છે ? શબ્દસ્વામીના મતાનુસાર તો શબ્દ આદિકાલીન દૃષ્ટિએ — અર્થબોધક ઘટક તરીકે — બોલે છે અને કોઈક અર્થબોધ કરાવે છે, તેથી સ્વાભાવિક રીતે જ શબ્દ દ્વારા ભાષા બોલે છે. આ રીતે મનુષ્ય પોતે ભાષાના ક્ષેત્રની અંતર્ગત છે અને ભાષા ખાસ તેને જ ઉદ્દેશીને બોલે છે. તેથી ભાષા તેને પ્રતિભાવ આપવા-બોલવા-પ્રેરે છે. મનુષ્યની ભાષા એ સમ્પન્ન-ભાષાનું-પ્રાગટ્ય છે. શબ્દનું જ્ઞાન થાય તો આકૃષ્ટિનું જ્ઞાન થાય અર્થાત્ એ બંને દ્વારા બંનેમાં વાસ્તવિકતાનું જ્ઞાન થાય છે. તેથી એમ કહી શકાય કે વાસ્તવિકતા ભાષા તરીકે બોલે છે. (Reality as language speaks) અર્થાત્ પોતાને વિષે બોલુ કરે છે. ભાષા વાસ્તવિકતાની રજૂઆત કરે છે, નહીં કે તેનું પ્રતિનિધિત્વ (Reality is presented and not represented, by language). અર્થબોધશાસ્ત્ર (Hermeneutics) માટે આ કેન્દ્રભૂત મહત્ત્વ ધરાવે છે, કારણ કે ભાષાના મૂળ સ્વભાવને જ દર્શાવે અને નિર્દેશના કાર્યકલાપની અંતર્ગત પ્રીતવાનો છે, એ અભિવ્યક્તિપરક બની શકે.

માનુ' કોઈક અર્થબોધ કરાવવાનું આ પ્રયોજન હોવાથી તે માત્ર સાધન કે કરણ બની શકી નથી.

શાખરભાષ્યના સંદર્ભમાં ભાષા અને તેનું કાર્ય લક્ષ્યમાં સમાવીએ તો જેના માનવીની ભાષા તિભાવ પાડે છે એવી એક આદિકાલીન ભાષા અંગે પુરાવા મળે છે. ખ્રીષ્ટ રીતે એમ કહી શકાય કે માનવીની ભાષા તો એક આદિકાલીન ભાષા પ્રત્યેનો પ્રતિભાવ છે. આ આદિકાલીન ભાષા શબ્દ ઉપર આધારિત છે અને એના દ્વારા વાસ્તવિકતા પોતાની વ્યવસ્થાને અભિનિયત કરે છે. આ માટે ઇન્દ્રિયગમ્ય માનવીય ભાષા અનિવાર્ય છે. શબ્દસ્વામીની શબ્દ અંગેની મરુતી અને તેના ભાષા અંગેનો વિચાર આ ઉપર જ આધારિત છે. શબ્દસ્વામી કહે છે અશિષ્ટ લોકોએ બોલેલું, શિષ્ટ લોકોને અનુષ્ઠુ' હોય છતાં સમગ્રજ, પ્રમાણથી જે કુંદ ન હોય તે સમગ્રનું હોય તોપણ છોડી દેવું એ ન્યાયપુરસ્કાર ન ગણાય. 'અશિષ્ટાવાર માણુષ્ય છે' એવું જે કહેવામાં આવ્યું છે તે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી ન ગણી શકાતી વાતને કહેવું પડે છે. 'શબ્દાર્થ' વાળાં શિષ્ટ લોકો પ્રત્યક્ષશીલ હોય છે' એવું કહેવામાં આવ્યું છે તો સામે એ કહેવાનું છે કે પક્ષિગાના પોપણ અને પક્ષવાની કક્ષામાં મ્લેચ્છો વધુ પ્રચલન હોય છે. ૧૧૨ શબ્દસ્વામીના મતે સાધુ શબ્દમાં દેહકલ્પ હોય છે અને તે નિર્વાચક છે, તેથી શબ્દને એ પ્રકારનો ન સ્વીકારી શકાય. ધર્મી વાર મ્લેચ્છોની ભાષામાં સાધુ ન મળી આવે છે. તેથી શબ્દસ્વામી કહે છે કે 'નિગમ, નિરુક્ત અને વ્યાકરણની ધર્મકાને લીધે સાધુ શબ્દ ગણી શકાય છે' એમ કહ્યું છે તે અંગે અમારે એમ કહેવાનું કે ત્યાં મ્લેચ્છોને પણ શબ્દાર્થ ગણ્યુંતે ન હોય ત્યાં નિગમ, નિરુક્ત અને વ્યાકરણની ધર્મકા છે. ૧૧૩ આમ શબ્દસ્વામી લૌકિક અને વૈદિક એવા ભાષાભેદને સ્વીકારવા તૈયાર નથી. સૌંદર્ય શાખરભાષ્યમાં એના કોઈ પુરાવા મળતા નથી જેને આધારે કોઈક માનવીય ભાષાવી કમ એવી કોઈક આદિકાલીન ભાષાનું પુનર્ગઠન (reconstruction) કરી શકાય. માનવીય ને આદિકાલીન એ બેની સમગ્રતા ભાષાના સ્વરુપ અને કાર્ય પરત્વે સ્વતંત્ર રીતે વિચારણા થઈ શકે નથી. એને તો સમગ્ર રીતે ભાષાનાં બે અવિભાજ્ય પાસાં ગણીને વાસ્તવિકતાને પ્રગટ તાર વ્યાપાર તરીકે જ વિચારી શકાય.

માનવી વાણી એ તો ભાષા દ્વારા અને ભાષા તરીકે વાસ્તવિકતા પ્રત્યેનો એક એવાં તિભાવ છે જેમાં એ જ શબ્દ અર્થબોધક ઘટક તરીકે વિદ્યમાન છે અને પ્રગટ થાય છે. એમાં મનુષ્ય વાસ્તવિકતાની સ્થિતિ પરત્વે દબાવગીરી ન કરે તો એ યોગ્ય જવાબદારી કે માનવી વાણીને યથાર્થ તેમ જ વાસ્તવિકતાને પ્રગટ કરતી અર્થબોધક ભાષા તરીકે ગણી શકે. મનુષ્ય વાસ્તવિકતાની સ્થિતિ પરત્વે દબાવગીરી કરતા હોય છે એવું શબ્દસ્વામીની જાણમાં છે. વસ્તુ મેળવવાનો લોભ ધરાવતા કેટલાક લોકોએ આખી ઔદુમ્બરી ખાતી ઝાંઝ લપેટી લીધી. એના ઉપરથી સ્મૃતિવાક્ય ઉદ્ભવ્યું (- ઔદુમ્બરી સર્વાં ક્રમ્યા) કેટલાકે, જૂળ્યા થયેલા હોવાથી, યજ્ઞમાં બરીદેદો રાજગરો ભોગવન માટે ઉપયોગમાં લેવાનાં ઉપરથી સ્મૃતિવાક્ય ઉદ્ભવ્યું (કે કૌતરાક્ષો મોક્ષાન્તઃ), કેટલાકે પોતાની માતનકીનતા છુપાવવા અહતાલીસ વર્ષો સુધી વેદાભ્યાસ અર્થે અદાયથ' પાઠ્યું એનાથી સ્મૃતિવચન ઉદ્ભવ્યું (કે અષ્ટાચર્યાર્શિદ્વર્ષાણિ વેદ મહાચર્યચરણમ્). ૧૧૪ આ શ્રુતિ-

વિશેષી સ્થિતિઓ પ્રમાણથી ન છે, કારણ કે એમાં લોભ, અગવડ અને અસહિતા માનવીય દોષોથી વાસ્તવિકતા સાથે એકાં કરવામાં આવ્યાં છે. મનુસ્થિતિમાં આવી વાસ્તવિકતાથી વિરુધ્ધ સ્થિતિવિરુદ્ધ સ્થિતિઓને તમોનિદ્ર નિષ્કૃણ કુદૃષ્ટિ તરીકે ઓળખાવી છે.^{૧૧૫} આ દૃષ્ટિબિંદુ લક્ષમાં સંખ્યાએ તો ભાવાનુ' પાવાનુ' કાર્ય' વાસ્તવિકનુ' દર્શન', નિદર્શન', યોધન અને અભિન્યક્તિ કરવાનું છે, તેથી તેને માત્ર એક સાધન તરીકે ન મૂલ્યની શકાય. ભાવાનુ' આ પ્રયોજન ન સમજાય તો શાખરભાષ્યમાંની ભાષા અને વાસ્તવિકતા એ બંનેની માનવી અનુભવમાંની અખિલાઈ ઉપર આધારિત ભાષાની વિભાવના સમજમાં નહીં આવે. ભાષા (શબ્દ) અને વાસ્તવિકતા (ઘર્ષ) એ બંને એક અખિલાઈરૂપે સરસ છે. શબ્દસ્વામીનો મત્યની વિષય આ છે, કેમ કે માનવીના અનુભવની કે તેના વિચાર અને વાણીની ઉત્પત્તિ, તેનું ક્ષેત્ર અને તેના લક્ષ્યની અભિન્યક્તિ ભાષા અને વાસ્તવિકતા એ બંનેની સરસ તરીકે લેખાને જ થઈ શકે છે.

ભાષા દ્વારા અર્થબોધની માંસા

શબ્દસ્વામીના મતે ભાષા અને વાસ્તવિકતા એ અર્થબોધની માંસાનું હાઈ છે. માનવીય અનુભવના એક પાસ તરીકે ભાષા આપણું પાસ થયે છે, કારણ કે પ્રત્યક્ષ ઇન્દ્રિય-ગમ અનુભવ કરતાં ભાવાનુ' ક્ષેત્ર વધુ વિશાળ છે. ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષની તો વાસ્તવિકતાના કેવળ દૃષ્ટ પ્રમાણમાં ગતિ છે, બાકી ભાષાની તો વાસ્તવિકતાનાં દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ બંને પરિમિત્તોમાં ગતિ છે. તેથી શબ્દ મનુષ્યની જિજ્ઞાસા ન ઉત્તેજે ત્યાં સુધી સમગ્ર વાસ્તવિકતા મનુષ્ય સામે આંશિક રૂપે જ પ્રગટ થવાની. ખરું જોતાં ભાષા તો જિજ્ઞાસાનો મૂળમૂત પામે છે, કેમ કે એના ઉપર જાત અને જ્ઞાતવ્યનો સાચો આવાર છે. જાત અને અજ્ઞાત વચ્ચેના સંઘર્ષ કે તનાવમાંથી જ જિજ્ઞાસા — જાણવાની ઇચ્છા — ઉદ્ભવે છે. એ સત્યને અર્થાત્ ભાષા અને વાસ્તવિકતાના સાચા સ્વરૂપને, જાણવાની ઇચ્છા અને ઉત્સુકતા જ છે.

મનુષ્ય સામે વાસ્તવિકતા સ્પષ્ટ ન હોય ત્યારે પદાર્થ પ્રત્યેનો અનુરાગ અને તેની અધૂરી જાણકારી જિજ્ઞાસા ઊભી કરીને નવી દૃષ્ટિને જન્મ આપે છે. એમાંથી એક નાનું એકાંકરણ (integration) ઉદ્ભવે છે. મનુષ્ય ઉચિત અભિગમપૂર્વક યોલે અને સાંભળે તો જ આ એકાંકરણ શક્ય બને છે. ભાષા માટે આ જરૂરી છે. ભાષાને સંખ્યાની એટલે સહાનુ રીતે તેના પ્રભાવને વશ થવું તો જ સમગ્ર કાર્યાન્વિત બને છે. ભાષા અને વાસ્તવિકતા બંને મળીને એક જ ઘટકરૂપે પ્રતીત થાય તો જ એ સમગ્ર યથાર્થ ઠરે. ભાષા સ્વાભાવિક રીતે જ પોતાની અંદર વાસ્તવિકતાનું નિદર્શન કરે છે, કેમ કે ભાષા અને વાસ્તવિકતા વચ્ચેનો સંઘર્ષ સ્વરૂપગત છે, નહીં કે આગતુક. તેથી ભાષા એ અર્થબોધશાસ્ત્ર માટેની દોવાદાહી છે. ભાષાથી અલગ રીતે કોઈ અર્થબોધની માંસા સંબંધિત નથી. શ્રવણના અને વચનના આ ઉચિત અભિગમપૂર્વક ભાષાના પ્રભાવને સહાનુ રીતે વશ થવું, આ સમગ્ર પ્રક્રિયા શબ્દ મારફત થાય છે. શબ્દ મારફત આ રીતે પદાર્થના મૂળમૂત સ્વભાવને પકડીને ભાષામાં રજૂ કરવો એને જ અર્થબોધશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિ કહીશું. આ દૃષ્ટિએ જોતાં જાણુષ્ય છે કે ભાષા વાસ્તવિકતાને રજૂ કરતી વેળાએ તેના મૂળ સ્વભાવથી તો વાસ્તવિકતાને નથી કમરૂપ આપતી કે નથી કમરૂપ આપતી. શબ્દસ્વામી આ દૃષ્ટિબિંદુ અપનાવીને એમ

માનતા બહુણ્ય છે કે બાધા તો કેવળ વસ્તુને તે જેવી છે તેવી જ રજૂ કરે છે. બાધાએ આ રીતે રજૂ કરેલા સત્યમાં ઔપચારિક સંબંધ રહેલા શબ્દ અને અર્થમાં અર્થબોધશાસ્ત્ર કોઈ ચલાકી કે થાલમેલ કરતું નથી. તે એ કોઈ કંઈના કે માનસિક સ્થાનને સાકાર કરવાનું સાધનમાત્ર બની રહે તો પ્રમાણ્યુક્તતા શુભાવી બેસે; એ વાસ્તવિકતા સાથે સીધા સંપર્ક ધરાવતી હોવી જોઈએ. વાસ્તવિકતાથી વિરુદ્ધ બની કંઈના કે મનોરથને શયસ્સ્વામીની અર્થબોધમીમાંસાગાં સ્થાન જ નથી.

સાચી સમજ બાધની, યથાર્થ અર્થબોધ કરાવના, માત્ર શાબ્દિક અર્થ સમન્વયવામાં જ ઇતિથી ન સમજવી, અણુસમજને દૂર કરવી, પદાર્થનાં ગાત અને અગાત પાસાં વચ્ચેના તનાવને દૂર કરવો, આમાં અર્થબોધમીમાંસાનું સાથકૃત્ત સિદ્ધ થાય છે. જ્યારે અમુક પદાર્થ, તેને જે રીતે રજૂ કરવામાં આવ્યો હોય તે સ્વરૂપે અનુભવાતો ન હોય ત્યારે અર્થબોધ મીમાંસાની ગરજ પડે છે, કેમ કે તે અણુસમજ અને અગાતની ઉપસ્થિતિ જઈને સ્વરૂપગત સમજ આપે છે, દષ્ટિની ક્ષિતિજમાં જે યાગ્ય વિકૃત કે વણુપ્રીછી હોય તે અર્થબોધ મીમાંસાની સલાયથી સ્વયંગમ્ય - હીવા જેવી સ્પષ્ટ - થઈ જાય છે અને શબ્દ એ અંગે જે બોધ કરાવવા માગતો હોય તે પ્રગટ થઈ જાય છે. શયસ્સ્વામી કહે છે કે પદાર્થનો બોધ શબ્દ કે શાબ્દિક દ્વારા થાય છે. શબ્દ માર્સ્ત પદાર્થ સ્વરૂપની દષ્ટિએ કોઈ નવું મહત્ત્વ, નવી પ્રસ્તુતતા, કોઈ જુદા સ્તરે નવો અવતાર કે નવા ભૌતિક કે અધિદૈવિક ગુણધર્મો પ્રાપ્ત કરતો નથી. કોઈ વસ્તુને ગણવા માટે એ દસ્વખતે સામે લાગત જ હોવી જોઈએ એવું જરૂરી નથી માત્ર શબ્દ અને તેની આકૃતિ કે રૂપ (દેખાવની માનસિક છબી) એ જ બે ભૌતિક વાસ્તવિક માતા ઉપર આધારિત છે. તેથી એ માતારૂપ અર્થ શબ્દ દ્વારા હાજર હોય, તેથી એ માત્ર શબ્દમાં કોઈ વિશેષતાં ઉમેરાતી નથી, પરંતુ અર્થબોધની યથાર્થતા ચકાસવા માટે માત્ર શબ્દનો પ્રત્યક્ષ માતા સાથે સીધો સંબંધ જરૂરી બને છે અને પ્રત્યક્ષ માતા પોતે હાજર હોય એ રીતે એ શબ્દનો એ અર્થ સાથે ઔપચારિક સંબંધ પામી રૂપ છે. દા.ત. વેદમત્ત્વ સ્વામાત એ વચનનો 'વહેતું' આધ્યતન પુરુ કરીને પછી સ્થાન કરી લેવું ' એમ શબ્દાર્થ સમજાવવામાં આવે છે. અહીં 'સ્થાન' એ કોઈ અદૃશ્ય માટે નથી, પણ વેદાધ્યતન ક્ષણ દરમિયાન બ્રહ્મચારી માટે શરીરશોભા અર્થે કરવામાં આવેલા સ્થાનના નિષેધની સમાપ્તિ સૂચવે છે. કોઈ એવો અર્થ કરી શકે કે અહીં 'વેદોત્ત' કેવળ અધ્યતન (=પાક માત્ર) થઈ ગયું કે પછી યુક્તકર્માથી સમાવર્તન પામીને વિવાહ કરી લેવો; વચ્ચે ધર્મનિરાસા માટે કોઈ અવકાશ જ ન રહ્યો. તેથી શયસ્સ્વામી કહે છે કે આ શાસ્ત્રવચનનું અમે ઉલ્લેખ કરીશું; ઉલ્લેખ ન કરીએ તો અર્થવાન વેદને અનર્થક બનાવી બેસીએ. તેનું પ્રયોગન કરતો બોધ કરાવવાનું છે એ યોગ્ય છે. યાત્રિક લોકો વેદના કેવળ પાઠમાત્રથી ફલ મળતું હોવાનું કહેતા નથી. ૧૧૬ આ રીતે શયસ્સ્વામીના મતે યથાર્થ અર્થબોધ માટે કેવળ શબ્દનો કેવળ શાબ્દિક બોધ પૂરતો નથી. તેથી સાચો તાત્પર્યથી ગણવો જરૂરી છે અને એ માટે પરંપરાને આજુએ સારવો પડે તો તેમાં શયસ્સ્વામીને કશો વાંધો નથી. માટે શબ્દને ધર્મનિરાસાના અનુબંધે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ્યુ ઉપર આધારિત અનુભવને આધારે સાચા યથાર્થ સ્વરૂપે સમજવા ઉપર તે બાર મૂકે છે.

પાઠદર્શી :

૧. GACHTER—OTHMAR : 'Hermeneutics and Language in Purvam-mānasa : A study in Śābara Bhāṣya, Publ. Motilal Banarāsides, Delhi, 1983, pp. 9-10.

૨. ibid., pp. 10-11.

૩. મી. શા. મા. ૧, પૃ. ૧૦ (૧.૧.૧) : સ હિ નિઃશ્વેયમેન પુરુષ સંયુતક્તીતિ પ્રતિજ્ઞાનોરે આ લેખમા ત્રીત્વ અપાપ્ય સુધીના સંકેતો માટે — મીમાંસાશાસ્ત્રમાખ્ય-ધ્યાત્યકાર પં. યુષ્કિંતર મીમાંસક, વહાલગદ (સમીપત-હરવાળા). માગ ૧ (૧૧૦૦) આ સંસ્કરણનો અને પાઠીના ભાગ માટે આનંદાશ્રમ આવૃત્તિ(ASS)નો ગ્રંથ Frauwallner (WE) દ્વારા સંપાદિત આવૃત્તિમાંનાં ટીકાં અવતરણોનો વિશિષ્ટ કથો છે.

૪. લોકે કર્માર્થલક્ષણં ભવતિ, ન શબ્દલક્ષણમ્ । યથાડર્થસ્તથા ક્રિયતે, ન યથા શબ્દઃ । શ્વેતુ શબ્દેનૈવાર્થોઽવગમ્યતે, તથેવાનુષ્ટેપમિતિ । તદ્દમાદ્ વિચિન્નાનેઽપિ કર્તૃભ્યમ્ ।

—શા. મા. ૬.૮.૨૭ (ASS. V. 366, 12 14)

૫. આકારવાન્ શાહોઽર્થઃ । સ હિ શ્વિદેશશબ્દઃ પ્રત્યક્ષમુપલભ્યતે । અર્થવિવથા હિ પ્રત્યક્ષબુદ્ધિર્ન ચુદ્ધવન્તરવિષયા ।—મી. શા. મા. ૧. ૧. ૫, પૃ. ૨૭.

૬. સાર્કારં વાર્થ પ્રત્યક્ષમેવાવગચ્છામઃ । તદ્દમાદ્ અર્થાલમ્બનઃ પ્રત્યયઃ ।

—મી. શા., મા. ૧. ૧. ૫, પૃ. ૨૮.

૭. અન્યેથુદ્દેષ્ટરેશુરહમદર્શમિતિ ભવતિ પ્રત્યયઃ । પ્રત્યયારભિ ચૈતદ્ ભવતિ, ન વયઃ । સ્મૃતિશાખાન્યેચદ્દેશવાન્ ।..... 'અભિનાશી યા અરે અવધારણા અનુચ્છિત્તિષર્મા (શત ૧૪. ૭. ૧. ૧૫). ઇતિ । ચિત્તશ્ચરં ચ વિજ્ઞાનમ્ । તદ્દમાદ્ ચિત્તસ્વગદન્યઃ સ હત્યશમચ્છામઃ ।

—મી. શા., મા. ૧. ૧. ૫, પૃ. ૨૨-૨૩.

૮. અપમેશાશ્ચુવાદો જ્ઞાતવાનાર્થર્થાનાં 'યો યથા જ્ઞાયતે સ તથા' ઇતિ ।

—મી. શા. મા. ૧. ૧. ૫, પૃ. ૫૬.

૯. દ્વયમસૌ પુરુષઃ સ્વયમાત્માનમુપલભતે, ન ચાન્યસ્મૈ શક્નોતિ દર્શયિતુમ્ । અન્યસ્થ દ્વયમ્ પુરુષં પ્રતિ દર્શનશક્ત્યભાવાદ્ । સોઽપ્યન્યઃ પુરુષઃ સ્વયમાત્માનમુપલભતે, ન, ચ પરાધમાત્માતેન સર્વે સ્વેનાત્માના આત્માનમુપલભમાનાઃ સમ્યક્, યથાપિ પરપુરુષ નોપલભન્ત હ્રીઃ અપાસ્મિન્નંબે' પ્રાત્યર્થ્ય ભવતિ— 'શાસ્ત્રાર્થો વાચિ કિં- ઉચોતિરેવાયં પુરુષ [હિતિ] શબ્દઃ કથયેતિ; સમ્પ્રાહિતિ હેવાચ્' (શત. ૧૪. ૭. ૧. ૬) પરેણ નોપલભ્યતે દ્વૈત્યુચારિશક્તિ ભવતિ— 'અપુછો ન હિ યજ્ઞતે' (શત. ૧૪. ૬. ૧. ૨૮) ઇતિ ।

—મી. શા. મા. ૧. ૧. ૫.

१०. शब्देनाधगत्यते तत्कलं, यतः फलमिति शब्द आह ततो न्याय्यम् ... तस्मादोमाफलमिति
दधनः फलमिति चान्याय्यम् ।

—मी. शा. भा. २. २. २५

११. होममाशितो गुणः फलं साधयति । यथा राजपुरुषो राजानमाशितो राजकर्म करोति ।...
तेन दध्ने होमेन संवध्यमानत्वात् फलं भविष्यतीति ।

—मी. शा. भा. २. २. २६

१२. न तत्र प्रमाणमस्ति, सिद्धा एवं वातीयकाः सन्ति, ते च दृष्ट्वाऽऽशीग्निति । तस्मा-
देवंजातीयको देश एव नास्ति ।...तेन देशेन व्यवहाराभावात् कुतस्तस्याभिधायकः
स्वर्गशब्दो भविष्यति ?

