

SAMBODHI

VOL. XIX

1994-1995



: EDITORS :

DR. J. B. SHAH

DR. N. M. KANSARA



L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD

FOR SALE

SAMBODHI

VOL. XIX

1994-1995



: EDITORS :

DR. J. B. SHAH

DR. N. M. KANSARA



L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD



Published by :

J. B. Shah

L. D. Institute of Indology

Ahmedabad - 380 009 (India)

December, 1995

Printed by :

Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre,

'Darshan' Opp. Ranakpur Society,

Shahibag, Ahmedabad-380 004 (India)

Price Rs. 80-00

CONTENTS

1. ORIGIN AND DEVELOPMENT OF THEATRE IN ANCIENT INDIA - Radha Vallabh Tripathi	1
2. RECONSIDERATION OF ŚRĪ ŚĀṆKUKA'S VIEWS ON RASA-NIṢPATṬI - Tapasvi Nandi	21
3. VIŚVANĀTHA'S KĀVYAPRAKĀŚADARPAṆA (VII - X) & SĀHITYADARPAṆA - Jagruti S. Pandya	24
4. ON MIA. LAGG - USED AS A 'VECTOR' VERB - H.C. Bhayani	43
5. A PUZZLE FOR THE SCHOLARS OF BUDDHIST HISTORY - Nagin J. Shah	48
6. SOME COMMON ELEMENTS IN BRAHMANISM AND BUDDHISM - R.N. Mehta	50
7. THE JAIN CONCEPT OF ŚRAMAṆA IN THE AUPAPĀTIKA SŪTRA - Ch. Lalitha	63
8. KARMA AND FREEWILL : A COMPARATIVE STUDY OF HINDUISM, BUDDHISM AND JAINISM - Arvind Sharma	66
9. RECENT RESEARCH IN THE HISTORY OF GUJARAT - H. G. Shastri	74
10. MANAGEMENT OF TEMPLES AT NĀḌOL DURING THE CAUHĀN PERIOD - R.V. Somani	80
11. CONTINUITY OF TRADITION IN MEDIEVAL SCULPTURE AND PAINTING IN WESTERN INDIA - Shridhar Andhare	86
12. मन्त्रार्थघटन में यास्क एवं वेङ्कटादिभाष्यकारों का वैचित्र्य - भारती सत्यपाल भगत	91
13. संस्कृत साहित्य में नूतन प्रयोग - जयप्रकाश नारायण द्विवेदी	100
14. भरतपुर क्षेत्रिय भित्तिचित्र स्थल एवं चित्रण विषय - तनूजा सिंह	108
15. 'त्रिवेन्द्रभू-रूपको'मां संज्ञाकरज्ञानो विशिष्ट विनियोग - वसंतकुमार म. लई	112
16. डेटलाक प्रकीर्णक अभिलेखो - लक्ष्मणभाई भोजक	123
17. चौलुक्य लीभदेव भोजनं तरलनं ताम्रपत्र (वि. सं. १२६३) - पं. लक्ष्मणभाई भोजक, डॉ. नारायण म. कंसारा	126
18. अनुवादपुनरुक्तयोः प्रामाण्याप्रामाण्यम् - ललिता चक्रवर्ती	129
19. तर्कभाषावार्तिकम् - नारायण म. कंसारा	134
20. REVIEWS N. M. Kansara	155
21. OBITUARY	176

Statement about ownership and other particulars about Sambodhi, the Yearly Research Journal of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad to be published in the first issue every year after the last day of March.

FORM IV

(See Rule 8)

- | | |
|---|--|
| 1. Place of publication | Ahmedabad |
| 2. Periodicity of its publication | Yearly |
| 3. Printer's Name | |
| Nationality | Indian |
| Address | |
| 4. Publisher's Name | Jitendra B. Shah |
| Nationality | Indian |
| Address | Honorary Director,
L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad - 380 009. |
| 5. Editors' Names | 1. Dr. Jitendra B. Shah
2. Dr. Narayan M. Kansara |
| Nationality | Indian |
| Address | L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad - 380 009. |
| 6. Name and addresses of
Individuals who own the
newspaper and partners or
shareholders holding more
than one-percent of the
total Shares. | Nil |

I, Jitendra B. Shah, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Jitendra B. Shah
Honorary Director
(Signature of Publisher)

ORIGIN AND DEVELOPMENT OF THEATRE IN ANCIENT INDIA*

Radha Vallabh Tripathi

The problem of origin of Indian theatre (*Nāṭya*) has been viewed from various angles. Various theories and interpretations have also been advanced to explain the process of the inception of *Nāṭya*, each bringing out some factor or the other contributing to the process of evolution of Indian theatre, but none encompassing the phenomenon in its totality.

As discussed in the earlier lectures, (Sambodhi, Vol. 18, Dec.94), Indian tradition views *Nāṭya* as *Yajña* and treats it at par with the *Veda*, the knowledge or Brahman. This tradition regards *Nāṭya* as eternal, as it is the fifth *Veda* created by *Brahmā*. Mankind discovers or re-discovers it in every age. The process of externalisation of *Nāṭya* runs through various stages. We can therefore discuss these stages on empirical level from historical point of view.

THE FIRST STAGE

Nāṭya is basically a creative imitation. Therefore, it has been termed as *anukṛiti* or *anukaraṇa* in our tradition. Imitation is natural tendency and instructive in human beings. The seeds of this creative imitation or *anukaraṇa* germinate through *Kāma* -the universal instinct for multiplication and creation inherent in human beings.

This country abounds in natural beauty and variety of flora and fauna. The colourful dawns, the chirpings and cooings of various birds and the resounding notes of running brooks and swelling rivers might have inspired the man moving around on this earth to re-create all this beauty through *anukaraṇa*. This led to the early beginnings of our theatre.

We are not in possession of a solid evidence of this kind of primitive theatrical activity, but the archaeological findings do confirm it. The Rock-paintings at Bhimbetaka in Madhya Pradesh, designed more than a 10,000 years back, depict persons wearing masks and also show some dancing figures. Musical instruments are also recorded. Near the caves, there are stones which sound

* Lecture delivered under the annual Lecture Series of the L.D. Institute of Indology, Ahmedabad. 1989.

like drums at the beatings by hands or by sticks. This indicates the earliest stage of *Nāṭya* in evolution where a clear demarcation between the performer and the spectator does not exist and theatre as a group activity forms an indivisible part of community life.

THE SECOND STAGE

The instinct for communication is natural to man as his instinct for imitation. The purpose of an *anukṛti*, something resulting out of this creative imitation, is completed only when it is communicated by the performer or the artist to his fellowmen. *Anukṛti* tends to re-create something which has happened, and *anukīrtana* involves its re-telling. For re-telling, we have to store the happenings in our memory. This leads to the preservation of the vast mass of legends through oral tradition.

In the second stage of the evolution of *Nāṭya*, the early theatrical activities, which came to be started in the pre-historic past, joined hands with rituals. This has happened in the history of theatre in other countries also. The urge to imitate and create something out of imitation is ritualised and theatre begins to spring from the ritual.

In India, the institution of *Yajña* provided the ground for the growth of theatre. *Yajña* was linked with the *Veda*, and it involved four aspects - (1) *pāṭhya* or recitation of hymns, (ii) *sāma* or singing of hymns, (iii) performance of rituals, and (iv) *apūrva* or the experience of bliss resulting out of the performance of *Yajña*. The four Vedic *Samhitās* were associated with each of these four aspects, respectively.

Nāṭya too has four basic requirements and to accomplish them, it had to turn to the four *Vedas*. Describing the legend of the birth of *Nāṭya*, Bharata says that *Brahmā* created *Nāṭya* by drawing four basic elements from the four *Vedas*.

जग्राह पाठ्यमृवेदात् सामभ्यो गीतिमेव च ।
यजुर्वेदादभिनेयान् रसानाथर्वणादपि ॥ (NŚ. I. 17)

Explaining the interlink between the four *Samhitās* and the four characteristics of *Nāṭyās* (i.e., *pāṭhya*, *gīti*, *abhinaya* and *rasa*) on a scientific basis, Abhinava says that the recitation of Vedic hymns is marked by the use of three *Svaras*

(*Udātta*, *Anudātta* and *Svarita*) and so is the recitation in the performance of a play. (Bharata however adds a fourth type of *svara* - *kampita* - in his treatment of *vācika*). *Sāma* is a synonym for song, as Jaimini rightly understands. The Yajurveda treats various physical gestures including circular movements - *pradaksiṇā* and the movements of hand and feet with rhythmic patterns and chanting of *mantras*. This led to the concept of physical gesticulation in *Nāṭya*.²

During Vedic age, *Yajña* had become a potential and viable medium for the growth of various arts. It functioned as a meaningful platform for all sort of creative activities. According to *Yajurveda*, (XXX.6) *sūtas*, *śailūṣas* and other artists were invited in the *Yajña* for giving music and dance-recitals and performing various other activities related to crafts or technical skills.

The KSS (21.3.11) refers to performance of *ṛtta*, *gīta* and playing of various instruments in *pitṛmedha* sacrifice. It also describes the circular movements with rhythm and tune by the *amātyas* (ministers) in the same sacrifice. In *Vājapeya Yajña*, the wives of the *yajmāna* played several *Viṇās*, named as the *godhāvīṇā* and the *kaṇḍavīṇā*, while the other instruments went on in accompaniment. (KSS, XX.3.71,79). Professional musicians were also invited to give their recitals during the performance of the *Yajña*. They were called the *viṇāgaṇagins*. Singing of *gāthās* went on along with the *viṇā*-recital (KSS, XX.3.2; 8.7). In the *Aśvamedha Yajña* also invitations were extended to the maestros of *viṇā* for giving their recitals and they came with their pupils to present their programme. They were given an honorarium of one hundred gold coins each. (KSS XX.3.7-8). The Śukla Yajurveda mentions a jester, a lute player and a hand clapper as accessories to dance-recital in *Yajña*-performance.

The assembly which gathered on the occasion of the *Yajña* was entertained by a variety of items. In the *Vājapeya* sacrifice a chariot - race was organised, in which the *Yajamāna* was deliberately made to win, giving a theatrical touch to the show! (KSS. 14.3.19-42)

The institution of *Yajña*, apart from its ritualistic aspect, gathered the form of a festival open to all. In some of the *yajñas*, the presence of the *sūdras* was a pre-requisite. *Āpastamba* (1/19/9) prescribed *sūdra*'s presence in *Darśapūraṇamāsa*. According to *Śatapatha Brāhmaṇa*, *sūdras* and *rathakāras* were necessarily invited in the *Pitṛmedha Yajña* also.

The persons sitting around the alter (*yajñavedi*) were called the *sadasyas*, *sadas* meaning a corner or a part of the alter. Kālidāsa has used the word *sadasya* for the sages engaged in the performance of *yajña*³. The same word later came to denote the members of the audience witnessing a dramatic performance.

These facts lead us to investigate upon the correlation between *Yajña* and Indian theatre. Loius Reou remarks - 'The Vedic sacrifice is presented as a kind of drama, with its actors, its dialogues and its portions set music, its interludes and its climaxes. On the contrary, there are scholars who are of the opinion that attributing the origin of our theatre to Vedic *Yajña* is a part of the 'defence structure'...., which was needed perhaps to counter the attacks of Philistines and Puritans', and the tendency to associate everything with religion in our country⁴. In an attempt to demolish the theory of interlink between the ritual and theatre, Jagirdar argues - 'Religious performances were rarely communal in the sense of social gathering, they were the monopoly of Brahmin artist and of a priest-class later; and others were practically barred from active participation!' His conclusion is : 'It seems likely that Sanskrit drama has least to do with religion and rites, that it is the work of people treated as anti-Vedic⁵.

Such views are not only baseless, they tend to negate the historical process of the evolution of theatre. Drama and theatre were invariably associated with rituals and religion in the process of their evolution in other countries too. In Greece, 'both comedy and tragedy took their rise from religious ceremonial. ... From a common chant, the ceremonial soon developed into a primitive *duologue* between the leader and the chorus. The song became elaborated, it developed narrative elements and soon reached a stage of the deity⁶.

In our country, the institution of *Yajña* not only gave our theatre a new lease of life, but also provided it with basic equipments, techniques as well as some of the fundamental concepts which can be analysed as follows :

(i) The Concept of *Śilpa* :

The idea of *śilpa* as projected through rituals or *Yajña* has been extensively dealt with in *Brāhmaṇas*. Kauśataki Br. says - ...' the atmosphere is without base of support, verily thus day by day they continue finding support in *śilpas*. They are triplets, the *śilpa* is threefold - dancing, music and singing (XXIX.5).

In fact this Brāhmaṇa has given the concept of *Nāṭya* itself in defining *śilpa*. It says :

त्रिवृद वै शिल्पं-नृत्तं, गीतं वादितमिति तेष्वेव तदहरहः प्रतिदिष्टन्तो यन्ति ।

(Ibid.)

In *Yajña*, *śilpa* is associated with chanting of *mantras*. (Ibid.XXX.3)

The concept of *śilpa* is almost as old as the *Veda* itself. The first reference to *śilpa* occurs in *Vājasaneyi saṁhitā* (IV.9) where *śilpa* connotes an image. The *Aitareya Br.* defines *śilpa* as a means for self-purification (*ātama-samskṛti*) while the *Gopath* gives it a wider perspective on the aesthetic plane by defining *śilpa* as *anukṛti*. *Rgveda* had already provided a view of *śilpa* in relation to skill and beauty by calling the goddess of dawn (the *Uṣas*) as '*suśilpā*' (Rg.X.70.6). *Śatapatha* defines *śilpa* as '*pratirūpa*' (1.5.5).

2. Emergence of Sūta :

Through the institution of *Yajña*, there emerged a class of artistes who were called '*sūtas*'. In the list of various technicians and craftsmen invited before the performance of the *Yajña*, *sūta* and *śailūsa* have been counted as the first and the foremost (Yajur.XXX.6). *Sūta* was called for giving a dance-recital (*nṛtta*) and *śailūsa* for songs (*gīta*). In fact *sūtas* fulfilled various subsidiary functions for the performance of rituals. They constructed the platform or alter (*yajñavedi*) and the *yajñamaṇḍapa*. As they held a cord for measurement of architectural sites, they began to be called to *sūtradhāras* and these *sūtradhāras* play a conspicuous role for re-surrection of our theatric traditions.

The debut of *sūtas* or *sūtradhāras* in the field of art and culture is evident from references to them in post-Vedic literature which we will discuss later.

3. Śailālins : The ritual teachers :

According to *Śatapatha Br.* (13.5.3.3) *śilalin* is a priest engaged in teaching the *vidhi* of rituals. *Āpastamba* calls him *śailalāka brāhmaṇa*. KSS also refers to him. Pāṇini informs that *śilālins* had composed a *Naṭasūtra* - a handbook or manual for actors or dancers. It seems in the process of theatre evolving through ritual, some ritual teachers busied themselves in guiding the *naṭas* (the *sūtas*) or preparing codes of conduct for them as these *sūtas* were required to contribute

to the ritual. This must have provided an impetus to the theatrical activities associated with the *Yajña* ceremony.

4. Emergence of theatrical gestures from ritualistic practices :

Being associated or identified with *Yajña*, the language of theatre also began to evolve through ritualistic practices, leading to the formation of postures, group patterns, body-movements and thus preparing ground for *āṅgika abhinaya* for performance of *Nāṭya*.

The movements of hands and feet in *Yajña* had to be made in a rhythm. Even the *pradakṣiṇā* - the circular movements - around the altar (*vedi*) had a theatrical effect, as musical instruments and chanting of *mantras* accompanied them. The characteristic of *Nāṭya* - i.e., *anukarāṇa* is imbued in ritualistic behaviour. In one of the rituals for example, the priest walks three steps to imitate three strides of Trivikrama Viṣṇu (*Vājasaneyi Saṁh.* 3.25). Similarly, the circular movements are made by the priest with assumption of a theatrical space and dramatic mode. "Let me not hurt thee with my feet, O Viṣṇu" says the priest in one of the *mantras* and he walks as if avoiding Viṣṇu lest his feet should touch him. In *Aśvamedha*, three queens walked with rhythm maintaining time while recitation went on. (*Ibid.* XXII.8). In *Sautrāmaṇi*, the reciter touches each limb of his body with the chanting of mantra (*Vājasaneyi Saṁh.* XX.5-8).

The ritualistic behaviour thus led to the concept of non-verbal communication in our theatre.

5. The Dialogues :

Besides providing our theatre a language for non-verbal communication, the ritualistic practices also evolved the language for verbal communication in theatre. This happened through the introduction of dialogues in various *Yajña* ceremonies.

Referring to *Marut Sūkta* (*Rg.* 1.165), Max Muller suggested in 1869 that this hymn was enacted by two parties. The dialogue hymns since then have been a matter of speculation. KSS and Kātyāyana S.S. further furnish a very clear evidence of the dialogues being employed in a dramatised form during the rituals. KSS gives the full text of the dialogue between the *adhvaryu* (the

priest) and the *soma-vikrayin* (vendor of soma). With its form like a farce, this dialogue appears to be a precursor to Prahāsana type of plays in Sanskrit. It was enacted on the occasion of the performance of *Agniśtoma Yajña*. The dialogue went on between two persons assuming the roles of the salesman and the consumer. The *Adhvaryu* has the Soma - plant already in his possession, but overlooking this fact he hands it over to the persons who is performing the role of a *soma-vikrayin*. A sort of comic interchange of words ensues between the two. The *Adhvaryu* starts bargaining, or to put it in a better way enacts the bargaining of Soma. He repeats his sentence five times, followed by the repartee of the *Soma-vikrayin* or the priest who is enacting the role of the *Soma-vikrayin*. KSS literally reproduces this dialogue in the following way:

Adhvaryu: Hey, will you sell this *Soma* ?

Vendor : Yes, sir, it is for sell.

Adh. : I will purchase it.

Vend. : Alright sir, take it.

Adh. : I will take it for the sixteenth part of a cow.

Vend. : Sir, king *Soma* deserves more than that.

Adh. : The cow is also very much valuable. It gives us milk, curd, butter and *ghṛta* etc.

The vendor and the *adhvaryu* repeat their least dialogues four times each. But each time the priest raises his share each beginning from a *śafa* (hoof) to *pāda* (foot), then to half of the cow and finally the whole of a cow. Each time, the *Soma-vikrayin* insists on saying that 'the King *Soma* deserves more than that'. Ultimately the bargain is settled, and the *adhvaryu* also purchases *Nyagrodha* plant from the vendor. Offering him some gold for the payment. The vendor then approaches the altar to offer his salutations to the gods and just as he rises to return, the party of the priests pounces upon him unawares, snatches away the gold in his possession and the poor fellow is beaten with a staff.⁷

The enactment of this dialogue might have been a good entertainment for the assembly gathered on the occasion of the *Yajña*. The depiction of the covetousness and greed of the vendor and the scene of his thrashing might have aroused popular feelings, considering the daily need of *Soma* in life of Vedic Aryans and their difficulty in its acquisition.

The dialogue between the *brahmacārīn* (the celibate) and *puniścalī* (a harlot) is no less dramatic. It was performed on the occasion of *mahavata yaga* as a fertility rite.⁸

In this context a close examination of the dialogue hymns of *Rg.* becomes necessary. The following dialogues particularly display the characteristics of drama - Purūravas-Urvaśī (X.95), Saramā-Paṇi (X.108), Agastya-Lopamudrā (I.179), Yama-Yamī (X.10), Vṛṣākapi (X.86) Nemi-Indra (VIII.10) and Viśvāmitra - Nadī (III.33). Each of these dialogues is connected with some popular legend or the other. Also, the most dramatic sequence or episode out of this legend has been chosen for rendering in the dialogue form. The rendering of the dialogues is replete with emotions and sentiments and is effectively charged with dramatic quality. Adya Rangacharya conjectures that these dialogues were basically meant for theatric activity and were subsequently adopted for ritualistic purposes. Macdonnel believes that 'the earliest forms of dramatic literature in India are represented by those hymns of *Rgveda*, which contain dialogues, such as those of Saramā and Paṇi, Yama and Yamī, Purūravas and Urvaśī; the latter, indeed being the foundation of a regular play composed much more than a thousand years later by the greatest of India!¹⁰

THE THIRD STAGE

In the Vedic period theatre was ritualistic and the ritual was theatrical. Then comes a stage when theatre begins to stand on its own, seeking occasions other than the *Yajña*. A background for independent dramatic performs thus begins to be prepared. Bharata, who perhaps belongs to a family of Vedic sages or *purohitas*, and was adept in theatrical arts, organised the show of *Samudramanthana* - a *samavakāra* type of play, pertaining to the theme of the churning of the ocean by the gods and the demons. This play was performed to mark the festivity on the occasion of Indra's victory over demons. Later on Bharata repeated the show before Śiva, alongwith the premiere of one more play - *Tripuradāha Dīpa*. This is perhaps the earliest record of the performance of full-fledged plays as given in NŚ Chap. II. Sanskrit drama might have retained the ritualistic qualities which it imbibed with the association of the *Yajña*, but finally it came out of the circle of Vedic ritual to function in a wider perspective.

yajña however, continued to provide a medium for performing arts. The *Rājasūya* carvan of the MB speaks about the actors and dancers entertaining the

Brāhmaṇas on the occasion of the *Yajña*. But with the transformation of a primitive society to a feudal system, theatre came out of the narrowing circle of the *Yajñamaṇḍapa* in search for new horizons, gathering fresh momentum and facets leading to its development. These can be summed up as under :

1 The *Samājas* :

With the re-organisation of society a number of institutions sprang up. The institution of temples and worship of the deity therein was an added feature of our religious practices and social life. The *samājas* were initially connected with the temples. *Samājas* meant an assembly of people. In the tradition of our theatre, the word *sāmājika*, denoting a member of the audience or an ideal spectator comes from this '*samāja*' !

Samāja provided nourishment to various cultural activities. They were held in honour of some deity. One such *Samāja*, the *Paśupati Samāja* has been described in the MB. *Samājas* were marked by dance, music and dramatic performances.

In due course, the word *samāja* came to denote all theatrical activities and began also to be used as a synonym for theatre. '*Sabhā*' was identical with *samāja*, and copious reference to *sabhās* occur in the Epics. Bharata was being amused by his friends by relating stories, performing dances or humorous plays in the *sabhā*.¹¹ In one of his articles published in 'Indian Antiquary', Dr. Bhandarkar has tried to prove that the word *samāja* meant theatre.

2. Other occasions :

Subsequent to Vedic period, occasions of dramatic performances multiplied. Besides the *Yajña* ceremony, music and dances were presented on the occasions of the *svayamvara* marriage, coronation ceremony etc.

Festivals held in the honour of a deity also presented occasions for theatrical performances. The tradition of performing a play on *Indramahāḥ* (Indra festival) was started by the great savant Bharata himself and it continued for centuries. Śrīharṣa's *Nāgānanda* was produced on the occasion of *Indramahāḥ*, while several Sanskrit plays were presented on the occasion of the Spring festival.

3. The Epics : Dramatic Themes :

European scholars like Dr. Keith have indicated that the Epics i.e., that Rām. and MB. might have played an important role in shaping the dramatic activities or in building up a theatre in ancient India. Hillebrandt and Konow had already hinted upon the secular origin of Sanskrit drama. Accordingly, a popular mime existed at the earliest stage, which, together with the Epics, lies at the bottom of Sanskrit drama. Dr. M. N. Ghosh also upholds the theory of origin of Sanskrit drama from the Epics. We can only say that at a certain stage of the evolution of our theatre, Epics had contributed to its growth and resuscitation. The Epics were presented by the bards, professional singers or *kathakas*, and they had a natural tendency to make their recital dramatic and attractive. Bhoja and hinted upon the dramatic quality of the Epic recital :

तथाहि — कंसं घातयतीत्युक्ते कंसवधमाचष्टेति प्रतीयते ।

(Quoted by V. Raghavan in Bhoja's *Śṅgārāprakāśa* p. 620)

When the bard narrated the episode of killing of Kāṁsa, people say - he (the narrator) is killing Kāṁsa. According to Ghosh, it was to add to the charm of this dramatic quality that the reciter began to acquire the help of an actor or a few actors, so that he could present the narrative more vividly. There were no organised dialogues or coordinated scenes in the beginning. This form of drama still survives in some forms of folk-theatre, like *Paṇḍavanī* of Bastar in Madhya Pradesh. The reciter supplied the connecting link between the different of the characters represented by his colleagues at the time of their entrance and exit. These colleagues of the *sūta* or professional reciter were called the *kuśīlavas*. Jagirdar proposes that 'at the stage of dramatic representation, when *sūta* turned into a *sūtradhāra*, *kuśīlavas* turned into *pāripāśvīkas*, who played music.

4. Emergence of Sūtradhāra :

The sūtas had attained a conspicuous position in the society by now, owing to their debut in various arts, crafts or technical sciences. In Vedic period, they contributed to the performance of rituals by constructing the altar and also by presenting dances, music or orchestra on the occasion. They also prepared arms and chariots and built houses. Over above this, the greatest contribution

which the *sūtas* made was through the preservation of popular literature comprising legends and myths or '*itihāsa*', as they were termed in our tradition. This popular literature, consisting of the *ākhyānas* and *upākhyānas* was constantly growing and was being multiplied at the time when the *sāhithās* or hymns of *Veda* were being composed. Atharvaveda has included *Itihāsa*, *Purāṇa*, *Gāthā* and *Nārāṇīsī* alongside of the three *Vedas* in the mass of literature that was delivered to the mankind by the Supreme Being.¹² The *Sūtas* arduously pursued the great task of preserving, collecting and expanding the *purāṇa* literature, and for this they were treated like sages or *munis*.

The *sūta* invited for the consecration of the altar on the occasion of the *nāgayajña* of Janmejaya is described as a *sthapati* (architect), *vāstuvīdyāviśārada* (adept in the art of house - building), *paurāṇika* (one who recites the *purāṇa*). The epithets of *sūta* and *sūtradhara* have been used simultaneously for this very person and he is said to be very wise.

स्थपतिर्बुद्धिसम्पन्नो वास्तुविद्याविशारदः ।
इत्यब्रवीत् सूत्रधारः सूतः पौराणिकस्तथा ॥

(MB. I. 51.15)

Ascribing so many epithets to one single person indicates how much honourable *sūtas* had become by their active and constructive role in various fields, the MB also informs that the *sūtas* had founded a city called *campā* for their residence.

The MB. confirms that the *sūtas* were called *sūtradhāras* also (probably because they held the measuring cord in their hands when they came to construct the *yajñavedī*). The NŚ refers to *Sūtradhāra* holding the measuring cord (*sūtra*) in the context of building the *nātyamaṇḍapa* (theatre-house) :

पुण्यनक्षत्रयोगे तु शुक्लं सत्रं प्रवर्तयेत् ।

(NS II. 31 ab)

Viśākhadatta also refers to *Sūtradhāra* Dāruvarman who was engaged for constructing gates etc. (*Mudrārakṣasa*, Act II). *Sūtas* were a class engaged in various professions. They presented the *purāṇas*. *Sūta* muni is said to have presented all the eighteen *Purāṇas* as well as the MB also before the eighty eight thousand sages in Naimiṣāranya. When an enraged Balrāma killed a *sūta*-muni, he was asked to perform the same *prayaścitta* which a person guilty of *brahmahatyā* is required to do.

5. Emergence of Granthika :

The *sūta* was called *paurāṇika* for presenting recitation of *purāṇas*. When this recitation was practiced by reading out of some *grantha* or manuscript, the same *sūta* or *paurāṇika* began to be called *granthika*. The *granthika* figures thrice in the MB along with *sūta*, *naṭa*, *malla* and *jhalla*. The competence and acumen of *granthika* can be understood from references to him by Patañjali¹³, Bāṇa¹⁴ and Bhoja¹⁵. *Granthika* not only recited but also presented the legends or a *paurāṇic* episode with music and *abhinaya*. Bhoja says that an *upākhyāna* becomes an *ākhyāna* when presented by the *granthika*, who not only recites from a *prabandha*, but also sings and performs the *abhinaya*. The emergence of *granthika* during the period of composition of the Epics heralded a new era of our theatre, as he was in possession of script for dramatic presentation, which could help him or his companions - who were perhaps called the *kuśilavas*, in rendering the theme through *abhiyana*.

6. Construction of Theatres :

Construction of theatre- houses or open arenas for the performance was another note-worthy feature of this age when the Epics were under composition. The MB refers to four big theatre- houses (*prekṣāgāras*) and one *saṅgītasāla* (a small intimate theatre) within the royal harem. A big *prekṣāgāra* was got erected by the king Dhṛtarāṣṭra for demonstration of armaments by the Kaurava and Pāṇḍava princes, but this was also used for presentation of artistic skills by *naṭas* and *nartakas*¹⁶. In this *prekṣāgāra*, the *raṅga* or the platform for demonstration was in the centre, and it was surrounded by the tiers of seats. The performance presented on this *raṅga* was called *prayoga*.

The other references to the construction of theatre or *prakṣāgāra* are found in the description of the *svayamīvaras* of Damayantī and Draupadī in the MB. The central platform is called *raṅga* or *mahāraṅga*¹⁷ and is compared to the cave of a mountain.¹⁸ The open arena where the people gathered was called the *saṁjāvātā*. It was surrounded by various buildings.

The performances by *naṭas*, *nartakas*, *sūtas* or *māghadhas* went on for a number of days before the event of the *svayamīvara*.

Besides these, the MB, describes another *prekṣāgāra* in the capital of king Virāṭa. This *prekṣāgāra* was meant for the exhibition of martial arts, particularly duals or combats between warriors, but *natas* and *nartakas* also gave their performances there.¹⁹

7. Interaction with martial arts :

During this period, when *naṭas*, *nartakas*, and the other artistes belonging to *sūta*-class were generally patronised by the royalty along with the *mallas*, it was natural for the theatre to interact with martial arts. The MB refers to the presence of *naṭas* and *nartakas* with *mallas* and *jhallas* in the royal court, and also describes the performances by the former on the same platform where the warriors would exhibit their martial arts.

It was perhaps due to the interaction between the art of theatre and the martial arts that even the actual wars assumed theatrical dimensions. Various instruments were played and even music and dances preceded, or were presented even during the course of, a war.²⁰ The fusion of military science with performing arts led Valmīki to use a term like *yuddhagāndharva*²¹. Both Valmīki and Vyāsa use images and metaphors related to dance, music and orchestra on their descriptions of duals and wars.²²

The theatre-artistes assimilated the motifs or postures practiced in wars, duals or combats. This gave the *Nāṭya* a new perspective. They had to stand in competition with the *mallas*, the professional fighters. As a result, the actor had to assume the functions of an acrobat. Subsequently, the word *naṭa* began to be used for an acrobat also. The *Daśakumāracarita* of Daṇḍi describes the acrobatics begin exhibited by one of the *kumāras* in the disguise of a *naṭa*, who also performed the *karaṇas anagahāras* :

वृश्चिकमकरलङ्घनादीनि मत्स्योदवर्तनादीनि च करणानि
नृत्तगीतनानारुदितादिहस्तचङ्क्रमणमूर्ध्वपादालातपादपीठ...
पुनरुदायासन्नवर्तिनां क्षुत्किाः ताभिरुपाहितवर्ष्मा
चित्रदुष्करणि करणानि श्येनपाताक्रोशपातादीनि दर्शयन् -

(*Daśaku. Uttaraṭīhikā*)

The concept of *vṛtti*, which is related to *vayāpāra* or action in theatre, was in fact derived from this interaction with marital arts. In NŚ (chap. XX.1-18)

describes the origin of *ṛittis* through the fight between Viṣṇu and the two demons Madhu and Kaiṭabha. *Sāttvatī ṛitti* was actually employed by the *sāttvata* warriors in duals or combats.²³ The forceful and vigorous postures or movements made in fights formed the basis for *sāttvatī* and *ārbhaṭī ṛittis*. Abhinava actually connects *ārbhaṭī* with the practice of warriors.²⁴

8. Contribution of other arts :

Various arts, crafts, and techniques are assimilated in the practice of theatre. The interdependence of other arts enriches and resuscitates it. In the Epic period, various arts were being promoted under royal patronage. The development of architecture by *sūtas* (*sutrādhāras* or *sthāpakas*) led to the construction of theatre - buildings, while the improvements in textiles, paintings and wood - craft also added new dimensions in the practice of theatre. Painted curtains came into use during the period of MB., as is evident from various references to them in the Great Epic, e.g. :

प्रलापयुक्ता महती कथा न्यस्ता पटे यथा । —

(MB.S'alya. I.40)

ददुशै बलमायान्तं पटं चित्रगतं यथा ॥ —

(Ibif., *Āśramavāsika*. 40.20)

The puppet shows must have been in vogue during the period when the MB. was being composed. The puppets were made to move by cords, which was called *sūtra*, cf. :

सूत्रप्रोता दारुमयीव योषा ।

(MB., *Udyoga*. 32.12)

यथा दारुमयी योषा नखीर समाहिता ।

ईर्यत्यङ्गभङ्गानि तथा राजनिमाः प्रजाः ।

(Ibid., *Sabhā*, 31.22)

Contact with various professional craftsmen must have contributed to the growth of our theatre in Epic period. We get a very graphic picture of this fruitful interaction from a reference in *Rāmā* (ii.80.1-3) :

अथ भूमिप्रदेशज्ञाः सूत्रकर्मविशारदाः ।
 स्वकर्मभिरताः शूराः खनका यन्त्रकास्तथा ॥
 कर्मान्तिकाः स्थपत्यः पुरुषा यन्त्रकोविदाः ।
 तथा वर्धकयश्चैव मार्गिणो वृक्षतक्षकाः ।
 कूपकाराः सुधाकाराः वंशकर्मकरस्तथा ...

9. Evolution of Aesthetic Concepts and Terms :

The acceleration of the process of evolution of our theatre in the Epic age as described above led to the formation of some fundamental aesthetic concepts and terms. In both the Epics — *Rāmā*. And MB we come across a number of terms related to theatre or other performing arts like music, dance, painting etc. These concepts and terms were subsequently standardised in NŚ. We have already referred to the terms like *raṅga*, *mahāraṅga*, *saṁāja* or *saṁājavāṭa* which have been used to denote the performing space and the audience in the MB. The word '*prekṣā*' has been used to denote one show of a dramatic piece or a dance-recital. A big gamut of terminology related to *Gāndharvaveda*, i.e., - *nyāya*, *pramāṇa*, *layasthāna*, *śanyā*, *tāla*, *saṁsthava* etc. finds place in the MB, which has been adopted in the NŚ. Even some of the terms used for the forms of drama in NŚ, have been anticipated in the two great Epics. The word *nāṭaka* has been used in the *Rāmā*. for the narrative pieces being told by friends and bards to entertain Bharata. The MB also mentions *nāṭaka* along with *kathā* and *ākhyāyikā*. The term *raṅgāvatarāṇa* has been used for the entry on the stage or performing area. The term *raṅgastrī* also occurs denoting the participation of women in the art of theatre.

The contact with the royal court and patronage under feudal system also led to coinage of several technical terms. *Cūlikā* was a part of the royal place, from where the *vaitālīka* used to present or recite his eulogies for the king. In NŚ, *cūlikā* became one of the *Arthopakṣepakas* where a character communicates some information from behind the scene. In some of the dramas, the recitation by one or two *vaitālīkas* serves the purpose of *cūlikā* retaining its original character.²⁵ The MB also refers to *Nāndī* being recited in the royal place of Yudhiṣṭhira.²⁶

THE FOURTH STAGE : EXPANSIONS OF NĀṬYA

A proper ground had been prepared for the development of dramatic forms

and their presentation on the stage. Time was ripe now for the full-fledged drama to come up. In the fourth stage, therefore, which begins right after the Epic Period - roughly around 600 B.C.—, we begin to find references to plays being actually performed. We also come across mentions of compilation of maxims or codes for the actors. Pāṇini informs that a *Natasūtra* by Śailālin was known to him.²⁷ Patañjali refers to the presentation of *Kaṁśavadha* and *Balibandha* by Granthikas and Śaubhanikas²⁸, while Harivaṁśa describes performances of two plays based on the *Rāmāyaṇa* theme.²⁹ The performance was given by the warriors disguised as actors forming a repertoire. This repertoire reached the city of the demon king Vajranābha. Pradyumna, Śrīkrṣṇa's son, played the rôle of hero, Sāmba played the rôle of Vidūṣaka, Gada became the *pāripāśvika* and the other yādavas were actors (*naṭas*). This group also performed another play named *Kauverarambhābhīṣāra*, and the citizens of the Vajranābhapura were so enamoured by their performances that the fame of the artistes reached the demon-king Vajranābha, and the latter invited the troupe to give performance in his court. Harivaṁśa also refers to the festival of *Piṇḍāraka* where the celestial damsels (*apsaras*) came to perform the deeds of Kṛṣṇa through music and dance, indicating the beginning of the form of Kṛṣṇalīlā.

It is quite evident from the above account that professional groups had already started functioning during this time and they travelled far and wide to give performances. This is further attested by references to theatric activities in Kautīlya's *Arthaśāstra* and the *Kāmasūtra* of Vatsyāyana. AS levies the tax or fees to be realised by the king from the group of actors coming from outside to give performance in his city³⁰. A woman going to witness the performance of a play alone was punished or fined, but was exempted from such punishment or fine if she went to witness a show given by ladies only, which has been termed as *Strīprekṣā*.³¹ This shows that troupes comprising female artists only also functioned during Kautīlya's days. K. also refers to *Naṭa*, *Nartaka*, *Kuśīlava*, *Gāyaka*, *Vādaka* and a host of other professional sort of artists.³² He instructs the kings to organise *saṁāja* or *saṁājotsava*, and recommends entertainment by the *Kuśīlavas*. In *Bhṛtyabhāraṇīyam*, the chapter on salaries of state employees, K. fixes 250 *paṇas* as honorarium for the *kuśīlava*, but makes it double for the *tūryakāra* (the maker of musical instruments). There is also provision of 1000 *paṇas* for the narrator of *Purāṇas* —the *paurāṇika* and the *māgadha* p.a. This indicates that recruitment of the artistes by the government was a regular

practice. Even the *grāmādhyakṣa* is allowed to employ *cārāṇa*, *kuhak* (the magician), *kārtāntika* (the professional singer showing painted curtains with *abhinaya*) and *kuśilava*, but they could also be assigned duties of espionage or spying.

The onslaught of the two Great Epics had provided impetus to theatric activities which now came in full swing. The *Lalitavistara* informs that the princes were trained in painting, playing the *vīṇā*, dances, music, pantomime, and also enacting the plays³³. The *Avadanāśataka* tells of the *goṣṭhis* where dances and orchestra were arranged³⁴. King *Bimbisāra* was known to have permitted a stage performance in which the *Sūtradhāra* himself played the role of *Buddha*³⁵. It is also stated in Buddhist texts that *Buddha* had witnessed several dramas in his previous births. As the story goes in the Buddhist legends, the troupe having performed before king *Bimisāra* was later on invited to *Rājagrha*, where the charming actress *Kuvalayā* seduced some of the monks by her histrionic talents. To rectify the harm inflicted on the religious order, *Buddha* transformed her into a hideous woman, and subsequently made her to emerge as a saintly figure³⁶. The *Vinayapīṭaka* informs about the theatre-house at *Kīṭagiri*³⁷. A number of *jātaka* tales, which were weaved even before *Buddha* rose, allude to dramatic performance, the role of the *naṭa* performing the *vidiṣaka* in a *samāja*³⁸, construction of theatre-houses and theatre-groups³⁹.

The *Rājaprasaṇīya Āgama*, a Jaina text, describes at length the dance items presented before *Mahāvīra* by *Devakumāras* and *Devakumāris*. Several dance-combinations have been mentioned in the description of the performance. This troupe also presented the life of *Mahāvīra* in the form of dance-drama⁴⁰.

The rich panorama of Indian theatre, thus, unfolding itself in all its splendour, the ground was prepared for classification and standardisation of our rich theatric traditions. This led to the compilation of a monumental work like the *Nṣ*, the most voluminous text on drama and theatre prepared in B.C. era. The above account of ancient Indian theatre also brings out its three facets. There was a sophisticated and aristocratic theatre patronised by the royal court or by rich citizens. Amongst the dramatists, *Bhāsa* is perhaps the earliest to furnish evidence with regards to the dramatic troupe maintained by the king. But theatre also flourished in the temples. Besides theatre was also being practiced by groups moving around the country from one place to the other.

REFERENCES :

1. NS CHAP. XVII. part I., p.391.
2. अत स्वाधिनयान्तर्भूतत्वेऽपि पृथगुपातिम् । तस्य त्रैस्वर्यप्रधानस्य स्तौत्रशब्दद्वारेण यागोपकारकारित्वात् । पाठग्रन्थमपि त्रैस्वर्योपेतम् । ऐकस्वर्यं काष्ठभावाभ्यां च स्वस्यादौ (चेकस्वभावाच्च स्वरदौ) गतिरुपापत्तेरिति हि वक्ष्यामः । ॥ पाठग्रन्थतत्त्वप्रसङ्गात् तदनन्तरं सामथो गीतं जग्राहेत्युक्तम् । उपरज्जकत्वेन हि पश्चात् तस्याभिधानं न्याय्यमिति केचित् । गीतं प्राणाः प्रयोगस्य इति वक्ष्यामाणत्वात् । तदायत्तत्वाद् रसचर्वणायाः समुचितस्यात्रैवाभिधानमित्यस्मदुपाध्यायाः । चकारोपेतत् तत्पक्ष्यतामाह । एवकारेण गीतमात्रं ततो गृहीतं गीतिषु सामाख्या ' (जैमिनि २-१-३६) इति न्यायात् । तदाधारमवापदयोऽननृवेदादेवेति दर्शयति ।... आध्वर्यवकर्मप्रधाने तु यजुर्वेदेऽङ्गकर्मणा प्रदक्षिणगमनादिक्रम एव प्रथमम् ।
(Abh. part I, p.15)
3. क्नु खलु संस्थिते कर्मणि सदस्यैस्तुज्ञात ? श्रमकलान्तमात्मानं विनोदयामि ?
(Abhijñānaśākuntala, Act III)
4. Pramod Kale : *Theatric Universe*, p.4.
5. R.V. Jagirdar : *Drama in Sanskrit Literature*, pp. 35-36
6. British Drama, p. 15.
7. तं विक्रमिणे प्रयच्छति । पञ्च चकृत्यः सौमं पणते । स आह-सोमविक्रयिन्, क्रय्यस्ते सोमो रज्जा ३ इति । क्रय्य इत्याह सोमविक्रयी । तं वै त क्रणनीति । क्रीणीहीत्याह सोमविक्रयी । कलया ते क्रीणानीति । भयो वातः सोमो रज्जाहतीति सोमविक्रयी । भयः एवातः सोमो रज्जाहतीति । महोस्त्वेव गोमहिमेत्यध्वर्युः । गोर्व प्रतिधक्, तस्यै शृतं तस्यै शउस्तस्यै दधि, तस्यै मस्त, तस्या आमिक्षा तस्यै वाजिनमिति ।
भय एवेत्यतः प्रभृति चतुरवर्तयति । एकैनेनान्ते पणते शफेन पदार्थेन गवा ते कीणानीत्यतः । प्रश्नान्ते, प्रश्नान्ते ।
(KSS. 7.7.22- 7.8.12)
8. पर्वणे आग्नीध्रीय ब्रह्मचारी उदङ् तिष्ठेत् । बहिर्वेदि पुंश्लो दक्षिणाभिमुखी । सा ब्रयात् — दुश्चरितत्रवकीर्णिन् इति । धिक् त्वां जालिम पुंश्लो ग्रामस्य भार्जनि परुषस्य परुषस्य शिशनपणेजनि इति ब्रह्मचारी । एवम् आतृतीयं व्यत्यासम् ।
(Lātyāyana SS.4.3.9.12)
9. The Indian Theatre, p.9
10. History of Sanskrit Literature, Macdonnel, p. 346.
11. नाटकान्यपरे प्राहुर्हास्यानि विविधानि च । (Rāmā. II)
12. AV, X, 10.20; XV. 6.4
13. ये तावदेते शौमनिका नामैते प्रत्यक्षं कंसं घातयन्ति प्रत्यक्षं च बलिं बन्धयन्ति इति । चित्रेषु कथम् ? चित्रेष्वपि उद्गूर्णानि पतितताश्च प्रहाय दृश्यन्ते । कंसकर्षण्यश्च ।
ग्रंथिकेषु कथम् ? - यत्र शब्दगङ्गुमात्रं लक्ष्यते । ते अपि तेषामुत्पत्तिप्रभृत्याविनाशाद् ऋद्धीव्याचक्षणा सन्तो बुद्धिविषयं

प्रकाशयन्ति । अतश्च सतो व्यामिश्रा हि दृश्यन्ते । केचित् कंसभक्ता भवन्ति, के चिद् वासुदेवभक्ता । वर्णान्यत्वं खलु पुष्यन्ति । केचिद् रक्तमुखा भवन्ति केचित् कालमुखाः । (Mahābhāṣya, 3.1.26)

14. *Harṣacarita*, II *Ucchvāsa*.
15. नलसावित्रीषोडशरजौपचारवत् प्रबन्धान्तः । अन्यप्रबोधनार्थं यदुपाख्याति तदाख्यानम् । आख्यायानसत्तां तत्त्वमते यथामिनयन् पठन् गायन् । ग्रन्थिक एकः कथयति गौविन्दवदवहिते सदसि । (Q. in Bhoja's *Sṛṅgāraprakāśā*)
16. *MB. Virāṭa* p. 12.37
17. *MB., Āraṇyaka* p., 54.11, 18
18. *Ibid.*, 54.5
19. *Ibid., Virāṭa* p. 12.4
20. *Karṇa* p. 2.3
21. धनुर्ज्योतन्त्रिमधरं हिक्कातालसमन्वितम् ।
मन्दस्तनितसङ्गीतं तद् यद्वाग्ध्वमावभौ । (Rāmā. 6.42.23)
22. अथाह पाणिनापाणि माधून सन्दष्टो नृत्यति वादयन्निव । (MB, Śalya. p. 6.4)

See also Rama. *Sundara*. (X.36) mentioning *aṅghāra*, *Bāla*. IV.8 mentioning *laya*, *Ayodhyā*. 91.27 and *Kiś*. 28.35 also mentioning *laya*, *Bāla*. IV.29 mentioning *Mārgi*. (Ibid. *Karṇa* p. 65.13)
23. V. Raghavan : *The Vṛttis*; JOR, VI - 1932, VII - 1933.
24. इयति इत्ययः भटा सौत्साहाः अनलसाः तैषामियं आरमटी कायवृत्तिः केशाः किञ्चिदत्यर्थक्रियाजातमकुर्वन्तो देहशौषोपयोगिनः तद्वत् सौन्दर्योपयोगी व्यापारः कैशिकी वृत्तिरिति तावन्मुख्यः क्रमः । (Abh. part I, p.20)
25. *Mudrārākṣasa*, Act III. 20,21.
26. ततौ राजकुले नान्दी संजज्ञे भूयसी पुनः । (MB, Śāti. p. 83.65)
27. पाराशर्यशिलालिभ्यां भिक्षुनटसूत्रयोः । (Aṣṭadhāyāyī 4.3.110)
28. See FN 13 above.
29. *Harivaṃśa*.

30. तेषां तूर्यमागन्तुकं पञ्चचपणं प्रक्षावेतनं दद्यात् । (Arthaśāstra, Adhyakṣapracāra - 39)
31. Ibid III. 3
32. एतेन नटनर्तक-गायक-वाग्जीवक-कु शीलव-प्लवक-शौम्क-चारणानां स्त्रीव्यवहारिणां स्त्रियौ गणाजीवाश्च व्याख्याताः ।
(Ibid. Adhyakṣa, - 38)
33. अक्षक्रीडायां काव्यकरणे ग्रन्थे चित्रे रुपकर्मणि अग्निवर्मणि वीणायां वाद्ये नृत्ये गीते पठिते आख्याने हास्ये लास्ये नाट्ये विडम्बिते... सर्वत्र बोधिसत्त्व एव विशिष्यते स्म ।
(Lalitavistara, p. 108)
34. सम्यहुलाश्च गोष्ठिका मद्यमदाक्षित-वीणामृदङ्गपणवैविद्यैर्वर्द्धिर्वाद्यमानैरनृत्यन्तो गायन्तः
(Avadanaśataka, p. 75)
35. Sanskrit Drama : Keith, p. 43.
36. Ibid.
37. For details, see 'Traditions of Indian Theatre', Varadpande, 18-19.
38. नटानां भासमानां यौऽसौ नटो रङ्ग मञ्जे समञ्जमञ्जे सञ्चूलिकेन जनं हासेति स्मेति —
(Gamanī Saṁyuttam, Saṁyuttam Nikāya IV. p. 306)
39. See, FN 37 as above.
40. Rājaprasānīya Āgama, XLI - XLVI, pp. 285 - 89.

RECONSIDERATION OF ŚRĪ ŚAṆKUKA'S VIEWS ON RASA-NIṢPATTI

Tapasvi Nandi

Śrī Śaṅkuka is one of those *ācāryas* whose views on *rasa*-realization have been quoted by Abhinavagupta while commenting on the *rasasūtra* of Bharata (*Nāṭyaśāstra*, ch.VI. *rasādhāyaḥ*). Here we will attempt a reconsideration of Śrī Śaṅkuka's views.

Śrī Śaṅkuka disagrees with Lollaṭa and is not inclined to take *rasa* as an intensified mental state (*upacitaḥ bhāvaḥ*), but for him *rasa* is an imitated mental state, which is later inferred by the connoisseur (*sāmājika*) in the artist (*naṭa*) who is taken to be the character such as Rāma and the like. The actor or artist, holds Śaṅkuka, successfully imitates the original character and his experience. This imitation by the artist is artificial and unreal, but it does not seem to be so to the spectators, who forget the difference between the artist and the character, on account of artful presentation by the former (*vastu-saundarya-balāt*), and inferentially experience the mental state of the character. This experience involves two steps on the part of the *sāmājika*. First of all he takes the artist to be a character, say Rāma, Duṣyanta, etc. This cognition on the part of the *Sāmājika*, Śrī Śaṅkuka explains, is a unique form of cognition which is neither real (*samyak*), nor unreal (*mithyā*), and also neither of the form of doubt (*saṁśaya*) nor of comparison (*sādhya*). Śrī Śaṅkuka explains this unique cognition which is peculiar to the field of art only, on the analogy of 'citra-turaga' or painted horse. After this, the artist who is cognised as this or that character by the spectator, artfully imitates the character. The presentation is so charming that the spectator artfully infers the feelings of the character. This *anukṛta - anumita - bhāva* is *rasa* for Śrī Śaṅkuka.

Thus, Śrī Śaṅkuka seems to be the first known critic who divorces art experience from the normal work-a-day world experience, and co-related it with the connoisseur. However, Abhinava's master Tauta finds fault with Śaṅkuka's theory of *anukṛti-anumiti*. The main thrust of Tauta's argument seems to be that the effect of imitation is bound to be ridiculous, causing laughter and mockery and that it cannot have any connection with aesthetic experience. Inference also cannot be said to cause pleasure : *laukikānumāne tu kā rasatā ?*, - observes Abhinavagupta later on.

However, it should be carefully noted that in ordinary parlance we have to resort to inference to realize someone else's feelings. We can directly experience it. So, Śaṅkuka seems to hold that in art, it could be an artful inference with the help of the artful imitation on the part of the artist. Thus both these 'imitation' and 'inference' peculiar to the field of art need not be taken in their strict philosophical connotation. Śrī Śaṅkuka and later Mahimā seem to underline this peculiar special nature of imitation and inference taking shape in the context of art alone, both performing and literary; Mahimā, a great protagonist of 'Kāvya-numiti' - poetic inference - clearly declares that this poetic inference is not to be taken as identical with normal logical inference - *tarkānumiti* and that it is foolish to expect the perfection of the latter in the former. What is important and undeniable is the fact that even in our normal walk of life we do infer someone else's feelings, and everytime the inference may not be strictly logical in its form. What is important is the process and it is inference here, i.e. in the context of art-experience. Thus imitation and inference are meant to be taken in their poetic context, in their so called loose sense. They may not and need not, stand the scrutiny of a hard-core logician. We may also observe that the position of 'abhivyakti' - suggestion is also similar, for it cannot be saved from the charges levelled against it by Bhaṭṭa Nāyaka who goes to observe that a manifested thing - *abhivyakta* - has to be *pūrva-siddha* i.e. has to have a prior existence and *rasa*-experience cannot claim previous independent existence. Those who take *rasa* as *abhivyakta* do not accept it as *pūrva-siddha* like pot (*ghaṭa*) in a dark room, which is manifested by light later. If we accept *abhivyakti* of *rasa*, then all difficulties enumerated by Bhaṭṭa Nāyaka will follow.

But then Abhinavagupta seems to hold that this 'abhivyakti' - manifestation of *rasa* is not to be absolutely equated with the *abhivyakti* / manifestation of the *dārśanikas* / philosophers, for '*rasa*' or aesthetic experience is not *pūrva-siddha*, i.e. it does not have a prior independent existence. It is only '*tātkālīka*' i.e. that which takes place only till the complex of determinants (*vibhāvas*), consequents (*anubhāvas*) and accessories (*vyabhicārins*) lasts. *Rasa*-experience is *pari passu* with *vibhāvādi* - complex, i.e. it lasts only till this complex lasts - *vibhāvādijīvitaavadhiḥ*.

The point is that if Abhinavagupta's *abhivyakti* which is not absolutely identical with *abhivyakti* of the *dārśanikas*, can be acceptable in the field of art, and literature, what is wrong in accepting Śrī - Śaṅkuka's special *anukṛti* - *anumiti* i.e.

imitation - inference in artistic context ? The point is - why not accept *anumiti* as imagined by Śaṅkuka and which hardly differs from *vyañjanā* of the *dhvanivādins* ? Actually there is greater substance in what Śaṅkuka says and his unique *anukṛti* - *anumiti* is not virtually different from 'abhivyakti' of the *dhvanivādins*. And perhaps, between the two the postulations, *kāvyanumiti* involves a lesser amount of *gaurava-doṣa* as compared to the *vyañjanā* of the *dhvanivādins*. The point is that if you ask, "why inference ?", then our retort is, "why *vyañjanā*?"

VIŚVANĀTHA'S KĀVYAPRAKĀŚADARPAṆA (VII - X) & SĀHITYADARPAṆA

Jagruṭi S. Pandya

Viśvanātha the author of Sāhityadarpaṇa (S.D.) is a wellknown poetist. He also wrote a commentary called Kāvyaaprakāśadarpaṇa (K.P.D.) on the Kāvyaaprakāśa (K.P.) of Maṃmaṭa, after completing the S.D. He has mentioned S.D. several times in this comm. for detailed discussion. Not only that, but many a time we get close resemblance with S.D. in it, from of sentences and half-sentences and also in form of ideas. Here an attempt is made to compare the two works critically.

This attempt is limited to some portion only as already mentioned in the title. We have used the Ed. of K.P.D. published from Allahabad in 1979, edited by Dr. Goparaju Rama. But this new Ed. of K.P.D. has too many misprints.

Viśvanātha has quoted his S.D. by name at ten places in the comm. on the last four ullāṣas of the K.P. We have placed similar or parallel portions against one another to suggest their close resemblance.

We should also mention that the names of both the works are also very significant. S.D. is a work concerned with criticism of literature as a whole with all its forms, while K.P.D. is only a comm. on the K.P. of Maṃmaṭa. The word 'दर्पण' which is common to both the titles indicates the faithful representation of its matter.

The comparison between K.P.D. and S.D. could be noted as below :-

1 K.P.D. ullāṣa VII - p.99 on K.P. VII.53-54 :

....यत् व तु (यदुक्तं) पादान्ते लघोरपि गुरुता उक्ता तत्सर्वत्र द्वितीयचतुर्थपादविषयं प्रथमतृतीयपादविषयं द्वयसति लकादावेवेधत्र (विकसित सहकारो यत्र).....।

Compare the vṛtti on S.D.VII.5-8, pp.402-3 :

यत्पादान्ते लघोरपि गुरुभाव उक्तस्तत्सर्वत्र द्वितीय चतुर्थपादविषयम् । प्रथमतृतीयपादविषयं तु वसन्तिलकादेरेव ।

The correction (यदुक्तं) in the K.P.D. seems improper. यत्पादान्ते... of the S.D. offers a better reading. (विकसितसहकारो यत्र) in the K.P.D. is also amusing. The remark in S.D. is clear.

2. K.P.D. Ullāsa - VII.p.100 on K.P. VII.53-54 :

....भार्गवनिन्दाप्रवृत्तस्य परशुनिन्दा घटत इत्युक्तं तदयुक्तम् । परशुनिन्दामुखेन भाकुबभार्गवनिन्दाया अधिकवैदग्धी बहो (तेन सहृदया एव) प्रमाणम् ।

Compare the vṛtti on S.D.VII 5-8 p.406 :

अत्र भार्गवनिन्दायां प्रयुक्तस्य मातृकण्ठच्छेदनस्य परशुना सह संबन्धो न युक्त इति प्राच्याः । परशुनिन्दामुखेन भार्गवनिन्दाधिक्यमेव वैदग्ध्यं द्योतयतीत्याधुनिकाः ।

भार्गवनिन्दाप्रवृत्तस्य & भार्गवनिन्दायां प्रयुक्तस्य differ only in words.

S.D. has a clear expression.

3. K.P.D. Ullāsa VII. p. 101 on K. P. VII 53-54:

इह केऽप्याहुः पदशब्देन वाचकमेव प्रायो निगद्यते, न च तत्रावचकता निर्विवादास्वातन्त्र्येणार्थबोधविहादिति यथा 'द्वयं' गतमनत्यादौ त्वमित्यनन्तरं चकारार्थपदोपादानादक्रमतः तथात्रापीति।

See the Vṛtti on S.D. VII 5-8,p.411 :

इह केऽप्याहुः पदशब्देन वाचकमेव प्रायो निगद्यते, न च नञो वोचकता निर्विवादास्वातन्त्र्येणार्थबोधविहादिति यथा, द्वयं गतइत्यादौ त्वमित्यनन्तरं चकारानुपादानादक्रमता तथात्रापीति....।

Both the texts have close resemblance. K.P.D. text could be corrected with the help of S.D.

तत्राववाचकता should read as नञो वाचकता & अक्रमतः should read as अक्रमता, as in S.D.

4. K.P.D. ullāsa VII.p.102 on K.P. VII - 55-57 :

ननु वाच्यस्यानभिधाने कमपराधन (कथमवनियते) इत्यादावपरभाव, इह त्वेवकारस्येति कोऽनयोर्भेदः। अत्राह नियमस्यावचनमेव पृथग्भूतं नियमपरिवृत्तेर्विषय इति । तनु (ननु) तथा सत्यपि द्वयोः

शब्दानुदोषतया (शब्दार्थदोषतया) गमकाभावात् तत्का गतिरिति चेत्। एवं च शब्दपरिवृत्तिसहत्वाभ्यामेव पूर्वोदाहृतोऽपि शब्दार्थयोर्दोषविभागः एवं पर्यवस्यति । यो दोषः शब्दपरिवृत्तिसहः स शब्ददोष एव...। याऽर्थप्रतीत्यनन्तरं बोध्यः सोऽर्थदोष इति । एवञ्चानियमपरिवृत्तादावप्यधिकपदत्वादेर्भेदो बोधव्यः । अमतपरार्थत्वे तु गममन्वयशरेणेत्यादौ नियमेन वाक्यव्यापित्वाभिप्रायवाक्यदोषता अगनीनित्यादौ तु न नियमेन व्यापित्वम् ।

See the Vṛtti on S.D. VII 9-12 p.419 :

ननु वाच्यस्यानभिधाने 'व्यतिक्रमलवं'- इत्यादावपेरभावः, इह चैवकारस्येति कोऽनयोर्भेदः । अत्राह - नियमस्य वचनमेव पृथग्भूतं नियमपरिवृत्तौविषयः इति । तत्रः । तथा सत्यपि द्वयोः शब्दार्थदोषतायां नियामकाभावात् ।। एवं च शब्दपरिवृत्तिसहत्वासहत्वाभ्यां पूर्वैरादृतोऽपि शब्दार्थदोषतायां नियामकाभावात् ।। एवं च शब्दपरिवृत्तिसहः स शब्ददोष एव । यश्च पदार्थान्वयप्रतीतिपूर्वबोध्यः सोऽपि शब्ददोषः । यश्चार्थप्रतीत्यनन्तरं बोध्यः सोऽर्थदोष इति । एवं चानियमपरिवृत्तिसहत्वादेरप्यधिकपदत्वादेर्भेदो बोधव्यः । अमतपरार्थत्वे तु 'गममन्वयशरेण-' इत्यादौ नियमेन वाक्यव्यापित्वाभिप्रायाद्वाक्यदोषता । अश्लीलत्वादौ तु न नियमेन वाक्यव्यापित्वम् ।

अपरभावः & नियमस्यावचन. in K.P.D. are incorrect. They should read as अपेरभावः & नियमस्य वचन. respectively as in S.D.

The corrections - (ननु) & (शब्दार्थदोषतया) in K.P.D. are also improper. They should be corrected as तत्र & शब्दार्थदोषतायां respectively as in S.D.

शब्दपरिवृत्तिसहत्वासहत्वाभ्यां in S.D. is more preferable than शब्दपरिवृत्तिसहत्वाभ्यां in K.P.D.

शब्दपरिवृत्तिसहः in K.P.D. is also not proper.

S.D. reads पदार्थान्वयप्रतीति, which seems better than पदार्थ प्रतीति in K.P.D.

अमतपरार्थत्वे तु should read as अमतपरार्थत्वे तु as in S.D.

अगनीनित्यादौ in K.P.D. could be corrected as अश्लीलत्वादौ with the help of S.D.

5. K.P.D. ullāsa - VII p.-108 on K.P. VII - 60-62 :

अविकथनः क्षमावानतिगम्भीरो महासत्त्वः ।

स्वेच्छनिगूढमानो धीरोदात्तो दृढस्तः कथितः ॥

Read S.D. III.32, p.97 :

अविकत्थनः क्षमावानतिगम्भीरो महासत्तः ।
स्थेयान्निगूढमानो धीरोदात्तो दृढव्रतः कथितः ॥

अविकत्थनः & महासत्त्वः in K.P.D. may be misprints.
स्वेच्छानिगूढमानो in K.P.D. should read as स्थेयान्निगूढमानो & दृढव्रतः in K.P.D.
should be corrected as दृढव्रत as in S.D.

6. K.P.D. ullāsa VII.p.108 on K.P.VII 60-62 :

अविकत्थनो नार्थश्लाघाकारः । महासत्त्वः हर्षशोकाद्यनभिभूतस्वभावः । निगूढमानोऽविनयमलमर्दं
दृढव्रतोऽङ्कुरानिर्वाहकः ।

Compare the Vṛtti on S.D. III.32,p.97 :

अविकत्थनात्माश्लाघाकारः । महासत्त्वो हर्षशोकाद्यनभिभूतस्वभावः । निगूढमानो विनयच्छन्नगर्वः ।
दृढव्रतोऽङ्कुरानिर्वाहकः ।

K.P.D. clearly refers to the S.D.III : 32 & the Vṛtti also closely resembles
with that in S.D.

But the K.P.D. text carries many misprints which should be corrected.
They are underlined by us.

7. K.P.D. Ullāsa - VII. p.108 on K.P.VII.60-62 :

मायापरः प्रचण्डश्चपलोऽहंकारभूयिष्ठः आत्मश्लाघानिरतो धीयो (धीरोद्धतः) कथितः ।

Read S.D. III.33,p.98-

मायापरः प्रचण्डश्चपलोऽहंकारभूयिष्ठः ।
आत्मश्लाघानिरतो धीरैर् धीरोद्धतः कथितः ॥

S.D. reads दर्प before भूयिष्ठः . धीयो in K.P.D. should be धीरैः as in S.D.

8. K.P.D. Ullāsa - VII.p..109 on K.P.VII-60-62 :

निश्चिन्तोमृधवल (मृदुरनिशं) कलापरो धीरललितः स्यात् ।
सामान्यगुणैर्भूयान् द्विजादिको धीरशान्तः स्यात् ॥

Read S.D. III. 34, p.94 :

निश्चिन्तोमृधवल (मृदुरनिशं) कलापरो धीरललितः स्यात् ।
सामान्यगुणैर्भूयान् द्विजादिको धीरशान्तः स्यात् ॥

९. K.P.D. Ullāsa-VII. p.109 on K.P.VII ६०-६२ :

...उपनिषद्ग्रहस्य ते समनन्तरा रसदोषाः ब्रचिद्यत्र विभावानुभावमुखेन वचने वैशद्यप्रतीतिर्नास्ति।
यत्र विभावानुभावकृतपुष्टिरहित्यमेवार्थगुणम् ।

Compare the Vṛtti on S.D. VII- 29 p.442 :

यत्रानुभावविभावमुखेन प्रतिपादने विशदप्रतीतिर्नास्ति, यत्र च विभावानुभावकृतपुष्टिरहित्यमेवानुगुणं
तत्र व्यभिचारिणः स्वशब्देनोक्तौ न दोषः।

S.D. has a better expression than K.P.D.

10. K.P.D. Ullāsa VII.p.109 on K.P.VII 60-62 :

अन्तः औत्सुक्यत्वरूपानुभावमुखेन...इति प्रतितिः । दुरापाभयादिनापि (१) सम्भवात् । क्रियो
(हियो)-ऽनुभावस्य च व्यावर्तमानस्य कोपादिनापि संभवः । साध्वससाहसयोस्तु स्तुतिभावादिपरिपोषस्य
प्रकृतिरसप्रतिकूलप्रायत्वमित्येषां (गतम्) ।

Compare the Vṛtti on S.D. VII.29, p.442 :

अत्रौत्सुक्यस्य त्वरारूपानुभावमुखेन प्रतिपादने संगमे न इति प्रतितिः । त्वराया भयादिनापि
संभवात् । हियोऽनुभावस्य च व्यावर्तमानस्य कोपादिनापि संभवात् । साध्वससाहसयोस्तु
विभावादिपरिपोषस्य प्रकृतिरसप्रतिकूलप्रायत्वादित्येषां स्वशब्दाभिधानमेव न्यायम् ।

K.P.D. text has so many misprints in it which could be corrected with
the help of S.D. as underlined by us.

11. K.P.D. Ullāsa - VII.p.110 on K.P. VII.63 :

अत्र विरुद्धप्रसंगानां वितर्कमेति शंकाधृतीना सांगैवौत्सुका स्मृतिदैन्यचिन्ताभिस्तिरस्कारः पर्यन्ते चिन्ता प्रधानमास्वाप्रकर्षम् ।

आधिः भावयति।

Compare the Vṛtti on S.D.VII. 30 p. 442.

अत्र प्रशमाङ्गानां वितर्कमतिशङ्काधृतीनामभिलाषाङ्गौत्सुक्यस्मृतिदैन्यचिन्ताभिस्तिरस्कारः पर्यन्ते चिन्ताप्रधानमास्वादपरकर्षमाविर्भावयति ।

S.D. suggests better reading in 'प्रशमाङ्गानां' वितर्कमेति..... सांगैवौत्सुका in K.P.D. should read as वितर्कमतिशङ्काधृतीनामभिलाषाङ्गौत्सुक्य. as in S.D.

आधिः भावयति in K.P.D. is also amusing, while आविर्भावयति in S.D. seems convencing. Thus the fullstop after प्रकर्षम् in K.P.D. is useless and a new paragraph at his juncture has no meaning.

12. K.P.D. Ullasa VII. p. 110 on K.P. VII. 64 :

इह हि रसानां विरोधिता, अविरोधिता च त्रिधा व्यवस्था - कयोश्चिदानन्तर्येण कयोश्चिदाश्रयैक्येन कयोश्चिन्नैरन्तर्येणेति ।

See the Vṛtti on S.D. VIII. 30, p.477 :

इह खलु रसानां विरोधिताया अविरोधितायाश्च त्रिधा व्यवस्था । कयोश्चिदालम्बनैक्येन, कयोश्चिदाश्रयैक्येन कयोश्चिन्नैरन्तर्येणेति ।

विरोधिता & अविरोधिता in K.P.D. should read as आलम्बनैक्येन following S.D.

