

9234

(1522)

SAMBODHI

(QUARTERLY)

30-9-74

VOL. 3

APRIL 1974

NO. 1

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI



L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

Fabric of Life as conceived in Jaina Biology

J. C. Sikdar

Architectural data in the Nirvāṇakalikā
of Pādaliptasūri

M. A. Dhaky

A Note on 'बा-सत्त-वेणिउ'

M. C. Modi

✓ Dhanapāla and Some Aspects of
Modern Fictional Technique

N. M. Kansara

Vivāhavallabhamahākāvya : A lost Jaina Sanskrit Poem
Satya Vrata

✓ नवीन उपनिषदों की दार्शनिक चर्चा

✓ रुष्णकुमार दीक्षित

शिशुपालवध में 'सन्धियोजना'

सुषमा कुलश्रेष्ठ

सूत्र

बापालाल वैद्य

समाजविचारक मनु

रमेश बेदी

लोककथा अध्ययन की ऐतिहासिक भौगोलिक पद्धति — एक परिचय
कजुबार्ई शेट

तत्त्वार्थसूत्र — ऐतिहासिक मूल्यांकन

रुष्णकुमार दीक्षित

1923

THE FABRIC OF LIFE AS CONCEIVED IN JAINA BIOLOGY

J. C. Sikdar

Pa Biology is the science of living substances (*jīva-dravyas*). The field of Jaina Biology differentiates the living from the non-living by using the word *jīvatthikaya*¹ (organism) to refer to any living things, plant or animal, just as modern Biology does. So it is relatively easy to see that a man,² a *Sala* tree³, a creeper⁴ and an earthworm⁵ are living, whereas pieces of matter (*pudgala*)⁶, e.g. earth, stones, etc., are not so. But according to modern Biology, "it is more difficult to decide whether such things as viruses are alive."⁷

1: Jaina Biology states that the fabric of life of all plants and animals is *paryāpti*⁸ (*Śakti* = vital force) or *Prāṇa*⁹ (life force), in another way, i.e. *paryāpti* appears to be the actual living material of all plants and animals. There are stated to be six kinds of *paryāpti*¹⁰, viz. *āhāraparyāpti* (vital force by which beings take, digest, absorb and transform molecules of food particles into *khāla* (waste products) and *rasa* (chyle = molecules of nutrients or energy)),¹¹ *śarīraparyāpti* (vital force by which chyle or molecules of nutrients = (*rasabhūtamāhāram*) are utilized by beings for the release of energy, the building of blood, tissue, fat, bone, marrow, semen, etc.),¹² *indriyaparyāpti*¹³ (vital force by which molecules of nutrients or chyles suitable for building senses are taken in and provided to the proper place so that beings can have the perceptual knowledge of the desired sense-objects by the sense-organs),¹⁴ *ucchvāsaparyāpti*¹⁵ (vital force by which particles of respiration are taken in, oxidized for energy and left out (as carbon dioxide and water), *bhāṣaparyāpti*¹⁶ (vital force by which beings, having taken proper particles of speech, emit them as speech) and *manahparyāpti*¹⁷ (vital force by which beings, having taken particles (or dusts) of mind transform them as the mental force, i.e. thought).

2: It appears that this *paryāpti* (vital force) is not a single substance but varies considerably from organism to organism (i.e. one-sensed to five-sensed being), among the various parts of a single animal or plant, and from one time to another¹⁸ within a single organ or part of an animal or plant. There are six *paryāptis*, but they share certain fundamental physical and chemical characteristics¹⁹.

3: It is stated that there are ten kinds of *prāṇa*²⁰ (living material or life force), viz. five *indriyapraṇas* (life force of five senses), *ucchvāsapraṇa* (life force of respiration), *āyupraṇa* (life force of length of life), *manovṇakkāyapraṇas* (life forces of mind, speech and body).

Actually speaking, these ten *prānas* are almost contained in six *paryāptis*, e.g. *Indriyaparyāpti* contains five *indriyapranas*, *anapranaparyāpti*=*ucchvāsaprāna*, *jātrāparyāpti*=*kāyaprāna*, *bhāṣāparyāpti*=*vākprāna*, *manahparyāpti*=*manahprāna*, only *āyuprāna* appears to be an addition

Thus it is found that most of the *paryāptis* and the *prānas* have common names. So the question is whether there is any difference between them. The *Gommaṣūra* explains the difference in this way that *paryāpti* is attainment of the capacity of developing body, mind, speech, and five senses, while *prāna* is the activity of those functionaries.²¹

It is further explained that one-sensed beings possess four *prānas* or *balas* (life forces), viz. sense of touch, respiration, length of life, body and speech, three-sensed beings have seven *prānas*, viz. senses of touch, taste and smell, respiration, length of life, body and speech, four-sensed beings have eight *prānas*, viz. senses of touch, taste, smell and sight, respiration, length of life, body and speech. In *asamjñi pancendriyaivas* (five-sensed beings having no physical mind but psychological mind, there are nine *prānas*, viz. senses of touch, taste, smell, sight and hearing, respiration, length of life, body and speech, while there are ten *prānas* in *samjñi pañcendriya jīvas* (five-sensed beings having physical mind), viz. senses of touch, taste, smell sight and hearing, respiration, length of life, body, speech and mind.²²

According to the *Cārvākas*, life (as well as consciousness) is a result of peculiar chemical combination of non-living matter, or the four elements, in organic forms, just as the intoxicating property of spirituous liquor is the result of the fermentation of unintoxicating rice and molasses.²³ Similarly, the instinctive movements and expression of new born babies (sucking, joy, grief, fear, etc.) take place mechanically as a result of external stimuli as much as the opening and closing of the lotus and other flowers at different times of the day or night,²⁴ or the movement of iron under the influence of load-stone.²⁵ In the same way, the spontaneous reproduction of living organisms frequently occurs, e.g. animalcules develop "in moisture or infusions, especially under the influence of gentle warmth (*Syādaja, uṣṇaja, dāṣṭamataḥkṛdayaḥ*)"²⁶ or the maggots or other worms originate in the rainy season due to the atmospheric moisture in the constituent particles of curds and the like and begin to live and move in so short a time.²⁷

Ācārya Haribhadra has refuted *Bhūtacaitanyavāda* of the Materialists long before the *Sāṃkhya* in the following manner. It is the doctrine of the materialists that this world is formed of only five great elements (*mahabhūtas*), viz. earth, etc. and there is no existence of soul nor the unseen force anywhere in the world.²⁸

The other Materialists maintain the view on the contrary that elements are non-conscious (*acetana*). Consciousness is not the character of elements,

nor the result of elements, while soul is the name of that *tattva* (reality) with which (soul) consciousness is related (as character or result)²⁰

If consciousness would have been the character (quality) of elements, then it should have been found in all elements at all times, just like that the existence (existentiality), etc. (general character) and hardness, etc. (particular character) are found in the elements at all times in which they are found.²⁰

Now *Haribhadra* refutes *Bhūtacaitanyavada* in this way that consciousness exists in elements as force (*śakti*), for this reason it is not perceptible, but consciousness existing in elements as force cannot be said to be non-existing in elements.²¹

This force (*śakti*) and consciousness are either non-different by all means from each other or different by all means from each other. If they are non-different, then this force becomes consciousness and if they are different, consciousness should be related with something else.²²

Again, the point of non-manifestation of *cetanā* (consciousness) does not seem to be logical, because there is no other entity (*vastu*), covering consciousness and it is for this reason that the number of realities will go against the doctrine of the Materialists on the admission of the existence of some such entity.²³

Haribhadra further advances the argument to refute the contention of the Materialists that this thing is directly proved that the element has got the nature of these two qualities or characters—hardness and non-livingness and when consciousness is not of the nature of these two characters (i.e. cannot exist with these two), then how can it be accepted that it was born out of elements.²⁴

If consciousness does not exist in individual (i.e. uncombined) elements, then it cannot exist in the combined elements just as oil cannot exist in sand and particles. And if consciousness exists in the combined elements, then it should exist also in individual elements and so on.²⁵

In conclusion *Haribhadra* maintains the view, after refuting the doctrine of *Bhūtacaitanyavada* of the Materialists with his cogent arguments that the existence of force (*śakti*), etc. in soul, and of the unseen force and this (*adīṣṭa*), which makes the possibility of *śakti*, etc. in soul, should be accepted. "unseen force (*adīṣṭa*), which is different from soul, is real and of many kinds and comes into relation with soul."²⁶

The *Sāṃkhya* makes the reply to the materialists' view on *caitanya* in the following manner that "the intoxicating power in liquor is a force, i.e. a tendency to motion. This force is the resultant of the subtle motions present in the particles of the fermented rice, molasses, etc. A motion or a

tendency to motion can in this way be the resultant of several other motions or tendencies". "But *caitānya* (consciousness) is not a motion, and cannot be the resultant of (unconscious) natural forces or motions. Neither can the consciousness of the self or the organism as a whole be supposed to be the resultant of innumerable constituent particles of the body. One central abiding intelligence is simpler and therefore more legitimate hypothesis than an assemblage of consciousness latent in different *Bhūtas* or particles."³⁷

The *Sāṃkhya* philosophy maintains the view that *prāṇa* (life) is not *vāyu* (bio-mechanical force) nor is it mere mechanical motion generated from the impulsion of *vāyu*.³⁸

The five vital forces, viz. *Prāṇa*, *Apāna*, *Samāna*, *Udāna* and *Vyāna*³⁹ are stated to be *Vāyu* in metaphorical way. *Prāṇa* (life) is in reality a reflex activity, a resultant force of the various concurrent activities of the *Antaḥ-karana*, i.e. "of the sensori-motor (*Jñānendriya*-*Karmendriya*), the emotive *manas* and the apperceptive reactions of the organism"⁴⁰

According to *Vijñānabhikṣu*, this explains the disturbing (elevating or depressing) effect on the vitality of pleasurable or painful emotions like *kama*=love of mind (*manas*), one of the internal senses involved in the reactions of the living organism.⁴¹

Thus *Prāṇa* of the *Sāṃkhya* is not a *Vāyu* nor is it evolved from the inorganic matters (*Bhūtas*), "but it is only a complex reflex activity (*Sambhū-jalakāriti*) generated from the operation of the psycho-physical forces in the organism."⁴²