—मी. शा. भा. ६. १. १

१३. प्रीतिर्हि स्वर्गः । सर्वथ प्रीतिं प्रार्थयते ।

—मी. शा. भा. ४. ३. १५

१४. इह पुनः स्वर्गशब्दः एव प्रीतेरभिधाता ।.....यागो गुणसूतः, प्रीतिः प्रथमम् ।.....
प्रीत्यर्थं हि पुरुषो यतते ।

—मी. शा. भा. ६. २. १

१५. भवति चानानिष्टफले कर्मणि स्वर्गः फलमिति । —मी. शा. भा. ४. ३. १६

१६. सः स्वर्गः स्यात् सर्वान् परपविशिश्रित्वा । सर्वे हि पुरुषाः स्वर्गकामाः ।

—मी. शा. भा. ४. ३. १५

१७. सूक्तभाजो हविर्माजश्च देवताः । —मी. शा. भा. १०. ४. २३

१८. तस्मान्न किञ्चिदन्वयार्थदर्शनं पुरुषविधत्तां देवतायामिदं ख्यापयति । न चेदं भोजनम् ।
न हि देवता मुञ्चते । तस्माद् भोजनस्य तदर्थत्वादिति तदसद्वचनम् ।

—मी. शा. भा. ९. १. ९

न हि माणन्ति देवताः ।

—मी. शा. भा. ३. २. ३७

१९. यस्माद् द्रव्यदेवताक्रिये यज्ञतिशब्दो वर्तते । —मी. शा. भा. ६. १. २

२०. विप्रतिपत्तौ हविषा नियम्येत । विप्रतिपत्तावेतस्यां हविर्देवतयोः हविषा विध्यन्तो नियम्येत ।

—मी. शा. भा. ८. १. १२

२१. गुणरवे देवताश्रुतिः । द्रव्यदेवतं हि भूतं.....। तत्र यथापि देवतार्थना यागस्य गम्यते,
फलायताऽपि तेन न प्रतिविध्यते । फलं च पुरुषार्थः । पुरुषार्था च नः प्रवृत्तिः । न
चासौ देवतायाः ।

—मी. शा. भा. ९. १. ९

२२. न देवतापिशब्दक्रियाणांप्रचारे प्रतिनिधिना भवितव्यमिति । कुतः ? अन्याधिसंयोगात् ।
प्रतिनिधीयमानमन्यदेवतेभ्यः । अन्यच्च तेषामर्थं न शक्नुयात् कर्तुम् ।

—मी. शा. भा. ६. ३. १८

२३. स्मर्यते च कालाचिनां देवार्थं, कालेभ्यो भवति, मासो देवता, संवत्सरो देवः। इति।

—मी. शा. भा. १०. ४. २३

२४. देवतायाश्च यज्ञभाषनभाषो न रूपेण भवति । केन तर्हि ? संवत्सिना शब्देन । यथा, अथर्षुर्हस्ताभ्यामुपकरोति, एवं देवता शब्देनोपकरोति ।... शब्द एव हविषा संवध्यते । तस्तेष्वप्यदर्शोऽपि देवता मन्विष्यति । यस्य हि शब्दो हविषा सादृश्येन संबध्यते, सा देवता ।... ईह तु शब्द एव कार्यं संगतति । तस्मान्नार्थप्रत्यायनार्थः शब्द इति ।

—मी. शा. भा. १०. ४. २२

२५. अतो यस्तस्य वाचकः शब्दस्ततोऽपूर्वं प्रतीयत इति ।... न तु कश्चिच्छब्दः साक्षादपूर्वस्य वाचकोऽस्ति ।

—मी. शा. भा. २. १. १

२६. यस्य च शब्दस्यार्थेन फले साध्यते, तेनापूर्वं कृत्वा नाप्यथेति ततोऽपूर्वं गम्यते ।

—मी. शा. भा. २. १. १

२७. प्रति शब्दमपूर्वमेद इति ।

—मी. शा. भा. २. १. १

२८. चोदनेत्यपूर्वं ब्रूमः । अपूर्वं पुनस्ति यत् आरम्भः शिष्यते स्वर्गकामो यजेतेति । इतरथा हि विधानमनर्थकं स्यात् ।

—मी. शा. भा. २. १. ६-७

२९. यद्विषयं ज्ञानं, तेनैव संप्रयोगे इन्द्रियाणां पुरुषस्य बुद्धिजन्यं सत् प्रत्यक्षम् ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

३०. मी. शा. भा. १. १. ५

३१. मी. शा. भा. १. १. १४

३२. मी. शा. भा. १. १. १६

३३. मी. शा. भा. १. १. २०

३४. वृत्तिकारग्रन्थ, पृ. ४५

३५. औपत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः.....।

—जै. मी. सू. १. १. ५

३६. औपत्तिक इति नित्यं ब्रूमः । उत्पत्तिर्हि भावे उच्यते लक्षणया । अविद्युक्तः शब्दार्थ-योर्भावः सम्बन्धः, नोत्पन्नयोः पश्चात् सम्बन्धः ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

३७. अविद्युक्तः शब्दार्थयोर्भावः सम्बन्धः ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

३८. औपत्त्येयः शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः । औपत्त्येयत्वात् सम्बन्धस्य सिद्धमिति । ... पुरुषस्य सम्बन्धुरभावात् । ...तस्मात् कारणादवगच्छामो न कृत्वा संबन्धं व्यवहारार्थं चेतस्मिन् वेदाः प्रणीता इति ।

—मी. शा. भा. १. १. ५,

३९. यच्छब्दे विज्ञातेऽर्थो विज्ञायते ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

४०. अतो नास्ति संबन्धस्य कला ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

४१. न हि सम्बन्धव्यतिरिक्तः कश्चिच्छालोऽस्ति, यस्मिन् न कश्चिदपि शब्दः केनचिदर्थे न सम्बद्ध आसीत् ।

—वृत्तिकारग्रन्थ, पृ. ५७

४२. तस्मादवश्यमेव सम्बन्धं कुर्वीत। अकृतमन्याः केचन शब्दाः बृद्धश्रवणहारसिद्धा अभ्युपगन्तव्याः । अस्ति चेत् व्यवहारसिद्धिः, न निरोगतः सम्बन्धा भवितव्यम्...

—मेघन

४३. सर्वेषामेव शब्दानामर्थज्ञाने लौकिकः प्रयोगोऽप्युपायः ।

—मी. शा. भा. ६. १. १

लोको हि शब्दार्थान्वगमे प्रमाणम् ।

—मी. शा. भा. ९. ३. १३

४४. पदस्य एव पदार्थप्रत्ययः, पदार्थस्य वाक्यार्थः इति ।

—मी. शा. भा. १. १. २६

४५. न शब्दप्रमाणकानामन्तरेण शब्दमन्वगतिर्यस्या ।

—मी. शा. भा. ६. १. ३

शब्दलक्षणे च कर्मणि शब्दो नः प्रमाणम् ।

—मी. शा. भा. १०. ५. ४४

४६. अनुवादे हि लक्षणा न्याय्या, न विधौ ।

—मी. शा. भा. ४. १. १९

४७. वायवीयश्चेच्छब्दो भवेत्, वायोः सन्निवेशविशेषः स्यात् । न च वायवीयानवयवान् शब्दे सतः प्रत्यभिज्ञानीमः ।...तस्मान्न वायुकारणकः । अतो नित्यः ।

—मी. शा. भा. १. १. २२

४८. न च गकारादिभ्योऽन्यो गोशब्द इति, भेददर्शनाभावात्, अभेददर्शनाच्च । गकारादीनि हि प्रत्यक्षाणि । तस्माद् 'गोः' इति गकारादीनिर्वर्जनीयान्ते पदं अक्षराण्येव । अतो न तेभ्यो व्यतिरिक्तमन्यत् पदं नामेति ।...तस्मादक्षराण्येव पदम् ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

४९. अथ 'गोः' इत्यस्य शब्दस्य कोऽर्थः ? सास्नादिविशिष्टाऽऽकृतिरिति ब्रूमः ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

५०. न चाऽऽकृत्या शब्दस्य सम्बन्धः शक्यते कर्तुम् ।

—मी. शा. भा. १. १. १९

५१. नित्ये तु सति गोशब्दे बहुकृत्व उच्चारितः शुभ्रपूथान्यासु गोभ्यस्तिग्न्यस्यतिरेकाभ्याम् आकृतिष्वचनमन्वगमयिष्यति ।

—मी. शा. भा. १. १. १९

५२. आकृतिर्हि व्यवस्था नित्यसम्बद्धा । सम्बन्धिभ्यो च तस्यामन्वगतायां सम्बन्धवन्तमन्वगम्यते ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३३

५३. तस्माच्छब्द आकृतिप्रत्ययस्य निमित्तम् । आकृतिप्रत्ययो व्यक्तिप्रत्ययस्य ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३३

५४. तदेतदात्मप्रत्ययस्य-यच्छब्दे उच्यते व्यक्तिः प्रतीयते इति । किं शब्दाद् उताकृतेः इति विभागो न प्राप्यते । सोऽन्वयव्यतिरेकाभ्यामन्यगम्यते । अन्तरेणापि शब्दं च आकृति-
मवबुध्यते, अवबुध्यतेवासी व्यक्तिम् । यस्तूच्यतेऽपि शब्दे मानसादवचारात्
कदाविदाकृतिं नोपलभेत, न जातुचिदाविमां व्यक्तिमवगच्छेत ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३३

५५. येष्वेव प्रयोगो दृष्टः, तेषु वर्तियते, न सर्वत्र । न चास्वव्यक्तौ शौशब्दस्य प्रयोगो
दृष्टः । तस्मात् तत्र न वर्तियते ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३३

५६. यदि यत्र प्रयोगो दृष्टस्तत्र वृत्तिः, अथ जातावां गवि प्रथमप्रयोगो न प्राप्नोति,
तदादृष्टत्वात् ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३३

५७. भवति तु सामान्यप्रत्ययोऽदृष्टपूर्वायामपि गोव्यक्तौ । तस्मान्न प्रयोगापेक्षया 'गोशब्दो
व्यक्तिवचनः' इति शक्यते आश्रयितुम् ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३३

५८. विधीयतेऽनेनेति विधानं शब्दः । सोऽनुमीयते स्मृत्या । न च तस्याऽऽकृतिवचनता
न्याय्या, न च व्यक्तिवचनता ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३६

५९. अनुपलब्धे च देवतादावर्थेऽनर्थकं संज्ञाकरणम् अशक्यं च । विशेषान् प्रतिपत्तुं हि संज्ञाः
क्रियन्ते विशेषांश्चोद्दिश्य । तद्विशेषेष्वज्ञायमानेष्वभ्यस्यनवस्तुपक्षम् । तस्मादपीकथेयः
शब्दस्यापि न सम्भवः ।

—वृत्तिकारग्रन्थ, पृ. ५८

६०. न चाक्षरव्यतिरिक्तोऽन्यः कश्चिदस्ति समुदायो नाम, यतोऽर्थप्रतिपत्तिः स्यात् । यदा गकारो
न तदा औकारविसर्जनीयौ, यदौकारविसर्जनीयौ न तदा गकारः ।... स्मृतेरपि क्षणिकत्वा-
दक्षरैस्तुल्यता । पूर्ववर्णजनितसंस्कारसहितोऽन्यौ वर्णः प्रत्यायक इत्यदोषः ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

६१. न च 'द्वयत्र' इत्यत्र प्रकृतिविकारभावः । स्रब्दान्तरम् इकाराद् यकारः । न हि यकारं
प्रयुञ्जाना इकारमुपाददते ।

—मी. शा. भा. १. १. ३६

६२. मी. सू. १. १. १६

६३. अर्थवत्सादृशाद् अपावगम इति चेत्, न कश्चिदर्थवान् सवेधां नयत्वात् ।... सदृश इति
चावगते व्यामोहात् प्रायस्य व्यावर्तेत, शास्त्राद्व्यामोहात् प्रायस्य द्वे ।

—मी. शा. भा. १. १. १८

६४. गौः गौरी गोणी गोपंतलिका इत्येवमादयः शब्दा उदाहरणम् ।...प्रतीयते हि गान्धा-
दिभ्यः सारुनाऽऽदिमान् । तस्मादितो वर्षशतेऽप्यस्यार्थस्य सम्बन्ध आसीदेव । ततः परेण,
तत्तत् परतरेणेति अनादिता । कर्ता चास्य सम्बन्धस्य नास्तीति व्यवस्थितमेव । तस्मात्
सर्वे साधवः, सर्वे भविष्यन्ते सर्वे हि साधयन्त्यर्थम् । यथा-हस्तः करः पारित्यति ।
अर्थाय ह्येते उक्तावन्ति, नादृष्टाय । न ह्येषामुक्तारणे शास्त्रमस्ति । तस्मान्न व्यवस्थित-
-कथितैक एव साधुस्तिरेकसाधव इति ।

—मी. शा. भा. १. ३. २४

६५. महता प्रयत्नेन शब्दमुक्तवन्ति— “वासुनाभिरुच्यतः, उरसि विस्तीर्णः, कण्ठे विवर्तितः
मूर्ध्निमाहृत्य परावृतः, वक्त्रे विचरन् विविधान् शब्दानभिव्यनक्ति” । तन्नापराधेनाऽप्यु-
क्तावन्ति । यथा कृष्णे पतिष्यामीति वदमे पतति, संकुटं उपसमस्यामीति द्विरस्युच्यते ।
ततोऽपराधात् प्रवृत्ता गान्धादयो मध्येषुः न नियोगतोऽविच्छिन्नवारम्पर्या एवेति ।

—मी. शा. भा. १. ३. २७

६६. न चैव न्यायो, यत् सदृशाः शब्दा एकमर्थमभिधिविशामानाः सर्वेऽविच्छिन्नवारम्पर्या
एवेति । प्रत्ययमात्रदर्शनादभ्युपगम्यते— सादृश्यात् साधुशब्देऽप्यवगते प्रत्ययोऽवकल्प्यते ।
तस्मात्प्रमीषामेकोऽनादिरस्येऽप्युच्यते । हस्तः करः पारित्येवमादिषु व्यभिच्युक्तोपदेशादना-
दिरमीषामर्थेन सम्बन्ध इति ।

—मी. शा. भा. १. ३. २६

६७. निरवयवो हि शब्दः, अवयवभेदानवगमात् निरवयवत्वाच्च महत्त्वानुपपत्तिः ।

—मी. शा. भा. १. १. १७

६८. एककण्ठे सति देशभेदेन कामं देश एव भिन्ना, न तु शब्दः ।

—मी. शा. भा. १. १. १५

६९. संयोगविभागा नैरस्त्येव क्रियमाणाः शब्दमभिव्यञ्जन्तो नादशब्दवाच्याः ।

—मी. शा. भा. १. १. १७

७०. प्रत्योक्तिविक, आकृतिनाद ५-७ अने शब्दाधिकरण २६०-३०१

७१. यदि विस्पष्टेन हेतुना शब्दस्य निष्पत्त्यं वक्तुं शक्यमः ततो निष्पत्त्यवसाधनार्थं प्रय-
त्नेनाभिव्यज्यते, इति भविष्यति । यदि प्रासुक्चारणादनभिप्रेतः, प्रवर्तनाभिव्यज्यते ।
तस्मादुभयोः पक्षयोः सममेतत् ।

—मी. शा. भा. १. १. १२

७२. RUEGG, D. S.—Contributions a l'histoire de la philosophie lingui-
stique indienne, Paris, 1959, p. 56 गान्धेयना अर्थमाथी अवतरण.

७३. ‘आद्यकृतो गोशब्द उक्तास्ति’ इति वदन्ति, ‘नाऽद्यो गोशब्दः’ इति । किमनो वदेष्वम् ?
अनेन वचनेनावगम्यते प्रत्यभिज्ञानस्तीति । यथं तावत् प्रत्यभिज्ञानीमो न नः कृण्वेति चेत् ।
एवमप्येवमिति प्रत्यभिज्ञानमिति ‘स एवायम्’ इति । प्रत्यभिज्ञानानाः प्रत्यभिज्ञानमिति चेद्.

व्ययमिवान्येऽपि नाम्य इति वस्तुमहन्ति । न हि ते 'सदृश' इति प्रतिवन्ति । किं तर्हि ? 'स एवायम्' इति । विदिते च स्फुटेऽन्यत्वे व्यामोह इति गम्यते । न च 'अवगम्यः' इति प्रत्यक्षमन्यद् वा प्रमाणमस्ति ।

—मी. शा. भा. १. १. २

७४. ह्यास्तनस्य शब्दस्य विनाशादन्त्याऽऽद्यतन इति चेत् नैष विनाशः, यत एते पुनरुपलभामहे । न हि प्रत्यक्षदष्टं मुहूर्तमष्टाया पुनरुपलभ्यमानं प्रथमिज्ञानन्तो विनाशं परिकल्पयन्ति । परिकल्पयन्तो द्वितीयसंदर्शने मातरि आधारां पितरि वा नाऽऽक्षयस्त्युः । न ह्यानुपलभ्यमानां नास्तीत्यवगम्य नष्ट इत्येव कल्पयन्ति । अप्रमाणार्थां विदितार्थां नास्तीत्यवगच्छामः । न हि प्रमाणे प्रत्यक्षे सत्यप्रमाणता स्यात् । अस्तीति पुनरुपलभ्यमाने हेतुनावगम्यमाने न फलविद-
प्यभावः । न चाऽपिहोऽभावो व्यामोहः, न च सिद्धोऽभावः । तस्मादसति व्यामोहे नाभावः । तदेतदानुपूर्व्यां सिद्धम् । तस्मात् पुरस्तादनुच्चरितयनुपलभ्यमाना अपि न 'विनिष्टः' इत्यवगन्तुमर्हन्ति ।

मी. शा. भा. १. १. २०

७५. यथा यद्वाक्निर्गताः सर्ववृद्धानमवश्यतः पुनः प्रविश्योपलभमाना अपि प्राक् प्रवेशाद् विनिष्टा इत्यवगच्छन्ति । तद्वदेतमापि न अन्य इति वस्तुमहन्ति ।

—मी. शा. भा. १. १. २०

७६. येऽपि सर्वेषां भावानां प्रतिक्षणं विनाशमन्युपगच्छन्ति, तेऽपि न क्षणवन्ति शब्दस्य वदितुम् । अन्ते हि क्षणदर्शनात् ते मन्यन्ते । न च शब्दस्यान्तो न च क्षथो लक्ष्यते । 'स' इति प्रत्यक्षः प्रत्ययः, 'सदृश' इत्यानुमानिकः । न च प्रत्यक्षविकृतमनुमानमुद्वेष्टि, स्वकार्यं साधयति । तस्मात्प्रत्ययः ।

—मी. शा. भा. १. १. २०

७७. BIARDEAU, M., The'orie, pp 187-188 (भा.प.टेरु' अथतश्चु)

७८. ऐक्यत्वे सति देशभेदेन कामं देशा एव भिन्ना, न तु शब्दः ।

—मी. शा. भा. १. १. १६.

संयोगविभागा नैरन्तर्येण क्रियापाठाः शब्दमभिव्यञ्जन्तो नादशब्दाख्याः । तेन नादस्यापि बुद्धिः न शब्दस्यैति ।

मी. शा. भा. १. १. ७७

७९. न च 'दधयत्र' इत्यत्र प्रकृतिविकारभावः । शब्दान्तरं इकाराद् यकारः । न हि यकारं प्रयुञ्जाना इकारस्युदादहते । यथा फटं चिकीर्षन्तो वीरगानि ।

—मी. शा. भा. १. १. १६

८०. एवम्वा युधिष्ठिर भीमस्तद्वृत्ता विनिरुध्य.

—मी. शा. भा. भा. १, १. ६८

८१. येषामनवगतोत्पत्तीनां द्रव्याणां भाव एव लक्ष्यते, तेषामपि केषाञ्चिदतिरिक्ता गम्यते, तेषां विनाशकारणमुपलभ्यते, यथाऽभिनवं पटं दृष्ट्वा । न त्वेन क्रियमाणमुपलभ्यमानम् । अवस्थाः

निस्त्वमवगच्छति रूपमेव हृदया तन्नुत्थतिषङ्गजिनितोऽयम्, तन्नुत्थतिषङ्गविनाशात्
तन्नुविनाशाद् वा विनश्यतीत्यवगच्छति । नैवं शब्दस्य किञ्चित् काणमवगच्छते यद्विनाशाद्
विगङ्गयतीत्यवगच्छते ।
—मी. शा. भा. १. १. २१

—मी. शा. भा. १. १. २१

८२. य एष लौकिकाः शब्दास्त एव वैदिकाः । त एवैवामर्षा इति ।...एवं प्रयोगबोधान्ना सम्भवति, यदि त एष शब्दास्त एवार्थाः । इतरथा वाङ्मन्यत्वेऽर्थो न प्रतीयते । तस्मादेकशब्दत्वमिति ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३०

८३. पदानि हि स्वं स्वं पदार्थमभिवाय निवृत्तशपाराणि । अवेदानीं पदार्था अवगताः सन्तो वाक्यार्थं गमयन्ति । —भी. शा. भा. १. १. २५

—भी. शा. भा. १. १. २५

८४. यत्र हि शुक्ल इति वा कृष्ण इति वा गुणः प्रतीतो भवति, भवति खल्वसायंलं गुणवति प्रत्ययपावात्तुम् । तेन गुणवति प्रत्ययभिन्नस्तः केवलं गुणवत्तन्मुखायवन्ति । संप्रत्यये एषां यथासं कल्पितोऽभिप्रायः, भविष्यति विशिष्टार्थसंप्रत्ययः । विशिष्टार्थसंप्रत्ययश्च वान्वार्थः ।

—मी. शा. भा. १. १. २५

८५. अपि चान्तरेण पदोच्चारणं यः शौक्यमवगच्छति, अवगच्छयेवासी शुक्लगुणकम् ।
तस्मात् पदार्थप्रस्थये एव वाक्यार्थः, नास्य पदसमुदायेन सम्बन्धः ।

—मी. शा. भा. १. १. २५

८३. BIARDEAU, M. *The'orie*, p. 195, note 1, भाष्येऽस्तु' अक्षरम्.

८७. नित्यः शब्दो भवितुमर्हति । कुतः ? दर्शनस्य परार्थत्वात् । दर्शनमुच्चारणं तत्, परार्थं, प्रत्याययितुम् ।

—मी. शा. भा. १. १. १८

८८. पौख्येये हि शब्दे यः प्रथमः, उत्स्य मिथ्याभाव आशङ्क्येत, परप्रथमो हि तदा स्यात् । अयं शब्दे भवति कथं मिथ्येति ? न हि तदानीमन्यतः पुरुषाद् अवगतिविच्छामः । 'नवीति' इत्युच्यते बोधयति बुद्धयमानस्य निमित्तं भवतीति । शब्दे च निमित्ते स्वयं व्यस्यते । कथं विप्रलब्धं ब्रूयाद्, नैवेदेवमिति ।

मी. शा. भा. १. १. ५

५८. यच्च नाम ज्ञानं न विपर्येति । न तच्छक्यते वक्तुं न एतदेवमिति । यथा भवति यथा विज्ञायते, न तथा भवति । यथैतन्न विज्ञायते, तथैतदिति । अय्यदस्य हृदये अय्यदाचि स्यात् । एवैवद्भूतो विरुद्धमिदं गम्यते-अस्ति नास्ति चेति । तस्मात् तत् प्रमाणम्, अनपेक्षत्वात् ।

—मी. शा. मा. १. १. ५

८०. यदन्वविषयं ज्ञानमन्यसंप्रयोगे भवति, न तत् प्रवक्षमः ।.....प्रवक्षेनास्त्विच्छन्तो न
 वेदेष्ववगाच्छेमहि, प्रमाणाभावादबुद्धिमिति मय्येमहि । तस्माद् यस्य च दुष्टं कर्णं,
 यत्र च मिथ्येति प्रशयता, स एवावसमीचीनः प्रशयः, नास्य इति ।

—મી. શા. મા. ૧. ૧. ૫

६१. भवति हि कदाचिद्विषमवस्था मानसादशाघाताद् यदुच्चारितेभ्यः पदेष्वनो न पदार्थो अवधार्यन्ते । तदानीं निरोगतो वाक्यार्थे नायमच्छेद्युः, यस्यस्य अपार्थक्यमविवक्षितम् ।

—मी. शा. भा. १. १. २५

६२. अन्वितैरेकैश्च भवति तस्य ज्ञानस्य । न हि तदुत्पन्नं ज्ञानं विपर्येति । यच्च नाम ज्ञानं न विपर्येति । न तच्छब्दवत् यच्च न एतदेवमिति ।

—मी. शा. भा. १. १. २६

६३. तस्मात् तत् प्रमाणम्, अपेक्षयाव । न ह्येवं सति प्रत्ययान्तरमपेक्षितम् पुरुषान्तरं वापि । स्वयं प्रत्ययोऽहो ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

६४. अमर्षोऽपि प्रमाणाभावः । नास्तीत्यस्वार्थस्यासत्किञ्चिदस्य ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

६५. प्रत्यक्षस्य प्रमाणस्य अभावात्, तत्पूर्वकारवाच्येतिरेषाम् ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

६६. न स्यात् प्रमाणं, यदि पञ्चैव प्रमाणान्यविविक्तम् । येन येन हि प्रतीयते, तत् तत् प्रमाणम् । शब्देनापि प्रतीयते, ततः शब्दोऽपि प्रमाणम्, यथैव प्रत्यक्षम् ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

६७. चोदना हि भूतं भवन्तं विविधमन्तं सूक्ष्मं द्वावहितं त्रिप्रकृष्टमित्येवं त्रातीयकमर्थं शक्नोत्यव-
गत्यिष्टम्, नाभ्युत् किञ्चनेन्द्रियम् ।... भवतीति इति लभ्यतेऽवबोधयति, बुध्यमानस्य निमित्तं
भवतीति । यस्मिन् निमित्तभूते सति अवबुध्यते, सोऽवबोधयति । यदि च चोदनायां
कायामग्निहोत्रात् स्वर्गो भवतीति गम्यते, कथमुच्यते न तथा भवतीति? अथ न तथा
भवतीति कथमवबुध्यते? असन्तमर्थमवबुध्यते इति त्रिप्रतिषिद्धम् ।

—मी. शा. भा. १. १. २

६८. न चादृष्टपूर्वे स्मृतिर्भवति ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

६९. अविवक्षितं यदने च विधिरित्युच्यते ।

—मी. शा. भा. १. १. ४

१००. चोदना इति क्रियायाः प्रवर्तकं वचनमाहुः ।

—मी. शा. भा. १. १. २

१०१. संनिष्ठाष्टकालाः कृतका वेदा द्दानोत्तनाः ।

—मी. शा. भा. १. १. २७

१०२. उक्तमस्माभिः शब्दपूर्वत्वमप्येवम् ।

—मी. शा. भा. १. १. २९

१०३. अकर्तृभिरपि ज्ञेयानामाचक्षीरन् ।... प्रकृतेः वचनमन्यताच्चारणं कठादिभिरनुष्ठितं स्थानम् । तथापि हि समाख्यातारो भवन्ति । स्मर्यन्ते च वैशाख्यायनः सर्वशास्त्राध्यायी । कठः पुनरिमां केवलां शास्त्रामभ्योपयाम्भूवेति ।

—मी. शा. भा. १. १. ३०

१०४. यच्च प्रावाहगिरिति । तन्न । प्रवाहणस्य पुरुषस्यासिद्धत्वात्, न प्रवाहणस्यापत्यं प्रावाहगिः । प्रशब्दः प्रकृतेः सिद्धो, वहतिश्च प्राप्तो, न त्वस्य समुदायः क्वचित् सिद्धः । इकारस्तु यथैवापत्ये सिद्धस्तथा क्रियायामपि कर्तरि । तस्माद् यः प्रवाहयति स प्रावाहगिः ।

—मी. शा. भा. १. १. ३१

१०५. स्तुतयो ज्ञेयाः सन्नस्य-वनस्तरयो नामाचेतना इदं सन्नमुपानितवन्तः, किं पुनर्विद्वानो द्वाद्वाणाः ?

—मी. शा. भा. १. १. ३२

१०६. विनियुक्तं हि दृश्यते परस्वरेण सम्बन्धार्थम् ।

—मी. शा. भा. १. १. ३२

१०७. अविगीतः सुहृदपदेशः सुवतिष्ठितः कथमिवाशङ्क्येत उन्मत्तबालनाक्यसदृश इति ?

—मी. शा. भा. १. १. ३२

१०८. अपि च पुरुषवचनसाधर्म्याद् वेदवचनं वितथमिति अनुमानव्यपदेशादवगम्यते । प्रत्ययस्तु वेदवचनेन प्रत्ययः । न चानुमानं प्रत्ययविरोधि प्रमाणं भवति ।

—मी. शा. भा. १. १. २.