13. K.P.D. Ullāsa - VII. P.110 on K.P. VII.64 :

तत्र वीरशृङ्गारयो रालम्बनैक्येन विरोधः, तथा हास्यरौद्रबीभत्साः संभोगश्च, वीरकरुणरौद्रादिभिर्विप्रलम्भस्य आनस्वनैक्येन (आश्रयैक्येन) वीरशृङ्गारयोः ।

नैरन्तर्यविभावैक्याभ्यां शान्तशृङ्गारयोः त्रिधाप्यविरोधो वीरस्याद्भुतरौद्राभ्यां, शृङ्गारस्याद्भुतेन, भयानकस्य बीभत्सेनेति व्यवस्थिते एकाश्रयविरुद्धयोर्भिन्नाश्रयत्वेनैव नैरन्तर्यविरोधिनोश्च सान्तरान्तवितत्वेन निबन्धेन विरोध इत्यर्थः ।

Compare the Vṛtti on S.D. VII.30 P.447 :

तत्र वीरशृङ्गारयो रालम्बनैक्येन विरोधः तथा हास्यरौद्रबीभत्सैः संभोगस्य । वीरकरुणारौद्रादिभिर्विप्रलम्भस्य । (आलम्बनैक्ये) आश्रयैक्येन च वीरभयानकयोः । नैस्तर्त्यविभावैक्याभायां शान्तशृङ्गारयोः । त्रिधाप्यविरोधो वीरस्याद्भुतरौद्राभ्याम् । शृङ्गारस्याद्भुतेन भयानकस्य बीभत्सनेति । तेनात्र वीरशृङ्गारयोर्भिन्नालम्बनत्वान्न विरोधः ।

The readings हास्यरौद्रबीभत्साः & संभोगश्च in K.P.D. should be corrected as हास्यरौद्रबीभत्सैः & संभोगस्य respectively with the help of S.D.

आनस्वनैक्येन शृङ्गारयोः in K.D.P. is incorrect. S.D. presents correct reading as follows :

आलम्बनैक्येन आश्रयैक्येन च वीरभयानकयोः ।

एकाश्रय. etc. in K.P.D. is not proper.

निबन्धेन विरोध is obviously incorrect. It should be corrected as निबन्धे न विरोधः. It may be a misprint. The text in S.D. is very clear.

14. K.P.D. Ullāsa-VII. p. 110 on K.P. VII 64 :

काले जानब्धयः कविकारभदन्तक्षणि ... पिस्मरस्मेरस्मा भरपुलसं बहुः पश्य न गुण्टनजचरसेनाकलकलं जराजुरग्रन्थि द्रढयति रण्जुनां परिवृद्धः ।

See the Vṛātti on S.D. VII 30-31, p.446 :

कपोले जानक्याः करिकलभदन्तछुतिमुषि ।
स्मरस्मेरस्मारोद्धमरपुलकं वक्रकमलम् । मुहुः पश्यद्वशृण्वत्रजनिचरसेनाकलकलं ।
जयजुग्रन्थि द्रढयति रण्जुनां परिवृद्धः ॥

The text in K.P.D. is not clear. It is read as a stanza - कपोले etc. in S. D.

15. K.P.D. Ullasa VII p. 111 on K.P.VII .65 :

अत्रालम्बनविदेन (विभावेन) तत्रैव रसार्थतया स्मर्यमाणानां तदङ्गानां शोकोद्दीपकतया करुणानुकूलतया तदङ्गातेति भावः ।

See the vṛtti on S. D. VII. 30-31, p. 443 :

अत्रालम्बनविच्छेदे रतेरसात्मतया स्मर्यमाणानां तदङ्गानां शोकोद्दीपकतया करुणानुकूलता ।
The correction - (विभावेन) as in K.D.P. is not required, but it should be corrected with the help of S.D. or it can read :

अत्रालम्बनवि(च्छे)देन..... etc.

16. K.P.D. Ullāsa - VIII.p.111 on K.P. VII.65 :

....प्राकप्रतिपादितरूपस्य समूहालम्बनात्मकपूर्णघटानन्दस्वरूपस्य रसान्तरेण तथाभूतेन न विरोधो
नाप्यङ्गाङ्गिभावः, एकवाक्यनिवेशप्रादुर्भावयोगपद्यविरहात् परस्परपदमर्दकत्वानुपपत्तेः ।
द्वयोरपि पूर्णत्वेन...तद्व (?)
विश्रामग्राहित्याभावादिति भावः ।

Compare the Vṛtti on S.D. VII.30-31, pp.445-46 :

ननु समूहालम्बनात्मकपूर्णघनानन्दरूपस्य रसस्य तादृशेनेतररसेन कथं विरोधः संभावनीयः । एकवाक्ये
निवेशप्रादुर्भावैर्योगपद्यविरहेण परस्परपदमर्दकत्वानुपपत्तेः । नाप्यङ्गाङ्गिभावः द्वयोरपि पूर्णतया
स्वातन्त्र्येण विश्रान्ते ।

घटानन्द.... in K.P.D. should read as घनानन्द.... as in S.D.

नाप्यङ्गाङ्गिभावः in K.P.D. should be properly placed before द्वयोरपि as in S.D., and then we should read - द्वयोरपि पूर्णतया स्वातन्त्र्येण विश्रान्ते -as in S.D.

17. K.P.D. Ullāsa VII. p.112 on K.P. VII.65 :

....चण्डिदासपंडितानां मते तु खण्डरसनाम्ना यदाहुः - अंगं संसयत्यङ्गं स्यात् (?) सांतवे ।
नास्वाद्यते समग्रं यत्तः खण्डरसः स्मृतः ॥ इति ।

See the Vṛtti on S.D. VII.30-31, p.446 :

अस्मत्पितामहानुजकविपण्डितमुख्यश्रीचण्डिदासपादानां तु खण्डरसनाम्ना । यदाहुः -
'अङ्गं बाध्योऽथ संसर्गां यद्यङ्गी स्याद्रसान्तरे ।
नास्वाद्यते समग्रं तत्ततः खण्डरसः स्मृतः ॥' इति ।

The quotation is found in both the texts but S.D. has a clearer expression than that in K.D.P., which contains mistakes as indicated by us.

18. K.P.D. Ullāsa - VIII.p.113 on K.P. VIII.66 :

यथा खलु शौर्यादयः पुरुषोत्कर्षहेतवो गुणा उच्यन्ते तथा माधुर्यादयोऽपि सुसमर्पकपदसन्दर्भस्य काव्यव्यप-देशौपयिकोत्कर्षानुगुणा भाज इत्यर्थः ।

See the Vṛtti on S.D. VIII-1, p.449 :

यथा खल्वङ्गित्वमासस्यात्मन उत्कर्षहेतुत्वाच्चौर्यादयो गुणशब्दवाया, तथा काव्येऽङ्गित्वमासस्य रसस्य धरु वरुपविशेषा माधुर्यादयोऽपि स्वसमर्पकपदसन्दर्भस्य काव्यपदेशस्यौपयिकानुगुण्यभाज इत्यर्थः।

There is a similar idea in both the texts but the text in K.P.D. is less clear, with certain mistakes as underlined by us.

19. K.P.D. Ullāsa VIII. p. 116 on K.P. VIII.68 :

चित्तद्रवीभावमयोह्लादो माधुर्यत्व (मुच्यते) त इति ।

See S.D. VIII 2 A, p.450 :

चित्तद्रवीभावमयो ह्लादो माधुर्यमुच्यते ।

The S.D. is mentioned clearly by name in the K.P.D.

20. K.P.D. Ullāsa VIII p.116 on K.P. VIII.68 :

गलितत्वजच स्वभाविकालाविष्टत्वार्थकाठिन्य (?) सन्युक्रोधादिकृतदीप्तत्वविस्मयहासात्पहित विशेषपरित्यागेन त्याकारानन्दोद्बोधेन सहृदयचित्तस्थार्द्रप्रायत्वम् ।

Compare the Vṛtti on S.D. VIII. 2, pp.451-52 :

द्रवीभावश्च स्वाभाविकानाविष्टत्वात्मककाठिन्यमन्युक्रोधादिकृतदीप्तत्वविस्मयहासाद्युपहितविक्षेपपरित्यागेन त्याद्याकारानुविद्धानन्दोद्बोधेन सहृदयचित्तद्रप्रायत्वम् ।

The text in K.P.D. has resemblance to that of S.D. but the former should be corrected with the help of the latter.

स्वभाविका ... काठिन्य. in K.P.D. should be corrected as स्वाभाविका काठिन्य.... as in S.D.

सन्नु for मन्नु in K.P.D. text may be a misprint.

हासात्यपहित... in K.P.D. is also wrong. It should be हासाद्युपहित ... as in S.D.

विक्षेपपरित्यागेन is a better reading in S.D. than विशेषपरित्यागेन in K.P.D.
चित्तस्थार्द्रप्रायत्वम् in K.P.D. may be a misprint. It should be read as
चित्तस्थार्द्रप्रायत्वम् ।

२१. K.P.D. Ullāsa VIII. p. 116 on K.P. VIII.68

ओजश्चित्तस्य विस्ताररूपं दीप्तत्वमुच्यते ।

See S.D.VIII. 4.13, p.454 :

ओजश्चित्तस्य विस्ताररूपं दीप्तत्वमुच्यते ।

S.D. is mentioned clearly by name in K.P.D.

22. K.P.D. Ullāsa VIII. p. 117 on K.P. VIII. 72 :

श्लेषादीनां चतुर्णां प्राचीनोक्तगुणानामस्मदुक्ते... जसि भक्त्या जः (?) पदवाच्ये पदार्थविशेषेऽन्तर्भाव
इति संबन्धः ।

See the Vṛtti on S.D. VIII 9-10, p.457 :

ओजसि भक्त्या ओजःपदवाच्ये शब्द (अर्थ)-धर्मविशेषे ।

The text in K.P.D. is corrupt and it should be corrected with the help of
S.D.

23. K.P.D. Ullāsa VIII p.117 on K.P. VIII.72 :

आरोहः उत्कर्षः । अवरोहः अपकर्षः, तेषां क्रमो वैरस्यानावहो विन्यासः, विकटत्वं पदानां
नृत्यप्रायत्वं ।

See the Vṛtti on S.D. VIII.9-10, p.458 :

आरोह उत्कर्षः, अवरोहोऽपकर्षः, तयोः क्रमो वैरस्यतानावहो विन्यासः।.... विकटत्वं पदानां
नृत्यप्रायत्वम् ।

Both the texts have close resemblance with each-other in words and in ideas also.

Minor corrections can be made in the K.P.D. text with the help of S.D.

24. K.P.D. Ullāsa VIII p.117 on K.P.VIII -72 :

अथ बन्धर्वकट्यात्मकत्वादोज एव समाधिर्यथा ।

See the Vṛtti on S.D.VIII 9-10, p.458 :

अयं बन्धर्वकट्यात्मकत्वादोज एव । समाधिररोहावरोहक्रमः ।

अथ in K.P.D. is an obvious misprint. It should be अयं as in S.D. The fullstop should be placed after एव in K.P.D. text.

25. K.P.D. Ullāsa VIII. p. 117 on K.P. VIII.72 :

चञ्चदभुजेत्यादि । अत्र घादत्रयक्रमेण बन्धस्य गाढता, चतुर्थपादे तु यद्यपि अपकर्मः (अपक्रमः) तथापि तीव्रप्रयत्नोच्चार्यतया ओजस्विता ।

See the Vṛtti on S.D. VIII 9-10, p.458 :

यथा - 'चञ्चदभुज-' इत्यादि । अत्र पादत्रये क्रमेण बन्धस्य गाढता । चतुर्थपादे त्वपकर्षः । तस्यापि च तीव्रप्रयत्नोच्चार्यतया ओजस्विता ।

घादत्रयक्रमेण in K.P.D. is improper. It should be पादत्रये क्रमेण as in S.D.

The editor has corrected अपक्रमः for अपकर्मः in K.P.D. but अपकर्षः in S.D. is a better reading than that of K.P.D.

तीव्रप्रयत्नो, in K.P.D. is a misprint. It should be तीव्रप्रयत्नो. as in S.D.

26. K.P.D. Ullāsa VIII p.117 on K.P. VIII.72 :

स्वचरणविनिविष्टैर्नूपुरैर्नर्तकीनां झटिति रणितमासीत्तत्रचित्रं कलं च अत्र (च) तन्मतानुसारेण रसानुसंधानमन्तरेणैव शब्दप्रौढिमात्रे मौजः ॥

See the Vṛtti on S.D. VIII 9-10, p.459 :

‘सुचरणविनिविष्टैर्नूयुरैर्नर्तकीनां झणिति रणितमासीत्तत्र चित्रं कलं च । अत्र च तन्मतानुसारेण रसानुसंधानमन्तरेणैव शब्दप्रौढोक्तिमात्रेणौजः।

Both the texts have similarity but K.P.D. has स्वचरण... while S.D. has सुचरण... and K.P.D. has झटिति while S.D. has झणिति.

The rest is identical, excepting that शब्दप्रौढोक्तिमात्रेणौजः in K.P.D. should read as शब्दप्रौढोक्तिमात्रेणौजः as in S.D.

27. K.P.D. Ullāsa VIII p. 119 on K.P. VIII. 72 :

क्रमः क्रियासन्ततिः, कौटिल्यं विदग्धचेष्टितं, अनुल्बणत्वमप्रसिध्दवर्णनाविरहः, उपपत्तिरुपपादकयुक्तिन्यासः । एषां योगः संमेलनं स एव रूपं यस्याः घटनायाः तद्रूपो विचित्रार्थत्वमात्रं अनन्यसाधारणरसोपकारित्वातिशयविरहानुगुण इति भावः ।

See the Vṛtti on S.D. VIII 16, p.463 :

तत्र क्रमः क्रियासन्ततिः, विदग्धचेष्टितं कौटिल्यम्, अप्रसिध्दवर्णनाविरहोऽनुल्बणत्वम्, उपपादकयुक्तिविन्यास उपपत्ति, एषां योगः संमेलनं स एव रूपं यस्या ध्यनायास्तद्रूपः श्लेषो वैचित्र्यमात्रम् । अनन्यसाधारणरसोपकारित्वातिशयविरहादिति भावः ।

Both the texts are almost identical but the word श्लेषो after तद्रूपः is missing in K.P.D. and the K.P.D. text has विरहानुगुण for विरहात् of S.D.

एवं for एव in K.P.D. is an obvious misprint.

28. K.P.D. Ullāsa VIII p.119 on K.P. VIII 72 :

अत्र दर्शनादयः क्रिया उपपत्त्यसमर्थनरूपं कौटिल्यं लोकसंव्यवहाररूपमनुल्बणत्वम् । एकासनसंस्थिते पश्चादुपेत्य नयने निमील्य ईषद्वक्रितकं धर इति चोपपादकानि । एषां योगः । अनेन च वाक्योपयत्तिग्रहणव्यग्रतया रसास्वादनं व्यवहितप्राय इत्यस्यानुगुणता ।

See the Vṛtti on S.D. VIII.16, pp.463-64 :

अत्र दर्शनादयः क्रियाः, उभयसमर्थनरूपं कौटिल्यम्, लोकसंव्यवहाररूपमनुल्बणत्वम्,

'एकासनसंस्थिते' 'पश्चादुपेत्य' 'नयने पिधाय' 'ईषद्वक्रितकंधर' इति चोपपादकानि, एषां योगः। अनेन च वाच्योपपत्तिग्रहणव्यग्रतया रसास्वादो व्यवहितप्राय इत्यस्यागुणता ।

क्रिया in K.P.D. seems to be a misprint. It should be क्रियाः as in S.D.

उपपत्यसमर्थनरूपं in K.P.D. should be corrected as उभयसमर्थनरूपं with the help of S.D.

वाक्यो. in K.P.D. should read वाच्यो. as in S.D.

इत्यस्यानुगुणता in K.P.D. is also not proper. It should be इत्यस्यागुणता as in S.D.

Besides this, both the texts resemble closely.

29. K.P.D. Ullāsa VIII. p.120, on K.P.VIII.72 :

अयोनिरथा यथा "सद्यो मुण्डितमत्तहृणचिबुकप्रर्षाधं नारडगकम् । "एवं भूतस्यार्थस्य कविनामयमेवेदभाषितत्वादयोनित्वम् । अन्यच्छ्रयायोनिर्यथा " निजनयनप्रतिबिम्बैरभ्युनि बहुशः प्रभाविता (प्रतारिता इत्यपि पाठः) कापि नीलोत्पलोऽपि विमृशति क रमर्षयितुं कुम्भामनारी (कु सुमलावी) ।

See the Vṛtti on S.D. VIII.16, p.464 :

तत्रायोनिरर्थो यथा - 'सद्योमुण्डितमत्तहृणचिबुकप्रर्षाधं नारडगकम् ॥'

अन्यच्छ्रयायोनिर्यथा - 'निजनयनप्रतिबिम्बैरभ्युनि बहुशः प्रतारिता कापि ।
नीलोत्पलेऽपि विमृशति क रमर्षयितुं कु सुमलावी ॥'

चुबुक in K.P.D. should read as चिबुक and नीलोत्पलोऽपि in K.P.D. should read as नीलोत्पलेऽपि in S.D.

30. K.P.D. Ullāsa IX p.123 on K.P. IX 79 :

उच्चार्यत्वामुदेकत्रस्थाने वानुवदादिके ।

सादृश्यं व्यञ्जनस्यैतत् श्रुत्यनुप्रास उच्यते ॥ इति ॥

(उच्चार्यत्वाद्यदेकत्र स्थाने तालुदादिके । सादृश्यं व्यञ्जनस्यैव श्रुत्यनुप्रास उच्यते ॥)

See S.D. X 5, p.476.

उच्चार्यत्वाद्यदैकत्र स्थाने तालुरदादिके ।
सादृश्यं व्यञ्जनस्यैव श्रुत्यनुप्रास उच्यते ॥

देवक in K.P.D. may be a misprint. The S.D. is mentioned, in the K.P.D. text, clearly by name.

31. K.P.D. Ullāsa - IX-p.132 on K.P.IX.84 :
....तथाविधोदाहरणे शब्दैरेकविधैरेव भाषास्वविद्यास्वपि (?) वाक्यं यत्र भवेत्सोऽयं भाषासम
इतीष्यतीति भिन्नोऽलङ्कारः उक्तः ।

S.D. X 10, p. 484 reads as :

शब्दैरेकविधैरेव भाषासु विविधास्वपि ।
वाक्यं यत्र भवेत्सोऽयं भाषासम इतीष्यते ॥

It is a quotaion from S.D.

भाषास्वविद्यास्वपि in K.P.D. should be corrected as भाषासु विविधास्वपि as in S.D.

32. K.P.D. Ullāsa IX. p. 132 on K.P. P.IX.84 :

अस्य च (अत्र च) स्वरन्ततिङन्तत्वेन प्रत्ययान्तरसाध्य चमत्कारविशेषाधानात् प्रत्ययश्लेषेगगना
(गणना)।

Read the Vṛtti on S.D. X.12, p.487 :

अस्य च भेदस्य प्रत्ययश्लेषेणापि गतार्थत्वे प्रत्ययान्तरसाध्यसुबन्ततिङन्तगतत्वेन
विच्छित्तिविशेषाश्रयणात्पृथगुक्तिः ।

The text in K.P.D. is not clear.

The correction (अत्र च) for अस्य च in K.P.D. has no meaning.

स्वरन्त in K.P.D. is obviously incorrect. It should be सुबन्त as in S.D.

प्रत्ययान्तरसाध्य. in K.P.D. should read as प्रत्ययान्तरसाध्य as in S.D.

33. K.P.D. Ullāsa IX p. 133 on K.P. IX.85 :

अत्र श्लेषसाम्यनिर्वाहकता न तु साम्यस्य तन्निर्वाहकतेद्युपमाया एवाङ्गित्वेन व्यपदेशो भवितुं युक्तः। प्रधानेन व्यपदेशा भवन्तीत्युक्तनयात् ।

Compare the Vṛtti on S.D. X-12, p.496 :

अत्र श्लेषस्यैव साम्यनिर्वाहकता, न तु साम्यस्य श्लेषनिर्वाहकता । श्लेषबन्धतः प्रथमं, साम्यस्यासंभवात् । इत्युपमाया एवाङ्गित्वेन व्यपदेशो ज्यायान् 'प्रधानेन हि व्यपदेशा भवन्ति' इति व्यायात् ।

The S.D. has a clearer expression. तेद्युपमाया in K.P.D. is a misprint and it should read as ० तेत्युपमाया .

34. K.P.D. Ullāsa - IX p. 134 on K.P. IX - 85 :

न च तत्र तुल्ययोगिता तस्यां द्वयोरर्थयोर्वाच्यत्वनियमाभावादिति विज्ञेयम् मम साहित्यदर्पणात् ।

See the Vṛtti on S.D. X.12, p. 494 :

न चात्र तुल्ययोगिता, तस्याश्च द्वयोरप्यर्थयोर्वाच्यत्वनियमाभावात् ।

S.D. is mentioned here clearly by name.

35. K.P.D. Ullāsa IX - p.138 on K.P. IX-86 :

भुजङ्गकुण्डलीव्यक्त शशीशुभ्रांशुशीतगुः ।

जगन्त्यपि सदापाय देव्याच्छेतो (?) हरः शिरः॥

इत्यत्र भुजङ्गकुण्डलीत्यत्र प्रथमस्यैव परिवृत्तिसहत्वं हरः शिरः इति द्वितीयस्य, शशीशुभ्रांश्चित्यत्र द्वयोरपि अतिसादनत्याग इत्यत्र द्वयोरपि शुद्धद्वयपरिवृत्तिसहत्वासहत्वाभ्यामस्योभयालंकारत्वमुक्तम् ।

See the Vṛtti on S.D. X.2, p.473 :

भुजङ्गकुण्डली व्यक्तशशीशुभ्रांशुशीतगुः ।

जगन्त्यपि सदापायादव्याच्छेतोहरः शिवः ॥

अत्र.... ' भुजङ्गकुण्डली ' इति शब्दयोः प्रथमस्यैव परिवृत्तिसहत्वम् । 'हरः शिवः' द्वितीयस्यैव ।

'शशिश्नुध्रांशु' इति द्वयोरपि । 'भाति सदानत्यागः' इति न द्वयोरपि । इति शब्दपरिवृत्तिसहत्वासहत्वाभ्यामस्योभयालंकारत्वम् ।

The K.P.D. has clearly mentioned S.D. by name but K.P.D. text is full of mistakes as underlined by us. They should each be corrected with the help of S.D., quoted as above.

36. K.P.D. Ullāsa X. p. 142 on K.P. X.89 :

इह हि समुदितं पदं वाचकत्वं (वाचकं) इमनमनाद्य (इति मतमनूद्य) प्रकृतिप्रत्ययौ सुखानुबोधकादिति (सुखानुबोधकाविति) मतस्यैवाङ्गीकारेण व्यवहारः प्राच्यात्यं (प्रत्याप्यः) अन्यथा वक्तव्यबिवादेः प्रसङ्गः स्यात् न च वाद्यादय (क्यचादयः) इवाद्यर्थेऽनुशिष्यन्ते । क्यचादयस्त्वांचारार्थे तथाहि, एते नाचारमात्रार्थाः किन्तु सद्रशाचारार्थाः ।

This may be compared with the Vṛtti on S.D. X.19, pp.511-12 :

वाचकत्वे वा 'समुदितं पदं वाचकम्' 'प्रकृतिप्रत्ययौ स्वस्वार्थबोधकौ' इति च मतद्वयेऽपि वत्यादिक्यडाद्योः। साम्यमेवेति । यच्च केचिदाहुः - 'वत्यादय इवाद्यर्थेऽनुशिष्यन्ते, क्यडादयस्त्वांचाराद्यर्थे' इति । तदपि न । न खलु क्यडादय आचारमात्रार्थाः, अपि तु साद्रश्याचारार्था इति ।

37. K.P.D. Ullāsa X.p. 144 on K.P. X. 92 :

अत्र च निश्चयगर्भे संशये मार्तण्डप्रभावनिश्चयः, राजनिश्चये द्वितीयसंशयोत्थानासम्भवात् ।

Compare the Vṛtti on S.D. X.35-36, p.531 :

अत्र मध्ये मार्तण्डाद्यभावनिश्चयो राजनिश्चये द्वितीयसंशयोत्थानासंभवात् ।

K.P.D. has मार्तण्डप्रभावनिश्चयः while S.D. has मार्तण्डाद्यभावनिश्चयः, which is better.

38. K.P.D. Ullāsa X., p.150, on K.P. X .108 स एक इत्यादौ तनुहरणेऽपि बलाहरणानि निमित्तं निरूप्यमाणमपि (बलहरणं तनुहरणे निमित्तम्) त्वविज्ञान (?) मित्यचिन्त्यम् ।

See the Vṛtti on S.D.X.67, p.590 :

अत्र तनुहरणेनापि बलाहरणे निमित्तमचिन्त्यम् ।
S.D. has a shorter and much clear expression.

39. K.P.D. Ullāsa X.p.155 on K.P. X.117 :

अनुमानं तु विच्छित्त्वा ज्ञान साध्यसाधनेदिति साधनस्य प्रथमनिर्देशः ।

See S.D. X.63 A, p.585 :

अनुमानं तु विच्छित्त्वा ज्ञानं साध्यस्य साधनात् ।

S.D. is clearly mentioned by name. The K.P.D. text presents corruptions which should be corrected in the light of the S.D. text as above.

40. K.P.D. Ullāsa X.p.160 on K.P. X.134 :

....मिलिते उत्कृष्टगुणे निकृष्टगुणस्य विरोधालङ्कारः । इह भूतयोरल्पगुणतया भेदाग्रहः।

See the Vṛtti on S.D. X. 89, p. 611.

....मिलिते उत्कृष्टगुणे निकृष्टगुणस्य तिरोधानम् । इह भूतयस्तुल्यगुणतया भेदाग्रहः।

The text in K.P.D. is improper. The word 'विरोधालङ्कारः' has no meaning. It should be corrected as तिरोधानम् with the help of S.D.

भूतयोरल्पगुणतया in K.P.D. is also incorrect. It should be तूथयोरल्पगुणतया as in S.D.

41. K.P.D. Ullāsa X p.165 on K.P. X. 141 :

अत्र क्षणयोः साम्यात् छंदकानुप्रासः (छेकानुप्रासः) ।
निरीक्षेतेत्यद्रक्षकारमादाह (?) वृत्त्यनुप्रासः ।

Compare the Vṛtti on S.D. X. 98, p.631 :

अत्र कटाक्षेणापीयत्क्षणमपीत्यत्र छेकानुप्रासस्य निरीक्षेतेत्यत्र दक्षकारमादाय वृत्त्यनुप्रासस्य चैकाश्रयेऽनुपवेशः ।

The text in K.P.D. is not clear. It should be corrected with the help of S.D.

S.D. is clearly mentioned by name in K.P.D. at seven places, where we get quotations from S.D., while at three places we have quotations from S.D. without any clear mentioning.

Over and above this, S.D. is mentioned in name at three places, from which one is cited in our discussion. The other two places, which are left out by us are as under :-

1. K.P.D. Ullāsa IX - p. 133 on K.P. IX. 85
2. K.P.D. Ullāsa IX - p. 134 on K.P. IX. 85
It may also be noted that at times the K.P.D. quotes particular illustrations fully, which are also read in the S.D. They are as under :-
1. उन्मज्जजल.....K.P.D. VIII p.117 - S.D. VIII pp. 457-58.
2. योयः शस्त्र... K.P.D. VIII p.117 - S.D. VI p. 311.
3. श्वासानुञ्जति.....K.P.D. VIII p.117 - S.D. III p.136.
4. नेत्रे खञ्जन्गज्जने.....K.P.D. VIII p.118 - S.D. III p.110.
5. लाङ्गूलेनाभिहत्यK.P.D. VIII p.119 - S.D. X pp.615-16.
6. दष्टवैकासनसंस्थिते K.P.D. VIII p. 119 - S.D. IIIp.115 & VIII p.463.
7. यदिस्यान्मण्डले.... K.P.D. X. P.148 - S.D. X p.550.
8. कटक्षेणापी K.P.D. X. p. 165 - S.D. X. p.631.
9. जस्स.... K.P.D. X. p.144 - S.D. X. p. 564.
10. का विसमा K.P.D. X p.157 - S.D. X p.604.
11. अहिणअ.... K.P.D. X p. 165 - S.D. X. p. 632.

Thus in this second article, which follows our first one read at the 32nd session, A.I.O.C., at Ahmedabad,* we have tried to point out the parallasisms between the K.P.D. and the S.D. We can not help suggesting that the Allahabad edition of the K.P.D. has left out much to be desired and a Critical Edition of the K.P.D. has to be attempted afresh. Our comparison of both the texts has shown that it can be helpful in editing the K.P.D. and fill up the gaps which the learned editor has left out.

*Published in "Sambodhi", Vol.12 - April'83 and Jan.'84 - a research journal of L.D. Institute of Indology, Ahmedabad.

Reference Works :

1. Kāvyaṣakaśadarpaṇa (K.P.D.) of Viśvanātha Edited by Dr. Goparaju Rama Published by Manju Prakashan, Allahabad, 1979, First Edition.
2. Sāhityadarpaṇa (S.D.) of Viśvanātha Edited by Durgaprasad Dwivedi Published by Meharchand Lachhamandas, New Delhi, 1982.
3. Kāvyaṣakāśa (K.P.) of Maṃmaṭa Edited & Published by Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1983, Eighth Edition.

ON MIA. LAGG - USED AS A 'VECTOR' VERB

H.C. Bhayani

- 1 As compared to the description and discussion of *lag* - and other verbs used as the second verb (variously called 'operator', 'explicator', 'vector'¹) in NIA compound verbs, we have meagre information about their early history². I have noted below some occurrences of Pk. *lagg*-, from some early texts in Prakrit, Apabhraṃśa and Sanskrit³.
- 2 *Lagg*- *lag*- used as the second verb with the imperfective personal forms of the first verb.
 - (1) *Bahave bhaḍa-bhoiyā laggā benti ya.*
(Vasudevahimḍī-Madhyama-khaṇḍa, p.138, 1-13 Date : C. 8th Cent. A.C.)
'And many, soldiers and headmen began to speak'.
 - (2) *Nāsami laggī* (Paumacariya, 69, 18, 4: 9th Cent. A.C.)
 - (3) 'I began to flee'.
 - (3) *Arahai laggai* (Paumacariya, 71,12,7)
'(Rīvaṇa) has begun to wroship'.
 - (4) *Āvai laggau* (Paumacariya, 73,8,9)'has started to come'.
 - (4a) *Samappai laggau* (Riṭṭhanemi Cariya, 17, 3, 10, 9th Cent. A.C.) 'has begun to be finished.
 - (5) *Olaemi laggo* (Kathākośa -prakaraṇa p. 122, 11. 13 -14, 1052 II started serving'.
 - (6) *Amhāṇaṇi ūsūraṇi vaṭṭai, tumani puṇa khajjai laggā deveṇa*
(Mūlaśuddhi - ṭīkā) p. 80. 1090 A.C.)

'We are getting late, but you are being devoured by (the desire of worshipping) the god'.

- (7) *Kiyadbhirapi vāsarairahamāgacchāmi lagnaḥ* (Śṛṅgāramañjarī-kathā, p.30, 10th Cent. A.C.)
'Within just a few days I will be coming and reaching here'.
- (8) *Vastudvayanī naśyati lagnaḥ* (Śṛṅgāramañjarī-kathā, p.64)
'Both the things began to disappear'.
- (9) *Nṛtyati lagnā* (Śṛṅgāramañjarī-kathā, p.69)
'She began to dance'.
- (10) *Āgacchati lagnaḥ* (Kathākośa, 6.8; 11th Cent. A.C.)⁴
'He started coming'.
- (11) *Agacchāmi lagnaḥ* (Kathākośa, 55, 17)
'I started coming'.
- (12) *Mārayasi lagnaḥ* (Kathākośa, 16, 20)
'you began to strike'.
- (13) *Marayāmi lagnaḥ* (Kathākośa, 39, 3; 53, 9)
'I began to strike'.
- (14) *Māryase lagnaḥ* (Kathākośa, 81, 7)
'You began to be struck'.
- (15) *Mucyate lagnaḥ* (Kathākośa, 19, 14)
'began to be released'.
- (16) *Nigrhyate lagnaḥ* (Kathākośa, 87, 13)
'He began to be restrained'.
- (17) *Yāti lagnaḥ* (Kathākośa, 113, 1)
'It began to go'.

- (18) *Svapimi lagnaḥ* (Pañcākhyānaka, 122, 18. 1199 A.C.)
'I began to sleep'.
- (19) *Yojayati lagnaḥ* (Pañcākhyānaka, 268, 10)
'He began to join'.
- (20) *Anāvṛṣṭi sampadyate lagnaḥ* (Pañcākhyānaka)
'Drought began to take place'.
3. *Lagg-/lag-* used as the second verb with the infinitive of purpose of the first verb.
- (1) *Paḍahū laggu* (Paumacariya, 74, 14, 5)
'Began to fall'.
- (2) *Paricimṭahū laggu* (Paumacariya, 88, 6, 2)
'Began to reflect'.
- (3) *Bollaṇahū laggu* (Paumacariya, 89, 12, 9)
'Began to speak'.
- (4) *Dhāhāvanahī laggu* (Paumacariya, 69, 19, 8)
'Began to cry for help'.
- (5) *Olaggahū laggā* (Kahakosa, 3, 18, 8, 1070 A.C.)
'(They) began serving'.

Numerous instances from the Mixed Sanskrit of the Jain Prabandhas (14th-15th Cent. A.C.)

Lag- used with *kṛ-*, *gam-*, *dā-*, *nas-* path-, *pa-*, *bhaks-*, *vand-*, *vikrī-*, *vyay-*, *rajñah śīrasi lagitum lagnaḥ* 'began to stick to the king's head' is interesting in that therein *lag-* is used in the primary and secondary sense side by side.

- 4 Several points are to be noted about the above-cited instances. Both the constructions are attested up to the 12th Century. Not only that, both of them appear in one and the same text (e.g. in the Apabhraṁśa epic poem

Paumacariya). Later on only the second construction survives, and it continues in NIA. languages⁵. The Sanskrit instances are Prakritisms (or colloquialisms).

- 5 The first construction in which the second verb is used with the imperfect personal forms of the first verb is particularly significant in that it provides us with an early example of two similar construction-types in NIA. The Hindi future forms in *-ga*, (*karūgā*, *karegā*, *karege* etc.) derive from a combination of imperfect personal forms and *ga* Sk. *gataḥ*, Pk. *gao* 'gone'. The semantic change however has not been satisfactorily explained so far.

Secondly the Gujarati Finite Present, formed with an auxiliary, stands apart in that the main verb and the auxiliary both have the personal endings, as against many other NIA. languages which use the imperfective (Present) participle of the main verb in this construction.

The following three similar instances of a construction are to be noted for Apabhraṃśa from Svayambhū's *Pamacariya* (9th Cent. A.C.): *iha mikkan karai āsi pavaṇu* (78, 8, 9)

'Here the wind god was sweeping refuse'.

jai jāmi āsi paricatta - bhaya (18, 6, 1)

'If I was going without any fear'.

acchīn jo jhāramtu eiru (61, 3, 9)

'who was since long feeling dejected'.

REFERENCE WORKS

A. N. Upadhye 'On the postposition *lagna* in some Jain texts' JOIB, 24, 1-2, 1974. the data is also given in his edition of Prāhātācandras Kathākośa, Introduction, pp. 22-23.

Bhoja. *Śṛṅgāramañjarī-kathā*. Edited by Kalpalata Munshi, Bombay -1959.

H.C. Bhayani. *Gujarātī Bhāṣā-nā Itihās-nī Keṭīk Samasyāo*, Ahmedabad - 1976.

H.C. Bhayani. *Gujarātī Bhāṣā-nū Atihāsik Vyākaran.*, Ahmedabad - 1988.

Devacandrāsūri. *Mūlaśuddhi-nīkā* - Edited by Amrutlal Bhojak, Ahmedabad - 1961.

Jineśvara-sūri. *Kathākośaprakaraṇa*. Edited by Jinavijay Muni. Bombay - 1949.

Colin P. Masica. *the Indo-Aryan Languages*- Cambridge, 1991.

Pūrṇabhadra, *Pañcākhyanaka*.

Prabhācandra-sūri. *Kathākośa*, Edited by A.N. Upadhye.

Svayambhū. *Paumacariya*. Edited by H.C. Bhayani, Part - 1, 2, 3, Bombay 1953 - 1955.

R.N. Vale. *Verbal composition in Indo-Aryan*. Poona 1948.

Riṭthanemicariya, Edited by R.S. Tomar, Part 1, Ahmedabad - 1993.

Sricandra *Kahākosu*. H.L. Jain, 1969, Ahmedabad.

NOTES :

- 1 Masica 1991, 326.
- 2 G.H. Shekter has noted some earlier uses of *ja-* as a vector in *The jānā-passive in the NIA Languages*, Indo-Iranian Journal, 12, 1-23. Bhayani 1976, pp. 62-70 has discussed it.
- 3 The present article is a revised version of the note in Bhayani, 1988, 418-420. I am thankful to Prof. Michael Shapiro for his comments on the draft of this paper which I had referred to him.
- 4 The *Kathākośa* illustrations are from Upadhye, 1974.
- 5 For the inceptive use of *lag-/gal-* in NIA see Vale, 1948, Table 10 on p.222, and the relevant section under different NIA. languages.

A PUZZLE FOR THE SCHOLARS OF BUDDHIST HISTORY

Nagin J. Shah

Kalidāsa, the great Sanskrit poet, is fond of referring to important historical events and personalities, provincial peculiarities and geographical characteristics, etc. We know that he in his Meghadūta refers to Dignāga (c.355 - 440 A. D.), a great Buddhist logician, by employing double entendre, as also to his work 'Hastavāla (prakarna)' by using the word 'hastāval-epa'.¹

Similarly, I have come across a verse in Kālidāsa's Raghuvamśa (XIII.7) which possibly alluded to some event in the Buddhist history. The verse in point is as follows :

पक्षच्छिदा गोत्रभिदाऽऽत्तगन्धाः
शरण्यमेनं शतशो महीघ्राः ।
नृपा इवोपल्यविनः परेभ्यः
धर्मोत्तरं मध्यममाश्रयन्ते ॥

The second meaning² is yielded by the verse if we notice the use of śleṣa. It is as follows :

महीघ्राः = महीधराः = महीशासकाः

Mahīśāsakas are the followers of the Mahīśāsaka school (*nikāya*).

The Mahīśāsakas (*mahīdhraḥ*) were humbled in their pride (*āttagandhāḥ*) on account of Pakṣaccheda and gotrabheda³. So they were harassed (*upapalavinaḥ*) by others (*parebhyaḥ*). Hence they by hundreds (*śataśaḥ*) took refuge under the shelter of (*śaraṇyam āśrayante*) neutral impartial (*madhyamam*) Dharmottara.

There is no doubt that 'Dharmottara' is a Buddhist proper noun. Now the above interpretation of the verse gives rise to following questions : When did the event referred to take place? What is actually meant by *pakṣa* and *gotra* in this context? What were the conditions that led to *pakṣaccheda* and *gotrabheda* among Mahīśāsakas? Who were 'others' that harassed them? What

type of harassment was it? Who is Dharmottara? Why did Mahīśāsakas take refuge under him? Why was he regarded neutral or impartial? Was 'Madhyama' the title conferred upon Dharmottara? Had this Dharmottara any connection with the Dharmottarīya school (nikāyam)?

Vādi-Deva Sūri, a Śvetāmbara Jaina monk, wrote his *Pramāṇanayatatvālokaikāra* in 12th century A.D. His voluminous commentary on it, called *Syādvādaratnākara*⁴, is a highly scholarly exposition of the text, referring to so many Hindu, Buddhist and Jaina works and authors. Commenting on '*Svaparyavasāyi jñānaṁ pramāṇam iti ||2||*' he refers to Dharmottara and Vṛddha-Dharmottara. On this basis Muni Jinavijayji floated a theory that 'Vṛddha-Dharmottara' and 'Dharmottara' refer to two persons of the same name, one senior and another junior. Pt. Mahendra Kumar after close examination of the quotations cited in the commentary arrived at the conclusion that 'Vṛddha-Dharmottara' and 'Dharmottara' refer to one and the same person, that wellknown commentator of Dharmakīrti.⁵ So there is no question of our identity flying Dharmottara referred to in the *Raghuvamśa* verse with Vṛddha Dharmottara mentioned in the *Syādvādaratnāra*.

Nowhere do we find any clue that may enable us to solve the puzzle we are confronted with in the *Raghuvamśa* verse.

4. *Syādvādaratnākara*, ed. by Motilal Lal, and published by Ārhatamata-Prabhākara, Poona, 1926.
5. Hindi Introduction to *Nyāyakumudacandra*, Ed. Pt. Mahendra Kumar, Vol. I, Manikchandra Digambara Jaina Granthamālā, No. 38, 1938, pp. 94-96.

SOME COMMON ELEMENTS IN BRAHMANISM AND BUDDHISM

R.N. Mehta

ॐ अतीतार्थं त्रिपादं च पञ्चबलसमन्वितम् ।

Aum. Atīrārthaṁ tripādaṁ ca pañca-bala-samanvitaṁ

पञ्चकर्मसमाराध्यमितिहासमुपायहे ॥

Pañca-karma-samārādhyam itihāsaṁ upāyaha

स्थिरद्रव्यसमुत्पन्नां धरास्तरलनिवासिनी ।

Śhira-dravya-samutpannāṁ dharāstaranivasīnī

वन्दे पुरावस्तुविद्यां नरकार्यप्रबोधिनीम् ॥

Vande purā-vastu-vidyāṁ narakāryaprabodhinīm.

Introduction

It was an occasion of *Mantrajāgarāṇa*, when the followers of the four Vedic Saṁhitās were reciting the Mantras. The musical melody of the *Sāmaveda*, that is the main Veda of the Upveda of music, was enchanting.

After returning from the *Mantrajāgarāṇa*, I had the rare opportunity to listen to the recitation of the Buddhist Śramaṇas from Thailand. They were my wards in the M.S. University of Baroda. The nearness of these experiences in time indicated a close affinity in these two melodies, that from the *Sāmaveda* and that practised by the Buddhists. At another *Mantrajāgarāṇa*, in Vaḍodarā, I proposed that the Vedic Pandits should listen to the Buddhists. They agreed. So, I requested my hostel Śramaṇas to come to *Mantrajāgarāṇa*, then both the groups listened to each other, they were surprised at their common heritage in recitation.

This experience led the speaker to look into the phenomenon more closely.

Being a field worker, while exploring the archaeological mounds at Nagara, the older Cambay, a sand-stone image of Buddhānātha that was worshipped by the local people on Dipāwali was examined. It was an image of one of the Dhyāni Buddha Vairocana, and his worship was being carried on with utmost reverence, by those who were claiming that they are not Buddhists.

On another occasion, I was excavating a Śarīra Stūpa at Devnimori in Gujarat. A Jain Sangha was moving from Kadavānja to Kesariyaji, under Munishrī Puṇyavijayajī. Being an enlightened Śramana he spent some time at the excavation site.

It was a big Saṅgha. Many members of the Saṅgha were highly pleased to see the vihāra of the Saṅghārāma and began identifying it as one of their Upāśraya.

These experiences indicate that contrary to the prevalent idea that Buddhism opposed the Vedic religion, there are more common elements that form the core of the belief systems of the Vaidik, Buddhist and Jain system.

If this experience of the common elements seen in different groups be true, and there is no doubt about it, there must exist many common elements between the Vaidika or Brahmanic and Buddhist systems. In this paper an effort is made to trace some of them in broad outlines only.

Life of Lord Buddha and Brāhmaṇism

Chronologically and historically it is a well-known fact, that, Siddhārtha, the son of Śuddhodana was born in a society with a long tradition reaching on the language front to the Vedic literature. It is also known that in this tradition chapters of explanations were known as Brāhmaṇas, that were extended to Āraṇyakas and Upaniṣads.

This tradition was, according to the Chinese source, known to Buddha, who was a Śākya prince. This clan claims Ikṣvāku lineage and considers that it migrated to Kapilavastu.

Besides these aspects, two teachers of Lord Buddha are noted as Rudraka Rāmaputra and Alar Kalam from whom he learnt the Yoga. He had practised penance with the group of Bhikṣus, and had left them.

Even after attainment of Buddhahood, Lord Buddha was in two minds about preaching. It is noted in Dhammachakka Pabbatitana Sutta that it was Bramā, who indicated that he should start preaching the four noble truths, eight-fold path, etc. So, Lord Buddha decided to embark on the career of unfolding the

'Magga' to listeners. While deciding about the individuals to whom he should proclaim his revelation, he thought of his teachers and his fellow practitioners in penance. His teachers were not living, so he went to the Mrgadava, where he met his friends and gave the first discourse on the Magga, and the cycle of Dhamma began its movement. His first disciples were his own colleagues.

During his career he came across a cross-section of contemporaries of many beliefs, some of them joined him and others continued to chart their own ways. If this social phenomenon be taken into consideration one can easily infer that lord Buddha lived in a society with various shades of belief-systems, from which he started developing his order of the Buddhist Śramaṇas. It is, therefore, natural that the society shared many common ideas and behaviour patterns, that would indicate the unity and diversity of the system.

Mahāparinibbāna and adoption of earlier practice

Significantly when Lord Buddha was passing away, his disciples were confused over the last-rites. Upon asking the Lord, he indicated that the last -rites and disposal of his mortal remains should follow the practice of the Cakravartins. This indication of the continuity of the system of cremation and post-cremation burial is the foundation at least of the two types of the stupas, the Śarira and the Kula. The Paribogika follows a different system of veneration of the materials used by him, more in the line of the Pāduka of Rama, that Bharata brought to Nandigrāma. The Uddeśa was a wish-fulfilling one, that is more a type of devotional structure.

This basic method of the disposal of mortal remains is one of the traditions of post-cremation burial noted in the Śatapatha Brāhmaṇa and discovered at several sites in different parts of India. It is known as *stupa*, a word of long standing. It has various forms in different languages similarly the *catya* a word common to Buddhist and Jain structures also give a the same picture. There is a pertinent point to ponder over is its meaning. Usually, it is interpreted as a heap, a type of Chiti from the root *Ci*(= to collect). However symbolically, it could be derived from *cit* which means consciousness and with its association with supraconscious Lord Buddha, it could easily give the meaning of a monument that would arouse the consciousness of the follower to the life and teaching of the Venerated Enlightened.

Stūpa and Śivaliṅgas

Structurally,, a *stūpa* in its four-fold form consists of a Medhi, Aṇḍa, Harmikā and Chatrāvali. Its developed form with square Mehdi and semi spherical Aṇḍa has an interesting parallel in the Śiva liṅgas also. Some of these have a square lower part and sperical upper part similar to that of the *Stūpa*. The identity is so close that instances are noted where a *stūpa* is also venerated as Śivaliṅga as Bhimeśvara, Dhingeśvara, Buddhamat̥ha, etc.

It may be incidentally pointed out that the term *liṅga* does not mean only the membrance virile, but is more used in the sense of an indicator. In this sense, it is used in several places, under these circumstances, to understand *śivaliṅga* only as a sexual symbol suggests rather a lop-sided view of this symbolism of the universe, the benevolent and ascetic form of Śiva who is an unfathomable pillar. With proper analysis of the symbolism of *Śivaliṅga* on one side and that of the *stūpa* on the other it becomes clear that both of them seem to coincide on many points.

One of the interesting facts of this feature is the presentation of the figure of the Buddha in front of the stupa, and that of the form of *Lakuliśa* in front portion of the *Śivaliṅga*. In both cases the background symbol and the image in the front show many common elements of the symbols with necessary differences.

When one examines the tranquil images of the Buddha in Dhyāna Mudrā, with those of the Jain Tīrthamkaras, Yoga Viṣṇu, Śiva as an Yogi etc., the common tradition of the Yoga School of self-improvement becomes clear, and brings the *Nivṛtti-mārga* in sharp focus.

Even the disposition of the hair as Dakṣiṇāvarta on the head is a common feature in the sculptural art. A superficial look at the images of Buddha, Tīrthamkara and Lakuliśa figure leads to confused identification that gets cleared by the examination of all iconographic characteristics of the complete figures. If only the broken images, and specially the heads are available, it becomes almost impossible to separate them.

Buddhist Deities and their Non-Buddhist Worship

These aspects of common elements of the sculptures of the Buddhist art, continue in the developed iconography of India. It is significantly known that some of the Buddhist deities are worshipped by other sects. As an example two deities from Tāraṅgā Hill in North-Gujarat are noted here. One of them is a white marble image worshipped as Dhāriṇī Devī. It has the inscription of the Dhāriṇī text on it. This name of the text seems to have been retained and her iconographic identification was forgotten, so it was in the recent study first identified as Tārā, and then it was corrected as Śukla Kurukullā. Even though, this correction is supported to a great extent by the available Sādhāna, it requires further investigation to discover the correct Sādhāna for this deity.

Moreover, the deity Kurukullā, an emanation of Amitābha, is invoked in the orthodox brāhmaṇical text of Lalitāsahasranāma as Kurukullā.

The other deity is in worship as Padmāvatī in the Ajitnāth temple at Tāraṅgā. This deity is an emanation of Amogha Siddhi, the Dhyāni Buddha. Her iconographic characteristics further assist one in identifying the image as that of Dhanadā Tārā.

Syncretic Thought

These identifications of the images raise a fundamental issues about them. It could be argued from purely iconographical angle that these are wrong identifications. This iconographically strong argument, however, becomes fairly weak when it is examined from the literature of these sects.

It is a common tendency of identification of the creation of one sect by the other as belonging to one of their own deity. It is already noted that Kurukullā is an accepted deity of the Śāktas. Similarly Padmāvatī is identified with several goddesses, including Tārā in all her forms by the Jains. The Buddhists were not far behind as they also had identified Padmāvatī as a form of Tārā. She is possibly Padmā of Brahmans. This literary activity contradicts the iconographic identification and gives free scope to the acceptance of one figure as that belonging to some identification of that other sect. This aspect leads to a lot of amalgamation.

If one tries to examine the basis of the activity of such identifications for amalgamation, one has to consider the phenomenon of logic and verbal communication.

Logic and Role of Dṛṣṭānta

Logic in its narrowest sense is a mental effort to arrive at the truth of a statement on the basis of reasoning from experience. This thought becomes clear when the method of argument is considered that the examination is ultimately based on Dṛṣṭānta, which is a common experience of the inquirer and the world, as noted by Vātsyāyana, the commentator of Nyāya Sūtras of Gautama.

While discussing the fifth aspect of Nyāya, the Dṛṣṭānta is defined in the Sutra 25 of 1st Chapter that it is *laukika parīkṣakāṇām yasmīn arthe buddhi-sāmyaṁ sa dṛṣṭantaḥ*. Commenting on it Vātsyāyana explains *Laukikas as Lokasāmānyam atītaḥ laukikāḥ naisargikaḥ vāinayikaḥ buddhyatiśayaḥ prāptāḥ / tadviparītāḥ parīkṣakāḥ, tarkeṇa pramāṇaiḥ arthaṁ parīkṣitum arhantīti | Yathā' yam arthaṁ lakikā buddhyante tatha parīkṣaka api | so artho dṛṣṭantaḥ |*

It is the common element of the experience of the world, that is the fountain source of the knowledge both of a common man, who considers it as natural and does not examine it. Those who examine it, not only accept it, but try to explain it as a result of an act of an actor. The explanations, therefore, are the results of either the experience of an individual and his analysis or he accepts the verbal testimony of others.

This is an important aspect of the relative value of the experience of an individual and its analysis by himself and a belief system based on the experience of the Brāhmaṇas and the Śramaṇas that is reflected in their verbal testimony.

World Experience and Buddha and Veda

In this respect an examination of the view of Lord Buddha is highly significant. A perusal of the Tipiṭakas, specially the Sutta where his teachings are directed towards clear understanding reveals his position in the statement "*Naññista samanassa, Brahmanassa vasutvā Vadami; Api ca bhikkhave, yadeva me saman*

gñāta samam diddham, samam viditaṇi tamevāham vadāmi (Sakkar Suttam). This statement of Lord Buddha has high epistemological significance that the proper observation and knowledge are more important in comparison to the statements of the Śramanas and Brāhmaṇas. This base of observation and correct knowledge is a common thought for scientific knowledge. This is a constant strain in the belief system of the Vaidikas who trace the origin of their sūktas in the Vision of the Ṛsis. They were revealed. The Sūktas that are verbally transmitted, and form the basis of the Brahmanic tradition, that is a commentary of this tradition. The continuity of this idea could be found in the Bṛahadāraṇyaka, 5th Adhyāya. 14th Brāhmaṇa where this point is discussed. *Tadvai tat satye pratiṣṭhitam cakṣur vai satyam cakṣur hi vai satyam tasmād yad idānīm dvau vivādmānāv eyātām ahamdarśam aham āśrauṣamiti ya evam brūyād ahamdarśam iti tasmā eva śraddāhyām tad vai tat satyam bale pratiṣṭhitam.*

This statement indicates the Brahmanic position.

Brahmanic Tradition

The preservation of the Vedic tradition by the specialists of different Śākhās of Veda, its commentaries in the literature of the Brāhmaṇas Āraṇyakas and Upaniṣads, as well as its continuous examination gives the Indian ethos of the Brahmin and Śramaṇa tradition, that has been studied, compared and accepted in many parts of the world.

Phenomenon of Language

The Vaidika tradition in last analysis is that of the verbal record of the vision of the Ṛsis. Significantly, this aspect leads to an understanding of the phenomenon of language or Vāk, to use the term of the Ṛgveda. In the understanding of Vāk, the statement in Rg.1. 164.45 is explicit about the four-fold nature of the language. It states that the three aspects of Vāk are hidden and only one part becomes known.

Many words for one object

Due to this condition, the one that exists is expressed by different words. Thus, though the language might differ, the ultimate reality is one. This one is monistic

and not monotheistic in the early Vedic tradition. This aspect of monism is developed both by the seers of the Upaniṣads, and the Buddhists. If the criticism of Śāṅkara the great Advaita philosopher be examined as *Pracchanna Baudha* it would indicate the close relationship of thought, but the terminology differs. This feature is fairly well documented by Bhartṛhari in his *Vākyapadīya*, where he expressly states that the permanent *śabda*, tries to explain the meaning of the phenomenal world.

Thus, the verbal communication about the phenomenal world is noted in its dual form, that of the spoken or written words on one side and the supreme reality behind the phenomenal world. It is interesting fact that this notion of the phenomenal world springing up from an undesirable sub-stratum is a significant feature of the Brahmanic and Buddhist thought.

The View of Knowledge

Epistemologically, its significance is a faceted view of complete knowledge. So it considers the knowledge of the universe, *Prātibhāsika*, *Vyavahārika* and *Pārmāthika* in its entirety. This thought that is multifaceted gives a different verbal picture of this mysterious world with its changing patterns in cyclic, Yang-Ying or linear dimensions to the observer who is a part of the universe or *Brahmāṇḍa*.

Problems of Communication

The undescrivable entity of existence when communicated to the others gets a variety of names, as *Eka*, *Advaita*, *Tathatā*, *Śūnya* etc. A long drawn series of debates has undergone to prove the validity of the 'Word' used by a particular group. This situation of the linguistic communication is also a constant phenomenon, in which the changing pattern of the relationship of the spoken or recorded word and the meaning conveyed by it results in many debates. The main reason of this debate is the limited capacity of the words to convey, the specific meaning of its shade that is in the mind of the individual who expresses it but the listeners' or the readers' understanding is often not congruent with the idea expressed, but even contradictory ideas are generated from these words. This is an universe of verbal discourse in which *Vāda*, *Jaḷpa* and *Vitaṇḍā* play their own role.

Dialogue or Vāda

When one considers the basic function of verbal communication as a proper expression and proper response for acquisition of knowledge and understanding after examining relevant proofs, the picture gets a little clear. Dialogue is possible when there is an agreement on the sources of proof. With the strong emphasis on one's experience as noted by Buddha, Pratyakṣa and Anumāna become the valid sources of proofs. But this aspect though true, fails to be very effective in absence of verbal communication, that is essential for exchange of ideas, continuity of tradition etc.

Continuity and Change

It is this aspect of the understanding of continuity of tradition in verbal form and bringing it in line with the experience of phenomenal world and its causative reasoning that creates split and leads to quarrels, about the authenticity of the verbal tradition. Lord Buddha's reliance on experience, and rejection of verbal authority is the point of some diversion of the Brāhmaṇic and Buddhist traditions.

Apart from this diversion, these Indian traditions, including that of the Jains have many common elements.

Brāhmaṇa

Interestingly the term Brahman deserves our attention. The word, which began its carrier as Brahma, the expanding sphere of universe and knowledge of ultimate reality and its expression later on came to signify the group that made efforts to understand the Brahma Vidyā. As speech was the *modus operandi* of this group, in the anthropomorphical model of the society such group was known to have developed from the mouth as noted in the Nārayaṇa Śukta of Rgveda. X 90.

When one reads the Catukka Nipāta, Brahmana Dhammayaga Sutta the words "*Ahamasmi bhikkhave brahmaṇo*" and "*Tassa me tumhe putta orasa mukhoto jātā dhammasā*" by Lord Buddha as well as the term *Māhaṇa* used for Tīrthamkara Mahāvīra, it becomes clear that this term *Brāhmaṇa* was used to explain the social group engaged in the inquiry of knowledge and preserving

the traditional role of knowledge. When misinterpretations for selfish ends of the tradition were doled out in the society, the knowledgeable persons with radical understanding opposed this activity and verbal dual of Brahmin verses Buddhist was generated.

However, when one examines the activities of the "*Aham asmi brāhmaṇa*" Buddha, his supporters were many learned Brahmins who were the seekers after truth and followers of the *Pravṛttimārga* or Path of Action. Along with these activists in the society, passivists also exist. They contemplate about the universe, life, activities, pleasure pain and other aspects and lead a contented life often in individual seclusion or in their group or *Samgha*. This section of the society is the *Śramaṇa*. The word is used in the sense of the one who makes an effort. When it is directed towards *Nivṛttimārga* or renunciation the one making the effort is called *Śramaṇa*, and with the constriction of the meaning it signifies an ascetic and later on a Buddhist Monk.

Brāhmaṇa - Śramaṇa

Under the earlier connotation the words *Brāhmaṇa* - *Śramaṇa* are jointly used not only in the *Tiṭṭhakas*, but also in the edicts of *Aśoka*. They therefore, signify the activists and pacifists in a given society and their antithetical sense gives a partial rather incomplete version. These groups live in the same society and share many aspects of its cultural and intellectual parameters, as is known from drama and other literary compositions.

On practical plane, the life cycle of a *Brāhmin Sannyāsī*, Jain *Sādhu* or a Buddhist *Śramaṇa* has many common features. Their *vratas* of *Satya*, *Ahimsā*, *Asteya*, *Aparigraha* and *Brahmacarya*, *Saucha*, *Svādhyāya* *Santoṣa*, *Tapas* and *Īśvara-praṇidhāna* are emphasised in the *Yogamārga*. Jain *Aṇuvratas* and *Mahāvratas* and Buddhist *vratas* also emphasise most of them. The society also emphasises them as *Sāmānya dharma*.

Besides it, the *Āśāḍha Pūrṇimā*, *Bhādrapada Pāṇami*, *Vaisakhī Pūrṇimā* are also common days of celebrations of different aspects of *Brāhmaṇic* and Buddhist societies. It is *Vaisakhī Pūrṇima*, that has given the present names *Prathat-Thali* and *Thailand* in 1949 A.D. and replaced *Siam*.

Common Thoughts in Art

As an example the acceptance of five elements of the world by the Sāṃkhya thinkers and the idea for five Buddhist deities, development of an architectural group of five stūpas or five temples, one main and four subsidiary ones are interesting features that unite the Brahmanic and Buddhist thought, and basic art-forms.

If one examines the reverence paid to Lord Buddha as one of the incarnation of Viṣṇu and examines the images of this school, it seems that the art forms also reflect this reverence and mutual cooperation and cordination in society with sometimes verbal dissensions.

Prathet Thai Buddhism and Brāhmanism

When these cooperative aspects are considered in the Indian society and compared to that of the society of Prathet Thai, the emergent picture is significantly highly congruent and suggestive.

The Vaiṣṇavas consider Buddha as one of the incarnation of Viṣṇu, the protector of the world order. On physical plane the work of protection is carried out by the ruler from the state capital. When one considers the cultural parameters in Prathet Thai, the capitals like Dvārāvātī (Cir. 6th-Cir.11/12th Cent.) Ayutthaya (Cir. 14th-1716) and Bangkok (18th cent. to present) with its full name "Krungthep, Rajadhani, Buriroma, Udom, Rajanivet, Mahasthana, Amarna, Pimarna, Avartana, Satit, Sakkatuthiya, Visnukarma Prasit" is highly instructive.

Toponyms

Dvārāvātī, is the well-known town developed by Lord Kṛṣṇa when he moved from Mathurā to Western India. This was the capital of Yādavas. It is archaeologically debated about the exact location of this important city. However, with the advancing evidence of the chalcolithic studies, sites around the present day Dvārāvātī or Dwarka suggests that the occupation of this region is fairly early in the period around 200 B.C. Significantly one of the capital of Prathet Thai in a period of about 6th to cir. 12th, is named as Dvārāvātī that reminds one of its Vaiṣṇava association, that has affinity with the Brahmanic tradition. Its ruler Ram Khamennaga who one of the most popular ruler of Prathet Thai carries the name of another ruler from *ikṣvāku* dynasty, in which

according to a tradition the Buddha was born.

It is a significant point that Rama's story in this country, the Rama Kian, is essentially a story of Brahmanic order with some reflection in the Daśaratha Jātaka of the Buddhist literature.

The Dvārāvātī of Kṛṣṇa and Yādavas gave place to Sukho Thai; the city of Ram Khamanga and Ayutthaya or Ayodhya had to wait for a few centuries for its turn to become a capital.

Ayutthaya the Ayodhya, that is, an invincible town, as noted in the Rāmāyaṇa gave the name of the second capital of Prathet-Thai. Though it bore the name of an invincible city, it suffered reverses at the hand of the Burmese in the 18th century and the Thais changed their capital to the present day Bangkok. As already indicated the capital is Krungthep = city of Gods; Rajadhānī = capital; Buriroma = Beautiful city; Udoma Rajanivet = Fine settlement of a ruler; Amorna Pimarna = House of God; Satita = Well established; Sakkaouttiya = Residence, and Visnukarma Prasit = Constructed by Visnukumar. These epithets of Bangkok testifies to an understanding of the basic identity of Brahmanic and Buddhist traditions. The Thai picture is much nearer the truth of our social and religious practices. This picture could be enlarged by more examples but the time at our disposal would restrict such an exercise.

These names, however, suggest the series of ascending order of the cities form a town at the entrance or Dvārāvātī to Sukhotai i.e., rise of happiness to that of the invincible capital or Rāma under the Fya-Uttong dynasty and finally to the certain of Visvakarma who is identified as brahma or Viṣṇu. If the identification the highest Brahmanic deity of stability Viṣṇu be taken as valid Bargkah represent establishment of Brahmanic deity of stability under Akri dynasty. According to the theory of Avatāra, Lord Buddha was very aptly considered to be the incarnation of Viṣṇu.

With Gñāna, Anukampā and Kāruṇya Prabhāva of Lord Buddha as noted in the inscription of a schist stone casket discovered from the Śārīra stupa at Devnimori, he could not be associated with either Brahmā, the creator or Śiva the destroyer of the universe. The basic understanding of the *Nirodha* of *Dukha*, its cause the *Avidhyā* and the *Mārga* with its *Pragnā*, *Śīla* and *Samādhi* of the Lord Buddha was for protection and happiness in the constant flux of creation.

Viṣṇu, the protector of the universe of the Brāhmaṇic tradition could be the only form of the formless that could be Lord Buddha's *Avatāra* for *Bahujana-sukhāya* and *Bahujana-hitāya* as expressed in *Bahujanahita Suttam*.

The Viṣṇu-saḥsranāma of Anuśāsana Parva of Mahābhārata (135.40) considers Viṣṇu as *Siddhārtha Siddhasaṅkalpa*, *Siddhidatā*, *Siddhasādhanaḥ* and connects the *Siddhayogis* and *Baudha Siddhas* in a common bond, (Vedaprakasha Junejā "Natha Sampradaya Aura Sahitya", p.136-138) that runs through the historical period and keeps the common elements of cultural symbiosis.

Conclusion

This significant correlation of Brahmanism and Buddhism is noticed in Prathet Thai, in which the consecration ceremony of the ruler is performed by Rājagru, a Vaidik, brahmin, for a ruler following the Simhala Vong tradition of Buddhist order.

This is probably a picture of the intertwining of Brahmanism and Buddhism into variegated cultural ethos of Prathet-Thai as well as other areas where the ideas and practices of both trends are persisting in a five symbiotic relationship; that is often expressed as basic unity with diverse linguistic expression. One of the finest expression of this thought is from the drama Mahanātaka ascribed to Hanumāna's authorship. It notes

*Yaṁ śaivāḥ samupāsate śiva iti brahmeti vedāntinaḥ
Baudhāḥ buddha iti pramāṇa-ṣaṭavaḥ karteti naiyayikāḥ /
Arhannity api jainaśāsanaratā karmeti mīmāṃsakāḥ
Soyam no vidadhātu vāñchitaphalam trailokyanātho hariḥ //*

In this general continuity of ideas of accord in different periods of discord due to Kāma, Lobha, Moha, Ahaṁkāra etc. are also existing, but not approved for universal place and happiness for which we are craving and making effort.

Thank you one and all for patient hearing and wish

*Sarve bhavantu sukhinaḥ sarve santu nirāmayāḥ
Sarve bhadrāṇi paśyantu mā kaścid duḥkhamāpunyāt
Aum śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ.....*

THE JAIN CONCEPT OF ŚRAMAṆA IN THE AUPAPĀTIKA SŪTRA

Ch. Lalitha

The Place of Aupāpatika Sūtra in the Jain Canonical Literature

The Jain canonical texts have been broadly classified into two viz., (a) *Aṅgapraviṣṭa* and (b) *Aṅga-bāhya* or *Aṅga-bāhira*. Some time between the 5th and 6th century A.D. in council of Valabhī under Devardhi the *Āgama* or *siddhānta* texts were compiled.¹ They are classified into (1) *Aṅgas*, (2) *Upāṅgas*, (3) *Mūlasūtras* (4) *Chedasūtras*, (5) *Cūlikā sūtras*, (6) *Prakīrṇakas*.

Of these, there are twelve *Upāṅgas*, viz., (1) *Aupāpatika* (2) *Rājaprasānīya*, (3) *Jivābhigama* or *jivājivābhigama*, (4) *Prajñāpana* (5) *Sūryaprajñapti*, (6) *Jambudvīpaprajñapti*, (7) *Candraprajñapti* (8) *Nirayāvalika* or *kalpika*, (9) *Kalpāvataṁsika*, (10) *Puṣpika*, (11) *Puṣpacūlika*, (12) *Vṛṣṇidasā*. Among the twelve *Upāṅgas* the *Uvavāya* occupies the first place. It is also well known as *Ovavāla* and *Aupapātika*. This *Āgama* gives description of a city, forest, strip, etc., and that is the reason why it is placed first among the *Upāṅgas*.²

This *Sūtra* illustrates how a *jīva* is reborn in next life according to change discretion, reflection and asceticism with manifold illustrations in a very lumpid manner. One of the special feature of this *Sūtra* is that it gives graphic descriptions of a city, trees, gardens, store slab, king, queen, men and Gods, virtues of *Bhagavān Mahāvīra*, description of his body, his thirty four supernatural powers *atīśayas*, virtues of the monks, their asceticism, description of three hundred and fifty four types of austerities, *kevalī*-transformation of *siddhas*, their bliss etc. This paper aims to study the various attributes and duties of a true and well behaved man.