In agreement with the *Sāṃkhya* the *Vedāntists* hold the view that "*Prāṇa* is neither a *Vāyu* nor the operation of a *Vāyu*."⁴³ But they differ from the former's view that *Prāṇa* is a mere reflex or resultant of concurrent sensori-motor, emotive and apperceptive reactions of the organism. If eleven birds, put in a cage, concurrently and continually strike against the bars of it in the same direction, it may move on under the impact of converted action. But the sensory and motor activities cannot in this way produce the vital activity of the organism, because the loss of one or more of the senses does not result in the loss of life. This is above all the radical distinction between them. There is the sameness of kind (*Samajātyaiva*) between the motions of the individual birds and the resultant motion of the cage, but *Prāṇa* is not explained by sensations, but it is a separate principle (or force), just as the mind and *antaḥkarana*s generally are regarded in the *Sāṃkhya*. It is a sort of subtle "ether-principle" (*adhyaत्मavāyu*) pervasive of the organism, not gross *vāyu*, all the same subtilized matter like the mind itself, as everything other than the soul (*ātma*), according to the *Vedānta*, is material (*jada*). "*Prāṇa* is prior to the senses, for it regulates the development of the fertilized egg, which would putrefy, if it were not living, and the senses with their apparatus originate subsequently from the fertilized egg."⁴⁴

*Caraka*⁴⁵ explains *Vāyu* as the impelling force, the prime-mover, which sets in motion the organism, the organs (including the senses and the mind), arranges the cells and tissues, unfolds or develops the foetal structure out of the fertilized ovum. According to *Caraka* and *Suśruta*⁴⁶, there are five chief *Vāyus* with different functions for the maintenance of the animal life, viz. *Prāna*, *Udāna*, *Samāna*, *Vyāna* and *Apāna* as mentioned in the *Sāṃkhya*. *Suśruta*⁴⁷ describes *Prāna* as having its course in the mouth and function in deglutition, hiccup, respiration etc., *Udāna* in articulation and singing, *Samāna* as digesting the food substance in the stomach in conjunction with the animal heat, *Vyāna* as causing the flow of blood and sweat, and *Apāna* with its seat in the intestinal region as throwing out the urino-genital secretions⁴⁸

In the mediaeval philosophy⁴⁹ there is mention of forty nine *Vāyus* among which there are ten chief *Vāyus*, viz. (1) *Prāna* (2) *Apāna* (3) *Vyāna* (4) *Samāna* (5) *Udāna* (6) *Nāga* (7) *Kūrma*, (8) *Kṛkara* or *Krakara* (9) *Devadatta* and (10) *Dhananjaya*⁵⁰

Prāna has the function in the ideomotor verbal mechanism and vocal apparatus, the respiratory system, the muscles, in coughing, singing, etc., *Apāna* in ejecting the excretions and wastes, the urine, the faeces, the sperm and germ-cells, etc., *Vyāna* in extension, contraction, and flexion of the muscles, tendons, and ligaments, and stored up energy of the muscles, *Udāna* in maintaining the erect posture of the body, *Nāga* in involuntary retching, vomiting, *Kūrma*, in the automatic movement of the eyelids, winking, etc., *Kṛkara* in the appetites, hunger and thirst, *Devadatta* in bringing about yawning, dozing, etc. and *Dhananjaya* in causing coma, swooning and trance.⁵¹

The study of the different views on *Prāna* or *Vāyu* shows that Jaina *paryāpti* or *prāna* is neither a result of peculiar chemical combinations of non-living matter as advocated by the *Cārvākas* nor a complex reflex activity of the *Sāṃkhya* but a sort of separate principle (*adhyātma vāyu*) pervasive of the organism as defined by the *Vedānta*, an impelling force, the prime-mover of *Caraka* and *Suśruta*. It appears to be the actual living material of all plants and animals like protoplasm of modern Biology. *Jamaparyāpti* and *prāna*, the two unique forces, not explainable in terms of Physics and Chemistry, are associated with and control life. The concept of these forces may be called vitalism which contains the view that living and non-living systems are basically different and obey different laws. Many of the phenomena of life that appear to be so mysterious in Jaina Biology may be explained by physical and chemical principles with the discovery of future research in this field. So it is reasonable to suppose that *paryāpti*, a mysterious aspect of life, although not identifiable with protoplasm, comes nearer to the latter because of its unique functions in the organism.

According to modern Biology, "protoplasm is the actual living material of all plants and animals. This is not a single substance but varies considerably from organism to organism, among the various parts of a single animal or plant, and from one time to another with a single organ or part of an animal or plant. There are many kinds of protoplasm, but they share certain fundamental physical and chemical characteristics" ²²

"The protoplasm of the human body and of all plants and animals exists in discrete portions known as cells. There are the microscopic units of structure of the body, each of them is an independent, functional unit, and the processes of the body are the sum of the co-ordinated functions of its cells. These cellular units vary considerably in size, shape and function. Some of the smallest animals have bodies made of a single cell, others such as a man or an oak tree are made of countless billions of cells fitted together." ²³

The major types of organic substances found in protoplasm are carbohydrates, protein, lipids, nucleic acids and steroids ²⁴. "Some of these are required for the structural integrity of the cell, others to supply energy for its functioning and still others are of prime importance in regulating metabolism within the cell" ²⁵

"Carbohydrates and fats (lipids) have only a small role in the structure of protoplasm but are important as sources of fuel, carbohydrates are readily available fuel, fats are more permanently stored supplies of energy. Nucleic acids have a primary role in storing and transmitting information. Proteins are structural and functional constituents of protoplasm, but may serve as fuel after deamination. The body can convert each of these substances into others to some extent. Protoplasm is a colloidal system, with protein molecules and water forming the two phases, and many of the properties of protoplasm - muscle contraction, amoeboid motion, and so on - depend on the rapid change from sol (liquid condition) to gel (solid or semi-solid) state and back." ²⁶

References

1. *Bhagavati Sūtra*, 20.2.665.
2. *Bhagavati Sūtra* 33.1.844, *Uttarādhyaṇa Sūtra*, 36.155.
Tattvārtha Sūtra II.24.
3. *Bhagavati Sūtra*, 22.1.692.
4. *Ibid.* 23.4.693.
5. *Tattvārtha Sūtra* II.24.
6. *Bhagavati Sūtra*, 2.70.118.
7. *Biology*, (Vilcek) p.16.

- 8 Pajjatti -paryāpti, *Navattiva Prakarana* (Dharmavijaya) V 6, p 12, *Gommaṣāstra*, *Jivakāṇḍa*, VV 118-19, *Lokaprakāśa*, Vmavavijaya, pt 1, 3rd Sarga, VV 15. 66
9. *Jivavicāra*, VV 42, 43, *Gommaṣāstra*, *Jivakāṇḍa*, V 129.
- 10 *Navattivaprakarana*, V 6.
- 11 "Tatraśāhārāparyāptir yayādāya nijocitam / Pṛthakkhalarasatvenāhārāṇaṁ paripaṭṭhaṁ nayet", *Lokaprakāśa*, Pt I, 3rd Sarga, V 17
12. *Vaikriyāhāra* Yathocitam tath rasibhūtamāhārāṇaṁ yayā śaktiḥ punarbhavi I Rasārgmāṁśamedo asthimaṁśaṁśrādīdīhīṭīm / nayediyathāsamabhavaṁ sā dehāpary-
āptirucyate // (19), *Lokaprakāśa*, p 65, pt 1, 3rd Sarga
- 13 Dhātutvena parinatādhārādīndriyocitāt / Ādāya pudgalāṁśātāni yathāsthānāṁ pravi-
dhāya (20) Iṣṭe tadviṣayajāptau yayā śaktiḥ śariravān paryāptiḥ sendriyābhvān
daritā sarvadarūbhūḥ (21), *Ibid*, pp 65 66
- 14 According to the *Prañāpanā Sūtra* (*Indriyapada*), *Jvābhigama sūtra*, *Pravacanāsāro-
ddhāracom* etc, the power by which the molecules of nutrients or chyles are trans-
formed for building of sense-organs is called indriyaparyāpti, *Vide Ibid*, p 66
15. Yayocchvāsāṁśrāmādyā, dalam prasaṁsaya ca / Tattayālambya muṇcet sochvāsā-
paryāptirucyate //22// *Ibid*, p 66
- 16 Bhāṣārham dalamādāya gītvam nītvālambya ca / yayā śaktiḥ tyajetpṛāṇī bhāṣāpar-
ryāptirityasau (29) *Ibid*, p 67.
- 17 Dalam līgāvi manoyogyāṁ tattāṁ nītvālambya ca / yayā manasāśaktiḥ syānmanā-
paryāptiratra sā / (30) *Ibid*
- 18 "Pajjattipaṭṭhavanam jugavaṁ tu kamena hodi nīṭhavanam / Aṁtomuhuttakālenahi-
yakamā, tattiyāṁvā" 120, *Ibid*
The gaining of the capacities starts simultaneously, but the completion (of each of
them) is effected gradually within the period of one *antar muhūrta* which increases
in the case of each succeeding one Yet their total period does not exceed one *antar
muhūrta*.
- 19 *Ibid*, 121
20. "Dasaḥ jīyāna pāṇā mīdīusāsūjogabalaritvā / egrūdesu cauro, vīgalesu cha satta
aṭṭhava // (42) Asannasannipātho: mīdīesu nava dasa kamena boddhāvā (43)
Jvavicāra
"Pamcavi mīdriyapāṇā manavacikāyesu tinnī balapāṇā / ānāpāpappāṇā ā-gapānena
hoṭhī: dasa pāṇā" / *Gommaṣāstra*, *Jvākāṇḍa*, 130.
21. *Gommaṣāstra*, *Jvākāṇḍa*, p 90
22. *Jvavicāra*, VV 43, 43.
"Ekendriyēṣu-pṛthivyādīṣu catvāraḥ prāṇāḥ sparkanendriyocchvāsāyuhkīyabalaritvāpāṇ
dvīndriyēṣu catvārasta eva vāgbalarasānendriyayutāḥ ṣaṭ prāṇā bhavanti / tatṥa
trīndriyēṣu ṣaṭ prāṇāḥ eva ghrānendriyāṇvīṭāḥ sapta bhavanti tatṥa caturmīdriyēṣu
saptaiva cakurīndriyasahitā aṣṭau prāṇā bhavanti / tatṥa asaṁjīnāpāṇcendriyēṣu
aṣṭau ta eva śrotendriyayutā nava prāṇā bhavanti, tatṥa samyajīnāpāṇcendriyēṣu
nava ta eva manoyuktā dasa prāṇā bhavanti" / *Ibid*, (Commentary), p 27.
- 23 "Madāśaktivat vījānāṁ / pṛthivyādīnāḥ bhūṭāṁ cattvāri tattvāni / tebhya eva
dehāḥkraparinatēbhyaḥ madāśaktivat caitanyamupajāyate /", *Nyāyamañjārī*, *Āhnikā*
7, p 437 ff
24. "Padmādīṣu prabodhasammīlanavat tadvikārah /" *Sūtra* 19, *Āhnikā* I, Chapter III,
Gautama's *Nyāya Sūtra*, p 169.
25. "Ayaśo yaśāntābhigamanavat tadupasarpanam, *Ibid*, *Sūtra* 22, p 171
- 26 *Positive Sciences of the Ancient Hindus*, Dr B N Seal, p. 239
27. "Varṣāṁ ca svedāṁśāṁ anāṭīdāvyasava kālēna dadhyādīdyavayavā eva calantāḥ pītanāḥ
krīmarūpā upalābhante /", *Nyāyamañjārī*, *Āhnikā* 7, *Bhūta Caitanyapāṇḍa*, p 440