१०९. उपदेशा हि व्यामोहादपि भवन्ति । अतस्त्विमामोहे वेदादपि भवन्ति । अपि च गौरवे-यवचनाद् 'एवमयं' पुरुषो वेद' इति भवति प्रत्ययः न 'एवमयमर्थः' इति । विष्कल्यते हि स्वस्वपि कश्चित् पुरुषकृताद् वचनात् प्रत्ययः । न तु वेदवचनस्य मिथ्यात्वे किञ्चन प्रमाणमस्ति ।

—मी. शा. भा. १. १. २

११०. धमं प्रति हि विप्रतिपन्ना बहुविदाः, केचिदन्वयं धममाहुः, केचिदन्यम् । सोऽयमविचार्य प्रवर्तमानः केचिदेवोपाददानो विद्वन्वेत, अनर्थं च शृण्वेत् । तस्माद् धर्मो विधिश्चास्तिभ्यः ।

—मी. शा. भा. १. १. १.

१११. Ga'c'hter-Herm. & lang in P. M., p. 91.

११२. चोदितमशिष्टैरपि शिष्टानवगतं प्रतीयेत, यत् प्रमाणेनाविरुद्धं तदवगम्यमानं न न्याय्यं त्यक्तम् । यत्तु शिष्यचारः प्रमाणमिति, तत् प्रत्यक्षानवगतेऽप्येव । यद्विप्रियुक्ताः शब्दाप्येव शिष्य इति, तत्रोच्यते-अभियुक्ततराः पक्षिणां पोषणे बन्धने च श्लेच्छाः ।

—मी. शा. भा. १. १. १०

११३. यत्तु निगमनिरुक्तं व्याकरणार्थवत्तेति, तद्वैषामर्थवत्ता भविष्यति न यत्र श्लेच्छैरप्यन्वगतः शब्दार्थः ।

—मी. शा. भा. १. ३. १०

११४. लोभाद् वास आदिशमाना औदुम्बरौ कृत्स्ना वेष्टितवन्तः केचित् । तत् स्मृतेर्वाजिम ।
 दुमुखमाणाः केचित् क्रीतराजकस्य भोजनमाचरितवन्तः । अपुंस्त्वं प्रच्छादयन्तश्चाष्टाच-
 स्वारिशद्वर्णाणि वेदयज्ञाचयं चरितवन्तः । तत् एषा स्मृतिरिथ्यवगम्यते ।

—मी. शा. भा. १. २. ४.

यितुदेवमनुष्याणां वेदबधुः खनातनम् ।

अशक्यमप्रमेयं च वेदशास्त्रमिति स्थितिः ॥

या वेदबाह्या स्मृतयो याश्च काश्च कुदृष्टयः ।

सर्वास्ता निष्कलाः प्रेत्य तमोनिष्ठा हि ताः स्मृताः ॥

—म. स्मृ. १२. १४-१५

अतिक्रमिष्याम इमामास्नायम्, अनतिक्रामन्तो वेदमर्थवन्तः सन्तमनर्थकमवकल्पयेम । दृष्टो
 हि तद्वार्थः कर्मावबोधनं नाम । न च तस्याभ्ययनमात्रात् । तत्र भवन्तो याज्ञिकाः फलं
 समामनन्ति ।

—मी. शा. भा. १. १. १.

શ્રી યશોવિજયજી મહારાજની કાવ્યપ્રકાશટીકા^૧

તપસ્વી નાટી

મમ્મટના કાવ્યપ્રકાશ ઉપર અનેક મહત્ત્વપૂર્ણ ગંભીર ટીકાઓ સ્થાપિત છે અને શ્રીયશોવિજયજી મહારાજને પણ આવી જ એક ટીકા સ્વી છે. વાસ્તવમાં કા. પ્ર. વિદ્વાનો માટે એવો પડકારરૂપ ગ્રંથ બની રહ્યો છે કે એક યુગમાં એ ગ્રંથ ઉપર ટીકા રચે એની જ વિદ્વાનમાં ગણતરી થાય એવી હવા બની હતી. આથી કહેવાય છે કે કા. પ્ર.ની ટીકાઓ થેર થેર સ્થાપિત થાને છતાં એ એવો ને એવો જ દુર્ગમ એવરેસ્ટ જેવો રહ્યો છે.

આપણા દુર્ભાગ્યે શ્રીયશોવિજયજીએ સ્વેચ્છી કા. પ્ર. ટીકા ફક્ત ઉલ્લાસ ૨ અને ૩ ઉપરની જ ઉપલબ્ધ છે. બાકીના ઉલ્લાસો ઉપરની ટીકા હાલ ઉપલબ્ધ નથી. જે ભાગ આપણને પ્રાપ્ત થાય છે એની મૂળ હસ્તપ્રત ઉપરથી મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજને સ્વહસ્તે પ્રેસકોપી તૈયાર કરી હતી, જે ખૂબ સ્વચ્છ અને હોપમુક્ત છે. ફક્ત એટલા આંશિક પ્રકાશન ઉપરથી આપણે વિક્રમની ૧૬મી સદીના બહુચત આચાર્યશ્રી યશોવિજયજીની બહુમુખી પ્રતિભાનું પૂરું દર્શન મૂકવાનું તો ન કરી શકીએ, પણ હેતુમંદિરના બાંધ બારણામાં પહેલી દોઢે અથવા છિદ્રમાંથી જેમ હેવનાં દર્શનની અલક પામી શકાય તેમ શ્રીમુનિજીની પ્રતિભાનો આછો અંદાજ કાવ્યશાસ્ત્રના કોનમાં આપણે પામી શકીએ તેમ છીએ. વાસ્તવમાં તો આ આંશિક ભાગનું પૂરું અવલોકન વિચારવા બેસીએ તો એક મોટો સંશોધનગ્રંથ સ્વી શક્ય તેમ છે, પણ અમે તો આહી ફક્ત શોરમાં ઉઠાહરણથી જ સંતોષ થાનીશું. એટલાથી પણ એ વાતની પ્રતીતિ થાય છે જ કે

“કાશ્યેણ કોમલચિયઃ વયમેવ નામ્યે.
તર્કેણ કર્ણસથિયઃ વયમેવ નામ્યે.”

એ ઉક્તિ આચાર્યશ્રીને અક્ષરશઃ લાગુ પાડી શકાય તેમ છે. (૧) કા. પ્ર. ઉ. ૨, મૂળ અક્ષ ૫ (પૂ. ૧) ઉપર આચાર્ય નામ્યે પ્રમાણે શાસ્ત્રાર્થ કહે છે :

દેખીતી રીતે જ શબ્દ વાચકદિ બેઠકથી ત્રિવિધ છે, છતાં મમ્મટે ‘ત્રિવિધ’ એવા ૨૫૪ ઉલ્લેખ કર્યો છે તે આજે આચાર્યશ્રી નોંધે છે કે

યથા વિમાગાદેવ ત્રિત્વં સિદ્ધં, તથાઽપિ મૌખીલક્ષણા મિમ્નેતિ ન્યૂતલા, ક્ષમ્મનાયો પ્રમાણમેવ નાસતીતિ આદિકમ્યં ચ વિમાગસ્થેતિ પરવિવતિત્તિનિરાધાય આદિ-ત્રિવિધેતિ ।

※ ‘યશોવિજયજી’ : બકિતલવ આ વાક્યમાં ‘અંગેના પરિસ્વાદમાં ૨૪૪ કથવામાં આવેલો લેખ ઠીસો. ’૮૭.

આ સ્પષ્ટતા મળે અને અન્ય નવાં શાસ્ત્રાર્થ કરવામાં આવ્યા છે તે તે શ્લોકો વ્યાખ્યાના કથા કથા પુરાણોની કઈ કઈ ઠીકઠીઓના અણબધાર એમના ઉપર છે એ વિચારનાનો આપણે ઉદ્દેશ્ય રહેશે. એ રીતે જતાં, ઉચીત (પ. ૨૩)માં ‘ચિંચા’ની સમજ આ રીતે આપાઈ છે, જેમ કે—

“વાચસ્વત્વં વર્ગે ઉપાધિયોગે નિત્યં વ્યવૃત્તું, શબ્દમાં નહિ, કારણ કે એકનો એક શબ્દ વાચક, વચ્ચે અને અન્યક છોઈ શકે છે.”— “ચિંચેતિ । વાચકત્વાધ્યાસો ચિંચ્ઞં ચોક્ષમ્ ।” ત્યાં પા. ૧ીમાં એવી નોંધ છે કે

નનુ વ એવ શબ્દો વાચકઃ સ એવાન્યથ લક્ષકઃ । કિં સ વાચકલક્ષકાન્યથા એવ વ્યજ્ઞકઃ । ધ્વાઃ માંકવર્તકમયેષાં મેદ રૂપત ગ્રાહ વાચકત્વાધ્યાસાવાવિતિ ॥ (જુ)

આમ ઉચીતે નોંધ કરી છે તે વિગતથી જુદી નોંધ શ્રીયશો વિગતપદ્ય એ કરી છે. આદિત્યશ્રમણિચિંત. ચુ.)માં આવી અર્થા નથી, પણ સુધાસાગર (સુધા.) ઉચીતની જ પાત દેહદેશવર્તા નોંધ છે કે

અથ ઉપાધીનામેય ચિંચે, ન તુ ઉપધેયાનામ્ । ન હિ કથિત્ વાચક એવ, કથિત્ લક્ષનિક એવ, કથિત્ વ્યજ્ઞક એવ રૂપતિ નિયમ રૂપિ ચોક્ષમ્ ।

તેને શ્રીધર નોંધ છે કે

ચિંચેતિ । ગૌતો તુ વર્ગગાતો ન વ્યતિરિચ્યતે, લક્ષણાવા ગૌણસ્ય વ્યાપ્તસ્વાત્ ।

આનો પ્રભાવ શ્રી વર્ણવિગતપદ્ય એ કરેલી નોંધમાં આશિષ રૂપિ જોવા મળે છે, તેને પૂર્વે નોંધે સૂચેશ આધિક્યજ્ઞેષો વિકલ્પ શ્રીધરે નથી આવ્યો, એટલે આશ તેમના મૌલિક ચિંતન આભારી કેળી ગ્રાહ્ય આપ, ઉપર કરેલી નોંધ પ્રમાણે ‘આચાર્ય’શ્રીના મતે ‘ચિંચા’ એવા મમ્મટના નિર્દેશનું સ્વાસ્ત્ય એ છે કે “તેને વિકાસથી જ ત્રણ બેદ સિદ્ધ હતા છતાં, ‘ચિંચા’ શબ્દના ઉદ્દેશથી એવું ‘પતાવાણુ’ છે કે કાન્યમાં શબ્દના ત્રણ જ બેદ છે. ત્રણથી વધારે કે એક જ નહિ. આથી ગૌણીને વર્ણણથી જુદી માનીને “ગૌણુ” નામના શબ્દભેદના અનુસંધેયથી કારિકાકારની ન્યૂનતા તથા અન્ય માનવામાં પ્રમાણભાવ હોવાથી “અન્ય” શબ્દના ઉદ્દેશને અધિક માનનારાંક અંશપતે દૂર કરવા જ “ચિંચા” કહ્યું છે. ઉપાધ્યાય એમણે હોવા છતાં આચાર્ય હેમ્બદે ગૌણી/ગૌણનો સ્વતંત્ર સ્વીકાર કર્યો છે તેનું સ્પર્શન કરવા નથી એ એમની તટસ્થ શાસ્ત્રદષ્ટિનો સ્પષ્ટ પુરાવો છે. આપણે અહીં શ્રીધરનો આશિષ પ્રભાવ જોવા છે.

એ ઉપરાંત, ઝગડીકરે (પ. ૨૫) સ્પષ્ટ રીતે નોંધ્યું છે કે—

“વિમાગાદેવ ત્રિવિ સિદ્ધિરિતિ ત્ર્યગાચિત્તં સ્વ્યાધ્યયકહેવાય ત્રિવિધુકતમ્ । એતેન ગૌતો લક્ષણા મિતિતે ગૌણસ્વરૂપ અથ અસંગઠાત્ વિમાગસ્ય ન્યૂનતા । વ્યજ્ઞનાવાં સ પ્રમાણામાષેન વ્યજ્ઞક-શસ્ત્રસ્ય અમાવાગ વિમાગસ્ય આધિક્યં ચેતિ પરિવ્રતિપતિર્નિરસ્તા ।”

આ ‘અધુ’ શબ્દના શબ્દશઃ વર્ણવિગતપદ્યને અનુસરે છે, પણ ઝગડીકર તેમનો નામે સ્વેય કરવા નથી. વર્ણવિગતપદ્ય (પ. ૧૧૪-૧૫૦ વચ્ચે) જોઈએ અને વિ. સં. ૧૭૪માં

અવસાન પામ્યા. એટલે અનેક ટીકાઓનું લેહન કરનાર અગ્રકરની પાના બહાર એમની ટીકા સ્ત્રી હોય એ માની શકાય તેમ નથી. યશોવિજયજીની લેખનપ્રવૃત્તિ ઈ. સ.ની ૧૭મી સદીના ઉત્તરાર્ધમાં થઈ હશે એમ માની શકાય.

હવે નરહરિ સરસ્વતીતીર્થની યાસચિતાનુરંજનીમાં (પરિશિષ્ટ B; પૃ. ૧૦) નીચે મુજબ નોંધ લેવા ગયો છે, જેમ કે—

નમ્યથશાસ્ત્રારોઽધ્યન્નકશ્યપ્તકવ્યવહારામાયાન્ કથં ત્રૈવિધ્યશિવસાહુક્ય સ્ત્રોતપાત્રસદાદિમાત્ર પયેરે.

અહીં વ્યંજના માટે પ્રમાણ નથી એથી આધિક્ય છે એવી યશોવિજયજીનાં નોંધનું મૂળ વાંચી શકાય. આમ, શ્રીધર અને નરહરિ આ સ્થળે એમનાં પ્રેરક ગળા લેખી શકાય. નરહરિને અનુસરીને યુગુરત્નગણિ પોતાની કા. પ્ર. ઉપરની સરસીવિગ્ર(પૃ. ૪૫)માં નોંધે છે કે—

નમ્યથશાસ્ત્રારોઽધ્યન્નકશ્યપ્તકવ્યવહારામાયાન્ કથં ત્રૈવિધ્યશિવસાહુક્ય સ્ત્રોતપાત્રસદાદિમાત્ર પયેરે.

યુગુરત્ન યશોવિજયજીના નજીકના પુરાણમાં છે અને તેમના ઉપર નરહરિની યાસચિતાનુરંજની અને શ્રીવત્સની સારથોધિનીનો પ્રભાવ વિશેષ છે.

“જિવા” વિષે શ્રી પરમાનંદ ચક્રવર્તીની વિસ્તારિત ટીકામાં (પૃ. ૩૩) ફક્ત આટલી જ નોંધ છે કે—

ત્રિધેઃ । તેનાનોર્વા નોગલેપમેર; કિન્નુવાધિમેદ દ્યવ્યર્થઃ ।

અહીં પણ ઉદ્યોતની જ અસર છે. આપણે તેમનું હતું કે ઉપાધ્યાયજીએ આ નોંધ પોતાની ટીકામાં રજાવી નથી.

આ પછી, “અમ ઇતિ કાવ્યે” એવી અનુદાની નોંધ ઉપર યશોવિજયજી (પૃ. ૩) નોંધે છે—

“કાવ્યે” ઇતિ । નનુ શાસ્ત્રેભુ સ્વપ્નકશ્યપ્તકાનાં નામાડવિ નાસ્તીત્યત્ર ગ્રાહ, કાવ્ય ઇતિ । ચતુર્ધારવિશેષસ્ય અન્યથાડનુપસત્તેરિતિ માયઃ । ન ત્ત ય એવ શબ્દો વાચકઃ સ એવ લાક્ષણિકો ધ્વન્નકશ્યેતિ મેદામાવાત્ વિમાલોડનુપપન્ન ઇતિ યાચન્ । તત્કાર્યેડવિ સમ્યક્સંભેદાત્ મેદનજ્ઞી-કૃત્ય તથા વિમામાત્ દ્યવમેવાર્થવિમાલોપવત્તિરિયતુવરમેવ વ્યક્તમ । વિમામાનન્તરં લક્ષણસ્ય ત્રિજામાલિપયરવેન અભિજાનુવૃણિત્વાત્ તદ્વત્તમિધાનં સમયંયતિ ।

આ સાથે અગ્રકર(પૃ. ૨૫)માં નીચે પ્રમાણેની નોંધ છે : “જનકારવિશેષસ્ય અન્યથા ડનુપસત્તેરિતિ માયઃ । વિમામાનન્તરં લક્ષણસ્ય ત્રિજામાલિપયરવેન અભિજાનુવૃણિત્વાત્ તદ્વત્તમિધાનં સમયંયતિ **પર્યામિતિ** ।

આ શબ્દો યશોવિજયજીમાં છે, પણ અગ્રકરે એમનો નામોરવેળ કર્યો નથી એટલે સંભવ છે કે એનો મૂળ સ્રોત અન્યત્ર હોય, જેને યશોવિજયજીમાં “સતતમિધાન” છે તે પદ્યારે શુદ્ધ પાડે છે એ નિર્વિવાદ છે.

આ બંનેનો મૂળ સ્રોત માટે કદાચ નરહરિની યાસચિતાનુરંજનીમાં નોંધેલા નામો શકાય, જેમ કે— (પૃ. ૧૦)

“નવધર્મશાસ્ત્રાદૌ શ્યમ્નકશબ્દસ્વહારામાચાન્.....નનુ વિમામાનન્તરં” વાચકાદૈર્ઘ્ય લક્ષણં વાચ્યં...વગેરે.

યશોવિજયછના શબ્દ ઝળઝળકરનાં ઝિલાયા છે અને છતાં પાઠ યશોવિજયછનો સારો છે, કારણ કે અહીં ક્લીત આ પ્રમાણે ચાલે છે, જેમ કે “(શબ્દ)ના વિભાગના ઉચ્ચેષ પછી (તેમના) લક્ષણના સંબંધમાં ગિરસાસા થાય અર્થાત્ વાચક, લાક્ષણિક અને અન્ય શબ્દ કોને કહેવાય એવો પ્રશ્ન થાય, પણ અહીં એનું લક્ષણ આપવું ઉચિત હોવા છતાં તેનું કથન થયું નથી (અનભિચાનં તેનું કારણ આપે છે)”—

યશોવિજયછ (૫. ૪) “૫ર્વા” વગેરેમાં નોંધે છે કે શબ્દોનું લક્ષણ આગળ કહેવાશે, પણ પહેલાં ગિરસાસાનો પ્રશ્ન ઘટનાશ્રય છે, કારણ કે અર્થની ઉપસ્થિતિ ટૂંતિ ઉપર અવલંબે છે અને એનો જ શબ્દબોધ થાય છે. આથી જેમ શબ્દ વિષે ગિરસાસા થાય છે તેમ અર્થ કે જે અન્યનાશ્રય ઘટિતો આશ્રય છે તેને માટે પણ ગિરસાસા થાય છે, અને શિષ્યની પહેલી ગિરસાસા થોડી વાર રોકી શકાય તેમ છે, જ્યારે બીજી ગિરસાસા શાન્ત કરવા અર્થનું નિર્ધણ્ય આવરયક છે. તેથી અર્થોનો વિભાગ પહેલો હાથ ધરાયો છે.

આ અર્થો સ્પષ્ટરૂપે અન્યત્ર જોવા મળતી નથી એટલે યશોવિજયછના સંદર્ભ નિર્ધણ્યનું તે ઉદાહરણ અને છે, જેકે વિસ્તારિકામાં (૫. ૩૩) નિર્ધિન્યા શબ્દો છે :

“નનુ વિમામસદ્ વિશેષઃકરણમિવાનનવોત્તમકથનૈવ વિમામાનન્તરં તદ્વિનિર્મિત્યાહ-પદ્યમિ-ત્યાદિ । અગ્રાપિ સ્વરૂપમિત્યેકાવનં પુર્વવત્ । વસ્તુ । ઇતિ વિમામગ્નકરણમાપ્તો, સા ચ અર્થ વિમામા(સદ્ધા)વૈવ સ્વાદિતિ, સમ્યતિ તદ્વનભિવાનમ્ ।”

અહીં પણ ‘અનભિચાન’ પાઠ છે, જે યશોવિજયછમાં આપણે નોંધ્યો છે. ઝળઝળકર કદાચ વિસ્તારિકાનો આધાર લેતા હશે એમ કહી શકાય. યશોવિજયછ ઉપર પણ વિસ્તારિકાને પ્રભાવ સ્પષ્ટ છે.

આ પછી યશોવિજયછ (૫. ૪) વાચ્ય વગેરે તેના અર્થો બનશે” એવી પ્ર. ૩ ની નોંધ ઉપર વ્યાખ્યા કરે છે. તેમાં નૈવાયિક શૈલીમાં ઘૂચ વિસ્તૃત રીતે ચાલ્લાથ’ કરવામાં આવ્યો છે. ન્યન્યાપદશ’ના પ્રભાવ તીવ્રે જે નગ્ધો, જેવા કે સિદ્ધિઅન્ત, શ્રીવલ્લભાંછન લક્ષ્યાર્થ’, બળનાથ પંડિત, પંડિત વિગેશ્વર વગેરેએ અર્થકારસાસ્ત્રના વિવેચનમાં જે નવા મોઢ આપ્યો તેનો પ્રભાવ યશોવિજયછમાં પણ જોવા મળે છે. એમણે અહીં જે વિસ્તૃત અર્થો કરી છે તે સંગ્રાપાંગ અન્યત્ર જોવા મળતી નથી, પણ એના મૂળ સ્તોતરૂપે સુધાસાગરના શબ્દો (૫. ૪૧) હોવા સંભવ છે. જેવા કે—

“સ્વરૂપં લક્ષણં, તત્ત્વાર્થ’ઘટિતમેવેતિ પ્રથમં તત્ત્વાનં આવશ્યકમિતિ માયઃ ।”

જેકે યશોવિજયછએ અહીં જે વિસ્તાર અને વિદત્તાનું પ્રકાશન કર્યું છે તે અન્યત્ર કયાંય સાંપડતું નથી.

યશોવિજયછ (૫. ૪) નોંધે છે કે,

વાચ્યાદયઃ ઇતિ । શરદાનામાપિ લક્ષ્યમર્થ’ઘટિતમિતિ તેવાં લક્ષ્યમકૂળવા અપિ અર્થવિમાગઃ ઇતિ નવયાઃ ।

અહીં 'નવા:' માં કદાચ વિસ્તારિકાકાર શ્રીપરમાનંદ ચક્રવર્તીનો સંદર્ભ પણ હોઈ શકે. યશોવિજયજી આગળ નોંધે છે કે 'વાચ્ચાદય: માં, "વાચ્ય આદિ છે, જેનેનો" એ રીતે વિગ્રહ કરીએ તો અને એ પ્રમાણે 'અતદ્વય-સંવિતાનન્વહુવીહિ' સમાસ માનીએ તો ("વાચ્યાદિ" એ પદમાં વાચ્યાતું ગ્રહણ નહીં થાય) (અને) વાચ્યનો અર્થ બેમાં સમાવેશ નહિ થાય અને તેથી સાથે સાથે 'વાચ્ચાદય: યોગાતું' બહુવચન પણ પ્રયોજ શકાશે નહિ' કારણ કે વાચ્ય સિવાયના તો બીજા જે—લક્ષ્ય અને વ્યંગ્ય—જાણી રહેશે અને તેથી 'વાચ્ચાદી' એમ દિવચન સિદ્ધ થશે, "વાચ્ચાદય: એમ બહુવચન નહિ! હવે જે આ સ્થળે તદ્વચન-સંવિતાનન્વહુવીહિ માનીએ તો તે પદ "વાચ્ય, લક્ષ્ય અને વ્યંગ્ય" એમ ત્રણેનું મોખક બની જશે.

અહીં યશોવિજયજી જણાવે છે કે આતુ' કહેવું જોઈએ નહિ કારણ કે (સમાસમાં) પ્રથમ શક્તિ ન માનવાવાળા અને સમસ્ત પદોમાં લક્ષણ દ્વારા અર્થમોખ કરવાના પક્ષપાતી નિર્વાપ્તિ પ્રમાણે મન ધરાવનારાઓ અનુસાર લક્ષણ દ્વારા ત્રણેની "વક્ષસ્વત્તાવચ્છેદકરૂપ" માં અર્થાત્ "વક્ષવાચ્ચાદિરૂપ"માં ઉપસ્થિતિ થશે. આવી પરિસ્થિતિમાં સિન્ન સિન્ન "ત્રિમાજ્જતાવચ્છિન્નરૂપ" માં ઉપસ્થિતિ ન થવાથી ત્રણ વિભાગોની ઉપપત્તિ નહિ થકે, કારણ કે બેદ તો એ જ વસ્તુઓની બાળ્યતમાં માની શકાય જેમની ઉપસ્થિતિ સિન્ન સિન્ન રૂપમાં થાય છે. વાચ્ય, લક્ષ્ય અને વ્યંગ્યમાં બેદ માની શકાય છે, કારણ કે આ ત્રણેની વિભિન્ન રૂપોમાં ઉપસ્થિતિ થાય છે. પણ જે, "વાચ્ચાદિ" એ શબ્દથી જ વાચ્ય લક્ષ્ય અને વ્યંગ્યની ઉપસ્થિતિ થઈ જાય તો એમનામાં બેદ માની શકાય નહિ, કારણ કે ત્રણેની ઉપસ્થિતિ વાચ્યાદિ એક જ રૂપમાં થાય છે તેથી તે ત્રણેને એક માનવા જોઈએ, અનેક નહિ. આ રીતે 'વાચ્ચાદયસ્તરમાં: સ્વ: ' એ સૂત્રમાં અર્થના જે ત્રણ બેદ બતાવવાના અભિપ્રેત છે તે સિદ્ધ નહિ થાય—આ મૂળ પ્રશ્ન છે. વળી, આ સૂત્રમાં "વાચ્ચાદય:" શબ્દને લીધે એક વધારાનો દોષ પણ આવ્યો છે, જેને ઉપાધ્યાયજી "ત્રિજ" ...વગેરેથી બતાવે છે અને તે દોષ છે 'ઉદ્દેશ્ય અને વિધેયની એકતા'.