A True Śramaṇa And His Virtuous Behaviour

A true monk is one who performs good actions. He is free from anger, pride, attachment and eminence. He controls his sense organs, sleep and calamities and is free from inquisitiveness. A well controlled monk possess sundry characteristics of high order.³ He attains great virtue by practising great vows. A good *Śramaṇa* is well disciplined in the practice of controls (*Samitis* etc.), in one's movements,

words (expressions), begging, maintenance of one's begging bowls and depositing one's excreta. He also practices control of the mind, speech and body (*guptis*). A well controlled man is firmly rooted in celibacy. He is free from the possession of objects and is also free from grief and suffering. He frees oneself from conditions which generate *karma* bondage. A well behaved monk remains pure in conduct like pure gold and is spotless like a conch.⁴

A virtuous monk performs external and internal penances i.e., He abstains from intake of food viz., refrains for certain period of time (*itvarika*) such as give up four meals, six meals, eight meals, ten meals, twelve meals, fourteen meals, sixteen meals, or fasts for a month, for two, three, four, five, six months and refrains for a whole life (*yāvatkathika*) such as remains motionless like a tree till death (*pādapopagamana*) and after such suspension he is not excluded from physical movement or movement of limbs (*bhakta-pratyākhyāna*).⁵

A good monk is one who performs internal penances which are of six kinds viz., atonement i.e. discusses with spiritual preceptors, performs fasting, self-confession (*pratikramaṇa*) and causes hardship to one's body (*kāyotsarga*) and thereby performs prescribed penances of the order.⁶

A learned monk restricts use of things viz., related to cloth, begging bowl and anything which is pleasant, trustworthy and flawless. He is one who reduces the intake of food, lives on alms, gives up crave for taste i.e., he gives up food possessing clarified butter (*ghee*), oil, milk, curd or jaggery, feeds on non-spiced food or fried grains soaked in water. He takes food devoid of good taste and feeds on food prepared on old cheap grains.

A well controlled monk bears all physical calamities. He remains fixed (unmoved) on the seat. He exposes oneself to heat and cold, never spits and does not care for the body in all respects. He performs month long fasts and sits in *vīrāsana* posture. He controls his sense organs, passions and activities, and thereby leads a lonely life.

A true monk possesses humility of knowledge, faith, conduct, mind, words, body and thereby behaves humbly with others. He is well acquainted with perceptual, scriptural, extra sensory, telepathic and absolute knowledge. He possesses undistorted fulfilment faith (*suśrūṣaṇa-vinaya*) and humility free from fault

(*ānatya-sātana-vinaya*). A well behaved monk is one who pays respect when elder or superior person arrives, offers cloth, chair for elders, pays homage and obedience to them and pays them with due respect in full attention.⁷

A monk of correct behaviour sits in poise for fortyeight minutes (*sāmāyika*), replaces to righteousness after a lapse (*chedopasthāpanikā*) attains perfection of physical actions (*paritara-visuddhi*) possess very minute passions (*sūkṣmasāmparāya*), and moulds one's character as per code (*yathākhyāta*). He does not commit sin in thought, word and deed. He renders service to the *ācārya*, *upādhyaya*, senior or fellowmonk, *kūla*, *gaṇa* and *saṅgha*. He is wellacquainted with the *Āgamas* and *sūtras* and gives speeches over spiritual themes. He practises meditation and thereby attains endurance, greedlessness, lacks hyocracy and pride. He lacks attachment to the body, *gaṇa*, objects, food and drink. He possesses renunciations of passions, world and *karma*. A true monk enriches one's soul with self control and penance which leads to perfection.

RESUME :

It is evident from the above study of the delineation of the concept of monk in the *Aupapātika Sūtra* that the chief object of the text is to inculcate in a novice monk the duties of *śramaṇa* and to mentally prepare him before hand and by practising righteousness in thought, speech and action he can overcome all hurdles in *saṃsāra* and attain perfection.

REFERENCES :

- 1 Narendra Bhattacharya 'Jain Philosophy : Historical Outline' Munsiram Manohanlal Pub. Pvt. Ltd., Introduction p.18.
- 2 Padmanabh S. Jaini, 'The Jain Path of Purification', Motilal Banarsidass, Delhi, 1979, pp.56-57.
- 3 Ganesh Lalwani (Ed), *Uvavāyī Sūttam*, Prakrit Bharati Academy, Jaipur, 1988, p.55.
- 4 *Ibid.* pp.55-59.
- 5 *Ibid.* p.63.
- 6 *Ibid.* p.82.
- 7 *Ibid.* pp.84-85.

KARMA AND FREEWILL : A COMPARATIVE STUDY OF HINDUISM, BUDDHISM AND JAINISM

Arvind Sharma

I

The doctrine of Karma is one of the points of agreement among the three main religions of ancient India -Hinduism, Buddhism and Jainism,¹ even though the concept operates in somewhat different ways in the three religions.²

A superficial understanding of the doctrine of Karma leads to its identification with fatalism³ on the basis of the following logic: if past actions determine present actions and present actions future actions, then past actions determine future actions and man's free-will is eliminated in the process.

Each of the three religions assert, however, that even though the consequences of one's Karma are inescapable, free-will does exist. Yet each of these three religions makes their argument in a slightly different form. It is the purpose of this paper to identify the manner in which these modalities differ.

II

There are two main ways in which Hinduism accommodates free-will in the framework of Karma. One the them is outlined by R. N. Dandekar thus :

But, do not the individual's past deeds now become, in a sense, extraneous forces so far as his present is concerned? The past, even though it is his past, is already determined, and it determines his present, thereby leaving him no freedom to shape it as he would like. He cannot say that he will see that his actions are such that they will lead to a better life next time for the simple reason that his actions in this life are not really his, they are predetermined. Such an objection is met by the Hindu thinkers by postulating a two-fold consummation of all actions. First, every action produces its direct results which determine our present body and the

conditions directly relating to and consequent upon our birth. Concerning these we have no choice; we must accept them as they are ordained. But our past deeds also produce indirect result in the form of innate tendencies which prompt us to act one way or another. It is necessary to emphasize that these innate tendencies prompt but do not compel us to act in a particular manner, thus affording ample scope for initiative and self-determination on the part of the individual. Therefore, although the individual's birth and initial environment are predetermined, he has before him the gratifying prospect of being able to master his innate tendencies which are the mainsprings of all his actions.⁴

The other way in which room is created for free-will within the doctrine of Karma is through the distinction between the three types of Karmas. As T.M.P. Mahadevan explains :

Hindu thinkers distinguish three kinds of *karma*: *sañcita*, *prārabdha* and *āgāmi*. *Sañcita* is all the accumulated *karma* of the past. Part of it is seen in the character of the individual, his tendencies and aptitudes, inclinations and desires, etc. *Prārabdha* is that portion of the past *karma* which is responsible for the present body. *Agāmi* is the coming *karma* which includes also the *karma* that is being gathered at present. An apt analogy is usually given to bring home to our minds the element of freedom that *karma* involves. Imagine a bow-man, with a quiver of arrows, taking aim at a target. He has already sent a shaft; and another arrow he is about to shoot. The bundle of arrows in the quiver on his back is the *sañcita*; the arrow he has shot is *prārabdha*; and the one which he is about to send forth from his bow is *āgāmi*. Of these, he has perfect control over the *sañcita* and *āgāmi*; it is only the *prārabdha* that cannot but take effect. Man has the freedom to reform his character and alter his ways. Only the past which has begun to take effect he has to suffer.⁵

III

One way in which Buddhism counteracts the deterministic tendencies of the

doctrine of Karma is through the doctrine of momentariness as practically applied. Thus, Maha Thera U. Thittila writes:

*Kamma, the order of cause and effect in action, is not determinism, nor is it an excuse for fatalism. The past influences the present, but does not dominate it. The past is the background against which life goes on from moment to moment; the past and the present influence the future. Only the present moment exists, and the responsibility for using the present moment for good or for ill lies with each individual.*⁶

But perhaps of greater significance is the following view of the working of the law of Karma :

Kama, as has been stated above, is not fate; it is not irrevocable destiny; it is not blind determinism. Nor is one bound to reap in just proportion to all that one has sown. The actions of men are not absolutely irrevocable; in fact, only a few of them are. For example, when one fires a bullet from a rifle, one cannot call it back or turn it aside from its mark. But if, instead of a bullet through the air, it is an ivory ball on a billiard table that one sets moving with a cue, another ball can be sent after it to change its course, or, if one is quick enough, one might even get around to the other side of the table and send against it a ball which would meet it straight in the line of its course and bring it to a stop on the spot. With one's later action with the cue one modifies, or even in favorable circumstances entirely neutralized, one's previous action. Kamma operates in the broad stream of life in much the same way. There, too, of a later day may modify the effects of one's action - kamma - of a former day. If this were not so, there would be no possibility of man's ever getting free from all kamma; life would be a perpetually self-containing energy which could never come to an end.

Man has, therefore, a certain amount of free will and there is every possibility to mold his life or to modify his actions.⁷

IV

In the case of Jainism, the power to exercise free-will is seen as forever latent in man. As Surendranath Dasgupta points out :

It may not be out of place to mention here that though the karmas of man are constantly determining him in various ways yet there is in him infinite capacity or power for right action (*anantavīrya*), so that karma can never subdue this freedom and infinite capacity, though this may be suppressed from time to time by the influence of Karma. It is thus that by an exercise of this power man can overcome all karma and become finally liberated. If man had not this *anantavīrya* in him he might have been eternally under the sway of the accumulated karma which secured his bondage (*bandha*). But since man is the repository of this indomitable power the karmas can only throw obstacles and produce sufferings, but can never prevent him from attaining his highest good.⁸

It is well-known that Mahāvīra broke with Makkahali Gosāla because the latter preached Fatalism. As has been pointed out : "Gosāla is of importance to those of us who are trying to understand Jainism for two reasons : the sin and shame of his life emphasized the need for stringent rules for the order; and the doctrine of absolute fatalism was shown to result in non-moral conduct. Jainism avoids this determinism, as we shall see later, by teaching that, though karma decides all, we ourselves can affect our past karma by our present life".⁹

V

It is clear, then, all the three main religions of ancient India which accept the doctrine of Karma reject Fatalism and provide for free-will. To a certain extent they do it through doctrines somewhat unique to them - as Hinduism through the doctrine of *vāsanā*, Buddhism through *kṣaṇikavāda* and Jainism through the doctrine of *anantavīrya*.

But it appears that in at least two ways all the three basic religions use more or less the same methods to make room for free-will.

- (1) All the three religions have a classification of *karma* : into *prārabdha*, *sañcita* and *kriyamāṇa* in Hinduism;¹⁰ into *ditṭhadhammavedaniyaṇ*, *upapaccavedaniyaṇ*, *aparapariyāyavedaniyaṇ* and *ahosi-kammaṇ* in Buddhism;¹¹ and into *sattā*, *bandha* and *udaya* in Jainism.¹² Thus by making several grades of *karma*, scope is created for the influence of present *karma* on past *karma* to a certain extent and thus the deterministic edge of the doctrine of *karma* is blunted.
- (2) In all the three traditions, the complexity of the working of *karma* is recognized and this complexity in a sense checks its mechanical inexorability. Thus, Bhagavadgītā IV.17 states that the working of *karma* is hard to penetrate;¹³ the Milindapanha clearly states that "No one without a Buddha's insight can fix the extent of the action of Karma"¹⁴ and in Jainism "only the Kevalī knows to which class" - *Nikācīta karma* or *Śīthila karma* which can evade the former - "a mortal's *karma* can be assigned".¹⁵

One may conclude by pointing out a remarkable circumstance, namely, that in all the three traditions, at least the best minds have interpreted the doctrine of *karma* as indicating that man can achieve whatever he wants by the dint of his own effort, his own *karma*. Thus, in relation to Hinduism it has been pointed out :

The principle of Karma reckons with the material or the context in which each individual is born. While it regards the past as determined, it allows that the future is only conditioned. The spiritual element in man allows him freedom within the limits of his nature. Man is not a mere mechanism of instincts. The spirit in him can triumph over the automatic forces that try to enslave him. The *Bhagavadgītā* asks us to raise the self by the self. We can use the material with which we are endowed to promote our ideals. The cards in the game of life are given to us. We do not select them. They are traced to our past Karma, but we can call as we please, lead what suit we will, and as we play, we gain or lose. And there is freedom.

What the individual will be cannot be predicted beforehand,

though there is no caprice. We can predict an individual's acts so far as they are governed by habit, that is, to the extent his actions are mechanical and not affected by choice. But choice is not caprice. Free will in the sense of an undetermined, unrelated, uncaused factor in human action is not admitted, but such a will defies all analysis. It has nothing to do with the general stream of cause and effect. It operates in an irregular and chaotic way. If human actions are determined by such a will, there is no meaning in punishment or training of character. The theory of karma allows man the freedom to use the material in the light of his knowledge. Man controls the uniformities in nature, his own mind and society. There is thus scope for genuine rational freedom, while indeterminism and chance lead to a false fatalism.¹⁶

Similarly in Buddhism too the conclusion can be drawn from the doctrine of *karma* that :

the *harvest* of our doings is certain, but the course of karma, in its details, is for most men very uncertain, because of its extreme complexity. This complexity is so great, that "the fruit of deeds," for this very reason, is one of the "four inscrutable things about which one ought not to brood, because who broods about them will fall a prey to delusion or to mental disturbance."

Such brooding, moreover, upon the probable condition of our future would also be highly superfluous. It is enough to know that we ourselves make this future, according to fixed norms. This knowledge we now possess: *we may become everything in the world, because we are nothing pertaining to this world.* I may become a king or a beggar, a nobleman or a vagabond; I may become a man, a ghost, a beast, a devil, and I can become a god. In itself, any one of these is just as near to me, because as essentially alien, as any other. It all depends upon my will, upon the innermost striving that I nourish and develop within myself, which will lead to its corresponding grasping.¹⁷

And in the case of Jainism it can be said that :

According to Mahāvīra, the painful condition of the self is brought about by one's own action, and not by any other cause. Pleasure and pain are brought about by one's own action. Individually a man is born, individually he dies, individually he falls, and individually he rises. His passions, consciousness, intellect, perceptions, and impressions belong to the individual exclusively. All living beings owe their present form of existence to their own *karma*.¹⁸

Thus all the three ancient religions of India are united in proclaiming man to be the architect of his own destiny - be it spiritual or secular.

REFERENCES :

1. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* Vol. I (Cambridge University Press, 1957), pp. 71-74; Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore, *A Source Book of Indian Philosophy* (Princeton University Press, 1965), p.xxix.
2. Haridas Bhattacharyya, e., *The Cultural Heritage of India*, Vol. I (Calcutta : The Ramakrishna Mission Institute of Culture 1958), pp. 537-546.
3. See J.N. Farquhar, *The Crown of Hinduism* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1971), Chapter III; Huston Smith, *The Religions of Man* (New York: Harper & Row, 1958), p.77; S. Radhakrishnan and P.T. Raju, *The Concept of Man* (Lincoln, Nebraska: Johnson Publishing Co., 1972), p.234, etc.
4. Kenneth W. Morgan, ed., *The Religion of the Hindus* (New York: The Ronald Press Company, 1953), pp.129-130.
5. T.M.P. Mahadevan, *Outlines of Hinduism* (Bombay: Chetana Ltd., 1960), pp.60-61.
6. Kenneth W. Morgan, ed., *The Path of the Buddha* (New York: The Ronald Press Company, 1956), p.85.
7. *Ibid.*, pp.90-91. Also see M. Keller-Grimm and Max Hoppe, eds., *The Doctrine of the Buddha The Religion of Reason and Meditation by George Grimm* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973), pp.196-199.
8. Surendranath Dasgupta, *op. cit.*, p.207.
9. Mrs. Sinclair Stevenson, *The Heart of Jainism* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1970), p.60.
10. T.M.P. Mahadevan, ed., *op. cit.*, pp. 60-61.
11. Haridas Bhattacharyya, ed., *op. cit.*, p.540. Also see Kenneth W. Morgan, ed., *The*

- Path of the Buddha*, p.88.
12. Mrs. Sinclair Stevenson, *op. cit.*, pp. 184-185.
 13. T.M.P. Mahadevan, *op. cit.*, pp.59-60.
 14. T.W. Rhys Davids, *The Questions of King Milinda*, Part I (Delhi: Motilal Banarsidass, 1969), p.193; also see M. Keller-Grimm and Max Hope, eds., *op. cit.*, p.200.
 15. Mrs. Sinclair Stevenson, *op. cit.*, p.185.
 16. S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life* (London: Unwin Books, 1965), p.54.
 17. M. Keller-Grimm and Max Hoppe, eds., *op. cit.*, p.200.
 18. Haridas Bhattacharyya, ed., *op. cit.*, pp. 545-546.

RECENT RESEARCH IN THE HISTORY OF GUJARAT

H. G. Shastri

During the British period a number of works were written on the history of Gujarat on the basis of various sources of information. More and more material comes to light as time proceeds. Special impetus is given to research in the history of Gujarat during post-independence times, especially after the emergence of the Gujarat State in 1960. Here it is intended to make a succinct survey of the recent research activities in the field of the history of Gujarat, along with notable publications embodying their results therein.

Recent explorations in Gujarat have revealed prehistoric culture through paleolithic remains of all the three phases in all the major parts of the State, and even neoliths are discovered in South Gujarat. Dr. H.D. Sankalia has given an adequate account of the prehistoric and proto-historic cultures of Gujarat in his *'Pre-history and Proto-history of India and Pakistan'* (1962, 1974). Among proto-historic sites Lothal, in Ahmedabad District, has distinguished itself as one of the prominent Harappan sites situated in the post-partition territory of India. A detailed account of the cultural remains unearthed at Lothal is given by Shri (now Dr.) S.R. Rao in his *'Lothal and Indus Civilization'* (1973). Rangpur, in Surendranagar District, has revealed archaeological evidence for the gradual decadence of the Harappan civilization along with the simultaneous emergence of different post-Harappan culture.

Archaeological excavations at Rojdi, in Rajkot District, and at Prabhas, in Junagadh District, have revealed some other outstanding Harappan sites in Saurashtra. In Kutch Desalpur, Surkotda, Dholavira and other sites belonged to the Harappan civilization. The recent excavations at Dholavira among them have unearthed parts of a large metropolis with compartmentalized planning and double fortifications. In Gujarat the Harappan Culture is also known to have extended over South Gujarat.

Epical and Puranic traditions have preserved some account of the Śāryātas, the Bhṛguś and the Yādavas in Gujarat. Kum. Sumana P. Jadeja (now Dr. Smt. Sumana S. Shah) made a critical study of the traditions about the Yādavas and their genealogies in her thesis for the Doctorate (1965). As regards the problem of the location of original Dvārākā recent archaeological excavations and marine archaeological explorations seem to favour the location of original Dvārākā in the vicinity of present Dvārākā in Okhāmāṇḍal.

According to the Puranic traditions this religion was known as Ānartta during proto-historic times. In the Early Ancient Period the denotation of the name got confined to North Gujarat, while the entire region got known as Lāṭa. During the Caulukya Period the name *Lāṭa* got restricted to South Gujarat, while the entire region received the name Gurjaradeś'a or Gujarat.

The documented History of Gujarat commences with the Mauryan Period (Circa 322-185 B.C.) As regards the Sudarśana reservoir at Girinagara (present Junagadh), Dr. R.N. Mehta traced the remnants of its dam near Dharagadh gate.

The Kṣatrapa Period covers a long period in the ancient history of Gujarat. Shri (now Dr.) Rasesh Jamindar made a critical study of the history and culture of this period for his Doctorate (1967) and presented the results of his research in '*Kṣatrapa-Kālanuṃ Gujarāta*' (1975). The Junagadh Rock Inscription (150 A.D.) of King Mahākṣatrapa Rudradāman I is one of the earliest Sanskrit records composed in an ornate prose style. The Kṣatrapa King, though of the Scythian race, adopted Indian language, religion and culture. The recent discovery of the early inscriptions of King Cāṣṭana, dated years 6 and 11, necessitates the re-consideration of the problem of the origin of the Śaka Era and enhances the plausibility of ascribing it to King Cāṣṭana rather than King Kaniṣka I of the Kushan tribe. It pushes the upper limit of the Kṣatrapa Period four to five decades before 78 A.D. Broach was an eminent centre of trade and commerce. Gujarat had close commercial and cultural contact with Rome. Archaeological explorations and excavations have brought to light remains of rock-cut and structural monuments, mostly Buddhist, and strata of human habitation characterised by Red Polished Ware.

As regards the end of the Kshatrapa rule in Gujarat, Dr. P.L. Gupta has well established that the Western Kshatrapas were succeeded by Śarva Bhāṭṭāraka in Gujarat, which subsequently passed under the sway of the Gupta Sovereigns during the reign of Kumāragupta I, rather than Chandragupta II.

An exhaustive study of the Maitraka Kingdom of Valabhī was made by two scholars for their doctorate. Dr. Miss. K.J. Virji published the results of her research as a part of Ancient History of Saurashthra, while Dr. H.G. Shastri amplified his subject by incorporating contemporary kingdoms in south Gujarat and his publication '*Maitrakākalīna Gujarāta*' (1955) covered entire Gujarat during the Maitraka Period. In the latter the author has discussed the different views about the origin of the Maitrakas and established that the Maitrakas, who were devotees of Maheśvara were descendant of Mitra,

a pontif of the Pāśupata sect. He has also fixed the exact chronological system of the Valabhī Era as well as the definite date of the fall of Valabhī.

The power of the Chāvaḍā dynasty at Anhilwad Patan is now found to be very limited in space and time. It is now realised that the traditional dates of the birth and coronation of Vanarāja Chāvaḍā are to be placed about 100 years later if the contemporary kings of Kanauj are to be identified on the basis of comparative chronology. (Dr.) Smt. Malati K. Bhatt has made a critical study of the post-Maitraka history of entire Gujarat and got her doctorate on it. The Chinchani Plates of Rāshtrakūṭas, discovered in 1955, have revealed that the advent of the Parsis to Sanjan must now be dated 716 A.D. rather than 936 A.D. Jadi Rana who welcomed them is, therefore, to be identified with the contemporary Yādava king rather than King Vajjada of the Śilāhāra dynasty.

The history of the Chavaḍā, Solankī and Vāghelā dynasties was treated critically by Shri D.K. Shastri in his '*Gujarat-no Madhyakālina Rājpūta Itihāsa*', the revised and enlarged edition of which was published in 1953. Here the author has given a plausible explanation for the south-ward extension of the name *Gurjaradeśa* to the region known as Gujarat subsequently. Dr. A.K. Majumdar depicted the history of the Chaulukyas of Gujarat critically (1955). The author has dwelt upon the fall of the Vāghelā dynasty in detail and established that the Khalji army invaded Gujarat once in 1299 A.D. and again in 1304 A.D. He has also discussed the historicity of the traditional accounts pertaining to Minister Mādhava and Princess Devaladevā. The history of Gujarat during the Solankī (or Caulukya) Period was also presented by Dr. N.A. Acharya in 1973. He had also made an exhaustive study of the Vāghelā sub-period for his doctorate in 1965. As pointed out by him the Vāghelā dynasty was simply another lineage of Caulukya or Solankī dynasty. The extension of the Caulukya kingdom marks the end of the Ancient Period in the history of Gujarat.

In 1960 the M.S. University of Baroda published '*Chronology of Gujarat*', enumerating all important historical and cultural events chronologically from earliest times to 942 A.D. The subsequent volume covering the Caulukya Period is unfortunately left unpublished.

An up-to-date account of the political and cultural history of Gujarat from earliest times upto the end the Caululaya Period was prepared by this author (H.G. Shastri) in an outline and published by Gujarat University in 1964. This author delivered three lectures on the '*Sources of Ancient History of Gujarat*', in South Gujarat University in 1977. They were published by Gujarat Itihas Parishad in 1978.

The stone-inscriptions discovered by Shri A.V. Pandya have brought to light some more kingdoms in south Gujarat. The inscriptions are compiled in '*New Dynasties of Medieval Gujarat*', published in 1969.

The more intensive studies of the epigraphic and literary sources have shed more light on some other aspects of the ancient history of Gujarat.

Dr. H.D. Sankalia made '*Studies in the Historical and Cultural Geography and Ethnography of Gujarat*' (1949), mainly on the basis of the ancient inscriptions of Gujarat.

Dr. P.C. Parikh studied the gradual evolution of the script in Gujarat from Brāhmī to Nāgarī and published his work in 1974. It reveals that the script evolved from the southern form of Brāhmī upto the end of the Maitraka Period, but gradually yielded place to the northern form of Brāhmī during the post-Maitraka Period. The Gujarati script is derived from the later stage of the Northern form. Prof. V.S. Dixit made an analytic study of the administrative organization in Gujarat from the Maitraka Period to the Caulukya Period.

Prof. B.J. Sandesara studied '*Contribution to Sanskrit Literature of Vastupāla and his Literary Circle*', which was published in 1957.

Prof. Nilanjana S.Shah made a critical study (1970) of '*Bhaṭṭikāvya*' composed in Valabhī, while Miss Vibhuti R. Gharenkhan (now Mrs. V.V. Bhatt) worked on '*Poet Somesvara Life and works : A Study*' (1973).

Prof. S.M. Pandya made a critical study of the Sanskrit dramas and poems composed in Gujarat on the basis of the Mahābhārata (1982).

Miss Bharati K. Thaker (now Mrs. B.K. Shelat) made an investigation into the chronological systems reflected in the epigraphic and literary records of Gujarat from early times upto 1300 A.D. The work was published in 1987.

Prof. J.P. Amin made a critical study of the spread of Śaivism in Gujarat upto 1300 A.D. (1964).

'*A Historical and Cultural Study of the Inscriptions of Gujarat to the End of the Caulukya Period*' by this author was published in 1989.

Miss Varsha Jani worked on the inscriptions of Gujarat during the Caulukya Period and published her work in 1991.

Mrs. Renu Lal made a critical study of the ancient coins of Gujarat (1992).

The extension of the power of the Delhi Sultanate over Gujarat in 1304 A.D. marked the transition of history and culture from the Ancient Period to the Medieval Period. Gujarat remained under the sway of the Delhi Sultanate upto 1407 A.D., after which the independent Sultanate of Gujarat was established. The history of the Sultanate Period was treated exhaustively by Shri R.B. Jote in his '*Gujarāt-no Sāṁskritika Itihās: Islām Yuga*' published in four parts during 1945-58. The author has availed himself of the Arabic and Persian annals and also described the outstanding monuments of Islamic architecture. Prof. S.C. Mishra dwelt upon the rise of Muslim power in Gujarat (1963). Dr. I.V. Trivedi worked on the data supplied by the Sanskrit inscriptions of Gujarat during the Sultanate and Mughal Periods. (1971).

The regime of the Gujarat Sultanate continued upto 1572-73 A.D., when Emperor Akbar established his sway over Gujarat. Prof. K.F. Somapura made a historical and critical survey of the architectural form of the structural temples built in Gujarat upto 1600 A.D. (1963). Gujarat University published his work in 1969. Mrs. Haripriya Rangarajan made a historical and cultural study of the spread of Vaiṣṇavism in Gujarat upto the 16th century A.D., with special reference to the iconic forms of Viṣṇu and his incarnations. Her work got published in 1990. Miss Devika Pandya made a critical study of the coins of the Gujarat Sultanate and got her doctorate in 1993. Prof. R.T. Savalia delineated the iconography of Hindu goddesses in Gujarat up to 1600 A.D. His work was published in 1991. Miss Krishna Pancholi worked upon the solar icons in Gujarat up to 1700 A.D. for her doctorate received in 1993. Dr. C.R. Naik put forth an intensive study of the Gujarat Sultanate in 1981. The archaeological excavations conducted at Champaner revealed a vivid picture of the town planning of the new city along with its gradual development and decline. The report embodying its results, prepared by Dr. R.N. Mehta, got published in 1979.

A collection of the historical inscriptions of Gujarat during the Sultanate Period was prepared by this author and published by Forbes Gujarati Sabha, Bombay in 1979. It consists of 111 inscriptions in all.

An exhaustive study of the Mughal Period (1573-1575 A.D.) in Gujarat was contributed by Prof. M.S. Commissariat in his *History of Gujarat*, Vol.II.(1957). Dr. N.A. Acharya supplemented the cultural history of the period in his *Mughal-kālīna Gujarāt* (1974).

A compilation of the historical inscriptions of Gujarat during the Mughal

Period was prepared by this author and published by Forbes Gujarati Sabha, Bombay in 1981. It contains 173 inscriptions of the Mughal Period. Prof. Thomas Parmar made an architectural survey of the Hindu and Jaina temples built in Gujarat during the Mughal Period (1990).

The history of the Maratha Period (1757-1817 A.D.) prepared by Prof. M.S. Commissariat as his *History of Gujarat*, Vol.III is published by Gujarat Vidya Sabha in 1980.

The British Period (1818-1947 A.D.) characterised by the dominant impact of the Western culture, the rise and growth of nationalism, the leadership of Gandhiji and the wide-spread impact of his ideology on the life and culture of the people belongs to modern Gujarat. An outline survey of modern Gujarat was made by Shri H.T. Parekh in his '*Arvāchīna Gujarātnum Rekhā-darśana*' published in three parts during 1935-37, which is now edited by his son Dr.M.H. Parekh and re-printed in one volume by the Gujarat Vidya Sabha. An outline survey of the political and administrative movements in Gujarat from 1915 to 1960 was made in the Souvenir of the 66th session of Indian National Congress held at Bhavanagar in 1961, i.e., just after the emergence of the Gujarat State in 1960. A number of monographs are published on the different local Satyāgrahas that took place in Gujarat during the Gandhian Period. Some research scholars also choose to study the various aspects of the contribution of Gujarat to the National Struggles for Independence.

Much impetus is given various academic activities after the attainment of Independence, especially after the emergence of the Gujarat State in 1960.

MANAGEMENT OF TEMPLES AT NĀḌOL DURING THE CAUHĀN PERIOD

R.V. Somani

Nāḍol, now in district Pālī of Rājasthān State remained the capital of the local Chauhān-rulers. Several Jain and Hindu temples were built there. It is believed that Mahārājā Laxmaṇ, who was the progenitor of the family came from Sapādalakṣa and rescued the people of Nāḍol from the tyranny and free booting raids of Med tribes. He was, therefore, requested by the local residents to settle there permanently.¹ Col. Tod saw two epigraphs dated VE. 1024 and 1039 of his reign at Nāḍol.² One more inscription now incised in the Nīl-Kaṇṭh-temple of Nāḍol is dated VE 1125 of the reign of Mahārājā Laxmaṇ. The scholars believe that it was a mistake of engraver, who had wrongly inscribed the date as VE 1125 instead of VE 1025.³ Thus Laxmaṇ remained in power between VE 1024 to 1039. He constructed the Laxmaṇ Svāmī temple at Nāḍol and fortified the town by building boundary walls around it having several gates.

Laxmaṇa Svāmī Temple

As already stated, it was built by Mahārājā Laxmaṇa. Its references are available in the Sādarī and Nāḍol inscriptions dated VE 1147 of Mahārājā Joṭṭal Deva. The same text of the inscription has been engraved at both these places. It mentions that whenever the festival of *Rath Yātrā* was organised in any temple, the courtiezans attached with other temples must also attend the same by putting on their ornaments and best garments. They were required to perform dancing, play instrumental music, recite sings and so forth.⁴

It seems that Laxmaṇa Svāmī temple remained simple in design and has not been referred much in the later records except the unpublished inscriptions of VE 1162, 1192 and 1251.⁵

Other Temples

The Tripuruṣadeva temple, existed some where outside the town. It was having several small shrines as mentioned below :-

- (i) Mahārānī Chandatā devī, the queen of Mahārājā Aśvadeva or Āsarāja built a Cāṇḍaleśvara temple in the area of Tripuruṣadeva. The Mahārājā granted a village Picchāvālī for its maintenance. This village was later transferred to *Meharī* Sobhikā a dancing girl and therefore another village Sālayī was allotted.⁶
- (ii) Mahārānī Śāṅkārādevī, the queen of Mahārājā Ālhaṇ built a small shrine of Gaurī in the Cāṇḍaleśvar temple. It seems that she built this temple when Ālhaṇ was Mahārājā Kumāra.⁷
- (iii) Chauhān Kuntapāl's daughter Laxmaṇādevī built a temple of Lakhaneśvara, which was situated inside the Tripurushdeva temple.⁸
- (iv) Chauhān Rāipāl's queen Padmatādevī and her two sons Sahanpāla and Sahajpāla built three temples named Padmaleśvara, Sahanpāleśvara and Sahajapāleśvara.
- (v) Chauhān Sahanpāl made some donations to the Tripuruṣa deva temple in VE 1192 and desired to continue the *Rath-yātrā* celebrations of the temples Padmaleśvara, Sahajpāleśvara and Sahanpāleśvara. It seems that *Rath-yātrā* festival was regarded an important celebrations, which was to be performed with great pomp and show.⁹
- (vi) Chauhān Ālhaṇ confirmed the charities made to the temple of Tripuruṣa deva by certain residents named Kātū Kīkā, Madanpāl and Mohaṇ sinha of village Nānaṇa.¹⁰
- (vii) Chauhān Ālhaṇ granted a village Nānaṇa to the Tripuruṣa deva temple in VE 1219. It seems that during the course of the reign of some other rulers from VE 1206 to 1218 over Nāḍol this village was confiscated. It was, therefore, restored back to the temple.¹¹
- (viii) He also granted three *Halas* measure of land situated in village Sewāḍī to God Tripuruṣadeva temple. In a further grant he also donated a village Chāmodī to the Tripurushdeva village Bhiṭalavāḍā to Cāṇḍaleśvara and four Drammās per month to the Gaurī temple.¹²

- (ix) Chālukya Kumārpāl of Gujārāt who also held Godawār (Nāḍol area) under him, presented one *Dramma* daily from the *Mandapikā* of Nāḍol to Lakhaṇeśvara temple. He also granted some land to the Mātājī temple of Bālī.¹³ in VE 1216
- (x) The Sunḍā Inscription of VE 1319 mentioned that Chauhān Ālhaṇ constructed a Śiva temple at Nāḍol.¹⁴ No details of it is now known. It was also situated in the above complex.
- (xi) The above epigraph also states that Ālhaṇ's son Kelhaṇ built a golden *Kalaśa* to the Somanāthi temple of Nāḍol.¹⁵ It is a separate temple still situated there.

Staff Posted in the Temples

Besides the above temples, some more shrines also existed at Nāḍol, as is clear from the inscription of VE 1198, wherein the following staff attached to various temples appeared as the witnesses to the order given by the state. These have *Bhaṭṭāraka*, *Āvotī*, *Vārikā* and some others. It seems that the *Bhaṭṭāraka* was the chief priest. D.C. Sircar, has wrongly identified him with the ruler.¹⁶ It seems that the inscription of VE 1198 escaped from his notice. The *Āvotī* and *Vārikā* were subordinate officers. The word "*Dvāravaṭī*" is not clear. It seems to be a small temple situated near the main gate. The following three *Dvāravaṭīs* are referred.¹⁷

- (i) *Āvotī* named Sālāhārī posted at *Dvāravaṭī* of Prthvīpāleśvara temple.
- (ii) *Āvotī* named Jogādihāru posted at *Dvāravaṭī* of Āśāpāleśvariya temple.
- (iii) *Āvotī* named Srīvaccha posted at *Dvāravaṭī* of Tripuruṣadeva temple.

The *Bhopā* is a Rājasthānī term used for the priest of the small *Devarā* (temple). We find its references in many other inscriptions. The inscription of VE 1198 of Nāḍol refers one *Bhopā* of Prthvīpāleśvara temple. The details of the *Bhaṭṭārakas* are as under :-¹⁸

- (1) Kaṭuka and Śājaṇ, the representatives of the *Bhaṭṭāraka* Kailāsa of the temple built by Chālukya Jaisinha of Gujārāt at Nāḍol.

- (2) *Bhaṭṭāraka* Varuṇa Sinha of Aṇahileśvar temple
- (3) *Bhaṭṭāraka* Iśvarasinha of Rājendra-Rājeśvariya temple.
- (4) *Bhaṭṭāraka* Jñānsiu of Anupameśvariya temple.
- (5) *Bhaṭṭāraka* Iśaṇu of Prthvipaleśvariya temple.
- (6) *Bhaṭṭāraka* Muktideva of Jājaleśvariya temple.
- (7) *Bhaṭṭāraka* Vināyaka Śānti Śiva of Tripurushīya temple.
- (8) *Bhaṭṭāraka* Mūladeva of Āśāleśvariya temple.
- (9) *Bhaṭṭāraka* Tatpurush of Padmaleśvariya temple.
- (10) *Bhaṭṭāraka* Mūladeva to Tripāleśvariya temple.
- (11) *Bhaṭṭāraka* Brahma Rāsi of Āśāpaleśvariya temple.

The word *Bhaṭṭāraka* also appears in the inscription of Nānaṇa dated VE 1171, wherein the village Sālayī was allotted to the *Maṭh* of Tripurushdeva instead of Picchāvalī village. Its share was desired to be made between God Chaṇḍaleśvara and Tripurushdeva by the *Bhaṭṭāraka* of the temple.¹⁹ In Bālī a lady *Bhaṭṭārikā* also worked in the temple of Mother goddess. It is mentioned in an inscription of VE 1116 of Kumārāpāl Chālukya of Gujārāt.²⁰ The word *Vārikā* is also used in the Nānaṇa grants.

Rath Yātrās

Several Chauhān inscriptions mention that the *Rath-yātrās* were performed both in Hindu and Jain temples. The Hindu temples held this festival on different days in a year. At present it is being organised on Bhādravā-Sudi 11 in Rājasthān State. The Hindu temples were much decorated at this occasion. The *Mūlā Nāyaka* icon or small icon from the temple was taken in a large procession for getting it bathed in some tank or well. As already stated the dancing girls with their staff also accompanied the function. In the inscriptions of VE 1147, the word "*Pramadā-kula*"²¹ only appears the meaning of which remained uncertain. The scholars differed about its meaning. However, by the discovery of the Nānaṇa grants this point is obviously cleared.²² The dancers and other staff

accompanied the *Rath-yātrās* of the Hindu temples only and they did not join the *Rath-yātrās* of the Jains.

For arranging *Rath-yātrās* properly some officers looked the matter. The Nadlai Inscription of VE 1200 mentions that Rājadeva came to attend the *Rath-yātrā* celebrations.²³

Other Taxes

We have many details about the taxes levied from inmates of temples. The Nāḍol inscription of VE 1200 refers that Mahārājā Rājapāl Chauhān and Rāṇak Bhuvanpāl attached with him issued an order exempting all the dancing girls to make any payment of tax to the state Government.²⁴ The Laxmaṇ Svāmī temple was exempted to make any payment of "*Vardhāpana*". The *Vardhāpana* is an old Rājasthānī term. It is used in the inscriptions of VE 1162 and 1192 of the temples.²⁵

Dancing Girls And Other Staff

The most important fact about the Chauhān Hindu temples is posting of dancing girls and other associate staff in them. They are described as *Vilāsini*, *Gaṇikā* and *Meharīs*. As already stated, they joined the religious functions to be held in the temples and other activities like *Rath-yātrās*. Several donations were given to them. Their names are *Vilāsini Bijalā*, (the daughter of Padmāvatī) *Meharīs* Bigadā, Sitāḍoī, Premalī, Ratani, Sriyādevī *Gaṇikā* Gocchani's daughter whose name is not illegible and others. Mahārājā, Aswarāj went to the house of *Meharī* Sobhikā, who was properly entertained there. The Mahārājā granted a village picchāvālī on Posh Sudi 10, VE 1171. It was stipulated that so long this village would be enjoyed by the said *Meharī* she would be deprived of taking 5 *Dronas* of wheat. It seems that the village was formerly in the Jagir of the temple of Tripuruṣadeva who was given another village by the state.²⁶

REFERENCES :

1. The *Purāṭan Prabandh-Sangraha* (SJGM), p. 102.
2. *Annals and Antiquities of Rajasthan* (OUP) II pp. 817-18
3. Dashrath Sharma—*Early Chauhan Dynasties* (1975) p. 138.
4. E. I. Vol. XI. pp. 26-28.

5. All these inscriptions are unpublished. The author has edited them in *Varada* Vol. 35 No. I at pp. 12 and 13.
6. E.I. XXXIII p. 240-42.
7. Ibid., XXXIX pp. 17 to 26.
8. It is referred in the Nānaṇa grant of VE 1212 Śrāvaṇā Sudī 5 (July 24, 1156 A.D.), which is reported by G.H. Ojha in Ajmer Museum Reports (E.I. Vol. XXXIII p. 239 fn.)
9. Ibid., p. 243 (Section VIII (a)).
10. Ibid., p. 243
11. Ibid., XXXIX p. 20
12. Ibid., p. 19-20.
13. Bali inscription of VE 1216 mentions the land grants given by Kumarpāl Chālukya (D.R. Bhandarkar's list of the Inscriptions of Northern India No. 3072. The Author has seen the text on the spot. It contains
श्री अणु पमेश्वर देवस्य भुज्य मान बाल ही ग्रामे पट्टारिका श्री वज्रस्ववदेव्याः पूजार्थे आ धर्मस्थानभूमि इलात लोके स्वभूमि धर्मेण प्रदत्ता ।
14. E. I. Vol. IX. p. 72.
15. Ibid.
16. E. I. Vol. XXXIII pp. 239-244
17. Ibid. Vol. XI pp. 38 to 40
18. Ibid.
19. Ibid., Vol. XXXIII p. 242.
20. D. R. Bhandarkar - List of the Inscriptions of Northern India No. 307. The Author has seen the text on spot, some part of which is quoted at No. 13 above.
21. Ibid., Vol. XI p. 26 to 28.
22. Ibid., Vol. XXXIII p. 239-43.
23. Ibid., IX p. 159/ P.R.A.S.W.C. 1908-9. 45.
24. संवत् १५०० भाद्रपद वदिक सप्तत देवानां सत्कं प्रमदाकुलानां दण्डनं धोमुक्तः
(Varada Vol. 35 No. I p. 13)
(१) संवत् ११६२ वैशाख सुदि ३ श्री लक्ष्मणस्वामि देवस्य बहावतके मुक्तमिति
(२) संवत् ११९२ जेठ सुदि ११ कुछनाणे अर्धई श्री लक्ष्मणस्वामी देवस्य अय प्रभृति एज बाल भोक्ता (जेन श्री प्र.) भा (स) सत्कं बहपित युगमुक्तं । (Varada Vol. 35 No. I p. 12)
25. The Inscriptions of VE 1162 and 1192 have exempted the levy of the taxes as *Vardhāpan* (Ibid pp. 12 and 13).
26. E.I. Vol. XXIII pp. 238 to 246.

CONTINUITY OF TRADITION IN MEDIEVAL SCULPTURE AND PAINTING IN WESTERN INDIA

Shridhar Andhare

If sculpture is the index of art of a particular region at a given time, one realises that all art forms whether plastic or graphic, appear to be one and follow a continuity of style which appears to be traditionally handed down to the craftsmen through 'Master to pupil tradition i.e. गुरुशिष्यपरंपरा . This congruity of style later develops into schools, *gharāṇās*, guilds etc. of which there are numerous examples.

Although this fact appears to be a universal phenomenon all over in Indian Art from the beginning till end, some striking revelations of such a continuity can be seen through the sculptural art of Eastern India during the Pāla and Sena period on the one hand and their contemporary Buddhist palm-leaf MSS. and the painted wooden book covers on the other. The Buddhist MSS. of *Aṣṭasaḥastrikā Prajñāpāramitā*¹ and other similar ones are merely of iconographic significance and exhibit their indebtedness to contemporary sculpture in stone and metal of that period. Simultaneously, the medieval Western Indian and Rajasthani art in general and Jain art in particular compares well with Jain illustrated MSS. and their painted wooden book-covers of the same period. Not only that but the narrative sculptural reliefs of the Delwara temple at Mt. Ābu, and certain sculptural reliefs of the Osian temple near Jodhpur, have a distinct ancestry to the Jain art of the medieval period which is reflected in some of the excellent painted book-covers of that period.²

The linear quality of any work of art, or especially of paintings, is the basis of its creation. This is amply emphasised since ancient times through textual references on *śilpa* and painting. A glaring example of this linear convention has recently been brought to light by Chakravarti and Somani³ who have discovered two large size engravings of the figures of donors on the front pillars of the *garbhagrha* of the Samiddhesvara temple at Chittor.

They bear *Nāgari* inscriptions above the figures giving the date of A.D. 1227 and names of *Sūtradhāras*. In addition to these there are a number of *Satī* and hero stones lying on the right side of the road while ascending the fort which have

similar etchings in linear character though of a much later date. It is therefore apparent that etching work following the current line an expression was in vague among the *Sūtradhāra* and *gajdhars* in Western India.

It is at this stage that we are faced with problem of interdisciplinary functions of the *Sūtradhāras*, *Gajdhars* and painters. M.K. Dhavlikars⁴ paper on this subject supports the view that the *Sūtradhāras* were painters, to which. Stella Kramrisch⁵ has added an editorial note which is very significant and clarifies the terms and their functions. "The *Manusāhita* (VI,47-48), or the "Law of Manu", a compendium of c. the first two centuries A.D. preceding any of the known *Śīpaśāstra* texts, clarifies and classifies the relations of the architect to the Surveyor-designer, sculptor and the painter as *Sthapati* (master architect) *Sūtragrāhin* (Surveyor-designer), *Takṣaka* (sculptor) and carpenter (who cuts and carves) and *Vardhaki* (Who makes grow) i.e. creates by adding to the structure as modeller in clay and plater) and painter. The term *Sūtradhāra* is not mentioned here. It was apparently used as a synonym of *Sūtragrāhin*. The *Sūtragrāhin* was the disciple or son of the *Sthapati*. In his faculty as "designer", the *Sūtragrāhin* would be subsequently or in other branches of tradition, identified with the *Sūtradhāra* (of P.K. Acharya. Indian Architecture acc. to *Mānasāra*, Bombay 1927 p. 137). The term *Sūtradhāra* in its technical connotation denoting the stage manager, has, it seems, been given this meaning from the leading importance of the manager of a puppet play who holds the threads-(*sūtra*) of the puppets. The term *Sūtradhāra* ("who holds the threads") is close in meaning to *Sūtragrāhin* ("who seizes or holds the threads"). The term *Sūtradhāra* thus came to substitute for *Sūtragrāhin*, as leading amongst the executive architect artists and would further more have been applied to any leading practitioner in his branch, be he architect, sculptor, (carver or modeller) and particularly, painter whose delineation was essential to the pictorial composition".

It is in this context that we now discuss a new document which the author discovered during the course of his research. While interviewing a number of painters at Udaipur, and some genealogies of *Gajdhars* or *Sūtradhāras*;⁶ it was revealed that they were *Jāngiḍ* brahmins and belonged to the *Laddani* community of carpenters. Among them were architects, engineers, mistries etc and also *Chatārās* (painters) who were capable of handling painting and decoration jobs at times.

Among the various names of *Gajdhars* was one Leeladharji *Gajdhar*, now about 62, a retired draughtsman from State P.W. Department. He narrated that his forefathers have worked on the designing, construction and carving of the Rām Pol, the last gateway while ascending the Chittor fort. By the left side of the gateway there are three inscriptional slabs giving details of the family. He showed a small size MS. with line drawings and text (perhaps a handbook or a working manual of the *Sūtradhāra* family in this connection. This being mainly of architectural interest a few pages were photographed. But the MS. unfortunately did not have any beginning or the end. However on careful study of one of the folios of the MS. it was revealed that it had the line drawings of five standing *Devis* holding their attributes in their hands. The five Sanskrit verses above the drawings turned out to be the iconographic descriptions of the *Pañcadevīs* i.e. the *Pañca līlā's* as given in the *Aparājītaprachhā*⁸ the text which is by and large accepted to be of the *Māru-Gurjara* (Western Indian)⁹ text of the 13th Century A.D. from Western India.

The verses written on the sketch book appear in a corrupt Rajasthani and mixed Sanskrit language in *Devnāgarī* script as under:

पंचलीला प्रवक्ष्यामि शास्त्र भेदे सुर्षेदता । कयालील लीलांगी । ललिताच लीलावती ॥ १ ॥
तसकांचन वर्णाभा । बालसूर्य समप्रभा । सुवक्त्रा सुनेत्रा च स्वरूपा रूपदायनी ॥ २ ॥
अक्षमाला तथा कुंडी । अश्ले हस्तेषु कारयेत् । द्वौहस्तौ वीदशौ सर्वा । उच्च हस्तौ निगदायते ॥ ३ ॥
मृणाल युग्म लीला स्यां पद्म पुस्तके । लीलांगी पाश पद्माभ्यां । ललिता च वज्रांकुशैः ॥ ४ ॥
पार्श्वकुश लीलावती । लीलया पंचकीर्तिता । अस्यानंतर वक्त्रे । नवदुर्गाशु भावए ॥ ५ ॥

इति पंच लीलांग आवधस्वरूप । पंचलीला य जाणा (वा)
वाहनं हंस वर्णार्थ २ ।

The correct reading as per *Aparājītaprachhā* is given below.¹⁰

लीलया पद्म वक्ष्यामि शास्त्रभेदैः प्रभेदिताः ।
लीलया लीला लीलाङ्गी ललिता च लीलावती ॥ २० ॥
प्रोक्तास्तयाऽनुक्रामतः स्वान स्या (?) शतुर्भुजाः ।
तसकांचनवर्णाभा बालसूर्यसमप्रभाः ॥ २१ ॥
सुवक्त्राश्च सुनेत्राश्च स्वरूपा रूप दायिकाः ।
रत्नीष्ठाः कम्बुग्रीवाश्च कर्णपूरयते क्षणाः ॥ २२ ॥
अक्षसूत्र कमण्डलू अश्ले हस्ते षु कामदाः ।

सर्वासामीदशौ हस्तो कथ्येते चोर्ध्वहस्तकौ ॥२३॥
 मृगालयुग्म ललिया लीलापरां च पुस्तकम् ।
 लीलाङ्गी पाशपत्रैः(;) च ललिता वज्रमण्डकुशम् ॥ २४ ॥
 पाशाङ्कुशौ लीलावती ललियाः पञ्च चेतिताः
 इति पंचललियाः
 अथाऽताऽनंतर वक्ष्ये दुर्गानां नवकं कथा ॥ २५ ॥

Other folios from the same MS. had drawings of temples and their plans, proportions of animal figures and iconographic details of other deities. Thus, it is likely that the *Sūtradhāra* and *Gajdhars* followed this book as their working manual which could go back to atleast the 13th Cent. A.D. Although its exact usage is observed in the 15th Century gate ways of Chittor fort during the reign of *Rāṇā Kumbhā* (A.D. 1433-68).¹¹

The geneology also brings other points to the fore that there were also artists (*Chitārās*) among the family of *Sūtradhāras* as the names of some painters like Bhimaji (Sutār), Jiwanramji, Rupaji, Nathuji (Sutār) and others marked with a circle in the geneology, appear on the back of several large miniatures of the Mewar School. The majority of which is in the collection of City Palace Museum and *Janāni* Mahal at Udaipur. At the same time three copies of the grants were obtained from the same family which denote the gifts of villages to certain painters from Leeladharji's family during the reign of *Mahārāṇā* Bhim Singhji of Mewar (A.D. 1778 - 1828).

Thus, it can be surmised that the tradition of *Sūtradhāras* and *Gajdhars* has been active in Western India atleast from the 15th Century in Mewar and especially at Chittor. Another point which comes to light is that they must be following the technique prescribed by the *Aparājita-prchhā* which has been specified as of ca. 13th Century from Western India. The third important point to note is that there were *Chitārās* (painters) among the *Gajdhar* families who were executing painting jobs as well as jobs of interior decoration of Palaces, Havelies, temples etc.

In short the institution of *Sūtradhāras* did not have water tight compartmentalization of their skills but it was always an interdisciplinary activity of all members of the family or guild.

References :

1. Moti Chandra, *Studies in Early Indian Painting*, Asia Publishing House, Delhi, 1974. Also see the MS. of *Pancharaksha Mandala* of the Ashutosh Museum, Calcutta, JISOA, Vol. XV.1947, pp.89 ff.
2. Also see Muni Punyavijay and U.P. Shah, Some painted wooden Book-covers from Western India, *Western Indian Art*, JISOA, Vol.1 (new series) 1965-66 pp. 34-42, Col. pl. 67.
3. S.N. Chakravarti and R.V. Somani, मेवाड़ शैलीका प्राचीनतम (ई.स. १२८६ का) अंकन, शोधपत्रिका (Hindi) Vol.1 year 25, Udaipur, p.64.
4. M.K. Dhavlikar, Sri Yugadhara. Master Artist of Ajanta. *Artibus Asiae* Vol. XXXI.4, ASCONA Switzerland 1969. pp. 301-8.
5. *Ibid* p. 308.
6. Shridhar Andhare, *Chronology of Mewar Painting*, 1987 IV p. 159. Kala Prakashan, New Delhi, 1987.
7. Ram Vallabh Somani *Maharāṇa Kumbhā*, Hindi Sahitya Mandir, Jodhpur 1968 p.273 *Kirtistambha Prasasthi* Sloka 36 (Hindi).
8. B. Bhattacharya *Aparājitapṛchhā*. Gaekwad Oriental Series No. CXV. Baroda 1950. Sloka (222) p.572.
9. M.A. Dhaky. *Renaissance and the Late Māru Gurjara Temple Architecture* Western Indian Art. U.I.S.O.A. Spl. Ko. Vol. I 1965-66 p.4.
10. *ob-cit.* Here the word ललिया a pears instead of लीलया which may be noted.
गोधासना भवेद् गोपे ललिया हंसवाहना ।
सिंहारूढा भवेद् दुर्गा कर्तव्याः सर्वकामदाः (:) ॥ ३७ ॥
9. Shridhar Andhare *ob-cit.* See Mewar Artists and their Periods pl. XIV. p. 168 and Andrew Topsfield. *Paintings from Rajasthan* in the National Gallery of Victoria. Melbourne, 1980 See Index of Artists p.169.
11. M.A. Dhaky *ob-cit.* discusses various monuments which may have been executed by the members or ancestors of the same family of *Sūtradhāras*.

मन्त्रार्थघटन में यास्क एवं वेङ्कटादिभाष्यकारों का वैचित्र्य ।

भारती सत्यपाल भगत

प्राचीन भारतीय सभ्यता एवं संस्कृति का आदि स्रोत वेद है। परन्तु महर्षि अरविन्द ने वेद को “परमेश्वर के रहस्य को प्रकाशित करनेवाला परमोदात्त काव्य” कहा है। ऐसे वेद की विचारधारा को, उसके अर्थगौरव को समझने के लिए हमें उसके टीकाकारों का आश्रय लेना पड़ेगा। यास्क, स्कन्दस्वामी, वेङ्कटमाधव, सायण इत्यादि भाष्यकारों ने वेदार्थ स्पष्टीकरण का एक उत्तम नमूना हमें दिया है। जिसकी सहाय से हम वेद के मन्त्र को समझ सकते हैं। यास्क ने अपने निरुक्त में वेद के अन्य टीकाकारों का उल्लेख किया है।^१ इससे हमें यह मालूम होता है कि नैरुक्तपक्ष, याज्ञिकपक्ष, ऐतिहासिकपक्ष इत्यादि विचारधारा को प्रगट करनेवाले और भी विद्वान् थे। हमारा कमभाष्य है कि वे सब आज उपलब्ध नहीं हैं।

यास्क वेद के अर्थ का स्पष्टीकरण कौन नहीं कर सकता है इसी सन्दर्भ में कहते हैं कि जो आदमी न तो ऋषि है कि न तो तपस्वी है, वह मन्त्रों के अर्थों का साक्षात्कार नहीं कर सकता।^२ अतः उन्होंने कहा है कि मन्त्र के अर्थ की विचारणा परंपरागत अर्थ का श्रवण कर के तर्क से निरूपित की गई है।^३ अर्थात् मन्त्रों की व्याख्या पृथक् पृथक् करने का छोड़कर प्रकरणानुसार ही करना चाहिए।^४ वेदार्थघटन की प्रक्रिया में यास्क अत्यंत सावधान है। सायण भी अपने वेदभाष्य में महत्वपूर्ण प्रत्येक शब्द की व्युत्पत्ति, सिद्धि और स्वरादि का वर्णन करते हैं। और पाणिनीयसूत्रों, प्रातिशाख्य और निरुक्त का प्रयोग करते हैं। सायण कचित् यास्क के अर्थघटन को शब्दशः स्वीकार करते हैं। स्कन्दस्वामी तथा वेङ्कटमाधव जैसे प्राचीन भाष्यकार भी शास्त्रोक्त अर्थघटन का यथावकाश स्वीकार करते हैं।

मन्त्राघटन में यह ध्यानास्पद है कि विविध भाष्यकारों ने एक ही मन्त्र का अलग अलग ढंग से अर्थघटन किया है। उदाहरणरूप से एक ही वेदमन्त्र के विविध अर्थघटनों का अभ्यास यहां प्रस्तुत किया है। ऋग्वेद के चतुर्थमण्डल में प्राप्त होता यह मन्त्र देखिए -

चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा

द्वे शीर्षे सप्त हस्तासो अस्य ।

त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति

महो देवो मर्त्या आ विवेश ॥ ऋग्वेद (४/५८/३)

इस (वृषभ) के चार सींग हैं, तीन पाद हैं, दो मस्तक हैं और सात हस्त हैं। तीन स्थान पर बांधा गया वह वृषभ आवाज करता है, वह महान् (वृषभ) देव मर्त्यप्राणीओं में प्रविष्ट हुआ है।

अब विविध भाष्यकारों द्वारा प्रदर्शित अर्थवैविध्य की समीक्षा करेंगे। इस वेदमन्त्र में वृषभ के सन्दर्भ में ही बात है। जैसे कि वृषभ के चार सींग हैं, तीन पाद हैं, दो मस्तक हैं, सात हाथ युक्त, तीन बाजु हुआ वृषभ आवाज करता है। लेकिन यहाँ संशय पैदा होता है कि वृषभ के तीन पैर कैसे हो सकते हैं, और सात

हाथ कैसे हो सकते हैं? इसलिए यहाँ कोई लौकिक वृषभ की बात अप्रस्तुत है इतना स्पष्ट है। फिर आर्य दृष्टा ऋषिने यहां किसकी बात कि है? यह गवेषणीय है।

यहाँ सर्व प्रथम यास्क का अर्थघटन देखते हैं। यास्क वृषभ को उपमान और यज्ञ को उपमेय के रूप में देखते हैं। अर्थात् इस मन्त्र का यज्ञपरक अर्थघटन देते हैं। वृषभ के चार शीर्ष अर्थात् चार वेद। तीन सवन अर्थात् सोमस निकालने के तीन समय (=प्रातः, मध्याह्न और संध्या) यहां अभिप्रेत है। वृषभ के दो शीर्ष से यहाँ दो हवन प्रस्तुत है - प्रायणीय और उदनीय। सात हाथ से सात छन्दों में निरूपित वेदमन्त्र यहां अभिप्रेत है। वृषभ तीन बाजु से बन्धा हुआ है इसका मतलब है कि यज्ञ मन्त्र, कल्प और ब्राह्मण में बद्ध है। वृषभ के आवाज को यास्क ने ऋक्, यजुस्, साम से बद्ध स्तुतिमान कहा है। “महादेव” शब्द को वृषभ के विशेषण के रूप में स्वीकार किया जाय तो यज्ञ के पक्ष में “शब्द” ही महादेव है ऐसा स्वीकार करना चाहिए। यही महादेवरूपी यज्ञ यजन कराने के लिए मनुष्य जाति में प्रचलित हुआ। इस तरह यास्क प्रस्तुत मन्त्र का यज्ञपरक अर्थघटन देते हैं। और “महादेवयज्ञ” के सन्दर्भ में उपर्युक्त मन्त्र का स्वीकार करते हैं।⁴

अब वेङ्कटमाधव प्रस्तुत मन्त्र का अर्थघटन किस रीति से बताते हैं यह देखिए। यास्क की तरह वेङ्कटमाधव भी यज्ञपरक अर्थ स्वीकार करते हैं। चार शीर्षवाला वृषभ अर्थात् चार वेद, तीन पाद अर्थात् तीन सवन। दो मस्तक अर्थात् ब्रह्मोदन और प्रवर्य। सात हाथ अर्थात् सात छन्द में निरूपित वेदमन्त्र। वेङ्कटमाधव त्रिधा बद्ध वृषभ का अर्थघटन यास्क की तरह “मन्त्र ब्राह्मण और कल्प से बद्ध यज्ञ” ऐसा देते हैं। वृषभ आवाज करता है - इसको यज्ञपरक अर्थ में कैसे समझायेंगे? तो वेङ्कटमाधव ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद से उचित यज्ञ की स्तुति-ऐसा अर्थघटन देते हैं। और यह स्तवन घोष से “महादेवयज्ञ” मनुष्यों में प्रचलित हुआ।⁵

सायणाचार्य ने इस मन्त्र के भाष्य में कहा है कि पांच प्रकार से इस मन्त्र की व्याख्या हो सकती है। क्योंकि यह मन्त्र जिस सुक्त में आया है उस सुक्त के अग्नि, सूर्य इत्यादि पांच देवताएँ हैं। परन्तु निरुक्त में जो प्रक्रिया बताई है उसके आधार पर इस मन्त्र को (१) यज्ञात्मक अग्नि, और (२) सूर्य के पक्ष में समजाया जाता है।

जैसे कि - यज्ञात्मक अग्नि के चार शीर्ष होते हैं जो चार वेद के रूप में अवस्थित है। इस यज्ञात्मक अग्नि के तीन पाद हैं अर्थात् यज्ञक्रिया के तीन सवन को यहां तीन पाद कहे गये हैं। इन तीन सवन को प्रवृत्ति साधन मान कर रूपकात्मक दृष्टि से तीन पाद कहे हैं। इस यज्ञात्मक अग्नि के जो दो शीर्ष हैं वह एक ब्रह्मोदन और दूसरा प्रवर्य है। यहां “सात हाथ” यज्ञक्रिया में प्रयुक्त होनेवाले मन्त्रों के प्रमुख सात छन्द हैं। यज्ञानुष्ठान में हाथ ही मुख्य साधन होते हैं। और छन्द भी इसी तरह देवता को प्रसन्न करने के लिए मुख्य साधन मानकर “समहस्त” के रूप में स्वीकार गये हैं। यह यज्ञात्मक अग्नि तीन प्रकार से बांधा गया है। उसका अर्थ होता है कि यज्ञ को मन्त्र, ब्राह्मण एवं कल्प से बांधा गया है। इस मन्त्र में वृषभ का अर्थ होता है हल की वृष्टि करनेवाला तथा “रोरवीति” क्रियापद का अर्थ है बहुत आवाज करता है। जैसे कि ऋक्, यजुस्, साम एवं उक्थों से यागस्तुति के प्रसंग में होता इत्यादि के द्वारा किये जानेवाला ध्वनि। और ऐसा “महान देव” अर्थात् यज्ञात्मक अग्नि मर्त्य सृष्टि में प्रविष्ट हुआ है। यहाँ मर्त्य अर्थात् यजमानों के द्वारा

यज्ञ निष्पन्न किया जाता है। सायण ने यहां यास्क का नामोल्लेखपूर्वक उद्धरण दिया है कि चत्वारिंशन्नेति वेद वा एत उक्ताः। (निरुक्त १३/७)^७

सायण ने सूर्यपक्ष में भी इस मन्त्र का व्याख्यान किया है। जैसे कि - इस आदित्य के चार शृंग है। जो चार दिशा के रूप में हमें देखना है। यहाँ शृंग शब्द का व्युत्पत्तिजन्य अर्थ “आश्रयण देनेवाला” है। अतः चार दिशाओं को सूर्य के चार शींग माने गये हैं। इस आदित्य के तीन पाद कौन हैं? तो सायण बताते हैं कि वह तीन वेद हैं। पाद का काम गमन करना है। तो सूर्य भी “दिवस के पूर्वाध में ऋग्वेद के द्वारा ध्रुलोक में गति करता है” - ऐसा कहकर तै.ब्रा. में कहा है कि - “तीन वेदों के द्वारा सूर्य (सभी स्थानों को) अशून्य करता है (अर्थात् सब को भर देता है।)” (तै. ब्रा. ३.१२.९.१) अर्थात् इस ब्राह्मणवचन से सायण यह सिद्ध करते हैं कि तीन वेदों के द्वारा सूर्य सर्वत्र गति करता है। अब इस सूर्य के दो शीर्ष कौन हैं? तो सायण बताते हैं कि दिवस एवं रात्रि सूर्य के दो शीर्ष हैं। और सूर्य की सात किरण वह सात रश्मियां हैं। अथवा षड्रक्तु और एक साधारण ऋतु मिलकर सूर्य के सात हाथ बनते हैं। यह सूर्यरूपी वृषभ क्षिति, अन्तरिक्ष एवं ध्रुलोक जैसे तीन स्थानों में बद्ध है। अथवा ग्रीष्म, वर्षा और हेमन्त - इन तीन प्रमुख ऋतुओं से सूर्य बद्ध है। इस सूर्य को भी “वृषभ” कहा जाता है और वह आवाज भी करता है ऐसा हम कह सकते हैं क्योंकि सूर्य भी वृष्टिक्रिया में निमित्त है। ऐसा सूर्य रूपी महान देव भी एक नियन्ता के रूप में मर्त्य सृष्टि में प्रविष्ट हुआ है। जैसे कि ऋग्वेद में अन्यत्र कहा है कि - सूर्य आत्मा जगत्स्तस्थुषश्च। (ऋग्वेद संहिता १.११५.१)

सायण ने प्रारंभ में ही कहा था कि इस मन्त्र का पञ्चविध व्याख्यान संभवित है; तो इस मन्त्र को अप्र(जल) इत्यादि के पक्ष में भी व्याख्यात कर सकते हैं। लेकिन सायण ने केवल अङ्गुलीनिर्देश कर कर इस व्याख्यान को आगे नहीं बढ़ाया है।

परन्तु सायण ने इस मन्त्र का वैयाकरणों के द्वारा जो व्याख्यान किया गया है इसका संक्षेप में निर्देश जरूर किया है। जैसे कि - चत्वारिंशन्ना इन पदों से व्याकरण के नाम, आख्यात, उपसर्ग एवं निपात इन चार पदों का ग्रहण हो सकता है।

सायण अन्त में कहते हैं कि अन्य शास्त्रवाले लोग दूसरी तरह से भी इस मन्त्र का व्याख्यान कर सकते हैं।^८ अतः इन सब अर्थघटनों को हम यहां देख सकते हैं।

उपर्युक्त विभिन्न अर्थच्छायाओं को देखने से इतना स्पष्ट होता है कि इस मन्त्र को- १. यज्ञ या यज्ञात्मक अग्नि, २. सूर्य एवं ३. शब्दरूपी वृषभ के परिप्रेक्ष्य में देखा गया है।

महाभाष्यकार पतंजलि प्रस्तुत मन्त्र का अर्थ इस तरह करते हैं। हम सब जानते हैं कि पतंजलि वैयाकरण हैं। अतः उन्होंने जो अर्थघटन बताया है वह यज्ञपरक तो होगा ही नहीं। प्रस्तुत ऋचा का शाब्दिक अर्थघटन देते हुए वह व्याकरण की महत्ता को प्रस्थापित करते हैं। और यास्क तथा वेङ्कटमाधव के अर्थघटन से सर्वथा भिन्न अर्थघटन को प्रस्तुत करते हैं। पतंजलि “महादेव” अर्थात् “शब्द” का प्राधान्य बताते हैं। वृषभ के

चार शींग का अर्थ है - भाषा के चार पद, अर्थात् नाम, आख्यात, उपसर्ग और निपात। “त्रिपाद” शब्द को पतंजलि कालपरक स्वीकार करके यहां त्रिपाद से भूतकाल, भविष्यकाल, और वर्तमानकाल का अर्थ बताते हैं। वृषभ के दो शींग हैं। अर्थात् भाषा दो प्रकार की है। एक है नित्यभाषा अर्थात् वेद। क्योंकि वेद की भाषा नित्य मानी गई है। और दूसरी है कार्यभाषा अर्थात् लौकिक - जो वाग्व्यवहार की भाषा है। “समहस्तास्तः” पद को पतंजलि ने सात विभक्तिपरक अर्थ लेकर समझाया है। वृषभ “त्रिधा बद्ध है” इस सन्दर्भ में पतंजलि बताते हैं कि शब्दोच्चारण तीन ढंग से होता है : हृदय, कण्ठ और मुख। शब्द तीन स्थानों में बद्ध है। और शब्द से व्यवहार चलता है। क्योंकि वह अर्थ की वृष्टि करता है। अर्थात् वाणी से अर्थ की वृष्टि द्वारा लोकव्यवहार चलता है।¹

पतंजलि का यह शब्दपरक अर्थघटन अन्य भाष्यकारों के यज्ञपरक अर्थघटन से अत्यंत भिन्न होते हुए भी तार्किक है और स्वीकार्य है उसमें कोई संदेह नहीं।