See the Positive Sciences of the Ancient Hindus, p 240

28. Prthivyādimahābhūtakāryamāstramdam jagat / Na cātmādīṇāmasadbhāvaṃ manyante Bhūtavālinī", *Sāstravṛttisamuccaya*, Haribhadraśūtri, 1st stavak, v 30
29. Acetanāṃ bhūtanā na taddharma na tatphalam / Cetanāṃ ca yasyeyam sa evātmetu cāpare //" Ibid, 31
30. Yadyaṃ bhūtatdharmaḥ syāt pratyekaṃ tesu sarvadā / nopalabhyeta sattvādikaṭhinaivādayo yatiā //" Ibid, 32,
31. "Śaktirūpeṇa sā teṣu sadāto nopalabhyato / Na ca tenāpi rūpeṇa satyasatyeva cneṇa tat //" Ibid, 33
32. "Śakticetanayoraisyaṃ nānāvam vāha sarvathā / nūye sā cetanavetu nānāiva "anāya sā yatah" Ibid, v 33
33. Anābhivyaktirapasyā nyāyato nopapadyate, Āvṛtana yadanyena tattvasaṃkhyāvir-
odhatah", Ibid, v. 35
34. Kāthunābodharūpīṇi bhūtakāyadhyakṣasiddhīṃ / Cetanā tu na tadrūpā sā katham
tatphalābbhāvet ? Ibid., v. 43.
35. Pratyekamasāli tesu na ca syād renutadavat / satī cedupalabhyeta bhūnarūpeṣu
sarvadā //" Ibid, v 44.
36. Tasmāt tadātmāno bhūnāṃ saccitraṃ cāmayogi ca / Aṇṇamavagantavyam tasya
śaktisiddhikam //" Ibid., 106.
37. "Madāśaktinā cet pratyekaparidṛṣṭe 'śmhatye tadudbhavaḥ", *Sāṃkhyā Sūtra* 22,
Chapter III,
"Nān yathā mādakaśaktiḥ pratyekadravyāvṛttirapi mūladravye varitate, evam
cātanavapari sāditi ceṇa pratyekaparidṛṣṭe satī śmhatye tadudbhavaḥ
sambhāvet / Prakṛte tu pratyekaparidṛṣṭavā nāsti / nānu samuccite cātanaya-
dāriṇena pratyekabhūte sūksmacātanayāśaktiranumeyā iti ceṇa / anekabhūtesu
anekacātanayāśaktikalpanīyāṃ gaurāveṇa lghavādekasyaiva nityacitsavarūpasya kalpa-
nūcīyāt //" *Sāṃkhyapravācīnabhāṣya*, Vyāsaśāstrī, p 18, cf also Bhūtagatavī-
ṣagunāṃ sūratīyākāraṇagunajanyatāyā kāraṇa cātanayam vinā debe cātanāsa-
mbhāvet //" Ibid
Māyā madāśaktirna guṇaḥ māyāśāmbhāṇāṃ pūṣṭagudamadhvādināṃ yat yasya karma
taḥ karmabhrārabdhām svasvakarmavirodhikarma yaducyate prabhāva iti / Cātanāyā-
dikam na karma" Gangādhara's *Jalpakaṭṭarū*, 1867, Calcutta
Vide Positive Sciences of the Ancient Hindus, Dr B. N Senl, p 241
38. "Vāyuvāt saṃskṛtā vāyavaḥ praśiddhāḥ / āsmākaṃ nāyaṃ nyamāḥ yadindriyavṛttih
krāmeṇaiva bhavātī anekāśā jñānāṅkaryāya āsmākaṃ adogatvāt / sāmagrīsamavādīṇa
anekasampradriyāḥ ekadāikavṛttiyutpādanā bādhakaḥ nāsti", *Pravācīnabhāṣya*, ch III,
Sūtra, 31, 32, p. 88.
Menodharmasya kāmādeh prāṇakṣobhatāyā śāntīnyādhikaranyenaiva aucityāt" Ibid.
39. Śāntīnyādhikaranyāyā prāṇādyā vāyavaḥ pañca" *Sāṃkhyadāśāna*, Chapter II *Sūtra*
31, *Sāṃkhyakārikā*, 29,
"Prāṇa, breath, the ordinary inspiration and expiration, apāna, downward breath, the
air or vital force acting in the lower parts of the body, *samāna*, collective breath,
so named from conducting equally the food, etc, through the body *udāna*, ascen-
ding breath, the vital force that causes the pulsations of the arteries in the upper
portions of the body from the naval to the head and *vyāna*, separate breath, "by
which internal division and diffusion through the body are effected", 70
(Udāpāda, Wilson, p 105)

This is not very intelligible, but as *vyāna*, is connected in the *Sīmukhya Tattvakau-mudā* with the skin, the subtle nerve-force by which sensibility is given to the skin or outer surface of the body is probably meant. It is also connected with the circulation of the blood along the surface, the great arteries being under the action of *udāna* (71). In the *Ātmabodha* (knowledge of the soul), a *Vedic* poem as assigned to the great commentator Śaṅkarācārya, the soul is said to be enwrapped 'in five investing sheaths or coverings' (*Kośh*, cf Fr Cosse, Ir Gael Coch-al, a pod or husk). The third of these is called *prāṇamaya*, i.e. "the seath composed of breath, and the other vital airs associated with the organs of action" (*Indian Wisdom*, p. 123). Vide the *Sīmukhyakārikā* of Lāwara Kīshna", ed by John Davies, p. 46.

40 *Positive Science of the Ancient Hindus*, p. 241.

41 "Māno dharṁasaya kāmādeḥ / Prāṇakṣobhatayā sāmānyādhiḥkaraṇyenaiva aucityāt *Sīmukhya Pravacanabhāṣya*, Chapter II, 9 I, p. 38

42 "Karaṇāni-myatavṛttayāḥ santah sambhūyakaṁ prāṇākhyāṁ vṛttīm pratipadyante (Pratīlāpayante), Śāṅkarabhāṣya, *Brahmasūtra*, cha II, pāda 4, sūtra 9
"Sāmānyā karaṇavṛttih prāṇādyaḥ vāyavaḥ pañca /" *Sīmukhyakārikā*, *Iḥvarakṛṣṇa*, 29, see also *Sīmukhyapravacanabhāṣya*, Chapter II, sūtras, 31, 32.

43. "Na Vāyukṛtye prthagupadeṣāt /" *Brahmasūtra*, chapter II, pāda 4, Sūtra 9 See its *Bhāṣya*.

44 also Vācaspati Miśra, *Bhāmāṭi Tīkā*—

"Siddhāntastu na samānendriyavṛttih prāṇah / Sa hi miltānām vā vṛttirbhavet pra-tyekam vā/na tāvat miltānām ekadvitrataturindriyābhāve tadabhāvaprasaṅgāt/no khalu cūrnahāridrasaśyogajanmā, arupaganastayoranyatarābhāve bhavitumarhati / na ca bahuvijñāśādhīyam bhūkodvahanam dvitviviṣṭasādhīyam bhavati / na ca tvagēkaśā-dhyān / tathā sati sāmānyavṛttivānupapattē / apica yat sambhūyākārikāni nīpā-dayanti tat Pradhānavyāpārānugunādvāntaravyāpārenāiva / Yathā vayasāṁ prāṇaviko, vyāpārāḥ prajāracaḥānugunah /" iha 'tu śravanādyaṁvāntaravyāpāropetāḥ prāṇā na sambhūyā prānyuriti yuktāḥ pramāṇābhāvādātayantavijātyatvācca śravanādībhyah prāṇanasya / tasmādanāyo vāyukriyābhyāṁ prāṇah / Vāyurevāyamadhyātmamāpa-nah mukhyo api prāṇah /" (*Śāṅkarabhāṣya*) cf jyēṣṭhāka prāṇah kṛkranī-pekakāśākrabhyā tasya vṛttilābhāt na cet tasya tadānīm vṛttilābhah syāt kṛkranī pūyeta na sambhavedvā śrotadīnāntu karnāśakulyāśāśthānavibhāganīpattau vṛttilābhānna jyēṣṭhatvaṁ /" *Śāṅkarabhāṣya*, Chapter II pāda 4, sūtra 9.

45 *Caraka*

"Vāyuh tantrayantradarah,, prāṇāpānōdānasamanavyānātma pravartakah ceṣṭānāḥ, pranetā mānasah sarvendriyānām udyotakah,, sarvaśarīradhātuvyūhakah,, sandhā-nakarah śarīrasaya,pravartako vācah, harṣotsāhāyoryomh, kṣēptā bahurmalānāḥ,, kartā garbhakṛtīnāḥ /" *Caraka, Sūtrasthāna*, Ch. XII

46. *Caraka Sūtrasthāna*, Chapter XII and *Sūruta, Nidānasthāna*, Chapter I.