જેમ કે, કોઈ એમ કહે કે "ત્રિમાજ્જાદીન મોખ્ય"—અર્થાત્ 'ત્રિમાજ્જાદિને જમાણે'—તો બધા જ ત્રિમાજ્જા વગેરે મનુષ્યોને જમાડવાતું તો અશક્ય હોવાથી "ત્રિમાજ્જાદીન મોખ્ય"—"ત્રિમાજ્જાદિને જમાણે"—એમ અર્થ માનવા પડે. 'ત્રિમાજ્જાદી' અહીં 'લક્ષ્યતાવચ્છેદક' અથવા 'ઉદ્દેશ્યતાવચ્છેદક' બનશે. એ જ રીતે 'વાચ્ચાદિ' માં 'અર્થ' ત્વ' એ જ લક્ષ્યતાવચ્છેદક બનશે. તેથી છાર્ટે સૂત્રનું રૂપાંતર આ રીતે થશે, જેમ કે. "અર્થ: (વાચ્ચાદય:) તદર્થ: શબ્દાર્થ:" અહીં 'ઉદ્દેશ્યતાવચ્છેદક' એ અર્થ છે અને 'વિધેયતાવચ્છેદક' પણ અર્થ જ છે. આમ, ઉદ્દેશ્યતાવચ્છેદક અને લક્ષ્યતાવચ્છેદક અભિન્ન હોવાથી સૂત્રાલ્પની પરાગાર સમજૂતી લાગતી નથી આથી જે આગળના સૂત્રમાંથી 'ત્રિમા' પદની અનુવૃત્તિ કરવામાં આવે તોપણ "ત્રિમાજ્જાદીન મોખ્ય"ની અનુપસ્થિતિ (જે પહેલો દોષ બતાવેલો) ત્યારે નિર્દેશિત થઈ હતી) તે તો એકસરખી જ રહેશે. આથી (મનમ્) જ્ઞાતિમાં કહે છે કે "વાચ્ચલક્ષ્યલક્ષ્ય:" હવે વાચ્ય, લક્ષ્ય અને વ્યંગ્યમાંથી પ્રયોગે અહીં લક્ષ્યતાવચ્છેદક

બને છે. તેમને આધારે વિભાજકતાવચ્છેદક વાચ્યત્વ, લક્ષ્યત્વ અને વ્યંગ્યત્વની પૃથક ઉપસ્થિતિ થશે અને તેથી વાચ્ય, લક્ષ્ય અને વ્યંગ્યરૂપી વિભાજનોની પણ અલગ અલગ ઉપસ્થિતિ થાય છે. તેથી મમ્મટે કરેલા વિભાજનાં અનુપપત્તિ થતી નથી.

યશોવિનયજી આગળ નોંધે છે કે “અથવા અમે એમ કહીશું” (પૃ. ૫) કે ‘વાચ્યાદિ’ પદ ‘ના’ વાચ્ય’ પદમાં યુક્તિને કારણે અને ‘આદિ’ પદમાં લક્ષણોને કારણે ‘વાચ્યાદિ’ પદ દ્વારા વાચ્યત્વરૂપ ‘શક્યમાત્રવચ્છેદકાવચ્છિન્ન’ અને લક્ષ્યત્વ અને વ્યંગ્યત્વરૂપ ‘લક્ષ્યમાત્રવચ્છેદકાવચ્છિન્ન’ એમ વાચ્યાદિ ત્રણેવી ઉપસ્થિતિ થાય છે. અર્થાત્ ‘વાચ્ય’ પદ વડે એના મુખ્ય અર્થ = ‘સમ્પ્રદાય’ નું પ્રહણ થાય છે અને ‘આદિ’ પદ વડે બીજા એ લક્ષ્ય અને વ્યંગ્ય — અર્થોનું પ્રહણ થાય છે. આમ શકિત અને લક્ષણોથી ‘વાચ્યાદિ’ પદ — ‘વાચ્ય, લક્ષ્ય અને વ્યંગ્ય’ એમ ત્રણે અર્થોનું પ્રત્યાયક બને છે. આમ, ‘વાચ્ય’ કવસાધક ધર્મેની ઉપસ્થિતિ થઈ જતાં વિભાજ અનુપપન્ન થતો નથી.

આ લાંબો શાસ્ત્રાથ’ તો એકમાત્ર ઉદાહરણ છે. વારતવમાં કેકાજી કેકાજી યશોવિનયજી નત્યનવાયકશ’ની પરિપાટી અને શૈલીનો વિનિયોગ કરી અત્યંત ગંભીર, મૂલગામી અને સૂક્ષ્મ ચર્ચા છેલે છે. તેમાં કયાંક અંતઃસ્રોતોનું દર્શન જરૂર થાય છે, છતાં એમનાં પાંડિત્ય અને મોલિકતાનાં વિશેષ દર્શન થાય છે. કાવ્યપ્રકાશ ઉપરની એમની આખી દીકા જે ઉપલબ્ધ થાય તો અલંકાર શાસ્ત્રમાં યશોવિનયજીનું પ્રદાન અને રચના અપ્રખ્ય દર્શિત, પંડિત જગન્નાથ અને વિશ્વેશ્વર પંડિતની સાથે, સમકક્ષ રીતે, મૂળી-શકાય એ નિસ્પંદેહ વિગત છે.

યશોવિનયજીએ પોતાની દીકામાં અત્યંત જ પ્રાચીન દીકાકારોનો નામોલ્લેખ કર્યો છે. જેમ કે ચંડીદાસ, સુશુદ્ધિમિશ્ર, પરમાનંદ ચક્રવર્તી, યશોધર ઉવાચ્યાય, પ્રદીપકાર (= ગોવિંદ કંકરુ) અને મધુમતીકાર રવિ કંકરુ. આ ઉપરાંત નામોલ્લેખ વગર અક્ષીતલી લગભગ ૧૫થી ૨૪ મતોની વિચારણા કરી છે. ‘નરસિંહમનીપા’નો ઉલ્લેખ (ઈ.સ. ૧૬૦૦/૧૭૦૦) ઉલ્લાસ-ર ના અંતમાં આવે છે તેથી યશોવિનયજીની દીકાનો રચનાકાળ પણ ૧૫મી સદીનો ઉત્તરાર્ધ’ હોઈ શકે.

સંદર્ભ સાહિત્ય :

૧. કાવ્યપ્રકાશદીકા — યશોવિનયજી મહારાજ શ્રી યશોભારતી જૈન પ્રકાશન સમિતિ, મુંબઈ, ઈ.સ. ૧૯૭૬ની આજ્ઞાતિ.
૨. કા. પ્ર. ઉલ્લોત — નાગેશકૃત અન્ય’કરે શાસ્ત્રી દ્વારા સંપાદિત, આનંદાશ્રમ સંસ્કૃત ગ્રંથ ૧૯૧૧.
૩. ક. પ્ર. સુધાસાગર — બીગ્ગેન દર્શિતકૃત રેવાપ્રસાદ દ્વારા સંપાદિત, કાશી વિશ્વવિદ્યાલય, વારાણસી ૧૯૮૧
૪. કા. પ્ર. વિવેક — શ્રીધરકૃત શિવપ્રસાદ ભટ્ટાચાર્ય દ્વારા સંપાદિત કલકત્તા ૧૯૫૬નું પ્રકાશન.

૫. કા. પ્ર. બાલબોધિની - ઝળકીકરરકૃત ભાંડારકર ઓરિયેન્ડલ રીસર્ચ
ઇન્સ્ટિટ્યુટ પૂના ૧૯૮૩-પુનઃમુદ્રિત-આદર્ભી
આવૃત્તિ
૬. કા. પ્ર. બાલચિન્તાનુરંગની - નરહરિ સરસ્વતી તીર્થકૃત સુકંઠચુકર હાશ
સંપાદિત, ૧૯૩૩ની આવૃત્તિ.
૭. કા. પ્ર. સારદોષિકા - ગુણસનગણિકૃત ડૉ. નાન્દી સંપાદિત, ગુજ.
યુનિ. ૧૯૭૬નું પ્રકાશન.
૮. કા. પ્ર. શારંગોધિની - શ્રીવત્સલાંછનકૃત ગંગાનાથ ઝા, સંસ્કૃત વિદ્યાપીઠ,
પ્રયાગ, ૧૯૭૬નું પ્રકાશન.
૯. કા. પ્ર. વિસ્તારિકા - શ્રી પરમાનંદ ચક્રવર્તીકૃત સંપૂર્ણનંદ સંસ્કૃત
વિદ્યાલય, સરસ્વતી ભવન ગ્રંથમાલા, ૧૯૭૬નું
પ્રકાશન.

સંદર્ભ સાહિત્ય :

૧૦. કાવ્યપ્રકાશ - નાગેશકૃત 'ઉદ્યોત' સાથે અમ્યંકરચારુની દ્વારા
સંપાદિત, આનંદાશ્રમ સંસ્કૃત ગ્રંથ, ૧૯૧૧.
૧૧. કાવ્યપ્રકાશ - રેવાપ્રસાદ દ્વારા સંપાદિત

સતના બળે પ્રગટેલો આંબો

હરિવલ્લભ ભાયાણી

૫૮૨મી શતાબ્દીમાં રચાયેલ શુભશીલગણિના 'વિક્રમચરિત્ર'માં અગિયારમા સર્ગમાં વિક્રમ રાજા સ્ત્રીચરિત્ર બતાવવા ગયાનો પ્રસંગ રતનમંજરીની કથામાં વર્ણવ્યો છે. તેમાં અંતે પોતાની રાણી મહનમંજરીના દુરાચારના સંક્ષીપ્તની બિનન થયેલા વિક્રમને બપોરે કોચી કંઠેયજી, પરપુરુષની લાલસા સ્ત્રીઓને સ્વભાવગત હોવાનાં ઉપદેશવચન કહે છે તે પ્રસંગે તે 'મહાભારત'માંના દ્રૌપદીના પ્રસંગની દૃષ્ટાંતરૂપે વાંત કરે છે. સંપાદક ભગવાનદાસ દરખાસદ દોશીએ નોંધ્યું છે કે આ પ્રસંગને લગતો હસ્તપ્રતોમાં કેટલોક પાકબેદ મળે છે. દ્રૌપદીએ ઉચ્ચારેલા શ્લોકોના પાઠ અને ક્રમ બાબત કેટલીક સિનતા છે. સમન્વયદૃષ્ટિથી પાઠબેદને બેતાં એ પ્રસંગ નીચે પ્રમાણે રજૂ કરી શકાય.

એક વાર યુધિષ્ઠિરે ગર્વપૂર્વક અઙ્ગાશી હમ્મર ઋષિઓને કંઈ કે તમે ઇચ્છો તે બોલના હું આપું. યુધિષ્ઠિરે તો ગર્વ ઉતારવા ઋષિઓએ માધમાસમાં કેરીના બોળાની માગણી કરી. એટલે નારદે દુર્ગાના ઋષિને આ સંકટમાંથી બહાર નીકળવાનો ઉપાય પૂછીને તે યુધિષ્ઠિરને જણાવ્યો. ઉપાય એ હતો કે બે દ્રૌપદી પાંચ બાળત વિશે સત્યવાક્ય બોલે તો તેના સત્યવાદને પ્રભાવે અઙ્ગાએ આંબો ફળે. એ પાંચ બાળતો આ પ્રમાણે હતી : (૧) પાંચ પતિથી દ્રૌપદી સંતુષ્ટ છે ? (૨) તે સતી છે ? (૩) તેના પરપુરુષ સાથેના સંબંધ શુદ્ધ છે ? (૪) તેનો પતિ પ્રત્યે પ્રેમ છે ? (૫) તેને આત્મસંતોષ છે ? દ્રૌપદીએ ઋષિઓનું તપજી કચવા માટે એ બાળતો વિશે સત્ય બોલવાનું સ્વીકાર્યું. રત્નરત્નામાં આગેજી રાધવામાં આપ્યું. સભા સમક્ષ દ્રૌપદીએ નારદને સંબોધતાં પહેલી બાળત પરવે સત્યવચન આ પ્રમાણે ઉચ્ચાર્યું : સભા સમક્ષ દ્રૌપદીએ નારદને સંબોધતાં પહેલી બાળત પરવે સત્યવચન આ પ્રમાણે ઉચ્ચાર્યું : પાંચે વીર, સ્વરૂપવાન પાંડવો મને વહાવા છે, તોપણ હું નારદ ! છઠ્ઠા પુરુષનો સંગ મારું મન જાગે છે. આ શ્લોક ઉચ્ચારતાં જ સભામાં બોડેલા સામિલાનું આંખનાં ઘડમાં રૂપાંતર અર્ધ ગયું.

તે પછી દ્રૌપદીએ બીજી બાળત પરવે સત્યવચન આ પ્રમાણે ઉચ્ચાર્યું : એકાંતનો અભાવ હોય, તકનો અભાવ હોય અને કામુક પુરુષનો અભાવ હોય તેટલા પુરુષો જ હું નારદ ! સ્ત્રી સતી રહે છે. આ વચન ઉચ્ચારાયું એટલે પેલા આંખના ઘડને પાન ફૂટ્યાં.

તે પછી ત્રીજી સત્યવચન આ પ્રમાણે કહ્યું : સુહર નરને બેઠાં ને — પછી તે ભાર્ગવ હોય, પિતા હોય કે પુત્ર હોય સ્ત્રીની ચેતિ બીની થાય છે. આ ઉદ્દગારને પ્રભાવે આંબો મહોર્થો.

તે પછી દ્રૌપદીએ ઉચ્ચાર્યું : ચોથું સત્યવચન આ પ્રમાણે હતું : વર્ષાઋતુ માણીઓને વિહવળ કરનારી, કાટકર ઋતુ છે, માર તોફાન જ સ્ત્રીઓને પોતાનો પતિ પુરુષ તરીકે વહાલો લાગે છે. આ વચનને પ્રભાવે આંબો ફળ મેઠાં.

તે પછી દ્રોપદીએ પાંડવોએ એક ઉચ્ચાર્યો : અશડ મારમાં જેમ ગાયો નવા નવા ધાસનો સ્વાદ લેવાની લાલસાથી અગ્નિતંત્રી મોટા દે છે, તેમ પરપુરપને જોઈને સ્ત્રીની ભોળેચા જાણે છે. એ સમયવચનને પ્રત્યાયે કેરીમાં પાછી ગઈ. યુધિષ્ઠિરે નિમંત્રિત ઋષિઓને ઇચ્છાબોજન આપ્યું.

“શુરરાત્રી લોકસાહિત્યમાળા”, મણકે ૯, પૃ. ૨૫૧ી ૨૭ ઉપર “આંગણે રાખ્યો” એમ મથળા નીચે હરિશાવ મોહા સંપાદિત “પરડાપ્રદેશનાં લોકગીતો”માં જે એક લોકગીત પ્રકાશિત થયેલું છે તે ગોલ્લિલવાડ પ્રદેશમાં વલ્લુ પ્રત્યક્ષિત રહ્યું છે. મારાં હાદીમાને તે કંદકથ હતું. એ જાને પાકોની વચ્ચે અંતર છે અને દેખીતાં જ પાકોમાં ધણી ગરબડ છે. આંગણના પ્રગટવાનો ક્રમ (થડ, પાન, ડાળ, ફળ, શાખ અને પાછા કેરી) આડેઅવળા ચઈ ગયો છે. વધુ શ્રદ્ધેય પાક ન મળે ત્યાં સુધી ઉપયુક્ત જાને પાકપર પરાને આધારે કમવ્યલાહ નીચે પ્રમાણે પાક રજુ કરી શકાય :

પાંડવધેર આંગે રાખ્યો આળ, રાખો લખમીના વર લાળ— ટેક

ધઈ ચણા (દાણુ ?) ને ગોટલી ને તીજી શેકેલ શાળ

પકવી આલો પાંડવ મારે કરવું છે ફરાળ—પાંડવ ૧

ફુવાસા ઋષિએ ગોટલી મેલી ને એમાં મેલી ગાર

પકવી આલો પાંડવ મારે કરવું છે ફરાળ (?)—પાંડવ ૨

ધરણે આંગે રાખિયો ને ધણું હરિનું ધ્યાન

સતને વ્યારે ચઢ્યું આળ્યા નીસર્યાં રાતાં પાન—પાંડવ ૩

બીમને તો લાવ ધણેશ ને નિત ભરે ભગવાન,

સમરણ કાપું શામળિયાતું સમદસ દાલી ડાળ—પાંડવ ૪

અજુનને આદર ધણેશ ને આંગણે આન્યા ગોર

સમરણ કાપું શામળિયાતું ને આંગે આન્યા મોર—પાંડવ ૫

નિકળને તો નીમ ધણેશ ને નિત ભરે ભગવાન

સમરણ કાપું શામળિયાતું ને આખડિયે ખખડાટ (?)—પાંડવ ૬

સહલેવને તો સાધ્ય ધણેશ ને લીધી પોથી હાથ

સમરણ કાપું શામળિયાતું તો ફળ થયાં છે શાખ—પાંડવ ૭

આન્યાં સતી દ્રોપદી ને લાંબી કાંધી લાળ

કર જોડી ઊઠાં રહ્યાં ને ફળ પાક્યો સવા લાખ—પાંડવ ૮

થાળ ભરી આંગે વેડિયો ને કરે ઋષિ ફરાળ

હાથનો વેડેલ આંગલો નાવે મોરે કામ—પાંડવ ૯

માતા કુતાંગાં સત ધણેશ ને અલોકિકે અવતાર

પાંડવ નઈને પગે પડયા તો ફળ ખયાં હનર—પાંડવ ૧૦

ઋષિ જનાડીને રાજ કાંધા ને ખીડ્યાં વહેલાં પાન

સનને કારણે સાંભળે ઓનાં આ રાખે ભગવાન—પાંડવ ૧૧

શુભશીલે જે પાંડવકથાના પ્રસંગનો નિર્દેશ આપ્યો છે તે પરંપરાગત કથાપ્રસંગને આધારે આ લોકગીત કે યોગ સ્વાયંતુ છે. દુર્વાસા ઋષિની કેરીતું ફરાળ કરવાની માગણી (પશુ ધઉ, શાળ વગેરેનો નિર્દેશ છે તે ફરાળ નહીં, પણ તેમાં તો પૂરા ભોળનની વાનગીઓનો સંકેત મળે છે) અને પાંડવપરિવારે એક પછી એક પોતાપોતાના સત્તા પ્રભાવે અને શામળિયાના સ્મરણે આંખો ઉગારીને ઋષિને કરાવેલું ફરાળ કે ભોળન ગીતનો વિષય છે. સતને પ્રભાવે આ ચમત્કાર થાય છે એમાં જૂની પરંપરા સત્યવાદ છે, પણ તે સાથે કૃષ્ણભક્ત પણ એક પ્રભાવક તત્ત્વ તરીકે ભળેલ છે (દ્રૌપદીનાં ચાર કૃષ્ણ પુર્ણાનો કથાપ્રસંગ સરખાવે, જેનો ઉલ્લેખ ધણાં મધ્યકાલીન પદો અને ભાગનોમાં મળે છે). અંતિમ પંક્તિમાં આ ભાવ સ્પષ્ટપણે વ્યક્ત થયો છે : “સતને કાંઈ સંભળે એનાં સત રાખે ભગવાન”. પણ શુભશીલવાળા કથાપ્રસંગ અને લોકગીતના કથાપ્રસંગ વચ્ચે બીજા એ મહત્ત્વના બેઠ છે : પહેલામાં માત્ર દ્રૌપદી ૧૪ પાંચ વાર સત્યવાદ કરે છે અને ક્રમે ક્રમે આંખો ઉગારી ફળે છે, પણ બીજામાં પાંચ પાંડવ, દ્રૌપદી અને કુંતા એમ પ્રત્યેક વચ્ચે એક પછી એક પોતાના સત્તાનું કૃષ્ણસ્મરણ સાથે આદવાન કરીને છાંટ પરિણામ પ્રાપ્ત કરે છે. બીજું, શુભશીલમાં આ પ્રસંગ સ્ત્રીની સ્વભાવગત કુશીલતાના દૃષ્ટાંત તરીકે આપ્યો છે, ત્યારે લોકગીતમાં ધર્મ-સંકટ આવી પડે ત્યારે તેમાંથી ઉગારવાની સત્તાની શક્તિ દર્શાવવાનું તાત્પર્ય છે અને કૃષ્ણ ભાગવાન પોતાના ભક્તોની ઘાળ રાખતા હોવાનું પણ દૃષ્ટાંત પૂરું પાડે છે.

લોકકથાવિદોએ “સત્યક્રિયા” (પ.લિ “સત્યક્રિયા”), “સત્યાધિધાન” કે “સત્યવાદ”નો જે રીતે વિશ્વની લોકકથાઓમાં કથાચક્ર તરીકે ઉપયોગ થયો છે તેનો વ્યાપક અભ્યાસ કર્યો છે.* અમુક સત્ય હકીકતનો પ્રકટપણે લેખકોએ ઉદ્ધાર કરીને અમુક ધ્રુવ કે છાંટ પરિણામ ચમત્કારિકપણે સિદ્ધ કરી બતાવતું એ કથાસાહિત્યમાં મળતું સત્યક્રિયાનું સ્વરૂપ છે. એમ કે આગમાં પડવા છતાં ન બળતું, ચડેલું ઝેર બેતરી જતું, ચૂતનું સઠવન થતું, બારે આપતિમાંથી બેગરતું, અસંભવિતનું સંભવિત બનતું વગેરે. બીજા પ્રથમ “નિર્લિંગપદ”માં (પ. ૧૧૬-૧૨૩) નિર્લિંગરાગને ભિન્ન નાગસેને સત્યક્રિયાનો - સત્યના ઉચ્ચારણનો - ચમત્કારિક પ્રભાવ અને પ્રતાપ સવિસ્તર સમજાવ્યો છે.

નલોપાખ્યાનમાં સ્વયંવરમાં નળકપધારી દેવો વચ્ચે સાચા નળને ઝાળખવા માટે તથા વનમાં વ્યાધના બળાકાસથી અચવા માટે દમયંતી સત્યક્રિયા પ્રયોજે છે, પરંતુ ઉપર ૨૭૪ કરેલા દ્રૌપદીની સત્યક્રિયાના પ્રસંગને મળતો પ્રસંગ ૪૪૪મી વનકથા છે : ધૃત વસદાને

* સૌ પ્રથમ બર્લિંગેએ આની ચર્ચા કરી છે. જુઓ ‘ધ એક્ટ ઓવ ટ્રુથ’, ૧૯૧૬ એવ ધ રાયલ એસિયાટિક સોસાયટી, જુલાઈ-૧૯૧૭, પ. ૪૨૬-૪૬૭. તેમાં વનકથા અને અન્ય બીજા સાહિત્યમાંથી તથા વિશ્વના કથાસાહિત્યમાંથી સત્ય-ક્રિયાના અનેક પ્રસંગો ટાંકેલા છે. પેન્ડરે “ઓશન એવ રેડોરી” માં બર્લિંગેએના લેખની સામગ્રીનો ઉપયોગ કરીને તેની પૂર્તિ કરી છે, (પ્રથ-૧ પ. ૧૬૬, ૨, પ. ૩૧-૩૩; ૩, પ. ૧૦૬-૧૮૨; ઉપરતે જુઓ ૧૦મા પ્રથમાં સંક્રિમાં “એક્ટ ઓવ ટ્રુથ”)

સર્પદંશથી ચડેલું વિપ ઉતારવા માટે લઈત દ્વિપાયન અને તેમનાં ભક્ત દંપતી માંડવ્ય અને ગોપા પોતે છવત્તસર કરેલી આત્મવચ્ચાનો કડવો એકરાર-આલોચના કરીને સત્યક્રિયા કરે છે દ્વિપાયન પોતે પચાસ વરસથી અનિચ્છાએ બ્રહ્મચર્ય પાળતા હોવાનું પ્રકટ કરે છે એટલે પત્નવત્તનું છાતીની ઉપરના ભાગનું વિપ જરી નય છે. પછી પિતા માંડવ્ય પોતાના સત્યનું પણ અનુભાવતાં કહે છે કે ‘હું’ વરસોથી બ્રાહ્મણો અને શ્રમણોની સેવા અનિચ્છાએ કરતો રહ્યો છું’, એટલે પુત્રનું કમર સુધીનું વિપ ધરતીમાં ઊતરી ગયું. છેવટે માતા ગોપા સત્ય-આવણ કરતાં કહે છે કે ‘મને મારો પતિ કાળા નાગ જેટલો અગ્રિય છે, જેને મેં’ તેમને આની કદી નાથ્ય થવા દીધી નથી,’ એટલે યજ્ઞત નિર્વિપ થઈને ઊઠે છે. (જુઓ “કમળના તંતુ”, પૃ. ૨૭૭-૨૮૪). શિષ્ટમાન્ય, આદરણીય આચાર્યનીતિને લગતા પોતાના દંભ અને અમાભિલુકાની ઉઘાડી આત્મઘાતક નાદેરાત અને અનેક દ્વારા સત્યક્રિયા ક્યાંથી કમશ્ચઃ સિદ્ધ થતું અતિમ પરિણામ એ સુદાઓ આહી’ ચર્ચિત દ્રૌપદીકથા અને નતકકથા વચ્ચે સમાન છે.

ખોટાં આળ કે આરોપને ટાળવા સતતાં પારખાં કરવા અગ્નિદિવ્ય, કોશપાનદિવ્ય, જળાદિવ્ય, સર્પદિવ્ય જેની કસોટીઓ ધર્મશાસ્ત્રે આપી છે અને સાહિત્યમાંથી તેનાં ધણાં દર્શનો ટાંકી શકાય છે. એકાદશીના મત સાથે સંકળાયેલા, કૃષ્ણ હરી લીધેલા રાધાના હારને લગતા ધોળમાં સર્પદિવ્ય વડે પોતાની નિર્દોષતા પુરવાર કરવા કૃષ્ણ તૈયાર થાય છે (જુઓ “લોકસાહિત્ય : સંપાદન અને સંશોધન”, પૃ. ૧૫-૧૬, ૨૦) સાચની કસોટીનો યુક્તિપૂર્વક છગાકપટથી ઉપયોગ કરવાના પણ અનેક દ્રાવણ સાહિત્યમાં મળે છે, જેમ કે કંડુમા નતકમાં અથવા તો જૈન પરંપરાની વપુરપડિતાની વાર્તામાં (જુઓ, “ઝોશન ઓવ રોટરી”, અંશ ૩, પૃ. ૧૮૦).

શુભશીલે આપેલા કથાપ્રસંગ અને લોકપ્રચલિત ધોળનો વિષય એક જ છે એ હકીકતનું એક મહત્વનું ફલિત એ છે કે લોકકથાના અધ્યયનમાં પૌરાણિક કથાપ્રસંગને લગતાં લોક-ગીતોની સામગ્રી પણ ગણતરીમાં લેવી આવશ્યક છે. દાઘ કથાકાન્ધો જ નહીં, પદ, ધોળ, ગીત વગેરે પણ આ માટે ઉપયોગી નીવડી શકે.