पूर्वमीमांसा-सूत्र के भाष्यकार शबरस्वामी ने भी ऋग्वेद के इस मन्त्र का अर्थघटन दिया है। अभिधानेऽर्थवादः। १/२/३७. सूत्रान्तर्गत भाष्य में वह बताते हैं कि गौणी कल्पना के प्रमाण के आधार पर चत्वारि शृङ्ग शब्द असद् के अभिधान में गौण शब्द है। क्योंकि उच्चारण से यह दृढ प्रमाण नहीं है। शबरस्वामी वृषभ के चार शींग को चार होता के अर्थ में स्वीकार करते हैं। यहां शबरस्वामी, यास्क, वैङ्कटमाधव और सायण जैसे यज्ञपरक अर्थघटन बतानेवाले भाष्यकारों से अलग अर्थघटन देते हैं। यज्ञ की चार दिशा में चार वेद के चार ब्राह्मण होते हैं। १. ऋग्वेद का ज्ञाता होता पूर्व दिशा में, २. सामवेद का गान करनेवाला उदगाता पश्चिम दिशा में, ३. यज्ञदेवी के नाम लेना इत्यादि यज्ञ के विविध कार्य करनेवाला यजुर्वेद का ज्ञाता अध्वर्यु दक्षिण दिशा में, ४. बाकी के ब्राह्मणों और कार्यों का अध्यक्ष अथर्ववेद का ज्ञाता ब्रह्मा नामक ऋत्विज उत्तर दिशा में बैठता है। हम ऐसा मान सकते हैं कि यास्क ने चार शींग का अर्थ “चार वेद” किया है। वहीं अथवा यास्क के उत्तरकाल में, और शबरस्वामी के समयावधि में यज्ञक्रियाकाण्ड सुविकसित हो गया होगा। जिसके कारण शबरस्वामी “चत्वारि शृङ्गा का अर्थ, यास्क की अपेक्षा से अधिक विशद करते हैं। दो शीर्ष अर्थात् पत्नी और यजमान। समहस्त शब्द से यहां सप्त छन्द अभिप्रेत हैं। त्रिधा बद्ध शब्द को शबरस्वामी ने तीन वेद से बन्धा हुआ कह कर ऋग्वेद, यजुर्वेद, और सामवेद का समावेश किया है।

अर्थ की कामना की वृष्टि करने से जिसको “वृषभ” कहा गया है, वह शब्द करनेवाला है ऐसा (=यज्ञ) मनुष्यलोक में प्रचलित हुआ। यज्ञ की समृद्धि के लिए जो साधन (होम द्रव्यादि) है उसे चेतनप्राणी के शरीर के अवयवों के साथ तुलना करके शबरस्वामी ने रूपक द्वारा इस वृषभ के वर्णन को स्पष्ट किया है।² जिस तरह “नदी” की स्तुति करने के लिए रूपकात्मक दृष्टि से उसे कहा जाता है कि - चक्रवाकपक्षीरूपी स्तनवाली, हंसपक्षीरूपी दन्तावलीवाली, काशापुष्परूपी वल्गवाली और शेवालरूपी केशवाली नदी (बह रही) है।

अब प्रश्न होगा कि अचेतन यज्ञ को हम सचेतन वृषभ का रूपक लेकर कैसे स्पष्ट कर सकते हैं? तो इस बात को विशद करने के लिए शबरस्वामी कहते हैं कि यज्ञ की समृद्धि के लिए अर्थात् यज्ञ का महिमा प्रस्थापित करने के लिए उस (यज्ञ) के साधनों (दर्भघास इत्यादि) में भी सचेतनतत्त्व को उपपन्न किया जाता

है। जैसे कि (यज्ञक्रिया) में उपयोगी ऐसी वनस्पति को काटकर ले आने के लिए उसे प्रथम आमन्त्रण = सम्बोधन किया जाता है। जैसे कि - “हे औषधि। तुम उसे बचाओ।” “हे प्राक्व तुम सुनो।” इत्यादि

शबरस्वामी के टीकाकार कुमारिल भट्ट प्रस्तुत विचारविमर्श का ओर चिंतन करते हैं। रूपक द्वारा यज्ञ की स्तुति यहां अभिप्रेत है। ऐसा शबर के चार शींग अर्थात् चार याम अर्थात् चार प्रहर ऐसा अर्थ कुमारिल ने दिया है। तीनपादे से तीन ऋतु - शिशिर, गीष्म, वर्षा वहाँ अभिप्रेत है। दो मस्तक शब्द को कुमारिल दो अयन (अर्थात् उत्तरायण और दक्षिणायन) के अर्थ में स्वीकार करते हैं। यज्ञ को अश्व के रूप में मानकर उसके सात हाथ अर्थात् सात किरण का स्वीकार कुमारिल करते हैं। त्रिधा बद्ध शब्द को तीन सवन के अर्थ में बताते हैं। वृषभ के आवाज़ से यहाँ वाणी की वृष्टि अर्थात् वाग्व्यवहार अभिप्रेत है। और सर्व लोक में प्रसिद्ध ऐसा महादेव अर्थात् महानदेव मर्त्यलोक में प्रविष्ट हुआ। और उत्साह देकर उपकारक करके सर्व पुरुषों के हृदय में प्रविष्ट हुआ।^{११}

राजशेखर ने काव्यमीमांसा में काव्यपुरुष की उत्पत्ति की चर्चाविचारणा कि है। उन्होंने इस वेदमन्त्र को वहाँ उद्धृत किया है। काव्यपुरुष का वर्णन है - शब्द और अर्थ तेरे शरीर है। संस्कृत भाषा मुख है। प्राकृत भाषाएं तेरी भुजाएँ हैं। अपभ्रंश भाषा जंघा है। पिशाचभाषा चरण है और मिश्रभाषाएँ वक्षःस्थल हैं। तू सम, प्रसन्न, मधुर, उदार, और ओजस्वी है (काव्य के गुण) तेरी वाणी उत्कृष्ट है। इस तेरी आत्मा है। छन्द तेरे रोम हैं। प्रसन्नोत्तर, पहेली, समस्या आदि तेरे वाग्विनोद हैं। और अनुप्रास, उपमा आदि तुझे अलंकृत करते हैं। भावी अर्थों को बतानेवाली श्रुति (वेद) भी तेरी स्तुति करती है। इस वर्णन के समर्थन में राजशेखर ने यह चत्वारिशृङ्गा..... वेदमन्त्र उद्धृत किया है।^{१२}

उपसंहार :

इस तरह एक ही मन्त्र (ऋग्वेद संहिता ४/५८/३) का हमारी ही भारतीय परंपरा के भाष्यकारों ने विभिन्न दृष्टिकोण से अनेकविध अर्थघटन प्रस्तुत किया है। इस में जो ध्यानास्पद निष्कर्ष है वह इस प्रकार है :

- (क) वेदमन्त्रों के अर्थघटन एक से अधिक दृष्टिकोणों से हो सकता है। जैसे कि जो मन्त्र (चत्वारिशृङ्गा..) यास्क ने यज्ञपरक रूपक से समझाया है, वही मन्त्र पतञ्जलि ने व्याकरण शास्त्र के “शब्द” परक रूपक से विशद किया है। और राजशेखर जैसे साहित्यशास्त्री ने उसमें काव्यपुरुष का वर्णन देखा है।
- (ख) इस मन्त्र का, यास्क ने कोई नैरुक्तापरंपरा से सुसंगत हो ऐसा अर्थघटन नहीं दिया है। परन्तु याज्ञिक अर्थघटन ही दिया है। जो आगे चल कर अन्य वेद्वैदमाधवादि भाष्यकारों एवं पूर्वमीमांसा के प्रवर्तक आचार्यों के लिए मार्गदर्शक बना है।
- (ग) सायणाचार्य का अर्थघटन सूक्त के प्रधान देवता कौन है - यह देखकर प्रस्तुत किया गया है। उन्होंने याज्ञिक अर्थघटन के साथ साथ शाब्दिक (वैयाकरणों के) द्वारा किये गये अर्थघटनों का सारांश भी दिया है।

लेकिन सायण के भाष्य में जो एक तीसरा आदित्यपरक अर्थघटन है वह अतीव ध्यानास्पद है। क्योंकि वह निर्विवादरूप से नैरुक्त परंपरा का ही अर्थघटन है। अर्थात् जो अर्थघटन यास्क की कलम से निकलना चाहिए, वह सायण के द्वारा प्रस्तुत किया गया है। (यद्यपि सायण ने उसे नैरुक्त अर्थघटन नहीं कहा है।)

दूसरा सायणने जो इस “चत्वारि शृङ्गा”.... का आदित्यपरक अर्थघटन देते हुए, अपने समर्थन में एक ब्राह्मणवचन भी उद्धृत (तै० ब्रा० ३-१२-९-१) किया है, वह “वेद को ब्राह्मणवचन के आधार पर समझने” का प्रयास है।

(घ) यास्क से शुरू करके वेङ्कटादि भाष्यकार और पूर्वमीमांसा में जो इस मन्त्र का याज्ञिक अर्थघटन निरूपित होता गया है, उसमें तत्कालिन यज्ञ का क्रियाकाण्ड जैसे जैसे विकसित होता गया होगा वैसे वैसे उस उस अर्थघटन में छोटे छोटे परिवर्तन होते रहे हैं॥अस्तु॥

पादटीप :-

१. तत्को वृत्रः । मेघ इति नैरुक्ताः । त्वाष्ट्रोऽसुर इत्यैतिहासिकाः....।निरुक्त २/१६.
२. न ह्येषु प्रत्यक्षमस्ति अनुपेक्षतपसो वा । निरुक्त.
३. अयं मन्त्रार्थचिन्ताभ्यूहोऽपि श्रुतितोऽपि तर्कतः । निरुक्त १३/१२.
४. न तु पृथक्त्वेन मन्त्रा निर्वक्तव्याः प्रकरणश एव निर्वक्तव्याः । निरुक्त.
५. चत्वारि शृङ्गेति वेदा वा एता उक्ताः । त्रयोऽस्य पादा इति सवनानि त्रीणि । द्वे शीर्षे प्राणयोदीनीये । सप्त हस्तासः सप्त छन्दांसि । त्रिधा बद्धस्त्रेधा बद्धो मन्त्रब्राह्मणकल्पैः । वृषभो रोखीति । रोखणमस्य सवनक्रमेण ऋभिर्यजुभिः सामभिर्यदिनमूभिः शंसन्ति यजुर्भिर्यजन्ति सामभिः स्तुवन्ति । महो देव इत्येष हि महान्देवो यद्यज्ञो मर्त्या आविवेशेति । एष हि मनुष्यानाविशति यजनाय । तस्योत्तम्भूभूयसे निर्वचनाय॥ निरुक्त १३/७.
६. तस्य गौरस्य चत्वारि शृङ्गाणि भवन्ति, त्रयः च पादाः, द्वे च शीर्षे, सप्त हस्तासः अस्य । स चायम् त्रिधा बद्धः वृषभः शब्दं करोति । सोऽयं महान् देवः मनुष्यान् आ विवेश इति । अत्रार्थवणिकम् “चत्वारि शृङ्गा इति वेदा एवैत उक्ताः । त्रयो अस्य पादा इति सवनान्येव द्वे शीर्षे इति ब्रह्मदीनप्रवर्या एव । सप्त हस्तासो अस्याति छन्दांस्येव । त्रिधा बद्ध इति मन्त्रः कल्पो ब्राह्मणम् । वृषभो रोखीत्येष एवै वृषभ एव तद्रोखीति यद्यज्ञे शस्त्राणि शंसन्ति ऋभिर्यजुभिः सामभिर्ब्रह्मभिरिति । महो देवो मर्त्या आ विवेशेत्येष एव वै महान् देवो यद्यज्ञो मर्त्यानाविवेश इति” (तु०य० १३,७) ॥३॥४/५८/३ वेङ्कटाधव.
७. सायण ने निरुक्त का जो उद्धरण दिया है वह निरुक्त के १३ वाँ अध्याय का है, जो प्रसिद्ध माना गया है।
८. यद्यपि सूक्तस्याग्निसूर्यादिपञ्चदेवताकत्वात् पञ्चधायं मन्त्रो व्याख्येयस्तथापि निरुक्ताद्युक्तनीत्या यज्ञात्मकाग्रेः सूर्यस्य च प्रकाशकत्वेन तत्परतया व्याख्यायते । अस्य यज्ञात्मकस्याग्निः चत्वारि शृङ्गा चत्वारो वेदाः शुद्ध्यास्थानीयाः । यद्यप्यापस्तम्बेन “यज्ञं व्याख्यास्यामः स त्रिभिर्वेदेविधीयते (परिभा० १.३) इत्युक्तं तथाप्याथर्वणस्य चत्वारि शृङ्गेत्युक्तम् । त्रयो अस्य पादाः सवनानि त्रीण्यस्य पादाः । प्रवृत्ति साधनत्वात् पादा इत्युच्यन्ते । द्वे शीर्षे ब्रह्मदीनं प्रवर्यश्च । श्रुतिसोमप्रधान्येदेदमुक्तम् । सप्त हस्तासः सप्त छन्दांसि । हस्ताः अनुष्ठानस्य मुख्यसाधनम् । छन्दांस्यपि देवताग्रीणस्य मुख्यसाधनमीति हस्तव्यवहारः । त्रिधा बद्धः मन्त्रब्राह्मणकल्पैः त्रिप्रकारं बद्धः । बन्धनमस्य तन्निष्पाद्यत्वम् । वृषभः फलानां वर्षिता रोखीति । भृशं शब्दायते । ऋयजुः सामोक्थैः शब्दयोगस्तुतिरूपैर्होत्राद्युत्पादितैर्ध्वनिभिरसौ रीति । एवं महो देवः मर्त्यान् आ विवेश ।

मत्स्यैर्जमानैर्मिषाद्यात्वात् प्रवेश उपचर्यते। यत्र यास्कः - “चत्वारिंशुक्तेति वेदा वा एत उक्ताः” निरु० १३/७ इत्यादिना निखोचत्। तदत्रानुसंधेयम्॥ अथ सूर्यपक्षे व्याख्यायते अस्यादित्यस्य चत्वारिंशुक्ताणि चतस्रो दिशः। एताः श्रयणार्थत्वात् शृङ्गाणीत्युपचर्यन्ते। त्रयो अस्य पादाः। त्रयो वेदाः पादस्थानीया भवन्ति गमनसाधनत्वात्। तथा हि - “ऋग्भिः पूर्वाह्णे दिवि देव ईयते” इत्युपक्रम्य “वेदेषूयस्त्रिभिरेति सूक्तः” तै० ब्रा० ३.१२.१.१ इति हि वेदत्रयेण गतिराम्नाता। द्वे शीपे। अहरश्च रात्रिश्चेति द्वे शिरसी सप्त हस्तासो अस्य। सप्तरश्मयः षड्विलक्षणा क्रतव एकः साधारणः इति वा सप्त हस्ता भवन्ति। त्रिधा बद्धस्त्रिषु स्थानेषु क्षित्यादिषु अम्याद्यात्मकत्वेन संबद्धः। ग्रीष्मवर्षमहन्ताऽस्त्रिभिस्त्रिधा बद्धो वा। वृषभो वर्षिता रोखीति। शब्दं करोति वृष्ट्यादिद्वारा। स महो महान् देवो मर्त्यानाविवेश तत्रियन्तुतया॥ “सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च सं० १.११५.१ इति हि श्रुतम्। एवं त्ववादिपक्षेऽपि योज्यम्। शाब्दिकास्तु शब्दब्रह्मपरतया चत्वारिंशुक्तेति चत्वारि पदजातानि नामाख्याते चोपसर्गनिपातश्च इत्यादिना व्याकक्षते। अपरे त्वपरथा। तत्सर्वमत्र द्रष्टव्यम्॥ सायणभाष्य क्र० सं० ४/५८/३ (पृ० ७१४ - ७१५)।

१. चत्वारि। “चत्वारिंशुक्ता त्रयो अस्य पादा द्वे शीपे सप्त हस्तासो अस्य। त्रिधा बद्धो वृषभो रोखीति महो देवो मर्त्या आ विवेश।” इति। चत्वारिंशुक्ताणि पदजातानि नामाख्यातोपसर्गनिपातश्च। त्रयो अस्य पादाः त्रयः काला भूतभविष्यद्वर्तमानाः। द्वे शीपे द्वौ शब्दात्मानौ नित्यः कार्यश्च। सप्त विभक्तः। त्रिधा बद्धः त्रिषु स्थानेषु बद्ध उरसि कण्ठे शिरसीति। वृषभो वर्षणात्। रोखीति शब्दं करोति। कुत एतत्। रौतिः शब्दकर्मा। महो देवो मर्त्या आविवेशेति महान् देवः शब्दः। मर्त्या मरणधर्माणो मनुष्यास्तानाविवेश। महता देवेन नः साम्यं यथा स्यादित्यर्थेयं व्याकरणम्॥ व्याकरण महाभाष्यम् (नवाह्निकम्) पृ. १२.

१०. अभिधानेऽर्थवादः पू. मी. २/१/३७.

चत्वारिंशुक्ता इत्यसदाभिधाने गौणः शब्दः। गौणी कल्पना प्रमाणवत्वात्। उच्चारणाददृढमप्रमाणम्। चतस्रो होत्राः शृङ्गाणीवास्य। त्रयोऽस्य पादा इति सवनाभिप्रायम्। द्वे शीपे इति पत्नी यजमानौ। सप्त हस्तास इति च्छन्दास्यभिप्रेत्य। त्रिधा बद्ध इति त्रिभिर्वैदबद्धः। वृषभः कामान्वर्षतीति रोखीति। तद्यथा चक्रवाकस्तनी हंसदन्तावली काशवस्त्रा शैवालकेशी नवीति नद्याः स्तुतिः। यज्ञसमृद्धये साधनानां चेतनसादृश्यमुपपादयितुकाम आमन्त्रणशब्देन लक्षयति ओषधि त्रायस्वेनमिति, शृणोत प्रावाण इति। शबरस्वामी पृ० ६४.

११. चत्वारिंशुक्तेति रूपकद्वारेण यागस्तुतिः कर्मकाल उत्साहं करोति। हौत्रे त्वयं विषुवति हेतुराज्ये विनियुक्तः। तस्य चाऽऽनेयत्वादनशचाऽऽदित्य दैवतत्वसंस्तवादित्यरूपेणाग्निस्तुतिरुपवर्ण्यते। तत्र चत्वारिंशुक्तेति दिवसयामानां ग्रहणम्। त्रयो अस्य पादा इति शीतोष्णवर्षाकालाः। द्वे शीपे इत्ययनाभिप्रायम्। सप्त हस्ता इत्यध्वरस्तुतिः। त्रिधा बद्ध इति सवनाभिप्रायेण। वृषभ इति वृष्टिहेतुत्वेन स्तुतिः। रोखीति स्तनयित्नुना। सर्वलोकप्रसिद्धमहान्देवो मर्त्यानाविवेशेत्युसाहकारणोपकारेण सर्वपुरुषहृदयानुप्रवेशात्। एवमेव मार्गेणास्ति तावद्धर्मसाधनस्मृतिः॥ कुमारिल भट्ट पृ० ६४-६५.

१२. शब्दार्थं ते शरीरं, संस्कृतं मुखं, प्राकृतं बाहूः, जघनमपप्रंशः पैशाचं पादौ, उरौ मिश्रम्। सप्तः प्रसन्नो मधुर उदार ओजस्वी चासि। उक्तिचणं च ते वचोः, रस आत्मा, रोमाणि छन्दांसि, पश्नोत्तप्लवङ्गिकादिकं च वालेकलः अनुप्रासोपमादयश्च त्वामलंकुरुन्ति। भविष्यतोऽर्थस्याभिधात्री श्रुतिरपि भवन्तमलितैतीति।

काव्यमीमांसा - तृतीयोऽध्यायः.

संदर्भ - ग्रंथसूचि

१. निरुक्त - वी. के. राजवाडे
भांडारकर ओरिजेन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पूना १९४०.

२. ऋग्वेदभाष्य - भा.३ संपा. : विश्वबन्धु विश्वेश्वरानन्द-वैदिक शोध - संस्थानम्, होशियारपुरम् वि.सं.२०२०, १९६३, वि.भा.ग्रंथमाला, २१
३. ऋग्वेदसंहिता - भा.२ श्रीमत्सायणाचार्यविरचितभाष्यसमेता, तिलक, महाराष्ट्र विद्यापीठ - शाखाभूत - वैदिक - संशोधन मण्डलेन प्रकाशिता, पूना शके १८५८/१९३६.
४. व्याकरण महाभाष्यम्। सं० चारुदेव शास्त्री.
मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, वि.सं. २०२५ (१९६८).
५. श्रीमज्जैमिनिप्रणीते मीमांसादर्शने प्रथमाध्याय द्वितीयपादमारब्धस्य
द्वितीयाध्यायगतप्रथमपादान्तो विभागः ॥ मीमांसाकण्ठीख सं०पं० गणेशशास्त्री जोशी
आनन्दाश्रम संस्कृत ग्रन्थमाला क्रमांक - ९७. पूना १९८१
६. काव्य मीमांसा - पं. केदारनाथ शर्मा
बिहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना, १९५४.

वेद भान	यारुक्त	वेङ्कटभाष्य	सायण यज्ञात्मक	सायण आदित्यपरक	पतञ्जलि	कुमाहिल	श्वतरन्तामी
चत्वारि शुक्ल	चार वेद	चार वेद	चार वेद	चार द्विधा	नाम, आख्यात, उपसर्ग, निपात	चार होता	चार ग्राम (पक्ष)
त्रयोऽस्य पादा	तीन सवन	तीन सवन	तीन सवन	ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद	भूतकाल, भविष्यकाल, वर्तमानकाल	तीन सवन	तीन ऋतु शिशिर, ग्रीष्म, वर्षा
द्वे शीर्ष	प्रायणीय, उदनीय	ब्रह्मसौदन, प्रकार्य	ब्रह्मसौदन, प्रकार्य	द्विवस, रात्रि	नित्यभाषा (वेद) कार्यभाषा (लौकिक)	एतनी, यज्ञमान	उत्तरायण, दक्षिणायन
सप्त हस्त	सात छन्द	सात छन्द	सात छन्द	(१) सात क्रिष्ण (२) षड्भूत तथा एक विलक्षण	सात विभक्ति	सात छन्द	सात क्रिष्ण
त्रिधा बद्ध	मन्त्र, ब्राह्मण, कल्प	मन्त्र, ब्राह्मण, कल्प	मन्त्र, ब्राह्मण, कल्प	१) क्षिति, अन्तरिक्ष, हुलोक, २) गीष्म, हेमन्त, वर्षा	इन्द्र, काण्ड, मुख	ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद	ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद
महादेव	यज्ञ	यज्ञ	यज्ञ	आदित्य	शब्दरूपी देव	शब्दरूपी देव	शब्दरूपी देव

संस्कृत साहित्य में नूतन प्रयोग

जयप्रकाश नारायण त्रिवेदी

संसार का प्रत्येक वाङ्मय देश, काल, समाज व परिस्थिति के सापेक्ष होता है। अतः उसमें परिवर्तन स्वाभाविक है। विभिन्न स्थितियों में भाषा तथा साहित्य काल व समाज की आवश्यकतानुसार अन्य भाषाओं व उनकी साहित्यिक रचनाओं से प्रभावित होकर परस्पर शब्द, वर्ण्यविषय व काव्यशिल्प का आदान-प्रदान करते हैं। जिस भाषा में यह उदारता नहीं होती, उसे कुछ समय तक ही जन-समर्थन प्राप्त होता है, बाद में वह लोकातीत हो जाती है। वस्तुतः किसी भी भाषा को साहित्यिक या व्यावहारिक आदान-प्रदान के कारण अपने भीतर अन्य भाषा के प्रयोगों को नये रूप में स्वीकार करना तथा स्वयं के अनेक पूर्व प्रयोगों को विस्मृत भी करना पड़ता है। कभी-कभी एक ही भाषा को सामयिक परिस्थितियों व जरूरतों को मद्देनजर रखते हुए अपने ही भूगोल में अपने स्वरूप को अनेकविध व अनेकरूपात्मक बनाना पड़ता है। ऐसी उदारदृष्टिसम्पन्न भाषा तथा उसका साहित्य, दोनों अपने नूतन प्रयोगों के कारण समाज के लिए उपयोगी, ग्राह्य व नितान्त जीवन्त बने रहते हैं।

उदाहरण के लिए सम्पूर्ण मानवजाति के धर्म, कर्म, संस्कृति एवं सभ्यता का मूलाधारभूत वाङ्मय वेद वैदिकभाषा में उपनिबद्ध है जो मन्त्रों के सामान्य के रूप में चिरकाल से समझा जाता रहा; किन्तु स्तुति, संगीत, यज्ञ व आयुर्वेद, धनुर्वेद, अर्थशास्त्र तथा शिल्प आदि की सामाजिक आवश्यकताओं के प्राधान्य को देखते हुए न केवल उसे ऋक्, यजुष, साम एवं अथर्व के रूप में चतुर्विध विभक्त होना पड़ा प्रत्युत नयी सामाजिक तथा दार्शनिक (बौद्धिक) आवश्यकताओं के कारण उसे विशाल ब्राह्मण, आरण्यक व उपनिषद् के स्वरूप भी धारण करने पड़े। आगे चलकर इसी विचार शृङ्खला में धर्मसूत्र, कल्पसूत्र, श्रौतसूत्र, गृह्यसूत्र, स्मृतियाँ और पुराण सभी अपने-अपने समय में नये-नये प्रयोगों के रूप में ही प्रादुर्भूत हुए। यहाँ तक कि व्याकरण, शिक्षा, ज्योतिष, छन्द, निरुक्त और कल्प को वेद के प्रमुख अंगों के रूप में स्वीकारा गया बाद में तो गर्भधान से लेकर अन्त्येष्टि तक मानव-जीवन का कोई ऐसा अंग नहीं बचा, जिस पर इस साहित्य के मनीषियों ने लेखनी न चलायी हो। आगम, तन्त्र, योग, अश्वशास्त्र, गजशास्त्र, चित्र, वास्तु, काव्य, नौका, विमान और खगोल आदि विविध शास्त्रों में जहाँ तक सम्भव हुआ, समाज की प्रत्येक आवश्यकता की पूर्ति के लिए इस साहित्य ने अपने भीतर नूतनातिनूतन अनेकविध विषयों को स्वीकार किया। ध्यातव्य है कि कहाँ तो उदात्तानुदात्तस्वरित आदि के प्रतिशाख्यगत अनुशासन से अनुशासित वेदमंत्र, यज्ञीय विधिविधानों से परिपूरित ब्राह्मण-ग्रन्थ, अखण्ड दार्शनिक ज्ञान से सम्पन्न उपनिषद् और कहाँ परवर्ती विशाल साहित्य। यदि वेद में नूतन प्रयोगों से सम्बद्ध उदारता न रही होती, जो प्रागैतिहासिक काल से लेकर आज तक अविच्छिन्न रूप में यह अक्षुण्ण न रह पाता। वस्तुतस्तु मन्त्रयुग के समक्ष परवर्ती सम्पूर्ण वैदिक वाङ्मय का विस्तार नूतन प्रयोग ही है।

आगे संस्कृत-साहित्य में बौद्ध कवि अश्वघोष, महर्षि वाल्मीकि, वेदव्यास, भास, कालिदास, कल्हण, बिल्हण, मम्मट से लेकर पण्डितराज जगन्नाथ आदि में से कोई भी दिव्य, अदिव्य और दिव्यादिव्य किसी भी

प्रतिमावर्ण का क्यों न हो; सभी की कृतियों में अनुभूति और अभिव्यक्ति के स्तर पर (जिसे आधुनिक शब्दावली में संवेदना और शिल्प भी कह सकते हैं) निरन्तर नूतन प्रयोग दृष्टिगोचर होते रहे हैं। यदि ऐसा न होता, तो वाल्मीकि व भुसुण्डिरामायण की दृष्टि में राम तथा महाभारत एवं शाकुन्तलम् के दुष्यन्त एक ही जैसे होते। उनके चरित्रगत स्वरूप में अन्तर न होता। आज का महाभारत नवीनता की अस्वीकृति की स्थिति में मात्र 'जय' के रूप में रहता, 'भारत' और फिर 'महाभारत' न हो पाया होता। यहीं तक कि पुराणों के बाद उपपुराण, काव्य, काव्यशास्त्र, नाटक व नाट्यशास्त्र की विभिन्न परम्पराएँ एवं प्रस्थान तथा शब्दप्रयोगों को नियमों की मर्यादा में अनुशासित रखते वाले एक व्याकरण ग्रन्थ को चुनौती देनेवाले अनेक सिद्धान्त ग्रन्थों व उनके सम्प्रदायों का जन्म न हुआ होता। नूतन प्रयोगों के प्रति संस्कृत का औद्यम्य ही वह प्रमुख कारण है, जिसके फलस्वरूप इस देश में चावक, बौद्ध, जैन और तान्त्रिक सभी को भारतीय सनातनधर्मावलम्बियों के सामने चुनौती देनेकी भरपूर सुविधा रही है। लोकोन्मुखी चेतना के कारण ही नूतन प्रयोग होते रहे और संस्कृत अक्षुण्ण बनी रही। 'स्वस्य प्रियमात्मनः' राजा प्रकृतिरञ्जनात्, सहस्रगुणमुत्सृष्टमादत्ते हि रसं रविः, और यथा राजा तथा प्रजा आदि उक्तियाँ ही संस्कृत की लोकधर्मिता के लिए प्रमाण हैं। कथासरित्सागर तथा पंचतन्त्र कहानियाँ भी शास्त्रीय सिद्धान्तों को सरल, सहज शैली में जनसामान्य तक बोध कराने के लिए तत्कालीन परिस्थितियों में एक नया प्रयोग ही है।

संस्कृत साहित्य को अपनी उम्र की सुदीर्घ विचार-यात्रा में दीर्घकालीन परतन्त्रता, वैदेशिक अत्याचार, धार्मिक अनाचार, अगणित ग्रन्थरत्नों के विदेशगमन, लेखन/प्रकाशन की असीमित असुविधा, कण्टकाकीर्ण परिस्थितियाँ तथा असंख्य मानवजाति के उत्थान-पतन के इतिहास देखने का सुअवसर खूब मिला है। इसकी इस मात्रा में विविध परम्परावादी, प्रगतिशील भौतिकवादी, कर्मकाण्डी, बहुदेववादी, ऐकेश्वरवादी, अनीश्वरवादी आये। कभी-कभी इसने परायों को अपना और निज को पराङ्मुख होते हुए भी खूब देखा, किन्तु अपने स्वभाव को इसने कभी नहीं छोड़ा। वह स्वभाव है - विषादयुक्तं ग्राह्यं बालादपि सुभाषितम्। साथ ही कभी कोई पूर्वाग्रह भी नहीं रखा। इसीलिए तो कविकुलगुरु की उक्ति आस बन सकी - पुराणमित्येव न साधु सर्वं...। यहाँ पर एक ओर जहाँ भाट्ट मीमांसा मत स्तुत्य है, वहीं नूतनता के आग्रही और गुरु कुमारिल के मत का खण्डन करनेवाले प्रभाकर भी आदरणीय रहे हैं। एक ही वृक्ष की एक शीखा पर यदि पण्डितराज जगन्नाथ 'आसफविलास' के प्रणेता हैं, तो दूसरी डाल पर दाराशिकोह, अब्दुलहीमखानखाना तथा अनेक मुस्लिम संस्कृतज्ञ भगवती देवबाणी की सेवा में निरन्तर तत्पर दृष्टिगोचर होते हैं, क्योंकि इसकी रमणीयता तो नवीनता में ही समिहित मानी गयी है।

संस्कृत सदा अपनी मौलिकता की अविच्छिन्न वेगवती साहित्यधारा में अपने समकालीन विषयों को आत्मसात् करती हुई, पालि, प्राकृत और अपभ्रंश प्रभृति अनेक पढ़ावों पर रुकहककर दृष्टिपात करती हुई, विविध मार्गस्थ विघ्नभूत शिलाखण्डों को तोड़ती आवश्यक होने पर उनसे किनारा कसती यह परम अनुभवशीला गिरा उन्नीसवीं - बीसवीं शती के सुविस्तृत मैदान में प्रवेश करती है; जहाँ उसे अनेक भगिनीभूता युवावस्थापत्र विदेशी व देशी भाषाओं, विभाषाओं, बोलियों एवं उपबोलियों और उनमें हुई प्रौढ़ कृतियों के दर्शन होते हैं।

इन दो शताब्दियों में काव्य, उपन्यास, नाटक, कथा व एकांकी विद्या में कुल मिलाकर लगभग ७००

से अधिक रचनाएँ हुई हैं। इनका संविभाग, संख्यात्मक आँकड़ा, इनके मूल उत्स आदि का अध्ययन तो इतिहास व अनुसन्धान का विषय है; किन्तु उन कृतियों के वैशिष्ट्य की दृष्टि से उन्हें पूर्वस्वातन्त्र्य एवं स्वातन्त्र्योत्तर दो भागों में विभक्त किया जा सकता है।

विदेशियों द्वारा हान्सोन्मुखीकृत संस्कृत रचना परम्परा प्रयोग का अभ्युदय यदि १८५८ ई. के अन्तर्गत जयपुर में जन्मे विद्वद्गुरु पं० अम्बिकादत्त व्यास से माना जाय, तो अत्युक्ति नहीं होगी। इन्होंने 'शिवराजविजय' नामक ऐतिहासिक उपन्यास के द्वारा नूतन उपन्यास रचनाविधान की परम्परा में अभूतपूर्व प्रयोगात्मक योगदान किया। साथ ही गद्यकाव्यों की समीक्षा के लिए वह नूतन आधार भी दिया, जिसे 'गद्यकाव्यमीमांसा' कहते हैं। कथा, संवाद, चरित्र चित्रण, देशकाल, रचनाशैली और उद्देश्य, आधुनिक उपन्यासविधा के जो छः तत्त्व हैं। ये सभी 'शिवराजविजय' में पूर्णतः प्राप्त होते हैं। उनके तथा तत्समकालीन सभी रचनाओं के ग्रन्थों में कहीं हिन्दुओं पर होनेवाले अत्याचारों का वर्णन है, तो कहीं स्वतन्त्रता से जूझने वाले राष्ट्रभक्त महापुरुषों की स्तुतियाँ हैं, कहीं जाति, धर्म और गौरव सम्बन्धी सन्देशों को जनजन तक पहुँचाने का उपक्रम है, तो कहीं विदेशी शासकों की प्रशंसा में हुए लेखन की भी कमी नहीं परिलक्षित होती।

इसी शुद्धता में आगे बलकर विद्वान् उपन्यासकारों ने लगभग ९० से अधिक उपन्यासों की रचना की तथा ४५ से अधिक अन्य भाषाओं से संस्कृत में अनुवाद किया। इन सभी को पौराणिक, ऐतिहासिक, सामाजिक, प्रेमप्रधान व अनूदित कुल ५ भागों में बाँटा जा सकता है। इन उपन्यासों में महामहोपाध्याय शंकरलाल नागर द्वारा प्रणीत 'महेश्वरप्राणप्रिया', भगवतीभाग्योदयः, अमृतसुधाभुषणम्, चन्द्रप्रभाचरितम्, भद्रमथुरानाथ शास्त्री कृत 'आदर्शरमणी', रमानाथ शास्त्रीय कृत 'दुःखिनीबाला', बलभद्र शर्मा रचित 'वियोगिनी बाला', कुपूस्वामी विरचित 'सुलोचना' वररुचि, और चन्द्रगुप्त, का प्रमुख स्थान है। इसी प्रकार चिन्तामणी माधव गोले का 'मदनलतिका', नरसिंहाचार्य पुणेकर का 'सौदामिनी', राजगोपाल चक्रवर्ती कृत 'कुमुदिनी' और विलासकुमारी तथा जगन्बलकुलभूषण का 'जयन्तिका' उपन्यास भी प्रेमपूर्णवर्णनों से पूरित हैं।

आधुनिक संस्कृत साहित्य में शुरु से अधिक ऐसे शतक काव्य हैं, जिन में राष्ट्रियता को मुख्य आधार बनाया गया है। यद्यपि संस्कृत के कुल शतक काव्यों की संख्या लगभग ९० है, जिसमें कुछ पाथेय शतक आदि भी हैं। आधुनिक संस्कृत साहित्य के सन्दर्भ में यदि हम कहना चाहें, तो प्रसिद्ध संस्कृत कवि श्री भास्कराचार्य त्रिपाठी के शब्दों में कह सकते हैं कि-

इनकी इन्द्रियों के प्रशान्त यज्ञ का स्वरूप अव्यावृत्त है। नाटकों को तो सुनते-देखते समय धनी, गरीब, नागर, वनवासी अपना भेदभाव भूलकर साधारणीकरण की परिधि में आबद्ध हो जाते हैं। मानसिक भोजन प्राप्त करते हैं और उपदेशांजन के साथ सामाजिक समानता का पाठ पढ़ते हैं। समग्र धर्मों, जातियों एवं भिन्न भिन्न वृत्तियों के नर-नारी समान स्ववर्षण से आध्यायित होते हैं। दीन तथा निराश लोगों में उत्साह, आक्रोशपीडित जनता में शान्ति तथा दुर्विनीत विघटनकारियों में अनुशासन का संचार होता है। प्रशान्त यज्ञ में सरलव्यञ्जनामयी भाषा की शब्दगंगा सर्वहित एवं सर्वादय का सङ्कल्प लिए प्रवाहित होती है। सभी अपनी अपनी तपन और उलझन लेकर पहुँचें, तो सब को समान शीतलता और आश्वस्ति मिलती है।

१९३६ में जब छायावाद अपनी अन्तिम सँसे गिन रहा था, उस समय केरल के संस्कृत कवि ई०पी० पिषारटीने चार अंको के 'एकभारतम्' नामक नाटक की रचना की; जिसमें आत्माभिव्यञ्जना, प्रकृति का मानवीकरण, विश्वबन्धुत्व, मानवता, नूतन छन्द-विधान, प्रतीक लक्षण और व्यञ्जनाप्रयोग आदि सारी छायावादी विशेषताएँ विद्यमान हैं^१। संस्कृत के मूर्धाभिषिक्त मनीषियों में जहाँ छायावाद की गति पहचानी, वहीं राष्ट्रीयता का स्व भी बुलन्द किया। १८७७-१९१७ खी० में श्रीधरपाठक नामक कवि ने मनेविनोद, बालभूगोल, एकान्तवासीयोगी, गोखलेप्रशास्तिः, काश्मीरसुषमा, श्रीगोखलेगुणाष्टकम्, भक्तिविभा और आराध्यशोकाञ्जलिः की रचना की। स्वदेशपञ्जक नामी कविता में भारत का वर्णन करते हुए पाठकजी लिखते हैं-

स्वरूपबोधबोधितं मनीषियुथोदितं
प्रबोधपुञ्जवर्षणं प्रगल्भपुण्यदर्शनम्।
स्ववाणिवेशवाससं 'स्वराज'वासनावृतम्
स्वदेशिभावभावितं भजे स्वदेशभारतम् ॥^२

आगे चलकर भारत का भूगोल सुनिश्चित कर एक रेखाचित्र भी खींचते हैं। यथा -

हिमाद्रिमूर्धशेखरं पयोधिकूलमेखलं
महानुभावचेतसं महाप्रतापमेधसम्।
दिनेशतेजमण्डितं विवेकवेदपाण्डितम्
अशेषदेशमण्डनं नमामि द्वेपखण्डनम्॥

भगवती अमरवाग् वल्लरी के सिञ्चन करनेवालों व गगनगामी बनाने के लिए अवलम्ब देनेवाले काव्यप्रतिभामण्डित सुकृती आराधकों ने १९५२ के आन्दोलन, १९४७ के देशविभाजन, देश की स्वतंत्रता, भारत-पाक युद्ध, शिमला समझौता, चीनी आक्रमण, बाद में चीन से दौत्यसम्बन्ध, पोकरण का परमाणु विस्फोट, सिक्किम का भारत में विलय, आर्यभट्ट नामक उपग्रह का निर्माण, बेंको का राष्ट्रीयकरण, रुस- भारत मैत्री, पंजाब राज्य निर्माण और नदी-जल-विवाद का प्रशमन आदि विषयों पर गम्भीर रचनाएँ कीं। ऐसे विद्वानों की कृतियों में प्रो० सत्यव्रतशास्त्री कृत 'इन्दिरागान्धिचरितम्' एक अविस्मरणीय महाकाव्य है^३।

इसी क्रम में डॉ० श्रीधर - भास्कर - वर्णकर कृत स्वातन्त्र्यवीर शतकम्, वात्सल्य रसायनम् तथा विद्वद्भूषण पद्मशास्त्री की रचनाओं को नज़र अंदाज नहीं किया जा सकता। कविबर पद्मशास्त्री ने अत्यंत सामयिक विषयों को आधार बनाकर आधुनिक संस्कृत जगत् के प्रवाह को तेज बनाया है। सिनेमाशतकम् स्वराज्यम्, बंगलादेशविजय ना पद्यपञ्चतन्त्रम्, मदीया सोवियतयात्रा और लेनिनामृतम् के प्रणेता शास्त्रीजीने रचनाओं की दिशा को नूतन आयाम प्रदान किया है।

नूतन किन्तु सामान्य सर्वेक्षण के आधार पर कहा जा सकता है कि बीसवीं शताब्दी में रचित स्वतंत्र्योत्तर महाकाव्यों की संख्या लगभग १५०, नाटकों की संख्या लगभग ८०, कथाःसाहित्य २०, हास्य-व्यङ्ग्य रचनाएँ २५, चित्रकाव्य २०, दूतकाव्य ५५ और अर्वाचीन संस्कृत पूर्वोक्त विषयों के अतिरिक्त सर्वधर्मसमभाव, कुटुम्बकल्याण,

समाजकल्याण के साथ साथ रमजाना, मस्जिद अदसा, नारीगीत, मानवराज्य, प्रहसन, बालसाहित्य, हिप्पीनृत्य, डिस्को नृत्य और ब्रेक-अप आदि का भी सविस्तार समावेश किया गया है। किसी-किसी ने अणुबम की विभीषिका, नेता, कार्लमार्क्स, रक्तदान, देहेज, बेरोजगारी, खालिस्तान समस्या, गरीबों की स्थिति, खटमल, साबुन, प्याज, राशन, उग्रवाद, औद्योगिकता, शिक्षा के दोष, मन्त्री, रोटी, भ्रष्टाचार दुराचार मिथ्यावाद, विश्वासघात, दलविध्वंस, प्रवृत्त, चाटुकारिता, नेता के लक्षण, चाय और काफी जैसे आधुनिक विषयों को भी अपनी कृति का विषय बनाया है। यथा - डॉ० शिवसागर त्रिपाठी की 'भज नेतारम्' कविता का शीर्षक यहाँ द्रष्टव्य है —

चित्तं भ्रष्टं चित्तं नष्टं दैवं जातं यदि वा कष्टम्।

त्यक्त्वा सर्वं खर्वमखर्वं श्रम निर्वाचनरज्जेतारम्॥ भज नेतारं॥

पृष्ठे चित्रं राष्ट्रपितुर्वै स्वेष्टो देवः काचमधस्तात्।

कृष्णे कर्मणि पुनरासक्तं यथातथा वैभवचेतारम्। भज०॥^६

महापुरुषों के व्यक्तित्व से सम्बद्ध बहुत रचनाएँ हुई हैं। जवाहरज्योति और इन्दिरागान्धिचरितम् की ही भाँति राजीव गांधी और लालबहादुर शास्त्री पर भी संस्कृत-कवीयों ने लेखनी चलायी है। बीसवीं तथा उन्नीसवीं शती के अनेक काव्यों में दादाभाई नौरोजी, मोतीलाल नेहरू, महामना मदनमोहन मालवीय, फिरोजशाह मेहता, सुरेन्द्रनाथ बनर्जी एवं महादेव गोविन्द रानडे जैसे महापुरुषों को विषय बनाया गया है।

संस्कृत साहित्य में एक तरफ जहाँ वर्ण्य विषयों की दृष्टि से नये-नये विषयों को स्वीकारा गया, वहीं कला पक्ष (अप्रस्तुत विधान) में भी अनेक परिवर्तन हुए। विविध अछान्दस रचनाएँ हुईं, यात्रावृत्तान्त दैनन्दिनी रिपोर्टाज एवं पत्र-पत्रिकाओं के रूप में संस्कृत प्रयुक्त होने लगी। निबन्ध के अन्तर्गत निर्वचनात्मक, समीक्षात्मक, व्यष्टिप्रधान, (जिसे ललित निबन्ध भी कहते हैं) एवं अन्य अनेक प्रकार का विधाओं का जन्म हुआ, जिनके प्रचार-प्रसार में सारस्वती सुपमा, अजसा, सर्वगन्धा, ब्रजगन्धा, सागरिका, स्वरमङ्गला, दूर्वा, गाण्डीवम्, चन्दामामा, प्रतिभा, अर्वाचीनसंस्कृतम्, संवित्, विश्वसंस्कृतम्, परमार्थसुधा, गैवाणी, उत्कलोदयः, भारतोदयः तथा संस्कृतप्रचारकम् आदि पत्र-पत्रिकाओं ने खूब सहयोग किया। अत्यन्त नये गेय छन्द लिखे गये, जैसे यहाँ ई०पी० पिपारटी द्वारा रचित एक कविता प्रस्तुत है —

जनगणरमणी भारतधरणी जयति निरन्तरमङ्गलजननी।

तव मन्त्रं जयवाद्यविशेषं प्रथयति जलनिधिरसदृशघोषम्॥

कुसुमैरविलपरिमलमिलितैस्तस्तुतिरर्चति नवमधुकलितैः।

द्वीपद्वीपमर्यादसमानं यस्यासुमहितधर्मवितानम्॥^७

जनगणरमणी.....।

जनगणरमणी.....।

साहित्य की प्रायः हर विधा में आकाशवाणी, तार, दूरदर्शन, कान्फेरेन्स, टेपरिकार्ड, गृहिणी की दक्षता आदि के वर्णन के समय नूतन मुहावरों, नयी संस्कृत शब्दावली, नयी सूक्तियों और नये सुभाषितों का प्रयोग

करनेवाले विद्वानों में प्रो० अभिराज राजेन्द्र मिश्र, राधावल्लभ त्रिपाठी, मुल्लपुडिजयसीताराम, बाबुराम अवस्थी, बच्चलाल अवस्थी, बटुकनाथशमसी खिस्ते, वीरभद्र मिश्र, रमाकान्त शुक्ल, पी०के० नारायणपिहै, बलभद्रप्रसाद शास्त्री, श्रीनिवासरथ, रामकरण शर्मा और ओमप्रकाश ठाकुर व ओगेटिपरीक्षित शर्मा के नाम प्रमुख हैं। विष्णुकान्त शुक्ल के प्रिन्सिपलकथा एवं पूर्णकुम्भः नामक ललितनिबंध संग्रहको तो भूला ही नहीं जा सकता। नये रचनाकारों के संसार में प्रेमनारायण द्विवेदी, ६ उपन्यासों के प्रणेता केशवचन्द्रदाश और रीतिग्रन्थ के रचयिता रमाशंकर तिवारी सदा अविस्मरणीय बने रहेंगे।

पहले की रचनाओं में नारी रचना के अन्तर्गत वर्ण्य विषय के रूप में अधिक, किन्तु रचनाकार के रूप में अल्पसंख्यक रही है, किन्तु नये परिवेश व नयी सामाजिक चेतना ने इधर संस्कृत-ग्रन्थों के रचनाकार के रूप में नारियों को खूब उभाड़ा है। ऐसी विदुषियों में पण्डिता क्षमाराव, वनमालाभवालकर, पुष्पा दीक्षित, नलिनी शुक्ला, नवलता विमला मुसलगाँवकर, उमा देशपाण्डे, उर्मिला शर्मा, कृष्णा बन्धोपाध्याय, प्रेमलताशर्मा, भक्तिमुद्रा मुखोपाध्याय, कमला चुनेकर और मुहुला चुनेकर का नाम आदरपूर्वक लिया जाने लगा है।

जहाँ काव्यादिके नायक और नायिका आभिजात्य सम्पन्न हुआ करते थे, वहाँ अब नये साहित्यिक परिप्रेक्ष्य में यह स्थान मध्यम व मध्यमतर वर्ग के लोगों को दिया जाने लगा है। विज्ञान, उद्योग, यान्त्रिकी तथा अन्य भाषाओं के प्रभाव से प्रयोग धारा में आये नये शब्दों का उपयोग नूतन रीति से करना पड़ रहा है। जैसे लालटेन^क, पीकदान, निष्ठूतदानभाजन^ख, चकाचौंध, चिल्लीभूत^ग, मुअज्जम, मायाजिह्व^घ, रमजान, रामयान^ङ, हक, स्वत्व^च, मोटर, मार्तिलयानम्^छ, अल्टिमेटम्, अन्तिमोत्तरम्^ज और बजट, अर्थसङ्कल्पः^झ इत्यादि। नयी समस्याओं एवं उनके समाधान के सन्दर्भ में विद्वानों ने अपने तन-मन से भरपूर योगदान किया है। आज के प्रोफेसर, इंजीनियर, डॉक्टर तथा समाज को अपना वर्ण्य बनाने में कवियों, निबंधकारों व उपन्यसकारों ने कहीं संकोच नहीं किया है। आचार्य रामकरन शर्मा की सन्ध्या, 'अभिराज' राजेन्द्र मिश्र के छलितधर्मर्णम्, इन्द्रजातम्, निगूहघट्टम् और वैधेयविक्रयम् तथा शिवदत्त शर्मा चतुर्वेदी का चर्चामहाकाव्य इन दृष्टियों से प्रतिनिधि ग्रन्थरत्न कहे जा सकते हैं। सुभाषितों और मुहावरों के प्राचुर्य से ऐसा भरपूर साहित्य सम्भवतः अन्य किसी भाषा में प्राप्त होना कठिन है। मुहावरों की झाँकी दर्शनीय है —

अविहितवर्षणैव विलीना कादम्बिनी^१, प्रजापतिसरोऽप्येकं हंसं विहाय न वैभवे^२, प्रत्यवाय-
बहुलोऽनुरागपन्थाः^३ तथा क नु भवति भवितव्यस्य द्वारम् इत्यादि^{४,५}।

इसी प्रकार प्रमद्वरा के अतिरिक्त दूसरी नाटिकाओं व चतुष्पथीयम् आदि अन्य कृतियों से भी अगणित उदाहरण दिये जा सकते हैं।

आधुनिक सन्दर्भों में रचनाशीलीगत नव्य प्रयोगों की दृष्टि से एक ओर जहाँ शारदागीति, संस्कृतगीति, व चायगीति जैसे छन्दों का प्रादुर्भाव 'प्राणाहुतिः' आदिग्रन्थों के अन्तर्गत 'जाग्रत जाग्रतवीर्य रे' प्रभृति कविताओं के माध्यम से हुआ है, वहीं अछन्दोमयी वाक्की सृष्टि भी हुई है। डॉ० शिवसागर जी की ही 'सम्भूतिः' नामनी रचना से 'मानवोऽयम्' शीर्षक का काव्यांश उद्धृत है —

मानवोऽयम् मनुजवंशोऽयम् अद्यजातः
पूर्णतो भुवि दैन्यपाखण्डपुत्तलोऽयम् ।

+ + + + + + +

अन्तरिक्षयुद्धे चासक्तः

अणुपरमाणु सङ्ग्रे प्रस्तः^{१३} ॥१३॥ इत्यादि ।

इसी प्रकार कक्षा, पुस्तकालय आदि के बारे में भी बिना छन्द की कविताएँ लिखी गयी हैं- । जिस प्रकार कजली, नकटा, कैहरवा, गजलिका, कव्वाली, हजज, मदीद, कोश, दोहा, सवैया तथा हाइकू एवं अन्यगीतों के तर्ज के आधार पर प्रचुर संस्कृत-वाङ्मय की रचना हुई हैं, उसी प्रकार हिन्दी, उर्दू, फारसी और राजस्थानी की अगणित कविताओं का संस्कृत में अनुवाद भी हुआ है। ऐसी मौलिक कृतियों के कृती प्रणेता पं० वासुदेव द्विवेदी, राजेन्द्र मिश्र और महाराजदीन पाण्डेय तथा हास्यपूर्ण एवं व्यङ्ग्यप्रधान चुटुकलों के धनी प्रशस्यमित्र के नाम भूल जाना एक साहित्यिक अन्याय होगा। प्रस्तुत हैं उदाहरण महाराजदीनपाण्डेय के 'मौनदेहः' काव्यसंग्रह से -

गजल : चिन्तया रोटिकाया एवं मनसि पदवीकृता,
अधरमधु न स्मृतौ विस्मृतमतिनयनयोरञ्जनम् ।

उपालभते को हि कं तस्मिन् प्रयाते स्वर्गमिह,
जीविते सत्येव सर्वं किमपि यदुपालम्भनम् ।

हिन्दुमुस्लिमखृस्तसिखवसतावनेके श्वापदाः,
अत्र मनुजा एव न त्वं गेषसे कं सज्जनम् ।^{१४}

कव्वाली : कीदृशी कालिके, देवता त्वम् ?

दुर्बलं छागशावं त्वमिच्छसि

लोकविद्वेषकं मोषगच्छसि

हिंसकं जीवजातं तु रक्षसि

कीदृशी कालिके, देवता त्वम् ।^{१५}

रुज्जली : आयातो वनामली नायि !

वर्षति रसति धनाली काली ॥ आयातो० ॥

मेघमेदुरे नभस्युत्पतितुं मामुत्कयतितमाम्

आयातो वनामली नायि !

इस प्रकार संक्षेप में कहा जा सकता है कि सुसंस्कृत परम्परा के न्यास को अपने अन्तर्गर्भ में बखूबिया धारण किये हुए यह अमरवाग्वल्लरी निर्बाध गति से अपने को विस्तार देती जा रही है, जिसमें नूतनातिनूतन प्रयोगों के प्रति पुनः स्वीकृति बिम्बप्रतिबिम्ब भावेन निरन्तर परिलक्षित होती है। और सच कहा जाय तो इसका यही औदार्य इसके उज्ज्वल भविष्य का मूल कारण है।

पादटिप्पणी :-

- (१). मालविकाग्निमित्रम् १/२.
- (२). आधुनिक संस्कृत साहित्य पृ० १२
- (३). श्रीधर पाठक प्रणीत “भारतगीत” काव्यरचना के “स्वदेशपञ्चक” नाम्नी कविता से समुद्धृत.
- (४). श्रीधर पाठक प्रणीत “भारतगीत” काव्यरचना के “स्वदेशपञ्चक” नाम्नी कविता से समुद्धृत.
- आधुनिक संस्कृत साहित्य पृ० ११७
- (५). आधुनिक संस्कृत साहित्य पृ० ८७-८८
- (६). डॉ. शिवसागर त्रिपाठी प्रणीत ‘सम्भूति’ काव्यसंग्रह के “भजनेतारम्” शीर्षक से उद्धृत.
- (७). ई०पी० भरत पिपराटी रचित ‘एक भारतम्’ काव्यसंग्रह से- आ०सं०सा०पृ० ९५.
- (८). शिवराजविजय
क) पृ० ६१, २०८.
ख) पृ० ८७.
ग) पृ० १११.
घ) पृ० ३१४.
ङ) पृ० २०८.
च) भारतीय संविधान के संस्कृत अनुवाद से (छ, ज, झ) आधुनिक संस्कृत साहित्य पृ० ७४.
- (९). डॉ. राजेन्द्र मिश्र प्रणीत प्रमद्वरा पृ० १६.
- (१०). डॉ. राजेन्द्र मिश्र प्रणीत प्रमद्वरा पृ० १६.
- (११). डॉ. राजेन्द्र मिश्र प्रणीत प्रमद्वरा पृ० १६.
- (१२). डॉ. राजेन्द्र मिश्र प्रणीत प्रमद्वरा पृ० ११.
- (१३). ‘सम्भूति’ से आधुनिक संस्कृत साहित्य पृ० १५६.
- (१४). डॉ. महापज्जीन पाण्डेय कृत ‘मौनवेधः’ काव्यसंग्रह के “जीवनं त्वेतद्” शीर्षक सं पृ० ३२.
- (१५). ‘मौनवेधः’ के “कीदृशी कालिके देवता त्वम्” शीर्षक से पृ० ३३.
- (१६). ‘मौनवेधः’ पृ० ६
काव्यशीर्षक- “आयातो वनमाली नायि !”.

भरतपुर क्षेत्रिय भित्तिचित्र स्थल एवं चित्रण विषय

तनूजा सिंह

सांस्कृतिक परिवेश में भरतपुर क्षेत्र प्राचीनकाल से कला और संस्कृति का एक महत्वपूर्ण केन्द्र रहा है जिसे ब्रज क्षेत्र की संस्कृति ने महत्वपूर्ण स्थान दिया। यहाँ की कला पूर्वी राजस्थान व ब्रज की कला के रूप में विकसित हुई। अतः इस क्षेत्र पर ब्रजभूमि का सामाजिक प्रभाव लोकजीवन की कलाओं में देखा जा सकता है क्योंकि यह मथुरा के निकट है और सतवास, वैर, कामा, डींग आदि ब्रज क्षेत्र के ही अभिन्न भाग रहे हैं। अतः यहाँ के मन्दिरों व महलों में किये गये चित्रावशेष इसकी सांस्कृतिक पृष्ठभूमि में विशेष महत्व रखते हैं।

इस क्षेत्र में प्राचीन शिल्पावशेषों के साथ ही बन्दबोरेठा में 'दर्' नामक स्थान पर गेरूमय रेखांकित मानवीय आकृतियों के शैलचित्र^१ प्राप्त हुये हैं। इसके अतिरिक्त नोह ग्राम से मिट्टी के पात्रों में काले रंग की रेखाओं^२ के अलंकरण प्राप्त हुए, परन्तु इसके पश्चात् चित्रकला के आधार की शृंखला टूटी हुयी है। फिर भी इस क्षेत्र में उपलब्ध चित्रण सम्बन्धित कार्य से ज्ञात होता है कि भरतपुर क्षेत्र में भित्तिचित्रण परम्परा रही है।

अतः यह कहना अतिशयोक्ति न होगा कि चित्रकला क्षेत्र में रचनात्मक प्रवृत्ति मानव प्राणियों में शुरू से ही रही है। भारतीय चित्रकला के क्रमिक इतिहास के सिंहावलोकन से स्पष्ट होता है कि यह कलाभिव्यक्ति प्रत्येक युग की आत्मा को संजोये निरन्तर विकसित होती रही। प्रागैतिहासिक गुहाचित्र इस बात के साक्षी हैं। भारतीय चित्रविद्याचार्यों ने भित्ति चित्रकला की उच्चता को प्राप्त किया जिसके विश्वविदित उदाहरण अजन्ता, बाघ, बादामी तथा सित्तनवासल आदि की गुफाओं भित्तिचित्र हैं।

भित्तिचित्रण की परम्परा लगभग मध्यकालीन समय से ही राजस्थानी चित्रकारों ने न केवल अपनाया वरन् इसे वर्तमान शताब्दि के मध्यकाल तक विधिवत जारी रखा। परिणाम स्वरूप राजस्थान के भरतपुर क्षेत्रिय किलों, राज प्रासादों, हवेलियों, छतरियों आदि में किये गये भित्तिचित्र इसके प्रमाण हैं। उदाहरण स्वरूप कामवन से सम्बत् १२५० में बनवाये गये विष्णुमंदिर के अभिलेख में "तथैतत्कारितं चित्रं चित्रकर्म्मज्ज्वलं महत्" शब्दावली से उस समय में चित्रण कार्य की पुष्टि हुयी है।^३ परन्तु वर्तमान में उक्त संकेतानुसार मन्दिर की दीवारों पर एक भी चित्रफलक प्राप्त नहीं हुआ है। इसी प्रकार से सतवास नामक ग्राम के सूर्य- मन्दिर में भी चित्रण कार्य हुआ था जो कि परशियन प्रभावयुक्त बेलबूटों से अलंकृत था।^४ परन्तु वर्तमान में यहाँ पर मन्दिर में सफेदी करवा देने से चित्रण कार्य ढक गया है। इसके अतिरिक्त विमलकुण्ड कामां में कामसेन की छतरी में कृष्ण राधा से सम्बन्धित चित्रण कार्य की जानकारी वहां के वृद्ध पुजारियों से मिलती है। परन्तु यहाँ पर भी सफेदी करवा देने से सिर्ख फूल-पत्तियों के चित्रण आधार अस्पष्ट दिखाई देते हैं। अतः यह स्पष्ट है कि इन परतों को साफ किया जाय तो ये प्राचीन सांस्कृतिक निधि के रूप में पुनः समाज के समक्ष प्रदर्शित किये जा सकेंगे।

निःसन्देह भरतपुर क्षेत्रीय भित्तिचित्रण का भारतीय चित्रकला इतिहास में अपना महत्वपूर्ण योगदान रहा है। इन भित्तिचित्रों में सांस्कृतिक परम्परा, धार्मिक विश्वास तथा राजनैतिक अवस्थाओं का सामाजिक परिपेक्ष में व्यौरवार रूप से चित्रण हुआ है। अतः यह कहना उचित होगा कि भित्तिचित्रों में भारतीय संस्कृति को जीवित रखने, धर्म की मर्यादाओं को आयु देने व परम्पराओं की कतिपय विशेषताओं को समाहित रखने की सामर्थ्य है। इसके अनेक उदाहरण सभीपथ करौलर, अलवर, धौलपुर आदि स्थानों में भी देखे जा सकते हैं जिनका इस क्षेत्र के जनमानस से कलात्मक आदान प्रदान होता रहा है और यह परम्परा यहाँ शाताब्दियों से अक्षुण्ण रही है। कारण यह है कि यहाँ के सांस्कृतिक धरातल में बृज का धार्मिक तथा अन्य राजनैतिक जनजीवन से प्रभावित होकर जो अभिव्यक्ति होती रही है वह चाहें यहाँ की परम्परा को ज्यों का त्यों निर्वहित नहीं करती रही हो फिर भी कला के प्रति यहाँ का जनमानस उदासीन रहा हो यह भी प्रतीत नहीं हो रहा है। प्राप्त प्रमाणों के आधार पर विभिन्न राजप्रासादों, दुर्गों, हवेलियों, मन्दिरों एवं महत्वपूर्ण स्मारकों में ऐसे अनेक उदाहरण मिलते हैं जिनसे भरतपुर क्षेत्र की सांस्कृतिक धरोहर विरासत में तथा भित्ति चित्रकला अपना विशेष ध्यान रखती है। इस क्षेत्र में प्राप्त भित्तिचित्रों के विधान एवं शैलीगत विशेषताओं की अपेक्षा चित्र की विषयवस्तु इतनी महत्वपूर्ण नहीं है। किन्तु विषय वस्तु के आधार पर ही सामाजिक, सांस्कृतिक एवं धार्मिक पहलुओं पर विस्तार से प्रकाश डाला गया है। इस क्षेत्र में चित्रण विषयवस्तु की व्यापकता को देखकर यह आभास होता है कि यहाँ के चित्रकारों ने भित्तिचित्रों को अपनी कुछ मौलिक कठिनाइयों एवं सीमाओं के होते हुए हर अच्छे धार्मिक, राजदरबार आदि से सम्बन्धित विषय स्थापित करने का प्रयास किया है। भित्तिचित्रण विषय प्रमुख रूप से चार भागों में विभाजित किये जा सकते हैं।

१ - धार्मिक विषय

२ - राजदरबार से सम्बन्धित

३ - लोकजीवन विषयक चित्र

४ - आलेखन आदि के विषयवस्तु क्रमशः विभिन्न स्थलों से सम्बन्धित चित्रों का विवेचनात्मक अध्ययन इस प्रकार से निम्नचित्रों से मूल्यांकित कर सकते हैं।

वैर के किले में सफेद महल के एक कक्ष में उत्कीर्ण पौराणिक विषय के भित्तिचित्र देखे जा सकते हैं। उक्त चित्र लगभग १७२६ ई० के बने प्रमाणित होते हैं चूँकि इस किले की स्थापना के साथ ही किले की प्रतिष्ठा एवं समारोह से पूर्व के ही चित्रण इसमें मिलते हैं। वर्तमान में इस महल में सफेदी करवाने के कारण चित्र स्पष्ट नहीं देखे जा सकते हैं। वैर के चित्रों में लोककला का प्रभाव दिखाई देता है। बड़े-बड़े फूल व पत्तियों से घिरे इस चित्रण में कुछ विषय स्पष्ट हैं। जैसे चित्र के मध्य नीचे सूर्य के सात घोड़ों व रथ का अंकन हो रहा है। रथ के ऊपर बैठे सूर्य भगवान के हाथों में आयुध अस्पष्ट है परन्तु मुख्य आकृति के रूप में पीछे उनके तेज का प्रतीक प्रभामण्डल चित्रित किया गया है। प्रस्तुत चित्र एक सफल संयोजन है जिसमें प्राचीन कलारूपों में हाथी का स्वरूप दिखाया है तो दूसरी तरफ दो हाथियों व उनके मध्य एक आकृति चित्रित कर चित्र में सन्तुलन स्थापित किया है इन बड़े आकारों को पास में चित्रित मानव रेखाकृति के अंकन से सन्तुलित कर चित्र में गतिपूर्ण हलचल दिखाई है। उक्त पौराणिक स्वरूप के साथ ही चित्र के

ऊपरी भाग में दायीं और पलंग पर लेटी महिला तथा एक महिला को उस पर पंखा झलते हुए लोकजीवन की भी अभिव्यक्ति की है। चित्र में रेखाकार्य व सपाट रंगों का प्रयोग तत्कालीन चित्रकार की दक्षता का द्योतक है जिसमें लाल, हरा व नीला रंग के साथ ही सफेद रंग का प्रयोग बड़ी कुशलता के साथ संयोजित देखा जा सकता है।

इसके अतिरिक्त द्वितीय चित्र में तीन मुख्य विषयवस्तु स्पष्ट होते हैं। प्रथम चित्र में सबसे ऊपर किसी व्यक्ति विशेष को घोड़े पर सवार व घोड़े के आगे एक महिला को हाथ में हुक्का लिये व घोड़े पर सवार व्यक्ति को हुक्का पीते चित्रित किया है। द्वितीय चित्र के मध्य हंसारूढ़ देवी व उनके पीछे एक सेविका व हंस के आगे दो पण्डितों को चित्रित किया है। हंस की चंचु में मोती की माला व पण्डित के हाथों में पात्र दिखाया है। तृतीय चित्र फलक के सबसे नीचे श्रवणकुमार का चित्रण है। श्रवणकुमार के माता-पिता के चित्रण में पिता का मसनद लगाये चित्रण है। उक्त सभी चित्रणकार्य से स्पष्ट होता है कि वेर के भित्तिचित्रों में तत्कालीन लोक कला का भी प्रभाव था।

भरतपुर किले के भित्तिचित्रों में रामायण से संबंधित दृश्य दर्शाकर भरतपुर के अजेयदुर्ग (सन् १७३३ ई०) के प्रवेशद्वार में भी तत्कालीन लोकजीवन की अभिव्यक्ति की है। चित्रों में रेखाओं को विशेष महत्त्व दिया है तथा रंग गेरूये व स्थानीय लोककला अनुरूप है। इन चित्रों में अनुपात से अधिक कथानक को महत्त्व दिया है जैसे हनुमान राम और लक्ष्मण के समुख दण्डवत् चरण छू रहे हैं तो दूसरी ओर नरसिंहावतार को एक कोने में अंकित किया है तथा दूसरी ओर कृष्ण को उनमें कोई अनुपातिक संयोजन न होते हुए भी छत के अलंकरण की किनारों पर क्रमबद्ध धार्मिक दृश्यांकन किया है इससे यह स्पष्ट होता है कि भरतपुर के जाट शासक रामायण से तथा हनुमान के भक्त थे जो उनके ध्वज में भी प्रतीकरूप में विद्यमान रहे हैं।

भरतपुर किले के जवाहर बुर्ज की छत एवं दिवारों में आड़ी खड़ी रेखाओं से चित्रण किया है। इनमें विभिन्न चौखटों की कलाकृतियों को इस प्रकार वर्गीकृत किया जा सकता है। राजसभापट, लक्ष्मण की स्वयंवर पट, राजकन्या पट, नरकासुर युद्ध, कोटरा, कृष्ण वसुदेव, वाणयुद्ध, काशीवाद, राजकन्या प्रार्थना एवं चौपड़ खेलने का दृश्य आदि विषयवस्तु लघुचित्र पद्धति में चित्रित किये गये हैं। इसमें यह भी स्पष्ट होता है कि भरतपुर के तत्कालीन चित्रकार शास्त्रीय एवं पौराणिक विषयवस्तु को चित्रण के लिये विभिन्न राजप्रासादों में आश्रयदाताओं के भावानुरूप चित्रित करने की योग्यता रखते थे। ऐसे चित्रण कार्य भरतपुर क्षेत्र के अन्य भवनों व राजप्रासादों एवं दुर्ग से सम्बन्धित दरवाजों में, सार्वजनिक स्थलों पर निर्मित होते रहे तथा भरतपुर दुर्ग में निर्मित हमाम के चित्रण विषयों में सिर्फ फूल पत्तियों के अलंकरण का माध्यम चुना है। हमाम को अलग-अलग भागों में विभाजित करके मध्य भाग में फव्वारे लगाये गये हैं तथा चित्रकार ने सभी भागों में अलग-अलग चित्रण जैसे कि किनारे लाल, हरे रंग की पट्टिका देकर तथा बीच में गहरे रंग की पृष्ठभूमि में हल्के रंग के फूलपत्तियों का चित्रणकर अन्य भाग में द्वार के मध्य सम्पूर्ण फूल पत्तियों की बेल को दिखाया गया है।

भरतपुर का डींग महल जिस प्रकार से अपनी वास्तुकला के लिये विख्यात है, उसी प्रकार इस महल का नन्द भवन जिसमें कि चारों कोनों पर बड़े-बड़े चित्रित स्तम्भ अपनी विशेषतायुक्त हैं। यहां के भित्तिचित्रों में व्यक्तिचित्रण अधिक हैं तथा चित्र के ऊपर उसका शीर्षक भी दिया गया है अधिकतर चित्रों के विषय

महाभारत व रामायण के पात्रों के अतिरिक्त स्थानीय राजदरबार, युद्ध पर आधारित हैं। अन्य सभी चित्र विषयों में मन्दिर का दृश्य चित्र स्वयं में अलग स्थान रखता है जिसमें चित्रकार ने देवी का मन्दिर व मन्दिर के पीछे पेड़-पौधे आदि चित्रित कर रमणीक शान्त वातावरण की भावाभिव्यक्ति की है। एक ओर से मन्दिर में प्रवेश हेतु महिलाओं को पंक्तिबद्ध हाथों में पूजा सामग्री लिये चित्रण है तथा चतुर्भुजी देवी को चौकी पर बिराजमान त्रिशूल व तलवार लिये चित्रण है। सम्पूर्ण चित्र में देवी के पास नारी आकृति के समीप पुरुषाकृति को चित्रितकर मुख्य व्यक्ति को दिखाया है। इसके साथ ही पारदर्शिता तथा रेखाओं के द्वारा चित्र संयोजन प्रधान है। प्रकृति चित्रण में घने पेड़ पौधे व रेखाओं से चित्र में दूरी का समावेश किया है।

भरतपुर के जाट शासकों की छतरीयाँ, गोवर्धन के कुसुम सरोवर स्थान से अपनी वास्तुकला की भव्यता व चित्रता व चित्रण कार्य के लिये प्रसिद्ध है। कुसुम सरोवर में राजा सूरजमल, बलदेव सिंह, बलवन्त सिंह की छतरियाँ हैं जिसमें राजा सूरजमल की छतरी के आसपास उनकी रानियाँ की छतरियाँ हैं। ये सभी छतरियाँ चित्रण कार्य युक्त हैं जिनमें रास दृश्य, शिकार दृश्य, युद्ध दृश्य, कृष्ण के विषय, राजदरबार से सम्बन्धित विषयों को लिया गया है परन्तु एक चित्र विषय “कार्यरत चित्रकार” अन्य विषयों से अलग स्थान रखता है जो कि बलदेव सिंह की छतरी के गुम्बज में चित्रित है। गुम्बज में अलग-अलग फलक में अलग-अलग चित्रण विषय है। इस फलक में दो विषयों का चित्रण है। प्रथम फलक बांयी ओर महल के नीचेवाले भाग में नायिका को कुर्सी पर बिराजमान तथा पीछे खड़ी सेविका को हाथ में चँवर लिये हुये अंकित किया है। नायिका के सामने चार चित्रकार जमीन पर बैठे नायिका का चित्र बनाने की अलग-अलग मुद्राओं में हैं इसके अतिरिक्त इस गवाक्ष के ऊपर वाले गवाक्ष में कृष्ण और राधा को बैठे बनाया है। इसी फलक के दायी ओर एक गोपी को वल्लधारण व अन्य दो को शृंगार करती हुयी चित्रित किया है। चित्र के एक ओर कृष्ण व दो गोपियों को आपस में वार्तालाप में मग्न भी देखा जा सकता है। नायिका व गोपियों की उंची चोली, ओढ़नी, लँहगा तथा आभूषण राजस्थानी वेशभूषा के अनुरूप चटक रंगों में है। चित्र में हरा व कथई रंग का प्रयोग कम है तो पीले भूरे की अधिकता से चित्र के रंग संयोजन में आकर्षण उत्पन्न किया है।

इस प्रकार भरतपुर क्षेत्रीय उक्त स्थानों के भित्तिचित्रों की परम्परा के मूल प्रेरक तत्वों में धार्मिक भावनायें, लोकतत्त्व तत्कालीन समाज की परम्परायें, कलाकारों की स्वानुभूति तथा कलाकारों की अभिरुचियों का दिग्दर्शन है जो कि वर्तमान कला जगत में अपनी विशेष पहिचान बनाये हुये है।

पादटिप्पणी :-

१. डा० सत्यप्रकाश - ए ब्रीफ नोट आरिजन एण्ड डवलपमेन्ट ऑफ म्यूल्स इन राजस्थान, कलावृत्त, १९७९ पृ०सं० ७१ से ७४.
२. आमेर संग्रहालय में प्रदर्शित.
३. आर्कियोलोजीकल सर्वे ऑफ इण्डिया - रिपोर्ट ऑफ ए टूर इन ईस्टर्न राजपूताना द्वारा - कलाइल भाग २० पृ०सं० ५९ एवं प्रभुदयाल मिश्रलवृज की कलाओं का इतिहास, मथुरा, १९६८ पृ०सं० २७०.
४. डा० राधाकृष्णन् वशिष्ठ - “मेवाड की चित्रांकन परम्परा” जयपुर १९८४, पृ०सं० ४४.