47 *Sūruta, Nidānasthāna*, Chapter I

"Teṣāṁ mukhyatamāḥ prāṇah / Śabdōccāranāṁhīvasocchyāsa-kāśādikāranam apānah / asya mūtrapurīṣādīvīsargah karma-kṛtītāḥ / vyānah prāṇāpānadhātuyāggra-hānādīyasya karma ca / samāno, apigovyāpya nikhilāḥ śarīrah vahnāḥ saha / dvīpāptatī sahasreṇa nādirandhṛcū samcāraṇa bhuktaḥ Itarāśāṁ samyagānāyan dehāpūṣīkṛt / udānah karmāyā dehonnāyanotkraumanādiḥprakṛtītāḥ / tvagādicāśāśthānīkṛtya pañca nāgādayah śthitāḥ, udgṛhādi nimeṣādi kṣūtapipāsādikāḥ kramāt / tandrāpra-bhṛtī mohādi teṣāṁ karma prakṛtītītāḥ /" *Saṅgītaratnākara, Sāraṅgadeva*, vv 60-67, Chapter I, vol. I, pp 41-42, cf the summary in Rājā Sourindrā Mohan Tagore's edition of the *Saṅgīta-darpana*

See also *Kalyāṇakāṇḍa* 33

Sambodhi 3.1

48. Vide the *Positive Sciences of the Ancient Hindus*, p. 230
49. Ūnapatiśādaśadvayurudite putrāḥ te sarve apajāḥ indreṇa devatvaṁ prāpitāḥ śarīra-
ntarabāhyabhedena dakṣdhā /"
Bhāgavataśūkīyām Śrīdharasvāmin, Vide *Śabdakalpadruma*, 4th Kāṇḍa, p. 342
50. Prāṇāpānau tathā vyāṇasamānōdānasatyānākāḥ / Nāgaḥ Kūrmaḥ ca Kṛkaraḥ Deva-
dattam Dhānāmjayam /"
Saṅgitaratnākara, Ch I, v. 59, p. 41, vol. I
"Prāṇāpānau tathā vyāṇasamānōdānasatyānākāḥ / Nāgaḥ Kūrmaśca Kṛkaro Devada-
tadhamājau /" v. 40, *Saṅgītadarpanaḥ* of Catura Damodara, chapter I, *Saṅgitarat-
nākara*, vol. I, ch I, vv-60-67, pp. 41-42.
51. "Śabdoccāraṇam (vyāṇaspatikāraṇam) nibhāvāsah ucchvāsah (antarmukhkaśvāsah)
tantrāśīdinaḥ kāraṇam (śādhanaḥ) prānavāyuh, Vinmūtraśukrādivahatvamapānasya
karma ākuścana-prasāraṇādi vyāṇasya karma jñeyam—āstapitāśīdinaḥ samajñayana-
dvārā śarīrasya poṣaṇam samānasya karma / udānavāyuh ūrdhvhvanayanameva asya
karma nāgādayaḥ nāgākūrmakṛkara-devadattadhaṇājayarūpāḥ pañcavāyavaḥ / eteṣāṁ
karmāṇāṁ ca yathākramam udgāroṃmilanākūdhājananavijṇmbhanamoharūpāṇāḥ /"
Saṅgītadarpana, Chapter I, Śloka 53-48 of the extract in *Śaṅkarabhāṣya*—
"Prāṇaḥ prāgvrttirucchvāsādikarmā / Apāṇaḥ avāgvrttirutsargādikarmā / Vyāṇaḥ
śayoh sandhau vartamānaḥ viryavatkarmahetuḥ / udānaḥ ūrdhhvavṛttih utkrāntāśī
hetuḥ / samānaḥ samānāḥ sarveṣu aṅgeṣu yah annareṣān nayati / iti".
Śrīyāgabhāṣya, chapter II pāda 4, sūtra 2, Vide *Positive Sciences of the Ancient
Hindus*, p. 230
52. *Biology*, p. 16
53. *Ibid.*
54. *Biology*, pp 25-26
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*, p. 33.

THE ARCHITECTURAL DATA IN THE NIRVĀNAKALIKĀ OF PĀDALIPTA-ŚŪRI

M. A. Dhaky

The *Nirvāṇakalika* is a Jaina *pratiṣṭhā-tantra* of some esteem and antiquity.¹ For some years it has been one of the major sources for the study of the iconography of Jainas' Yakṣas and Yakṣis. The authorship according to the colophon, goes to Pādalipta-Śūri, a disciple of Maṇḍana-gaṇi, who, in turn, was a disciple of Śaṅgamasīmha, "the crest-jewel of the Vidyādhara-vamśa of the Śvetāmbara-sect." This Śaṅgamasīmha and the Śaṅgamasiddha of Vidyādhara-kula who passed away after fast-unto-death on Mt Śatruñjaya in V S 1064/A D 1008 (according to the contemporaneous Pundarika image inscription), are now looked upon as one and the same person.² The *Nirvāṇakalika* may then have to be dated to the first quarter of the eleventh century.³

The work is, in main, concerned with the installation rites of Jaina image and Jaina temple; as a result, it became at same stage unavoidable on author's part to refer to the architectural members of the temple. The references, though succinct, are pertinent and to some extent useful also, for they provide small but significant additions to our knowledge on temple-terminology.

The first of such references is concerning the consecration of the door (*dvāra-pratiṣṭhā*). The text, in that context, refers to Yakṣeśa (=Kubera) and Śrī (=Lakṣmī) above the door-sill (*udumbara*). Next does it mention the door-guardian (*dvārapāla*) Kālā together with Gaṅgā, and his counterpart Mahākālā together with Yamunā respectively in the right and left jambs or *Śākha*-s.⁴ The text further qualifies that these six divinities be settled there by "command of Jina" (*Jinājñaya*)

" *dvārapāla* pūjā-ādikam karma kṛtvā *dvāraṅgaṇi* kaṣṭhy-ādhībhī
ordhva-udumbara *Yakṣeśa-Śrīyam* ca yo ātmāno dakṣiṇa-vāma-*śākha*yoh
Kālā-Gaṅgā Mahākālā-Yamunā vinyased iti devatāḥ ṣaṭkam *Jinājñaya*
sannirodhyā etc "

Next, in the context of the invocation and settling of the 'nucleus' (*hṛt-pratiṣṭhā*), the text refers to the sanctuary (*garbhagṛha*) above the antefix on the fronton (*śukanāsa*).

"Tataḥ *Śukanāsa* ordhvam *garbhagṛhe* .. etc "

A little further, the text describes the rites relating to the wall-mouldings and the superstructure of sacred building or *prāsāda*. It mentions,

in order, the pot (*kumbhaka*), the major frieze (*jaṅghā*),* the spire (*śikhara*), the neck (*kanṭha*) and the myrabolon (*āmalasāraka*);

"Tadanu *prāsādam* gatvā *kumbhaka jaṅghā-śikhara-kanṭha āmalasārokeṣu brahma-pañcakam* prthivyādini ca tattvāni vinyasya puṣpākṣatadibhiḥ *mūla-mantrena prāṇadamadhivāsayet*."

The text further refers to the crowning members of the temple, namely, the peak (*cūlaka*), the pitcher finial (*kalāśa*), the banner (*dhvajā*) and the sacred wheel (*dharma-cakra*) in order of the sequence in placement.

"Tatsaḥ cāruṣaktim cūlak ādhāre ratnapañcakam *cūlakam kalāśam dhvajam dharmacakram* ca yathākramam sthāpayet."

The banner (implied to be over the spire) has been described in some details. It has to be of silk, (*pañcāṅśuka*), bearing the cognizance of bull (*vṛṣabha* *adī cihnīe*) and further ornamented with golden bell and rattle (*kanaka-ghaṇṭikā-ghargharik opasobhitam*) and with varied floral ribbings (*vicitra-puṣpa-kaṣāk alankṛte*). It is to be borne on a staff (*dāṇḍe samyojya*); and after the ceremonies are over, to be raised and placed in the banner holder with chant-utterance (*dhvajādadhāre . sah ordhvabhūtām dāṇḍam mūla-mantrena nivejayet*.)

The staff has to be new (*nūtanam*), and made of bamboo (*veṇumayam*), unmutilated (*avyaṅgaḥ*), with peel intact (*sa-tyacam*), straight or unbent (*saralam*), hailing from a good locale (*śubha-deśajam*), with internodes in odd number (*pravardhamāna-parvam*), and, its proportion has to be according to the dimensions of the building (*prāsāda-mānena pramāṇam parikalpayet*). The relative proportion of the temple's basal diameter and that of the flag-staff from the basis of the latter's height. As the text goes on to say, for the temple having width from one to nine cubits (*hastas*), the height of the staff, would be four cubits, at further rise of building's height, the corresponding rise in the height of the staff would be two (inches at the rise of every cubit added ?)

"Tat ca hasaṁ prabhṛti nava-hasta-paryanteṣu pratimā *prāsādeṣu caup-karād ārabhya dvivṛddhya danda-pramāṇam avaseyam*."

The length of the banner is said to be half that of the *jaṅghā* (?) or upto the complete *jaṅghā* or equal to the (length) of the staff .

"Dhvajam ca āyamato jaṅgh-ārdha-lambi-jaṅgh-antam *dāṇḍa-pramāṇam* ca kartavyam."

The banner's width has to be either ten, twelve or sixteen inches (*āṅgula*) "Vistaras tu daśa-dvādaśa-sodaś-āṅgula :iti".

What should be the proper height-relationship between the pitcher-finial and the banner has been suggested by clever inuendos. The text, for instance, hints that the height of the flag staying a cubit above the pitcher-finial keeps the builder free of pestilence and commotion; that which is two cubits above, causes increase in children; that which stays three

cubits above, leads to the increase in wealth and food; that which goes above by four, causes increase in the royal treasury; and that which sours high by five cubits, sets in green times just as it results in the augmentation of nation's possessions

“Mukte hastocchrite kalāsāt kartā rogātāṅka-varjitaḥ syāt / Dvi-hastocchrite bahu-prajā bhavati / Tri-hastocchrite dhana-dhānyair vardhate Catur hast occhrite nṛpa-vṛddhiḥ / Pañca-hastocchrite subhikṣam rāṣṭra-vṛddhiḥ ś ceti ”

The *Nirvānakalikā* dwells on several other *vāstu* rites and associated ceremonies in which it briefly hints to architectural terms, but no other reference is so significant as those cited and briefly discussed in the foregoing pages.