બૌદ્ધ પ્રામાણ્યનું ભાસવડું કરેલું ખંડન

લક્ષ્મણ વ. જોષી

અત્યક્ષાદિ પ્રમાણ્યથી મળતું જ્ઞાન સાચું છે કે ખોટું એ કેવી રીતે નક્કી કરવું એ અંગે શાસ્ત્રીઓ વિવાદો શરૂ થયા. પ્રમાણ્યથી પ્રાપ્ત જ્ઞાન સાચું છે એમ નિશ્ચય થાય તો એ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય (=પ્રમાત્વ) સિદ્ધ થયું કહેવાય, એ જ્ઞાન ખોટું છે એમ નિશ્ચીત થાય તો એ જ્ઞાનનું અપ્રામાણ્ય (=અપ્રમાત્વ) સ્થાપિત થયું ગણાય. જ્ઞાનના પ્રામાણ્યના આવા વિવાદનું મૂળ, વેદને પ્રમાણરૂપે સ્વીકારવાની કે ન સ્વીકારવાની ચર્ચામાં રહેલું છે.^૧ જૈન, બૌદ્ધ, ચાર્વાક—આ દર્શનો વેદને પ્રમાણરૂપ માનતા નથી—અર્થાત્ વેદ દ્વારા મળતા જ્ઞાનને પ્રમાણ ગણતા નથી.

મીમાંસકોએ વેદ-પ્રમાણ્યથી પ્રાપ્ત થતા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સ્વતઃ પ્રસિદ્ધ છે એમ પ્રસ્થાપિત કરવા પ્રયાસ કર્યો. નૈયાયિકોએ વેદને ઈશ્વરકૃતિક માનીને તેનું પ્રામાણ્ય પરતઃ નિશ્ચિત થતું માન્યું. શંખરમુનિ (શાંખરભાષ્ય), દિર્ઘનાગ (પ્રમાણ્યસમુચ્ચય), સિદ્ધસેન દિવાકર (ન્યાયાવતાર) વગેરેએ પ્રામાણ્યવાદનો સુત્રપાત કર્યો. યજ્ઞી કુમારિલ ભટ્ટ (શ્લોકવાર્તિક), ધર્મકીર્તિ (પ્રમાણ્યવાર્તિક), જ્યેષ્ઠભટ્ટ (ન્યાયમંજરી), ભાસવર્ણ (ન્યાયશૂણ્ય), વાચસ્પતિ મિત્ર (તાત્પર્યટીકા), ઉદયન (પરિણુદ્ધિ), ગંગેશ ઉપાધ્યાય (તત્ત્વચિન્તામણિ), વિશ્વનાથ પંચાનન (કારિકાવલી), અમલદે (તર્કસંગ્રહટીપિકા), ગદાધર ભટ્ટાચાર્ય (પ્રામાણ્યવાદ) વગેરે અનેક વિદ્વાનોએ જ્ઞાનના પ્રામાણ્ય વિષે ચર્ચા કરી, પ્રામાણ્યવાદ, પડિતોમાં રસનો વિષય બની ગયો. મંડનમિશ્રના ઘર અંગે પૃચ્છા કરતા શંકરાચાર્યને પાણિયારીએ કહ્યું હતું—જ્યાં મેના-પોપટ વેદ સ્વતઃ પ્રમાણ્ય છે કે પરતઃ પ્રમાણ્ય છે એવા વિવાદની વાણી બોલતાં હોય તે ઘર, મંડામિશ્રનું જણો.^૨

અત્યક્ષાદિ પ્રમાણ્યથી મળતા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય અને અપ્રામાણ્ય બંને સ્વતઃસિદ્ધ છે એમ સાંખ્યે માન્યું; આનાથી જીલકું, નૈયાયિકે જ્ઞાનના પ્રામાણ્ય-અપ્રામાણ્ય બંનેને પરતઃ સિદ્ધ થતાં માને છે. બૌદ્ધો જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને પરતઃ અને અપ્રામાણ્યને સ્વતઃ સિદ્ધ થતું સ્વીકારે છે. આનાથી જીલકું, મીમાંસકે જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને સ્વતઃ અને અપ્રામાણ્યને પરતઃ સિદ્ધ થતું ગણે છે.^૩ જ્ઞાન ભાસિત થાય તેની સાથે જ તે જ્ઞાનનું સામાપણું (=પ્રામાણ્ય) કે ખોટાપણું (=અપ્રામાણ્ય) જણાઈ જાય તેને સ્વતઃ સિદ્ધ કહે છે. પરંતુ, જ્ઞાનના પ્રામાણ્ય કે અપ્રામાણ્યને સિદ્ધ કરવા (પર=) બીજા કોઈક સાધનનો આધાર લેવામાં આવે તો તે પ્રામાણ્ય કે અપ્રામાણ્ય પરતઃ સિદ્ધ થયું કહેવાય.

ઉપર તોંધ્યું તેમ, બૌદ્ધો અને નૈયાયિકે બંને, અત્યક્ષાદિ પ્રમાણ્યથી ઉદયન થતા જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને પરતઃ સિદ્ધ થતું માને છે. છતાં, બંને વચ્ચે પરતઃ ના સ્વરૂપ અંગે મતભેદ છે.

ભાસવર્ણ, 'ન્યાયસાર' ઉપરની સ્વોપસદીક 'ન્યાયશૂણ્ય' ના બીજા અનુમાન-પરિચ્છેદમાં,

ધર્મકીર્તિ અને તેમના 'પ્રમાણ્યવાત્તિક' ઉપર 'પ્રમાણ્યવાત્તિકલ'કાર' નામની ટીક લખનાર પ્રજાકરચુત-આ બન્ને બૌદ્ધ દાર્શનિકોના પ્રામાણ્યમતનું ખરું કહે છે. ભા.સર્વજ્ઞે 'ન્યાય-સાર' માં અનુમાનનું લક્ષણ આપ્યું. અવિનાશાવ અથવા વ્યાપ્તિ દ્વારા, સમ્યક્ પરોક્ષાનુભવનું જે સાધન બને તે અનુમાન.^૪ ઉત્પન્ન થતું પરોક્ષ જ્ઞાન કે પરોક્ષ અનુભવ સમ્યક્ અથવા અસમ્યક્ (સન્દેહરૂપ કે ભ્રાન્તિરૂપ) હોઈ શકે, પરંતુ, સમ્યક્ પરોક્ષ-અનુભવના સાધનને જ અનુમાન કહેવાય. આ 'સમ્યક્' પદના સાથેકયની સ્થિતિમાં ભાસવડા પ્રામાણ્યનો પ્રસ્તુત પ્રસંગ નિરૂપે છે.

આગળ કહ્યું તેમ, અહીં પ્રામાણ્ય એટલે પ્રત્યક્ષ દ્વારા મેળવેલા જ્ઞાનનું સાચાપણું- Validity of knowledge; અને અપ્રામાણ્ય અર્થાત્ તેના જ્ઞાનનું ખોટાપણું-Invalidity of knowledge. પ્રતાપાલ્ય માત્ર: પ્રમાણ્યજ્ઞ. અહીં પ્રમાણ્ય શબ્દ 'પ્રમા'ના અર્થમાં છે.^૫

હવે, પ્રથમ આપણે, બૌદ્ધ દાર્શનિક ધર્મકીર્તિએ આપેલા પ્રામાણ્યમત વિષે વિચારીએ. તે કહે છે કે પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણ્યથી ઉત્પન્ન થતા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય વ્યવહાર દ્વારા નિશ્ચિત કરવામાં આવે છે. ^૬ વ્યવહાર એટલે અર્થક્રિયાજ્ઞાન,^૭ અર્થ એટલે (અગ્નિ દ્વારા સાધવામાં આવતું) દાઘાકાદિનું જાળવાતું, પકાવવાતું વગેરેનું -) પ્રયોગન; એવા પ્રયોગનને સિદ્ધ કરવા, કરવામાં આવતી પ્રવ્રતિ તે ક્રિયા,^૮ અથવા વ્યવહાર એટલે ક્રિયાત્મક વિનિયોગ કે વ્યાપાર કે વર્તન.^૯ અર્થાત્ જ્ઞાનમાં પ્રતિભાસિત થયેલા પદાર્થને (બૌદ્ધ પરિભાષા અનુસાર 'રૂપે') પ્રાપ્ત કરવા અ.અસ્તવામાં આવતી પ્રવ્રતિ પછી થતું જ્ઞાન તે અર્થક્રિયાજ્ઞાન.

દૂરથી જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થયા પછી, જરૂરી પ્રાપ્તિ માટે પ્રવ્રતિ કરવામાં આવે, પછી જરૂરી પ્રાપ્તિ થાય. આમ અનુભવાત્મક જ્ઞાનથી કે વ્યવહારથી: પ્રત્યક્ષથી ઉત્પન્ન થયેલા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નક્કી થાય. પ્રામાણ્ય અર્થાત્ પ્રમાણ્યતા. પ્રવ્રતિ દ્વારા પ્રાપ્ત કરવા યોગ્ય પદાર્થની સાથે, પ્રવ્રતિ કર્યા પછી વ્યભિચાર (=અસંગતિ) ન થાય તો જ્ઞાનની પ્રમાણ્યતા સિદ્ધ થઈ ગણાય. ^{૧૦} આમ વ્યવહારથી જ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત થાય. ગમે તેવો સુશિક્ષિત મનુષ્ય પણ, કોઈ ખીલ (અનુમાનાદિ) પ્રમાણ્ય દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નક્કી કરી શકે નહિ. ^{૧૧}

અહીં ભાસવડા, ધર્મકીર્તિના પ્રામાણ્યજ્ઞમતને સ્પષ્ટ કરવા માટે, પ્રજાકરચુતના પ્રમાણ્ય વાર્તિકભાષ્યમાંથી દીર્ઘ અવતરણ ટાંકે છે. ^{૧૨} આ ઉદ્ધરણમાં બૌદ્ધ પ્રામાણ્યમત અંગેના મુખ્ય મુદ્દા આ પ્રમાણે છે. એક તો પ્રત્યક્ષપ્રમાણ્યથી ઉત્પન્ન થતા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય પ્રત્યક્ષ-પ્રમાણ્ય પોતે નિશ્ચિત કરી શકતું નથી. પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ્ય, જે રૂપ (કે અર્થ) શુદ્ધિના આકારમાં પ્રતિભાસિત થાય તે સ્વરૂપને જ પ્રત્યક્ષ કરે છે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ્ય પોતાના દ્વારા ઉત્પન્ન થતા જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને પ્રત્યક્ષ કરી શકતું નથી. ^{૧૩} શુદ્ધિના આકારમાં પ્રતિભાસિત થતું રૂપ (કે પદાર્થ)નું જ્ઞાન, ક્ષણમાં નાશ પામી ગયા પછી, પ્રવ્રતિ દ્વારા પ્રાપ્ત થતા રૂપ (કે પદાર્થ) ને વિવિધ તરીકે પ્રત્યક્ષ કરી શકે નહીં, અથવા ભવિષ્યમાં ઉત્પન્ન થનાર અર્થક્રિયાજ્ઞાનની સાથે. પ્રથમ, શુદ્ધિના આકારમાં પ્રતિભાસિત થયેલા રૂપને વિવિધ તરીકે બેઠી શકાતું નથી,

કારણ કે ભાવી અર્થશ્રદ્ધાવાન પાણી સ્વરૂપનું જે પ્રકાશનું કારણ છે, તે આમ દ્રશ્યો દેખાતા બનતું, માનને આને પદ્ધતિ પદ્ધતિ પાપન થતા બદલાય છે જે બાકીના વિષય-વિષયિયાવાનના પ્રાપ્તિનું પ્રકાશનું પ્રાપ્તિના દ્વારા થઈ શકતું નથી, જેમાં સુધી માન અને પ્રાપ્તિ પદ્ધતિનું વચ્ચે આવેલા સ્વયં-સ્વયંસ્થિતિ ન થાય ત્યાં સુધી એ માનનું પ્રાપ્તિનું નિશ્ચિત કરી શકાય નથી, આમ પ્રાપ્તિના પ્રકાશનું દ્વારા માનનું પ્રાપ્તિનું સિદ્ધિ કરી શકાય નથી.

અનુમાન પ્રમાણ દાગ પણ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય પ્રસ્થાપિત કરી શકાતું નથી. હવે, સુષ્ટિમાં પદાર્થ કે રૂપના આધારમાં પ્રતિભાસિત થતું જ્ઞાન અને પદ્ધતી પ્રાપ્ત થતા પદ્ધતિ કે રૂપ જે બંને વચ્ચેના સંબંધનું પ્રત્યક્ષીકરણ થાય તો, જ્ઞાનિત રૂપી શક્ય નહીં. આજીવ્યાપિત એટલે ત્યારે ત્યારે રૂપના અનુસાર પદાર્થની પ્રાપ્તિ થાય ત્યારે ત્યારે તે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સિદ્ધ થયું. ગણાય. પરંતુ ઉપર કહે તેમ પૂર્વજ્ઞાન અને બાની પ્રાપ્ત પદાર્થ જે બંને વચ્ચેનો સંબંધ, પ્રત્યક્ષીકરણ થતો નથી. હોવાથી જ્ઞાનિત બાની શક્યતી નથી. ૧૫

આમ ધૌધ્ય મત અનુસાર, જ્ઞાનનું પ્રમાણ્ય પ્રત્યક્ષ અથવા અનુમાન પ્રમાણ્ય દ્વારા નક્કી કરી શકાતું નથી. એટલે વ્યવહાર દ્વારા જ જ્ઞાનનું પ્રમાણ્ય નિશ્ચિત થાય. ખરેખર તે જ્ઞાનનું પ્રમાણ્ય સાંવ્યવહારિક છે—માત્ર વ્યવહાર પૂરતું માનવામાં આવે છે.^{૧૬} તે આ પ્રમાણ્યે, માત્ર વ્યવહારમાં પ્રસિદ્ધ અનુમાનની આધાર લઈને, પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાન અને પ્રાપ્ત થનાર વસ્તુ એ બંને વચ્ચે વિષયવિષયિકાવતો સંબંધ છે એવું માની લેવામાં આવે છે.^{૧૭} એ સંબંધના આધારે, અમુક જ્ઞાનના આશ્રયે પ્રવૃત્તિ કરવાથી અમુક પદાર્થની પ્રાપ્તિ થશે એમ માનીને પ્રવૃત્તિ કરવામાં આવે છે. આમ, અનુમાન પ્રવૃત્તિ કરાવતું હોવાથી તે અનુમાન જ્ઞાનનું પ્રમાણ્ય સિદ્ધ થાય. પછી વસ્તુને તારતાર ભેગાથી અને ભેગાવાળી, વસ્તુ ખૂણ પ્રસિદ્ધિ થાય પછી અનુમાન વગર, પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાન પણ પ્રવૃત્તિ કરાવે અને તેથી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના પ્રમાણ્ય નિશ્ચિત થાય. આમ વ્યવહારથી કે જ્ઞાનના પ્રવર્તકને લીધે જ્ઞાનનું પ્રમાણ્ય નક્કી થાય.^{૧૮}

વળી, ધૌધ્યનતે કોઈ પણ અવયવી પદાર્થનું અસ્તિત્વ જ નથી. છતાં વ્યવહારમાં પ્રસિધ્ધ એક અવયવી પદાર્થ (જલ ત્રણે) છે એમ માનીને, જે વસ્તુ પ્રત્યક્ષમાં એવાઈ તે જ વસ્તુની પ્રાપ્તિ થઈ એમ (કાલ્પનિક) નિષ્ક્રય કરીને, પ્રામાણ્યને વ્યવહાર ચાલે છે. ૧૬

આમ બૌદ્ધ મતે, વ્યવહાર-પ્રસિધ્ધ અનુમાનના આધારે થતા વ્યવહાર દ્વારા, અવ્યક્ષાદિ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત થાય છે.

હવે, બાસવંશ યોદ્ધ પ્રામાણ્યમતનું ખંડન કરતાં કહે છે કે ઔધ્ધો, જે વ્યવહારના આધારે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નક્કી કરે છે તે વ્યવહાર પોતે પ્રમાણુભૂત છે કે નહીં? જો તે વ્યવહાર પોતે પ્રમાણુભૂત ન હોય તો તેવા વ્યવહારના આધારે કોઈ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત કરી શકાય નહીં. પોતે જ પ્રમાણુત્વ ન હોય તેવા વ્યવહારથી, જે કોઈક જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિર્ધારિત થાય છે એમ માનીએ તો અતિપ્રસંગ બોલે થાય અર્થાત્ જો તેવા આધારથી ફાવે તે સિધ્ધ કરી શકાય.^{૨૦} આને અતિપ્રસંગ (=Unwarranted licence in reasoning) કહેવાય. એવા વ્યવહાર તો જ્ઞાન સંલેપ છે, તેથી એવા વ્યવહારથી તો બધાં શાસ્ત્રોનું પ્રામાણ્ય સિધ્ધ થઈ જાય. ક્ષણિક નહીં, પરંતુ રિચર પદ્ધતિનું અસ્તિત્વ પણ વ્યવહારથી સિધ્ધ થઈ જાય.^{૨૧}

હવે, ઔધ્ધો, યીગ્ન વિકસ્ય અનુસાર, જે વ્યવહારને પ્રમાણરૂપ માને તો તે, ઔધ્ધ સિધ્ધાંતને સુસંગત થશે નહીં. ઔધ્ધો તો માત્ર જે જ પ્રમાણ-પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન જ-સ્વીકારે છે. તો આ વ્યવહાર નામનું ત્રીજું પ્રમાણ વળી કયાંથી આવ્યું ? ૧૨

વળી, ભગવાન ગુપ્ધ પાસેથી સાંભળેલા પરંપરાગત શાસ્ત્રોનું પ્રામાણ્ય વ્યવહારના આધારે મનાતું હોય તો, વેદાદિનું પણ પ્રામાણ્ય સિધ્ધ થયું ગણાય; કારણ કે વેદને પ્રમાણ માનવાનો વ્યવહાર પ્રસિદ્ધ છે ૨૩

તેમજ, જ્યાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનોમાં પ્રતિભાસિત પદાર્થો પ્રવૃત્તિ દ્વારા મેળવી શકાતા નથી. જ્ઞાનની પત્નીનાં આભૂષણોનું કે આકાશમાં ચમકતાં નક્ષત્રોનું પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાન થાય પરંતુ પ્રવૃત્તિ દ્વારા તેવા પદાર્થોની પ્રાપ્તિ કરી શકાતી નથી અર્થાત્ વ્યવહારથી આવા પદાર્થોના જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નક્કી કરી શકાતું નથી. તેથી શું આવા પદાર્થોનાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનને સાચાં ન માનવાં ? ૨૪

ઉપરાંત, ઔદ્ભતાનુસાર પદાર્થો ક્ષણમાં નાશ પામી જનારા હોય છે અથવા ઉપેક્ષણીય હોય છે અર્થાત્ તેવા પદાર્થોને પ્રાપ્ત કરવા કોઈ પ્રવૃત્તિ કરતું નથી. તો શું, જે જ્ઞાનના વિષયરૂપ બનતા આવા પદાર્થોને પ્રાપ્ત કરવા પ્રવૃત્તિ ન કરવામાં આવે, તેવા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય ન માનવું ? ૨૫

વળી, જે જ્ઞાન પ્રવૃત્તિ કરાવે તેનું પ્રામાણ્ય માનવામાં આવે તો સ્મૃતિ સન્દેહ, વિષયક પ્રકારનાં જ્ઞાનો પણ પ્રવર્તક બને છે; તો શું તેવાં જ્ઞાનોને સાચાં ગણવાં ? ૨૬

ઉપરાંત ઔધ્ધ સિધ્ધાંત અનુસાર, પ્રત્યક્ષની ક્ષણે જે પદાર્થ જ્ઞાનમાં પ્રતિભાસિત થાય તે જ પદાર્થ પ્રાપ્તિની ક્ષણે હોતો નથી; અર્થાત્ જુદો જ પદાર્થ હોય છે. એટલે કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન અમુક પદાર્થનું થાય; અને પ્રાપ્તિ યીગ્ન જ પદાર્થની થાય ! પરંતુ, આવી પ્રાપ્તિ માટે પ્રવૃત્તિ સંભવે નહીં. ધારો કે કોઈક મનુષ્ય તરસે છે અને જલને ઇચ્છે છે. તે મનુષ્ય અગ્નિને જોઈને જલાસિમુખ પ્રવૃત્તિ કરે એમ કહી બનતું નથી ! ૨૭

આમ ભાસવું દાના મતે ઔધ્ધ પ્રામાણ્યમત સ્વીકારી શકાય તેવા નથી. જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય અર્થક્રિયા દ્વારા અથવા પૂર્વજ્ઞાનની સાથે પ્રાપ્ત પદાર્થોનો સંબંધ જોડવા દ્વારા કે અમુક જ્ઞાન પ્રવર્તક હોવાથી, નિષ્ક્રિય થઈ શકતું નથી. પરંતુ આપણને જે પ્રતીતિ થાય કે અમુક જ્ઞાન સંદેહ વગરનું છે અથવા બાંતરિત છે તો તે જ્ઞાનને સમ્મત ગણાય; અને તે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સિધ્ધ થયું કહેવાય ૨૮

હવે, ન્યાયપરંપરામાં, જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય શેના આધારે નક્કી થાય છે તે સંક્ષેપમાં નેઈએ. વાત્સ્યાયન મુનિએ કહ્યું કે પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણથી પદાર્થનું જ્ઞાન થાય. પદાર્થનું જ્ઞાન થતાં, પદાર્થની પ્રાપ્તિ માટે પ્રવૃત્તિનું સામર્થ્ય પ્રગટે. પ્રવૃત્તિના સામર્થ્યને આધારે પ્રમાણ (જ્ઞાન) સફળ ગણાય તેનું પ્રામાણ્ય સિધ્ધ થાય ૨૯

જ્યનત ભટ્ટે ‘ન્યાયમંજરી’ માં પ્રામાણ્ય અંગેના મીમાંસક મતનું ખંડન કર્યું. તેમના મતે અર્થક્રિયા દ્વારા અથવા ફક્ત જ્ઞાન દ્વારા, પ્રત્યક્ષાદિ જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને નિષ્ક્રિય થાય છે. ૩૦ જ્યનત ભટ્ટ મુખ્યત્વે મીમાંસકોના સ્વતઃ પ્રામાણ્ય મતનું ખંડન કરીને જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય પરતઃ સિધ્ધ કરવા પ્રયત્ન કરે છે,

વાચ્યરૂપિતિ મિત્ર ધીમ્ન કોઈકનો—સંભવતઃ ઔધ્ધોનો—મત દર્શાવતાં નોંધે છે કે જલજ્ઞાન પ્રમા પછી પિપાસુ જલની પ્રાપ્તિ માટે પ્રવૃત્ત થાય, પ્રવૃત્તતને જલની પ્રાપ્તિ થાય, જલને પ્રાપ્તિ મનારો તેનું પાન કરે. જલધનથી તૃપ્તાની શાન્તિ થાય. બસ આટલાથી જલને જલજ્ઞાનરો પ્રમાતા સફલ થયો ગણાય. વળી, તૃપ્તાની શાન્તિની પણ કોઈકે પરીક્ષા કરે એવું તો ન જાતે! આમ કેટલાક માને છે. અમે નૈયાયિકો તો કહીએ છીએ કે પહેલાં અમુક જલજ્ઞાન દ્વારા જલની પ્રાપ્તિ થઈ હતી; જલપ્રાપ્તિ કરાવનારું તે જ્ઞાન સાચું હતું. આમ વારંવાર જલપ્રાપ્તિ અને જલજ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય જાણ્યા પછી, અમુક જલજ્ઞાન જલપ્રાપ્તિ પ્રાપ્તિનાર જ્ઞાનની જાતિનું છે એ લિંગ દ્વારા, એ જ્ઞાન વ્યભિચારી નથી—સાચું છે એમ નિશ્ચિત થાય છે અર્થાત્ વ્યતિરેકી અનુમાન દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નક્કી થાય છે. ૩૦

ઉદયનાચાર્ય કહે છે કે જ્ઞાનમાં પ્રતિભાસિત પદાર્થથી ભ્રમણ પદાર્થની પ્રાપ્તિ (જ્ઞાન પ્રાપ્તિ) અને પ્રાપ્તિ થાય છીપલી ન થાય તો તે જ્ઞાનને પ્રમા કહેવાય. એટલે થયેલા જ્ઞાનથી વિપરીત ન હોય તેવા અનુભવને, જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરી શકે તે જ્ઞાન અવ્યભિચારી અથવા પ્રમાણરૂપ ગણાય અર્થાત્ તે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સિદ્ધ થયું કહેવાય. ૩૧

ગંગેશ ઉપાધ્યાયે ‘તત્ત્વચિન્તામણિ’ ના પ્રત્યક્ષખંડમાં પ્રામાણ્યવાદ નામનું મોટું કાચું રચ્યું, તેમણે કહ્યું કે જ્ઞાનના પ્રામાણ્યનો નિશ્ચય વ્યતિરેકી અનુમાનથી થાય છે. ૩૨

વિધનાથ પંચાનન કહે છે કે જે જ્ઞાન સંવાદિની પ્રવૃત્તિનું જનક બને તે જ્ઞાનને પ્રમા કહેવાય. જે જ્ઞાન આવી પ્રવૃત્તિનું જનક નથી બનતું તે જ્ઞાન પ્રમા નથી બનતું, જેમ કે પ્રેમ. (શાન્તિ) આમ વિશ્વનાથે પણ વ્યતિરેકી અનુમાન દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સિદ્ધ થાય એમ માન્યું. ૩૩

અનંત ભટ્ટના અનુ ચવસાય (= મઝ્ઞં વ્ઞં જ્ઞાનામિન) દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત થાય. પછી તેમણે સ્પષ્ટતા કરી કે પ્રથમ તો જલનું જ્ઞાન થાય. પછી પ્રવૃત્તિ થતાં જલપ્રાપ્તિ થાય. જલની પ્રાપ્તિ થતાં નિશ્ચિત થાય કે પૂર્વે ઉત્પન્ન થયેલું જ્ઞાન પ્રમાણ્ય છે—સાચું છે. જે જ્ઞાન સંમથપ્રવૃત્તિનું જનક ન હોય તે જ્ઞાન સાચું ન હોય; જેમ કે અપ્રમા આમ, દેશનાથની જેમ અનંત ભટ્ટ પણ વ્યતિરેકી અનુમાનથી જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને સિદ્ધ થતું સ્વીકારે છે. ૩૪

આમ, ઉપર કહ્યું તેમ, બૌદ્ધો અને નૈયાયિકો બન્ને જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને પરતઃ સિદ્ધ થતું માને છે. છતાં પરતઃ (=કોઈકે ધીમ્ન સાધવ) ના સ્વરૂપ અંગે બન્ને વચ્ચે ભેદ છે. બૌદ્ધો મા અનુસાર વ્યવહાર દ્વારા અથવા સફલ પ્રવૃત્તિના જનકર દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત થાય; જ્યારે ન્યાય પરંપરા, સફલ પ્રવૃત્તિ અને પૂર્વજ્ઞાન એ બન્ને વચ્ચે વ્યાપ્તિ રચીને, વ્યતિરેકી અનુમાન પ્રમાણ્ય દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિર્ણય કરવાનું સ્વીકારે છે.