‘ત્રિવેન્દ્રમ્-રૂપકો’માં સંજ્ઞાકરણનો વિશિષ્ટ વિનિયોગ*

વસન્તકુમાર મ. ભટ્ટ

ભૂમિકા :

એ તો સર્વસમ્મત છે કે ‘ત્રિવેન્દ્રમ નાટકચક્ર’માં (અથવા કહો કે - ‘ભાસનાટકચક્ર’માં) બહુ હોંચા પ્રકારની અભિનયક્ષમતા (તખ્તાલયકી) રહેલી જોવા મળે છે; અને તેમાંય વળી એના સંવાદો તો નાટ્યનો અપરપર્યાય હોય^૧ એવા ચોટદાર છે. ‘નાટ્યશાસ્ત્ર’માં કહ્યું છે કે -

વાચિ યત્નસ્તુ કર્તવ્યો નાટ્યસ્યૈષા તનુઃ સ્મૃતા । (નાઠશાં ૧૪-૨)

અર્થાત્ નાટ્યકવિએ “વાણીને વિષે (વિશેષ) યત્ન કરવો જોઈએ, કેમ કે તે નાટ્યમાત્રની દેહપદ્ધિ છે.” આને વિશદ કરતાં આચાર્ય અભિનવગુપ્ત કહે છે કે - ‘વાણી એ તો સકલ પ્રયોગની ભિત્તિ છે.’^૨ આ સન્દર્ભમાં જોઈએ તો કોઈપણ નાટ્યકારે પોતાનાં પાત્રોનાં નામોને પણ બહુ વિચારપૂર્વક નક્કી કરવા જોઈએ. કેમ કે પાત્રોનું સંજ્ઞાકરણ એ પણ સંવાદોનો એક અગત્યનો ભાગ બની શકે એમ હોય છે.

વળી આ સન્દર્ભમાં સંજ્ઞાકરણની પ્રવૃત્તિ પાછળ લોકમાં અને સાહિત્યમાં કેવાં પરિબળો હોય છે તે પણ વિચારીશું તો તે અપ્રાસંગિક નહીં ગણાય: ‘નિરુક્ત’ નામના વેદાંગમાં ચારકે શબ્દપ્રયોગની મીમાંસા કરતાં જણાવ્યું છે કે - શબ્દો ટૂંકા અને સરળ હોવાને કારણે તેમનાથી (કોઈપણ વ્યક્તિ કે વસ્તુનું) નામ પાડવામાં (સંજ્ઞાકરણ કરવામાં) આવે છે. આવા સંજ્ઞાકરણ પછી (જ) લોકમાં તે તે વ્યક્તિ કે વસ્તુની સાથે વ્યવહાર કરવામાં આવે છે.^૩ હવે આગળ વધીને એ પણ વિચારીએ કે અમુક જ પ્રકારના નામને - સંજ્ઞાને - પાડવામાં / પસંદ કરવામાં કેવાં કેવાં પ્રેરક પરિબળો હોઈ શકે છે. તો આ સન્દર્ભમાં શાસ્ત્રકારોએ મુખ્યત્વે બે પરિબળોને જાહેર કર્યાં છે. જેમ કે, ૧. નામો આખ્યાત જ હોય છે. અર્થાત્ જે તે વ્યક્તિએ કે વસ્તુએ અમુક પ્રકારની ક્રિયા કરી હોય / કરતી હોય તેથી તે ક્રિયાને આધારે એ વ્યક્તિ કે વસ્તુનું ‘નામ’ પાડવામાં આવે છે. દા.ત. અશ્વોત્તિ અઘ્વાનમ્ ઇતિ અશ્વઃ । “જે માર્ગને વ્યાપી વળે છે તે ‘અશ્વ’ (નામે ઓળખાય).”^૪ અથવા ૨. વ્યક્તિઓનાં અને વસ્તુઓનાં નામો યાદચ્છિક (arbitrary) પણ હોય છે.^૫ એટલે કે વ્યક્તિ અને વસ્તુઓનાં અમુક જ ‘નામ’ પાડવા માટે કશો વિશેષ હેતુ હોતો નથી, એ તો મનુષ્યના મનનો સ્વેચ્છાચાર માત્ર જ હોય છે. દા.ત. કોઈ વ્યક્તિ પોતાના પુત્રનું નામ કિત્થ પાડે, કે ‘પિન્દુ’ પાડે તો તેમાં પિતાની ઈચ્છા સિવાય બીજું કશું કારણ હોતું નથી.

પરંતુ પ્રાચીન સાહિત્યજગતમાં ડોકિયું કરીએ છીએ ત્યારે આવાં યાદચ્છિક નામોને બદલે ગુણવાચક નામો પાડવાની પ્રવૃત્તિ સવિશેષ ધ્યાન ઉપર ચઢે છે. દા.ત. ‘યુધિષ્ઠિર’ (જે યુદ્ધમાં સ્થિર રહે તે), ‘દુર્યોધન’ (જેની સાથે લડતું મુશ્કેલ છે તે). એવી જ રીતે દેશ વિશેષના નિવાસી તરીકેનું કે ગોત્રનામોનું પ્રાચુર્ય પણ જોવા મળે છે. દા.ત. કૌસલ્યા (કોસલ દેશની પુત્રી), ‘પાંચાલી’ (પાંચાલ દેશની પુત્રી), ‘ગાંગેય’

(ગંગાનો પુત્ર), 'ગાર્ગ્ય' (ગર્ગ કુળમાં જન્મેલો) વગેરે. આવા પ્રકારનું સંજ્ઞાકરણ સંસ્કૃત સાહિત્યમાં છેક રામાયણ - મહાભારતથી શરૂ કરીને ઉત્તરવર્તી કાવ્ય નાટકાદિમાં પણ વ્યાપકપણે જોવા મળે છે. કવિઓ જ્યારે પોતાની કૃતિના નાયક-નાયિકાદિ પાત્રોનાં જુદાં જુદાં નામો પાડે છે ત્યારે જો તે ગુણવાચક નામો રાખવા ઉપર પસંદગી ઉતારે તો દ્વા.ત. ('પ્રિયવંદા' કે 'અનસૂયા') તે ચરિત્ર ચિત્રણકલાના એક ભાગ તરીકે વિનિયોજ્યેલ હોય છે એમ સુવિદિત છે.

આટલી પૂર્વભૂમિકાના પરિપ્રેક્ષ્યમાં શ્રી ટી.ગણપતિ શાસ્ત્રીએ 'અનન્તશયન ગ્રન્થમાલા'માં ત્રિવેન્દ્રમથી ભાસના નામે પ્રસિદ્ધ કરેલાં રૂપકોનાં પાત્રોનું સંજ્ઞાકરણ, અને તેનો વિશિષ્ટ રીતનો વિનિયોગ કેવી વિશેષતા ધરાવે છે તે તપાસવું રસપ્રદ બની રહેશે.

[૧]

સંસ્કૃત કવિઓ નાટ્યકૃતિના આરંભે મૂકેલા નાન્દીશ્લોક કે મંગલશ્લોકમાં ઘણે ભાગે કાવ્યાર્થનું સૂચન ગૂંથતા હોય છે; અને જો તે પ્રસ્તુત નાટ્યકૃતિમાં આવનારાં પાત્રોનાં નામ (સંજ્ઞાઓ) જેમાં ગૂંથાઈ ગયા હોય એવા મુદ્રાલંકારનો પ્રયોગ પણ કરતા હોય છે. જેમ કે, 'સ્વપ્નવાસવદત્તમ્'માં-

उदयनवेन्दुसवर्णावासवदत्ताबलौ बलस्य त्वाम् ।

पद्मावतीर्णपूर्णा वसन्तकम्प्री मुजौ पाताम् ॥

આ મંગલશ્લોકમાં ૧. નાયક ઉદયન, ૨. નાયિકા વાસવદત્તા, ૩. રાણી પદ્માવતી અને ૪. વિદૂષક વસન્તકનાં નામો ગૂંથી લેવામાં આવ્યાં છે.^૧ અહીં, આમ તો બલરામની બે ભુજઓનાં વિશેષણ તરીકે ઉદય-નવેન્દુ-સવર્ણા અને આસવદત્તા-બલૌ જેવાં શબ્દો વપરાયા છે. તથાપિ બે શબ્દો વચ્ચે સન્ધિ થતાં વાસવદત્તા વગેરે નામો પણ પ્રેક્ષકોનાં મનમાં ઉદ્ભૂત થઈ જાય છે.

વળી, આ ત્રિવેન્દ્ર-રૂપકોના મંગલશ્લોકમાં જો સંજ્ઞાઓ વપરાઈ હોય છે તે તેમના ફદાર્થને તો પ્રથમક્ષણે જાહેર કરી જ દે છે, પણ બીજી ક્ષણે તેમનો યૌગિકાર્થ ધ્યાનમાં આવતાં તેમાંથી ક્યારેક વ્યંજનાઓ પણ સ્ફુરે છે. જેમકે, 'દૂતવાક્ય'ના મંગલશ્લોકમાં-

पादः पायादुपेन्द्रस्य सर्वलोकोत्सवः स वः ।

व्याविद्धो नमुचिर्येन तनुताग्रनखेन खे ॥

"આછા તાપ્રવણીં નખોવાળા જોણે (જો પાદે) આકાશમાં રહેલા નમુચિ (નામના રાક્ષસ)ને વીંધી કાઢ્યો હતો; તે બધા (મણેય) લોકના ઉત્સવ સમાન, ઉપેન્દ્ર (વિષ્ણુ)નો પાદ તમરું (પ્રેક્ષકોનું) રક્ષણ કરે" એમ કહ્યું છે.

પ્રસ્તુત રૂપકમાં જે કથા આવે છે તે આ પ્રમાણે છે: દુર્યોધને - કીરવોએ - રાજ્ય અને રાજ્યલક્ષ્મી ઉપર કબ્જે જમાવ્યો છો. તેમાંથી તે થોડાકિય જમીન કે લક્ષ્મી (દાયાદ રૂપે) પાંડવોને ભાગમાં આપવા તેમનાર નથી. આમ દુર્યોધન તે 'નમુચિ' ન મુઝવતિ ઈતિ । (જો બીજાનું રાજ્ય પડાવી લઈને, તેને છોડતો

નથી તે). યુગપુરૂષ કૃષ્ણ આવા નમુચિ દુર્યોધન પાસેથી, સામથી, સમભવટથી પાંડવોને દાયાદ (પિતાની સમ્પત્તિનો ભાગ) અપાવવા માંગે છે. તેથી તે દૂત બનીને દુર્યોધનની સભામાં આવે છે અને સત્યધિકાર્યનો નિષ્ફળ પ્રયત્ન કરે છે. સૌ સામાજિકોમાં, એટલે કે આપણા સૌમાં પણ કયાંક છુપાઈને નમુચિ દુર્યોધન બેઠેલો છે. એટલે કે પારકાનું લઈને પાછું નહીં આપવાની વૃત્તિ પ્રકટ કે અપ્રકટ રૂપે રહેલી છે. કવિ (ભાસ) આ મંગલ શ્લોક દ્વારા સૂચવે છે કે, પ્રસ્તુત રૂપક જોયા પછી આપણે તે નમુચિવૃત્તિનો ત્યાગ કરીએ, અથવા શ્રીકૃષ્ણ આપણી તે વૃત્તિનો નાશ કરે. અન્યથા, જેમ દુર્યોધને પોતાની નમુચિવૃત્તિનો ત્યાગ ન કર્યો અને પરિણામે સર્વનાશ નોતર્યો, તેમ આપણે પણ સર્વનાશને પામીશું. કવિએ ‘નમુચિ’ શબ્દનો પ્રયોગ કરીને આ વાત વ્યંજિત કરી છે. ઋગ્વેદ (૫-૩૦-૭)ની અંદર ઈન્દ્રે નમુચિ રાક્ષસને હણી કાઢ્યાનો ઉલ્લેખ છે. આથી આ મંગલશ્લોકમાં ‘નમુચિ’ શબ્દના સાહચર્યમાં વિષ્ણુને માટે ‘ઉચેન્દ્ર’ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે.



‘દૂત ઘટોત્કચ’માં શ્રીકૃષ્ણે ઘટોત્કચને દૂત બનાવીને મોકલ્યાની કથા આવે છે. અહીં ઘટોત્કચે શ્રીકૃષ્ણને માટે જે ‘જનાર્દન’ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. તે પણ સાંભિપ્રાય છે. જેમકે, શ્રૂયતાં જનાર્દનસ્ય પશ્ચિમઃ સન્દેશઃ । ‘અરે રાજાઓ ! જનાર્દનનો આ છેલ્લો સન્દેશો સાંભળી લો.’ ‘ધર્મનું સમ્યક્ આચરણ કરી લો, સ્વજનોની સાચવણી કરી જાણો. મનમાં જેની પણ આકાંક્ષા હોય તે બધું અહીં માણી લો, તમારા જન્મનું રક્ષણ ઉપદેશનારો હોય એવો પાંડવ (અર્જુન)નું રૂપ ધરનારો યમરાજ આવતીકાલે સૂર્યકિરણોની સાથે જ તમારે માટે આવી પહોંચશે.’ (શ્લોક-૫૨). અહીં, દ્રૌપદીનું વસ્ત્રાહરણ કર્યા પછી, એક રાજવિહીન બાળકનો વધ કરવારૂપી બીજા પાતકથી કૌરવોનો વિનાશ નિશ્ચિત છે એમ પ્રકટ કરવા માટે જ જનાનું અર્વતિ - વિનાશયતિ । ‘માણસોને જે મારી નાખે છે’ એવા વ્યુત્પત્ત્યર્થવાળા ‘જનાર્દન’ શબ્દને પ્રયોજ્યો છે. (જનાર્દન શ્રીકૃષ્ણને આ રૂપકના મંગલશ્લોકમાં, સૃષ્ટિનો લય કરનાર - જગત્ નાટકનાર સૂત્રધાર રૂપે વર્ણવ્યા છે^૭ - એ પણ અહીં સ્મરણીય છે.)

‘દૂતપાકય’માં આરંભે બાદરાયણે જણાવ્યું છે કે દૂત તરીકે ‘પુરુષોત્તમ નારાયણ’ પધાર્યા છે; અને ત્યાર પછી રૂપકના અન્તે ભગવાનનાં આયુધો પ્રવેશે છે, ત્યારે પણ ક્ર નુ ખલુ ભગવાન નારાયણઃ । કે પ્રશાન્તરોષો ભગવાન ન્યારાયણઃ । એવા શબ્દો વારંવાર વપરાયા છે. અહીં શ્રીકૃષ્ણને માટે વપરાયેલો ‘નારાયણ’ શબ્દ પણ સાંભિપ્રાય છે. જળમાં જે સૂનાર - નારાયણ - છે તે શેષશાયી શંખ, ચક્ર, ગદા અને પદ્મધારી વિષ્ણુનું સ્મરણ કરાવે છે. તથા નરોનો સમૂહ તે નાર. અને નાર પ્રત્યે જેમનું અયન - ગમન - છે તે ‘નારાયણ’ એવો અર્થ પણ લઈએ તો જેમણે દૂતકર્મ દ્વારા માનવસમુદાયને વિનાશમાંથી બચાવવાનો યત્ન કરીને પોતાના નામાર્થને ચરિતાર્થ કર્યું છે એવો અર્થ પણ ધ્વનિત થાય છે.

[૨]

વ્યાકરણશાસ્ત્રમાં એવો નિયમ છે કે - શબ્દોડપિ શાબ્દબોધેઽવમાસતે ।’ શાબ્દબોધ (=શબ્દમાંથી થતા રૂઢિજન્ય અર્થબોધ)માં શબ્દને પોતાના રૂપનો (અને તેમાં વપરાયેલી ધ્વનિશ્રેણીમાંથી ઉદ્ભૂત થતા

યોગિકાર્થનો) પણ બોધ થાય છે.^૬ પાનોને માટે વપરાયેલાં નામો વ્યક્તિવિશેષના વાચક હોવા ઉપરાંત, અમુક નામો એવાં હોય છે કે જેમનો પોતાનો શબ્દાર્થ - યોગિકાર્થ - પણ તે વ્યક્ત કરતાં હોય છે. જેથી તેવાં નામો નાટકના સંવાદોમાં વિશેષે કરીને ધ્યાનપાત્ર બનતાં હોય છે. જેમકે, ‘અભિષેક’ નાટકના ત્રીજા અંકમાં હનુમાનજી લંકામાં પ્રવેશ્યાની કથા આવેલી છે. ત્યાં એક રક્ષક શંકુકર્ણ વિજયા નામની પ્રતિહારી બેઠે લંકેશ્વરને કહેવડાવે છે કે —

યસ્યાં ન પ્રિયમણ્ડનાપિ મહિષી દેવસ્ય મન્દોદરી
સ્નેહાલુમ્પતિ પલ્લવાન્ન ચ પુનર્વીર્જન્તિ યસ્યાં મયાત્ ।
વીજન્તો મલયાનિલા અપિ કરૈરસ્પૃહબાલદ્રુમાઃ
સેયં શકરિપોરશોકવનિકા મગ્નેતિ વિજ્ઞાપ્યતામ્ ॥ (૩.૧)

‘અ-શોકવાટિકા’ (જેમાં ક્યારેય કોઈ રીતે શોક (પાનખર) પ્રવેશતો નથી, તે એક વાનરે ઉઘળડ કરી છે - ત્યારે તે વાટિકાના નામાર્થની સાથે વિરોધી એવું મગ્ના વિશેષણ મૂકાતાં એક ચમત્કૃતિ સર્જાય છે !

એવી જ રીતે ‘પંચરાત્ર’(ના બીજા અંક)માં વિરાટની ગાયોને કીરવો ઉપાડી જાય છે - એ સમાચાર આપવા આવેલો ભટ જયસેન જયતુ જયતુ મહારાજઃ । કહેતો પ્રવેશ કરે છે કે - અલં મહારાજશબ્દેન । અવધૂતં મે ક્ષત્રિયત્વમ્ । ઉચ્ચતાં રણવિસ્તરઃ ।^૭ ‘મહારાજ’ શબ્દ વાપરવાથી અટકો માણું ક્ષત્રિયત્વ અપમાનિત થયું છે. માટે સીધો રણવિસ્તાર જ કહો.’ આમ વિરાટને પોતાને માટે વપરાયેલું મહારાજ પદ અયથાર્થ લાગે છે. કેમ કે પોતે બે સાથે મહા-રાજ હોય તો એમની ગાયોનું ગ્રહણ થાય જ કેવી રીતે ? આથી તે જયસેનને ‘મહારાજ’ પદ ન વાપરવા કહે છે.

‘પ્રતિજ્ઞાયોગન્ધરાયણ’માં પ્રધોત મહાસેન ઘણા બધા રાજાઓને જીતી લે છે. પણ વત્સદેશનો રાજા ઉદયન હજી તેનાથી પકડાયો નથી એટલે ઉદ્ધવિગ્ન છે. પછી જ્યારે તે સાંભળે છે કે યોગન્ધરાયણ જીવતો હોવા છતાંય ઉદયન જીવતો આવી રહ્યો છે ત્યારે તે બોલી ઉઠે છે કે - એવં પ્રાપ્તઃ । હન્ત મોઃ । અદ્ય વિમુક્તસન્નાહા સુચં વિશ્રામ્યતુ અક્ષોહિણી ।... એવં સમાસઃ । અદ્યાસ્મિ મહાસેનઃ ।^૮ ‘શું ખરેખર (શાલંકાયન ઉદયનને લઈને) આવી પહોંચ્યો છે ? હારા... હવે આજથી અખતરો દૂર કરીને અક્ષોહિણી સેના સુપેથી ભલે આરામ કરે.... ટૂંકમાં જ કહું તો - આજે હું ‘મહા-સેન’ સાથે જ બન્યો છું.’ અહીં બે ઉદયન પકડાયા તો જ પોતે પ્રધોત “મોટી છે સેના જેની” - એવો ‘મહાસેન’ કહેવડાવેલા લાયક છે એમ પ્રકટ કરે છે.

[૩]

‘ઊરુભંગ’ની સ્થાપનામાં સૂત્રધાર કહે છે કે યુદ્ધે વૃકોદરસુયોધનયોઃ પ્રવૃત્તે, યોધા નરેન્દ્રનિઘનૈકગૃહં પ્રવિષ્ઠાઃ ।।૩।। વૃકોદર અને સુયોધનની વચ્ચે (ગદા) યુદ્ધ શરૂ થતાં, રાજાઓના એક માત્ર મૃત્યુગૃહ (સમારણ)માં યોદ્ધાઓ પ્રવેશ્યા છે.^૯ અહીં કવિએ આ રૂપકના કેન્દ્રવર્તી બે નાયક - પ્રતિનાયકોને ‘સુયોધન’

અને 'વૃકોદર' એવી સંજ્ઞાઓથી ઓળખાવ્યા છે. દુર્યોધનને અહીં 'સુયોધન' નામથી ઓળખાવવા પાછળ કવિનો આશય સ્પષ્ટ છે કે એ ગદાયુદ્ધના નીતિનિયમોનું પાલન કરીને લઘ્યો છે અને સામી છાતીએ લલતાં મથોં છે એમ દર્શાવીને એ પાત્રનું ઉદાત્તીકરણ કરવું છે. આવું ઉદાત્તીકૃત પાત્ર રૂપકમાં સ્ખૂ થાય એ પૂર્વે જ સૂત્રધારે 'સુયોધન' શબ્દ વાપરીને સામાજિકોને એ પાત્રનો પરિચય આપી દીધો છે. હવે એ 'સુયોધન' એવા દુર્યોધનની જોડે લલનાર સામો પ્રતિનાયક જે ભીમ છે, તેને સુત્રધારે 'વૃકોદર' એવી સંજ્ઞાથી ઓળખાવ્યો છે એ પણ સૂચક છે. અહીં 'વૃકોદર' શબ્દમાં બ્રહ્મકીર્તિ સમાસ છે : 'વૃકના ઉદર જેવું ઉદર છે જેનું' (અર્થાત્ જે ખાઉંધરો છે તે) હવે જે ખૂબ ખાનારો હોય તે સ્વાભાવિક રીતે જ જડમતિનો હોય, નીતિનિયમોનું પાલન કરનારો ન હોય એમ વ્યંજિત થાય છે. અને આવો પરિચય આપ્યા પછી, જ્યારે ખરેખરું ગદાયુદ્ધ પ્રવર્તે ત્યારે પણ એ ભીમને માટે વપરાયેલી એ સંજ્ઞા ચરિતાર્થ થતી પ્રેક્ષકોને જોવા પણ મળે છે. ગદાયુદ્ધના નિયમો નેવે મૂકીને એ વૃકોદર ખરેખર સુયોધનના ઊરને ભાંગી કાઢે છે. આવું એક અપકૃત્ય કરનાર બીજા પણ વધુ મોટા અપકૃત્યને કરી શકશે એની સુયોધનને ખબર છે. પુત્ર દુર્જય જ્યારે ભાઈઓને અનુસરવા માંગતા પિતા (દુર્યોધન)ને કહે છે કે - મને પણ તમારી સાથે લઈ જાવ, ત્યારે પિતા સુયોધન એને કહે છે કે - ગચ્છ પુત્ર ! एवं वृकोदरं ब्रूहि। "જા બેટા! આ વાત (તારા) વૃકોદર (કાકા)ને જઈને કહે." ¹⁴ અર્થાત્ - 'એ તારો બહુ ખાઉંધરો કાકો તને બાળકને પણ એકાદ ગદાપ્રહાર કરી આપશે કે જેથી તું પણ મારી સાથે સ્વર્ગે આવી શકીશ' એમ સુયોધન વ્યંજિત કરે છે. ¹⁵ અહીં સુયોધન એવા દુર્યોધને ભીમને ક્યારેય 'ભીમ' (અર્થાત્ ભયંકર) કહ્યો નથી, કે તેને તે રૂપે જોયો નથી. દુર્યોધનની આંખમાં તો તે હંમેશા ખાઉંધરો - વૃકોદર - જ છે. આમ કવિએ વિશિષ્ટ એવી સંજ્ઞાનો પ્રયોગ કરીને જે તે પાત્રનું ચરિત્રચિત્રણનું કામ બીજાંકુરન્યાયે પલ્લવિત કર્યું છે.

ચારુદત્ત' રૂપકમાં પણ જે જે પાત્રોનું જે જે શબ્દથી સંજ્ઞાકરણ કરવામાં આવ્યું છે, તે બધાય શબ્દોના કોશગત અર્થો તે તે પાત્રોના ચરિત્રચિત્રણ દરમ્યાન યથાર્થ થતાં જોવા મળે છે. જેમ કે, પ્રથમ અંકમાં વિટ અને શકાર વસન્તસેનાને બળાત્કારે પકડવા દોડાદોડી કરી રહ્યા છે. અહીં શકારા વસન્તસેનાને ઉદેશીને કહે છે કે, - વિલપ વિલપ જાતે ! વિલપ પલ્લવં વા, પરમૃતિકાં વા, મધુકરં વા, શારિકાં વા, સર્વં વસન્તમાસં વા । કઃ કસ્ત્વાં પરિત્રાસ્યતે । ¹⁶ "આછળ કર, આછળ કર (મારી) હણલી ! પલ્લવને આછળ કર કે પરભૃતિકાને આછળ કર. અરે ! શાસિકાને બોલાવ કે સમગ્ર વસન્તમાસને બોલાવ. કોણ, (કહે) કોણ તને બચાવશે ?" અહીં શકારે વસન્ત ત્રાતુ અને તેના અંગભૂત પુષ્પ, પલ્લવ, સારિકા અને કોયલ વગેરે જેની સેનામાં છે, તેને 'વસન્તસેના' કહેવાય - એવા સમાસાર્થને પ્રકટપણે શકારની ઉક્તિમાં ગૂંથી લીધો છે એ સ્પષ્ટ છે. આમ તો સામાન્ય રીતે શકારના સંવાદો તપાસીએ તો તેમાં 'આકાંક્ષા, યોગ્યતા અને સન્નિધિ' એવા વાક્યાર્થ બોધના ત્રિવિધ હેતુઓમાંથી 'યોગ્યતા'નો વારંવાર ભંગ થતો હોય છે; અને પરિણામે તેમાંથી હાસ્યનિષ્પન્ન થતું જોવા મળે છે. દા.ત. અહં ત્વાં ગૃહીત્વા કેશહસ્તે દ્વઃશાસનઃ સીતામિવાહરામિ । ¹⁷ "હું, તને વાળને ચોટલેથી પકડીને, જેમ દ્વઃશાસન સીતાને અપહરી ગયો હતો તેમ, હરી જઈ છું." આમાં 'દ્વઃશાસન સીતાને અપહરી ગયો' - તે વાક્યમાં અગ્નિના સિન્ધવતિ । ની જેમ 'યોગ્યતા'નો ભંગ થયો છે. પરંતુ તે જ્યારે 'સમગ્ર વસન્ત માસને બોલાવ' એમ કહે છે ત્યારે વસન્તસેનાની નિઃસંઘાથને વધુ તીક્ષ્ણતાથી ઉપસાવવા માટે તે સંજ્ઞાના સમાસાર્થની 'યોગ્યતા'ને

પૂરેપૂરી જાળવીને, તેને ઉક્તિમાં રૂપાંતરિત કરે છે, તેમાં એ જરીકે ય ‘યોગ્યતા’નો ભંગ કરતો નથી.

વસન્તસેનાને બદલે ચારુદત્તની દાસી રદનિકા અજાણતાં વિટ અને શકારના હાથે પકડાય છે. પોતાની ભૂલ સમજતાં તેઓ એને છોડી દે છે. ત્યાં વિટ જતાં જતાં કહે છે કે આ અકસ્માતે થયેલી ભૂલ ચારુદત્તને ના કહેશો અને વિદૂષક પણ એ વાતની સૂચના રદનિકાને આપે છે. ત્યારે બોલે છે કે: આર્ય ! આર્ય ! રદનિકા ખલવહમ્ ।^{૧૬} “આર્ય ! હું ખરેખર ‘રદનિકા’ છું.” અર્થાત્ રદન કહેતાં દાંતવાળી છું, મારે જીભ નથી એમ જ સમજો. તેથી આ દુર્ભાગી ઘટના ચારુદત્તને જણાવી દર્દશ એવી ચિંતા રાખશો જ નહીં. અહીં દાસી રદનિકાએ પોતે પોતાના નામનો અર્થ ધ્યાન ઉપર લેવા કહીને, પોતાના ચરિત્રને - વ્યવહાર જગતમાં પોતાના અમુક જ પ્રકારના પ્રવર્તનને ઉદ્દઘાટિત કર્યું છે.

એવી જ રીતે, ત્રીજા અંકની અંદર ચોર સજ્જલક ચારુદત્તના ઘરની અંદર ખાતર પાડીને, અંદર પ્રવેશવાની તૈયારી કરે છે ત્યારે તે બોલે છે કે -

ધિક્ સજ્જલક: ખલ્વહમ્ ।-

માર્જાર: પ્લુવને વૃકોડ્ડપસરણે શ્યેનો ગૃહાલોકને

નિદ્રા સુત્તમનુષ્યવીર્યતુલને સંસર્પણે પન્નગ: ।

માયા વર્ણશરીરભેદકરણે વાગ્ દેશભાષાન્તરે

દીપો રાત્રિષુ સઙ્કટે ચ તિમિરં વાયુ: સ્થલે નૌર્જલે ॥^{૧૭}

અર્થાત્ - ધિક્કાર છે કે હું ખરે જ ‘સજ્જલ-લક’ છું: (એટલે કે બધા જ ભયો, સંકટોને માટે તૈયાર છું). (જેમકે,) “(હું) કૂદકો મારવામાં બિલાડો, છટકી જવામાં વરુ, ઘરને નિહાળવામાં બાજપક્ષી, ઊંઘતા માણસની તાકાત માપવામાં નિદ્રા, સરકવામાં સાપ, રંગ અને શરીર (આકૃતિ)ને બદલવામાં જાદુ, દેશ મુજબની ભાષા બદલવામાં વાણી, રાત્રિઓમાં દીવો, સંકટમાં અન્ધકાર, જમીન ઉપર વાયુ અને પાણીમાં નૌકા (જ છું).” અહીં સજ્જલકે ‘પોતે ચોર તરીકે કેવી રીતે સુસજ્જ છે?’ એનું વર્ણન કરીને પોતાના નામાર્થમાંથી પોતાના ચરિત્રને સમજવાનું જાણે ભાષ્ય રચી આપ્યું છે!

[૪]

‘મધ્યમ-વ્યાયોગ’માં બ્રાહ્મણ કેશવદાસનું કુટુંબ હિડિમ્બાપુત્ર ઘટોત્કચના હાથમાં સપડાય છે. કેશવદાસનો મધ્યમપુત્ર હિડિમ્બાનો આહાર બનવા તૈયાર થાય છે. આ મધ્યમ પુત્રનું કોઈ નામ વિશેષ આપ્યું નથી. કેમ કે પોતાના આત્મજનને મરવા માટે મોકલવાનો છે ત્યારે એનું નામ સ્વાભાવિક રીતે જ કોઈ ના કહે. પણ આ જન્મક્રમે મધ્યમ એવા પુત્રને બોલાવવા માટે જ્યારે ઘટોત્કચ ‘મધ્યમ’, ‘મધ્યમ’ કહીને બૂમો પાડે છે ત્યારે કુન્તીપુત્ર ભીમ ઉપસ્થિત થાય છે. ભીમ પોતે કેવી રીતે ‘મધ્યમ’ છે એની જાહેરાત કરતાં કહે છે કે -

મધ્યમોઽહં ક્ષિતૌ ભદ્ર ભ્રાતૃજામપિ મધ્યમ: ॥ ૨૮ બ ॥

મધ્યમ: પઞ્ચમૂતાનાં પાર્થિવાનાં ચ મધ્યમ: ॥૨૯ અ ॥

“હે ભદ્ર! હું પૃથ્વી ઉપર ‘મધ્યમ’ છું, ભાઈઓમાં પણ ‘મધ્યમ’ છું.” અને વળી, “પાંચ મહાભૂતોમાં પણ ‘મધ્યમ’ છું અને પાર્થિવોમાં પણ ‘મધ્યમ’ છું.”^{૧૮} અહીં ભીમે પોતાને ‘મધ્યમ’ સંજ્ઞાથી બોલાવાય એનું ઔચિત્ય સ્પષ્ટ કરતાં ઉપરનાં વાક્યો ઉચ્ચાર્યા છે. જેમાં પોતે કુન્તીના ત્રણ સન્તાનો (યુધિષ્ઠિર, ભીમ અને અર્જુન)માંથી ‘મધ્યમ’ છે. એમ ભ્રાતૃણામપિ મધ્યમઃ થી કીધું છે એ તો સ્વયંસ્પષ્ટ છે. પણ પાંચ મહાભૂતોમાં પણ તે ‘મધ્યમ’ કેવી રીતે છે? એ સમજવું પડે એમ છે. સામાન્ય રીતે પાંચ મહાભૂતોની ગણતરીમાં પૃથ્વી-અપ-તેજ-વાયુ અને આકાશ - એવો ક્રમ સાંભળવા મળે છે.^{૧૯} આ ક્રમમાં તો ‘તેજ’ને મધ્યમાવસ્થામાં મૂકેલ છે. પરંતુ ત્રણ લોકની દૃષ્ટિએ વિભાજન કરીને વિચારીએ તો પૃથ્વી અને અપ તે પૃથ્વીલીલોકના બે મહાભૂત; તેજ અને આકાશ તે ધુલોલોકના બે મહાભૂત અને વરુણના અન્તરિક્ષલોકના મહાભૂત તરીકે વાયુને ગણાવીએ તો વાયુપુત્ર તરીકે ભીમને પણ ‘મધ્યમ’ તરીકે અપાયેલો પાત્રપરિચય યથાર્થ ઠરે છે.

[૫]

પુરાણ પ્રસિદ્ધ કૃષ્ણકથા ઉપર આધારિત ‘બાલચરિત’ રૂપકમાં ‘નારદ’ અને ‘દામોદર’ એવી બે સંજ્ઞાઓ પણ તે તે પાત્રોની અસ્મિતાને સ્પષ્ટ કરવામાં ઉપયોગી છે. આરંભે જ નારદ પોતાની ઓળખ આપતાં જણાવે છે કે - બ્રહ્મલોકાદિહ પ્રાપ્તો નારદઃ કલહપ્રિયઃ ॥^{૨૦} અહીં ‘નારદ’ શબ્દનો વ્યુત્પત્તિજન્ય અર્થ જ એવો થાય છે કે - નાર = નરસમૂહં દ્યૌતિ = અવચ્છન્દતિ કલહેન ઇતિ નારદઃ ॥^{૨૧} જે કલહથી માનવસમુદાયમાં ભંગાણ પડાવે છે તેને ‘નારદ’ કહેવાય છે. આમ, હવે નારદનું વ્યક્તિત્વ જ આ રૂપકમાં કેવી રીતે પ્રેરક પરિબળ બની રહે છે એ જોવા સૌ સામાજિકો ઉત્સુક થઈ જાય છે.

આવી જ રીતે કૃષ્ણના જન્મ પછી તરત જ એમણે જે લીલાઓ કરવાની શરૂ કરી છે તેનો અહેવાલ આપતાં આપતાં એક વૃદ્ધગોપાલક કહે છે કે - રોષ ભરાયેલી યશોદાએ એકવાર દામ (દોરડું) લઈને વાસુદેવને પકડીને, તેમને કેડથી બાંધી દીધા, અને દોરડાના બાકીના છેડાને ખાંડણિયા સાથે બાંધ્યું. કૃષ્ણે તો એ ખાંડણિયાને પણ ઘસડીને, વૃક્ષ બનીને ઊભેલા યમલ તથા અર્જુન એવા બે દાનવોને પણ હણી કાઢ્યા. ત્યારથી માંડીને કૃષ્ણનું નામ ‘દામોદર’ પડ્યું: તત્તો ગોપ જનૈરુક્તં - મહાબલપરાક્રમોઽદ્યપ્રમૃતિ મર્તૃદામોદરનામ મવતુ ઇતિ ॥^{૨૨} અહીં કોઈ ઘટના પછી કૃષ્ણનું નામ ‘દામોદર’ (જેના ઉદર અર્થાત્ કેડ ઉપર દામ = દોરડું બંધાયેલું છે તે) પડ્યું છે એના તરફ અંગુલિનિર્દેશ પણ છે; અને કૃષ્ણનું ચરિત પણ એવી વ્યંજનાથી ચિત્રિત કરી આપ્યું છે કે વિષ્ણુએ કૃષ્ણરૂપે અવતરીને દાનવોનો સંહાર કરવા માટે કમર કરી છે, તેઓ બદ્ધપરિકર અર્થાત્ ‘દામોદર’ બન્યા છે ॥

‘અવિમારક’ નાટકમાં નાપકે ‘અવિ’ અર્થાત્ એક ઘેટાને માર્યું હતું, તેથી તેને ‘અવિ-મારક’ના નામે ઓળખાવવામાં આવ્યો છે. પરંતુ રાજકુંવરી કુરંગી સાથે આ અન્યથા બનેલા અવિમારકનો પ્રણયસંબંધ વિકસે છે ત્યારે તેમનું બિલન અતિદુષ્કર હતું. ચોથા અંકમાં વિદ્યાધરની કૃપાથી અવિમારકને એક અંગુલીયક પ્રાપ્ત થાય છે; જેને જમણે હાથે પહેરવાથી તે પ્રચ્છન્ન થઈ શકે છે અને ડાબે હાથે પહેરવાથી તે પ્રગટ થઈ શકે છે. આ જોઈને વિદ્યૂતક કહે છે કે - પ્રથમં શુદ્ધોઅવિમારકઃ, ઇદાની માયાવિમારકઃ સંવૃત્તઃ ॥

एवं मायावित्तक ! कस्मात् त्वं कन्यापुरे प्रच्छन्नरूपो न चरसि ।^{१२} “પહેલાં તો તમે શુદ્ધ અવિ-મારક (જ) હતા, પણ હવે તમે માયાવિ-મારક (અથવા માયા-અવિમારક) બન્યા છો. તો આવી સંતાવાની વિદ્યા જાણનાર તમે છૂપા સ્વરૂપે કન્યાપુરમાં કેમ પ્રવેશતાં નથી ?” અહીં વિદૂષકે સ્પષ્ટપણે અવિમારક એવી સંજ્ઞાને ‘માયાવિ-મારક’ રૂપે ફેરવીને નાયકને માયાવી-જાદુગર બનીને મારક બનનારો; કામ સાધનારો કહ્યો છે તે સૂચક છે. અહીં કવિએ પોતે કાર્યવેગને આગળ વધારવા જે અતિમાનુષી અંગલીયકનો આશ્રય લીધો છે તેના તરફ પણ સીધો નિર્દેશ કરી દીધો છે; અને એ રીતે પ્રિયતમાને મળવા માટેની નાયકની પ્રવૃત્તિમાં અદ્ભૂતતત્ત્વ સંમિશ્રિત થાય છે તે ઉદ્ઘાટિત કર્યું છે. આમ અમુક પ્રકારના સંજ્ઞાકરણનો યોગ્ય ક્ષણે સીધો જ સંવાદમાં ઉપયોગ કરીને, આ ‘ત્રિવેન્દ્રમ રૂપકો’નો નાટ્યકાર ચરિત્રચિત્રણનું કાર્ય પાર પાડતો રહે છે એ સવિશેષ નોંધપાત્ર છે.

[૬]

‘પ્રતિજ્ઞાયોગન્ધરાયણ’ રૂપકમાં વિદૂષકનું નામ ‘વસન્તક’ છે. આ સંજ્ઞાકરણનો પણ એક સૂચક ક્ષણે વિનિયોગ કરવામાં આવ્યો છે તે જોઈશું: ત્રીજા અંકના પૂર્વાર્ધમાં ઉન્મત્તકનું દૃશ્ય આવી ગયા પછી યોગન્ધરાયણ, વિદૂષક અને રુમણવાન ખંડેર એવા અગ્નિશરણમાં મંત્રણા માટે ભેગા મળે છે. ત્યાં વિદૂષક પાસેથી સૌ જાણે છે કે ઉદયન તો કારાગારમાં મહાસેનની પુત્રી વાસવદત્તાના પ્રેમમાં પડ્યા છે (અને તેઓ એકલા નહીં, પણ વાસવદત્તાને પણ સાથે લઈને જ ભાગી છૂટવાની ઈચ્છા ધરાવે છે.) એક ક્ષણ માટે તો યોગન્ધરાયણને લાગે છે કે હવે રાજાને કોઈ રીતે છોડાવી શકારો નહીં; અને આ જ ઉન્મત્તકના પરિવેશમાં વૃદ્ધાવસ્થા પસાર કરવી પડશે !^{૧૩} આ સમયે વિદૂષક બોલે છે કે - અરે! આપણે ઉદયન પ્રત્યેનો આપણો ભક્તિભાવ દેખાડી ચૂક્યા છીએ; (એમને છોડાવવા) બનતો બધો પ્રયત્ન પણ કરી છૂટ્યા છીએ. તો હવે તો એ જ ઉચિત છે કે આમને (ઉદયનને) અહીં (બન્ધનાવસ્થામાં) જ છોડીને, આપણે પાછા (કૌશામ્બી નગરીમાં) જતા રહીએ.^{૧૪} વિદૂષક તો આમેય નિરુદ્ધર્મી હોય છે, બલકે આરામપ્રિય વ્યક્તિ હોય છે. તે રાજાને કારાગારમાં આમ પ્રેમ કરતો જોઈએ, તેને છોડાવવાને વિષે એકદમ નિરુત્સાહી બની જાય છે. આ ક્ષણે નાટ્યકારે યોગન્ધરાયણના મુખે જે ઉક્તિ મૂકી છે તે ચિરસ્મરણીય છે. :- વસન્તકો મવાનું નનું। વસન્તક મા માંવમ્।^{૧૫} “અરે! આપ ખરેખર તો વસન્તક છો! ઓ વસન્તક! ના, ના એવું થાય નહીં.” અર્થાત્ આપ ‘વસન્તક’ છો એટલા માટે જ તમારાથી એમ નિરુત્સાહી થવાય નહીં. મિત્ર અને સ્વામી એવા ઉદયન પ્રેમમાં પડ્યા હોય અને પ્રિયતમાને લઈને જ તેમને ભાગી છૂટવાની ગોઠવણ જોઈતી હોય તો આપણી એ ફરજ છે કે આપણે એને માટે પણ પણ ફરીથી કાર્યરત થવું જોઈએ. આમ કવિએ વિદૂષકને ‘તું નામે વસન્તક છું’ એવું યોગન્ધરાયણ દ્વારા યાદ કરાવીને એનામાં નવા કાર્યનો ઉત્સાહ સંકોર્ધો છે. આવી રીતે ‘ત્રિવેન્દ્રમ-રૂપકો’માં જે તે પાત્રના સંજ્ઞાકરણનો વિશિષ્ટ સંજોગોમાં ઉપયોગ કરીને, જે તે પાત્રના વ્યક્તિત્વને ખીલવવાનો પણ પ્રયત્ન થયો છે.

★

★

★

સંસ્કૃત કાવ્યોનાં બેનમૂન અનુવાદ કરનાર સહદયધુરીણ શ્રી કેશવલાલ હર્ષદરાય ધ્રુવસાહેબે ‘પ્રધાનની

પ્રતિજ્ઞા'માં વસન્તક અને યોગન્ધરાયણની ઉપર્યુક્ત ઉક્તિઓનો અનુવાદ^{૧૧} નીચે મુજબ કર્યો છે :-

[વસં.]

(વનવેલી)

ત્યારે એમને મૂકિયે પડતા ને
પકડિયે રસતો થયું, અંતરનો
ભક્તિભાવ આપણે બતાવી ચૂક્યા;
પુરુષપ્રપત્ન પણ કરી છૂટ્યા. (ના)

[યોગં.]

વસંતક ! તમે તો બટકબોલા
એના એ જ વસંતક રહ્યા. ભાઈ,
એ કહો છો તમે તે થતું હશે કે ?

અહીં (ના.) એવી પાઠટીમમાં તેઓ ઉમેરે છે કે - 'આ અને એ પછીની વસંતકની વકોક્તિ યોગન્ધરાયણના ઉત્સાહનું પોષણ કરે છે. સ્વામી પ્રત્યેની રતિ એ ઉત્સાહનું અંગ છે.' પરંતુ શ્રી કે.હ. દ્રુવ કહે છે એમ વિદૂષકની વકોક્તિથી જો મન્ત્રી યોગન્ધરાયણના ઉત્સાહનું પોષણ થતું હોય તો આ નાટકના કર્મક નાયકનું પાત્ર એની ગરીમાએથી ઘણું નીચું ઉતરી જાય છે, ઝાંખું પડી જાય છે. વાસ્તવમાં તો આ જ યોગન્ધરાયણે પ્રથમ અંકના અંત ભાગે પોતે ઉચ્ચાર્યું હતું કે,

काष्ठावृत्रिर्जायते मध्यमानाद, भूमिस्तोयं खन्यमाना ददाति ।

સૌત્સાહનાં નાસ્ત્યસાધ્યં નરાણાં માર્ગારબ્ધાઃ સર્વયત્નાઃ ફલન્તિ ॥

'ઊત્સાહયુક્ત મનુષ્યોને કશુંય અસાધ્ય નથી'^{૧૨} આ મહાન આસ્થાથી જે યોગન્ધરાયણે પ્રથમ અંકમાં 'રાજાને પોતે ન છોડાવી લાવે, તો પોતે યોગન્ધરાયણ નથી.' (૧.૧૬) એવી પ્રતિજ્ઞા લીધી હતી એને એ રીતે એ પાત્રનો એક પ્રબળ ઉત્સાહી વ્યક્તિ તરીકે પ્રેક્ષકોના મન ઉપર જે પ્રભાવ પાડ્યો હતો - તે બધું ધુળમાં મળી જાય; જો શ્રી કે.હ. દ્રુવસાહેબ કહે છે તેમ વિદૂષકની વકોક્તિથી યોગન્ધરાયણ ફરીથી ઉત્સાહયુક્ત થવાનો હોય તો. - આના બદલે આપણે જોઈએ તેમ - આજસુ વિદૂષકોને, કે જેને રાજા ને છોડીને ચાલ્યા જવાનું એક તબક્કે મન થઈ આવે છે ત્યારે, યાદ કરાવે છે કે, 'અલ્યા ! તુ તો વસન્તક છું,' તારા ઉત્સાહને વળી પાનખર કેવી ? તો એમાં જ બન્ને પાત્રોના ચરિત્રચિત્રણને પોતપોતાની રીતનો ચિસ્થાપી રંગ ચઢી જાય છે.

ઉપસંહાર : 'ત્રિવેન્દ્રમ્-રૂપકો'નાં નાટ્યકાર દ્વારા જે તે પાત્રોના સંજ્ઞાકરણનો સંવાદમાં કોઈ વિશિષ્ટ ક્ષણે જ્યારે વિનિયોગ થાય છે ત્યારે કે - ૧. જે તે પાત્રનું ગુણ સંકીર્તન પ્રકટ કરે છે, (જેમ કે, વૃકોદર, મધ્યમ, રદ્ધનિકા કે સ્વજ્વલક); અથવા ૨. અમુક પ્રકારના નામકરણના ઈતિહાસની જિજ્ઞાસા સંતોષે છે, (જેમ કે દામોદર); અથવા ૩. કાર્યવેગ આગળ વધારવામાં અમુક પાત્રનું પ્રવર્તન કેવી રીતે થશે તો પ્રકટ કરવામાં આવે છે, (જેમ કે, માયાવિમારક); અથવા ૪. અમુક પાત્રનું સત્ત્વ જગાડીને, તેને

ઉત્સાહપૂર્વક કાર્યાન્વિત કરી આપે છે, (જેમ કે વસન્તક). આમ પાત્રોનાં નામોને સંવાદોમાં આવી રીતે ગૂંથી લઈને ચરિત્રપાત્રોનાં નામોને સંવાદોમાં આવી રીતે ગૂંથી લઈને ચરિત્રચિત્રણને એની પરાકાષ્ટાએ પહોંચાડવામાં આવે છે. ધ્વન્યાલોકકારે (૩.૧૬માં) જો કહ્યું છે કે - “સુબન્ત, તિડન્ત કે વચનાદિના સંબંધોથી, તથા વિભિન્ન કારકશકિતઓથી, અને ક્રંદન્ત, તદ્વિત અને સમાસો વડે પણ કથાંક અલક્ષ્યક્રમવાળો (રસાદિ ધ્વનિ) ધોતિત થાય છે.”^{૨૮} તેના ઉદાહરણ રૂપે ‘ત્રિવેન્દ્રમ-રૂપકો’ના ઉપર્યુક્ત સંજ્ઞાકરણને આગળ ધરી શકાય એમ છે. વળી, ચરિત્રચિત્રણને માટે સંજ્ઞાકરણનો આવો ઉપયોગ તે ‘ત્રિવેન્દ્રમ-રૂપકો’ની અત્યાર સુધી અનુલ્લિખિત રહેલી એક આગવી વિશેષતા છે. વળી, આ વિશેષતાને આ રૂપકોનાં સમાન કર્તૃત્વનાં મુદ્દાનું સમર્થન કરતી^{૨૯} એક વધુ દલીલ રૂપે ‘ભાસ-સમસ્યા’માં ઉમેરી શકાય એવી છે !!

* શ્રી શેવડે ગુરુજી કાર્યગૌરવ નિધિ ટ્રસ્ટ, અમદાવાદ અને સંસ્કૃત વિભાગ, ગુજરાત યુનિવર્સિટીના સંયુક્ત ઉપક્રમે આયોજિત ‘ભાસ પરિસંવાદ’ (તા. ૨૯,૩૦ નવેમ્બર, ૧૯૯૪)માં રજૂ કરેલો લેખ.

પાદટીપ :-

1. No dialogue no drama.
2. નાટ્યચૈષેતિ । एषा हि तनुर्नर्दयस्य सकलप्रयोगभिक्तिभूतत्वेन आतोद्यगीताभिनयानुग्राहकत्वात् स्वयमभिनयरूपत्वाच्च ॥ नाट्यशास्त्रम् (अभिनवभारतीसमेतम्), (Vol. II, p. 220) Gackwad's Oriental Series, No. Lxviii, M.S. University, Baroda, 1934.
3. અગ્નીયસ્ત્વાચ શબ્દને સંજ્ઞાકર્ણ, વ્યવહારાર્થે લોકે । - નિરુક્તમ્, અધ્યાય-૧, (પ્રથમ: પાદ:).
4. તત્ર નામાન્યાધ્યાત્મજાનીતિ શાકટાયનો નૈરુક્તસમયશ્ચ । ન સર્વાંગીતિ ગાર્ગ્ય, વૈયાકરણાનાં વૈકે ॥ - નિરુક્તમ્, અ૦-૧.
5. ચતુષ્ટયો શબ્દાનાં પ્રવૃત્તિ: - જાતિશબ્દા: ગુણશબ્દા: ક્રિયાશબ્દા: યદૃચ્છાશબ્દાશ્ચતુર્થા: । (ઋલુક્ - મા. સૂ. ૨ ર્થસ્ય સૂત્રસ્યોપરિ વ્યાકરણમહાભાષ્યમ્ । પૂ. ૭૨).
6. આવા મુદ્રાલંકારનો પ્રયોગ અન્ય ‘ત્રિવેન્દ્રમ રૂપકો’માં પણ નોવા મળે છે: જેમ કે, પ્રતિજ્ઞાયોગન્ધરાયણ, પંથરાત્ર અને પ્રતિમા. જુઓ : ભાસનાટકચક્રમ્ - Plays Ascribed to Bhasa. Ed. by C.R. Devadhw, Pub. Orientat Book Agency, Poona, 1957. (પૃ૦ ૫૭, ૩૭૩, ૨૪૯)
7. નારાયણસ્થિભુવનૈકપરાયણો વ:

પાયાદુપાયશતયુક્તિકર: સુરાણમ્ ।

લોકત્રયાવિતનાટકતન્નવસ્તુ-

પ્રસ્તાવનપ્રતિસમાપનસૂત્રધાર: ॥

....एष खलु संशस्रकानीकनिवाहिते जनार्दनसहाये धनञ्जये... धार्तराष्ट्रे: परिवार्य निपातित: कुमारोऽभिमन्यु: ॥ - दूतघटोत्कचम् । (એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૪૫૯)

૮. શબ્દાર્થકાલ્પત્તૌ જાયમાનાયાં સ્વાકાસ્ત્યાપિ સમર્પણમિતિ શબ્દસ્યાપિ વિષયતા । અત એવ શબ્દે ગ્રાહ્યત્વગ્રાહકત્વરૂપશકિત્વયસ્વીકાર: । તત્ર તાત્પર્યવશાદ્ બહુધા શબ્દપ્રકારો બોધ: । ...સર્વ જ્ઞાનં શબ્દાનુવિદ્યમ્ । તદુક્તમ્ - ન સોઽસ્તિ પ્રત્યયોલોકે ય: શબ્દાનુગમાદૃતે । અનુવિદ્યમિવ જ્ઞાનં સર્વ શબ્દને ભાસતે ॥ (વાક્યપદીયમ્ ૧-૩૨૪) - વૈયાકરણસિદ્ધાન્તલઘુમજ્જુષા, આદર્શ સંસ્કૃત ગ્રન્થમાલા - પ્રથમં પુણ્યમ્, પ્રથમં સંસ્કરણમ્, સંં સંભાપિતિ શર્મા (રત્નપ્રભાવ્યાલ્યાસહિતા), લક્ષ્મીનારાયણ પ્રેસ, કાશી, વિંસં ૧૯૮૬ (પૃ૦ ૩૨૮).

૯. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૭૯૩.

૧૦. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૭૮.
૧૧. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૪૯૦.
૧૨. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૫૦૨.
૧૩. આ ઉક્તિમાંના 'વૃકોદર' શબ્દનો અનુવાદ 'ભીમ' શબ્દથી કદાપિ ના કરવો જોઈએ, નહીં તો પશ્ચાત્કાલિનમહિમાથી સ્ફુરિત ઉપર્યુક્ત વ્યંજનાને હાનિ થશે. પરંતુ કવિશ્રી ઉમાશંકર જોશી જેવાના હાથે પણ આ ભૂલ થયેલી જોવા મળે છે. જેમ કે, "દુર્યોધનને અન્યાયપૂર્વક સાથળ ઉપર ઘા કરીને ભીમે માર્યો છે ને એની પાછળ એનો દીકરો દોડી આવે છે. બાપા, બાપા, મને સાથે લઈ જાઓ, એમ વલવલતો. દુર્યોધન એ પ્રસંગે ગચ્છ પુત્ર, एवं वृकोदरं ब्रूहि । - ન દીકરા, ભીમને એમ કહે." - એ ઉત્તર કેટલો મર્મવેધક છે." ('શ્રી અને સૌરભ'માં પ્રકાશિત 'સંસ્કૃત નાટકની સિદ્ધિ'વાળો લેખ; શ્રી ઉમાશંકર જોશી, વોરા એન્ડ કંપની પબ્લિશર્સ પ્રા.લિ. અમદાવાદ, પ્રથમાવૃત્તિ, ૧૯૬૩, પૃ. ૫૭)
૧૪. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૨૦૦.
૧૫. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૨૦૦.
૧૬. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૨૦૯.
૧૭. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૨૨૯.
૧૮. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૪૨૯, ૪૩૦.
૧૯. તત્ર દ્રવ્યાણિ પૃથિવ્યસેજોવાત્માવાકાશકાલદિગાત્મમનાંસિ નૈવૈવ । - તર્કસંગ્રહ તથા "સાંખ્યકારિકા" (૨૨)ની ઉપર 'સાંખ્યતત્ત્વમુદી'માં 'આકાશ-વાયુ-તેજ-આપ અને પૃથિવી' એવો ક્રમ જોવા મળે છે.
૨૦. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૫૧૧.
૨૧. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૫૩૭.
૨૨. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૧૬૦.
૨૩. અનૈવૈવ લેપેણ જગ ગન્તવ્યા । (ભાસનાટકચક્રમ્, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૯૨).
૨૪. ષો ! દર્શિતઃ સ્નેહઃ । નિર્વિદ્ઃ પુરુષકારઃ । સાધૂજ્ઞિત્વૈનં ગચ્છામઃ । (ભાસનાટકચક્રમ્, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૯૨)
૨૫. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૯૨
૨૬. પ્રધાનની પ્રતિજ્ઞા; અનુ. કેશવલાલ હ. ધ્રુવ, અમદાવાદ, યુનિઅન પ્રિન્ટિંગ પ્રેસ કંપની લિમિટેડ, અમદાવાદ, સન ૧૯૨૨ (પૃ. ૧૦૫)
૨૭. એજન, દેવધરની આવૃત્તિ, પૃ. ૭૨
૨૮. સુપતિદ્ધવચનસમ્બન્ધૈસ્તથા કાલકશતિભિઃ ।
કૃતતદ્ધિતસમાસૈશ્વ દ્યોત્યોડલસ્યક્રમઃ ક્વચિત્ ॥
- ધ્વન્યાલોકઃ ૩/૧૬
૨૯. ડૉ. એ.ડી. પુસાળલકરે તેમના *BHASA - A STUDY* (Pub. Munshiram Manoharlal, Delhi, Second edition. 1968 ના પૃષ્ઠાંક ૫ થી ૨૦)માં સમાન કર્તૃત્વને સિદ્ધ કરનારી જે વીસ દલીલો આપી છે તેમાં પ્રસ્તુત લેખના મુદ્દાને ઉમેરી શકાય.

કેટલાક પ્રકીર્ણક અભિલેખો

લક્ષ્મણભાઈ બોલક

પ્રસ્તુત લેખો કુલ દશ સ્વં આગમપ્રભાકર પૂજ્ય મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજીની નોંધોમાંથી પ્રાપ્ત થયા છે. એમણે મૂળ લેખો ક્યાં જોયા હશે તેની નોંધ કરી નથી. આથી અહીં કેટલાકના જ મૂળ સ્થાન વિષે અટકળ થઈ શકી છે.

(૧)

પ્રસ્તુત લેખ રાજસ્થાનમાં નફૂલનો હોય તેમ લાગે છે. કોઈ દાનભાગ સંબંધી હોવાનું જણાય છે. લેખ સંં ૧૨૬૮ (ઈસ ૧૨૧૨)નો છે.

સંવત્ ૧૨૬૮ વર્ષે મહા વદિ ૫ સોમદિને શ્રીનંદુલે મહારાષ્ટ્રે (?)

રાજ શ્રીસંગ્રામસિંહદેવ કલ્યાણવિજયરાજ્યે સેંવાં કમલસિ (?)

હ સુ (?) ત માં (?) પ્રસાદેન લાભ્ય (?) ભાગધેય . .

(૨-૩)

આ લેખો મંત્રીશ્વર વસ્તુપાલના મિત્ર કવિમંત્રી યશોવીરના છે. બન્ને લેખ સમાન છે અને મૂળે રાજસ્થાનના માદડી ગ્રામના ચૈત્યમાં પ્રતિષ્ઠિત કાચોત્સર્ગ જિનયુગલની આસનપટ્ટી પર કંડારાયેલા હશે. લેખો સંં ૧૨૮૮ (ઈસ ૧૨૩૨)ના છે, જે કાળે આબૂ પર દેલવાડામાં મંત્રી તેજપાલની પ્રસિદ્ધ લુણવસહીની સ્થાપના થયેલી. લેખમાં મંત્રીના પિતા ઉદયસિંહ તથા માતા ઉદયશ્રીનાં નામ છે. પ્રતિષ્ઠા (એમના કુલગુરુ) સંડેરગચ્છના શાંતિસૂરિએ કરાવેલ છે. મંત્રી યશોવીરના લેખો આ પૂર્વે આબૂની વિમલવસહી તથા લૂણવસહીમાં મળી આવ્યા છે.

(૧) સંવત્ ૧૨૮૮ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧૩ બુધે શ્રીષંકેરકગચ્છે શ્રી-

(૨) યશોભદ્રસૂરિસંતાને દુઃસાઘ શ્રીહૃદયસિંહપુત્રેણ મં-

(૩) નિ શ્રીયશોવીરેણ સ્વમાતૃ: શ્રીહૃદયશ્રીય: શ્રેયસે માદ-

(૪) ડીગ્રામચૈત્યે જિનયુગલં કારિતં પ્રતિષ્ઠિતં ચ શાંતિસૂરિમિ: ॥

(૪)

પ્રસ્તુત લેખ ક્યાંનો છે તે અજ્ઞાત છે.

(૧) સંં ૧૨૧૭ જ્યેષ્ઠિ વદિ ૮ રવૌ

(૨) શ્રીમાલજ્ઞાતીય ઠં વાલ્હાકેન માર્યા ઠં

(૩) વીલ્હણદેવી સુત સુરપાલ શ્રેયાર્થ દેવ

(૪) શ્રીપાર્શ્વનાથવિંબં કારિતં પ્રતિષ્ઠિતં શ્રીયશો-

(૫) દેવસૂરિમિ: ॥

(૫)

આ લેખ પણ કયાંથી લીધો છે તેની નોંધ નથી પણ લેખમાં વાદિદેવસૂરિની પરંપરામાં થયેલા મદન(ચંદ્ર)સૂરિના શિષ્ય, મોટે ભાગે તો (મુનિ)દેવસૂરિનું પ્રતિષ્ઠાપકરૂપે નામ છે^૧. અને આમ તે બૃહદ્ગચ્છ સંબંધી હોઈ મહત્વનો છે.