References

- 1 Editor Mohanlal B Jhaveri, Bombay 1926.
- 2 Cf. Umakant Premanand Shah, “Madhyakālina Gujarātī kaḥ-ṁṣā keṭāṅka Śilpo” (Guj.), *Sri Jaina-Satyaparakāśa*, year 17, No 1, Ahmedabad 15 10, 51, p 22 The original article appeared in Hindi in *Jñānodaya*, Kāñ, year 3, No 3
- 3 The *Nirvānakalikā* has been traditionally held to be the work by the earlier Pādalipta-Śūri who flourished somewhere in the early centuries The editor seemingly accepts the early date. So does Mohanlal Dalchand Desai: Cf *Jaina Sāhitya-no Sanskṛipta Itihāsa*, Gujarati, Bombay 1933, p. 104.) Munl Kalyanvijaya places it around the fifth century of Vikrama Era or roughly in the fourth century of Christian Era (Cf *Sri Kalyāna Kalika Paricaya*, Gujarati, Ahmedabad 1956, p 51) The content, the language, the advanced stage hinted by the elaborations in rite, the medieval elegance and finesse and some of the architectural terms used indicate the times not earlier than the end of the tenth or the beginning of the next century.
- 4 The *Vāstusāstras* give the name of Nandi instead of Kāla In any case Nandi or Kāla and Mahākāla are brahmanical divinities figuring as door-guardians of the Śivaite temples. Its presence in a Jaina work is rather intriguing. The door-guardians specified for the Jaina temple in Western Indian *Vāstusāstras* are quite different and pertain to the Indras of different *lokas* in general. The fluviatile goddesses Gaṅgā and Yamunā are of course featured among the door-divinities.
- The text mentions only *kumbhaka* which is one of the five mouldings of the *Vedī-bandha* or lower part of the wall There is no reference to *piṭha* or socle The treatment here is somewhat summary, or it may have implication in terms of style, a temple in the late Pratihāra idiom perhaps In any case the terminology is purely Northern, or more precisely the one that prevailed in Central and Western India from at least the tenth century onwards
5. The *Cūlaka* etc., by inference, could have come above the *āmalasāraka* The *cūlaka* could be the conical hat-like member with rounded top as on the Gop temple (Ca Late 6th Century), the Sun temple at Śri-nagara (Ca. 7th century), and as

late as the Nandeivara group of temples (Ca. early 10th century), all in Saurāṣṭra. The Mahā-Gurjara and Māru-Gurjara temples show *candrikā* (moon-cap) instead. The placement of *dharmacakra* seems in accord with the injunction of the *Vāstu śāstras* that *āyudha* or weapon of the divinity be placed above the *kalāśa* as the emblem or cognizance of the particular divinity. Since Jina possesses no weapon, *dharmacakra* seems to be the substitute thought proper in the context of his temple.

6. The text is not clear on this point.
7. The presence of the qualifying term *Lambi* instead of *lambinam* makes the interpretation a little dubious as Pt. Babubhai Shah tells me. The *vāstuiśāstras* make *patāka* (flag) equal to the length of the *darpa*.

A NOTE ON 'आ-सत्त-वेणिउ'

M. C. Modi

We, the editors of *Nemināha-Cariu*—an *Apabhraṃśa Carita-Kavya*, Dr Bhayani and myself came across this expression which intrigued us in its interpretation. The text, for the reference, I give below ;

(i) तवणु दासिहि क्षति सु-पसन्नु

आ-सत्त वेणिउ दविणु फुरिय-गदय-हरिणिण दवाविणि । etc.,

[*Nemināha-Cariu* p. 12. St. 43]

In the above text the printed text : आसत्त-वेणिउ should be corrected to आ-सत्त वेणिउ

(1) अह पमोसिउ दासदासीए

आ-सत्त-वेणिउ पउरु दाणु दासि-माहु वि पणा सिवि ।

[*Nemināha-Cariu* p. 62, St. 242]

I had a discussion about this knotty expression with my friends Pt. Amṛtbaḥ Bhojak and Pt. Rupendrakumar Pagaria. They pointed out the following references to settle the meaning. The references are as under :

(a) सिद्धत्थ-नरिंदो सरिस-पधाविण चेही-अणेण साहिय-उहुयण उरुछेरय-रुब-सुय-जम्म-महुसवो चेही अणत्थ अवणीय-दासत्त-भाओ आ-सत्त-वेणि-वेण्डि अत्थ-समत्थ-रयण-रासि-दाण-जणिवाणओ अणह, अह-इत्थाहि [श्रीगुणचंद्रविरचित-महावीर चरित Leaf 123 (a) last lines]

(b) 'यदि तावदर्थलोभेन तदाऽऽसत्त-वेण्याजितं यन्मदीयमेतदुपन तत्तदर्थमेव त्वदीयम्' इत्यभिप्रायं हार-मणि कैयूर-कङ्कण-काञ्चन-प्रभयादि निषेधं च निवेदिषुमारेमे [श्री भोजवेश-विरचित वृज्जारमणजरीकथा p 33, line 4]

(c) तो अणइ देववत्ता अहु-वेणि-यट'परायया एसा ।

किं अम्मो किज्जिअस्सइ रिद्धी कारइए तुज्झ ।।

[आम्रदेवसरिविरचित-आक्यानक-मणि-कोश-टीका मूलदेवाक्यानक]

The above references settled the meaning of the expression as 'wealth which would last upto seven degrees of the descent of female offsprings.' I have interpreted 'female offsprings' because 'वेणि' in all the references is connected with a maid-servant or a courtesan. 'Seven' is mentioned because the current idiom in Gujarati 'सात पेठि जाळे तेवळ' बन कमायो 'He earned wealth as much as would last upto seven degrees of descent' 'सात-पेढी' has come into vogue because of सविण्वता in घमैशास्त्र, eligible to share the विष्णु

offered at the time of *श्राद्ध* for the dead who shares it, some the whole and some its smear. [सपिण्डता तु सप्तमे पुरुषे विनिवर्तते । मनुस्मृति] The analogy of seven degrees has been extended to *वैजि* also. If *वैजि* is found with reference to the degrees of descent of male offsprings, the meaning will have to be extended. The references to *वैजि*, metaphorically applied to 'stream i.e. line' also is there in *त्रिवैजि* for example but *वैजि* is in the sense of 'a degree in the line of descent'. That is only the obstacle in excluding *वैजि* as the source of *वैजि* 'degree'. If other references are found to elucidate the expression '*वैजि*' the meaning may further be extended and cleared. Probably *वैजि* 'a braid' metaphorically be applied to 'female offsprings' of maids and courtesans, if no reference otherwise to the extension of the meaning be found.

References

1. Haribhadra Sūtri, Neminnātha Caru. L.D. Series Volume 1, No. 25, Ahmedabad.
2. Guṇacandra's Mahāvar Carīya. Devchand Lalbhai Pustakodhāra Granthāṅka 75, Surat.
3. Bhogadeva's Śṅgāra manjarī Kathā. Singh Series Bhārtiya Vidyā-Bhavan, Bombay, Granthāṅka 30.
4. Amrādeva's Ākhyāṅka Maṇi Kōka. Prākṛta-Text Society Series, Ahmedabad.

DHANAPĀLA AND SOME ASPECTS OF MODERN FICTIONAL TECHNIQUE*

N M. Kansara

I . CRITICAL BACKGROUND :

As with the European Romances written in Middle Ages,¹ so in Sanskrit, the Romances like Bāna's Kādambarī and Dhanapāla's Tilakamañjarī are, in general, works of fiction in which the imagination is unrestricted. In form they were long, resembling works of poetry in rhymed or alliterative prose occasionally interspersed with a verse or two. They concentrate on story rather than on character, and the story concerns unreal people engaged in strange, often supernatural, adventures. Their wide appeal is as a literature of escape. The remarks of Mr. W. P. Ker², though meant for the medieval European authors of twelfth century Romances, strangely apply to Sanskrit Prose-romances variety of incident, remoteness of scene, and all the incredible things in the world, had been at the disposal of medieval authors. Mere furniture counts for a good deal in the best romances, and they are full of descriptions of riches and splendours. In such passages of ornamental description the name of strange people and of foreign kings have the same kind of value as the names of precious stones, and sometimes they are introduced on their account. Sometimes this fashion of rich description and allusion has been overdone. There may be discovered in some writers a preference for classic subjects in their ornamental digressions, or for the graceful forms of allegory. One function of romance is to make an immediate literary profit out of all accessible books of learning. It was a quick-witted age and knew how to turn quotations and allusions. Much of its art is bestowed in making pedantry look attractive.

II DESCRIPTION, SCENE AND RETROSPECT .

When a novelist halts his moving world and tells us what he sees, says Phyllis Bentley,³ we term that type of narrative as 'description'; when he moves it slowly and tells us single specific actions we have learned to term that type of narrative a 'scene', when he rolls his fictitious world rapidly by the integrated campaign, the some total of a character, a summarised account of his gradual conversion to a new course of life, it can be called 'retrospect' or 'summary'.

The description, the scene and the summary have quite distinct uses, distinct parts to play in fiction. The scene gives the reader feeling of Sambodhi 3.1

participating in the action very intensely, and is therefore used for intense moments, such as the crisis, the climax and a sequence of actions. The summary is most frequently used to convey rapidly a sketch of past. The proper use, the right mingling, of scene, description and summary is the art of fictitious narrative. The later novelists, too, employ devices to make summary appear as scene and thus rob it of its tedium, casting it in the guise of one character's reflections upon another, dialogue between the two characters and so on.⁴

(A) DESCRIPTIONS.

Descriptions in the *Tilakamaharjari* (TM)⁵ may roughly be classified into those of: (i) places and things; (ii) persons, (iii) actions of individuals and animals, (iv) groups in action, (v) seasons, situations and etc.; and (vi) moods and affections. The following enumeration of each type of descriptions in the TM would illustrate the wealth of the poet's artistic variety of subjects covered, thereby revealing his genius.

(i) Among the descriptions of places and things, the following are noteworthy: the city of Ayodhya (pp. 7-9); the temple of the Goddess Śrī (pp. 33-34); the celestial Nandana garden (pp. 56-57), the bank of the river Sarayu (pp. 105-106); the shower-house (pp. 106-107), the assembly-hall (p. 115); the outskirts of the city of Kāñci (pp. 116-118); the ocean (pp. 120-122), military camp (p. 120), Lanka (pp. 134-135); the island Ratnakūṭa (p. 137 and pp. 147-148); a boat being commanded by sailor-chief (pp. 145-146), the inner apartment of prince Harivahana's palace (p. 174); the Kāmarūpa region (p. 182); the Vindhya forest incorporating the word-picture of a tribal village of Śabaras (pp. 199-200), the Aḍṛṣṭapara lake (202-205), Jain temple (pp. 214-216), the adytum of the temple and the idol of Lord Rābha installed therein (pp. 216-217; a plaintain bower (pp. 228-229); a dagger (p. 244); a wood-land (p. 234); the forest lying between the Vaitadhya mountain and Mount Ekaśṛṅga (pp. 233-235), the city of Kāñci (pp. 259-260); the ruby pavilion (pp. 265-266), the image of Lord Mahāvira (p. 275); the Aśoka tree, the temple of Cupid and the image of the god installed therein (pp. 333-305), and a poisonous tree with its surroundings (p. 334).