નૈયાયિક ભાસવું ન્યાયપરંપરા પ્રમાણે, વ્યતિરેકી અનુમાનથી, જ્ઞાનનું સંકેહ-આનંત-કિતપણું અર્થાત્ પ્રામાણ્ય સિદ્ધ થતું માને છે. ન્યાયજૂથજીમાં ભાસવું બૌદ્ધ દાર્શનિકોનાં રેશિયલ ધર્મપ્રાપ્તિના મતના ખંડનની એક પણ તક જવા દેતા નથી. અહીં, પ્રારંભમાં

કથું' હેતુ' તેમ, અનુમાન-સંકલ્પના સમ્યક્-પદની સાચકતાના સંકલ્પમાં ભાસવડા બોધ પ્રામાણ્યમતનું ખડન કરે છે. સ્વામી યોગીન્દ્રાનન્દ કહે છે તેમ, આ ભાસવડા બોધ સિધ્ધાંતિનું ખડન કરવા માટે જાણી કે અવતાર લીધો હોય તેમ જાણાય છે. ૩૫

ટીકા-

૧. દર્શન અને ચિંતન, લે. પં. સુખલાલજી, ભાગ ૨, પૃ. ૧૦૩૪, સં. માધવશિષ્યે દક્ષપ્રભાઈ વગેરે, ગુજરાત વિદ્યાસભા અમદાવાદ, ઈ. સ. ૧૯૫૭.
૨. સ્વાતંત્ર્યપ્રતિપત્તિ પત્રના ગ્રામીણ જન ગિરિ ગિરિમિત્રા. દ્વારસ્થનીજનતરત્નિત્તરુદ્ધા જાનકીદિત્તરુદ્ધાવિષ્ણુકોક: ૧૧ — શ્રીસંકરદિગ્વિજય, લે. વિદ્યારસ્ય સ્વામી, પુનરાગ્રહ પ્રકા. શારદાપીઠ વિદ્યાસભા દ્વારકા, ૧૯૭૯, સર્ગ ૮-૬, પૃ. ૧૮૯.
૩. પ્રમાણ્યપ્રમાણ્ય સ્વતંત્ર્ય: સાક્ષ્ય: સમાધિ: ૧. નૈવધિકાસ્તે પરત: સૌગતાસ્ત્વમસ્ત્વત: ૧. પ્રથમ પરત: પ્રાદુ: પ્રમાણ્ય વેદવાદિન: ૧. પ્રમાણ્ય સ્વતંત્ર્ય: પ્રાદુ: પરતસ્ત્વપ્રમાણ્યતામ્ ૧. સ્વદર્શનસંગ્રહ પૃ. ૫૫૭ લે. માધવાચાર્ય, સં. ઉમાશંકર શર્મા 'સ.પિ', વારાણસી ૧૯૬૪, સંસ્કરણ પ્રથમ.
૪. સમ્યક્ અધિકારમાલેન પરીણામવલાચનમ્ અનુમાનમ્ ૧—ન્યાયસાર, ન્યાયબ્રૂણ પૃ. ૧૬૪ લે. ભાસવડા, સં. સ્વામી યોગીન્દ્રાનન્દ, વારાણસી પ્રથમ સંસ્કરણ ૧૯૬૮.
૫. પ્રમાણ્ય પ્રમાણ્ય ૧ — ઉદ્યતાચાર્ય પરિશુદ્ધિ, ન્યાય-ચતુષ્ત્રિયિકા, ન્યાયદર્શન, લે. ગોતમ, સં. અનંતલાલ ઠાકુર, દરબંગા, ૧૯૬૭, પૃ. ૭૯; સર. પ્રમાણ્ય ન સ્વતંત્ર્ય: —કારિકા ૧૩૬, કારિકાવલી લે. વિશ્વનાથ પંચાનન, સં. શુક્લ રામગોવિન્દ વારાણસી ૧૯૮૧, નવમું સંસ્કરણ પૃ. ૧૭૬, બીજો ખંડ.
૬. પ્રમાણ્ય અવધારણ ૧—પ્રમાણ્યવાતિકા (મનોરથ નિન્દિત્તિ સહિત) લે. ધર્મકર્તિ, કારિકા ૭, શાસ્ત્રી સ્વામી કારિકાવલી, વારાણસી ૧૯૮૪ બીજું સંસ્કરણ પૃ. ૬ અને ૭.
૭. અવધારણ અર્થક્રિયાજાનેન ૧—મનોરથનિન્દિત્તિ, પ્ર.વા. તદેવ પૃ. ૬.
૮. અર્થસ્ય વાદ્યકાદે: ક્રિયાનિવૃત્તિ: ૧—પ્રમાણ્યવાતિકાભાષ્ય (પ્રમાણ્યવાતિકાલંકાર), લે. પ્રતાપરસુ, સં. શુક્લ સાંકૃત્યપૂન વોલ્યુમ ૧, પૃ. ૧૬૫૩, પૃ. ૪.
૯. Practical application (p 84) dealing (p 117), behaviour (p 162)—Buddhist Logic vol. II by E. Th Stcherbatsky New York, Dover Ed. 1962.
૧૦. પ્રમાણ્ય જ પ્રાણ્યપદાર્થ—અવધિકારિતા ૧-પ્ર.વા. ભા., પ્રતાપરસુ, તદેવ પૃ. ૨૫.
૧૧. નં જાણી દુષ્ટિનોડિપિ કસ્તિવન્ પ્રાણ્ય સાચવિત્ શક્તિ: ૧—પૂર્વપક્ષરૂપે બોધમત ન્યાયબ્રૂણ, તદેવ પૃ. ૧૯૯.
૧૨. ન્યાયબ્રૂણ તદેવ પૃ. ૧૯૬ થી ૨૦૧, સરખાવો: પ્રમાણ્યવાતિકાભાષ્ય, તદેવ પૃ. ૨૫ થી ૨૬.
૧૩. સ્વતંત્ર્ય સ્વતંત્ર્ય ગતિ: ૧. પ્ર.વા. કારિકા ૬, ન પ્રમાણ્ય ૧—મનોરથનિન્દિત્તિ તદેવ, પૃ. ૬.

૪. યુરોપરિસ્થ-આસક્તિના ચ સર્વજ્ઞતાનામ અવિશિષ્ટા । ન તથા ભવિસ્થસમ્બન્ધરિમ્હઃ ।
નાવિ ભવિનાં અધેક્ષિપાઙ્ગાનેન પૂર્વસ્થસમ્બન્ધપરિમ્હઃ તતઃ સ્વસ્થસંવેદનામસ્વાત્ ।-
ન્યાયમૂખ્ય, તદેવ પૃ. ૧૯૯
૧૫. તતઃ સમ્બન્ધ-અમહંતાત્ પશ્ચારણિ દ્વઃ સાધર્મ્યાત્ કયં પ્રતિગતિઃ અનુમાનાત્ ।-પ્ર. ૧૧.
ભા. તદેવ પૃ. ૨૫
૧૬. “પ્રામાણ્ય-વ્યવહારેણ” । સાંઘવ્યવહારિકતેનૃદ્વિ પ્રતિગદિતમ્ ૧-૩, વા. ભા. તદેવ પૃ. ૨૫
૧૭. તસ્માદ્ વ્યવહારમાથ પ્રસિદ્ધાનુમાનાશ્રયેણ પ્રવિદ્ધે સમ્બન્ધમ્ આશ્રિય તદેતદધિક્ષિપાસાચનમ્
ઇતિ દર્શનેન સ્પૃશ્યાદિ સાધર્મ્યસ્ય પ્રતિવત્તૌ પ્રવર્તે ૧-૩, વા. ભા. તદેવ પૃ. ૨૫ બૌદ્ધમતે
અનુમાન ભાન્ત છે, કારણ કે અનુમાન ધૂમત્ અગ્નિત્વ ઝેણ ખોટા અને કાદ્યપત્રિક
અધૂર્ધમતે આધારે પ્રવૃત્ત થાય છે. જ્ઞાતમ્ અનુમાનમ્, સર્વવૃત્તિમાસેડનચેડ્યાંચ્યવસાયેન
પ્રવૃત્તરાત્ ।-ન્યાયમિન્દુટીકા લે. ધર્મેતર, સં. પી. ડી. તર્કસ, અકોલા (એમ. પી.) પ્રથમ
આવૃત્તિ ૧૯૫૨, પૃ. ૮.
૧૮. પશ્ચાદ્ અમ્પ્રાણાનુમાનમ્ અન્તરેણાપિ પ્રતિમાસમાચારેક (પ્ર)કૃતિઃ ઇતિ પ્રસ્થાપનાપિ પ્રવર્તકલાત્
પ્રમાણમ્ ૧-૩, વા. ભા. તદેવ પૃ. ૨૫.
૧૯. પ્રામાણ્ય-વ્યવહારેણ ઇતિ । તત્તૌ વ્યવહારપ્રસિદ્ધમ્ અવગમિનઃ ચક્રસ્થં સમાશ્રિય વદેચ દૃઢ
તદેવ પ્રાપ્તમિતિ વ્યવહારાત્ પ્રમાણતાવ્યવહારઃ । પ્ર. વા. ભા. પૃ. ૨૬.
૨૦. સ લ્હુ વ્યવહારઃ પ્રમાણમ્ અપમાણં વા ? યદિ ન પ્રમાણં, કયં તેન પ્રમાણં? વ્યવ-
હાર્યાપ્યતે ?.....અતિ પ્રસજ્ઞાત્ ।-ન્યાયમૂખ્ય તદેવ પૃ. ૨૦૨
૨૧. તથા ચ સર્વજ્ઞાણામ્ પ્રામાણ્યવ્યવસ્થિતિઃ, સિદ્ધરાશિપદાર્થોનાં વ્યવસ્થિતિઃ ચ પ્રસવતે,
વ્યવહાર માત્રસ્ય સર્વજ્ઞ સંભવાત્ ।-ન્યા. ભૂ. તદેવ પૃ. ૨૦૨
૨૨. આ પ્રમાણમૂલેન વ્યવહારેણ પ્રામાણ્ય-વ્યવસ્થાપ્યતે તદ્ અયુક્તમ્; પ્રમાણદ્વયમ્પરિરેકેણ
પ્રમાણાન્તરસ્ય ત્વયા અનમ્યુપગમાત્ ।-ન્યા. ભૂ. તદેવ પૃ. ૨૦૨
૨૩. અથ આશ્રુતંજ્ઞાણામાપિ યથ પ્રામાણ્યવ્યવહારઃ તત્ પ્રમાણમેવ ઇતિ । વેદાદયઃ તદ્ પ્રમાણ-
મેવ, તેષુ પ્રામાણ્યવ્યવહારસ્ય લોકપ્રસિદ્ધત્વાત્ ।-ન્યા. ભૂ. તદેવ પૃ. ૨૦૨
૨૪. રાજ્ય (રાજ) પત્ની અજ્ઞાતારાદયેડ્યાં નજ્ઞત્રાદયથ નૈવ પ્રાપ્ત્ શક્યન્તે, નાપિ પ્રેક્ષાવન્તઃ
તત્ર પ્રવર્તન્તે ।-ન્યા. ભૂ. તદેવ પૃ. ૨૦૬
૨૫. સુમૂર્ણ-ઉપેક્ષીય-અર્થજ્ઞાનેષુ પ્રમાણેષુ અર્ધક્રિયાવીનોન્મ અસંમ્ભવાત્ ।-ન્યા. ભૂ. તદેવ
પૃ. ૨૦૨. જુઓ ફોટોસ્ટેટ (ન્યાયમૂખ્ય) : L.D. Institute Indology, photo-
stat No. 10717 મૂળ પૃ. ૪૭, ફોટોસ્ટેટ પૃષ્ઠ (પાછળ) નં. ૬૪; સંજ્ઞાસ્થા
અહીં ફોટોસ્ટેટ કે હસ્તપ્રતમાં પાનાની વચ્ચેની મોઝીની શાભા દર્શાવવાના કંડનું
ચિહ્ન છે. તેથી જ કારાદયો રાજપત્ન્યા-નહીં પણ, રાજસ્યજ્ઞકારાદયો એમ વાંચવું
(લક્ષમણભાઈ)

Review

Imagery of Kālidāsa—Dr. (Mrs.) Vinod Aggarwal, Eastern Book, Linkers, Delhi, 1985, Price Rs. 125, page 308+20.

The concept of imagery is a western concept. As the author states —it is the *vastu* which is स्वनः संभवि कवि प्रोदक्षितसिद्धि and कविनिप्रवचनम् औदोक्षितसिद्धि is imagery in Western Literature," (IX). That is the reason why the author explains the term 'imagery' from the Western point of view and applies it to Kālidāsa. She gives all weight to the view of C. Day Lewis "Every poetic image is to some degree metaphorical. It looks out from a mirror in which life perceived not so much its face as some truth about its face." (p.3) It can be conceded that Kālidāsa is a creator of excellent, life-like and yet artistic images, endowed that he is with a poetic genius for which the words of Bhatta Tauta quite aptly apply— 'प्रज्ञा नवनवे'मेवशास्त्रिणे प्रतिभा The author quite effectively strikes at this प्रतिभा of Kālidāsa creating images when she states : "Every image bears evidence of the poet's sureness of Judgement and delicacy of taste the music, the fulness, the aptness, the simplicity, the purity and the Sweetness used in Kālidāsa's images could not be imitated by other poets," (p. ix). It is thus quite proper and in fitness of things that the author studies in full and minutest details and from all points of view, the images created by the poet. Her classification of the images is scholarly. The study is divided into eleven chapters thus —

1. Introduction that discusses imagery, its constituents, its fundaments and types and goes to classification of images in the great poet.
- 2 to 9. Detailed study of all possible images systematically and scientifically classified.

Chapter 10 deals with their critical appreciation work-wise.

Chapter 11- conclusions that are divided into 4 parts as (i) statistical survey of variety of Images, (ii) Kālidāsa's own idea touches in these, (iii) Ideological background of the Imagery and (iv) Poets clarity of Imagination and power of Expression. Evidently the real test of the scholarship of the author lies in the first and the last chapters and we must concede

that the topics selected are scientifically good, very ably analysed and have the capacity to create a better idea of the concept of *Pratibhā* as applied to Kālidāsa and a better understanding of the real greatness of this preceptor of the family of poets कविकुलपुत्र. The detailed study of the images is more descriptive and narrative and does not mostly refer to their effectiveness in touching the very vitals and depth of the human heart. However, as stated earlier, the classification is detailed, systematic and scientific. We can also state that no image has escaped the purview of the author. That speaks for the care with which she has studied the works of Kālidāsa and after a study of years, contributed this research work. The concept of metaphor is far wider in western criticism than in Sanskrit and the author has done full justice to the poet. That proves that the present work can be classed as a fairly good study in comparative criticism. She has paved the way for more such studies. We welcome the work for all its worth. It brings us nearer to the depth of Kālidāsa's vision and thought that create the real aesthetic beauty in his works.

—R. S. Belai

Faith, Prayer and Grace—Cassian R. Agera, Mittal publications
Delhi-110035, 1987, pp. 239.

The monograph under review is a revised version of Dr. C. R. Agera's thesis which was submitted for the Ph. D. degree in Philosophy, University of Delhi. This is a first critical and comparative study on conception of Faith, Prayer and Grace of two stalwarts viz. Śrī Rāmānuja of India and Kierkegaard of Denmark.

Faith and prayer play a vital role in religious life of man. Infact they are central point to the good life. Faith is not a blind belief. It is a dynamic and a constructive force in our life. Faith and rationalism, are not opposed to each other, as some people think. Infact they supplement each other. The faculty of pure reasoning leads us to knowledge and knowledge gives us faith. An indepth study reveals that the complete picture of mental phenomena consists of belief, reason, knowledge and faith. Our mind climbs from belief to reason, through reason to knowledge and from knowledge to ultimate faith. This is called Śradhā. Thus from the crudest concept of religion to its purest and loftiest expression, tremendous emphasis has always been laid upon faith. Prayer is nothing but an expression of inner devotion, the source of which is, again faith.

It is a firm view of all the religious thinkers that prayers directed towards God bring the highest happiness here and now. Prayers of pure heart are answered in the form of Grace. Hence, the fabric of faith, prayer and grace, is, subject of central point for all the theistic philosophers.

The present work of the author mainly deals with comparison between these three concepts of Rāmānuja and Kierkegaard. The author in his introduction beautifully pointed out that, though, both Rāmānuja and Kierkegaard belong to diverse socio-religious contexts, none the less, if grace be regarded as God's call, on the one hand and faith and prayer as man's responses, on the other, they make a fairly similar fabric, the same general theme of human salvation. (Introduction, p-2). The author concentrating on these three concepts of two great religious thinkers, has developed his thesis very systematically. Though there is a eight hundred years gap between both the philosophers, the work, tries to highlight how Rāmānuja and Kierkegaard react to similar problems and situations in life and thought. The main contribution of this work is two-fold; first of all it throws light on less known aspect of Kierkegaard thinking and secondly it compares the views of both Rāmānuja and Kierkegaard which is the need of the day.

The book consists of ten Chapters. The first nine chapters are grouped into three units consisting of three chapters in each. The first two units deal with the views of Rāmānuja and Kierkegaard respectively. In the third unit comparison is made between views of Rāmānuja and Kierkegaard, highlighting both similarities and differences. The tenth chapter is a concluding one which is divided into two parts. In part one the author tried to show the inter relations among the three concepts, as they are understood in religion generally. In second part an attempt is made to show how the views of Rāmānuja and Kierkegaard stand related to this general religious-position.

The author's understanding of Faith, Prayer and Grace, of Rāmānuja and Kierkegaard is very subtle and he is very clear in presenting view of both the thinkers. This work is undoubtedly an outstanding contribution to the field of knowledge. Equipped with notes, Glossary, Bibliography and Index, the book is well printed and nicely produced. The author and publisher deserve high appreciation in bringing out this very useful book on comparative religion.

Y. S. Shastri

रूपमञ्जरीनाममाला-डाँ भारती शेलत.

Pranav Prakashan, Ahmedabad 7, 1983, Pages 47+16. Price Rs. 12/-

The present work is a critical edition of an unpublished work on lexicography by Rupacandra (16th Century). It is based on four paper mss., two of which were procured from the L. D. Institute of Indology Ahmedabad one from the B. J. Institute and one from BORI, PUNE (Photo state). The only complete ms is 1 from the L. D. Institute, through the editor, Dr. Bharati Shelat, found the other 3 also be useful. Full available details of all the four are given as expected in a critical edition. All available information about the family and place of the author belongs to the Mehra lineage of Rajputs, who were the same as Mers who settled in Porbandar (Saurashtra). The evidences enlisted seem to be authentic.

The work is divided into ten sections known as Vargas. The first nine deal with 150 synonyms and the last deals with five homonyms. The total number of verses in Austup metre is 123 (83 full, 38 half and 44 quarter verses). The last varga of homonyms has five verses in three metres, As Dr. Shelat rightly points out.

"The author of this lexicon follows no principle of arrangement.. He has arranged them at random." The style is rightly simple and direct. Other details of style are also given. A detailed Index of words at the end and a very detailed and careful note of all variant readings, as also mostly a selection of the appropriate reading at every place show what great effort Dr. Shelat has put in the work. It also gives ample proof of her command over the science of critical editing. We sincerely hope that Dr. Shelat enriches lexicography by editing many more works of this type.

R. S. Betal

Hindu Law of Inheritance— Tr. Gopalchandra Sarkar - 1st reprint in India, 1986, Gian Publishing House, Delhi 7. Price Rs. 160.

The first reprint in India of the text and translation of the 'Hindu Law of Inheritance-Dāyabhāga,' as in the *Viramitrodaya* of Mitrāmīśra fulfils the long-felt need of scholars, jurists and also students in this country. The reprint, coming as it does 110 years after its first publication remains useful as a valued work of reference even today, more so in this country. It is of very great value and guidance for the correct and precise interpretation of the law of inheritance in the Bengal school and the Mitākṣarā school both, as also all the laws on inheritance enacted in India right upto the modern days. With due respect to Manu, the foremost of the *Smṛtikāras* as also to Yājñavalky, Nārada and Viṣṇu, the *Dāyabhāga* of 'Viramitrodaya' by Mitrāmīśra is written primarily to reinterpret and defend the Mitākṣarā law against that of the Bengal school mainly of Jīmūtavāhana. The author also wants to reinstate it with all firmness at his command when he comes to the law of inheritance. At places he slightly differs from the Mitākṣarā law, but succeeds in his mission of placing it on firmer grounds and in stressing that it has the full backing of the authority of the *Dāyabhāga* sections of the *Smṛtikāras* of old. Respect for tradition has been of supreme importance in India and when digest works—*Dharmabandhas*—like the present one endow it with full logicity and intellectual conviction. We are convinced about the great value of tradition and how it works in the very blood of the Hindus. The original Sanskrit work is fairly tough and sometimes even confusing because of very high scholarship and typical style of the author. The translation, is therefore welcome in the modern days.

The work consists of the following :

Preface by the translator, Original Text of *Dāyabhāga*, English Translation and detailed Index.

It is notable that the translation is prepared with unstinted, great and patient effort. It is mostly lucid and fairly clear. But the translator puts his scholarship to real test when he, on his own, divides the original text and translation into chapters, parts and sections, following the different topics of the law of inheritance discussed. This is enough to convince the reader about the all-embracing comprehensiveness of the topics of *Dāya* dealt with by the original author. Again, the work of the translation of this tough text is a veritable challenge and the trans-

lator has convincingly proved that his grip and grasp are full and that he is as much of a scholar as Mitramisra shows himself to be in the work. The translation immortalises Mitramisra and his work both. The Index at the end arranges the topics into full and clear-cut details and gives to us yet another proof of the profound scholarship of the translator. We heartily welcome this useful work.

A Compendium of the Rājayoga Philosophy.

Ed. Rājaram Tookarām—Golden Publication Services—New Delhi 1983, pages 171+4 price Rs. 55.

This is a welcome reprint of a compendium of six valuable works on spiritual knowledge after more than eighty years. Here five works are by Śrī Śaṅkarācārya and one by Sadānanda. The five are the famous Vedāntaprakaraṇas by Śrī Śaṅkara, the internationally renowned Indian philosopher. They are Aparokṣānubhūti, Ātmānāmnāvivēka, Vākyasudhā, Vivekacūḍāmaṇi and Carpaṭāpanjari. The work by Sadānanda is the celebrated 'Vedāntasāra'. The purpose of this selection is, as laid down by the editor, to submit "before aspirants to spiritual knowledge both in the East and the west.....the theory of the Higher Self and the mode of its realization." It is assured that "a careful study of these treatises will lead them to an exalted state of mind, which will raise them above the sphere of physical sorrows and pains and ultimately enable them to overcome the limitation of time and space by realizing the Immortal Ego—". The purpose of these translations is thus really laudable and the works selected are also the most authentic in the realm of spiritual knowledge and the highest uplift and realization. The translations are by famous scholars and they are of no mean order. However, we feel that the works could, better have been arranged as follows :

- (i) वेदान्तसार— Sadānanda
- (ii) अद्वैतसामुच्चि— which will lay down the ideal of the higher and the highest for the aspirant to spiritual knowledge and wisdom.
- (iii) चर्चदण्डज्वरी— that exposes man's excessive attachment to all that is worldly and mortal, that he is expected to get over as the first step to progress on the path of higher realization.
- (iv) आत्मनानात्मविवेक— that teaches to man the distinction between Ātmā and Anātmā and the desirability of discarding or getting over the latter in favour of the former.
- (v) वाक्यसुधा— That lays down the dire need of annihilation of the ego in order to go nearer and nearer to the truth of Ātmā and the falsehood of Anātmā.

(vi) विवेकब्रह्ममणि— that will be the climax in that it reveals the grave limitations of mortal existence and the sorrows that follow on one side, and the achievements of man who has got over his ego, and has, through his mental and spiritual uplift, brought his Self nearer and nearer to the Supreme Self and to all the joys of one who experiences that state.

This order would again, better follow the mental make up of the aspirant and his uplift from the mortal existence to the highest immortal existence and realization. The reader can surely be advised to proceed with his study of the works and the highest philosophy of spiritual uplift and be better enlightened.

Again, there is no uniformity in the work regarding one thing. It is not clear as to why the text of वेदान्तसार, आरमानात्मविवेक, विवेकब्रह्ममणि and even the very small चण्डिका is not given along with the translations. The value of the compendium would have gone far higher because most of the readers particularly in India would feel much more benefitted by the text in Sanskrit. No doubt it would have consumed some 80 pages more. But the work would have become more authentic and representative thereby.

However, even as it is, the value of the work is there, it can very well serve its purpose. We would recommend a study of the compendium to all readers who desire to be enlightened regarding the supreme reality and are keen on sublimating their minds and selves by grasping the best and the highest doctrines of Indian philosophy.

R. S. Betal

प्रत्ययकोशः ।

By Late Sri Gunde Rao Harkare, Editor : Dr. P. G. Lalye, Dept. of Sanskrit, Osmania University, Hyderabad; 1983, Price Rs. 45/-, Preface & About the Author i-v, pp. 1 to 323.