- (૧) સં ૧૩૪૯ ફાગુણ શુ ૮ રવૌ પ્રાગવાટ
- (૨) સાં ધરણિધર સુત સાં નરપાલ માર્યા
- (૩) નાયક(કી)દેવિ પુત્ર સાં પેથડેન માતૃ-પિતૃ
- (૪) શ્રેયોર્થ શ્રીશાંતિનાથવિંબં કાં વાદિ શ્રી
- (૫) દેવસૂરિસંતાને શ્રીમદનસૂરિશિષ્યૈઃ શ્રી
- (૬) તુવિ(? મુનિ) દેવસૂરિભિઃ ॥

(૬)

પ્રસ્તુત લેખનું પણ સ્થળ અજ્ઞાત છે. લેખ શ્રીનેમિનાથની પ્રતિમા સંબંધમાં છે. કાશ્યપક પલ્લીયગચ્છની આમ્નાયવાળા ધર્કટવંશીય શ્રાવક પરિવાર છે. પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્ય ઉદ્યોતસેન સૂરિના શિષ્ય મહેશ્વરસૂરિ છે. પલ્લિવાલગચ્છની પટ્ટાવલિમાં એક મહેશ્વરસૂરિ નામ તો આવે છે, પણ ત્યાં તેમનો સ્વર્ગવાસ સં ૧૧૫૦માં બતાવ્યો હોઈ તેમ જ ગુરુનું નામ બીજું જ હોઈ તે આ આચાર્ય હોવાનો સંભવ નથી.

- (૧) સંવ ૧૩૫૨ વર્ષ જ્યેષ્ઠ શુદિ ૫ બુધે શ્રીપલ્લીયગચ્છે ધર્કટવંશે સાં સાદા સુત વાગડ ભ્રાતૃ વાદા ભ્રાતૃ સોદા સુત રાયણ ભ્રાતૃ કેસવ ભ્રાતૃ અરજુ -
- (૨) ન મીમડ સીહડ સાંગણ સાં વાદાકેન માતૃ ચાપલ શ્રેયસે શ્રીનેમિનાથવિંબં કારિતં । શ્રીઉદ્યોતનસૂરિપટ્ટે પ્રતિષ્ઠિત શ્રીમાહે-
- (૩) સૂ(શ્વ)રસૂરિભિઃ શ્રાવકેઃ શુમં ભવતુ ॥

(૭)

આ લેખ દયાવડ (વર્તમાન દાવડ) ગામની માંડવીનો કરમુક્તિ સંબંધનો લેખ છે. તે સમયે ત્યાં મહામંડલેશ્વર રાણક વયજ/વદેવનું શાસન હતું.

- (૧) સં ૧૩૫૨ અશ્વિન વદિ ૧૧ સોમે અ-
- (૨) દ્યોહ શ્રીદયાવડે મહામંડલેશ્વર રાણં વય-
- (૩) જલદેવેન હંતકારહેતોઃ અત્ર વાસ્તવ્ય મેદપાટી-
- (૪) ય બ્રાહ્મં પંડિં આસાદિત્યસ્ય તલાવર્ત મુત્તમંડપિ-
- (૫) કાર્યા ધર્મપ્રાપ્તયે દત્તં જોસારિ સં ૧ - ત્તિ-
- (૬) - આચંદ્રાર્ક યાવત્ શ્રેય પ્રાપ્તયે ॥

(૮)

સં ૧૪૪૦ (ઈસ ૧૪૩૮)નો આ લેખ સરસ્વતી પ્રતિમાની આસનપટ્ટી પર કંડારાયેલો છે, પણ ક્યાંથી લેવાયો છે તેની નોંધ પ્રાપ્ત નથી. લેખ મડા(યરી?) હડીપલગચ્છ સંબંધી હોવાનું જણાય છે. પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્ય છે સિદ્ધસૂરિ.

- (૧) સંવત્ ૧૪૪૦ વર્ષે પોષ સુદિ ૧૨ બુઁ શ્રીમઢાયરી(શ્રીમઢાહડીય?)-
ગચ્છે ઉપકેશ જ્ઞાં ૫ શ્રીમઢ-
- (૨) સી માં મીયાલદે સુત સેગા જયસિંહદેવ-
- (૩) રાજ સહિતેન શ્રીશારદામૂર્તિ: કારિતા: પ્રં સિદ્ધસૂરિભિ: ॥શ્રી:॥

(૯)

આ લેખ “ભારુકચ્છકશાલા” એટલે ભરુચના ગ્રન્થભંડાર સંબંધ ચિત્કોશ(?) કરવા તથા ગંજુક(પુસ્તકના દાખડા) કરાવવા સંબંધનો સં ૧૪૭૮ (ઈસ ૧૪૨૨)નો પં શાંતિસુંદર ગણિવરનો છે. આ કોરેલ લેખ હરી કે પુસ્તક પાનાની નોંધ હરી તે વાત રૂપે નથી.

॥ સંવત્ ૧૪૭૮ વર્ષે [વૈશાલિકશિરોમણિ પૂજ્ય પં શાંતિસુંદરગણિવર:] સર્વ ચિત્કોશકાર્ય ગંજુકશ્યનાદિયકારિ ભારુકચ્છકશાલાયાં ॥ શ્રીસંઘસ્ય શુભં ભવતુ શ્રીચિત્કોશેન ॥છા॥
પં શાંતિસુંદરગણિમિશ્ચિત્કોશગંજુકસમારચનાદિકૃત્યં વિદધે ॥શ્રી॥

આ પછી નીચે મુજબનું લખાણ છે.

સં ૧૪૮૯ વર્ષે જ્યેં વં
પત્ર ૩૫૪ બલબારનાં ॥-
પર્ય પૃથુલસંચય: ॥શ્રી॥

(૧૦)

આ લેખનું સ્થાન પણ જ્ઞાત નથી. પ્રતિષ્ઠાપક આચાર્ય તપાગચ્છાધિપતિ સોમસુંદર હોઈ લેખનું મહત્વ છે

સં ૧૪૮૭ જ્યેષ્ઠ શુ ૯ પ્રાં જ્ઞાં મહં ગોઘા માં માંકૂ સુત ધર્મસિંહ ભાર્યા વરજુ સું જ્ઞાંજ્ઞાનમાઈયાદિ યુતેનાત્મશ્રેયસે શ્રીશાંતિનાથચિંત્તં કાં પ્રં શ્રીસોમસુંદરસૂરિસ્તપાગચ્છાધિરાજૈ: ॥શુભં ભવતુ ॥શ્રી॥

ચૌલુક્ય ભીમદેવ બીજનું તરભનું તામ્રપત્ર (વિ. સં. ૧૨૬૩)

પં. લક્ષ્મણભાઈ ભોજક

ડૉ. નારાયણ મ. કંસારા

આજથી પચીસેક વર્ષો પહેલાં વીસનગર પાસેના કમાણા ગામેથી મળેલું વિ. સં. ૧૨૬૧ની મકરસંક્રાન્તિનું એક તામ્રપત્ર વડોદરાની ઓરિએન્ટલ ઇન્સ્ટિટ્યૂટના જર્નલ (વૉલ્યૂમ ૧૯, નં. ૧-૨, ૧૯૬૯)માં અમે પ્રસિદ્ધ કર્યું હતું. તે આ જ ચૌલુક્ય ભીમદેવ બીજનું હતું અને તે આજે અહીં જેને પ્રસ્તુત કરીએ છીએ તે તામ્રપત્રના એક વર્ષ અને અગિયાર મહિના પછીનું હતું. આ તામ્રપત્રનો પાઠ એલ.ડી. ઇન્સ્ટિટ્યૂટના જર્નલ 'સંબોધિ'ના ૧૯૯૩ના વૉલ્યૂમ ૧૮ પૃ. ૧૨૩-૧૨૪માં પ્રસિદ્ધ થયું છે. આ લેખ એ જ રાજ્યનો છે પણ મહેસાણા જિલ્લાના વિસનગર તાલુકામાં આવેલ વાલમ ગામની નજીક ગણેશપુરાની પડખેના તરભ ગામમાંથી મળેલો છે. આ તામ્રપત્ર તે ગામના થી બાબુભાઈ પટેલ તરફથી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરને ભેટ મળ્યું છે, અને સંસ્થાના રજિ. નં. ૭૧૧૪૫ અને મૂ. નં. ૧૪૨૧માં નોંધવામાં આવેલું છે.

આ તામ્રપત્ર તાંબાનાં બે ટૂટાં પડેલાં પતરાંનું બનેલું છે. એમને બેડતી કડી મળતી નથી, પણ તે મટેનાં છિદ્રો પ્રથમ પતરાંના નીચેના ભાગે અને બીજા પતરાંના મથાળાના ભાગે પાડેલાં છે. બંને પતરાંની એક જ સપાટી પર અક્ષરો કોતરેલા છે, બીજી પાછળની બાજુ કોરી છે. બંને પતરાંનું ભેગું વજન ૪ કિલો ૯૭૦ ગ્રામ છે, અને બંને એક જ માપનાં ૩૩.૩ સે.મી. લંબાઈ X ૨૯.૩ સે.મી. પહોળાઈ અને ૦.૪ સે.મી. જડાઈવાળાં છે. પતરાંની ચારે બાજુની કિનાર ઉપસાવેલી હોવાથી અક્ષરોને ઘસારો પડ્યો નથી. પહેલા પતરામાં ઉપર ૨.૭ સે.મી. અને નીચે ૩.૪ સે.મી. હાંસિયો છે, જ્યારે બીજા પતરામાં ઉપર ૨.૪ સે.મી. અને નીચે ૨.૭ સે.મી. હાંસિયો છે. પ્રથમ પતરામાં ૧૮ પંક્તિઓ અને બીજા પતરામાં ૧૯ પંક્તિઓ છે. દરેક પંક્તિમાં આશરે ૪૧ અક્ષરો છે. અક્ષરની જડાઈ ૦.૪ સે.મી. અને લંબાઈ ૦.૯ સે.મી. છે.

દાનપત્રની ભાષા સંસ્કૃત છે, લિપિ જૈન દેવનાગરી છે. રેફવાળા અક્ષરોમાં વ્યંજન બેવડાવેલા લખ્યા છે. સર્વસ્થળે પઠિમાત્રા છે અને અનુનાસિકનો ઉપયોગ કર્યો નથી. હલન્ત અને અવહલન્તી નિશાનીઓ પ્રયોજ છે. દંડ પણ દર્શાવ્યા છે.

દાનની તિથિ વિક્રમ સંવત ૧૨૬૩ના માગસર વદિ ૯, રવિવાર (તા. ૨૪-૧૧-૧૨૦૬) છે; એ દિવસે ચૌલુક્ય ભીમદેવ બીજએ તરભમાંની આ ભૂમિનું દાન ધનસંક્રાન્તિના પવિત્ર સ્થાનના અનુષંગે કરેલું જાહેર કરતાં આ તામ્રપત્ર ઉપર એનો હસ્તાવેશ લેખ કોતરાવી આપ્યો છે. દાનપત્ર આણંદિલપુર પાટણમાંથી પ્રસારિત કર્યું છે.

આ દાનમાં આપેલ ભૂમિ તે વાલિમ્મ (આજના વાલમ) ગામની ૨ હલ પ્રમાણ ભૂમિ અને કુરુલી (આજના કરલી) ગામની ૨ હલ પ્રમાણ ભૂમિ છે. દાનમાં આપેલ ભૂમિના ખંટ નીચે મુજબ છે:

વાલિમ્મ ગ્રામની ભૂમિના ખંટ :-

પૂર્વમાં આજપાલ અને મોહણનાં ખળાં તથા ગામમાં જવાની સેયડી (સાંકડો માર્ગ) અને આસરાનું ખળું; દક્ષિણમાં સાદાનું ખળું અને ભાંડુ ગામ તરફ જવાનો રાજમાર્ગ; પશ્ચિમમાં તળાવનો કાંઠો, વડલો, તથા શ્રી અરિષ્ટનેમિની વાટિકા (મંદિરનું ઉદ્યાન) અને વિહડ તથા ગાંગિરનાં ખેતરો; અને ઉત્તરમાં ખેતરોનો સેયડો તથા કોચાનું ખળું.

કુરુલી ગ્રામની ભૂમિના ખંટ :-

પૂર્વમાં કુંડુંબી ગોગાઉ અને વાસુદેવનાં ખેતર; દક્ષિણમાં ત્રિવલ (આજના તરભ) ગામની હદ; પશ્ચિમમાં રાજમાર્ગ; ઉત્તરમાં રિસિયાતલાગિકા (તલાવડી) તથા ભાગેલી કુઈ, દીણિપ (આજના દેણપ) ગામનો રાજમાર્ગ તથા ગામનાં ઘરતળ અને ખળાં.

લેખમાં ઉલ્લેખાયેલ રાજપુરુષો :-

(૧) દાનપત્રનો લેખક મોદાન્વય મહાશ્વપટલિક ઠક્કુર કુમરનો પુત્ર વોસરિન છે. (ભીમદેવ બીજનું સંવત ૧૨૬૩ના શ્રાવણ સુદિ રને રવિવારનું જે તામ્રપત્ર “ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખ, ભાગ-૨”માં મુદ્રિત થયેલું છે. તેમાં મોદાન્વય”ને બદલે “કાયસ્થાન્વય” પાઠ છે.) મહાસાધિવિગ્રહિક ઠક્કુર શ્રીસૂરનો ઉલ્લેખ “હૂતક” તરીકે થયો છે.

લેખના અંતે ભાવિ રાજાઓને આ દાન ચાલુ રાખવા આજ્ઞા કરવામાં આવી છે અને દાનને શિરોમાન્ય કરનાર વંશજોને આશીર્વાદ આપતા તથા એનું ઉલ્લંઘન કરનારને શ્રાપ આપતા ભગવાન વ્યાસના ચાર શ્લોક લખ્યા છે. સૌથી નીચે જમણી તરફ શ્રી ભીમદેવના હસ્તાક્ષર છે.

દાનનો ગ્રહીતા :-

આ તામ્રપત્ર દ્વારા જેને દાન આપવામાં આવ્યું તે વ્યક્તિ બાહ્યાનાગરજાતિનો કવલાણા ગૌતમ સગોત્ર બ્રાહ્મણ જ્યોતિ નવાસુત ભૂમિગ નામનો હતો.

ભીમદેવના પૂર્વજોનો નિર્દેશ :-

આ તામ્રપત્રમાં ભીમદેવ બીજનો ઉલ્લેખ આવે તેની પૂર્વે લેખના આરંભથી નવ ચૌલુક્ય રાજાઓની વંશાવળીનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે. આ રાજાઓનો ક્રમ આ પ્રમાણે છે. (૧) મૂળરાજ પહેલો; (૨) ચામુંડરાજ; (૩) દુર્લભરાજ; (૪) ભીમદેવ પહેલો; (૫) કર્ણ; (૬) જયસિંહ (સિદ્ધરાજ); (૭) કુમારપાલ; (૮) અજયપાલ; (૯) મૂળરાજ બીજો.

વિશેષ :-

આજ સુધીમાં ભીમદેવ બીજનાં કુલ દસેક તામ્રપત્રો પ્રસિદ્ધ થયેલાં છે. તેમાં આ એકનો વધારો થાય છે. આ તામ્રપત્રમાં નિર્દેશાયેલાં ગામો નીચે પ્રમાણે છે :

વાલિમ્બ = વાલમ, કુરુલી = કરલી, ભાંડુય = ભાંડુ, ત્રિવલ્લ = તરભ, દીણિપ = દેણિપ.

આ બધાં જ ગામો ઉત્તરગુજરાતના મહેસાણા જિલ્લાના વિસનગર તાલુકાના મુખ્ય નગર વિસનગરની નજીકમાં આશરે દસ/પંદર કિલોમીટરના અંતરે આવેલાં છે.

વાલિમ્બ (વાલમ) ગામની દાનમાં આપેલી ભૂમિની પશ્ચિમ સીમાના ખૂંટને લગતા નિર્દેશમાં અરિષ્ટનેમિની વાટિકાનો ઉલ્લેખ છે. વાલમ ગ્રામ એક પ્રાચીન જૈનતીર્થ ગણાય છે અને આજે પણ ત્યાં તીર્થંકર શ્રી અરિષ્ટનેમિનાથનું મંદિર છે.

દાનમાં આપેલી જમીનનાં માપ નિર્દેશવા માટે “હલ”, “પાયલાં”, અને “વિશોપક” એ પદો પ્રયોજ્યાં છે, જેવાં કે વાલમ ગામમાં સીધાઉ રાઉતની ભૂમિ પાયલાં $2\frac{1}{2}$, આસિયા રાણુની ભૂમિ પાયલાં $2\frac{1}{2}$, કુમર મોહણની ભૂમિ પાયલું ૧, વાલસૂર સાદાની ભૂમિ પાયલાં ૨, આમ કુલ મળીને કુલ ભૂમિ પાયલાં ($2\frac{1}{2} + 2\frac{1}{2} + 1 + 2 = 8$) આઠ એમ ગણતરી બતાવી છે. વળી આ ૮ પાયલાં ભૂમિ માટે હળ ૨ નો નિર્દેશ છે. એ જ રીતે કરલી ગામમાં મોખરાવાળી ભૂમિ વિશોપક $1\frac{1}{2}$, સોમેશ્વરાવલાની ભૂમિ વિશોપક $1\frac{1}{2}$, પ્રતાપમલ્લવલાની ભૂમિ વિશોપક $1\frac{1}{2}$, અને જગદેવવલાની ભૂમિ વિશોપક $1\frac{1}{2}$ આમ કુલ ભૂમિ વિશોપક ($1\frac{1}{2} + 1\frac{1}{2} + 1\frac{1}{2} + 1\frac{1}{2} = 4$) છ થાય છે. તે માટે હળ ૨ નો ઉલ્લેખ છે. પછી પાયલાં ૮ અને વિશોપક ૬ મળીને હળ ૪ પ્રમાણ ભૂમિ થઈ એવી ગણતરી ઉલ્લેખી છે. આ ભૂમિમાપો એ જમાનામાંના પ્રચલિત એકમો હતાં. આજે ચોરસ મીટર તથા એકરના માપ પ્રમાણે તેમનું તુલનાત્મક એકમ પ્રમાણ કેટલું થાય તે વિદ્વાનોના અભ્યાસ માટે ખોજનો વિષય છે.

अनुवादपुनरुक्तयोः प्रामाण्याप्रामाण्यम्

ललिता चक्रवर्ती

अनुवादस्य माहात्म्यमनस्वीकार्यम्। यतः अनुवादेन भाषाणां पारस्परिकयोगसूत्ररक्षा समावर्ति, सभ्यतायाः विकासो भाषा-साहित्य-संस्कृतिगतविनिमयः आवश्यकः। विनिमयस्थले अनुवादस्य गुरुत्वपूर्णं भूमिका वर्तते। भाषान्तरकरुणानुवादः “वसुधैव कुटुम्बकम्” इति उपनिषदीयकल्पनां साकारं जनयति। सांस्कृतिकसेतुरुपानुवादस्य महत्त्वसत्त्वेऽपि अस्य प्रामाण्यविषये दार्शनिकसम्प्रदायेषु वैमत्यानि परिदृश्यन्ते। यतः शास्त्रेषु पुनरुक्तिः दोषवशात् वर्जनीया, अनुवादस्थलेऽपि पुनरुक्तिः पुनर्वचनं वा भवति अतः पुनरुक्तिवद् अनुवादः अप्रमाणमिति अनुवादप्रामाण्यदीनां सिद्धान्तः। अनुवादपुनरुक्तयोः प्रामाण्याप्रामाण्यविषये, आलोचनायाः प्राक् उभययोः स्वरूपकथनमावश्यकम्॥

‘अनु’ पूर्वकं ‘वद्’धातोः घञ्प्रत्यय-निष्पन्नः अनुवादशब्दस्यार्थः ‘पश्चात्कथनम्’। वैदिककालादारभ्य वर्तमानकालं यावत् अनुवादशब्दस्य व्युत्पत्तिगताविषये ऐकमत्यमस्ति। ‘अन्वेको वदति यद् ददति’ (ऋग्वेद - २.१३.३) इत्येका वैदिका श्रुतिः वर्तते। बृहदारण्यकोपनिषदि (५-२-३) जैमिनीयन्यायमालायां च अनुकथनरूपमनुवादस्वरूपं व्याख्यातम्।

अनुवादपुनरुक्तयोः व्युत्पत्तिगतेऽर्थे साम्यमस्ति, यतः ‘अनु’ पश्चात् वादः कथनरूपमनुवचनं हि अनुवादः पुनरुक्तञ्च पुनर्वचनम्। उभयत्र हि अर्थः शब्दाश्च अभ्यस्यन्ते। तथापि तेषां प्रामाण्याप्रामाण्य-विषये दार्शनिकसम्प्रदायेषु मतान्तराणि दृश्यन्ते। मीमांसकानां नये अनुवादमात्रमप्रमाणमेव। महर्षि जैमिनिः औत्पत्तिकस्तु---- (मीमांसासूत्र १-१-५) इति सूत्रान्तर्गतस्य ‘अर्थेऽनुपलब्ध’ इति पदेन स्मृत्य-नुवादयोः प्रामाण्यमेव सूचयति^१। यतः तेषां मतानुसारेण अगृहीतग्राहित्वमेव प्रमाणत्वम्। अनुवादस्थले पूर्वप्रतीतिरस्य शब्दस्य च पुनः कथनात् तेषां गृहीतग्राहिताच्च न प्रमाणत्वं न वा यथार्थत्वम्। किन्तु दर्शान्तरेषु विशेषतः नैयायिकानां नये अनुवादमात्रं न तु हेयं न वा उपेक्षणीयम्। पूर्वोद्धिखितविषयस्य पुनः कथनसत्त्वेऽपि तात्पर्यविशेषवशात् अनुवादः प्रमाणमेव^२। किन्तु दोषवशात् न्यायदर्शने पुनरुक्तिः वर्जनीया।

इयं पुनरुक्तिः वैयाकरणैः स्वीक्रियते। कथं नैयायिकाः पुनरुक्तिं दृष्यन्ति ? अनुवादस्य च प्रामाण्यं समर्थयन्ति^३, कथं वा वैयाकरणैः द्विवचनं (पुनरुक्तिः) समाद्रियते इति अस्मिन् लेखे अहं विचारयामि। अत्रादौ अनुवादस्य स्वरूपप्रामाण्यविषये नैयायिकानां यः अभिप्रायः सः आलोच्यते।

विधिविहितस्यानुवचनमनुवादः (न्यायसूत्र, २-१-४४) अर्थात् विधेरनुवचनं विहितस्य वाऽनुवचनमनुवादः। अत्र ‘अनुवचनमिति’ पदेन तस्य लक्षणमपि निर्दिश्यते। तत्र विधेरनुवचनं शब्दानुवादः विहितव्यानुवचनमर्थानुवादः^४, यथा वेदे ‘त्रिः पथमामन्वाह त्रिस्तमाम्’ (शाबर भाष्यम् १-७-१-३३) इति अत्र एकादशसामिधेयानां प्रथमोत्तमयोर्ध्विवचनरूपो योऽभ्यासः स शब्दानुवादः। अश्वमेधेन यजेत (श.ब्रा. ११-२-५-५) इति विहिताश्वमेधयज्ञस्य पुनर्वचनं तरति मृत्युं तरति पाप्मानं योऽश्वमेधेन यजेत (श.ब्रा. ११-२-५-५) अर्थानुवादः^५।

सूत्रकारगीतमस्य अभिप्रायमनुसृत्य वृत्तिकारः आचार्य विश्वनाथः अनुवादस्य निकृष्टलक्षणं दर्शयति - प्राप्तस्य अनुः पश्चात् कथनं सप्रयोजनमनुवादः^६ इति। अर्थात् सप्रयोजनत्वे सति अनुवचनम् अनुवादः।

ननु 'सप्रयोजनम्' इति पदेन कीदृशं प्रयोजनम् अभिहितं तदुत्तराणां - अधिकारार्थम् इति^७। अर्थात् विधिविहितञ्च अधिकृत्य स्तुतिनिन्दारूपं प्रयोजनार्थं विधेः विहितस्य च अनुवचनं स्यात्। तत्र पूर्वोक्त-शब्दानुवादस्थले सामिधेयानां पञ्चदशत्वविधानं हि प्रयोजनम्। तरति मृत्युं... इति अर्थानुवादस्थले अश्वमेधेन... इत्यादिना विधिवाक्येन अश्वमेधयज्ञे विहितेऽपि यस्य यज्ञस्य फलं कीदृशं, किं प्रयोजनार्थञ्च विधीयते तदबोधनार्थम् अश्वमेधयज्ञस्य स्तुतिं प्रकाशय अस्य पुनर्वचनं विधीयते। अत्र अनेन पुनर्वचनेन विशेषार्थस्य प्रकटितत्वात् अस्य उपेक्षणम् असम्भवम्। पुनश्च 'उदिते होतव्यम्' (शा.भा. २.४.२.२३) इति अनेन विधिवाक्येन अग्निहोत्रहोमस्य कालत्रयं विधीयते, अस्य अर्थवादवाक्यं श्यावो वाऽस्याहूतिमभ्यवहरति य उदिते जुहोति इति अत्र विधिविहितस्य उदितकालस्य यत् पुनर्वचनं भवति तत् निन्दाज्ञापनार्थमेव। यतः यः सूर्योदयादनन्तरम् आहुतिं ददाति श्याव इति देवतयाः सारमेयः तस्य आहुतिं भुङ्क्ते।

अत्र शङ्का उदेति - वैदिकमन्त्रेण उदयकाले आहुतिः विधीयते पुनः किमर्थम् अर्थवादवाक्ये एवं विधाचरणस्य निन्दा दृश्यते? समाधानं यत् - ईदृशी निन्दा अधिकारि विशेषेषु प्रयुज्यते। यत उदयकाले होमे विहितेऽपि य उदयकाले होमं सङ्कल्प्य तस्मिन् काले आहुतिं प्रदानं करोति स एव कृतकृत्यो भवति। किन्तु योऽनुदितकाले होमस्य सङ्कल्पं कृत्वा उदितकाले आहुतिं ददाति तादृशस्य अधिकारिविशेषस्य आहुतिरेव अनुरूपामेव भक्षिता भवति। ईदृशं निन्दाज्ञापनरूपं प्रयोजनविशेषज्ञापनं हि अस्य पुनर्वचनस्य अभिप्रायं फलतः तत्रानर्थक्यमेव।

विहितस्यानुवचनस्य प्रयोजनान्तरं भाष्यकारेण कथितम् - विहितमधिकृत्य विधिशेषोऽभिधीयते^८। यथा विधिवाक्यमग्निहोत्रं जुहोति अस्य अनुवादः दध्ना जुहोति, अर्थात् अस्मिन् विधिवाक्ये प्राप्तस्य 'जुहोति' इति पदस्य द्विभिधानम्। दधिरूपगुणविशेषविधानाय ईदृशोऽनुवादो भवति। 'अग्निहोत्रहोमं कुरु' इत्यतं विधिवाक्यश्रवणमात्रैर्नैव श्रोतुहृदये जिज्ञासा जायते - केन वस्तुना होमं विधास्यामि? तदुत्तरेण दध्ना^९ इति पदेन यज्ञकरणत्वं विधीयते। केवलमात्रं 'दध्ना' इति विधेयपदेन सम्यगर्थः परिसफुटो भवति इत्येव नाभिहिते 'जुहोति' पदस्य अनुवादेन दधिरूपविधेयस्य उद्देश्यं प्रकाशयते। अर्थात् विहितहोममधिकृत्य ईदृशो विधिशेषोऽभिहितो भवति।

विहितकर्मण आनन्तर्यविधानमपि अनुवादस्य प्रयोजनम्^{१०}। दर्शपौर्णमासयोगः यथा विधीयते तथैव सोमयागोऽपि। एषां पूर्वापरत्वविषये संशयो जायते। तदुक्तं दशपौर्णमासाभ्यामिष्ट्वा सोमेन यजेत। अर्थात् दशपौर्णमासादनन्तरं सोमयागः कर्तव्यः। अत्र यागानाम् आनन्तर्यविधानं हि अनुवादस्य प्रयोजनम्। अतः स प्रयोजनत्वात् अनुवादः प्रामाणिक एव।

वैदिकवाक्यवद् लौकिकवाक्येष्वपि अनुवादस्य पुनर्वचनस्य वा प्रामाण्यं परिलभ्यते। यथा - ओदनं पचेदिति अस्य लौकिकवाक्य अर्थवादवाक्यं आयुर्वर्चोबलं सुखं प्रतिमानञ्चात्रे प्रतिष्ठितम्^{११}। अन्नपाकस्य कर्तव्यतया प्रयोजनकथनार्थम् अत्रस्य अनुवाद आवश्यकः। विधेः विहितस्य वा अनुवादव्यतिरेकेण अर्थवादवाक्यं न सम्भवति इति सुतरां सप्रयोजनानुवादस्य प्रामाण्यम् अनस्वीकार्यम्। अथवा यथा शीघ्रं गम्यताम् इति कथनादनन्तरं 'शीघ्रं शीघ्रं गम्यताम्' इत्येवं कथ्यते तदा द्वितीयवाक्ये शीघ्रशब्दस्य पुनर्वचनं गमनकर्मण आतिशयविधानार्थं सप्रयोजनं प्रमाणं वा।

ननु अनुवादपुनरुक्तयोः नास्ति कश्चित् विशेषः। अनुवादवत् पुनरुक्तमपि द्विविधम् - शब्दपुनरुक्तम् अर्थपुनरुक्तञ्चेति^{११}। उक्तञ्च आदौ उभयत्र व्युत्पत्तिगतार्थक्यं वर्तते। तत्रपुनरुक्तमसाधुः, किन्तु अनुवादः साधुः - कथमेवद संभवम् ? भाष्यकारोऽपि आह - पुनरुक्तञ्च प्रमत्तवाक्यमिति^{१२}। यत् प्रमत्तवाक्यं तत्र प्रमाणम् अनाप्तत्वात्। किञ्च सूत्रकार उभयत्र प्रतीतार्थशब्दस्याभ्यासत्वात् पुनरुक्तानुवादयोः न कञ्चित् विशेषमाधत्ते। उभयत्रैव पूर्वप्रतीतार्थं शब्दा अभ्यस्यन्ते^{१३}। यथा - 'गच्छ गच्छ' इति वाक्यान्तर्गतस्य द्वितीयात् 'गच्छ' इति शब्दात् यदर्थः प्रतिपद्येत तत् आद्येनैव प्रतीयेत।

नैयायिकानाम् उपर्युक्तमतं परस्परविरुद्धवत् प्रकृतपक्षे नैयायिकैः अनुवादपुनरुक्तयोः भिन्नत्वमेव स्वीक्रियते। शब्दार्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तमन्यत्रानुवादात् (न्यायसूत्र ५.१२/७४) इति सूत्रस्थितेन 'अन्यत्र' शब्दनैव तत् प्रतीयते इत्येवं सूत्रकारस्याभिप्रायः नान्यः। अर्थवान् अभ्यास अनुवादः अर्थवत्त्वरूपं प्रयोजनतत्त्वमेव अनुवादस्य प्रामाण्यम्। निष्प्रयोजनं पुनरभिधानं पुनरुक्तम् अपि च व्याख्यारूपं स प्रयोजनपूर्वचनमेव अनुवादः^{१४}। घटोघटः इति अर्थपुनरुक्तस्थले द्वितीयो घटशब्देन घटः कलसः इति अर्थपुनरुक्तस्थले वा कलसः इति शब्देन कस्यचित् विशेषार्थबोधस्याभावात् निष्प्रयोजनम् अप्रामाण्यञ्च। किन्तु 'पचतु पचतु' इत्यानुवादस्थले आद्येन 'पचतु' इति शब्देन भवैव पाककर्तृव्यम्- एवंविधबोधः जायते, किंवा पाकक्रियाया अविच्छेदकत्वस्य शीघ्रत्वस्य वा बोधो भवति। पुनश्च 'शीघ्रं गम्यताम्' इति कथनादनन्तरं शीघ्रतरं गम्यताम् इत्यभिहिते पुनर्वचनं भवतीति नास्ति संशयः, किन्तु द्वितीयवाक्ये प्रयुक्तेन 'तरप' प्रत्ययेन गमनकर्मणः अतिशय्यरूपविशेषार्थस्य बोधो जायते^{१५}। अतः तत् सार्थकम्। एतादृशविशेषबोधो प्रथमोच्चारितेन शीघ्रं गम्यताम् इति वाक्येन नैव संभवति, तस्मात् पुनः 'तरप' प्रत्ययेन द्विरुक्तिः क्रियते। इदृशी द्विरुक्तिरेव अनुवादः। एतत् सार्थकत्वात् प्रमाणमिति। त्रिप्रथमामन्वाह.... इति वैदिकवाक्यस्थले प्रथमोक्तमयोस्त्रिभिधानसवेऽपि पञ्चदशत्वविधानरूपं प्रयोजनवशात्। तत्र निष्प्रयोजनं पुनरुक्तम्, अपितु सप्रयोजनमनुवादः प्रमाणं वा।

केषाञ्चित् मते परप्रतिपादनार्थं वाक्यं प्रयुज्यते। पुनरुक्त्या श्रोता वाक्यार्थस्य सम्यग्ज्ञानं लभते, अनेन, प्रकृतविषयस्य न कश्चित् बाधः हानिः वा जायते। अतः परप्रतिपादकेषु वाक्येषु पुनरुक्तं सार्थकमेव। किन्तु नैतत् समीचीनम्। यतः योऽर्थः प्रतिपाद्यते तस्य पुनः प्रतिपादनेन पुनरुक्तस्य वैयर्थ्यमेव साध्यते। परन्तु एतादृशवैयर्थ्यवशात् पुनरुक्तं निग्रहस्थानमेव। वाचस्पतिमिश्रमहोदयस्य मतानुसारेण वादी पुनरुक्तिप्रयोजने तत् प्रयोजनजिज्ञासायामेव आकुलचितः प्रतिवादी प्रथमोच्चारितवाक्यात् अपाततः प्रतीतार्थमेव अप्रतीतवत् अवबुद्ध्य निश्चितज्ञानलाभे असमर्थो भवति। तदा वादी पुनश्च तस्यावबोधार्थं प्रवृत्तः भवति। तस्य पुनरुक्तं नायं प्रतिपादकं भवति, अपितु विरुद्धप्रयोजनवत्त्वरूपं वैयर्थ्यमेव सम्पादयति, अर्थात् पुनरुक्तं निग्रहस्थानमेव^{१६}।

वैयाकरणास्तु नित्यवीप्सयोः (पाणिनिसूत्र २-१-४) इति सूत्रेण नित्यार्थे वीप्सायाञ्च पदस्य द्विवचनं कुर्वन्ति। अत्र 'नित्य' इति पदस्य मुख्यार्थः कूटस्थः इति। तथा च अस्य गौणार्थः आभीक्ष्ण्यमिति। यच्चापि गौणमुख्ययोर्मुख्ये कार्यसम्प्रत्ययः इति परिभाषाबलात् मुख्यस्य अर्थस्य ग्रहणं कर्तव्यं, तथापि, अत्र 'नित्य' इति शब्दस्य मुख्यार्थे लौकिकप्रयोगाभावात् आभीक्ष्ण्यरूपः गौणार्थः ग्रहणीयः^{१७}। आभीक्ष्ण्यं तु पौनःपुन्यम्। आभीक्ष्ण्यग्रहणे तिङन्तेषु अव्ययसंज्ञककृदन्तेषु च पौनःपुन्यार्थं द्विवचनं विधीयते। यथा तिङन्ते 'पचति पचति' - इति पाककर्तुः अनवरतं पाको हि अत्र बोद्धव्यः। अव्ययसंज्ञककृदन्ते यथा-भोजं भोजं ब्रजति इति। वीप्सा हि व्याप्तुमिच्छा। व्याप्तिरत्र

समग्रत्वं कात्स्न्यम् वा। सुबन्तपदानां द्विवचनविधानार्थं सूत्रे 'वीप्सा' इत्यस्य ग्रहणम्। यथा वृक्षं वृक्षं सिञ्चति। अर्थात् वाटिकास्थितवृक्षका अत्रावबुध्यन्ते। वृक्षं वृक्षमित्यादी न बहुवचनप्रसङ्गः। अपि तु प्रत्येकवृक्षनिष्ठम् एकत्वमेत अत्र भासत इति, अत्र तु सेचनकर्ता सेचनक्रियया वाटिकास्थितान् सर्वान् व्याप्तुमिच्छतीति वीप्सार्थः। अनुरूपभावेन ग्रामो ग्रामो रमणीयः इत्यत्रापि बोद्धव्यम्। परि परित्रिगतेभ्यः इति वाक्ये 'परि' इति शब्दस्य पुनर्वचनं विना वर्जनरूपस्य अर्थस्य बोधेनैव संभवति। अर्थाधिकुड्यम् इत्यत्रापि 'अधि' इति शब्दस्य द्विभिधानेन सामीप्यरूपस्य अर्थस्य बोधो जायते। एवं प्रकारेण अर्थविशेषप्रकाशार्थं व्याकरणशास्त्रे द्विवचनं स्वीक्रियते।

सन्दर्भसूची :-

- १). अनुपलब्धार्थत्वाच्च नानुवादलक्षणमप्रामाण्यमस्तीति 'अर्थेऽनुपबन्धे' इत्यनेनोक्तम् ; शास्त्रदीपिका ; बनारस १९१६, पृ० १२७; तथाच
सर्वस्यानुपलब्धार्थे प्रामाण्यं स्मृतिरित्यथा। श्लोक वार्तिकम् (तात्पर्यटीकासहितम्) मद्रपुरी विश्वविद्यालयः, १९४० पृ० १८५
- २) कारणदोषबाधकरहितम् गृहीतग्राहि ज्ञानं प्रमाणमिति प्रमाणलक्षणं सूचितम्। शास्त्रदीपिका ; बनारस ; १९१६, पृ० १२२
- ३) प्रमितस्य प्रमाणे हि नापेक्षा जायते पुनः।
तादृग्येण परिच्छन्ते, प्रमाणं निष्फलं परम् ॥
श्लो० वा० (तात्पर्यटीका सहितम्) मद्रपुरी विश्वविद्यालयः, १९४०, पृ० ३१८-३१९
अनुवादो हि अर्थपरिच्छेदे व्यवहारे वा न पूर्वज्ञानात् किञ्चिद्विशेषमापते, अतः कलविशेषाभावात्, फलार्थञ्च प्रमाणानां स्वीकारात् स्मृत्यादिवदनुवादोऽपि बहिष्कार्य एव इति।
- ४)
- ५) तदप्रामाण्यमनूतव्याधातपुनरुक्तदोषेभ्यः ; तदेव II-I-57
- ६) द्रष्टव्यः- प्राप्तस्य अनु पश्चात् कथनं सप्रयोजनम् अनुवाद इति सामान्यलक्षणम् ; न्यायदर्शने विश्वनाथवृत्तिः ; नवदिल्लिचाम् ; १९८५ पृ० ५६२
- ७) किमर्थं पुनर्विहितमनुकथ्यते ? अधिकारार्थम् ; विहितमधिकृत्य स्तुतिर्बोध्यते निन्दा वा,.....! ; न्यायभाष्यम् तदेव ; पृ० ५६१
- ८) विधिशेषो वाऽभिधीयते। ; तदेव।
- ९) विहितान्तरार्थोऽपि चानुवादो भवति ; तदेव ; पृ० ५६२
- १०) द्रष्टव्यः - ओदनं पचेदिति विधिव्याक्यम्। अर्थवादव्याक्यम् आयुर्वर्चो बलं सुरतं प्रतिभानं चात्रे प्रतिष्ठितम् ; तदेव ; पृ० ५६२
- ११) समानार्थकसमानानुपूर्वोक्तशब्दप्रयोगः शब्दपुनरुक्तम्। समानार्थकभिन्नानुपूर्वोक्तशब्दस्य निष्प्रयोजनं पुनरभिधानमर्थपुनरुक्तम्। आद्यं यथा - 'घटो घटो' इति, द्वितीयं यथा 'घटः कलश' इति। ; तदेव ; तदेव ; पृ० ११८८
- १२) पुनरुक्तं च।

- १३) नानुवादपुनरुक्तयोविशेषः शब्दाभ्यासोपपत्तेः ; न्यायसूत्रम्-II-I-66 । तत्र व्यासभाष्ये-उभयत्र हि प्रतीतार्थः शब्दोऽभ्यस्यते चरितार्थस्य शब्दस्याभ्यासादुभयमसादिवति । ; न्यायभाष्यम् ; पृ० ५६३
- १४) निष्प्रयोजनं पुनरभिधानं हि पुनरुक्तम् । अनुवादस्तु व्याख्यारूपः सप्रयोजक इति भावः ; न्यायभाष्ये विश्वनाथवृत्तिः ; तदेव ; पृ० ११८८
- १५) शीघ्रं शीघ्रं गम्यतामित्यभ्यासात् क्रियातिशयप्रतीतेः सकृद्बुच्चारिताद्वानवगतेः क्रियातिशयस्य प्रयोजनवान् अभ्यासः । । अवगतं तावच्छीघ्रं शीघ्रं गम्यतामित्राभ्यासातिशयप्रतीतेरनुवादस्य विशेषः ; तदेव : पृ० ५६३-६४
- १६) तथाहि पुनरुक्तप्रयोगे तत्प्रयोजनानुसरणसमाकुलचित्तः प्रथमाभिधानादापाततः प्रतीतमर्थमप्रतीतमिव मन्यमानो न निश्चेतुमर्हति इति । ततश्च प्रतिवादानाय प्रवृत्तो न प्रतिपादयितेति विरुद्धप्रयोजनवत्ववैयर्थ्यं स्यादिष्युपपन्नं निग्रहस्थानमिति । ; तदेव पृ० ११८८
- १७) द्रव्यष्टः - काशिकावृत्तौ पदमञ्जरीयेव्याख्या - नित्यवीप्सयो इति सूत्रस्योपरि ; भाग-६ वाराणसी

THE TARKA-BHĀṢĀ-VĀRTTIKA OF ŚUBHAVIJAYA

Keśava Miśra (about 1275 A.D.) was the author of a Nyāya treatise called the *Tarkabhāṣā* i.e. 'Technicality of Logic'. The Vaiśeṣika philosophy rendered considerable help to the development of Nyaya (Logic) and many of the sūtras of the Nyaya philosophy presuppose those of the Vaiśeṣika. In fact the Vaiśeṣika and Nyāya philosophies of the ancient and medieval periods supplemented each other in respect of their subjects and styles. Hence the two philosophies were called *samāna-tantra* or allied systems. At last the Vaiśeṣika and Nyāya philosophies actually coalesced. As instances of Nyāya absorbing the Vaiśeṣika categories, we may cite the cases of *Tarkarakṣā* by Varadarāja and *Tarkabhāṣā* of Keśava Miśra. The latter author brings the six categories of the Vaiśeṣika under "*artha*", which is one of the twelve objects included in the second Nyāya category "*Prameya*".¹

There are numerous commentaries on the *Tarkabhāṣā*, such as those by Nārāyaṇa Bhaṭṭa, Guṇḍu Bhaṭṭa, Bhiṇṇī Bhaṭṭa and Murāri Bhaṭṭa, as by Gopinātha, Bhāskara Bhaṭṭa, Bāla Candra, Nāgeśa Bhaṭṭa, Cinna Bhaṭṭa, Gaṇeśa Dīkṣita, Kauṇḍinya Dīkṣita, Govardhana Miśra and others.²

M.M. Dr. Satis Chandra Vidyābhuṣaṇa has not known about one more commentary on this *Tarkabhāṣā*, and due to this it has remained unnoticed and unpublished till now. This commentary is the present *Tarkabhāṣāvārttika* (TBV) by Śubhaviyaya Gaṇi, (17th Cent. A. D.) who introduces himself as a very junior disciple of Hīravijayasūri, the contemporary of the Mughal Emperor Akbar. Śubhaviyaya has authored at least four works over and above the TBV, viz., *Syādvādhābhāṣā* (sūtra), *Syādvādhābhāṣā* (sūtra)-vṛtti and the *Prāśnottaramālā*, alias *Senaprasnārasaṅgraha*.

The present edition of the TBV is based on the following two Mss. of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, viz., No.20796 and 30486. The text printed in bold types shows the original passages of Kesava Misra's *Tarkabhāṣā*, while the rest of the text comprises the work TBV of Śubhaviyaya.³ N.M.K.

1. Vidyabhuṣaṇa, S. C. - 'A History of Indian Logic', Calcutta, 1921, p. 373.

2. Op. Cit., p.478.

3. We have published the Critical Text of Subhaviyaya's *Syādvādhābhāṣā* in the 'Sambodhi' Vol.XVIII, 1992-93 (pp.103-122, in which, too, the text printed in bold types indicates the sūtra part, the rest being the vṛtti part. We intend to discuss the problems of this work in the future.

शुभविजयगणिकृतं

॥ तर्कभाषावार्तिकम् ॥

संपा० नारायण म. कंसारा

ॐ नमः सिद्धम् । श्रीगुरुभ्यो नमः ।

[॥ उपोद्घातः ॥]

श्रीपार्श्वनाथपादाब्जमभिनो नूय भक्तितः ।

तन्यते तर्कभाषाया वार्तिकं बालबुद्धये ॥१॥

तत्र बालानां सुखेन शास्त्रप्रवेशार्थमादौ कानिचिद्व्यक्षणाणि लक्षणदोषरहितान्युच्यन्ते । लक्षणे हि तान्येव पदान्युपादेयानि यान्यव्याप्त्यव्याप्त्यसम्भवदोषनिवारकाणि भवेयुरित्युक्तं; पूर्व तान्येव दर्शयिष्यामः ॥

अलक्ष्ये लक्षणगमनमतिव्याप्तिः । लक्ष्यैकदेशे लक्षणस्यावर्तनमव्याप्तिः । लक्ष्ये क्वापि लक्षणस्यावर्तनमसम्भवः । उदाहरणानि यथा द्विखुरावत्त्वम् गोत्वमित्यत्र गोलक्ष्णं स्याद् द्विखुरावत्त्वम् । तच्चावलक्ष्ये महिष्यादौ यातीत्यतिव्याप्तिः । शाबलेयत्वं गोत्वमित्यत्र गोलक्ष्णं शाबलेयत्वम् । तच्च लक्ष्यैकदेशे श्वेतगवादौ न यातीत्यव्याप्तिः । एकखुरावत्वं गोत्वमित्यत्र गोलक्ष्णमेकखुरावत्त्वम् । तच्च लक्ष्ये गवि क्वापि न यातीत्यसम्भव इति ॥

हेतौ तान्येव पदान्युपादेयानि यानि व्यभिचारदोषनिवारकाणि भवेयुः । स व्यभिचारो द्वेधा । अन्वयव्यभिचारो व्यतिरेकव्यभिचारश्च । तत्र सति सद्भावोऽन्वयो, यथा सति दण्डे घटोत्पत्तिः, असत्यसद्भावो व्यतिरेको यथा दण्डाभावे घटाभावः । ताभ्यां हेतुसत्त्वे साध्यासत्त्वम् । व्यभिचारो यथा । कादम्बव्यादौ मङ्गलहेतौ सति साध्यरूपायाः समाप्तेरसत्त्वे नान्वयव्यभिचार इति । समाप्तिर्मङ्गलजन्या समाप्तिरव्याप्त्यत्र प्रमत्तनास्तिकाद्यनुष्ठितकर्मसमाप्तौ समाप्तित्वे हेतौ सति मङ्गलजन्यत्वं साध्यं मृग्यते, परं मङ्गलजन्यत्वमेव साध्यमस्तीति व्यतिरेकव्यभिचार इति । तद्वर्तित्वे सति तदितरावर्तित्वमसाधारणधर्मत्वमित्यत्र वर्तते इत्येवंशीलो वर्ती, वर्तिनो भावो वर्तित्वम् । तस्मिन् गवि वर्तित्वं तद्वर्तित्वम् । तस्मिन् तद्वर्तित्वे सति पुनस्तच्छब्देन गौः, तस्मादितरे घटादयः, तेष्ववर्तित्वं तदितरावर्तित्वं, यथा गवि सास्त्रादिमत्त्वमिति । तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकोऽवान्तरव्यापार इत्यत्र तच्छब्देन दण्डस्तेन जन्ये भूमिस्तज्जन्यस्तस्य भावः, तज्जन्यत्वम् तस्मिन्तज्जन्यत्वे सति पुनस्तच्छब्देन दण्डस्तेन जन्यो घटस्तस्य जनको भूमिः, स एवावान्तरव्यापार इति । तद्वति तत्प्रकारकं ज्ञानं यथार्थज्ञानमित्यत्र तच्छब्देन घटत्वं, तद् विद्यते यस्यासौ तद्वान् घटः तस्मिन् तद्वति घटत्ववति घटे पुनस्तच्छब्देन घटत्वं, तदेव प्रकारो यस्मिन् ज्ञाने तत् तत्प्रकारकं ज्ञानमिति तदधिकरणमाधिकरणत्वम् ॥

समानाधिकरणमित्यत्र तच्छब्देन घटत्वं तस्याधिकरणं घटः । य एवाधिकरणं यस्य द्रव्यत्वस्य तत् तथा । एतावता घटत्वद्रव्यत्वयोः समानाधिकरण्यमित्यर्थः । तदधिकरणानाधिकरणरत्वं

व्यधिकरणत्वमित्यत्र तच्छब्देन घटत्वं तस्याधिकरणं घटः । स एवानधिकरणं यस्य घटत्वस्य तत् तथा । एतावता घटत्वपटत्वयोर्वैयधिकरणमित्यर्थः ॥

सद्व्यावर्तकविशेषणं यथा सद्विद्यमानं व्यावर्तकं च यद् भवति तद्विशेषणम् । वीरपुरुषो नीलोत्पलमित्यत्र वीरत्वं कातरेभ्यो, नीलत्वं श्वेतादिभ्यो व्यावृत्तिं जनयति, न हि वीरत्वनीलत्वाभाव इति । असद्व्यावर्तकमुत्पलक्षणमित्यत्रासद्विद्यमानं व्यावर्तकं च यद् भवति तदुत्पलक्षणं यथा राजपुरुषो दण्डिपुरुष इत्यत्र रात्रिं दण्डे वाऽसत्यविद्यमानेऽप्यन्यपुरुषेभ्यो राजा दण्डश्च व्यावृत्तिं जनयतीति, अन्यूनानतिरिक्तवृत्तिधर्मोऽवच्छेदक इत्यत्र न न्यूना, अन्यूना न अतिरिक्ता अनतिरिक्ता, अन्यूनानतिरिक्ताश्चान्यूनाऽनतिरिक्ता गवादिपदार्थास्तेषु वर्तते इत्येवंशीलोऽन्यूनानतिरिक्तवृत्तिः स चासौ धर्मश्चान्यूनानतिरिक्तधर्मोऽवच्छेदको यथा गवि गोत्वं घटे घटत्वमिति । कानिचिदुपयोगिलक्षणान्युक्तानि ॥

अथ पूर्वार्चयौ त्रिविधं मङ्गलं प्रोक्तमस्ति, मानसिकं कायिकं वाचिकं चेति, तच्चेह शास्त्रादौ चोपलभ्यते इत्याशंक्य प्रश्नयति । यथा ननु ग्रन्थारम्भेऽभिमतग्रन्थसमाप्त्यर्थं मङ्गलाचरणं कर्तव्यमिति शिष्टोक्तेः, अयमपि केशवमिश्रः शिष्टो भवति, अतः स्वस्य शिष्टत्वसंरक्षणार्थं प्रमाणप्रयोजनवन्मङ्गलं कर्तव्यं, तदिह न दृश्यते । प्रमाणप्रयोजनवदिति प्रमाणप्रयोजनसहितम् । कोऽर्थः ? मङ्गलकरणे श्रुतिः प्रमाणं समाप्तिः फलं चेत्यर्थः । अथ च श्रोतुः प्रवृत्त्यर्थं विषयप्रयोजने दर्शनीये । यदुक्तम् -

ज्ञातार्थं ज्ञातसम्बन्धं श्रोतुं श्रोता प्रवर्तते ।

शास्त्रादौ तेन कर्तव्यः सम्बन्धः सप्रयोजनः ॥१॥

इति न्यायात् तयोः प्रवृत्त्यङ्गत्वं लक्ष्यते । इह च तदभावान्नाद्यपद्यावतार इत्याशङ्क्याद्यपद्यावतारिकामारचयति, प्रारिप्सितस्य ग्रन्थस्य निर्विघ्नपरिसमाप्त्यर्थम् । अलौकिकावगीतशिष्टाचाराणामितवेदबोधितकर्तव्यताकं मङ्गलाचरणं कृतं ह्येव । श्रोतुः प्रवृत्त्यङ्गभूते विषयप्रयोजने निर्दिशति ।

बालोऽपि यो न्यायनये प्रवेशमल्पेन वाञ्छत्यलसः श्रुतेन ।

संक्षिप्तयुक्त्यन्विततर्कभाषा प्रकाशयते तस्य कृते मयैषा ॥१॥

बालइति । तर्कभाषाविषयो बालव्युत्पत्तिं प्रयोजनमित्यर्थः । ननु भो निर्विघ्नसमाप्त्यर्थं मङ्गलं कर्तव्यमिति वदता समाप्तेः फलत्वमुक्तमिति च न सम्भवति, अन्यव्यतिरेकाभ्यां व्यभिचारात् । कृतेऽपि मङ्गले कादम्बर्यादौ समाप्त्यभावाद, अकृतेऽपि मङ्गले प्रमत्तनास्तिकानुष्ठितकर्मसमाप्तिभावादिति चेन्न । तत्रापि जन्मान्तरीयमङ्गलस्य विद्यमानत्वात् । ननु जन्मान्तरीयमङ्गलस्य कारणतावेदकं किं प्रत्यक्षं वाऽनुमानं वाऽङ्गमो वा ? नाद्यः पक्षश्चतुरैतसां चेतसि चमत्कारविष्करणतां धत्ते, तस्य प्राप्यकारित्वनियमेन जन्मान्तरीयमङ्गलावेदकत्वाभावात् । प्राप्यकारीति प्राप्य करोतीति तत्पुरुषे णित्प्रत्यये च प्राप्यकारिवस्तु प्राप्य प्रकाशयतीत्यर्थः । अथ समाप्तिमङ्गलजन्या समाप्तिकत्वात् क्रियमाणे मङ्गले जन्यमानसमाप्तिवदित्यनुमानं तत्र नास्तिकानुष्ठितकर्मण्यनुमानमिति द्वितीयपक्षः सोऽप्यनुपपन्नः, उक्तव्यभिचारात् । न तृतीयः,

अन्योन्याश्रयापत्तेः । कथमिति चेद्, उच्यते । श्रुत्या कार्यकारणभावग्रहे तत्र जन्मान्तरीयमङ्गलकल्पनं, जन्मान्तरीयमङ्गलकल्पनेन च कार्यकारणभावग्रह इति । तस्मान्न समाप्तोर्मङ्गलफलत्वमिति । न तावत् श्रुतिर्जन्मान्तरीयमङ्गलावेदिका, किन्तु तर्क एव । कोऽसौ तर्क ? इयं समाप्तिर्मङ्गलसमवहितकारणजन्या स्यात् तदाऽजन्यैव स्यात् । दृश्यते च जन्या । तस्मात् मङ्गलसमवहितकारणजन्या स्यादिति विपर्ययपर्यवसानान्तर्केणाभावमुखेनोत्थानं भावमुखेन पर्यवसानमिति विपर्ययेण पर्यवसानव्यवस्थापनं विपर्ययपर्यवसानं तदन्ते यस्य स तथा स चासौ तर्कश्च स तथा तेनेत्यर्थः । जन्मान्तरीयमङ्गलावेदनात् तत्र श्रुत्या कार्यकारणभावो गृह्यते इति नान्योन्याश्रयत्वं, सैव मङ्गले प्रमाणमिति ॥

ननु सा श्रुतिः प्रत्यक्षा वाऽनुमेया वा ? नाद्य अनुपलम्भात्, न द्वितीयो लिङ्गाभावादिति चेन्न, आचारानुमेयत्वात् । तथा चानुमानं - मङ्गलं वेदबोधितकर्तव्यताकम्, अलौकिकाऽवगीतशिष्टाचारविषयत्वाद् दर्शाद्याचारवदिति । तथा चाचारविषयत्वादित्येतावत्युक्ते बौद्धाचारे चैत्यवन्दनादौ व्यभिचारः स्यात् । कथमिति चेत् त्वं शृणु । बौद्धचैत्यवन्दनं बौद्धाचारविषयोऽस्ति न तु वेदबोधितकर्तव्यताकम् । अतो हेतुरस्ति साध्यं नास्तीति व्यभिचारः । तद्वारणाय शिष्टेति यदुपादीयते । ननु भोः शिष्टत्वं नाम किम् ? वेदत्वोपाधिना स्वरसिकवेदप्रमाणाभ्युपगन्तृत्वं शिष्टत्वमित्यस्य कोऽर्थः ? वेदत्वपुरस्कारेण स्वेच्छया वेदप्रमाण्याङ्गीकर्तृत्वमित्यर्थः । अस्य पदकृत्यानि । गन्तृत्वं शिष्टत्वमित्युक्ते गतिमत् पश्चादावतिव्याप्तिः । कथम् ? तत्र गन्तृत्वमस्ति परं शिष्टत्वाभावात्, तन्निरासायोपेति तावत्युक्ते गवा सह गच्छति वत्सादावतिव्याप्तिः । तन्निरासाय यातीति अभ्युपगन्तृत्वं शिष्टत्वमित्युक्ते म्लेच्छादावतिव्याप्तिः । कथम् ? तत्राङ्गीकर्तृत्वमस्ति परं शिष्टत्वं नास्तीति । तन्निरासाय प्रमाणयेति तावत्युक्ते नास्तिकादावतिव्याप्तिः । कथम् ? नास्तिकः प्रत्यक्षप्रमाणमङ्गीकरोति परं शिष्टो न भवतीति । तन्निरासाय वेदेति तावत्युक्ते ताडितबौद्धेऽतिव्याप्तिः । कथम् ? ताडितो बौद्धो वेदाः प्रमाणमिति वक्ति परं शिष्टो न भवतीति तन्निरासाय स्वारसिकेति तावत्युक्ते भ्रान्तबौद्धेऽतिव्याप्तिः । कथम् ? भ्रान्तो बौद्धः स्वेच्छया वेदप्रमाणमङ्गीकरोति परं शिष्टो न भवति । तन्निरासाय वेदत्वोपाधिनेति विशेषणम् । तथा च शिष्टाचारविषयत्वादित्युक्ते विश्वामित्रादीनां त्रिशङ्खवाद्ययाज्यमाने व्यभिचारः । कथम् ? त्रिशङ्खनामा भिल्लस्तेन कारितं याजनमयाज्ययाजनं विशिष्टशिष्टकृतत्वात् शिष्टाचारविषयो, न तु वेदबोधितकर्तव्यताकम् । अतो हेतुरस्ति साधनं नास्तीति व्यभिचारः । तद्वारणायविगीतेति पदम् । अविगीतत्वं नाम धर्मशास्त्राविरुद्धत्वमनिन्द्यत्वमित्यर्थः । शास्त्राविरुद्धत्वमित्युक्ते वात्स्यायनशास्त्रकार्येऽतिव्याप्तिः । कथम् ? भोगभोगासनादिकं शास्त्राविरुद्धं परं धर्मशास्त्राविरुद्धमिति तन्निरासाय धर्मेति तावत्युक्ते शिष्टभोजने व्यभिचारः । कथम् ? शिष्टभोजनमनिन्द्यं न तु वेदबोधितकर्तव्यताकम् । अतो हेतुरस्ति साध्यं नास्तीति व्यभिचारः । तद्वारणायालौकिकेति पदमुपादीयते । अलौकिकत्वं नाम किम् ? शब्दतदुपजीविप्रमाणा-तिरिक्तप्रमाणबोधितेष्टसाधनताकत्वं लौकिकत्वम् । अस्यार्थं शब्दो वेदः, तदुपजीवीति तदुद्देशेनोद्भावितानि वैदिकान्यनुमानप्रमाणानि, तेभ्योऽतिरिक्तानि लौकिकप्रत्यक्षानुमानोपमानागमप्रमाणानि, तैर्बाधिता ज्ञापिता इष्टसाधनता यस्य तत् तथा । इष्टं क्षुधोपशमनादिकं, तस्य साधनं भोजनादिकं, तस्य भाव इष्टसाधनतेत्यर्थः । अस्य पदकृत्यानि । साधनता लौकिकत्वमित्युक्तेऽनिष्टसाधनेऽहिकण्टकादावतिव्याप्तिः ।

कथम् ? तत्र लौकिकानां प्रवृत्तेरभावात् । तन्निरासायेष्टेति तावत्युक्ते दर्शाद्याचरेऽतिव्याप्तिः । दर्शाद्याचार इष्टसाधनं परमलौकिकमिति तन्निरासायातिरिक्तप्रमाणबोधितेति तावत्युक्ते ईश्वरेऽतिव्याप्तिः । कथम् ? अलौकिकप्रमाणबोधिते ह्यसाधनाकत्वं लौकिकत्वम्, ईश्वरस्त्वलौकिक इति । तन्निरासाय शब्दतदुपजीविप्रमाणेति तावत्युक्ते लौकिकलक्षणसम्पन्नं तदभावेऽलौकिकत्वमैहिकगोचरप्रमाणविषयत्वम् । भोजनं प्रत्यक्षसिद्धिमिति न तत्र व्यभिचारः । विषयपदं त्वसिद्धिवारणार्थमिति न व्यर्थम् । कथम् ? ज्ञानेच्छाप्रयत्नानां सविषयत्वाक्रमभाविताच्चेत्युक्ते । प्रयत्नस्योद्यमस्य सन्ध्यावन्दनादिशिष्टाचारो विषयो भवतीति विषयपदमसिद्धतावारणार्थमित्यर्थः । शिष्टस्याचारस्तस्य विषयः । अलौकिकक्षासावविगीतक्षासौ शिष्टाचारविषयश्चेति समासादिति हेत्वर्थः । तथा च वेदेन बोधिता कर्तव्यता यस्य मंगलस्य तच्छेषाद् विभापेति कविवेदबोधितव्यताकमिति समासेन निर्विघ्नसमाप्तिकामो मङ्गलमाचरेदित्याचारानुमितवेदबोधितकर्तव्यता बोध्येति इति साध्यार्थः । इति मङ्गले प्रमाणमसूचि ॥

अथ तत्फलमाह । न तु मणिकारमते मङ्गलस्य विघ्नध्वंसं प्रति कारणत्वं, विघ्नध्वंसस्य समाप्तिं प्रति कारणत्वमिति । शिरोमणिमते मङ्गलस्यविघ्नध्वंसस्य प्रति कारणत्वं, विघ्नध्वंसस्यादृष्टं प्रति कारणत्वम्, अदृष्टस्य समाप्तिं प्रति कारणत्वमिति । माधवसरस्वतीमते मङ्गलस्य विघ्नध्वंसं प्रति कारणत्वं, विघ्नध्वंसः कार्यं न वा । अत्राऽन्वयव्यतिरेकाभ्यां व्यभिचारो यावत् । मङ्गलं तावद् विघ्नध्वंसाङ्गीकारात्, जन्मान्तरीयमङ्गलकल्पनान्वेति । समाप्तिस्तु प्रतिबन्धकदुरितध्वंससहकृत-लोकावगतस्वकारणादेव, यथा कारीरयोगेनावग्रहध्वंसे वृष्टिः, अनुकूलवातादि-स्वकारणाद् भवति, तद्वत् । क्वचित् समाप्त्यभावो विघ्नभूयस्त्वाद् अनन्तरोत्पन्नविघ्नान्तराद् वेति ॥

केषांचिन्मते विघ्नध्वंसं प्रति मङ्गलस्य कारणत्वं, न समाप्तिः प्रति । तेन नेश्वरानुष्ठितादौ व्यभिचारः । कथम् ? ईश्वरकृतग्रंथे मङ्गलाभावेऽपि समाप्तेर्जनितत्वात् । न च निर्विघ्नसमाप्तिकामो मङ्गलमाचरेदिति श्रुतौ समाप्तेरेव कमिपदसम्बन्धात् काम्यत्वमिति प्रत्यक्षाबाध इति वाच्यं, सविशेषेण विधिनिषेधे सति विशेष्ये बाधके विशेषणमुपसङ्गामत इति न्यायाद् विघ्नप्रध्वंसस्यैव मङ्गलकार्यत्वं 'विघ्ना मे कार्ये मा भूयासुः' इति कामयैव क्रियमाणत्वात् मङ्गलस्येत्यादिमतान्यवलोक्य ग्रन्थसमाप्तिर्मङ्गलफलत्वं दर्शयति ॥

ननु नागृहीतविशेषणा बुद्धिविशेष्ये उदेतीति न्यायेन विघ्नाभावस्यैव तन्मङ्गलफलत्वमिति चेन्न । समाप्तेर्भावरूपतया लाघवेन च । यदुक्तं

“प्रक्रियालाघवं यत्र तं पक्षं रोचयामहे ।
प्रक्रियागौरवं यत्र तं पक्षं न सहामहे ॥”

इति कमिपदसम्बन्धादेव मङ्गलत्वेऽधिगते विघ्नाभावस्यैव प्रतिबन्धकाभावत्वेन कारणत्वकल्पेऽवान्तरव्यापारत्वेन चान्यथासिद्धेः, नागृहीतविशेषणा विशेष्ये बुद्धिरिति न्यायस्य समाप्तिफलत्वेऽपि तुल्यत्वात् । तस्मात् समाप्तेर्मङ्गलफलत्वमिति ॥

अथ मङ्गललक्षणमाह - प्रत्युहान्यत्वे सति प्रारम्भितप्रतिबन्धकनिवृत्त्यसाधारणकारणत्वं

मङ्गलत्वमिति । ननु मङ्गलं कः पदार्थो, द्रव्यं वा, गुणो वा कर्म वा ? अत्र ब्रूमः । क्वचिद् द्रव्यं, क्वचिद् गुणः, क्वचित् कर्म च । तद्यथा - विनायकदधिद्वाद्विद्रव्यमङ्गलम् । वाचिकमानसिक नमस्कारो तु गुणमङ्गलं वाचिकस्य शब्दरूपत्वात् मानसिकस्य ध्यानरूपत्वाद् गुणत्वम् । विनायकादिनमनादि कर्ममङ्गलमिति । न तु नमस्कारमङ्गलयोः कश्चिद् भेदोऽस्तीति चेन्न, मङ्गलैकदेशत्वान्नमस्कारस्येति । किञ्च द्रव्यमङ्गलस्य समवायिकारणादिकं प्रसिद्धमेव । गुणमङ्गलं द्विविधं वाचिकं मानसिकं च । तत्र वाचिकस्य समवायिकारणं गगनम्, असमवायिकारणं गगनमनःसंयोगो, निमित्तकारणं ताल्वोष्टपुटसंयोगादि । मानसिकस्य समवायिकारणमात्मा, असमवायिकारणमात्मनःसंयोगो, निमित्तकारणं कालादि । कायिकस्य समवायिकारणं शरीरम्, असमवायिकारणं शरीरगगनसंयोगो, निमित्तकारणं कालादि ॥

ननु समाप्तिः कः पदार्थो, द्रव्यं वा गुणो वा कर्म वा ? अत्र ब्रूमः । समाप्तिः कार्यसिद्धिः कार्यसमाप्तिरिति यावत् । कार्यं च त्रिधा द्रव्यरूपं गुणरूपं कर्मरूपं च । तत्र द्रव्याणां घटपटादीनां सिद्धिर्द्रव्यकार्यसमाप्तिः । गुणानां ज्ञानेच्छाप्रयत्नशब्दादीनां सिद्धिर्गुणकार्यसमाप्तिः । कर्मणां नमनगमनादीनां सिद्धिः कर्मकार्यसमाप्तिः । शास्त्रसमाप्तिस्तु शब्दसंदर्भसमाप्तिरिति गुणपदार्थः । समाप्तिस्तु स्वाश्रयाद् भिन्ना नास्तीति स्वाश्रयस्य यानि समवायिकारणाऽसमवायिकारणनिमित्तकारणानि तान्येव समाप्तेरपीति कृत्वा, शास्त्रसमाप्तेः समवायिकारणं गगनम्, असमवायिकारणं गगनमनःसंयोगादि, निमित्तकारणं नमस्कारादि, 'साधकतमं कारणम्' इति वचनात् । एताषां त्रयाणां कारणानां मध्ये किं कारणम् ? नमस्कारः करणं, तस्यैव साधकतमत्वादित्यर्थः । इति मङ्गलवादः ॥