(ii) The following are the notable descriptions of persons - the ladies in the city of Ayodhya (pp. 9-10); the citizens of Ayodhya (pp. 10-11); King Meghavahana and his royal conduct (pp. 12-19); Queen Madiravati (pp. 21-23); the Vidyadhara Muni (pp. 23-25), the Vaimānika god Jvalanaprabha (pp. 35-38), the terrific Vetala (pp. 46-49); the Goddess Śrī as seen by King Meghavahana (pp. 54-56), Queen Madiravati as seen by King Meghavahana in a dream (p. 74); the courtezans in the harem of King Meghavahana (p. 115); the cowherdesses (p. 118); young girls (158-159);

Gandharvaka (pp. 164-165), Harivāhana seated with Tilakamañjari lying on a bed of lotus leaves (pp. 229-230); Samaraketu on his arrival at the creeper-bower of Harivāhana after his long journey through the Vindhya forest (p. 230), Samaraketu sailing in a boat as seen by Malayasundari (p. 276), Tilakamañjari (pp. 246-247), citizens of Kāñci (p. 260), Samaraketu as described by Malayasundari lying in his lap (pp. 310-312); Vidyādhara Queen Patralekhā (pp. 340-341), love-lorn Tilakamañjari (pp. 368-369), Harivāhana seated on the throne (p. 403); unconscious Tilakamañjari (pp. 415-416), and the Goddess Śrī as seen by Priyaṅgusundari (pp. 408-409).

(iii) Among the descriptions of individuals and animals in action, the following are interesting love-sports of King Meghavāhana (pp. 17-18), the birds drinking water from the drains of household wells (p. 67); humdrum of joyful inmates of King Meghavāhana's harem after the birth of Prince Harivāhana (p. 76), commotion of soldiers in a military camp due to a night-attack (p. 84), a pair of fast-riding messengers (p. 85); arrowfight between Vajrayudha and Samaraketu (p. 89), worship of the ocean (p. 123), Samaraketu boarding a ship (p. 131), ways and means of teasing the animals (p. 183), an enraged mad elephant and efforts of the elephant-trainers to pacify it (p. 185), the aquatic birds heading towards water (p. 204), the leader of a herd of hogs (p. 208), a group of horses (p. 226), the Holy-Bath Ceremony of Lord Mahāvira (p. 269), attempt at suicide by hanging (pp. 305-306), a parrot greeting the king (p. 375), Mahodara brandishing a banyan branch in anger (p. 381), a young wife urging her husband not to die (p. 397); and Harivāhana propitiating the mystic Vidyā (pp. 399-400).

(iv) The notable descriptions of groups in action are King Meghavāhana's retinue in procession (pp. 65-66); an army out for night-attack (pp. 85-86), a marching procession of Samaraketu (pp. 115-116); cows let free for grazing (p. 117); the tired crew of a naval force (p. 138), hullabaloo of an army landing on the sea-shore (p. 139-140), a naval camp (p. 140), a group of flying Vidyādharas (pp. 152-153); soldiers chasing a running mad elephant (p. 187); procession of the Vidyādhara Emperor Harivāhana (p. 233); a fair (p. 323) and the festivities in a royal harem (p. 423).

(v) The following seasons, situations and etc., have been described in the TM: the Rainy Season (pp. 179-180); the Spring Season (pp. 297-298), early morning in rural mountainous area (pp. 123-124), the day-break (pp. 150-152 and 357-358), the Dawn (pp. 237-238); the Sunset (pp. 350-351), the ceremony before setting out on an expedition (pp. 115-116); earth as seen from the sky (p. 242), a dust-storm raised by the fighting forces (p. 87), a battle (p. 88), the shower of arrows (p. 90); and boiling butter and churning of curds (p. 117).

(v) Of the moods affections and the like depicted by Dhanapāla the following are noteworthy mental agony of King Meghavāhana due to want of a son (pp. 20-21), the devotion to Lord Rābha Jina (pp. 39-40); the effect of calamity on different types of persons (p. 41); the grandeur of the Goddess Śrī (pp. 57-58), the effect of the divine ring on Vajrayudha and the inimical forces (pp. 91-92), the effect of new environment on Samaraketu (p. 133); the effect of music on the mad elephant (p. 187); the intensity of feeling of the soldiers pursuing the mad elephant (p. 187); dejected and tired soldiers (pp. 188-189), the effect of an unexpected good news on the dejected soldiers (p. 192), the effect of bad news and change of atmosphere in a military camp (p. 193), experience of Harivāhana during his ride on the flying mad elephant (p. 212), the effect of the advent of youth on different persons (p. 264), mental condition of Malayasundarī when she found herself brought to a strange place (p. 265), the effect of love at first sight on Malayasundarī (pp. 277-278); the effect on Samaraketu when he sees Malayasundarī (pp. 278-279), the treatment of a person saved from the gallows (p. 311); the feeling of a lover's touch to a beloved (pp. 312-313); the reactions of Gandharvadattā on hearing the account of her daughter being kidnapped and returned by the Vidyādhara (p. 327); the effect of poison on a person (p. 335), the hindrances in the path of penance (pp. 399-400), and haste and curiosity (pp. 423-424).

It is a measure of Dhanapāla's sense of propriety that he has taken utmost care to fully harmonize the descriptions of natural phenomena like the seasons, the day-break, the Sunset and the like, with the psychological mood of the character in the context; the Nature in this process invariably gets personified and shares the joys and sorrows of the character.

(B) SCENES :

The prominently noteworthy scenes in the TM may be enumerated here. They are King Meghavāhana's meeting with the Vidyādhara Muni (pp. 25-31); his meeting with god Jvalanaprabha (pp. 38-45), which includes in it a picture of a sacked Vidyādhara city and its royal palace (pp. 40-41); the king's encounter with the Vetala (pp. 46-52), and with the Goddess Śrī (pp. 54-61); the night-attack and the consequent fierce battle ending with the capture of Samaraketu (pp. 83-94), falling Priyadarśana being caught by hand by Tāraka and their consequent love and marriage (pp. 127-129); the break of voyage by the naval forces, their hullabaloo at the time of landing and camping (pp. 136-141); the preparatory orders of the sailors to their subordinates just before raising the anchors of their vessels at the start of a voyage (pp. 145-146); Harivāhana's meeting with Gandharvaka (pp. 164-171), his encounter with a mad elephant (pp. 185-186); Kamalagupta's invocation of the help of the divine agency to carry the reply back to Harivāhana (p. 194); Samaraketu entering the temple of

Lord Rābha and praying to the image of the Jina (pp 216-219), his meeting with Gandharvaka (pp. 222-223), Harivāhana's view of the world as seen from atop the Vaitādhya mountain (pp. 239-240), Harivāhana's view of the regions passing below as he is being carried in the sky by the flying elephant (pp 242-243) his meeting with Malayasundarī (pp 256-259), the assembly of the Vidyādhara Emperor Vicitravīrya in the temple of Lord Mahāvira (pp. 266-267); Samaraketu sailing in a boat (p 276), Malayasundarī's attempt at suicide by hanging herself and Bandhusundarī's attempt at rescuing her (pp. 301-309), Taraṇagalekhā scolding Malayasundarī (pp. 335-336), Harivāhana's meeting with Tilakamañjarī at the temple of Lord Rābha (pp. 360-366); Mahodara stopping Gandharvaka's aeroplane and cursing him (pp 381-383), the Vidyādhara couple competing for committing suicide by falling first from a precipice (pp 397-398), the goblins trying to hinder Harivāhana as he sat steadily propitiating the mystic Vidyās (pp. 399-400), and the Maharsi imparting religious instruction to an audience (pp 406-413)

(C) **RETROSPECT or SUMMARY**

Dhanapala has employed the technique of retrospect on a number of occasions with various intentions, such as keeping the audience abreast of the story related upto a point, drawing their attention to the skill displayed by him in or the purpose served by a particular device or description, and to enhance the curiosity by posing new questions relating to the missing links in the story and thereby setting their imagination to work. The following instances are worth noticing particularly in the light of the technique of retrospect

(1) The whole passage comprising the questions posed by Samaraketu to Gandharvaka (pp 223, 20ff.) reminds the audience about the past events regarding the promise of Gandharvaka to return to Ayodhya and his mission of delivering the message of Citralekhā to Vicitravīrya.

(2) The incidents about Malayasundarī being stealthily kidnapped by the Vidyādhara, her talk with Vicitravīrya, her love at first sight with Samaraketu, and her attempt at drowning herself in the ocean, are recapitulated by way of retrospect in the course of the narration of silent thinking of Malayasundarī (p 310, 4ff)

(3) A missing link is supplied when Samaraketu's efforts at saving Malayasundarī are pictured briefly by means of a passing reference to past events of that occasion by Bandhusundarī (p 314, 8ff)

(4) The repetition of the same words of Malayasundarī (p. 320, 20ff) by Taraka are meant to serve as the lever by him to goad Samaraketu to go to Kañci, and, while reminding him of the incident of Malayasundarī's acceptance of his love by throwing the garland in his neck and conveying

her message apparently addressed to the temple-priest boy but slyly meant for Taraka and Samaraketu (p. 288, 20ff), it indicates the future course of events in the narrative.

(5) The reflective brief monologue of Harivāhana, while emphasizing the moral indirectly, reminds the audience of the turn of events that have taken place in the life of Prince Harivāhana consequent to his being carried off by the flying elephant (346-8ff).

(6) While consoling Malayasundarī about the well-being of Samaraketu, Harivāhana recounts in passing the incidents of the night-attack by, and capture of, Samaraketu, his dejection on listening to the interpretation of the unidentified love-letter, and his message to Malayasundarī despatched through Gandharvaka (p. 317, 1ff).

(7) The words of Harivāhana, retorting Tilakamanjarī (p. 363, 3ff.) are meant to recount the incidents connected with his first encounter with her in the Cardamon bower.

(8) The report of Gandharvaka (pp. 378-384) supplies the missing links while linking in passing the past events about his carrying the message to Vicitravīrya, about Samaraketu's letter despatched through him, about Malayasundarī's transportation to a remote hermitage and her attempt at suicide by eating the poisonous fruit there, about Harivāhana being carried away by the flying elephant, about the incidents of the parrot, about the attempts at suicide by Samaraketu and Malayasundarī and their rescue, and about the latter finding herself suddenly in the aeroplane floating in the waters of the Adṛṣṭāpara lake.

(9) In the course of revealing the past births of the heroes and heroines, the poet summarizes, through the medium of Mahārṣi (pp. 411ff), the past events about the meeting of King Meghavāhana with god Jvalanaprabha and about Sumatī's dalliance with Svayamprabha.

(D) COMINGLING OF THE DESCRIPTIONS, AND ETC. -

Over and above the forgoing discussion and enumeration of the instances of descriptions, scenes and summaries, it is necessary to point out to some aspects of the technique of comingling them in the course of the narrative by Dhanapāla.