पाणिनीय-व्याकरण में दो प्रकार के पदों का रूपस्थान बताया गया है : (१) सुवस्त एव (२) लिङ्ग । इनमें से २। सुप् विभक्ति प्रत्ययों जिन नाम प्रकृति (=प्रातिपदिकों) के पीछे जोड़े जाते हैं उन नामरूपा प्रकृति-प्रातिपदिकों का अर्थ, एव १+१ (परस्मैपद और आत्मनेपद) लिङ्ग विभक्ति प्रत्यय जिन वाचक प्रकृति के पीछे जोड़े जाते हैं उन वाचकों के अर्थों का निरूपण करनेवाले कोश अनेक हैं । जैसे कि— पुरुषोत्तमदेव, भगवत्पिता के एकाक्षरशब्दकोश, द्वयक्षरशब्दकोश और अनेकाक्षर शब्दकोश । तथा पाणिनीय वाचकोश, मातृवाच्य चतुष्टयः— इत्यादि ॥ किन्तु संस्कृत वाङ्मयगत प्रयुक्त होनेवाले सुवस्त एव लिङ्ग पदों की रूपसिद्धि में उपयुक्त होनेवाले प्रत्यय, आगम, आदेशादि के अर्थानुसार निरूपण

करनेवाला कोश शायद एक ही छद्मनाम पर हुआ है, और वह है प्रोफ. श्री. कै. बी. अम्बहरी, पूणे, का A Dictionary of Sanskrit Grammar, G. O. S. No. 134, First Edition, 1961, M. S. University of Baroda. इस कोश की द्वितीय आवृत्ति (A.D. 1976) में डॉ. जे. एम. शुक्ल, (अहमदाबाद) ने कुछ नये शब्दों का समावेश किया है ॥

यहाँ इसी प्रकार के एक और कोश का परिचय हम प्रस्तुत कर रहे हैं। स्वर्गीय पंडितजी गुण्डे राव हरकरे (A.D. 1887-1979) ने बनाया हुआ “प्रत्ययकोश” पाणिनीय व्याकरण में निहित प्रायः सभी प्रत्ययों, आदेश, आगम, अनुबन्ध आदि का अर्थ एवं उपयुक्तता, कार्य (functions) आदि का सुचारु रूपेण प्रदर्शन करता है। यह कोश वैज्ञानिक पद्धति का अनुसरण करता है, और साथ में वैशेषपूर्ण होने से पाणिनीय व्याकरण-शास्त्र के सभी अभ्येताओं के लिए उपादेय है।

इस “प्रत्ययकोश” में अत्रादिक्रम से सुबन्त एवं तिङन्त के व्याख्यान में उपयुक्त होनेवाले सभी व्याकरणिक प्रत्ययादि का सम्यग्निर्देश प्राप्त होता है। उदाहरण रूप से कुछ सूचियाँ देखें तो—

(१) इक् । (पृष्ठ : 57)

प्रत्ययः—धातुनिर्देशे । इक्षित्वौ धातुनिर्देशे (वा) रोगान्ध” (III-3-108).
भिदिः । पचतिः । कृष्यादिभ्यः (वा) । कृष्यादि धातुभ्यः इक्षेव भवति, न क्षिप् ।
कृषिः । किरिः इत्यादि ।

प्रत्याहारः—इको यणचि (VI. 1-77), ईग् यणस्वप्नसारणम् (I-1-8)
इत्यादयः ।

आदेशः—ठस्येकः (VII-3-50) ठक्, ठल्, जिह्, पश्य (IV-2-20)
(वा)।

आदेशः—इक्, ईक्, बिक्तृ इत्यादि । पश्य ।

कृत्—आत्मनिकः । इको वक्तव्यः ‘लनो व च’ । (III-3-125)

(२) ऊक् । (पृष्ठ 81)

अभ्यासस्य ‘ऊ’ इत्यागमः । पठ्वातोः पठ्ठः । वज्रथे कः ।

इन्द्रे (I-1-11), ईदुतौ च (I-1-19), ऊदनोः (VI-3-98), उदुपथ्यया (VI-4-89 to 91).

कृत्—जागरूकः (III-2-165) वायजकः (III-2-166).

उणादिः—मृ-मरकः मृग (479) बलेकः । वज्रकः पक्षी (480)

उणादिः—उल्लङ्घारयथ । वायवुकः वक्ता (481)

(३) चि

संज्ञाः—शेषो व्यवसिय (I-4-79) इति । भातुः । संज्ञाफलं ‘वेदिति’ इति गुणः । हरये ।

(४) च

इत् :—“बुद्धं पश्ययाचौ” (I-3-57)

स्वरः—चित् स्वरः, चितः (IV-1-163)

मङ्गलम् । “तद्धितस्य” (IV-1-164), कुञ्जद्विभ्यः क्युञ्च (IV-1-98)

कौप्रवायनः ।

संज्ञाः—“चादयोऽसत्वे” (I-4-57)

निपातः—चादिगणवृद्धिः शब्दाः निपातसङ्गताः यदि ते असत्त्ववाचनः । सत्त्वं = द्रव्यं, लिङ्गसंख्याकारकाण्यतम् । एतेन पञ्चशब्दः चादिगणवृद्धितोऽपि न निपातः ।

1. चार्थाः (1) समुच्चयः, (2) अन्वाद्यः, (3) इतरेत्येवम्, (4) समाहारः ।

2. समुच्चयं तदादयश्च (II-1-72), अत्र ‘च’ शब्दः अवधारणार्थकः । परममयुर-

व्यंसक इति समासान्तरं न भवति । “एवं पात्रे समितादयश्च” (II-1-48),

इत्यत्रापि च शब्दः अवधारणार्थकः । कचित् सूत्रेषु च इति अनुवृत्तिबोधकः ।

(५) ति:

तद्धितः—रन्त्रो युनस्तिः (IV-1-77) युक्त्वन्+ति, स्वादिश्व सर्वनामस्थाने इति तिप्रत्यये परतः युक्त्वं इत्यस्य पदत्वम् । नलोपः प्राति. (VIII-2-7) इति नलोपः = युवतिः ।

तद्धितः—तदस्य परिमाणम् (V-1-57) इत्यर्थे पञ्चन् इत्यस्मात् तिप्रत्ययः टिलोपश्च निपात्यते । पञ्चन्+ति=कुत्सं=पङ्क्तिः=पञ्चपरिमाणं अस्य । एवं पञ्च+ति=पञ्चिः, षट् दशतः परिमाणमस्य (V-1-59).

तद्धितः—“तस्य मूले” (V-2-24) इत्यर्थे पञ्चात् ति=पञ्चतिः=पञ्चस्य मूलम् प्रतिपत् तिथिः (V-2-25).

कृत् :—इडागमनियेषः तिहु (VII-2-9) तन्तिः । तनिता ।

तद्धितः—मन्त्रे कश्च शब्दोभ्यां कन्तिः, कन्तिः । अन्ये च प्रत्ययाः क्रमादयः (V-2-138).

तद्धितः—“ति विशतेः डिति” (V-4-142) डिति परतः तिलोपः विशत्या क्रीतः विशकः । डित् प्रत्ययाभावे=विशत्या ।

उणादिः—उत्प्रेक्षितः वस्तिनामेरथोदेशः । वस्तिः दशाक्षरम् (619).

तो असेः=स्वस्तिः=अप्ययम् (620).

वो तसेः=वितस्तिः (621)

पद=पत्तिः प्रथि प्रथितिः तिः निव । हतिः हस्वः (623).

(६) लिट् (उष्ठ 282)

लिङ् :—भूतानथतनपरोक्षेऽथैर्वर्तमानात् धातोः । बभूव । चकार ।

तिङ् :—उत्तमविवक्षेऽपि परोक्षता वितग्याक्षेपात् । सुप्तोऽहं फिल विलसाय ।

तिङ् :-अव्ययताप्रत्यये (वा) किं कलिङ्गेषु स्थितोऽसि ? नाहं कलिङ्गान् वगमाम ।
(III-2-115)

तिङ् :-भूतानद्यतनपरोक्षे इति ङ चकार । शब्दश्चकार (III-2-116). अत्र विषये लङ् अपि भवति ।

तिङ् :-प्रत्यये चात्मन्यकारे-लिट् लङ् च । कश्चित् कुञ्चित् पृच्छति किमयं जतु देवदत्तः ? तस्योत्तरम्-अत्रयत् देवदत्तः ? इयात्र देवदत्तः ? (III-2-117)

तिङ् :-परस्मैपदि प्रथमाः लिटि 'गळुत्तु' (III-4-82).

तिङ् :-लिटि परतः चातोरेभ्यासः । लिटि वातोः । (VI-1-8) लिटि परे अभ्यासमिन्नस्य एकाकस्य प्रथमस्य आरव्यवस्य ये उच्चारणे स्तः । अत्र एकाक इति कर्मधारयः ।

तिङ् :-लिटि कास् वातोः प्रवयात् अन्येभ्यश्च वातुभ्यश्च आम् प्रवयो भवति बोधुयाञ्चकार (III-1-35, 42)."

इस तरह से यहाँ जो भी स्वनिम या रूपिम के रूप में प्रस्तुत किया है उन सभी का पाणिनीय व्याकरण में प्रस्तुत किया है उन सभी का पाणिनीय व्याकरण में क्या स्थान, स्वकप, कार्यादि है (जैसे कि- वह संज्ञावाचक है, प्रत्याहार है, अनुबन्ध है, स्थानि या आदेश है, आगम है, प्रत्यय है, उणादि प्रत्यय है, निषातन है इत्यादि) उसका सर्वांगीण निरक्षण एकत्र किया गया है । और साथ में पाणिनीय आधाध्यायी के सूत्रकर्मांक या वार्तिकादिका पूरा सन्दर्भ बताया गया है । अनः जिज्ञासु अस्य परिश्रम के साथ ही प्रत्ययादि का ज्ञान प्राप्त कर सकेंगा ।

आधुनिक युग में जो संस्कृतानुसारी निरूपण संस्कृतभाषा के अध्ययन-अभ्यास का भार कम्प्यूटर में यन्त्रस्थ करना चाहते हैं, उनके लिए यह कोश निर्विवाद एवं अनुपम का से सहायक हो सकेगा ऐसा नम्र अभिप्राय है । और भी जो पाठक किसी एक स्वतन्त्र प्रत्ययादि को लेकर उसका पूरे पाणिनीय व्याकरणशास्त्र में क्या क्या स्थानादि है वह यदि देखना चाहता है, तो उस को भी यह कोश मार्गदर्शक बन सकता है ।

इस 'प्रत्ययकोश' के गुणमहिमा को बताने के बाद, उनकी कुछ अपूर्णता के प्रति भी स्थान आकृष्ट करना चाहिए । १. 'आइ शीर्षक के नीचे (पृ 44 उपर) 'आह्' इति टासंज्ञा प्राचाम् ।' (आहो नाऽस्मिन्नाम् । (VII-3-120) तृतीया विभक्ति के एकवचन के (टा) प्रत्यय के लिए पाणिनिने 'आह्' का उल्लेख किया है — ऐसा निदेश अनिवार्य है । २. 'हत्' शीर्षक के नीचे (पृ 55 उपर) 'इत्' एक पारिभाषिक संज्ञा है, और 'उपदेशोऽनुनासिक इत् । (I-3-2 to 8) सूत्रों से उसका विधान किया गया है । 'यह बताना आवश्यक है । ३. सूत्र विभक्ति प्रत्यय विभिन्न कारकाथर्थों के वाचक हैं, यह बताना परमावश्यक था, जो नहीं बताया है । ४. पृष्ठ 77 पर 'लृ' शीर्षक के नीचे लिखा है कि—

निर्देशः :-“लस्य” (III-4-77), अब अक्षर लस्यारण्यः । न इत् । ल इति स्थानि-
निर्देशः । लकारः दश वर्तमानादिकालविशेषवाचकाः । तत्र षट् तितः । चत्वारो क्षितः ।
“तिष्ठत्यक्षि” (III-4-478) दश्यादयः लादेशः ।” ऐसा लिखा है । परन्तु “लकारः दश
...” के पूर्व यह बताना अनिवार्य है कि “लः कर्मणि च भावे चाकर्मकेभ्यः । (III-4-
69)” सूत्र से ‘ल’कार कर्तरि/कर्मणि भावे अर्थ में विधानानुसार प्रयुक्त होते हैं । इन
अपूर्णताओं और कुछ मुद्रण दोषों को द्वितीय संस्करण में सम्पादकश्री दूर करके ऐसी आशा है ।
“प्रस्थयकोश” - के कर्ता श्री गुण्डे रावजी के प्रति सभी पाणिनीय अध्येता कृतज्ञता
से अवनत हैं । और सम्पादकश्री का कार्य भी निम्नलिखित अभिनन्दनीय है ।

डॉ. वसन्तकुमार म. भट्ट

भारतीय शृंगार— डॉ. कमल गिरि, मोतीलाल बनारसीदास—दिल्ली-१९८७,
पन्ने ३२८, मूल्य ९० रुपये ।

इस शोधग्रन्थ की उपयोगिता के बारे में डॉ. कमल गिरि ने जो बातें प्राक्कथन में
लिखी हैं, उनको देखकर इनका किस हद तक सही है यह देखना ठीक होगा ।

“शृंगार को यदि संस्कृतिका सेरुण्ड कहा जाय तो इसमें कोई अशुक्ति नहीं होगी
क्योंकि मानव संस्कृतिके अभ्युदय के साथ ही शृंगार का भी उदय हुआ । व्यक्तिगत शृंगार
न केवल संस्कृतिके विविध पक्षों को ही निर्दिष्ट करता है अपितु उसे प्रभावित भी करता है ।
काल एवं स्थान विशेषके सम्बन्ध में शृंगार के अध्ययन द्वारा तराहीन सामाजिक, आर्थिक
एवं राजनीतिक स्थितियों आदि का भी आकलन सम्भव होता है ।” (पृ. 1)

‘राष्ट्रभाषा हिन्दी में प्राचीन भारतीय शृंगार पर अथ तक समुचित अध्ययन के अभाव
की दृष्टि से इस प्रबन्ध का हिन्दी जगत में विशेष रूपसे स्वागत होगा इस विश्वास के साथ...।”

इन उद्देश्यों को सिद्ध करने के लिये इस शोधग्रन्थ में भारतीय शृंगार के चार तत्त्व
प्रसाधन, वस्त्र, केशविन्यास एवं आभूषणका अभ्यास करना लेखिकाने उचित समझा है और
इन चार व्यापक तत्त्वों के अभ्यास में प्रायः सबकुछ आ जाता है । इन चार के विकास,
उत्क्रान्ति का अभ्यास करने के लिये लेखिकाने भारतीय इतिहासके इन युगों में विभाजित
किया है, यह भी उचित सा लगता है— ऐन्द्रव्यस्य, वैदिक काल, महाकाव्यकाल, गद्य-
मौर्यकाल, मौर्यकाल, शुंगकाल, कुषाणकाल तथा गुप्त एवं गुप्तोत्तर काल । संस्कृति की
उत्क्रान्तिको दृष्टिसे यह विभाजन किया गया है, इसके औचित्यका चर्चा कला एवं शृंगारकी
दृष्टि से करना जरूरी था । इसकी चर्चा-मीमांसा प्रस्तावनाओं की आ सकती थी ।

प्रस्तावनाके सिवाय चार अध्यायों में विभाजित शोधग्रन्थ में शृंगारके चारों अंगों का
विस्तीर्ण निरूपण प्रमाणों के साथ किया गया है । हम कहें कि इन चार अध्यायों में इन
चारके बारे में प्रायः पूर्ण सामग्री एवं तथ्य मिल जाते हैं तो यह उचित होगा । लेखिका का
अन-अच्छक है और ऐन्द्रव्यस्य तथा वैदिक कालके प्रमाणों की प्राप्ति में लेखिका की
भारी कसौटी हुई है इसमें शंका नहीं । हाँ, ऐसा लकर लगता है कि यह निरूपण वर्णनात्मक
एवं निरूपणात्मक विशेष है, आलोचनात्मक तथा विश्लेषणात्मक कम । समाजके जीवनमें

विशेषतः नारी की बदलती स्थितिका प्रभाव उसके प्रसाधन, वस्त्र, केशविन्यास आदि पर कैसा पड़ा है इसकी चर्चा भी अपेक्षित थी।

एक अंतिम अध्याय समाजोन्नताका अपेक्षित था, जिसमें समाज-जीवन; सामाजिकनीति स्त्रीपुरुषसम्बन्ध, नारीका स्थान, भारतीयसंस्कृति के मूल-आदिका कौन सा प्रभाव प्रसाधन वस्त्र, केशविन्यास तथा आभूषणों पर पड़ा है, तथा इन चारका प्रभाव समाज-जीवन सामाजिकनीति आदि पर किन्ना पड़ा है इसकी चर्चा हो सकती थी। ग्रन्थ एवं संशोधनका मूल्य इससे खूब बढ़ सकता था। अन्त माग में कुल भिलाकर ७९ चित्र दिये गये हैं। फिर भी इनका सम्बन्ध एवं परिवय तथा पृष्ठ का क्रमिक इन चित्रों के साथ देना अनिवार्य था। चित्र परिवय विशेष के साथ होना जरूरी था। ईससेभी शोध प्रबन्धका मूल्य बढ़ सकता था।

फिर भी केवल सामग्री शृंगार के साधनोंका आदि के निरूपणकी दृष्टि से देखे तो भी इस कृतिका मूल्य कम नहीं है। भारतीय शृंगार स्वयमेव एक अनोखा और रसपूर्ण विषय है। इसके आलोचनात्मक निरूपण से लेखिका का दावा सिद्ध हो सकता था।

सन्दर्भ-ग्रन्थ सूचि तथा शब्दानुक्रमिका भी पूर्णतया व्यवस्थित है। लेखिकाके विशाल अन्वेषका प्रमाण हमें यहाँ भिन्न जाता है। अतः इस ग्रन्थ का हम स्वागत करते हैं।

—रमेश वेढाई

अध्यात्म उपनिषद्—म.म. यशोविजयजी विरचित भुवनतिलकाख्य टीकाकार—

श्री विजयभद्रकार सूरिस्वरजी, प्रका.—‘भुवन’—भद्रकारसाहित्यप्रचार केन्द्र, मद्रास सं. २०४२.

आपण्डुं उपनिषद् साहित्य ओ अध्यात्मविद्यानो अखुनोल भवन्तो छे. तेनी परंपरासां स्वाधेय ‘अध्यात्मोपनिषद्’ भुसुसुज्जने भाटे उपादेय छे. भूगर्भ अने तेना परनी टीका जने स्रष्टा संस्कृतभां स्वाधेयों छे.

भस्तुत उपनिषद्’ छह अने विषयवस्तुनो व्याप ‘गागरभां सागर’ ओ उक्तिने साधक हेरेव छे. स्वयितातुं भेष अन्तविद्यानो भेष करववानुं छे.

सम्भ विषयवस्तुनुं सार ‘अधिभार’भां विभागीकरल्य करानां आव्युं छे. (१) शास्त्र-योगशुद्धि. (श्लो. १ : १-७७) (२) ज्ञानयोगशुद्धि (श्लो. २ : १-६५) (३) क्रियायोग (श्लो. ३ : १-४४) (४) साम्ययोग शुद्धि (श्लो. ४ : १-२३).

जिनेश्वरदेवनी भगणस्तुति साथे अथनो प्रारंभ थाप छे. अध्यात्मशब्दने ‘अध’रूप छे करी अर्थभार साधना प्रकाश, शास्त्रशुद्धि (परिक्षा) भाटेनी क्लोटीओ अजनेनी रूप छितार थापे छे. अर्थभारभां भाटे अध्यात्मक्षेत्रभां विधि-निषेधनुं सुसंगत प्रतिपादन करनार, योगक्षेत्रनी रक्षा करना अने मोक्षोपयोगी भेष आपनार शुद्धशास्त्र छे. (श्लो. २६).

श्लो. ३० थी ६२ सुधी अर्थभार साहचर्यने केन्द्रभां राभी इशानोनी विविध विचारधाराओभां गुणदोषो अतावी समन्वय करे छे

शास्त्रय्यां अने समन्वय पक्षी अर्थभार ज्ञाननुं निविध विभागीकरल्य करे छे.

૧. શ્રુતસાન (સહજગ્ન) ૨. ચિન્તા (ચિંતનથી પ્રાપ્તજ્ઞાન) ૩. જ્ઞાનતા (અપરોક્ષ-નુશ્રુતિથી મેળવેલું જ્ઞાન). છેલ્લે તકની અનિશ્ચયકતા અને અનુચીનથી પ્રાપ્ત થયેલા જ્ઞાનની શ્રેષ્ઠતા બતાવી અંશકાર અધિકાર પૂરો કરે છે.

દ્વિતીયાધિકારમાં અધ્યાત્મજ્ઞાનની સ્પષ્ટતા, શબ્દબ્રહ્મ પછી પરબ્રહ્મની પ્રાપ્તતા; કેવળ તકથી આત્માનુભૂતિની અશક્યતા; સિદ્ધસાધક ભેદનિરૂપણ; સત્ચિદાનંદ-નિર્વિકલ્પ સમાધિ અને તેનાં અધિકારીની શોધતા; ચિત્તશુદ્ધિની અનિવાર્યતા અને અદ્વૈતસ્થિતિને પામેલા જોગી (મુનિ)ની અવલ્લંબીયે દશાનું વર્ણન આવે છે.

‘ક્રિયાયોગ’ નામના ત્રીજા અધિકારમાં અંશકાર કર્મવાદનું જ્ઞાનસાપેક્ષ વર્ણન કરે છે. જ્ઞાન માર: ક્રિયાં વિતાં એ પરંપરિત આદર્શને અનુસરી અંશકાર કર્મ અને જ્ઞાનની પરસ્પર ઉપાદેયતા બતાવે છે. યથેચ્છાચરણમાં દોષ બતાવી વિધિનિયેધેનું પ્રતિપાદન કરે છે. અવિદ્યા વાસના, લગ્નગીર વગેરેને કર્મના પાપથી બતાવે છે. તેમાં અંશકારની સમન્વયસૂત્રક આસપી સૂત્ર પ્રગટ થાય છે. ક્રિયાયોગને ભક્તિયોગનું રૂપ આપી વીનરાગની સ્તુતિ સાથે અધિકાર પૂરો કરવામાં આવે છે.

ચતુર્થાધિકારમાં જ્ઞાન અને ક્રિયાયોગનાં અવલંબનથી સમતલ સ્થિતિને પામેલા જોગીની મનોદશાનું અદ્ભુત વર્ણન છે. સામ્યયોગની અવલોકન દર્શાવતા... ‘સામ્યયોગ’ની સ્થિતિને પામેલા નમ્રી, યુષ્કિરિ વગેરેનાં દષ્ટાંતો સાથે અંશ સમાપ્ત કરવામાં આવ્યો છે.

‘અધ્યાત્મોપનિષદ્’ એ જૈનદર્શનની પરંપરાનો અંશ હોવા છતાં, તેમાં સાંપ્રદાયિક મંતાગ્રહને નહીંવત સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે. અંશકાર અધ્યાત્મસાધનામાં ઉપયોગી હોય તેવું ‘મધુ’ ન જૈન તથા જૈનેતર વિચારધારાઓમાંથી મુક્ત મને સ્વીકારે છે. લેખકનું દૃષ્ટિબિંદુ ‘મંડન-મંડનનું’ નહીં પણ પ્રાય: સમન્વયવાદી રહ્યું છે. ‘આત્મોન્નતિ’ એ અંશની કેન્દ્રસ્થ વિચારધારા છે. દીકાકાર ‘પરબ્રહ્મ’ શબ્દનું આત્મપરક અર્થઘટન કરે છે તે બહુ પ્રતીતિકાર લાગતું નથી.

‘અધ્યાત્મવિદ્યા’ અંગે અનેક અંશો રચાયા છે. પરંતુ પ્રસ્તુત અંશમાં સરળતા, સ્પષ્ટતા અને સંક્ષિપ્તતા માટે જે આગ્રહ રખાયો છે. તે તે વિષયને લગતા સમગ્ર સંકલ્પમાં એક નવું પરિભાષણ બક્ષે છે. દાખલા, દષ્ટાંતો આપી અંશકાર વિષયવસ્તુનું સચોટપણે નિરૂપણ કરે છે.

મૂળ અંશ શ્લોકમય છે. તેમાં ભાવને પ્રસ્ફુટ કરવા વિવિધ અલંકારો અને છંદોનો પણ છૂટથી ઉપયોગ થયો છે. ભાષારીલી પ્રવાહી અને હૃદયંગમ છે. કિલ્કટના નહીંવંત છે. દીકાકારની ભાષા પણ સરળ અને સ્પષ્ટ છે મૂળઅંશકારનાં અભિપ્રાયને સ્પષ્ટ કરવા દીકાકાર ચચારથાને અન્યઅર્થોનાં વાક્યો ‘ઉદ્ધત’ કરે છે તેમાં દીકાકારની બહુશ્રુતતા અને કોહાસૂક્ષ્મ વ્યક્ત થાય છે. દીકામાં ખાસ આવશ્યક બાબતો સિવાયની ચર્ચા ટાળવામાં આવી છે. છતાં ક્યાંય અસ્પષ્ટતા રહેલી હોય તેવું ભાગ્યે જ જણાય છે.

પ્રમાણતાના બેતાં અંધની રીતિ અને વિષયવસ્તુમાં ભુલિના વિધાસ કરતા અનુભૂતિની ઓપ વધુ સ્પષ્ટ ઉપસી આવે છે. અંધકાર સ્વાનુભૂતિને પ્રગટ કરતાં હોય તેવું લાગે છે. વિષયવસ્તુને ભગવતગીતા અને અદ્વૈતવેદાંતની વિચારધારા સાથે ગાઢ સંબંધ છે.

સ્વાદસાદને કેન્દ્રમાં રાખી વિવિધ વિચારધારાઓના સમન્વય કરવામાં અંધકાર અને રીક્ષકારોના આગ્રહ ક્યાંક ક્યાંક વધુ પડતો દેખાય છે, છતાં એકંદરે અંધ હરકોઈ બ્રહ્મવિદ્યાનાં નિર્માસુને ઉપકારક થાય તેવા છે.

સમન્વયાત્મક અધ્યાત્મ સાહિત્યમાં ‘અધ્યાત્મોપનિષદ’ એ ‘યશોવિજયજીવનું’ નોંધપાત્ર પ્રદાન છે. અધ્યાત્મવિદ્યાનાં નિર્માસુઓને ઉપકારક એવો આ અંધ હજી ‘પોથી’નાં રૂપમાં જ અંગ્રહીત છે એ એક આશ્ચર્યની વાત છે.

શ્રી કથાળ ભગત

સુરથોત્સવ-એક અનુશીલન-ડૉ. વિભૂતિ ચિંતમ ભટ્ટ, સારસ્વત પ્રકાશન, મણિનગર, અમદાવાદ. મે-૧૯૮૬, કિંમત રૂ. ૧૫-૦૦, પાના : ૧૨૦ + ૮.

ગુજરાતના કવિઓનું સંસ્કૃત સાહિત્યને મોડું પ્રદાન છે, તે આપણને વિદિત છે. ભટ્ટ, જિનેઘરસૂરિ, સરાયાય, હેમચંદ્ર, અમરચંદ્ર વગેરે ઉપરાંત અન્ય ધણા કવિઓએ સંસ્કૃત મહાકાવ્યનાં હોતે સર્શ મહાકાવ્યો આપ્યાં છે. આ ઉપરાંત પણ અન્ય મહાકાવ્યો રચનારા કવિઓમાં સોમેશ્વર (બારમી-તેરમી સદી)નું સ્થાન છે. ‘સુરથોત્સવ’ એ એની પચાત રચના છે. આકૃતિનું અનુશીલન એટલે કે તેનું આલોચનાત્મક અધ્યયન આ કૃતિમાં ડૉ. વિભૂતિએનું બહુ આપે છે.