अथैषाऽक्षरसंयोजना यथा एषा बुद्धिस्था तर्कभाषा मया प्रकाश्यते प्रकटीक्रियत इति सण्टङ्कः । ननु क्रियत इत्येव कथं नोचे ? स्वकपोलकल्पिताशङ्कयाऽन्येषां प्रवृत्त्यभावात् मा भूदित्यतः । किञ्च प्रकटनं प्रदीपवत् सतो वस्तुनः, करणं त्वसत एवेति । एषेति का इत्यपेक्षायामाह - तर्कभाषेति । नन्वत्र तर्कशब्दस्य वाच्यवृत्त्यङ्गीकारे प्रतिबन्धनवस्थाचक्रकव्याघातात्माश्रयाणां पञ्चानां तर्कानां प्रतिपादनमितरेषामप्रतिपादनं च स्यादिति चेन्न, तर्कशब्दस्योपलक्षणत्वेन तर्कोपलक्षिताः षोडशपदार्थाः, तेषां भाषणं भाषास्वरूपकथनं लक्षणतः प्रकाश्यत इत्यर्थः ॥

न हि प्रयोजनमन्तरेण मन्दोऽपि प्रवर्तते इति किमत्र प्रयोजनमित्याशङ्क्याह - कृते प्रयोजनाय । कृते इति पदं क्विबन्तत्वेन चतुर्थ्यन्तमव्ययं चेति कस्य तस्य तस्य कस्य तस्येत्यपेक्षायां यत्तदोर्नित्याभिसम्बन्धाद् यञ्छब्दमाह बालोऽपीति । अत्रापिशब्देन विरोधाभासालङ्कारप्रतिभासनं तच्चैतल्लक्षणाद् दूषपास्तम् । तद्यथा - अधीतव्याकरणोऽनधीतन्यायशास्त्रप्रवेशवाञ्छको बाल इत्यत्र वाञ्छको बाल इत्युक्ते स्तनन्धयादावतिव्याप्तिनिरासाय प्रवेशेति तावत्युक्ते, नगरादिप्रवेशार्थपथिकादावतिव्याप्तिनिरासाय शास्त्रेति तावत्युक्ते, अधीतन्यायशास्त्रान्तर-प्रवेशवाञ्छकपुरुषेऽतिव्याप्तिः, तन्निरासायाऽधीतन्यायशास्त्रेति तावत्युक्ते, अनधीतव्याकरणेऽतिव्याप्तिः, तन्निरासायाधीतव्याकरणेति तावत्युक्ते लक्षणं सम्पन्नम् । स इह बालो गृह्यते न तु स्तनन्धयः ॥

एतल्लक्षणो यो बालः सन् वाञ्छति । वाञ्छतेः सकर्मकत्वात् किं वाञ्छति ? प्रवेशम् । क्व ? इत्याह - न्यायनये । पक्षधर्मत्वादिसमस्तरूपेतेतलिङ्गबोधकवाक्यं न्यायः । वाक्यं न्याय

इत्युके मूकवाक्येऽतिव्याप्तिः । तन्निरासाय बोधकेति तावत्युके 'घटमानय' इत्यादिवाक्येऽतिव्याप्तिः । तन्निरासाय लिङ्गैति । लिङ्गबोधकवाक्यं न्याय इत्युके 'तप्तायोगोलको वह्निमान् धूमाद्' इत्यादि लिङ्गबोधकवाक्येऽतिव्याप्तिः । अतः पक्षधर्मत्वोपेतेति पदमुपादीयते तदातिव्याप्तिध्वंसिता । यतस्तप्तायोगोलके पक्षधर्मत्वं धूमवत्त्वं नास्ति तावत्युके 'पर्वतोऽयं वह्निमान् धूमात्, यथाऽयोगोलके' इत्यादावतिव्याप्तिः । तन्निरासाय सपक्षे सत्त्वमित्युपादीयते तावत्युके 'पर्वतोऽयं धूमवान् वह्नेः, यथा सपक्षो महानसः, विपक्षस्तप्तायोगोलक इत्यादावतिव्याप्तिः । कथम् ? तत्र वह्निर्हेतुर्वर्तते । व्यावृत्तिर्मयतेऽतो विपक्षव्यावृत्तिरिति पदं तावत्युके तथायोगोलको धूमवान् वह्निरेयथा महानसम्' इत्यादावतिव्याप्तिः । तन्निरासाय 'अबाधितविषयत्वम्' इति तप्तायोगोलके धूमवत्त्वं विषयत्वं साध्यं प्रत्यक्षेण बाधितं तावत्युके 'अनित्यः शब्दो नित्यधर्मरहितत्वाद्' इत्यादावतिव्याप्तिः । कथम् ? यथा 'नित्यधर्मरहितत्वाद्' इति हेतुनाऽनित्यत्वं साधितं तथा 'अनित्यधर्मरहितत्वाद्' इति हेतुना नित्यत्वमपि साध्यते । अतोऽसत्प्रतिपक्षत्वम् । तथा च पक्षधर्मत्वसपक्षसत्त्वविपक्षादव्यावृत्त्यबाधितविषयत्वा-ऽसत्प्रतिपक्षत्वलक्षणपञ्चरूपेपेतलिङ्गबोधकवाक्यं, न्यायसूत्रप्रधानो नयो न्यायनयः । यद्वा नीयते प्राप्यते विवक्षितोऽनेनेति न्यायो युक्तिस्वरूपः, तत्प्रधानो नयः शास्त्रं न्यायनयस्तस्मिन्नित्यर्थः ॥

नन्वनेऽपि चिन्तामण्यादयो ग्रंथाः सन्तीति, तत्र किं प्रवेशं न वाञ्छतीत्याशङ्क्याह - अल्पेन श्रुतेन । श्रवणेनाध्ययनेनेत्यर्थः । अल्पाध्ययनं कुतः ? अलसः । आलस्यवानित्यर्थः । तत्र त्वस्य चिन्तातिविततहगन्गभीरुकरणानर्हस्यात्रापि विस्तरत्वात् कथं प्रवेशो भावीत्यत्यत आह - संक्षिप्तयुक्तीति । हे अन्वित हे सुबुद्धे संक्षिप्तयुक्तिं यथा स्यात् तथेति । तथा चास्य क्रियाविशेषणत्वेन 'क्रियान्वयि प्रधानम्' इति न्यायात् प्राधान्यमेव । ननु संक्षिप्तयुक्त्यन्विता चासौ तर्कभाषा चेति विग्रहे को दोष इति चेद्, उच्यते । युक्तीनां तर्कभाषाविशेषणत्वेन साक्षात्क्रियान्वयित्वाभावाद् अप्रधान्यं स्यान्, न्यायशास्त्रे च युक्तीनां प्राधान्यमेव मृग्यते । तथा चाविमृष्टविधेयांशदोषः । संक्षिप्ता चासौ युक्त्यन्विततर्कभाषा चेतिविग्रहे तु पूर्वापरविरोधोऽपि स्यात् । कथम् ? चत्वार्येव प्रमाणाणि युक्तिलेशांकिपूर्वकं केशवो बालबोधाय यथाशास्त्रमवर्णयन् इत्यत्र संक्षेपो युक्तानां प्रोचे ॥

अत्र च तर्कभाषाया इति पूर्वापरविरोधः । तथा च संक्षिप्ता युक्तयो यस्यां सा संक्षिप्तयुक्तिः । अन्विताकाङ्क्षादिदोषरहिता एवंप्रति वाऽसौ तर्कभाषा चेति विग्रहेऽन्यपदप्राधान्यात् पूर्वोपपददवस्थ एव । तस्मात् पूर्वव्याख्यानामेव श्रेयः । कस्यचिन् मते संक्षिप्य युक्त्यन्विततर्कभाषेति पाठः कर्तव्यः । तथा च न कोऽपि दोषावकाशो, यतः संक्षिप्येत्यव्ययं युक्त्यन्वितेति तर्कभाषाविशेषणेन च शब्दसंक्षेपस्य युक्तिबाहुल्यस्य च दर्शनादत्र प्रकर्षोऽपि दर्शित इत्यवधार्यम् । इति प्रथमवृत्तव्याख्याम् ॥१॥

अथ बोधशपदार्थोद्देशमाह । ['प्रमाणादिषोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानान्मोक्षप्राप्तिर्भवति' इति] प्रमाणेति । प्रमाणानि च प्रमेयं च संशयाश्च प्रयोजने च दृष्टान्तौ च सिद्धान्ताश्चावयवाश्च तर्कश्च निर्णयश्च वादश्च जल्पश्च वितण्डाश्च हेत्वाभासाश्च फलानि च जातयश्च निग्रहस्थानानि च तेषाम् । अत्र सूत्रे सर्वेषां पदार्थानां प्राधान्यस्य विवक्षितत्वाद् द्वन्द्वसमासः, तत्पुरुषपरिग्रहे प्रधान्यानुपपत्तेः, द्विवच्ययीभावयोरेतादृशपाठाभावात्, बहुव्रीहिकर्मधारययोरोधान्त्वम् । प्रमाणेषु बहुवचनमन्योन्यनिरपेक्षत्वेन प्रमाहेतुत्वस्य विवक्षितत्वात् । प्रमेयेषु प्रत्येकं प्रमेयत्वेऽपि समुदायपर्यवसायिन्येव प्रमेयत्वं

विवक्षितमित्येकवचनम् । अर्थनिर्देशमादाय संशयेऽपि बहुवचनं तेषां निरपेक्षतया न्यायप्रवृत्त्युपयोगित्वात् । प्रयोजने विशेषलक्षणानुसारेण द्विवचनम् । दृष्टान्तेऽपि विशेषलक्षणानुसंधानेन द्विवचनं, तयोद्दाहरणे परस्परनैरपेक्ष्याद्, अन्वयव्यतिरेकिणस्तस्यैतयोरेकत्र प्रयोगेऽनुचितत्वात्, तस्यैकत्र प्रयोजनाभावाद अन्यथाऽधिकनिग्रहापत्तेः । सिद्धान्तेऽपि स्वप्रयोजने नैरपेक्ष्यमेवेति बहुवचनम् । अवयवानां संप्रत्ययैकार्थप्रतिपादकत्वेऽवान्तरार्थभेदसूचनाय बहुवचनम् । तर्कनिर्णययोरेकैकप्रयोजनत्वात् एकवचनम् । वादजल्पवितण्डानां तथैव । हेत्वाभासादिषु स्वव्यापारे परस्परनैरपेक्ष्याद् बहुवचनम् । अत एव 'निर्देशे यथावचनं विग्रहः' इति भाष्यम् । तस्यार्थो यदेव निर्देशे वचनभेदोपादानप्रयोजनं तदेवात्रापि द्रष्टव्यमित्यादि त्रिसूत्रीतत्त्वबोधादौ सुप्रसिद्धम् ॥

तत्त्वज्ञानादिति । तत्त्वं ज्ञायतेऽतेनेति तत्त्वज्ञानं शास्त्रं, तस्मादित्यर्थः । तथा च शास्त्रतत्त्वज्ञानाभ्यां व्यापारिव्यापारभावापन्नाभ्यां समानाधिकरणदुःखसमानकालीनभिन्नदुःखध्वंसलक्षणो मोक्षः । ध्वंसो मोक्ष इत्युक्ते घटध्वंसेऽतिव्याप्तिः । तन्निरासाय दुःखेति । तथाप्यस्मदाद्यधिकरणकदुःखध्वंसेऽतिव्याप्तिः । कथम् ? अस्मदादीनामप्यतीतकालीनदुःखध्वंसस्य विद्यमानात् । तन्निरासाय दुःखसमानकालीनभिन्नेति । अत्र भिन्नेति पदं दुःखध्वंसविशेषणतयोपात्तम् । कथम् ? दुःखेन सह समानकालीनो यो दुःखध्वंसः तस्माद् भिन्नो व्यतिरिक्तो यो दुःखध्वंस इत्यर्थः । अस्मदादिषु प्रत्युत्पन्नदुःखसमानकालीनातीतदुःखध्वंसस्यैव विद्यमानत्वात् ततो न भिन्नत्वं दुःखस्येति नातिव्याप्तिः तावत्युक्ते व्यधिकरणदुःखमादायासम्भवः । कथम् ? अस्मदादुःखसमानकालीनस्यैव मुक्तानां दुःखध्वंसस्य विद्यमानत्वमित्यसम्भवः । तन्निरासाय दुःखविशेषणत्वेन समानाधिकरणेति पदम् । अस्यार्थः - लक्ष्यो लक्षणयोग्यो यो मुक्तात्मगो दुःखध्वंसस्तेन समानाधिकरणं यद् दुःखं, तेन समानकालीनो यो दुःखध्वंसः संसारावस्थायां स मुक्तात्मग एव, तस्माद्भिन्नो यो दुःखध्वंसः स तु मुक्तानामेवेति । अतो चैतत् सम्पन्नं - लक्ष्यदुःखध्वंससाधिकरणकदुःखसमानाधिकरणदुःखसमकालीनदुःख-ध्वंसभिन्नदुःखध्वंसलक्षणो मोक्षः साध्यत इत्यत्र तात्पर्यम् ॥

तत्त्वलक्षणग्राह - स्वाश्रयप्रतियोगिकान्योन्याभावसमानाधिकरणधर्मवत्त्वं तत्त्वम् । अस्य पदकृत्यानि । धर्मस्तत्त्वमित्युच्यमाने संयुक्तसमवायेन जले विद्यमानो गन्धः समवायेन तत्त्वं स्यात् पूर्वकालावच्छेदेन घटे विद्यमानं श्यामं रूपं रक्तकालावच्छेदेन तत्त्वं स्यात् । तदुभयवारणार्थं यत्सम्बन्धपुरस्कारेण यदवच्छेदेन यो यस्य धर्मस्तत्सम्बन्धपुरस्कारेण तदवच्छेदेन स तस्य तत्त्वमिति बोधनार्थं धर्मतत्त्वं तत्त्वं तावत्युक्ते घटवर्तिप्रमेयत्ववत् तस्यापि घटतत्त्वताप्रसङ्गः । अत उक्तम् - असमानाधिकरणेति । तावत्युक्ते जलेन सहसमानाधिकरणं यत् पृथिवीतत्त्वं तत् तद्वत्त्वस्यापि घटतत्त्वता भवेत् । अतोऽभावेति । तथापि घटप्रतियोगिकान्यन्ताभावमादायासम्भवः स्वस्मिन् स्वावृत्तेरिति न्यायात् घटवर्तिघटप्रतियोगिकान्यन्ताभावेन सह घटत्वस्यासमानाधिकरण्याभावात् । अतोऽन्योन्येति । तथापि घटवर्तिघटप्रतियोगिकाऽन्योन्याभावमादायासम्भवस्तेन स्वाश्रयेति । अस्यार्थः -स्वं घटत्वं, तस्याश्रयो घटः, तत्प्रतियोगिकोऽन्योन्याभावः, तेन समानाधिकरणो धर्मो घटत्वं, तद्वत्त्वं तत्त्वमित्यत्र पदकृत्य विस्तरो ग्रन्थान्तरादवसेयः ॥

अथ प्रवर्तकज्ञानलक्षणमाह । कृतिसाध्यत्वगोचरबलवदनिष्ठाननुबन्धीष्टसाधनगोचरज्ञानं प्रवर्तकम् । अस्य पदकृत्यानि । ज्ञानं प्रवर्तकमित्युक्ते घटाधिगोऽत्र प्रमेयत्वमिति ज्ञानेऽतिव्याप्तिः । कथम् ? तत्र प्रवर्तकत्वाभावात् । तन्निरासाय साधनेति पदं तावत्युक्ते तृपितजलाधिनेः पदार्थत्वप्रकारकजलज्ञानेऽतिव्याप्तिः । तन्निरासाय भाववाचकताप्रत्ययोपादानम् । तथा च जलत्वेन वृद्धपशामकत्वेन जलज्ञानं प्रवर्तकं, न पदार्थत्वेन जलज्ञानं प्रवर्तकम् । अतोऽतिव्याप्तिरिति तावत्युक्ते सुखाधिगो दुःखसाधनाहिकण्टकज्ञानेऽतिव्याप्तिः । तन्निरासाय इहेति पदम् । तावत्युक्ते मधुलिचेवं खड्गधोरिति ज्ञानेऽतिव्याप्तिः । कथम् ? मध्वास्वादजन्यसुखाधिगोः प्रवर्तकं भवेत्, न चैतज्ज्ञानं प्रवर्तकं, जिह्वाच्छेदनजन्यानिष्ठदुःखसाधनताज्ञानविषयत्वात् । तन्निरासायानिष्ठाननुबन्धीति पदमिष्टसाधनताविशेषणतयोपात्तम् । तथा चानिष्ठेन सहाननुबन्धि असम्बन्धि यदिष्टसाधनं तत्ताज्ञानमिदं ज्ञानम्, दण्डादिभिर्घटादेः साधनमित्युल्लेखेनेत्यर्थः । तावत्युक्तेऽस्मिन् गिरिशिखरे सुखास्वादादिगुणोपेतं पूर्णं सरोऽस्तीति ज्ञानेऽव्याप्तिः । कथम् ? जलाधिगोऽतज्ज्ञानं प्रवर्तकं भवेद्, अनिष्टश्रमाननुबन्धीष्टसाधनताज्ञानत्वात् । तन्निरासाय बलवदित्यनिष्टविशेषणतयोपात्तम् । श्रमाननुबन्धि बलवदनिष्ठं न भवतीति नाव्याप्तिः तावत्युक्ते सुखसाधनं सागरमणिरिति ज्ञानेऽतिव्याप्तिः । कथम् ? तत्र प्रवर्तकत्वाभावात् । तन्निरासाय कृतिसाध्यगोचरेति पदं ज्ञानविशेषणतयोपात्तम् । अस्यार्थः । कृत्वा प्रयत्नेन यत् कृतिसाध्यत्वम् । तदेव गोचरो विषयो यस्य ज्ञानस्य तत् कृतिसाध्यगोचरम् । बलवत्त्वं तदिष्टाननुबन्धि च तदिष्टसाधनतागोचरज्ञानं च कृतिसाध्यत्वगोचरं च बलवदनिष्ठाननुबन्धि तच्च तद्वलवदनिष्ठाननुबन्धीष्टसाधनतागोचरज्ञानं चेत्यर्थः । एवमपि स्वकृत्यसाध्यपरकृति-साध्यगोचरतादृशज्ञानस्यापि प्रवर्तकत्वापत्तिः । अतः स्वपदमध्याहार्यम् । एवमपि बलवदनिष्ठाननुबन्धि यदनिष्ठं परेषां नात्मनः स्वात्ममरणादिः तस्य साधनं विपलक्षणादि, स्वकृतिसाध्यं च तत्तागोचरज्ञानस्यापि प्रवर्तकत्वापत्तिः । अतोऽत्रापि स्वपदमध्याहार्यम् । तथा च स्वकृतिसाध्यत्वगोचरबलवदनिष्ठाननुबन्धि स्वेष्टसाधनगोचरज्ञानं प्रवर्तकमिति सम्पन्नमिति । तथा च तच्च ज्ञानन्तीति तत्त्वज्ञाः । तेषां निःश्रेयसप्राप्तिरिति । यद्वा तत्त्वज्ञानान्मिथ्याज्ञानापायः, तदपायाद् दोषापायः, तदपायात् प्रवृत्त्यपायः, तदपायाज्जन्मापायाद् एकविंशतिप्रभेददुःखोच्छेदलक्षणे मोक्षः स्यादित्यर्थः ॥

ननु नितरं श्रेयो निःश्रेयसमिति व्युत्पत्त्या निःश्रेयसं सुखं तस्याधिगमो ज्ञानं प्राप्तिर्वा तत्त्वज्ञानादनुपपन्नेति । अत आह । अस्यार्थ इति । तत्त्वं ज्ञायतेऽनेनेति व्युत्पत्त्या तत्त्वज्ञानं शास्त्रम् । इष्टसाधनतादिलाभात् प्रवृत्तिरुपपादिता, अन्यथा तत्त्वज्ञानपदस्य यथाश्रुतार्थपरत्वे शास्त्रे इष्टसाधनताऽप्रतिपादनात् तत्र प्रवेशार्थं तत्प्रकरणानाम्भः स्यादिति न चोत्तरपन्थविरोधः, तस्यान्यथाऽवतार्यत्वादिति । त्रिविधेति शास्त्रस्याचेतनत्वे तद्विषयिणी पुरुषस्य प्रवृत्तिविवेधेत्यर्थः । यद्वा प्रवृत्तिपदमुत्पत्तिपरं शास्त्रान्तरस्य विभागेन सहिता चतुर्धा प्रवृत्तिरिति ॥

ननु उद्देशो विभागो लक्षणं परीक्षा चेति प्रवृत्तिचातुर्विध्ये वक्तव्ये त्रैविध्यकथनमयुक्तमिति चेन्नैवम्, विभागस्य विशेषणाममात्रसङ्कीर्तनेनोद्देशो एवान्तर्भावात् । अत्रस्तैविध्यकथनमेव युक्तमिति । उद्देशस्त्विति । असाधारणनाममात्रेण वस्तुसङ्कीर्तनमुद्देशः । उद्देशशास्त्रमित्यर्थः । कीर्तनमुद्देश इत्युक्ते धनाधानध्वन्यादावतिप्रसक्तिः । तदर्थं समिति पदम् । तदा तात्त्वोष्टपुटसंयोगजन्यं कीर्तनं शब्दकरणं सङ्कीर्तनम् । तावत्युक्ते काकीयस्वेऽतिप्रसक्तिः । तदर्थं नामेति । तत्र नामसङ्कीर्तनं नास्ति तावत्युक्ते

प्रमाणकरणं प्रमाणमित्यादिलक्षणवाक्येऽतिप्रसक्तिः । कथम् ? लक्ष्यलक्षणवाक्यं लक्षणशास्त्रं भवति । ननु तदुद्देशशास्त्रम्, अतो मात्रेति केवलं नाममात्रम् । तावत्युक्ते ङित्थङवित्थादिशब्देऽतिप्रसक्तिः । तद्वारणाय वस्तुपदम् । तावत्युक्ते अभिधेयेतिप्रसक्तिः । कथमिति चेत्, अभिधेये नाममात्रेण वस्तुसङ्कीर्तनमस्ति, परं सर्वत्र वर्तनात् साधारणम् । तर्हि प्रमेयमपि तथैव भविष्यतीति चेन्न, तस्य द्वादशेष्वेव वर्तनात् । तद्वारणाय असाधारणेति । असाधारणनाममात्रमित्येवास्तु, सङ्कीर्तनपदमधिकमित्यनुच्चारितेऽतिप्रसक्तिः । तद्वारणाय तस्योपादानं स्फुटार्थत्वाद् वा । तथा चोद्देशलक्षणं सम्पन्नम् ॥

लक्षणात्मकं शास्त्रं लक्षयति । लक्षणं त्विति । लक्षणमित्यत्र लक्षणात्मकं शास्त्रं लक्ष्यम्, अन्यथाऽसम्भवः स्यात् । नहि पिण्डस्थमेव सास्त्रादिकं गवादेः शास्त्रलक्षणं भवितुमर्हतीति । अथ वचनं लक्षणं शास्त्रमित्युक्ते गौरित्यादिधर्मवचनेऽतिप्रसक्तिः । तद्वारणाय धर्मेति तावत्युक्ते गोलक्षणे द्विखुरावत्त्वमिति वाक्येऽतिप्रसक्तिः । कथम् ? द्विखुरावत्त्वं साधारणं, महिष्यादौ वर्तनात् । तद्वारणाय असाधारणेति । तथा च असाधारणधर्मवचनं लक्षणशास्त्रमिति सम्पन्नम् ॥

असाधारणत्वं नाम तन्मात्रवर्तित्वम् । तन्मात्रवर्तित्वं च तद्वर्तित्वे सति तदितरावर्तित्वमिति । केचित्तु यदेव तत्त्वं तदेव लक्षणं, तत्त्वं च नाकाशमपीति, असाधारणधर्मत्वमेव लक्षणलक्षणमित्याहुः । न चात्रानवस्था दोषाय, प्रामाणिकत्वात् । कथम् ? घटे घटत्वं, घटत्वे घटतात्वं घटतात्वे घटतात्त्वत्वमित्यनया दिशाऽनवस्थितिः । न चात्रात्माश्रेयोऽपि दोषाय, प्रामाणिकत्वाद्, भिन्नव्यक्तिकत्वाच्च । [घटोऽयं पटोऽयमितिवद् भिन्नव्यक्तिकत्वम् ।] कथम् ? लक्षणस्य लक्षणापेक्षत्वेन स्वस्य स्वापेक्षणात्माश्रय इत्युक्तेरात्माश्रय इति यथालक्षितस्येति ॥

अत्रोद्देशलक्षणपरीक्षाफलानां परीक्षा यदि लक्ष्यते तदा शास्त्रस्थो विचारः परीक्षेत्येव लक्षणम् । यदि लक्षणपरीक्षेव लक्ष्यते तदा यथालक्षितस्येत्यादि परीक्षालक्षणम् । तावता लक्षणविषयो विचारो लक्षणपरीक्षेति तदर्थः । एवमुद्देशविषयको विचारः उद्देशपरीक्षा । फलविषयको विचारः फलपरीक्षा । परीक्षाविषयको विचारः परीक्षापरीक्षेत्याद्यवगन्तव्यम् । न च परीक्षापरीक्षायामनवस्था, यथाविप्रतिपत्तिः परीक्षाकरणात् । यथाविप्रतिपत्तीति विप्रतिपत्तिमनतिक्रम्य करोतीति यथाविप्रतिपत्तिः, तेनेति । अस्मिन्नेव सूत्रे उद्देशस्योक्तत्वेन लक्षणपरीक्षे एव कर्तव्य इत्यर्थः ॥

[॥ प्रमाणानि ॥]

त्रेतेति । इतरपदार्थानां प्रमाणाधीनसिद्धिकत्वेन प्रमाणस्य गरीयस्त्वाद् प्रमाणमेवादौ लक्षयति - प्रमाणकरणमिति । प्रमीयते परिच्छिद्यते या सा प्रमा । क्रियते अनेनेति करणमिति करणव्युत्पत्तिराश्रयणीया । ननु भावव्युत्पत्तिः प्रमायाः करणं प्रमाणकरणमित्यत्र करणं प्रमाणमित्युक्ते छिदाकरणे कुठारेऽतिप्रसक्तिः । तन्निरासाय मेति माकरणमित्युक्ते भ्रमज्ञानकरणे दोषदुष्टेन्द्रियेऽतिव्याप्तिः । तन्निरासाय प्रमेति । प्रमा नाम यथार्थानुभवः । यथार्थ इत्ययथार्थानां संशयविपर्ययतर्कज्ञानानां निरासः । तद्वति तत्प्रकारकं ज्ञानं यथार्थज्ञानम् । स्मृतित्व्यतिरिक्तं ज्ञानमनुभवः । अथ प्रः प्रमाणमित्युक्ते, असम्भवं, नहि प्रत्वं कस्मिंश्चिदपि प्रमाणेऽस्तीति । तन्निरासाय मेति । प्रमा प्रमाणमित्युक्ते चक्षुरादावव्याप्तिः, अनुमित्यादौ चातिव्याप्तिः । तन्निरासाय करणमिति

पदमुपादीयते । प्रकरणं प्रमाणमित्युक्ते परमाभावतिव्याप्तिः । कथमिति चेत्, द्वयणुके प्रति परमाणुः प्रकरणं प्रकृष्टं करणमित्यर्थः । तन्निरासाय मेति । तथा च न कश्चिद् दोष इति, प्रमाकरणमित्यत्र भावप्रधानत्वान्निर्देशस्य, प्रमाकरणत्वमिति ज्ञेयम् ॥

लक्षणस्य हि लक्ष्यनिष्ठत्वनियमात् तदाह । प्रमाणमिति । नन्वत्र करणत्वं नाम किम् ? अविलम्बेन कार्योत्पादकत्वं वा व्यापारवत्त्वं वा ? नाद्यः, सन्निकर्षेऽतिव्याप्तिः । कथम् ? आधुनिकनैयायिकानां चक्षुषः करणत्वे सन्निकर्षस्यावान्तरव्यापारत्वे न व्यवहितकारणत्वात्, चक्षुसदावव्याप्तेश्च । कथम् ? तस्य सन्निकर्षव्यवहितकारणत्वेनाविलम्बेन कार्योत्पादकत्वाभावात् । न चेत् कारणकलापसहितस्य चक्षुषोऽविलम्बेन कार्योत्पादकत्वान्नाव्याप्तिरिति वाच्यम् । एवं हि घटादेरपि तथात्वादतिव्याप्तिः । न द्वितीयो, घटेऽतिव्याप्तेः । न च तत्र व्यापाराभावात् नातिव्याप्तिरिति वाच्यम्, चक्षुर्व्यापारीभूतस्य घटचक्षुसंयोगस्यैव तद्व्यापारत्वात् । अत एव भिन्नलक्षणं यथा - तन्मात्रनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणताऽवच्छेदकधर्मशालित्वं करणत्वमिति । अस्यार्थः - तन्मात्रे चाक्षुषज्ञानमात्रे निष्ठयाः कार्यता, तया निरूपिता कारणता, तस्या अवच्छेदकधर्मत्वं चक्षुष्व् तै न शालित्वं करणमिति सुवचम् ॥

तथा च प्रमाणाभिन्नलक्षणं यथा - यथार्थज्ञानकारणत्वे सति, व्यापारवत्त्वे सति, अनुभवत्वव्याप्यजात्यवच्छिन्नकार्यतानिरूपितकारणताश्रयत्वं प्रमाणत्वमिति लक्षणं सम्पन्नम् । व्यापारवत्त्वभागग्रहणं चक्षुःसन्निकर्षादावतिव्याप्तिवारणायश्रयत्वान्तभागग्रहणम् । शरीरादावतिव्याप्तिवारणाय कार्यतावच्छेदिका जातिशाक्षुषत्वादिः । तद्वथा - चक्षुरदिषडिन्द्रियानुमानोपमानशब्दकायतानां क्रमेण चाक्षुषत्वरासनत्वघ्राणीयत्वस्पर्शनत्वश्रोत्रत्वमानसत्वानुमितित्वोपमितित्वशाब्दत्वजातिभिरवच्छेदादवच्छेदिका जातिः । एतावता चक्षुरादिनवप्रमाणानां करणभूतानां कार्यरूपाक्षाक्षुत्वादिवनजातयो भवन्तीत्यर्थः ॥

शब्दादिसाक्षात्कारजनने श्रोत्रस्य श्रोत्रमनःसंयोगो व्यापारः । शब्दादित्याभावज्ञानजनने च स एव व्यापारः । शब्दस्य श्रोत्रशष्कुलीसंयोगश्च व्यापारः सविकल्पं निर्विकल्पकमपि द्वारमिति गोलकाद्यधिष्ठाने नातिव्याप्तिः, तस्येन्द्रियाधिष्ठानत्वे कारणत्वात् । न चालोकादावतिव्याप्तिः, तादृशकार्यताप्रतियोगिकारणत्वाभावात् तमोविषयकचाक्षुषज्ञाने तद्व्यभिचारात् । अस्यार्थः - अनुभवत्वस्य या साक्षाद्व्याप्यजातिसिद्धिर्द्वैकजातीयं तज्जन्यसकलज्ञानमात्रं तदुत्तिकायता । तया निरूपिता कारणता । तस्या आश्रयत्वे सति तद्व्यर्थकारणत्वम् । तादृशं यथाज्ञानकारणत्वमित्यर्थः ॥

पदकृत्यानि - तद्व्यर्थकारणत्वं प्रमाणत्वमित्युक्ते आत्मादावतिव्याप्तिः । तन्निरासाय ज्ञानेत्यारभ्य सत्यन्तं पदं देयम् । तथा च जन्यात्वविशेषगुणनिष्ठकार्यतानिरूपितकारणताश्रयत्वादतिव्याप्तिध्वस्ता तावत्युक्ते घटेतिव्याप्तिः । तद्वारणाय सकलेति तावत्युक्ते त्वसम्भवः स्यात् । तद्वारणायैकजातीयेति । तथापि ज्ञानत्वे जात्या एकजातीयसकलजन्यज्ञानमात्रवृत्तिकार्यतानिरूपितकारणताश्रयत्वं चक्षुरादौ नास्ति, अत्रानुमित्यादावकारणत्वात् । अत आह - अनुभवत्वसाक्षाद्व्याप्यजातिमदिति । साक्षादिति अनुभवत्वस्य व्याप्यम् । अनुभवत्वव्याप्यमादाय असम्भवत्ववारणाय तै न च भेदगर्भव्याप्यतालाभान् दोषः ॥

ननु साक्षाद्व्याप्यजातयः कति ? तथाहि - अनुभवत्वस्य व्याप्यजातयो नव भवन्ति, यथा चाक्षुषत्वरासनत्वघ्राणीयत्वस्पर्शनत्वश्रावणत्वमानसत्वानुमितित्वोपमितित्वशाब्दत्वलक्षणाः [इति ।]

अनुभवत्वस्य साक्षादव्याप्यजातयश्चतस्रो भवन्ति, यथा प्रत्यक्षत्वानुमितित्वोपमितित्वशाब्दत्वलक्षणा इति ॥

ननु साक्षादव्याप्यत्वं नाम किम् ? तदव्याप्यजात्यव्यापकत्वे सति तदव्याप्यत्वं साक्षादव्याप्यत्वमिति । तच्छब्देनानुभवत्वम् । तस्य व्याप्यं जातिरनुमितित्वादिति । तस्य व्याप्यं प्रत्यक्षत्वम् । पुनस्तच्छब्देनानुभवत्वं तस्य व्याप्यं प्रत्यक्षत्वम् । एतावता प्रत्यक्षत्वमनुभवस्य साक्षादव्याप्यत्वमिति जातिः । एवं द्रव्यत्वस्य गुणवत्त्वं साक्षादव्याप्यमिति निराकरणार्थमिति व्याप्यस्य वचनं पूर्वं, व्यापकस्य ततः परम्, अल्पवृत्ति व्याप्यं, बहुवृत्ति व्यापकमिति वचनात् । यत्र यत्र प्रत्यक्षत्वं तत्र तत्र अनुभवत्वं न तु यत्र यत्रानुभवत्वं तत्र तत्र प्रत्यक्षत्वम्, अनुमितौ व्यभिचारात् । कथम् ? तत्रानुभवत्वं वर्तते, चाक्षुषत्वं नास्तीति । एवं यत्र यत्रानुमानत्वं तत्र तत्रानुभवत्वं न तु यत्र यत्रानुभवत्वं तत्र तत्रानुमितित्वं प्रत्यक्षे व्यभिचाराद् इत्यादि । यत्र यत्र चाक्षुषत्वं तत्र तत्र अनुभवत्वं, न तु यत्र यत्रानुभवत्वं तत्र तत्र चाक्षुषत्वं घ्राणीयानुमित्यादौ व्यभिचारात् तत्रानुभवत्वमस्ति प्रत्यक्षत्वं नास्तीति । एवं यत्र यत्र रसनत्वं तत्र तत्रानुभवत्वं, न तु यत्र यत्रानुभवत्वं तत्र तत्र रसनत्वं चाक्षुषे व्यभिचारात् इत्यादि ॥

अनुभवत्वस्य प्रत्यक्षात्वादः साक्षादव्याप्यजातिः । चाक्षुषत्वादिः प्रत्यक्षत्वस्य व्याप्यजातिः । कथम् ? यत्र यत्र प्रत्यक्षत्वं तत्र तत्रानुभवत्वं, न तु चाक्षुषत्वं, यत्र यत्र चाक्षुषत्वं तत्र तत्र प्रत्यक्षत्वमनुभवत्वं चेत्पादि स्वयमूहम् । तावत्युक्ते सदोषे चक्षुरादावतिव्याप्तिः । तद्वारणाय तद्व्यथार्थेति पदम् । तावत्युक्ते चक्षुःसन्निकर्षेऽतिव्याप्तिः । तद्वारणाय करणेति । तदर्थं व्यापारवत्कारणत्वं सन्निकर्षे सदोषेन्द्रियं च पूर्वविशेषणैवातिव्याप्तिर्भङ्गात्, चरमविशेषणवैयर्थ्यप्रसङ्गादिति ॥

ननु प्रमाणमिति कः शब्दार्थः ? प्रमितिः प्रमाणमिति वा प्रमीयते यत् तत् प्रमाणमिति वा प्रमीयतेऽस्मिन्नात्मनीति प्रमाणमिति वा प्रणीयतेऽनेनेति प्रमाणमिति वेत्यादि विकल्पाः सम्भवन्ति । ततश्च प्रथमपक्षे प्रमैव लक्ष्यत्वाक्रान्तत्वेन प्रमाणम् । द्वितीयपक्षे प्रमाकर्म घटादि प्रमाणं स्यात् । तृतीयपक्षेऽधिकरणव्युत्पत्तिरपि निरस्ता, प्रमातुरपि प्रमाणत्वप्रसङ्गात् । तेन प्रमाता प्रमाणं न भवतीत्यर्थः । चतुर्थपक्षे प्रमाकरणं प्रमाणकरणमित्यन्वयदोषः स्यात् । कथम् इति चेत्, श्रुणु । प्रमाकरणप्रमाणकरणयोश्चेतरावयवसम्बन्धः विशेषणविशेष्यभावो वा वाच्यवाचकभावो वा व्याप्यव्यापकभावो वेत्यादिदूषणान्यपि सम्भवन्तीति चेन्न प्रमाकरणं प्रमाणपदवाच्यमित्यर्थस्य क्रियमाणत्वात् प्रमाणपदमिह न यौगिकमित्यवधेयम् । न चेश्वरेऽतिव्याप्तिरिति वाच्यं तस्यालक्ष्यत्वादिति ॥

ननु लक्षणेन किं क्रियते ? इतरभेदः साध्यते, यथा प्रमाणमितरेभ्यो भिद्यते प्रमाकरणत्वात् । यत्रैवं तत्रैवं, यथा प्रमाणाभासादिः । प्रमाकरणमितरेभ्यो भिद्यते, प्रमाकरणत्वात् । तदपीतरेभ्यो भिद्यते तत्करणत्वाद्, इत्यत्रानवस्थापि न दोषाय, प्रामाणिकत्वाद्, इति यथार्थेति । अनुभवः प्रमा इत्युक्तेऽयथार्थानुभवेऽतिव्याप्तिः । तन्निरसाय यथार्थेति तावत्युक्ते स्मृतावतिव्याप्तिः । तन्निरसायानुभवेति अतिशयितमिति ॥

ननु अतिशयितत्वं नाम किम् ? व्यापारवत्त्वं वा उत्कृष्टत्वं वा असाधारणत्वं क्रियायोगरहितत्वं वा अन्यद्वा । नाद्यः विकल्पः सुन्दरः, घटादावतिव्याप्तेः, तस्यापि व्यापारवत्त्वात् । अत एव न द्वितीयोऽपि, उत्कृष्टत्वे विशेषाभावात् । नापि तुर्यः, क्रियायोग्यव्यवच्छेदेन फलसम्बन्धित्वेन

घटादावतिव्याप्तेः । नापि पञ्चमः पक्षश्चक्षुरः, तदप्रतिपादनात् । इति तृतीयः पक्षो न्याय्य एव, अतिशयवत्कारणमिति । अत आह - [यस्य कार्यात् पूर्वभावो नियतोऽनन्यथासिद्धश्च तत्कारणम् । यथा तन्तुवेमादिकं पटस्य कारणम् ।] यस्येति । करोतीति कारणं कर्तर्यनटि वृद्धौ च सिद्धम् । यस्य कार्यात् पूर्वभावस्तत्कारणमित्युक्ते दैवादागतरासभादावतिव्याप्तिः । तन्निरासाय नियतेति तावत्युक्ते तन्तुरूपादावतिव्याप्तिः । तन्निरासायन्यथासिद्धेति ॥

तत्रान्यथासिद्धिस्त्रिधा । तथाहि यं पुरस्कृत्य यस्य पूर्वभावोऽवगम्यते स तेनान्यथासिद्धो, यथाऽयं तन्तुं पुरस्कृत्य यस्य तन्तुरूपस्य पूर्वभावोऽगम्यते तत् तन्तुरूपम् । तेन तन्तुना कृत्वाऽन्यथासिद्धम् । तन्तुरूपादिगुणस्तन्वादिनाऽन्यथासिद्धः । न चेन्द्रियार्थसिन्निकर्षं पुरस्कृत्येति यस्य पूर्ववर्तितावगम्यते इत्यतिप्रसक्तिरिति वाच्यं, विनिगमनाविहरातिरिक्तस्थले इत्यविशेषणस्य बोध्यत्वाद्, विशेष्यस्य निर्धारकप्रमाणाभावविनिगमनाद् इति प्रागन्यथासिद्धिः १ अन्यत्र क्लृप्तपूर्ववर्तिन एव कार्यसम्भवे तत्सहभूतत्वमन्यथासिद्धत्वं, यथा क्लृप्तपूर्ववर्तितो गन्धप्रागभावाद् गन्धसम्भवे रूपप्रागभावस्य तत्सहभूतत्वाद् गन्धेऽन्यथासिद्धत्वं द्वितीयापि गुणान्यथासिद्धिः २ । एकं प्रति पूर्ववर्तित्वे गृहीते एवापरं प्रति पूर्ववर्तिता गृह्यते, स तेनान्यथासिद्धो, यथा शब्दं प्रत्याकाशस्य पूर्ववर्तित्वे गृहीते एवापरं घटे प्रति पूर्ववर्तिता गृह्यते इत्याकाशो घटेऽन्यथासिद्धः, शब्दशरीरादौ तु नाकाशमन्यथासिद्धम् । तत्राप्याकाशस्याप्यवश्यकल्प्यमानत्वे नान्यथासिद्धत्वादेव घटोत्पत्तौ वीरणादिरन्यथासिद्धमिति द्रव्यान्यथासिद्धिः ३ । त्रयमादायैव यस्य पूर्ववर्तिता गृह्यते तदन्यथासिद्धं, यथा दण्डत्वमादायैव दण्डपूर्ववर्तिताग्रहे दण्डेन दण्डत्वस्यान्यथासिद्धत्वम् । दण्डत्वादिधर्मो दण्डेनान्यथासिद्धः । ननु यं पुरस्कृत्येति प्रथमायाश्चतुर्थ्याश्च को भेद उच्यते ? पुरस्कृतत्वं प्राथम्येनावक्लृप्तं, यथा तन्तोः रूपं तन्तुरूपम् । अत्र तन्तुप्राथम्यम् । दण्डत्वान् दण्डः । अत्र दण्डत्वमवच्छेदकधर्मः । ततो धर्मान्यथासिद्धिः । ४ जनकं प्रति पूर्ववर्तित्वे गृहीते एव यत्रान्यं प्रति पूर्ववर्तिताग्रहस्तदन्यथासिद्धं, यथा कुलालपितृत्वेन कारणातायां बाच्यायां घटजनकं कुलालं प्रति पूर्ववर्तित्वे गृहीते एव जन्यघटं प्रति पूर्ववर्तित्वप्राहात् कुलालजनकं पुंस्त्वस्यैव कुलालपितृत्वात् कुलालपिताऽन्यथासिद्धः । ननु एकं प्रतीति तृतीयायाः पञ्चम्याश्च को भेदः ? उच्यते । तत्र द्रव्यमन्यथासिद्धम्, अत्र पुंस्त्वमिति भेदः । पुंस्त्वं पुरुषाकारत्वं वीर्यमिति यावत् । अतः कुलालपिता कुलालपुत्रं प्रति पुंस्त्वेनान्यथासिद्धो, जन्यघटं प्रत्यन्यथासिद्धः ५ ॥

एतदन्यथासिद्धिद्वयं बलभद्रपुत्रगोवर्धनकृतगोवर्धन्यां प्रोक्तमस्तीति, एतदन्यथासिद्धिपञ्चकराहित्ये सति नियतपूर्ववर्तित्वमेव कारणमिति ग्रन्थान्तरेऽन्यथासिद्धिसप्तकमप्युक्तमिति विस्तरभयानेह लिखितमिति बोध्यम् ॥

ननु सामान्यलक्षणमिदं, ततश्च नियतपूर्वसत्त्वं वा सत्त्वमेव वस्तुत्वमेव वा कारणत्वमास्तां किन्तु विशेषणेनेति चेद्, अन्यथासिद्धभागास्य पारिमाण्डल्यादावतिव्याप्तिवारकत्वात् । न च योगिप्रत्यक्षं प्रति तस्य कारणाता, योगिप्रत्यक्षस्य योगजधर्मजन्यत्वावच्छेदेन विषयाजन्यत्वात् । षोडशसन्निकर्षान्यतम-सन्निकर्षजन्यज्ञानत्वावच्छेदेनैव विषयजन्यत्वाद् विशेषलक्षणमेवेदमिति पारिमाण्डल्यं परमाणुपरिमाणम् । परमाणुत्वं धर्मो, न जातिः, अन्त्यकार्यं मेरुसर्पपयोस्तुल्यत्वादित्यर्थः । तन्तुतुरीवेमादिकमिति निष्पन्नवस्त्वेष्वेनदण्डस्तुरी, वातो दण्डो वेमा इति ॥

प्रसङ्गतः कार्यमपि लक्षयति - यस्य कार्यादित्यादि । उक्ते कारणलक्षणे आत्माश्रय इत्यत आह - [अनन्यथासिद्धनियतपश्चाद्भावित्वं कार्यत्वम् ।] अनन्यथासिद्धेति । पश्चाद्भावित्वं कार्यत्वमित्युक्ते दैवादापन्नमशकादावतिव्याप्तिः । तन्निरासाय नियतेति तावत्युक्ते घटरूपादावतिव्याप्तिः । तन्निरासानन्यथासिद्धेति । नियतं च तत्पश्चाद्भावि वाऽनन्यथासिद्धं च तन्नियतपश्चाद्भावि चेति विग्रहः । मुरारिभट्ट्यां तु अन्यथासिद्धात् कारणान्नियतपश्चाद्भावीति विग्रहः, अन्यथा घटविशेषं प्रति रसभस्य कारणत्वादिति क्रियते यत् तदिति दिक् ।

बौद्धाद्युक्तकारणलक्षणं दूषयितुमनुवदति - [यत्तु कश्चिदाह कार्यानुकृतान्वयव्यतिरेकि कारणमिति, तदयुक्तम्, नित्यविभूनां व्योमादीनां कालतो देशतश्च व्यतिरेकासम्भवेनाकारणत्वप्रसङ्गात् ।] यत्त्विति । कार्येणानुकृतौ यावन्वयव्यतिरेकौ तौ वर्तते यस्य तत् कार्यानुकृतान्वयव्यतिरेकि । यदन्वये यदन्वयो यद्व्यतिरेके यद्व्यतिरेकस्तत्कारणमित्यर्थः । कार्यानुकृतान्वयि कारणमित्युक्ते आकाशेऽतिप्रसङ्गः । कथम् ? आकाशान्वये घटान्वयोऽस्त्येव परं शरीरशब्दो मुक्त्वा घटादिकं प्रति न कारणमिति तन्निरासाय व्यतिरेकीति । अथ कार्यानुकृतव्यतिरेकि कारणमित्युक्ते घटप्रागभावेऽतिप्रसङ्गः । कथम् ? यद्व्यतिरेके यद्व्यतिरेको, घटप्रागभावध्वंसे गन्धप्रागभावध्वंसः, कारणम् । घटप्रागभावव्यतिरेके गन्धप्रागभावव्यतिरेकः । तन्निरासायान्वयीति ॥

ननु नित्यविभूनां व्योमादीनां कालतो देशतश्च व्यतिरेकासंभवा, अकारणत्वप्रसङ्गात्, तदयुक्तमित्युक्तम्, तन्न घटो, व्यतिरेकसम्भवात् । तथाहि भेरीसंयुक्ताकाशो सत्येव शब्दोत्पत्तिर्नान्यत्र । यस्मिन् देशे यस्मिन् काले भेरीसंयुक्ताकाशस्तत्र शब्दोत्पत्तिस्तदाऽन्यत्र व्यतिरेक इत्यर्थः ॥

केचित्तु कालादीनामिदानीं जात इत्यादि प्रतीत्याऽकारणत्वं सिध्यति, एवं प्रमाणान्तरेणात्माऽदृष्टादीनामपि कारणत्वं सिध्यति । आकाशस्यापि शरीरकारणत्वं श्रुत्या सिद्धम् । शब्दत्वं तस्य साक्षात्कारादौ तन्मानान्तरसिद्धम् । घटादौ तु तत्कारणत्वे च मानमेव अवश्यकल्प्यमानपूर्ववर्तिन एव कार्यसम्भवे तत्सहभूतत्वलक्षणमन्यथासिद्धं चेत्याहुः । इयत्तावच्छिन्नपरिमाणयोगित्वं मूर्तत्वं, सकलमूर्तद्रव्यसंयोगित्वं विभुत्वमित्यर्थः ॥

कारणलक्षणं विभजते - [तच्च कारणं त्रिविधं, समवाय्यसमवायिनिमित्तभेदात् । तत्र यत्समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत् समवायिकारणम् । यथा तन्त्वः पटस्य समवायिकारणम् । यतस्तन्तुध्वेव पटः समवेतो जायते, न तुर्यादिषु ।] तच्चेति । चकारो न्यूनाधिकव्यावृत्त्यर्थः । तत्रेति । तेषु कारणेषु मध्ये प्रधानतया समवायिकारणं लक्ष्यते इत्यर्थः । यत्समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत्समवायिकारणमित्यत्र यत्समवेतं कार्यं तत्समवायिकारणं, यदा यत्समवेतमुत्पद्यते तत्समवायिकारणमिति विकल्पद्वयम् । तत्र पथमविकल्पे पटरूपादावतिप्रसक्तिः, तस्य समवेतकार्यात्मकत्वाद्, आकाशादावव्याप्तिश्च तस्य नित्यत्वेन समवेतकार्यत्वाभावात् । द्वितीयविकल्पेऽप्येतावेव दोषौ स्तः । अथ तन्निरासाय यस्मिन् कार्यमिति तत्पुरुषविधाने चक्रादावतिव्याप्तिः । कथम् ? संयोगसम्बन्धेन घटलक्षणकार्यस्य जायमानत्वात् । तन्निरासाय समवेतमिति पदम् । न हि चक्रादौ घटः समवेत उत्पद्यते, घटश्चक्रयोर्युतसिद्धत्वात्, पृथक् सिद्धत्वात् । अत्र लक्षणे यत्पदस्यान्वयसमर्पकत्वेन सामान्यलक्षणमेवैतद्, अतः स्वसमवेतकार्यजनकं समवायिकारणमिति ज्ञेयम् । अत्र

स्वपदमन्यसमवेतघटादिजनकपालसंयोगादावतिव्याप्तिवारणाय । कथम् ? कपालादेर्यावत् स्वसमवेतजनकत्वं नास्ति, नापि स्वसमवेतं, यत्किञ्चित् पृथिवीत्वादिजनकत्वं तस्य नित्यत्वात् । किन्तु स्वसमवेतकार्यजनकत्वमेवेति दर्शयितुं कार्यपदं, न तु लक्षणप्रविष्टमिति दिक् ॥

संयोगस्य सुगमस्वस्वरूपत्वात् तमुपेक्ष्य समवायं लक्षयति - [तत्रायुतसिद्धयोः सम्बन्धः समवायः । अन्यथोस्तु संयोग एव ।] तत्रायुतेति । अयुतसिद्धस्य समवाय इत्युक्ते संयोगेऽतिव्याप्तिः । तन्निरासाय द्विवचनान्तम् । पक्षी स्वावयवे नभो विहाय तिष्ठति, नभश्च तदनुत्पत्तिदशायां तत्परिहारेण तिष्ठतीति न पक्षिगगनसंयोगेऽतिव्याप्तिः । सुखं धर्मं विहाय गम्यगमनादिस्थले, धर्मश्च सुखं विहाय सुखानुत्पत्तिदशायां तिष्ठतीति युतसिद्धत्वानातिव्याप्तिः सुखधर्मसम्बन्धे । एवं दुःखं तपस्यास्थले पापं विहाय तिष्ठतीत्यादि बोध्यम् ॥

किञ्च समवायसम्बन्धेनावस्थानं विवक्षितं, तच्च स्वरूपसम्बन्धेनैव भवतीत्यन्योन्याश्रयः, परस्परप्रापेक्षणमन्योन्याश्रय इति वचनात् । अयुतसिद्धत्वं समवायलक्षणं, समवायोऽप्ययुतसिद्ध इत्यात्माश्रयोऽपि, स्वस्य स्वापेक्षणमात्माश्रय इति वचनात् । न चैतद् दूषणं, जगदाधारितानियामकसंयोगसम्बन्धातिरिक्तसम्बन्धेन वृतिस्तावयुतसिद्धाविति विवक्षितत्वात् ।

[विनश्यत्ता तु विनाशकारणसामग्रीसान्निध्यम् ।] विनश्यत्ता त्विति । विनाशकारणसामग्रीसान्निध्यमित्यत्र कारणसामग्र्योरन्यतरग्रहणेन विनश्यत्ताया लक्षणद्वयं बोध्यम् । सांनिध्यं विनश्यत्तेत्युक्ते स्थित्यवस्थायां रासभसान्निध्येऽतिप्रसक्तिः । तन्निरासाय सामग्रीति तावत्युक्ते सकलकारणयोगपद्धम् । सामग्रीति वचनाद् उत्पत्त्यवस्थायां सामग्रीसान्निध्येऽतिप्रसक्तिः । तन्निरासाय विनाशेति । न हि उत्पत्तिसामग्रा विनाश इति नातिव्याप्तिः । अथ द्वितीयलक्षणे सांनिध्ये पूर्ववत् कारणसांनिध्यमित्युक्ते उत्पत्त्यवस्थायां घटेऽतिप्रसक्तिः । तन्निरासाय विनाश इति विनाशकारणसांनिध्यं विनश्यत्तेत्यर्थः । युग्म मिश्रणामिश्रणयोरित्युक्ते मिश्रितसिद्धयोरपृथक्सिद्धयोरयुतसिद्धयोरित्यर्थः । समवायो द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषेषु, यथा अवयवावयविनोर्गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतोर्जातिव्यक्तयोः विशेषनित्यद्रव्ययोः ।

ननु समवायः केन सम्बन्धेन तिष्ठति ? उच्यते, अविनश्यदवस्थायां स्वरूपसम्बन्धेनेति । संयोगोऽपि तदवस्थायां समवायसम्बन्धेन तिष्ठतीति द्वावपि सम्बन्धौ द्विष्टौ नित्यानित्यौ चेति, सर्वं च सव्येतरे चेति विग्रहः । किन्तु द्रव्यं निर्गुणमेवेति । ननु यथाद्यक्षणे कालादीनां संयोगोऽस्तीति संयोगस्य गुणत्वात् कथं निर्गुणत्वमिति चेत्, न तदानीं, तस्य मूर्तत्वाभावादिति, कारणभेदोऽस्ति । नन्वत्र कारणशब्दः सामग्रीवचनोऽनेककारणजन्यस्यापि पटस्यैकत्वदर्शनात् कारणभेदनियतः कार्यभेदो न भवति, किन्तु सामग्रीभेदनियतोऽयं भावो दृश्यमानः कार्यभेदसामग्रीभेदव्याप्तिं स्मरन् भेदं गमयति । यथाग्निव्याप्तो धूमोऽग्निमिति ।

[नन्वेवं सति प्रथमे क्षणे घटोऽचाक्षुषः स्याद, अरूपिद्रव्यत्वाद् वायुवत् ।] अरूपीति । अरूपित्वादित्युक्ते रूपादावतिप्रसक्तिः । तन्निरासाय द्रव्येति । अद्रव्यत्वादित्युक्ते पटादावतिप्रसक्तिः । तन्निरासारूपिद्रव्यत्वादिति । तदेव हि द्रव्यं चाक्षुषं यन्महत्त्वे सत्युद्भूतरूपवदिति । अत्र रूपवद

द्रव्यमित्युक्ते तत्पवारिस्थते जस्यतिव्याप्तिः । तन्निरासायोद्भूतेति । तावत्युक्ते उद्भूतरूपवति पाथिवपरमाण्वादावतिव्याप्तिः । तद्भङ्गार्थं महत्त्वे सतीति । अथ महत्त्वे सति उद्भूतगुणवतीत्युक्ते वायावतिप्रसक्तिः । तद्भङ्गार्थं रूपवदिति । महत्परिमाणाधिकरणं द्रव्यं चाक्षुषमित्युक्ते गगनादावतिप्रसङ्गः । तद्भङ्गार्थं विशेष्यपदं, लक्ष्ये च द्रव्यपदं घटादिगतचाक्षुषरूपादिपदनिरकरणार्थम् ॥

समवायिकारणं द्रव्यमिति अस्य पदकृत्यानि । कारणं द्रव्यमित्युक्ते पटासमवायिकारणे संयोगेऽतिप्रसक्तिः । तन्निरासाय समवायीति । समवायीत्युच्यमाने गुणत्वसमवायुगुणेऽतिप्रसक्तिः । तन्निरासाय कारणमिति । समवायि च तत्कारणमिति तत्पुरुषे च तत्रैवातिप्रसक्तिः । तन्निरासाय स्वसमवेतकार्यजनकं द्रव्यमिति लक्षणार्थं कर्तव्यः । तत्रापि जनकत्वं द्रव्यत्वमित्युक्ते पटरूपजनकत्वेनासमवायिकारणे तन्तुरूपेऽतिव्याप्तिः । तन्निरासाय स्वपदम् । स्वस्मिन् जनकं स्वजनकं द्रव्यमित्युक्ते विषयत्वेन स्वविषयकज्ञानघटरूपेऽतिव्याप्तिः । तन्निरासाय समवेतेति । कार्यपदं च स्वरूपज्ञापनतत्परमिति व्यर्थम् ।

[योग्यतया गुणाश्रयत्वाच्च । योग्यता च गुणानामत्यन्ताभावाभावः ।] योग्यतयेति । योग्यता द्विधा, स्वरूपयोग्यता, फलोपहितयोग्यता च । यथा आरण्यदण्डे स्वरूपासाधारणा, कुलालगृहदण्डे फलोपहिता फलयुक्तेति । गुणाश्रयत्वाच्चेति । गुणाश्रयो द्रव्यमिति लक्षणम् । अस्य पदकृत्यानि । आश्रयो द्रव्यमित्युक्ते रूपत्वजात्याश्रयेऽतिव्याप्तिः । तन्निरासाय गुणेति । तथापि प्रथमे क्षणेऽद्रव्यत्वव्याप्तिः । तन्निरासार्थं गुणात्यन्ताभावानाश्रयत्वमिति लक्षणं सुवचनम् । ननु गुणात्यन्ताभावानाश्रयत्वमित्युक्ते सामयिकात्यन्ता-भावेऽतिप्रसक्तिः । तन्निरासाय सामयिकात्यन्ताभावाभिन्नत्वे सति गुणात्यन्ताभावानाश्रयत्वं द्रव्यत्वमिति लक्षणं कर्तव्यमिति ।

[यत्समवायिकारणप्रत्यासन्नमवधृतसामर्थ्यं तदसमवायिकारणम् ।] यत्समवायीति । अवधृतसामर्थ्यमित्युक्ते समवायिकारणेऽतिप्रसक्तिः । तद्गारणाय समवायिकारणप्रत्यासन्नमिति तावत्युक्ते तन्तुत्वादावतिप्रसक्तिः । तद्गारणायवधृतसामर्थ्यमिति । समवायिकारणे समवायसम्बन्धेन वर्तित्वं समवायिकारणप्रत्यासन्नत्वं, न तु समीपवर्तित्वम् । प्रत्यासत्तिर्द्वधा, कार्यकार्थप्रत्यासत्तिः कारणैकार्थप्रत्यासत्तिश्च । कार्येण सहैकस्मिन्नर्थे प्रत्यासत्तिः कार्यैकार्थप्रत्यासत्तिः यथा स्वशब्देन तन्तुरूपं, तस्य कार्यं पटरूपं, तस्य कारणं पटः, तेन पटेन सहैकस्मिन्नर्थे तन्तोः प्रत्यासत्तिस्तन्तुरूपस्येति कारणैकार्थप्रत्यासत्तिरिति ।

[निमित्तकारणं तदुच्यते, यन्न समवायिकारणं, नाप्यसमवायिकारणम्, अथ च कारणं, तन्निमित्तकारणम् । यथा वेमादिकं पटस्य निमित्तकारणम् ।] यनेति । यद्यपि दण्डादिः स्वगुणादिसमवायिकारणं, तथापि यत्प्रति यन्न समवायिकारणं नाप्यसमवायिकारणम्, अथ च कारणं तत् तत्प्रति निमित्तमित्यर्थः । अकारणलक्षणे लक्ष्यतावच्छेदकं पारिमाण्डल्यनभःपरिमाणादिभिन्नत्वम् । कोऽर्थः ? पारिमाण्डल्यनभःपरिमाणादि विहायान्यत् सर्वं कारणं समवायिकारणलक्षणे द्रव्यत्वादिलक्ष्यतावच्छेदकम् । समवायिकारणं लक्ष्यम् द्रव्यत्वादि असमवायिकारणलक्षणे द्रव्यत्वरहितत्वे सति किञ्चित्कार्यं प्रति निमित्तत्वरहितत्वे च सति तत्प्रति कारणत्वम् । कोऽर्थः ? द्रव्यत्वं किञ्चित्कार्यनिमित्तत्वाभावे सति घटरूपकार्यं प्रति यत्कारणं मृत्पिण्डरूपं तदसमवायिकारणं लक्ष्यम् ।

निमित्तकारणलक्षणे किञ्चित्कार्यं प्रति समवायिकारणत्वासमवायिकारणत्वरहित्ये सति परिमाण्डल्यादिभिन्नत्वम् । कोऽर्थः ? निमित्तकारणं लक्ष्यं रिमाण्डल्याद्यन्यत्वमिति । एवमन्यदपि सुसुद्धिभिरूहम् ॥

समवायिकारणं द्रव्यमेव, असमवायिकारणं गुणक्रिये, निमित्तकारणं द्रव्यगुणकर्मादि । भावकार्यस्य त्रीणि कारणानि । अभावस्य निमित्तकारणमेकमेवेति । भावत्वं नाम तत्त्वार्थानुलिखितधीविषयत्वमित्यर्थः ।

[सत्यपि प्रमातरि प्रमेये च, प्रमानुत्पत्तेः, इन्द्रियसंयोगादौ सति अविलम्बेन प्रमोत्पत्तेः, अत इन्द्रियसंयोगादिरेव कारणम् ।] सत्यपीति । इन्द्रियसंयोगस्यादिरिन्द्रियसंयोगादिरिति व्युत्पत्त्या इन्द्रियमेवोक्तेरिति चतुरङ्गस्य व्यापारविशिष्टस्यातिशयं बोधयितुम् इन्द्रियसंयोगादिरित्युक्तं, न त्विन्द्रियमिति ॥

न्यायशास्त्रानुसारेण प्रमाणस्य लक्षणमुक्त्वा मीमांसकमताद्यनुसारेण प्रमाणलक्षणं दूषयितुमुपवदति । [यत्तु 'अनधिगतार्थगन्तु प्रमाणम्' इतिलक्षणं, तन्न, एकस्मिन्नेव घटे घटोऽयं घटोऽयमिति धाराबाहिकज्ञानानां गृहीतग्राहिणामप्रमाण्यप्रसङ्गात् ।] यत्त्विति । अनधिगतार्थगन्तु अज्ञानविषयकयथार्थज्ञानकरणप्रमाणमित्यर्थः । ननु घटस्यैकत्वेऽपि विशेषणीभूतानां कालकलादिरूपाणामन्यान्त्यत्वेन तद्विशेषणविशिष्टानि ज्ञानान्यधिगतार्थानि भविष्यन्तीति शङ्कामपाकरोति । [न चान्यान्यक्षणाविशिष्ट-विषयीकरणादनधिगतार्थगन्तुता, प्रत्यक्षेण सूक्ष्मकालभेदानाकलनात् ।] न चेति । तत्र हेतुः । सूक्ष्मेति । सूक्ष्मकालभेदप्रधाभ्युपगमे दोषमाह । [कालभेदगृहे हि क्रियादिसंयोगान्तां चतुर्णां यौगपद्याभिमानो न स्यात् । क्रिया क्रियातो विभागो, विभागात् पूर्वसंयोगनाशः, तत उत्तरसंयोगोत्पत्तिरिति ।] न्यायेन क्रियादिसंयोगान्तां चतुर्णां, 'पत्रशतं मयाऽतिसूच्या युगपद् भिन्नम्' इति यौगपद्याभिमानः सर्वलोके प्रसिद्धो न स्यादिति ।

[ननु प्रमायाः कारणानि बहुनि सन्ति प्रमातृप्रमेयादीनि । तान्यपि किं कारणानि उत नेति ?] प्रमेयादीनीति देवदत्तघटादीनि । आदिशब्दात् प्रदेशोद्योतादीनीति । [उच्यते । सत्यपि प्रमातरि प्रमेये च, प्रमानुत्पत्तेरिन्द्रियसंयोगादौ सति अविलम्बेन प्रमोत्पत्तेः, अत इन्द्रियसंयोगादिरेव कारणम् ।] संयोगादिरेवेति । इन्द्रियं च इन्द्रियसंयोगश्च तावादौ यस्य स तथोक्तः । आदिशब्दानिर्विकल्पकज्ञानादिग्रहः । पुल्लिङ्गनिर्वाहयार्थशब्दोऽध्याहर्तव्य इति ॥

[। प्रत्यक्षम् ।]

अथ प्रत्यक्षप्रमाणं लक्षयति । साक्षात्कारिप्रमाकरणं प्रत्यक्षम् इति । प्रमाकरणं प्रत्यक्षप्रमाणमित्युक्तेऽनुमितिकरणेऽनुमानेऽतिप्रसक्तिः । तन्निरसाय साक्षात्कारीति । शेषं प्राग्वत् । [साक्षात्कारिणी च प्रमा सैवोच्यते या इन्द्रियजा ।] साक्षात्कारिणीति । ननु इन्द्रियजन्यत्वमनुकमित्युपमित्यादावप्यस्ति, ज्ञानमात्रस्य मनोजन्यत्वादिति चेन्न, अनुभवानुवृत्तो ज्ञानकरणजन्यज्ञानव्यावृत्तो धर्मविशेषः साक्षात्त्वमिति । ननु साक्षात्त्वं प्रत्यक्षजन्यत्वमुपाधिरयमाश्रयापत्तेः, प्रत्यक्षज्ञाने जन्यसाक्षात्त्वं प्रत्यक्षप्रमाणज्ञानमित्यन्योन्याश्रयपाताच्च । यदिन्द्रियजन्यज्ञानत्वं तदिन्द्रियलक्षणं साक्षात्त्वं जातिघटितम् । तत्र लक्षणे साक्षात्कारिपदं न देयमेवेति । अत एव चेन्द्रियजेति मूलं

सङ्गच्छते । अनुभवत्वजातिघटितं वा लक्षणमिति न व्यर्थतेति ॥

[कदा पुनरिन्द्रियं करणम् ? यदा निर्विकल्पकस्या प्रमा फलम् । तथा हि, आत्मा मनसा संयुज्यते, मन इन्द्रियेण, इन्द्रियमर्थेन, इन्द्रियाणां वस्तुप्राप्यप्रकाशकारित्वनियमात् ।] तथाहीति । ज्ञानोत्पत्तौ चक्षुःसंयोग एव । आत्मेति । सुषुप्त्यवस्थायां मनसः सर्वाणीन्द्रियाणि परिहृत्य स्वप्नाडीवर्तमानत्वेन प्रलीनमनस्कस्यात्मनो ज्ञातृत्वाभोगवदात्मनः संयोगेन भवितव्यम् । सत्यप्यात्मनः संयोगे स्वप्नावस्थायामुपरतेन्द्रियग्रामस्य बाह्यविषयज्ञानाभावाद् इन्द्रियाणां च मनसश्च सम्बन्धेन भवितव्यम् । सत्यप्येतस्मिन् सर्वस्मिन् बाह्यार्थस्य चेन्द्रियस्य सम्बन्धाभावे प्रतीत्यनुदयाच्चतुर्णां सम्बन्धेन भवितव्यमेव ।