There are instances when the poet, while he describes a particular psychological situation or a mood, seeks to create a scenic effect, as for instance in the depletion of King Meghavāhana's anxiety due to want of a son. Here Dhanapāla conjures up a scene wherein the Devas's, the Pūṣ's, the line of the Ikṣvākus, the Goddess-of-Fortune, the Earth, the subjects, the youthful age and the Vedic Dharma, all of them simultaneously urge the king to fulfil his obligations to them by procuring a son in order

to, respectively, preserve the ancestral scholarly tradition, to ensure uninterrupted oblations, to provide a guide, to supply a resort, to offer a substratum, to give protection, to bid farewell with regrets, and to scold him. The overall picture that emerges is that of a man surrounded by a number of grumbling persons goading or gheraoing him repeatedly to fulfil their demands. Here is a specimen of a description assuming the garb of a scene.

There are, on the other hand, instances where the scene takes up the form of a description in the TM, as for instances, in the description of the regions beyond the outskirts of the city of Kañci up to the sea-shore (pp. 118-122). Dhanapala here pictures the rows of villagers standing in wait for the approaching royal procession of Samaraketu when he starts on a naval expedition. The successive series of scenes here consists of the waiting villagers, with their peculiar dresses, thinking habits, peculiar responses to the members of the procession, their eagerness, the disadvantage taken of their absence in their fields by government officials and robbers, their exploitation by village money-lenders, their houses and so on; all these are depicted in the form of a single compound phrase, running for about two pages, and cast in the garb of descriptive narration, though actually it is a constantly moving focus on various aspects of village life.

III NARRATIVE CONVENTION :

The commencement of Dhanapala's TM can be classed as "the fairy-tale formula" of 'Once upon a time... and then they lived happily ever after', which neatly encapsulates the action of the story, placing it in a detached perspective; it exists in an ordered sequence, irrelevancies eliminated. But the narrative is not quite as straightforward as that. In order to involve the listener directly in the story, Dhanapala frequently adopts the convention of pretending that things are happening here and now; imagery and dialogue are made to work before our eyes, though he actually utilizes the past tense in his narration. One advantage of this is that he is free to call upon his characters to appear when he needs them. Since he knows the outcome of his story he is in a position to pick the salient points of its development and show the character in action at those points only.⁷

IV POINT OF VIEW :

Some times several narrators exist in the same novel, so that one narrative fits inside another like a set of Chinese boxes; this is Emily Brontë's technique in 'Wuthering Heights'. In Dhanapala's TM, too, the role of the narrator is transferred from the author himself to Samaraketu to Harivahana, the latter's narrative incorporating in itself the narrative of Malayasundari, Gandharvaka and etc., much in the same manner of the above mentioned set of Chinese boxes.⁸

V : TIME

No narrative exists that does not create some kind of time scheme; every novel is both 'an organization of events in time' and 'a piece of history'¹⁰ One of the functions of the story-teller is to be everywhere at the same time, mindful of past history, conscious of the present and aware of the possibilities of the future. In the narrative all known or expected time can be brought to focus on the immediate event, and in the process the "novelist's clock" is made to tell different times simultaneously.¹¹ On the simplest level, we demand that a novel offer an 'authentic' version of reality.¹²

Dhanapala seems to be rather particular with his time scheme. The narrative begins about one year before the birth of Prince Harivahana. The king met with the Vidyadhara Muni and god Jvalanaprabha and obtained the boon from the Goddess Śrī within three months prior to the conception of Harivahana by Queen Madiravati. Sixteen years are allowed to elapse to enable Prince Harivahana to come of age and properly be educated in various arts and crafts so as to equip him for his role of a hero.¹³

Vajrayudha launched his attack on Kāñci and laid the siege of the city in the Śarad season of Harivahana's sixteenth year.¹⁴ It was on Madana-trayodaśī day, i.e. on the thirteenth day of the bright half probably of the month of Caitra,¹⁵ that Vajrayudha demanded the hand of Malayasundarī as a price of peace. On the same night Malayasundarī tried to commit suicide in the Kuṣumākara garden at Kāñci¹⁶ and was saved by Samaraketu who had a brief meeting with her for an hour or so in the presence of Bandhusundarī, before he launched his surprise night-attack against Vajrayudha. These events seem to have taken place roughly between about 8-30 p.m. to 10-30 p.m. Early next morning Malayasundarī was sent away to the remote hermitage of Kulapati Śaṅgatapa. Meanwhile, at about mid-night Samaraketu launched his night-attack¹⁷ and was captured alive. And in a few days he arrived at the court of King Meghavahana at Ayodhyā roughly in the month of Vaiśākha. Thus, the siege of Kāñci lasted for about six months or so.

Interestingly enough, it was on the same Madana-trayodaśī day of Samaraketu's surprise night-attack at Kāñci that Mañjiraka came across, and picked up, a strange love letter near the temple of Cupid in the Mattakokila garden at Ayodhyā.¹⁸ He seems to have kept it with him for about a year, or somewhat less and forgotten it, but, he seems to be reminded of it perhaps due to some point in the poetic meet reminiscent of a cognate situation!

In the Summer season of Harivahana's seventeenth year Samaraketu accompanied him in the Mattakokila garden,¹⁹ and Mañjiraka produced

the love-letter before the former for interpretation, and Samaraketu began to relate his story.

Now, prior to his night-attack against Vajrayudha on Madana-traya-daśi, Samaraketu arrived and stayed at Kāñci for five or six days.²⁰ Prior to this, he saw Malayasundarī at the temple on the Ratnakūṭa island on the day next to that of the Kaumudī-mahotsava, i.e. the full-moon day of the month of Kārttika,²¹ the same day on which the Holy-Bath Ceremony of Lord Mahāvīra was performed by the Vidyādhara at mid-night. At that time Malayasundarī was sixteen,²² and Samaraketu had already completed his eighteenth year.²³ Thus, Malayasundarī was of the same age as that of Harivāhana, and Samaraketu was elder to the prince by two years! It, thus, follows that "Malayasundarī was first seen by Samaraketu about six months prior to his night-attack.

Gandharvaka started with Citralekhā's errand and met Harivāhana on the same day on which the latter went to the Mattakokila garden at Ayodhya. The letter of Samaraketu despatched through Gandharvaka on that day reached Malayasundarī the very next day when she was about to drown herself in the Aśvāpārā lake.²⁴ On the same day, but before the message was found by Malayasundarī, Gandharvaka incurred the curse of Mahodara and was transformed into a parrot.²⁵

Malayasundarī was born to Gandharvadattā in the third or fourth year after the latter's marriage with King Kusumasekhara of Kāñci.²⁶ The message sent by Citralekhā, through Gandharvaka, to Vicitravīrya shows that the identity of Gandharvadattā was well-established when Gandharvaka first met Harivāhana. When Gandharvadattā was kidnapped and separated from her kins, she was about ten years of age and she was most probably married in her sixteenth year. Thus, her identity was established roughly in her thirty-sixth year! It was roughly before as many years that King Meghavāhana was busy enjoying love-sports with his queens, though fruitlessly so far as a male issue was concerned. And it was roughly in his early fifties that he was enlightened by the Vidyādhara Muni. (This was roughly the age at which Dhanapāla himself was enlightened by Mahendrasari, through his disciple Śobhana Muni, the younger brother of Dhanapāla!)

After the departure of Gandharvaka from Ayodhya, Harivāhana passed the Griṣma and the Varṣa seasons; he set out on a visit of his domains at the start of the Śarad season.²⁷

In the meantime, after Gandharvaka carried unconscious Malayasundarī in the aeroplane and, having incurred the curse of Mahodara, became a parrot, Citramaya waited for about six months to execute the advice of Gandharvaka²⁸ and then, assuming the form of Harivāhana's Sambodhi 3.1

favourite elephant, carried him to the Ekaśṛṅga region.⁵⁹ Thus, Harivāhana waited for Gandharvaka for about four months,⁶⁰ and travelled in his domains for about two months, before he was carried away by the mad elephant.

After the disappearance of Harivāhana, Samaraketu travelled to the north of Lauhitya mountain, and passed through the Vindhya forest and, at the end of six months, arrived at Mount Ekaśṛṅga and met Harivāhana again. The month of Mārgaśīrṣa passed when he was on his way,⁶¹ Harivāhana ceremoniously entered the Vidyādhara city of Gaganavallabha and was coronated as the Emperor of the Vidyādhara on the same day on which Samaraketu arrived and met him on Mount Ekaśṛṅga.⁶² And prior to that, Harivāhana propitiated the mystic Vidyās for six months. This roughly coincides with the time just after his being kidnapped by the flying elephant and his arrival at Ekaśṛṅga. During the six months of Harivāhana's penance, Tilakamañjarī was waiting for the expiry of the period of six months stipulated by her father for searching out the prince. It seems Harivāhana met Tilakamañjarī the very next day, was invited by her on the second day, returned to Ayodhya on the third day, returned to Vaidyādhara on the fifth day, and started his penance and propitiation of the mystic Vidyās on the sixth day after his arrival to the region for the first time. About a week may be assumed to have been probably spent by Samaraketu during this very period in waiting for the news about Harivāhana, getting a message from him, and setting out in search of him. The events move in such a quick succession.

By the time Harivāhana met Malayasundarī for the first time at the temple on Mount Ekaśṛṅga, she was about eighteen years. Thus, about two years seem to have elapsed between the periods when Samaraketu and Harivāhana saw her for the first times respectively.

It is, thus very clear that our novelist-poet skillfully offered an 'authentic' version of reality by compressing the actual action of the TM in a period of roughly two years, though by constantly moving the focus back and forth from past to present, he created an illusion of covering an expanse of three births of both the sets of the heroes and the heroines. Here can we claim that Dhanapala has succeeded in maintaining the Aristotelian 'unity of time,' and with the help of the supernatural the 'unity of place' too, though the places of action are situated at, and separated by, thousands of miles from one another.

CAUSE AND CONTINGENCY :

The novel, in its dealings with human affairs, implicitly acknowledges the place of circumstantial, though not causal, evidence. Questions of relevance are consequently very ambiguous; what is 'relevant' to a narrative

includes both the causal and the contingent.³⁵ Graham Hough makes a tellingly obvious, though often ignored, point the novel includes more of merely contingent, the accidental, than any other literary kind.³⁶

Dhanapāla has made profuse use of the contingent, and later on revealed the causal behind it! The following few specimens would suffice to confirm this point

(1) The surprise night-attack by Samaraketu³⁷, which apparently looks accidental having no connection whatsoever with the current story of Meghavahana and Harivahana, is found later on to be causally connected with Malayasundari's love for Samaraketu who resorts to that out-of-the-way measure in order to uphold the honour of both her father and himself and win her on the strength of his own character rather than elope with her and betray the trust put by her, as also by his own, father in him.³⁸

(2) The strange music from the unknown island³⁹ which attracts the attention of, and impels, Samaraketu to trace the source of it looks quite contingent. But we later on know that it was the music of the festival of the Holy-Bath Ceremony of Lord Mahavira.⁴⁰

(3) The sudden appearance of a parrot on the scene in response to the invocation of Kamalagupta⁴¹ looks strangely accidental and mysterious at the point, but the mystery turns into a natural causal consequence when we find that the parrot is none else but Gandharvaka, cursed by Mahodara⁴², and that he carried the message in keeping with his promise to Harivahana.⁴³

VII CHARACTER AND SYMBOLISM.