આપણે ત્યાં કૃતિની આલોચનાની એ પદ્ધતિઓ છે. પરંપરાગત અને નવીન. કવિ, તેના સમય, તેની કૃતિઓ, કથાનક, તેના પરના પ્રભાવો તેનું કાવ્યસ્વરૂપ વગેરેની ચર્ચા સાથે કૃતિની કાવ્ય તરીકેની વિશ્લેષણતાઓ નિરૂપવી અને રસાસ્વાદ કરાવવો એ પરંપરાગત પદ્ધતિ છે. અન્ય નવીન પદ્ધતિ છે. કૃતિના રસાસ્વાદને કેન્દ્રસ્થાન અને પ્રાધાન્ય આપી અન્ય પ્રશ્નોને ગૌણ ગણવાની વિભૂતિએનું આ અનુશીલન પરંપરાગત પદ્ધતિએ લખ્યું છે અને તેમાં જે ચોક્કસાઈ, ગ્રીણવટ અને કાળજી અપેક્ષિત છે તે રાખ્યાં છે.

“નામ્નલં લિખ્યતે કિંચિત્ નાનપેક્ષિતસુચ્યતે”, એ મહિલાનાથે આપેલો આલોચનાનો સિદ્ધાંત એક આદર્શરૂપે શ્રેષ્ઠ આલોચકો સતત નળવતા હોય છે વિભૂતિએનું આ આદર્શને અનુસરનાં જણાય છે અને તેથી પરંપરાગત આલોચના, ‘પૂર્ણ’ પ્રમાણોના આગ્રહ સાથે જે રીતે અભ્યાસ આપે, તે આપવામાં વિભૂતિએનું સફળ થયાં છે, અભિનંદનને પાત્ર છે. હા, એમ જણાય છે કે તેમનાં નવ પ્રકરણ તેમની ગોઠવણીને બદલે નિમ્નલિખિત વ્યવસ્થામાં ગોઠવાયાં હોત તો આ અભ્યાસ સો ટકા વૈજ્ઞાનિક બનત :

- (૧) કવિ અને કૃતિઓ.
- (૨) સુરથોત્સવ- એક મહાકાવ્ય
- (૩) વિષયવસ્તુ.

- (૪) કથાનક- જ્ઞોત અને રૂપાન્તર.
- (૫) પુરોગામીઓનો પ્રભાવ.
- (૬) રસનિરૂપણ.
- (૭) શબ્દચમત્કૃતિ.
- (૮) અર્થાલંકારો.
- (૯) સૂચનાક્રમ અને ઉપસંહાર.

પ્રકરણોનો ક્રમ આમ થોડો ધણો બદલવાથી આ આલોચના વિશેષ વ્યવસ્થિત બનત. દા.ત. “પુરોગામીઓનો પ્રભાવ” એ કૃતિમાં આંકધું પ્રકરણ છે, તેને સીધા સંબંધ ત્રીજા પ્રકરણ સાથે છે તે આંકમા પ્રકરણના લેખિકાના પ્રથમ વાક્ય પરથી જ દેખાઈ આવે છે. તેઓ કહે છે — “સોમેશ્વરે આ મહાકાવ્યનું કથાવસ્તુ પુરાણુમાંથી કેટલાક સુધારાવધારા કરીને લીધું છે, એ આપણે ‘પ્રેરણા’જ્ઞોત પ્રકરણ-કમાં લેયું. આપણા કવિઓને મહાકાવ્યના સ્વરૂપનો જ વારસો મળ્યો છે તેની સ્વરૂપચર્યા સાથે મહાકાવ્ય તરીકે “સુરથોત્સવ”ને વ્યાખ્યા કરી રીતે લાગુ પડે છે તે ચર્ચા છે. આના પછી “વિયવસ્તુ” અને કથાનક- જ્ઞોત અને રૂપાન્તર” એ પ્રકરણ આવે તો તે વધુ સ્વાભાવિક લાગે.

આ સાથે એટલું કહેવું જોઈએ જ કે પ્રત્યેક પ્રકરણમાં જે કોઈ ચર્ચાની અપેક્ષા હોય, તે પૂરતા પ્રમાણમાં, શાસ્ત્રીય રીતે થઈ છે. તેથી વિદ્યાર્થી છે, અને લેખિ આ આખી ચર્ચા પણ વાચકોને કાવ્ય વાંચવા તરફ પ્રેરે અને સ્વાસ્વાદ તરીકે કાવ્ય વાંચના પછી આ આલોચના વાંચનારને પોતે કાવ્યનો સ્વાસ્વાદ સાચી રીતે કર્યો છે તેની પ્રતીતિ કરાવે તેવી સમર્થ છે અને સાથે જ આગતની સ્પષ્ટ અનુશ્રુતિ થાય છે કે કૃતિ પૂરી વાંચ્યા સિવાય લખાતાં અનુશ્રીતોની તુલનાએ આ અભ્યાસ જુદો જ ભાત પાડે છે. “સુરથોત્સવ” નો શબ્દેશબ્દ વાંચી, આસ્વાદી મહાશક્તિ તે વાંચતાં જ જણાઈ આવે છે અને આ પુસ્તિકા તેમના જ “ગુજ”સ્વર પુરોહિત કવિ સોમેશ્વરે જીવન અને કવન”ની અનુગામી કૃતિ છે તે પણ વિશ્વતિમેનના સોમેશ્વર તથા તેના આ કાવ્યના લોકો અભ્યાસનું પ્રેરણ છે.

પુરાણોની કથા પર આધારિત આ કાવ્યનો નાયક — “ધર્મવીર હોવાથી મુખ્ય રસ ધર્મવીર માનવો થોડા છે.” આ વિધાનની સમુચિતતા લેખિકાએ સંદેશીત શાસ્ત્રીય રીતે ચર્ચી છે. આ ઉપરાંત સગ-૩ અને ૭-૧૧માં સુહવીર એ મુખ્ય રસ છે, તેની આગળ વ્યવસ્થિત અને શાસ્ત્રીય ચર્ચા લેખિકાએ કરી છે. આ ઉપરાંત કર્મકં કર્મકે સદ રસ અને લખાનક રસનું નિરૂપણ પણ સમર્થ રીતે થયું છે. આ પછી આગળ શૃંગાર રસ પણ સુંદર રીતે નિરૂપાયો છે. આગ, જુદા જુદા રસોના નિરૂપણમાં લેખિકા પોતાના સ્વાસ્વાદ ઉપરાંત રસ-સિદ્ધાંતના શાસ્ત્રીય અભ્યાસનું પ્રમાણ આપણને આપે છે. ખર્ચા, આ વિભિન્ન રસોના નિરૂપણનો સંવાદ કેટલા પ્રમાણમાં સંપાદ્યો છે અને તેનાથી કાવ્યના કાવ્યલવનો શો પ્રભાવ સહજ વાંચના માનપર પડે છે, તેની ચર્ચા મીમાંસા અપેક્ષિત હતી. “આ રીતે વિવિધ રસ અને લાભોથી આ મહાકાવ્ય પરિપૂર્ણ છે.” (પાનું-૨૬૭) એટલું વિધાન માત્ર કરી દેવું એ પૂરતું જણાવું નથી.

મૂલ્યાંકન અને ઉપસંહારના પ્રકરણમાં આ કાવ્યની વિશ્લેષણતાએ લેખિકાએ કળના વૈભવ, ભાવોને અનુરૂપ શબ્દપ્રયોગ, વાર્તાવિકતા, પ્રાસાદિકતા વિગેરે દસ મુદ્દામાં સોદાહરણ અને સ્પષ્ટ રીતે કરી છે, જે આ કાવ્યની ગુણવત્તા અને મર્યાદાએ બાબત લેખિકાની સ્પષ્ટ અનુશ્રુતિ અને વિચારણાને વ્યક્ત કરે છે.

“સુસ્થોત્સવ”ના સુદર અને સમુચિત પરિચય આપતા એક શાસ્ત્રીય અભ્યાસ તરીકે અનુશીલનને આપણે આવકારીએ ત્યારે એટલું ઉમેરીએ કે સમર્થ વિવેચક હોવાની પૂર્વે વિશ્રુતિએ સાચા અને સહકૃપ કાવ્યોના સ્વાસ્વાદક છે તે તેમણે સિદ્ધ કર્યું છે.

રમેશ બેદાઈ

કીર્તિકૌમુદી (એક પરિશીલન). ડૉ. વિભૂતિ વિક્રમ ભટ્ટ, સારસ્વત પ્રકાશન, અમદાવાદ-૮ જુલાઈ, ૧૯૮૬, પાનાં ૧૨૬+૧૭. મૂલ્ય-રૂ. ૨૦-૦૦.

“કદિ સોમેશ્વર- છવન અને કવન” એ વિષય પર પી.એચ.ડી. પદવી મેળવ્યા પછી સોમેશ્વરનાં સ્વેદાં બે મહાકાવ્યોનો આલોચનાત્મક અભ્યાસ અનુશીલનરૂપે ગ્રંથ ડૉ. વિભૂતિએ ભટ્ટે આપ્યો છે, તેમાં “કીર્તિકૌમુદી” તું પરિશીલન, યુગસાતમાં સ્થાયેલા એક મૂલ્યવાન સંસ્કૃત કાવ્યનો આલોચનાત્મક અભ્યાસ આપણને આવકારપાત્ર જણાય છે. આ પરિશીલનમાં ઐતિહાસિક મૂલ્ય ઉપરાંત સ્વાસ્વાદન તેમજ આલોચના બંનેની દૃષ્ટિ જળવાઈ છે તેનો ખ્યાલ કવિના પ્રથમ પરિચયે જ આપણને મળે છે સાત પ્રકરણોના આ અભ્યાસમાં નીચેના સમુચિત અને સ્વાભાવિક ક્રમ જળવાયો છે તે આતુ મોટું પ્રમાણ છે.

૧. કવિનો સંક્ષિપ્ત પરિચય.
૨. ઐતિહાસિક મહાકાવ્યોની પરંપરા.
૩. “કીર્તિકૌમુદી” તું કથાવસ્તુ.
૪. ઐતિહાસિક મૂલ્યાંકન.
૫. ઐતિહાસિક મૂલ્યાંકન (ચાલુ)
૬. મહાકાવ્યની દૃષ્ટિએ મૂલ્યાંકન.
૭. મહાકાવ્યનું મૂલ્યાંકન અને ઉપસંહાર.

દૈખીતી રીતે જ આ સાત પ્રકરણો પૈકી ૪, ૫ અને ૬ “કીર્તિકૌમુદી”ના મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિએ મહત્વનાં છે, કારણ આ કાવ્ય ઐતિહાસિક કાવ્ય છે તે જ રીતે એક સમર્થ મહાકાવ્ય છે.

આ કાવ્યના ઐતિહાસિક કાવ્ય તરીકેના મૂલ્યાંકનમાં વિષયોના નિરૂપણની સર્વપ્રાપ્તિ, સહકૃપા અને સમુચિતતા ખાસ ધ્યાન ખેંચે છે. હુમયૂંદ, અમરચંદ્ર અને અન્ય કાવ્યકારોના તથા ઉપલબ્ધ બીજા સંકલ્પે ધ્યાનમાં રાખીને પૂરા વિવેકપૂર્વક વિશ્રુતિએ વિષયો સચ્ચાઈ છે અને ઐતિહાસિક કાવ્ય તરીકે જે કોઈ માહિતી “કીર્તિકૌમુદી”માં મળે છે તે તારવી છે. આ માહિતીના પ્રામાણ્ય કે અપ્રામાણ્ય બાબત જરૂરી જણાયું ત્યાં તેમણે અન્ય પ્રમુખોને આધારે ચર્ચા કરી છે. સતત વ્યવ્ય કાવ્યકારોના ઐતિહાસિક પ્રદાનને આ કાવ્યના પ્રદાન

સાથે તુલનામાં લીધું છે, તેથી વિભૂતિભેનની ચર્ચા ચીમાંસા સવિશેષ શાસ્ત્રીય અને પ્રમાણુભૂત બની છે. એક ઐતિહાસિક કાવ્ય તરીકેની વિશદ પર પાનામાં વિસ્તરેલી ચર્ચા વિદવતાપૂર્ણ પશુ છે ન. આથી આ બે પ્રકરણ એ વિભૂતિભેનનું ‘‘કીર્તિકોમુદી’’ના શાસ્ત્રીય અભ્યાસમાં અગત્યનું પાસું છે.

છઠ્ઠા પ્રકરણમાં ૪૪ પાનામાં વિભૂતિભેન, મહાકાવ્યના સ્વરૂપની પરંપરાને અનુસરીને આ કાવ્યનું મહાકાવ્યની દૃષ્ટિએ મૂલ્યાંકન કરે છે ત્યારે તેમની નિરૂપણની સર્વપ્રાક્ષિતા અને સ્પષ્ટતા ખાસ ધ્યાન ખેંચે છે. સાહકારોના મહાકાવ્યના વ્યાખ્યાના સત્તર મુદ્દા ધ્યાનમાં રાખી આ કાવ્યને સમર્થ રીતે મૂલ્યાંકના પછી વિભૂતિભેન પાત્રસૃષ્ટિ, રસ અલંકારોની દૃષ્ટિએ વિશદ ચર્ચા કરે છે તે પશુ કાવ્યના મૂલ્યને સ્પષ્ટાકાર કરવામાં મદદગાર બને છે. અહીં એમ લાગે છે કે પાત્રોનો પરિચય થોડોક વધુ સૂક્ષ્મ બનાવી શકાત અને તેમાં તુલનાત્મક દૃષ્ટિ મદદગાર થાત. વળી સોમેશ્વરે પ્રયોજેલા અલંકારોની છણાવટ સે શબ્દરણ કરી છે તે થોડી દૂરાવવી નરૂરી હતી. આ પ્રકરણના આરંભે કેટલાક વિદ્વાનો આ કાવ્યને ચમૂકાવ્ય કહે છે તો તે ચમૂકાવ્ય શા માટે નથી તેની ચર્ચા થોડી વધુ થઈ હોત તો સારું થાત. અને તમામ પ્રકરણોમાં પશુ જ્યાં જ્યાં કાવ્યમાંથી સંસ્કૃત અવતરણો આપ્યાં છે, ત્યાં ત્યાં તેનો ગુજરાતી અનુવાદ આપ્યો હોત તો આ આલોચના વાચકને વધુ આકર્ષક બનત.

શરૂઆતમાં આપેલી સંદર્ભક્રમસૂચિ એ બાબતનું પ્રમાણુ છે, કે ડૉ. વિભૂતિભેન અધ્યાક અને ભારે પરિશ્રમ લઈને આ અભ્યાસ આપ્યો છે.

બાકી આ પરિશીલન સાચા અર્થમાં પરિશીલન છે. અને તેને માટે ડૉ. વિભૂતિભેન લઈ આશિર્વાદનને પાત્ર છે તેમાં શંકા નથી આવાં ગુજરાતના અન્ય અનેક કવિઓનાં અનેક કાવ્યોનો જોડો અભ્યાસ કરી ડૉ. વિભૂતિભેન રસાસ્વાદ કરાવે અને સૂઝ વાંચકોને તે દ્વારા પશુ ગુજરાતમાં રચાયેલાં કાવ્યોના રસાસ્વાદ પ્રતિ પ્રેરે એવી શુભેચ્છા અને અપેક્ષા.

—રમેશ ખેરાઈ

પુરાણનરવિમર્શ - ધાનેશચંદ્ર ઉગ્રેતિ, પરિમલ પબ્લિકેશન્સ, દિલ્હી. ૧૯૮૬, પાનાં ૧૧૬ + ૪, કિંમત ₹૦-૦.

પુરાણો પર ભારતની બધી ભાષામાં અને અંગ્રેજીમાં ધણું પુસ્તકો લખાયાં છે, સંપાદિત પુરાણોની સખ્યા પશુ નાની નથી. પુરાણો પર અનેક સંશોધનો પશુ થયાં છે. આ છતાં પુરાણો પુરાણો છતાં સદા નવાંન છે. પુરાણો પાસે ઇતિહાસ, ધર્મ, નીતિ, સદાચાર અને સંસ્કૃતિ તથા અન્ય વિષયો અને કથાઓનો અપૂટ ભંડાર છે. મહાભારતની માર્ફક પુરાણો માટે પશુ કદી સકાવ કે ‘‘અહીં છે તે અન્યન છે; અહીં નથી તે અન્યન નથી.’’ આને લીધે ભગવદ્ગીતાની માર્ફક સમય સાથે પુરાણોના નેટલા અભ્યાસ થાય તેટલા યોગ્ય છે. પ્રત્યેક પુરાણનો અભ્યાસ નવી ને નવી દૃષ્ટિએ કરવાનો અવકાશ છે, અને તે દરેક અભ્યાસ પુરાણ વિશેષ પરતા ચિંતનને તથા ભારતીય જ્ઞાનગિરાને સમૃદ્ધ કરે છે. આ દૃષ્ટિએ શ્રી ધાનેશચંદ્ર ઉગ્રેતિનું ‘પુરાણનરવિમર્શ’ એક નાની છતાંયે આવકારદાયક કૃતિ છે. તે પુરાણોનું વિદ્યારાવલોકન કરવા સાથે પુરાણોને લગતા અસુક પ્રશ્નો ચર્ચે છે ત્યારે પરંપરાગત

ચિંતન આપવા ઉપરાંત આ ગ્રંથના લેખક કેટલાક મુદ્દાઓ પર પોતાનો અભિનવ દષ્ટિકોણ પણ રજૂ કરે છે. લેખકના આ અભ્યાસનું સાચું મૂલ્ય અહીં રહેલું છે.

પરંપરાગત રીતે પ્રકરણો પાઠવાને બદલે લેખકે સંગઠ એક એક વિષય પરનું લખાણ ક્યું છે. પરંતુ તેમાં આંતરિક રીતે તો વિભાગીકરણ છે જ. ૧ થી ૯માંના વિષયો પુરાણોને લગતા સામાન્ય વિષયો અર્થે છે. ૧૦માં મહાપુરાણોનો પ્રત્યેકનો દૃંક પરિચય તેમજ આપ્યો છે. આ પછી ૧૧ અને ૧૨માં જૈન અને બૌદ્ધ સાહિત્યનાં પુરાણોમાં દૃંક પરિચય આપીને ૧૩માં લેખક ભાગવત સંદર્ભિત સંસ્કૃત સાહિત્યનાં ચાર અમૂલ્ય રત્નોનો પરિચય આપે છે. આ પછી ૧૪માં થી ૨૪માં સુધીમાં પુરાણોના કેટલાક પ્રતિપાદ વિષયોની સંક્ષિપ્ત છતાં પ્રભાવશાળી મીમાંસા લેખકે કરી છે.

લેખકની આ શ્રેણીમાં ઘણું કહેલી, ગાગરમાં સાગર ભરતી કૃતિની સમીક્ષા કરતાં કહી શકાશે છે કે—

(૧) ‘દેવીભાગવત’ એક મહાપુરાણ છે અને તેને મહાપુરાણોમાં શ્રીમદ્ ભાગવતને સ્થાને મૂકવું જોઈએ તેવો દાવો લેખક કરે છે ત્યારે તેઓ ભારપૂર્વક કહે છે કે ‘ભાગવત’ એ તો તમામ પુરાણો કરતાં ઉદ્ધૃષ્ટ, મહાભારત, રામાયણ તથા શ્રીમદ્ભાગવદ્ગીતાનો સમકક્ષ તથા પ્રસ્થાનતરીને પ્રસ્થાનચતુષ્ટયી બનાવનારો ગ્રંથ છે. આ વાત લેખકે પૂરી દબ્બતા સાથે રજૂ કરી છે. આમ કરીને લેખક ‘દેવીભાગવત’ તથા ‘શ્રીમદ્ ભાગવત’ બંનેનું સાચું મૂલ્ય લેખક સિદ્ધ કરે છે.

(૨) પુરાણો વેદકાલીન અને તેથી મહાભારતના સમકાલીન ગ્રંથો છે એ પોતાની અને ખીન ઘણાની માન્યતા લેખક સ્વયં તર્કબદ્ધ રીતે રજૂ કરે છે. આ પ્રશ્ન પર હજી ઘણા બધા ભાવિ સંશોધનોને અવકાશ છે.

(૩) જૈન અને બૌદ્ધ સાહિત્યનાં પુરાણોનું વિહંગાવલોકન કરીને લેખકે અનેક વિદ્વાન લેખકો માટે ભવિષ્યના મૂલ્યવાન સંશોધનનાં નવી દિશા ખુલ્લી કરી છે.

(૪) ‘ભાગવત’ બાળતરી લેખકની મુખ્યતા અને તેની સિદ્ધિની સાચી આલેખના લેખકે આપી છે અને બાજુ ‘ભાગવત’ને ન્હા જ પરિપ્રેક્ષામાં મૂકી આપ્યું છે.

(૫) ૧૪ થી ૨૪ વિભાગોમાં પ્રતિપાદ વિષયોમાં દૃંકમાં છતાં ઘણું નવી ભાત પાડે તેવું લખાણ લેખકે આપે છે.

નિર્ભીક, તર્કબદ્ધ, સદ્ગમ, સ્પષ્ટ અભ્યાસી અને ચિંતક તરીકેની છાપ લેખક આપણા મન પર અંકિત કરે છે. સાથે એમ પણ લાગે છે કે ૧૮ મહાપુરાણોનો પરિચય થોડો વધુ વિસ્તૃત, સમીક્ષાત્મક અને સદ્ગમ હોવો જરૂરી હતો. વળી ઉપર નિર્દેશિત લેખકના નૂતન પ્રસ્થાન ૩૫ ચિંતનમાં પણ થોડો વધુ વિસ્તાર હોત તો વિશેષ પ્રકાશ પ્રાપ્ત થાત.

બાકી આ કૃતિ સર્વ રીતે આવકારપાત્ર છે, વિદ્વાંતાપૂર્ણ અને વૈજ્ઞાનિક છે. અતિ સંક્ષેપ છતાં સરળતા અને સ્પષ્ટતાએ આ કૃતિની આગવી સિદ્ધિ છે.

Request to Contributors

Our learned contributors are requested to note the following requirements when they send papers for our Journal :

Papers should be preferably typed in double space.

Internationally accepted diacritical marks should be used where necessary.

Words to be italicised should be underlined.

As far as possible Sanskrit or Prakrit quotations should be written in the original language only.

Footnotes should be serially numbered and given at the end of the paper.

Footnotes should clearly give reference number from the work referred to, the name of the author, as also name of the publisher and date of publication wherever necessary.

A brief list to works consulted should be given at the end.

Statement about ownership and other particulars about *Sambodhi*, the Quarterly Journal of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, to be published in the first issue every year after the last day of March.

From IV

(See Rule 8)

1. Place of publication Ahmedabad.
2. Periodicity of its publication Quarterly.
3. Printer's Name Pitamber J. Mishra.
Nationality Indian
Address Tirhut Printers,
41, Meghnath society,
Ranip, Ahmedabad 5.
4. Publisher's Name Yajneshwar S. Shastri
Nationality Indian
Address Acting Director,
L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad 9.
5. Editors' Names (1) Dalsukh Malvania
(2) Yajneshwar S. Shastri
(3) Ramesh S. Betai
Nationality Indian
Address L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad, 9.
6. Names and addresses of Individuals who own the newspaper and partners or shareholders holding more than one-percent of the total capital. L. D. Institute of Indology
Ahmedabad 9.

I, Yajneshwar S. Shastri, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Yajneshwar S. Shastri
Signature of Publisher,



OUR LATEST PUBLICATIONS

92. *Slokavartika* : A Study by Dr. K. K. Dixit (1983) pp. 8+120 27/-
 93. *Vardhamānasūri's Manoramakāha* (Prakrit) Ed. by Pt. 66/-
Rupendrakumar Pagariya pp. 16+339+32 (1983)
 94. *Haribhadra's Yoga Works and Psychosynthesis* by Shantilal 16/-
K. Desai pp. 94 (1983)
 95. *Narasimha Menatana Aprakāṣita Pada* (Gujarati) Ed. by 10/-
Ratilal V. Dave 16+102
 96. *Jinratna's Līlavatī Sāra* (A Sanskrit Abridgement of 81/-
Lineśvara Sūtra's Prakrit Līlavatī-Kāha) Ed. by H.C.
Bhayani 8+13+443 (1984)
 97. *Jayanta Bhūta's Nyāyamanjari* (Tetiva *Āṅhika*) With Gujarati 21/-
Translation, Ed. & Translated by Nagin J. Shah (1984)
pp. 9+189
 98. *Bhattachari's Vakyapadiya* (with Gujarati translation and 53+9
notes) Ed. by Dr. J. M. Shukla 46+720 (1984)
 99. *Dharmasensagani Mahatama's Vasudevabhimā-Madhyama* 120/-
Khanda pt. I Ed. by Dr. H. C. Bhayani & Dr.
R. M. Shan.
 100. *Pāṇasundarasūri's Parivānatha carita Mahākāvya* pp. 24/-
12+103+136 (1986) Ed. by Dr. K. Sharma Munshi.
 101. *Sri Santinatha caritra Citrapatīka* (Gujarati) pp. 30+82+ 80/-
Plates 25 BW + 3 Colour (1986) by Muni Shri
Saṅkacchandavivaji.
 102. *Sri Santinatha Caritra Citrapatīka* (English) pp. 4+8+52+ 80/-
plates 25 BW + 3 Colour (1987) by Muni Shri
Shitachandraji.
 103. *Jannapramodaganā's Jānapramodikā* (A commentary on 26/-
Vāgbhaṭīakāra pp. 8+20+144 (1987) Ed. by Dr. R. S.
Bera.
 104. *Vardhamānasūri's Jaggimūnda cariya* pp. 8+30+280 (1987) 60/-
Ed. by Pt. Rupendra Kumar Pagariya.
 105. *Pāṇasundara Gani's Yādusundar Mahākāvya* pp. 12+ 38/-
134 Ed. by D. P. Raval.
 - * *SAMBODHI* (The Journal of the L. D. Institute of 25/-
Indology), Back Vols. 1-12 (Per volume) 40/- Current
Vol. 13 (1984-1985)
 - Prajñālokani Pt. Sri Suchalati Bhattacharyavideya Granthamala
 1. *Vaiṣṇika* (Gujarati) by G. K. Bhat (1981) 30/-
 2. *Essence of Jainism*—Tr. Dr. R. S. Bera. 55/-
- Sole Distributor—
- * *Aspects of Hindu Art and Architecture*, Editors Dr. U. P.
Shah and Prof. M. A. Dhaky (1976)
3. *Mahāvīra and his Teachings* Ed. Dr. A. N. Upadhye 50/-