ननु चक्षुरुन्मीलनसमन्तरमनेकयोजनस्थमार्तण्डमण्डलमुपलभ्यते तथा राजमन्दिरे भेयां ताड्यमानायां स्वमन्दिरस्थपुंसः शब्दप्रतिपत्तिर्जायते, तथा पण्यवीथ्यां पर्यटतो वाटिकास्थितपुष्पगन्धोपलब्धिः, तत्कथमिन्द्रियार्थसम्बन्ध इत्याशङ्क्याह । विप्रतिपन्नानीन्द्रियाणि प्राप्तप्रकाशकानि, बाह्येन्द्रियत्वात्, त्वगिन्द्रियवत् । दृष्टो हि लाघवातिशयेन वेगातिशयोदयदुदयाचलचूलावगम्येवार्के भुवने आलोकः प्रसरीसरीति । तद्वन्नयनोमीलनानन्तरं तद्रश्मयोऽर्कमण्डलं प्राप्यैव प्रकाशयति । तथा वीचीतरङ्गन्यायेन कर्णपथं प्राप्तस्यैव शब्दस्योपलब्धिः, गन्धधारत्वमास्थितानां पुष्पावयवानां घ्राणस्य च सम्बन्धे सत्येव गन्धोपलम्भ स्यादिति न किञ्चिदनुपपत्तिरिति योजना । सम्बन्धाविषयकज्ञानत्वं निर्विकल्पकमित्यर्थः ।

निर्विकल्पकत्वं न जातिः । धर्मांशे निर्विकल्पकत्वरूपे धर्मांशे सविकल्पकत्वरूपे नरसिंहाकारज्ञानेऽव्याप्यवृत्तित्वप्रसङ्गात् । यदा च निर्विकल्पकसविकल्पात्मकं ज्ञानमिति न पक्षः तदा निर्विकल्पकत्वं साक्षादव्याप्यजातिः । सापि लक्षणं योजनात्मकमिति सम्बन्धविषयकज्ञानत्वमात्रं लक्षणं, नरसिंहाकारज्ञानाभावपक्षे जात्यादियोजनाभावात्, नरसिंहत्वं च वक्तुं न शक्यते इति । सविकल्पकज्ञाने प्रत्यक्षत्वं ज्ञानत्वं च वर्तते । प्रत्यक्षत्वं विहाय ज्ञानत्वम् अनुमितिज्ञाने, ज्ञानत्वं विहाय प्रत्यक्षत्वं लोचने तदुभयमपि सर्वकल्पकज्ञाने इति जातिसङ्कयः । परं गुणगतजातिसङ्कयं न दोषायेति मते सविकल्पकत्वं जातिरपीति द्रव्यसङ्कयं दोषायेति घटे भूतत्वं मूर्तत्वं च, भूतत्वं विहाय मूर्तत्वं मनसि स्थितं, मूर्तत्वं विहाय भूतत्वं नभसि स्थितं, तदुभयमपि घटे पृथिव्यादिचतुष्टये च, इति भूतत्वमूर्तत्वयोर्न जातित्वमिति । जातिसङ्करलक्षणमाह ।

अन्योन्यपरिहारेण भिन्नव्यक्तिनिवेशिनोः ।

उभयैकसमावेशो जातिसङ्कर उच्यते ॥१॥

जातिसङ्करस्य जातिबाधकान्तर्गतत्वेन जातिबाधकमाह ।

व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं संकरोऽथानवस्थितिः ।

रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसंग्रहः ॥२॥

इति किरणावलीलीलावतीकारोकम् । व्यक्तेरभेद आकाशादौ, तुल्यत्वं हस्तत्वकर्त्तवादौ संकरो भूतत्वमूर्तत्वादौ । उदाहरणं प्रागुक्तं ज्ञेयम् । परस्परसात्यन्ताभावसमानाधिकरणयोर्धर्मयोः

समानाधिकरण्यलक्षणं सांकर्यं भूतत्वमूर्तत्वयोर्भवति । एतदुभयमुपाधिरूपं सामान्यमनवस्थितिः । जातौ जात्यङ्गीकारे रूपहानिविशेषादौ असम्बन्धः, समवायादौ समवाये समवायानङ्गीकारात् । एवंविधजातिबाधकाभावे यत्सामान्यं सा जातिः । बाधके त्वौपाधिकं सामान्यमित्यर्थः ॥

[कदा पुनर्ज्ञानं कारणम् ? यदा, उक्तसविकल्पकानन्तरं हानोपादानोपेक्षाबुद्ध्यो जायन्ते तदा निर्विकल्पकं ज्ञानं कारणम् । सविकल्पकं ज्ञानमवान्तरव्यापारः, हानादिबुद्ध्यः फलम् ।] हानादीति । जिहासाजनकबुद्धित्वं हानत्वम् । उपादित्साजनकबुद्धित्वं चोपादानत्वम् । एतदुभयभिनबुद्धित्वं चोपेक्षाबुद्धित्वम् । ननु त्रितयं जातिः, सर्पसुवर्णलोष्टकसमूहालम्बने अव्याप्यवृत्तित्वापत्तेरिति भावः ॥

[इन्द्रियार्थयोस्तु यः सन्निकर्षः साक्षात्कारिप्रमाहेतुः स षड्विध एव ।] षड्विध एवेत्यत्र एवकारः लौकिकप्रत्यासत्त्यन्तरव्यवच्छेदकः । ततः प्रत्यासत्त्यन्तरमात्रव्यवच्छेदको ज्ञानादिप्रत्यासत्तित्रयसत्त्वादिभावः, ज्ञानसामान्ययोगजधर्मलक्षणाभिः प्रत्यासत्तिभिर्नवधासन्निकर्षं ज्ञेय इति । ज्ञानादिप्रत्यासत्त्युदाहरणानि यथा - प्रमाणेन पूर्वं चान्दने सौरभे गृहीते उत्तरकाले चक्षुषा चान्दनसौरभग्रहे ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्तिः । पृथिवीत्ववती पृथिवीति ज्ञाने पृथिवीत्वावच्छिन्नपरमाणाद्विज्ञानं सामान्यतो जातमिति सामान्यप्रत्यासत्तिः २ । योगिनां सकलगोचरत्वे प्रत्यक्षे योगजलक्षणा प्रत्यासत्तिः ३ ।

विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धे विशेषणता द्विविधा । एका साक्षाद्विशेषणता, अन्या परम्पराविशेषणता च । साक्षाद्विशेषणतया शब्दध्वंसादिग्रहणं, परम्पराविशेषणतासंयुक्तविशेषणतया घटाभावादिग्रहः । तद्वेदा बहवः सन्ति । तद्यथा - संयुक्तविशेषणता १, संयुक्तसमवेतविशेषणता २, संयुक्तसमवेतसमवेतविशेषणता ३, विशेषणता ४, समवेतविशेषणता ५, समवेतसमवेतविशेषणता ६, संयुक्तविशेषणविशेषणता ७, संयुक्तसमवेतविशेषणविशेषणता ८, संयुक्तसमवेतसमवेतविशेषणविशेषणता ९, विशेषणविशेषणता १०, समवेतविशेषणविशेषणता ११, समवेतसमवेतविशेषणता १२, चेत्येवमादिका अनन्ताः । उदाहरणानि यथा - घटाभावग्रहे प्रथमा विशेषणता । घटस्वरूपे रसत्वाभावग्रहे द्वितीया । रूपत्वे रसत्वाभावग्रहे तृतीया । शब्दाभावग्रहे चतुर्थी । गकारे यत्वाभावग्रहे पंचमी । गत्वे यत्वाभावग्रहे षष्ठी । भूतलवृत्तिघटाभावे पटाभावग्रहे सप्तमी । भूतलरूपवृत्तिघटाभावे पटाभावग्रहे ऽष्टमी । भूतलरूपवृत्तघटाभावे पटाभावग्रहे नवमी । शब्दाभावे पटाभावग्रहे दशमी । शब्दनिष्ठघटाभावे पटाभावग्रहे एकादशी । शब्दत्वनिष्ठघटाभावे पटत्वाभावग्रहादिषु द्वादशी । यथायथं कारणत्वेन विशेषणता द्रष्टव्येति संक्षेपः ॥

अन्ये तु भूतलादिनिष्ठतया भावग्रहे परम्पराविशेषणता, इन्द्रियनिष्ठतया ऽभावग्रहे साक्षाद्विशेषणतेत्याहुः । वस्तुतस्तु ग्राह्यनिष्ठसन्निकर्षस्य कारणत्वे दोषाभावः । तत्कारणं न चतुष्टयसन्निकर्षः । दोषस्तु दूरासनत्वादिः । दूरपरिमाणादिग्रहे इत्यत्रादिसम्बन्धोऽतिरिच्यते । इह भूतले घट इत्यत्र वस्तुतस्तु विशेषणतास्वरूपसम्बन्धः । तदेव चक्षुरादिसम्बन्धः यद् भूतलादि । तेन सहाभावस्य यो विशेषणविशेष्यभावः सम्बन्धः स एवेन्द्रियसन्निकर्षः, सम्बद्धविशेषणताख्यः स्वरूपसम्बन्धविशेष इति यावत् ॥

ननु षड्विधसम्बन्धेनाभावः कथं संगृह्यते ? इत्यत आह- 'इह भूतले घटाभावः' इत्यत्र संयोगसम्बन्धसम्बन्धे आधारे अभावग्रहः १ । तथा 'इह घटरूपे रसत्वाभावः' इत्यत्र संयुक्तसमवायसम्बन्धसम्बन्धे आधारे अभावग्रहः २ । तथा 'इह रूपत्वे रूपत्वाभावः' इत्यत्र संयुक्तसमवेतसमवायसम्बन्धसम्बन्धे आधारे अभावग्रहः ३ । तथा 'इह शब्दे रूपत्वाभावः' इत्यत्र समवायसम्बन्धसम्बन्धे आधारे रूपत्वाभावग्रहः ४ । तथा 'इह शब्दत्वे रूपत्वाभावः' इत्यत्र समवेतसमवायसम्बन्धसम्बन्धे आधारे रूपत्वाभावग्रहः ५ इत्येवं पञ्चविधसम्बन्धसम्बन्धे आधारे विशेषणविशेष्यभावेन कृत्वा अभावः प्रत्यक्षेण गृह्यते ।

एवं समवायोऽपि विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धेनैव गृह्यते । परमयं विशेषः । प्रथमद्वितीयतुरीयसम्बन्धसम्बन्धे एवाधारे गृह्यते, न तु तृतीयपञ्चमसम्बन्धसम्बन्धे, सामान्ये कस्यापि समवायस्य सम्भवाद इति । उदाहरणानि यथा - 'इह तन्तुषु पटसमवायः' इत्यत्र संयोगसम्बन्धसम्बन्धे आधारे समवायग्रहः १ । तथा 'इह रूपे रूपत्वसमवायः' इत्यत्र संयुक्तसमवायसम्बन्धसम्बन्धे आधारे समवायग्रहः २ तथा 'इह रूपत्वे संयुक्तसमवेतसमवायसम्बन्धसम्बन्धे अनुकृत्य समवायः' इति वक्तुं न पायते, सामान्ये कस्यापि समवायासम्भवात् ३ । तथा इह शब्दे शब्दत्वसमवाय इत्यत्र समवायसम्बन्धसम्बन्धे आधारे समवायग्रहः ४ । पञ्चकसम्बन्धसम्बन्धे तु शब्दत्वं तत्र तु न कस्यापि समवाय इति त्रिसम्बन्धसम्बन्धे एवाधारे समवायग्रहः ५ । उक्तं च -

घटतत्तानीलनीलत्वशब्दशब्दत्वजातयः ।

अभावसमवायो च ग्राह्याः सम्बन्धषट्कतः ॥१॥

ननु चक्षुरादिः स्वगतं गुणं न गृह्णाति, तथा श्रोत्रमपि स्वगतविषयं न गृहीयादिति चेन्न, श्रोत्रं स्वविषयं गृह्णात्येव । तत्र समवायात् घ्राणं स्वनिष्ठं गन्धं, चक्षुः स्वरूपं च गृह्णाति । तथा स्वभावत्वात् तेषां स्वभावे तार्किका भग्ना इति न्यायः ५ । सफलो जात इत्यर्थः ।

साक्षात्कारिणी प्रमा सविकल्पकनिर्विकल्पकभेदाद् द्विधोक्ता तदरमणीयमिति बौद्धः प्रत्यवतिष्ठते । [ननु निर्विकल्पकं परमार्थतः स्वलक्षणविषयं भवतु प्रत्यक्षम् । सविकल्पकं तु शब्दलिङ्गवदनुगताकारावगाहित्वात् सामान्यविषयं कथं प्रत्यक्षजम् अक्षजस्यैव प्रत्यक्षत्वात् ।] नन्वित्यादि । निर्विकल्पकं प्रत्यक्षं भवत्विति, अत्र प्रत्यक्षशब्देन साक्षात्कारिणी प्रमितिर्विवक्ष्यते । तत्र प्रतिगतमक्षं प्रत्यक्षमिति व्युत्पत्तेरुपपत्तेश्च, साक्षात्कारिप्रमाया जन्यत्वेनाक्षं प्रति गतत्वात् तत्सम्बन्धादिरत्र प्रत्यक्षशब्दे योगमनपेक्ष्य गोपङ्कजादिशब्दवद् रूढ्या वर्तत इति । निर्विकल्पकस्य प्रत्यक्षत्वे युक्तिमाह - परमार्थेति । स्वं स्वीयं रूपं शुद्धं वस्तुव्यावर्तकं यस्य तत् तथोक्तम् । शब्दलिङ्गयोर्यथा न प्रत्यक्षप्रमाणत्वं तद्वद् 'अयं घटः' इत्यादिज्ञानकारणमपि न प्रत्यक्षप्रमाणम् । शब्दलिङ्गजज्ञानं न प्रत्यक्षप्रमाणं तद्वद् 'घटोऽयम्' इत्यादिज्ञानमपि सविकल्पकमित्यर्थः । [अर्थस्य च परमार्थतः सत एव तज्जनकत्वात् । स्वलक्षणं तु परमार्थतः, सत्, न तु सामान्यं, तस्य प्रमाणनिरस्तविधिभावस्य अन्यव्यावृत्त्यात्मनस्तुच्छत्वात् ।] अर्थेति । व्यक्तियन्यस्यैवेत्यर्थः । प्रमाणेति । सामान्यं व्यक्तियुतं वर्तमानं कार्यं कृत्स्ने शंसति, एकदेशे वा । नाद्याः, व्यक्त्यन्तरे तस्य प्रतिपत्त्यनुपपत्तेः । नापीतरः निरंशस्यैकदेशासंभवात् । अनेन वृत्तिकल्पनेन प्रमाणवद् दृढेन निरस्तः,

परं ततो विधिभावोऽस्तित्वं यस्य तत्तथोक्तं तस्य तुच्छत्वात् शशविपाणवदत्यन्तासत्त्वादित्यर्थः ।

[मैवम् । सामान्यस्यापि वस्तुभूतत्वात् ।] वस्तुभूतत्वादिति । अनुगतसामान्यानङ्गीकारे सङ्केताविनाभावयोर्दुर्ग्रहत्वेन शब्दानुमानयोरुच्छेदः स्यात् । एकाकारप्रत्ययस्य च निरालम्बनापत्तिः । नन्वयो हयरूपाजातिरेवैकाकरप्रत्ययालम्बनमिति चेन्न । अथ व्याप्तौ 'घटोऽयम्' इत्युक्ते घटप्रतिपत्तिरघटप्रतिपत्तिश्च घटप्रतिपत्तौ च घटप्रतिपत्तिरित्यन्योन्याश्रयदोषः । तस्माद् वस्तुभूतं सामान्यमास्थेयमिति ॥

(अपूर्णम्)



REVIEWS

Narayan M. Kansara

JAINISM AND PRAKRIT IN ANCIENT AND MEDIEVAL INDIA (Essays for Prof. Jagdish Chandra Jain : Felicitation Volume) edited by N.N. Bhattacharyya. Publ. Manohar, Delhi, 1994, pp. X + 462. Rs.500/-.

The volume consists of two sections/parts, the first one being devoted to nine articles, viz., a biographical sketch of Prof. J.C. Jain, list of books and articles by Prof. J.C. Jain, a profile of Prof. Jain by Vilas Sangave, reminiscences of Prof. Jain's time as a research scholar in Germany by Werner F. Menski, about his fulfilling and fruitful years by Chakresh Jain, excerpts from a letter of Mukla Raj Anand, *Praṇāmāñjali* by S.D. Laddu, tributes by Margaret Walter, Maria Helena De Bastos Freire, Lia Diskin and Mamalshri Jain and a letter by Jainendra Naviakha.

Part/section two contains thirty-four articles by such renowned scholars, both Western and Indian, like K.R. Norman, W.B. Bollée, Dieter Schlingoff, Phillis Granoff, Werner F. Menski, Satya Ranjan Banerjee, B.N.Mukherjee, Madhav Deshpande, Hama Nagarajiah, S.P. Patil, V.M. Kulkarni, M.D. Vasanthraj, Padmanabh Jaini, H.C. Bhayani, S.C. Banerji, G.V. Saroja, K.D. Bajpai, Smita Sahgal, Bhaskar Chatterjee, P.K. Agrawala, Pranabnanda Jash, Y.B. Singh, V.K. Thakur and Kalpana Jha, Prem Suman Jain, Suniti Kumar Pathak, Vilas Sangave, B.N. Khandavadi, Rangan Kanti Jana, R.N. Nandi, S.D. Laddu, Ananda Chandra Sahoo, M.A. Dhaky, Surendra Gopal and Bansidhar Bhatt.

The topics discussed in these articles pertain to various aspects of Indological research, such as epigraphy, linguistics, philology, Jaina Purāṇas, philosophy, literature, e.g. the Asokan inscriptions and Prakrit dialect geography, cerebral in Prakrit, Middle Indo-Aryan vocabulary, Jains and other "heretics" in Buddhist art, Prakrit inscriptions from South-East Asia, a perceptive of language attitude of Brahmanism versus Buddhism, influence of Prakrit on Kannaḍa language, studies of Jinasena's *Pūrva-Purāṇa* and Haribhadrasuri's *Viṃśati-Viṃśatikā*, Mahābhārata motifs in the Jaina *Pāṇḍava-Purāṇa*, some ancient Indian versions of Oedipus, folk life in Prakrit and Apabhraṇṣa

literature, Jainism as expounded in the *Nīlakeci*, archaeological sources bearing on early Jainism, spread of Jainism in North India between circa 200 B.C. and circa 300 A.D., relics of Jain community in Eastern India, medieval Jain reactions to other majority groups, some Prakrit words and their Sanskrit equivalents, spiritual hierarchy in Jainism, the nature and purpose of the Jain *Purāṇas*, towns and trades in the *Samarāñcīcākahā*, equivalent views about the ultimate reality in Buddhism and Jainism, relevance of the Jaina *Siddhanta* Texts in natural sciences, the Jain declaration on nature, *Vinaya* in Jainism, the Hindu and Jain approach to law and religion, Jain heritage in ancient Bengal, Tantra and Jainism, research methodology by ancient Indians, Jain images in the *Khaṇḍagiri* caves, implications of the "nāgnya-pariṣaha" in the *Tattvarthādhigama-sūtra*, the Jaina community and Akbar, and on the epithet *nāṭaka* for the *Samayasāra* of Kundakunda.

As has been noted by the editor in his note, Prof. J.C. Jain has been legend in the of Prakrit and Jainological studies. Preparation of a felicitation volume in his honour on a single theme was a difficult task indeed, but it was made possible by the contributors who considered its publication to be a pleasant duty and sent their learned articles with the remarkable promptitude. Some of the savants, despite their illness and other constraints, also sent their articles. Among them Prof. K.D. Bajpali, a father-figure in the field of Indological studies and a friend of Prof. Jain has since passed away. His death is a great loss to the scholarly world, but present volume contains his last article.

Prof. Norman has drawn our attention to the two Major Rock Edicts written in an eastern dialect, with *l* or *r* in all places and the nominative singular ending *-e*. This new evidence reinforces Dr. Norman's suggestion that the dialect variations in the Asokan inscriptions must be examined very carefully, and can be disregarded if they conflict with other evidence, and then it would be open to us to conclude that the dialect upon which Pali was based had its home much nearer Magadha; and that when the Magadhisms and Sanskritisms in Pali have been disregarded, there, in fact, very little difference between the language of Therāvādin canon and the language of Hāthigumphā inscription.

Prof. S.R. Banerjee examines the long linguistic history of the cerebral ! right from the Ṛgveda, through perhaps in Pali and Prakrit; Hemacandra has cognized it in Paisācī (*lo laḥ*) and Prof. Banerjee would like to postulate a sūtra like '*do laḥ*'.

In his Notes on Middle Indo-Aryan Vocabulary (IV), Prof. Bollée has discussed the following Ardhamāgadhī, Prakrit, Apbhraṃsa and Pali words : *aṇ-atthākitti*, *āṇṇa-saṃlekka*, *kāla-kankhi(n)*, *chinnāle chindai sellin*, *Jamālī*, *pautta*, *venu-palāsiya*, *saṃgilla*, *-ella*, *-olla* etc., *saccavi*, and *-saṃpavanka*.

Dieter Schlingloff has shown that in Buddhist art not only the Ājīvikas, but also the six 'heretical' teachers, viz., Pūraṇa Kaśyapa, Maskarin Gosālīputra, Saṃjayin Vairāṭṭīputra, Ajita Keśakambala Kakuda Kātyāyana and Nirgrantha Jnātiputra, are represented, actually in the depictions of the Mahāprātihārya, the 'Great Miracle' at Śrāvastī. According to the statement of Buddhist literature, the Buddha was requested by king Prasenajit to demonstrate his superior meditative power in order to blame the Tirthyas. Buddha displayed the pouring out of water and fire from his body and afterwards the multiplication of his body by emanating innumerable Buddha figures (*buddhapuṇḍ*), which filled the space up to heaven. A representation of this miracle in Gandhara shows the Buddha in the centre; king Prasenajit and his followers are arranged on his left, the Tirthyas on the right side. The Yakṣa Pancaka rushes against the heretics, in naked, and that show all signs of distress on seeing the miracle.

Prof. B.N. Mukharjee thinks that the recently noticed and deciphered inscriptions from West Bengal written in Kharoṣṭhī and in many cases in a mixed script, consisting of Kharoṣṭhī and Brahmi letters, indicate that trading communities hailing from the northwestern part of Indian subcontinent migrated to the territory now in lower Western Bengal and became very active as traders from about the first quarter of the 1st century A.D. to about the beginning of the 5th century A.D. Their main settlement were in the region of Chandrakṛtigarh, then within the limits of Vanga.

Dr. Madhav Deshpande compares and contrasts Brahmanism and buddhism from the point of view of language attitudes and has reviewed some of the major dimensions of these linguistic, socio-linguistic and philosophical

disagreements between them. Since the fall of the Mauryan empire things gradually changed, and Māgadhi, which was once the most prestigious language, later appears as a low class language in Sanskrit dramas. The rise in prestige of Māhārāṣṭrī may indeed be connected with the rise of the Sātvāhana power. In later centuries, the overall political prestige of Sanskrit rose continuously in such a way that it eclipsed the prestige of Prakrit which it had in the Mauryan days. The changing attitudes towards languages in religious traditions are closely connected with the changing patterns of patronage from the political powers, as well as the changing patterns of the domination of social groups within the religious community.

Mampa Nagarajaiah traces the influence of Prakrit on Kannaḍa language and literature and shows that the history of both would be complete and meaningful only with reference to Prakrit, and that Kannaḍa has influenced Prakrit.

S.P. Patil has presented a comparative study of *Pūrva Purāṇa* of Jinasena and *Cāvuṇḍarāya Purāṇa* and finds that the later varies from the former in that it creates new situation, gives human touch to characters and strikes a balance between ascetic and householder's life; in many cases it moves away from the former and shows the influence of other great works like *Ādipurāṇa* of Pampa and *Vaḍḍārādhane*; its interest is in common people and it seeks to convince them.

V.M. Kulkarni examines the Viṃśati-Viṃśatikā of Haribhadrasūri, particularly from the language viewpoint and remarks that it is Jain Māhārāṣṭrī employed by all Śvetāmbara writers in their Prakrit works and does not much differ from classical Māhārāṣṭrī. As to the style and structure of the work, it obviously intends to supply a compendium of the principal teachings of Jainism in Twenty Sets of Twenties; these sets are quite independent of one another and each deals with one topic only and is a complete unit by itself. These sets may be looked upon as closely connected with each other as each preceding set anticipating one topic in 20 *gāthās* only proves a handicap to him. Some of the *gāthās* are too elliptical, since the author combines brevity with accuracy but not lucidity.

M.D. Vasanttharaj finds a historical value in the story (No.6) of Vijaya in

the Bṛhmkathākośa of Hariṣeṇācārya, which aims at illustrating how a person of doubtful nature meets with calamity in life and, on the other hand, a person who is free from doubt gets prosperity in life and finally achieves emancipation Mokṣa. Of the two sons, Jaya and Vijaya, of king Ganganāditya of Sindhala, the former died because he was gripped with doubt and so being subjected to miseries he wandered in the *samsāra*. Vijaya, as he was free from doubt, lived there being looked after by the king with care and respect. He conquered his enemies, ruled over the island for long time, abandoned all attachment, took to Jain penance, and at last attained emancipation. Hariṣeṇācārya is not the original author; he has just rendered into Sanskrit that which was there in a Prakrit commentary on Bhagavatī Ārādhana, also known as Mūlārādhana. A good number of these stories are based on some event of history. In the history of Ceylon we find the name of king Vijaya as the one who established a kingdom there. It is also possible that Vijaya's forefathers ruled over Ceylon. Vijaya's father must have had friendship with either Pradyota Mahāsena or his son Pālaka. And Vijaya had occasions to listen to the sermons of great luminaries like Buddha and Mahāvīra during his stay at Ujjayini and was greatly influenced by their preachings. This piece of information constitutes an important landmark in the history of Jainism in South India.

Padmanabh S. Jaini discusses the Mahābhārata motifs in the Jain *Pāṇḍava-Purāṇa* of Bhaṭṭāraka Vādicandra (A.D.1600), in particular the episodes of the story of Matsyagandhā, of Bhīṣma's lifelong vow of celibacy, of the two sons born to Satyawatī, of Gāndhārī's hundred sons, and the sexual aberration involved in the cases of Satyawatī, Kuntī, Mādrī and Draupadī. The alleged genealogy which Vādicandra found in his version of *Śiva-Purāṇa* is examined here, with a view to derive some help in ascertaining the chronological order of the Purāṇas.

H.C. Bhayani has traced some ancient Indian versions of Oedipus, on the story of which Sophocles's famous Greek tragedy *Oedipus Rex* is based. To get possession of the mother and kill the father - these two urges are subsumed under the Oedipus complex; is a basic doctrine of psychoanalysis and folklorists have found its symbolic hidden expression in numerous folktales of the world. The short study of this motif with regard to the early Indian narrative tradition is offered here as a modest tribute to Dr. J.C.

Jain's long life of scholarly interest and contribution. The stories compared here are : (1) the Jain hagiographical tradition relating to the life of Jambūkumara in the Vasudevahiṇḍī. Particularly the story of a monkey who was attached to the pleasure of senses; (2) the version in the *Jambūcarita* of Hemacandra's *Sthavīrāvalīcarita* (12th Cent. A.D.); (3) the version in the *Jambūsāmīcarī* of Vira (1020 A.D.) in Apabhraṃśa; (4) the version in the *Jambūsāmīcarita* of Brahmajinādāsa (1646 A.D.) and Rajamalla (1570 A.D.); (5) in the biography of king Śreṇika as narrated in Hemacandr's *Triṣaṣṭiśalakāpuruṣa-carita*; (6) in the Jataka no.58 (*Tayodhamma-jataka*) in which a Pali version of the same tale is found; and (7) in the story of Nandiṣeṇa given by Somatilaka (alias Vidyātilaka) in his Sanskrit commentary *Śīlataṛṅgiṇī* (1337 A.D.) on Jayakīrti's *Śīlopadeśamālā*, based on the *Triṣaṣṭi* version.

Surs Chandra Banerji has presented the detailed account of economic life, popular beliefs and practices, food and drink, dress and decoration, crime and punishment and vices, popular cults, creeds and worship, sports, pastimes and amusements, manners, morals, ethical ideas and miscellaneous elements of folklife in his article in glimpses of folklife in Prakrit and Apbhraṃśa literatures.

G.V. Saroja has briefly expounded the Jainism in the 10th century A.D. Tamil work *Nilakci i*, written mainly to refute another Buddhist Tamil work *Kuṇṭalacki* in order to propagate Jainism in Tamil Nadu. K.D. Bajpai has laid bare the archaeological sources bearing on early Jainism.

The inscriptional and literary evidence proves the existence of Jaina *stūpas* and of Tirthaṅkara images before the Christian era. The Hathigumpha inscription of Khāravela and a large number of inscriptions from Mathura and other sites have thrown light on this. The Jaina literature on iconography and architecture is voluminous and is extremely valuable for the study of artistic development in different parts of the country. Artists working on gold, precious and semi-precious stones are also mentioned in several early inscription as *manikāras* and *hiraṇyakāras*. The Sarvatobhadra Tirthaṅkara statues from Mathura, Kausambi and several other sites represent on a single stone slab the four main Jaina deities, viz., Adinatha, Neminatha, Parsvanatha and Mahavira. The human figures, popular stories and a plethora of nature

carved on the railing pillars of Mathura represent a degree of excellence unsurpassed in the entire range of Indian plastic art. Besides the Tirthaṅkara images a large number of statues of Śāsana-devas, Nagars, Navagrahas, Kṣetrapālas, Gandhīras, Kinnaras, etc., are still preserved. To the number of early goddesses (Sarasvatī, Ambicā, Padmāvatī and Cakreśvarī), numerous other *devīs* were added.

Smita Sahgal endeavours in her long article to fill the gap of the Indian history by chalking out the course of the spread of Jinism in North India between circa 200 B.C. and circa A.D. 300, since this aspect has been largely ignored by ancient Indian historians, although the sect enjoyed a continuous existence at least from the time of Pārsvanātha (c.800 B.C.) to the modern day. This period roughly the post-Mauryan period, was one of intense fluidity in the social, economic and political field. It witnessed India's link with international trade. Foreigners such as the Bactrian Greeks or Yavanas, the Śaka-Pahlavas and Kuṣāṇas invaded north India and made apart of their empire. Archaeological and numismatic finds from various sites in north and north-west India, such as Takṣaśilā, Ahicchatra, Kausāmbī, Mathurā etc. attest to a flourishing state of trade, industry and money economy. On the social front, this period witnessed the emergence of Vaiśyas, specially the mercantile community, as a group of considerable importance. All these developments had an important impact on religion also. Here in this article it is shown that not only Jinism existed in the period under review, it actually flourished. The absence of a strong link with people in authority (king) was something insisted upon in the Jaina literature. Their approach was of cultivating direct contact with the masses. This explains the absence of figures of Jina Tirthaṅkara from the royal coins or their mention in the royal epitaphs. On the other hand there is a preponderance in source related to popular culture. By the term north India, the author refers to the region which includes middle and western Gaṅgā plain and Yamunā plain, along with northwest India.

Bhaskar Chatterjee surveys the relics of the Jaina community in Eastern India. The tradition recorded in the Jaina Purāṇas suggests that the place where twenty out of lapses' twenty-four Tirthaṅkaras realised ultimate truth was located at Parashnatha in Giridih district of Bihar. On the basis of the Ācārāṅga, Bhagavatī and Kalpa Sutra records, as also the Paharpur Copper

Plate Inscription (GE. 159), it appears that by the seventh century A.D. the Nirgranthas formed a dominant religious sect in Bihar, Bengal and Orissa. From the eighth century onward, the population of the Nirgranthas appear to have gradually suffered diminution under circumstances not exactly known; perhaps it was due to the lack of patronage from the side of the ruling class. The discovery of a number of Jaina icons in the some parts of Bengal seems to suggest that the Jainas were not totally wiped out of existence. The Bṛhad-dharma Purāṇa, most probably composed in Bengal (appro. 13th cent. A.D.) accomodates within the social order the cast of mixed origin, of which the one among the *madhyama saṅkaras* include one name as *Śāvaka*, *Śāraka* or *Sāvāra*, referring to the Jaina householders; they were settled in Bengal and Bihar over a long period of time. H. Risley's survey in Bihar and Bengal in 1882 and 1888 shows that the Sarāks were settled in the districts of Patna, Gaya, Shahbad, Muzaffarpur, Monghyr, Santal Parganas, Hazaribagh, Lohardanga, Manbhum, Bankura and Burdwan. Local legends ascribe to the Sarāka the ruined Jain temples and defaced images of the Tīrthaṅkaras. Thus the Jainas who lost their ground in Bihar and Bengal between the eighth and the twelfth century A.D. had shifted to the north and the west of India.

Phylis Granoff has delved into the medieval Jain reactions to other religious groups as a result of the former being in the minority. Medieval Jain accounts of the lives of the patriarchs of the various sectarian lineages depict their monks as ever alive and vigilant, working tirelessly through the channels of power, which were not Jain, in order to maintain for the community the right to continue practicing their religion and preserve their distinctive and cultural identity. There exist a series of stories in some medieval texts that centre around these anxieties. The stories are about instances in which a Jain may be placed in a situation where it is temporarily necessary to capitulate to outside pressure and act in an Unjain way. These cases are all covered by a term called *Chinḍikā* temporary. It seems to have been a medieval notion. The stories translated by Granoff are from the text of the commentary of Devacandra Sūri to the *Mūlasuddhiprakaraṇa*, dated 1089-1090 A.D. The vast majority of medieval texts do not include these stories, nor do they seem to be aware of the concept of *chinḍikās*. The *chinḍikās* are a generous concept, for they allow that a person may experience a lapse in behaviour while maintaining that proper attitude, and they allow

that such lapses do not constitute sins in any way. The *chīṇḍikās* are forgiven, and in the stories those who commit them nonetheless obtain their desired goal. The stories about *chīṇḍikās* indicate that there are six types of external pressure to which a Jain may be subject and which might give rise to a *chīṇḍikā*, a temporary lapse in religious practice: a Jain might be pressured by a king; by his or her peers; be subjected to physical pressure; be made to worship a non-Jain deity by force or be pressured by a god or goddess to worship that god or goddess; might find himself lost in the jungle alive; and might feel the need to worship outside the Jain faith to please his or her parents. It is interesting to note that with one exception, the non-Jain Hindu ascetic, these stories describe deities and patterns of worship that figure widely in medieval Jain story literature. Throughout by all of their opponents. But the Jains took great pains to establish and maintain an identity by themselves that was distinct both from Hindu society and from the Buddhists themselves. However, as to the stories of the *chīṇḍikās* in which Jains become involved with Buddhists, there is no doubt that the Jains not only feel the need to join with the Buddhists because of their external circumstances but they are also somehow or other positively included to do so. Buddhists countered these Jain stories with their own stories in which they justified the Buddhist monastic practices and criticized the strict regimen of the Jain ascetic, e.g. the story *Vitaśokāvadāna* in the *Divyāvadāna*. The stories of the *chīṇḍikās* show medieval Jains coping in various ways with the fact that they lived in a predominately non-Jain world; Jain responses to that world were manifold. The dominant tone of all of the *chīṇḍikā* stories is one tolerance and acceptance of human behaviour, and it is that same generosity that above all characterizes the Jain response to religious plurality in medieval India. Respect for learning, respect for other traditions, respect for the individual who may be tempted any may lapse, are together all seen as the best way in which to maintain and preserve Jain collective identity and integrity.

Pranabananda Jash studies the spiritual hierarchy in Jainism. The religious system preached by Paśvaṇātha and Mahāvīra, the twenty-third and the twenty-fourth Tīrthaṅkaras, lays adequate emphasis on practising extreme asceticism. In order to attain spiritual realisation, the Jaina ascetics followed and practised different types of austerities during their ascetic lives, and in terms of spiritual evolution attained various stages, viz., Sādhu, Upādhyāya,

Ācārya, Tīrthaṅkara or Arhanta and Siddha, besides the primary stage of the Muni. These five stages are 'more developed' than the last one, which in its own way is more advanced and developed than that of the Śrāvaka, or the householder of the Jaina faith. Jainism lays much emphasis on *Tri-ratna*, i.e. right knowledge (*samyag-jñāna*), right faith (*samyag-darśana*), and right conduct (*samyak, caritra*) and to that on renunciation. Thus the pragmatism of Jainism consists in prescribing separate rules of conduct for a layman and an ascetic. The acquisition of Siddhahood is synonymous with attaining Nirvāṇa.

Y.B. Singh studies the nature and purpose of the historical traditions in Jain *Purāṇas*, and concludes that the subject matter of the Jain *Purāṇas* was history, though because of their religious nature they try to eulogise Jainism by describing even Lord Rāma as a devout Jaina. They also fail to get rid of the supernatural elements. But their effort was to tell the past without any doubt. However, the Jain authors always tried to narrate only those events of the past which were fit to provide models to the masses. Thus, the concept of a history which can bring good to all the people has a deep rooted tradition in India.

Vijaykumar Thakur and Kalpana Jha studied the text and context of the *Samarāṅgacakāhā* with reference to towns and trade, and they have focused their survey upon an interesting aspect of early medieval India, laying bare the dynamics of feudal formation during the post-A.D. 600 period in central and western parts of India.

Prem Suman Jain discovers the equivalent views about the ultimate reality in Jainism and Buddhism, and concludes that the conception of God in Jaina and Hindu religions is integrated with the conception of soul (*ātman*), salvation (*mokṣa*) and supreme soul (*paramātman*). The object of attaining the status of supreme being is determined after knowing the real nature of three conceptions. In both the religions the supreme reality is in the form of an ideal for the fulfilment of moral values. Through devotion a worldly being uses the concept of supreme element for his spiritual development so that one day a similar status, that of God, may be attained by it. The moral ideals, which are followed in this path of purifying the soul are also useful for the preservation of humanity and the welfare of the living beings. When

the Hindu religion reaches a stage of spiritualism-rooted religion from devotion-rooted doctrines it comes near Jainism. The concept of the supreme element and the paths of attaining this status bring the two religion closer to each other. But in the observance of ethical values and devotion etc. both these religions have their separate identities.

Suniti Kumar Pathak searches the relevance of the Jaina Siddhānta Texts in natural sciences. He finds that the Jainas probably used the correct term for 'scientific knowledge' by using 'pannatti' in Ardhmagadhi (Sanskrit *prajñapti*) in place of Vijñāna, which bears several connotations in various contexts. Among the Jaina texts besides the Āgamas, the Pannatti texts are enumerated as the secondary limbs (*Uvāṅga*), which laid emphasis on preservation of the scientific experimentation prevalent among the Jains in ancient India. The *Sūrapannatti*, the *Caṇḍapannatti* and the *Jambuddivapannatti* deal with the scientific topics on astronomy especially the movements of the planets including the Sun the Moon and division of time according to the ancient Indian system of calculation. The *Jīvājīvābhigama*, and the *Pannavaṇā* mention some results of the scientific experimentation of bio-science, geography, and ethnographic outline with their respective social traits. The analysis of cosmography, as the Jaina ācāryas endeavoured, is not far off from modern scientific analysis. The world is dynamic, not static; it is ever changing and progressing in either forward or backward direction. The ācāryas, therefore, divided the Time (*kāla*) into two cycles (*gati*), viz., *utsarpiṇī* and *avasarpiṇī*. He concludes with two quotations, comparing the Jaina outlook with the modern scientific results; one from K.B. Jindal's *The Prefaces, Cosmology - Old and New* (p.231) and from D.S. Kothari's Tata Lecture on *Science and Self Knowledge* delivered in Bangalore (March 20, 1979). He observes that in excessive rush toward materialistic attainment, science have overlooked human values in understanding the self-nature of a person; human values have been distorted and animalism has almost swallowed humanism.

Vilas Sangave has brought out the great historical importance and far-reaching social significance of the Jain Declaration on Nature, presented to His Royal Highness The Duke of Edinburgh (i.e. Prince Philip) in the Buckingham Palace, London, on the 23rd October, 1990, by the Jain Delegation of International Jain Community; he has discussed it from the viewpoints of conservation and religion, religious literature, Jain teachings, Jain cosmology,

Jain code of conduct and Jain responsibility.

B.K. Khandavadi projects the specific place of the valuable human virtue, called *vinaya*, in the scheme of conduct for ascetics as well as laity, as discussed by the ancient Jain thinkers like Aparājitasūri (c.800 A.D.), Pt. Aśādhara (1234 A.D.) as also *Uttarādhyayana-sūtra*, *Mūlācāra*, *Mūlārādhana*, *Tattvārthasūtra*, *Yogaśāstra*, *Dharmaratna-prakaraṇa*, etc.

Werner F. Menski discussed briefly the relationship of law and religion from the Hindu and Jain points of view.

Rangan K. Jana provides glimpses of Jain heritage in ancient Bengal (upto c. 11th Cent. A.D.). Most of the ancient Jain relics situated in Bengal are in the Manbhum and Singhbhum regions. Most of the Jain images as well as shrines are discovered from south western parts of West Bengal, which comprises Purulia district, Bankura district Midnapore district, and from the district of 24 Parganas' Sunderban region. The nine Jain sculptures mentioned with their respective iconographic features are : *Ambicā*, *Padmaprabha*, *Śāntinātha*, *Jina*, *Head Torso (Jina)*, *Śāntinātha Three Miniature caturmukha shrine*.

R.N. Nandi shows that Jain sects, particularly the Digambras who were considered hardcore puritans, were engrossed in tantric practices as any other sect of the early middle ages, from 3rd to 12th century A.D. The incipient elements of esoterism as found in the *Sthānāṅgasūtra*, the *Uttarādhyayanasūtra*, the *Samarāṅgacāhā*, the *Upamitibhavaprapancāhā* and the *Nāyādhammakahā*, could easily fructify into gross tantric cults as indeed one can see from the *Jvālīnī Kalpa* and the *Bhairava Padmāvati Kalpa* both of which were authored by Digambara monks of Karnataka. The cult of *Jvālāmālīnī* was tantric form of worship, and devotes one chapter, called *vaśyatantrādhikāra*, to the rites and syllabic formulas relating to hypnotism, *vasikarana*. The *Bhairava Padmāvati Kalpa* also deals with the hypnotism of women and the three worlds. Another magic rite *śānti*, which implies the cure of ills and expulsion of evil spirits, has its parallels in the Jaina texts. *Vavahārasutta* refers to a spell by which an occultist could command the disease to leave the patient. The *Jvālīnī Kalpa* prescribes a herbal preparation to cure a person of sterility. Some other magical practices which figure in

the early Jaina literature were to make a person sleep, to make oneself invisible, etc. Both these Kalpas mention the use of magical substances for abductions of women, successful coition, securing fertility to women and preventing conception. They are also to be used for creating enmity between persons, causing death to enemies, etc. The use of magic circles (*maṇḍala*) for attaining occult powers was a feature of the tantric cults. The magic circle could be used as a vantage ground from where spirits could be summoned and also as a barrier from which they had no escape. The Jaina literary texts represent the magic circle as an occult symbol. The magic circle and its related rites led to the development of the tantric systems, like mystic diagrams, syllabic incantations, gestures of fingers and so forth. In both the cases the deity is a Jaina Yakṣiṇī, guardian angel of the Tirthaṅkaras, and in both the cases the rites are similar. The few essentials of tantric cult include prayers and formulas (*mantras*), syllables of mystic significance peculiar to each deity (*bījas*), mystic diagrams drawn on papers, leaves, precious stones, metals (*yantra*), special ritual position of fingers (*mudras*), and placing the deity on the different parts of the body by touching them with finger tips and palm mostly of the right hand (*nyasas*). These are the means by which the devotee (*sādhaka*) invokes and identifies himself with his chosen deity (*iṣṭadevatā*). The Jaina tantric cults possess all these features. This shows that the tantric ideas and practices of the Jainas were most mundane and utilitarian in nature than spiritual or transcendental. There is not much indication of a salvation theory based on plexus concepts. Nor is there any attempt to develop a yogic practice to channelize bio-magnetic and bio-electric forces along the six plexuses in the ascending order to attain sublime bliss. Evidently, the recourse to the supernatural was intended to gain uncanny powers and fulfil worldly desires. For a large majority of people, these seem too characterize a helpless mind afflicted by growing social and economic disenfranchisement in changing material conditions of life.

S.D. Laddu has devoted himself to a search for a research methodology with ancient Indians, and he has found that besides the Upaniṣadic sages, the ancient Indian scholars belonging to different schools of thought and genre of literature were haunted with knowing the truth and with discovering the highways and byways towards that goal. He has elaborated this topic under the heads of value of Truth (Knowledge), nature and object of

knowledge, the need of training in research methodology, and basic qualities and approaches in research, the last one being further elaborated under the sub-topics like intellectual curiosity, hard and patient work, concentration and self-control, open and receptive mind, objective reasoning, neatness of presentation, and awareness of limitation or humility. This is enough to indicate the firmly founded scientific attitudes and approaches of the ancient and mediaeval Indians in their quest after truth.

Ananda Chandra Sahoo has studied the Jaina images in the Khaṇḍagiri caves and found that the sculptures depicted the Tīrthaṅkara images in a fairly systematic way, though in some places they have given precedence to Pārśvanātha.

M.A. Dhaky has discussed the implications of "Nāgnya-pariśaha" in the Tattvārthādhigamasūtra. The specific inclusion of *nāgnya* among the *pariśahas*, according to Bronkhorst, is a pivotal point in determining the creed-affiliation of the *Sūtra*, viz., Yāpaniya and not Śvetāmbara nor Digambar. Dhaky has pointed out that on the basis of the textual evidence that *nāgnya* as *pariśaha* is not the same as *nāgnya* as a part of the *sāmācari*, monastic discipline. Searching for the āgamic authority which lay under the conceptual principle of *pariśaha* determination, Dhaky has noticed the *Uttarādhyaṇa-sūtra* (2.14) which enumerates 22 *pariśahas* in which *ācelakya* (= *nāgnya*) finds the fifth place. Further, about two hundred years hence, in the time of the illustrious pontiff Ārya Rakṣita, the *Marāṇasamādhi-prakīrṇaka* also mentions the 22 *pariśahas* and for the *ācelakya-pariśaha* quotes the example of the father of Ārya Rakṣita. The anecdote has been alluded to in the *Āvaśyaka-cūrṇi* (A.D. 600-650) on whose basis Haribhadrasūri, in his *Āvaśyaka-vṛtti* (c.A.D. 750) elucidates the episode in full (AV.pt. 1, B'bay Reprint, 1982, pp. 203-204). Some more details are provided by the *Parīśiṣṭa-parva* (c.1160-1166 A.D.) of Hemacandra and the *Prabhāvaka-carita* (c.1277 A.D.) of Prabhācandrācārya, both of which had used earlier sources. In the āgamic tradition, thus, *ācelakya*, i.e. *Nāgnya-pariśaha* implied the shame as well as indignation on the removal of the *kaṭipattaka*; just the opposite of what the proponents of the Yāpaniya affiliation for the *Sūtrakāra* suggest and seek. A nude monk may sometimes suffer from other privations, such as beting, stone-receiving, ridicule, and the like, from the rowdies or *paratīrthikas*, fundamentalist followers of other religions. But that is no *nāgnya-pariśaha*, but only occasional inconveniences

or sufferings of the *upasaraga*-class to an avowed nude friar.

Surendra Gopal tries to delineate the impact of Akbar's policies on the Jain Community. In Gujarat and Rajasthan, the Jains were basically traders though in Rajasthan some of them also occupied important official positions. Their close connections with the ruling chiefs in Rajasthan and Gujarat facilitated the quick and smooth integration of the Jains in the Mughal administrative system after these chiefs decided to cooperate with the Mughals in the time of Akbar. Akbar's policy helped to create favourable conditions for this, due to the combination of a number of factors, such as, the establishment of a uniform system of government, a single fiscal and customs policy and basically one type of currency, his Rajput policy of converting the Rajput chiefs into the allies and vassals, consequent opening of the opportunity for the Jains to migrate to the different parts of the Mughal empire. It is against this background that we must view the visit of Jain saints to the court of Akbar. It was a reflection of growing interest of their lay followers in the continuously widening area of economic activities, made possible by the emergence of new political entity. The growing involvement of their coreligionists in the Mughal polity and economy must have been an important motive factor for them in seeking and maintaining good relations with the Mughal emperor. Thus from Padmasundara who appears to have been the first Jain monk to meet Akbar we have a continuous flow of distinguished saints to the court of Akbar and his successor Jhangir. Of course, the most famous Jain visitor to Akbar was Hiravijaya Sūri who met him in Samvat 1639, and won from him the title of '*Jagad Guru*' or 'the preceptor of the world'. To the students of history, some of the Jain literary works dealing with the life and times of Akbar become important. Some of the biographical writings on Jain saints though highly eulogistic, throw light on the life-style of Jains, the status of women, the use of wealth, etc., and the religious schisms that affected the Jain society. To understand the age of Akbar, we have to read the writings of contemporary Jains.

Bansidhar Bhatt critically examines the epithet '*nāṭka*' for the *Samayasāra* of Kundakunda. The work as it is available now, is not a homogenous work. The present text of the *Samayasāra* is artificially divided subjectwise into some nine sections including one "introductory" section at the beginning and one "concluding" section at the end. It is a work of mystic teachings.

In the *Samayasāra* and Amṛtacandra's commentary on it, we do not come across the epithet *nātaka*. This strange appellation for the work is not found in the other Jaina texts until the sixteenth century either. Among all the available texts or commentaries on the *Samayasāra* literature, we have only two texts, viz., the *Jñānacandrodaya-nātaka* of Padmasundara and the *Samayasāranātaka* of Pt. Banārasīdāsa in which the epithet *nātaka* is in evidence with the title of their compositions. The *Samayasāra-nātaka* contains 732 rhymes in Hindi for 278 *kalāśa*-verses. Pt. Banārasīdāsa has coined an epithet *nātaka* and used it for the *Samayasāra* of Kundakunda (+/-20 times), but only once for the *Ātmakhyāti-cum-kalāśa* in the *Samayasā-nātaka*. Amṛtacandra is fond of poetic embellishments, and throughout in his *kalāśa*-verses, he has remarkably interwoven many rhetorical terms of dramatic importance, such as *dhīrodātta*, *sthayibhāvas* and *rasas*, *bhūmikā*, etc. The peculiar use of *nātaka* in the *kalāśa*-verses as an epithet belongs to the meta-language of the *samayasāra*-literature which developed in the medieval period. It stands for "mundane character", "saṃsāric appearance", and the like, and implies whatever is mundane is transitory, not real. This special meaning of the term *nātaka* can be traced from the Sāṃkhya concept of *prakṛti* (matter) as a *nartakī* (dancer) and *puruṣa* (spirit) as a mere *prekṣaka* (spectator), from which Amṛtacandra derived his line of thinking. He revived the mystic philosophy as found in Kundakunda's *Samayasāra* and reformed it in a modified way after keeping the Sāṃkhya views in mind. The epithet *nātaka* in its secondary sense of "mystic philosophy" as such seems to have come into use in or around the 16th/17th century, and almost all Digambara mystics of the northern regions of India, speaking vernacular languages/dialects, favourably accepted the practice of using the term generally for only the authentic text of mystic philosophy, viz., the *Samayasāra* of Kundakunda. N.M.K.

MAHĀNISĪHA STUDIES AND EDITION IN GERMANY : A REPORT by Candrabhāl Tripāthī (Ahmedabad-Berlin), February, 1993, pp.73.

The present Prakrit Text Society Edition of the *Mahanisīha-ajjhayana* has been prepared by Pandit Shri Rupendrakumar Pagaria. The material he could utilize for the purpose was manifold, comprising the 'press-copy' of the Late Muni Shri Puṇyavijayajī, some manuscripts not available to Schubring and others, as well as two publications by Ācārya Anandasāgra and by Ācārya

Vijayendrasūri respectively, which have the value of a manuscript each. Shri Pagaria not only fills up the gaps left by Schubring in his edition (e.g.VIII 17-18) but also offers some better readings. He retains luckily the numbering of Chapters, Sections and Verses of the German edition, thus making it easy to locate in this edition the passages mentioned in the *Report*.

This *Report* was prepared by Dr. Chandrabhal Tripathi (Berlin), at the instance of Pandit Shri Dalsukhbhai Malavania (*Padmabhūṣaṇa*), about the studies and the edition of the *Mahānīsīha* by Professors Walther Schubring, Frank-Richard Hamm and Jozef Deleu, so that it could be attached to the edition of the *Mahānīsīha* which was being published by the Prakrit Text Society, Ahmedabad. The valuable contributions of Walther Schubring and F.R. Hamm being in German, the scholars not conversant with the language could till now not benefit from them. The work of Albrecht Weber is available in English. So also the contribution of Jozef Deleu is also in English. Important parts of both have been included in the present *Report*.

Since the German contributions are distributed over a long span of time (1918-63) and penned by two scholars, and in three volumes, a direct and complete translation of them would have been of little use. And since they contain some repetitions, and some of the views expressed by Schubring in 1918 were not maintained by him in 1963, it was decided that the contributions of Weber and others should be arranged a new and edited in English grab. Thus § 3-8 are based on *their* writings. The contents of the *Mahānīsīha* I-IV as described by them are given in § 3. The analysis of its language and metres follows in § 4-5, the parallels detected by Schubring and others are discussed in § 6. These lead in § 7 to the results achieved by them about the date and authorship of the MNA. § 8 contains conclusions drawn by Schubring and deleu. In § 9 some important passages which are often discussed have been collected. In § 10 some reviews of the *Studien zum Mahānīsīha* are printed. Dr. Tripathi has given in § 1 full details about the publications concerned and in § 2 about the manuscripts utilized. The *Report* concludes with his *Epilogue*. He has been helped by Professors Colette Caillat, Nalini Balbir, Klaus Bruhn, R. Grunnendahl and others, and some of them have introduced him to the subtle technicalities of computer.

In his *Epilogue* Dr. Tripathi has presented his mainresults briefly as follows:

(1) The MNA is not canonical but apocryphal and thus not identical with its namesake mentioned in the Nandisūtra. (2) It is later than the Niryuktis, Bhāṣyas and "Vṛddha-vivaraṇa" quoted or referred to in it. (3) It is surely earlier than the Gacchācāra and most probably earlier than the Upaśeśamālā of dharmadāsa-gaṇi (ca. 900 A.D.) (4) There are a few remarks in it which may be even as late as 13th Cent. A.D. (5) Its language and metrics present many unusual and some incorrect features which are surely due to the "work" of one still unknown person. (6) Neither Jinabhadra-gaṇi nor Ācārya Haribhadra can be regarded as the editor of "original Mss. in deplorable condition". (7) Its position in the sacred literature of the (Śvetāmbara) Jains has been since its composition not uncontested.

Dr. Tripathi has done a valuable service to the Prakrit Text Society edition of the Mahānisiha by adding this Report to it, which is bound to enhance the scholarly value of it. This Report, wherein the main parts of his studies are incorporated is dedicated respectfully by Dr. Tripathi, to Prof. Dr. Jozef Deleu on the occasion of his birthday. Jaina scholarship and Indic scholarship generally should be grateful to Hamm, Deleu, Schubring for a vast amount of scholarly studies they have undertaken on the Mahānisiha, and to Dr. Tripathi for having made them available, in this Report in English grab, to them although they were a vast amount of material scattered over three volumes *N.M.K.*

DASAVEYĀLIYA PĀDA INDEX AND REVERSE PĀDA INDEX by Moriichi Yamazaki, Yumi Ousaka and Masahiro Miyao. *Philologica Asiatica Monograph Series 1*, Publ. The Chuo Academic Research Institute, Tolyo, 1994, pp. iii + 92.

ISIBHĀSIYĀIM PĀDA INDEX AND REVERSE PĀDA INDEX by Moriichi Yamazaki and Umi Ousaka. Publ. The Chuo Academic Research Institute, Tokyo, 1994. *Philologica Asiatica Monograph Series 2*. pp. iii + 88.

Dr. Yamazaki and his co-authors had noticed that to date, in the oldest Buddhist texts there were only two indexes of pāda of the Suttanipāta and the Dhammapada, along with their reverse indexes of the above two works and of the Theragāthā pādas. In early Jain canonical texts a Jain Agama Series indeed contains an index of the first pādas only. Dr. W.B. Bollée has

noticed that *Uttarajjhāyā* (*Uttarājḡhayāṇaim?*) published in the *Jaina Svetāmbara Terāpaṇṭhī Mahāsabhā Āgama Granthamālā* contains a real pāda index, although Yamayaki has not been able to procure the edition in Japan, and hence they could not avail of it. He would be happy to know that many of the Jaina Āgama texts published in the *Jaina Āgama texts Granthamālā Series* of Śrī Mahāvīra Jaina Vidyālaya, Bombay (Pin 400 036 : India) do give the *Suttāṇukkaṃ* (Index of the Sūtras), or *Gāhāṇukkaṃ* (Index of the tiṃt pāda of the Gāthās), as in the case of the Ācārāṅgasūtra, the Sūtrakṛtāṅgasūtra, the Nandisutta, the Aṇuogaddārāṃ, the Dasaveyāliyasuttam, the Uttarājḡhayanāim and the Āvassayasuttam. The same is true about the Mūlācāra of Ācārya Vaṭṭaker published by the Bhāratiya Jnānapīṭha, New Delhi.

By using a computer they could make considerable advances in the compilation of indexes of the canonical texts. So far, complicated large computers such as the mainframe with both a high computing ability and a large memory size were required for such a study. This not only necessiated cubersome operations but it was also difficult for linguists to analyse texts by using a computer with complex operations. Personal computers are relatively easy to use for linguists. But, their computing ability has been considerably inferior to that of big computers; this shortcoming has made them insufficient for the analysis of text data. As a result of down-sizing effects, their abilities have recently risen to a much higher level to become competitive with those of big computers. Such advances in the development of personal computers take the compilation of the idex within the scope of realization. By using the Macintosh TM personal computer Dr. Yamazaki and his co-editors started to compile the pāda indexes and reverse pāda indexes of the canonical texts. His group has already put the five Jain canonical texts on the Macintosh TM personal computer, e.g. the Āyāraṅga, Sūyagaḡa, Uttarājḡhayaṇa (he, however spells it 'Uttarajjhāyā'), Dasaveyāliya and Isibhāsiyāim. They are at present making analysis of the metres and alos compiling the indexes and reverse indexes of words. It would be interesting to them if they compare their indices with the ones which are already published - indices of words, of grammatical forms etc., - in the above mentioned Jaina Āgama Series of the Mahavire Jaina Vidyālaya, Bombay.

The volume on the Dasaveyāliya contains a pada index and reverse pāda

index for the *Dasaveyāliya*, base on Leumann's critical edition. This will provide an instrument for the systematic study of the ascetic poetry as well as the *Dasaveyāliya* itself.

The volume of *Isibhāsiyāṃ* contains a *pāda* index and reverse *pāda* index for the *Isibhāsiyāṃ* based on Scubring's critical edition. It will provide an instrument for the systematic study of the asiatic poetry as well as of the *Isibhāsiyāṃ* itself. One would also be interested to know whether serious research scholars in the West and Far East put any value on the critical editions of the *Jaina Agama* published in the above-mentioned series, and whether they are helpful to them in making vital authentic data available. It is expected that the editors of this series like Muni Puṇyavijaya, Pt. Amṛtalāl Bhojaka, Pt. Dalasukh Mālavaniā, Muni Jambūvijaya, and like Pt. (Dr.) Pannālāl Jain had the advantage of the availability of more data in the form of original manuscripts stored in numerous *Jñāna Bhandars* in Gujarat, Rajasthan, and elsewhere in India. The use of the data in these editions would go a long way in authenticating the results of their researches for a long time in future.

One point, which scores on a similar work by Dr. Bollée, is that Dr. Yamazaki and his colleagues have preferred to give the text-references in the reverse *pāda* index, too, in contrast to that of Dr. Bollée, as in his similar work on *Piṇḍa* - and *Oha* - *Nijjuttis*. It is happy to note that they eventually plan to publish the *pāda* indexes and reverse *pāda* indexes of the remaining four texts of the six mentioned above. N.M.K.

A STUDY OF JAYANTABHAṬṬA'S NYĀYAMAÑJARĪ: A MATURE SANSKRIT WORK ON INDIAN LOGIC - Part I by Nagin J. Shah. Sanskrit - Sanskrit Granthamala 1, 23, Valkeshwar Society, Bhundarpara, Ambawadi, Ahmedabad - 380 015, 1992, pp. 125, Rs.90/- Do., pp.10+224, Rs.225/-.

Jayanta Bhaṭṭa, a Kashmiri pundit of the 9th century A.D., was an astute Indian logician and an able philosopher. His *Nyāyamañjarī* occupies a unique place among the Sanskrit works on Indian philosophy, and bears ample testimony to Jayanta's philosophical acumen and intellectual powers, and forcefully establishes Nyāya theories after critically examining the rival ones, mainly the Buddhist and Mīmāṃsaka. It is an introductory window to many intra-Indian-philosophical controversies which deserve attention for students.

of Indian philosophy.

Part I is a study of the first chapter of the *Nyāyamañjarī*. Here Jayanta offers comment on the single *Nyayasutra* aphorism which is to the effect that perception, inference, analogy, and verbal testimony are four *pramāṇas*. And he accomplishes his task in the following four ways : (1) formulating his own definition of *pramāṇa* and criticizing the rival definitions advanced by the Buddhists, *Mīmāṃsakas* and the *Sāṃkhya*s; (2) criticizing the Buddhist position that there are only two *pramāṇas*, viz., perception and inference; (3) criticizing the *Mīmāṃsaka* position that *arthāpatti* is an additional *pramāṇa*; and (4) criticizing the *Kumārīlite* *Mīmāṃsaka* position that *abhāva* is an additional *pramāṇa*.

Part II is a study of its second and third *āhnikas* (chapters). It deals with perception, inference, analogy, verbal testimony, validity of cognition - intrinsic or extrinsic, theories of error (*khyātivāda*), existence of God, nature of Word. In Jayanta's times a triangular contest among the *Nyāya*, Buddhist and *Mīmāṃsā* schools of logic dominated the Indian philosophical scene, and of this contest one can form a very precise idea from Jayanta's treatment of various problems. His presentation creates a clear picture of the problems of Indian logic and philosophy and their solution offered by the said schools. His discussions are penetrating, presentation of the discussion conducted by Jayanta. His presentation of the *prima facie* views is impartial and faithful, and his assessment of each and every theory is penetrating. At the same time it attempts to demonstrate its strong and weak points all right, but it also attempts to bring out the contribution that the three schools have made to Indian logic. Dr. Shah has added two appendices. The first explains *Dharmakīrti*'s theory of knowledge and the second clearly demonstrates as to how the concept of God as the creator of the World and as *Nityamukta* is a latter contribution in the *Nyāya-Vaiśeṣika* school by *Prāśastapāda* in the second half of the 6th century A.D. This study thus covers two important chapters of the *Nyāyamañjarī* and it will be of considerable value to the students and scholars of Indian logic. *N.M.K.*

OBITUARY

Mr. Karl J. Khandalavala, Bar at Law, Bombay, left us in the last week of December 95. He was a patient of artharitis and had problem with his knees. It was reported that he had a fall in the bathroom and therefore was admitted to hospital. His end came as a result of heart attack. His wife Mehaubai had passed away last year. Both of them died issueless.

He had his early education in Elphinston College, Bombay and then he obtained Bar-at-Law from London. Soon he rose to the positions of Chief Presidency Magistrate, a Senior Supreme Court Advocate with some distinguished criminal cases to his credit such as the Nanavati Murder Case, the Shahi Commission, and Vikroli Murder Case against Datta Samant.

He was a man of varied interests, and started his career as a Navigator in the Royal Indian Air Force during the world War II. A few years later he became a lawyer, and rose to the highest position in his profession.

As a young man his interests in Indian Painting and arts were nurtured by the then patron and private collector of Bombay, called B. N. Treasugwala and others. He started writing art reviews in the Times of India. He was not only a keen student of antiquarian subjects but possessed good knowledge of the contemporary painting. It is here that he came in contact with the works of Amrita Sher Gil and they became great friends. His monograph on Sher Gil was his first publication. His knowledge and personality gradually gained a prestigious position in the art field on the one hand and in the legal profession on the other.

In 1953 he became the Trustee of the Prince of Wales Museum, Bombay and thereafter remained a Chairman of the Board of Trustees until quite recently. He was also the Chairman of the Exhibit Purchase Committees of the National Museum New Delhi, The Chandigarh Museum, Simla Museum and also the Prince of Wales Museum. His scholarly pursuits bore fruits when he came in contact with Dr. Moti Chandra, the then Director of the Prince of Wales Museum an equally important doyen of Indian Art.

He was a strict contemporary of a galaxy of renowned scholars like Anand Coomaraswami, Rai Krishna Das, V. S. Agrawala, C.Sivaramamurthi, Dr. Moti Chandra, P. M. Joshi and others.

His name will be remembered for all times to come in the field of Indian miniature Painting in general and Pahari Paintings (paintings of the Hill Stations) in particular. His main pioneering and fundamental work 'Pahari Miniatures Painting' brought out by Taraporewalla, Bombay, in 1958 in a monumental work which is second to none in the world. Later the two scholars brought out another unique volume called 'New Documents of Indian Painting' (a reappraisal) 1969 which brought the Pre-Akbari Sultanate material to light for the first time.

His other publications include some joint catalogues with Dr. Moti Chandra like, The Khajānchi Catalogue, 1960 Sir Cowasjee Jehangir Catalogue, Bombay, The Āraṇyaka Parvan of the Asiatic Society Bombay and numerous research articles in Indian journals.

He was the Hon. Editor of Lalit Kala Journal (antiquarian) one of World's best research journal and on the Editorial Board of Marg, the Prince of Wales Museum Bulletin and many others. He was the recipient of some prestigious awards such as Fellow of the Lalit Kala Academy, Gold Medal of the Asiatic Society, Father Heras Medal etc.

In spite of such great achievements, Mr. Khandalavala remained a simple, loving and upright person. He treated a young graduate and an accomplished scholar equally. He was modest, meticulous in thinking, logical in his hypothesis and eager to accept or modify his theories. His main contribution in the field of origin of Rajasthani Painting through his first article, *Leaves from Rajasthan*, Marg, 1952 holds good even to-day.

He continued the work of research which A. Coomaraswamy started long ago and brought it to the present day.

His works on Rajasthani Painting (Catalogues of the N. M. India) are ready to be printed which, we are sure, will bridge the gaps in chronology.

I am lucky, as his first research student from Bombay University, to get this opportunity to write these humble words.

A magnificent publication entitled '*Indian Painting*' essays in honour of Karl Khandalavala, brought out by Vakil & Sons under the able editorship of B. N. Goswamy and Usha Bhatia is a fittest tribute to his able scholarship.

Sridhar Andhare

JOHRI MAL PARIKH

The great Jain Scholar who dedicated his entire life for the development of Jain and Prakrit literature expired suddenly on 5th February 1996. A Gold Medalist Chartered Accountant by profession, he renounced his profession and worldly life to dedicate himself to the cause of Jain education. He established a modest institute at Ravati (Jodhpur) named Seva Mandir and continued his crusade for restoring to the Jain studies its due place in the academic world. Very laboriously he established a library at Jodhpur and persuaded the local Jain community to start country's first ever graduate course in Jain studies at the Jodhpur University. He was attached to almost all the Jain organisations and was perhaps the only person who was respected and loved by all the four sects of the Jains. He appealed to the entire Jain community to come forward and contribute for preserving their rich intellectual and spiritual heritage. This resulted into a monumental project undertaken by the Bhandarkar Oriental Institute under which an Encyclopedic Dictionary of Prakrit is being compiled and edited under the general editorship of a great scholar Prof. Ghatge. The first fascicule of the project has already appeared.

Another outstanding contribution of Johari Mal Ji was the publication of catalogues of manuscripts contained in the Jain Bhandaras of Jaisalmer and Jodhpur. He will be long remembered for his role in inspiring the Jain community and mobilising support from the Central Government to establish a Prakrit Academy at New Delhi.

Apart from his exemplary dedication to Jain education he was a great *Sadhak* himself who lived an extremely simple and austere life. All through his renounced life he wore only two unstitched clothes. A living legend of self-control, he took food only once in two days and used to eat a maximum of five food items contained in a small bowl and that too only while standing. While Mahatma Gandhi used to save envelopes for writing purposes, Johri Mal Ji would use each and every piece of paper thoroughly for writing. He used to speak only during a day time and observed *mauna* from dusk to dawn. Such an inspiring saint, educationist and scholar will be always remembered not only by the Jain community but by the entire society.

J. B. Shah