Just as dialogue and manners can be used by the novelist to 'place' his characters socially and culturally, so a fabric of symbolism may enable the writer to create a moral or intellectual framework for the action of his novel. Symbolism allows an author to link the limited world of his characters to one of the greatest systems of values, so that we are made to compare the happening in the novel with their mythological or historical parallels. Specific actions in the story illustrate general patterns of behaviour, and the private character acquires a new importance when he is seen in the light of his symbolic counterpart. A system of symbolism usually depends on the existence of a commonly known body of ideas and beliefs. In Western literature three basic systems recur most frequently; the symbolism of Christianity, of classical mythology and of Romanticism. Christian morality is of course ingrained into the history of the novel.⁴⁴

Dhanapāla's TM has its own system of symbolism. When once we keep in mind the extreme respect and love he had for his royal patrons like Munja and Bhoja, the characters like Meghavahana, Harivahana and

Samaraketu reveal in them many of the traits of their personality.⁴³ And in view of the environment in which the poet lived, it is but natural that the symbolism of classical Hindu and Jaina mythology and morality invariably enter into the working of the character.

The typical Jainistic attitude of Harivahana to hunting, the importance of pilgrimage to Jaina holy places, the merit earned by building Jaina temples, the religious fervour in worshipping the images of the Tirthankaras, the implicit faith in them as the Saviours from the interminable ocean of transmigratory existence, as the Supreme Guides on the path of Eternal Bliss, the necessity of putting unflinching faith in their teaching — all these values permeate in the whole body of the TM. The unending Vindhya forest symbolizes the common world of pleasures, the "Adṛṣṭapārasaṁhāra" of the TM; the Adṛṣṭapara lake is the symbol of the essence of religion, here Jainism; the heavenly enjoyments are symbolized by the garden encompassing the Jaina temple; and the state of Final Emancipation is symbolized by the Jaina temple with an image of the Tirthankaras installed therein.

Again, the characters also symbolize particular religious attitudes. Thus, Harivahana represents in essence a perfectly devout Jaina householder; Samaraketu a man engrossed in worldly pleasures and non-Jaina way of life; the flying elephant symbolizes the divine assistance available to the devout followers.

Viewed from this symbolical angle the TM affords a glimpse of the fourth dimension.

VIII · CHARACTER AND LOCATION:

The sense of the visual interaction between character and landscape can be as striking a feature of fiction as a necessary element in cinema. While the twentieth-century development of movies has sharpened the writer's awareness of the technique, effective landscape is not essentially a modern device.⁴⁴

Dhanapala, and for that matter all the writers like Subandhu, Bāna, Daṇḍī and others, of classical Sanskrit Prose-Romances, are very much fond of giving elaborate pictures of the cities, the palaces, and of the gardens, the temples, the river-banks, the lying-in chambers and etc., where the action of the novel takes place. Dhanapala's descriptions of Ayodhya and Kāśī, the royal palaces of Meghavahana and Tilakamanjari, the Mattakokila garden, the Adṛṣṭapara lake and the sandy shore thereof, the Jaina temples, the Ratnakuta island, the Vindhya forest, the Aśoka tree in the Kusumakara garden — all these serve as a luxuriously beautiful and appropriate background for, and 'location' of, various actions in the TM.

IX : CHARACTER AND SUBMERGED FORM

It is a character of the novel that it is in a constant process of invention : a particular type of story gains currency, lasts for twenty-five or fifty years — in the case of Sanskrit novels of medieval ages, for a century or two —, then fades. Over the same period new categories will have come into the existence and each will probably have only a limited span. The history of the novel is littered with the husk of such temporary forms. The eighteenth century picturesque novel, the romance, the Victorian adventure story and improving moral tale — all these were appropriate to the conditions of their own time. Sooner or later they became over-worked, and for a time were dropped altogether as useful structures. But the writers of every period have returned to these apparently burnt-out types, adopting them for an ironic or satiric purpose.⁴⁵

Though we cannot claim that Dhanapala "revived" the form of narration developed by Bāna in order to adopt it for some satiric purpose, we are sure that he adopted it to his own purpose of a subtly allegorical narrative. A subtle satirical point of view with reference to the structure of Bāṇa's novels may possibly be found in the remarks where he calls the Kathas based on the story from Guṇādhya's *Bṛhatkatha* as "veritable cloak sewed from rags".⁴⁶ Moreover, a reference in the TM to an important incident from Bāṇa's *Kadambari*, viz., the one concerning the curse incurred by Vaiṣampāyana and his transformation into a parrot,⁴⁷ Gandharva's remarks about the incredibility of this motif if handled without proper rational basis,⁴⁸ and the passing reference to the lack of the knowledge of dramaturgy marring the peculiarity of the literary form,⁴⁹ if viewed in proper perspective of literary history and of Dhanapala's performance, would definitely reveal the subtle satirical vein in his master piece with reference to handling of this form by his predecessors.

X - CONCLUSION

The above discussion, with reference to the technique of fiction as found in the modern Western fiction, illustrates how the techniques which are deemed to be modern by modern critics of both the occidental and oriental literatures, were in fact not quite unknown to the medieval Sanskrit writers of Prose-Romances, and herein lies the universal value and appeal of Sanskrit Prose-Romance as medieval Indian novel.

References

* Being the revised version of a part of Chap. XVI of my thesis for Ph. D degree of the M S University, Baroda, approved in 1972

1. Yelland, *A Hand Book of Literary Terms*, p. 174.

- 2 W P Ker Epic and Romance, pp 328-340.
- 3 E M. Forster, Aspects of the Novel, pp. 7-26.
4. *ibid*
5. References are to the page numbers of the Nirsya Sāgara Press (2nd) Edition, Bombay (1938) as corrected by me in the light of about ten original manuscripts of the work, a Critical Edition of the TM, with Commentaries, is ready.
6. Johnathan Raban, The Technique of Modern Fiction, London, 1968, pp. 23 ff.
7. Raban, *op. cit*, p. 32.
8. This aspect is fully elaborated in Chap. VIII of my thesis.
9. *ibid.*, p 35.
- 10 Raban, *op cit*, p 56.
11. *ibid*, p 57
12. *ibid.*, p. 59.
13. TM (N), p. 79, 2 ff.
14. *ibid.*, p 82, 2 ff.
15. *ibid.*, p. 298, 6.
16. *ibid.*, p. 302, 4 ff
17. *ibid.*, p. 83, 19 ff.
18. *ibid.*, p 108, 14 ff.
19. *ibid.*, pp 105 ff
20. *ibid.*, p. 95, 9 ff.
21. *ibid.*, p. 271, 12 ff, 344, 1 ff
22. *ibid.*, p. 164, 14.
23. *ibid.*, p. 276, 19
24. *ibid.*, p. 173, 4 ff., 338-339; 384, 9
25. *ibid.*, p 341, 16 ff.
26. *ibid.*, p. 343, 16 ff.
27. *ibid.*, pp 179-181.
28. *ibid.*, p. 380, 21-23
29. *ibid.*, p. 242, p 387.
30. *ibid.*, p. 223, 21
31. *ibid.*, p. 202, 6-8
32. *ibid.*, p. 236, 19 ff
33. Raban, *op. cit*, p. 69.
34. *ibid.*
35. TM (N), pp. 83-94.
36. *ibid.*, p. 328.
37. *ibid.*, p. 141.
38. *ibid.*, p. 269
39. *ibid.*, pp. 194-195.
40. *ibid.*, pp. 381-384
41. *ibid.*, p. 173. 1 ff, 384, 7-11.
42. Raban, *op. cit*, p. 101.
43. This has been treated in detail in Chap. IX of my thesis
44. Raban, *op cit*, p. 112.
45. Raban, *op cit*, p. 122.
46. TM (N), Intro. vs. 21.
47. *ibid.*, p. 215, 14
48. *ibid.*, p. 224-20 ff.
49. *ibid.*, p. 370, 19.

VIVĀHAVALLABHAMAHĀKĀVYA

A lost Jaina Sanskrit poem

Satya Vrat

While the Jaina church occupied itself in the enrichment of literature, the laity took meticulous care to preserve it through various devices such as multiplication of Ms and establishment of libraries in different parts of the country. It is a tribute to their catholicity and sagacity that some of the rarest works of different sects are found in Jaina *Bhandāras* only. However, despite all safeguards natural factors coupled with wanton destruction by foreign marauding hordes have resulted in the loss of a sizable mass of literature. *Vivāhavallabhamahākāvya* (VM) is one such work which seems to have been irretrievably lost. It is known only through its 17th canto, the full text of which is happily preserved in a Ms in the collection of Agarchand Nāhata, the noted Jaina savant and antiquarian of Bikaner. The Ms itself is defective. Seven of its folios are lost. The remaining seventeen (8-24) contain, besides the extant canto of VM, ten shorter works or parts thereof. The Ms is not dated, but, on palaeographic grounds, can be assigned to the 15th century.

As the colophon would indicate, the VM had for its theme the life-account of Tīrthankara Neminātha, with particular stress on his proposed marriage with Rājmatī, the charming daughter of Ugrasena. The present canto sets forth, in charming language, Rājmatī's admonition to Nemi and her realisation of the knowledge of self. In view of the sequence of events of Nemi's life as described in *Harivāṃśapurāṇa* of Jināsena I, the admonition could have been occasioned by her rebuttal through Nemi's sudden acceptance of monkhood in preference to the joys of marital life. The young Nemi had countenanced his marriage but was so repelled by the proposed mass animal-killings that he abandoned it right in the midst of its execution. This left poor Rājmatī aghast. But instead of dissipating herself in mundane pursuits she follows in the footsteps of her Lord. In this philosophical canto she makes a fervent appeal to the Lord to bless her with spiritual illumination. Following this she feels with the poet that knowledge of self alone is real. All else is illusion. It is a gateway to salvation. (3) This is also quintessence of the teachings of the master (30). It sets at naught the physical and mental afflictions and leads to the fulfillment of desires. Self-realisation stabilises the mind which enables the person to concentrate on deeper problems of life. (24, 27). Nemi's life has been the subject of two Sanskrit *Mahākāvya*s in Jaina literature, Vagbhata's *Neminīrvaṇa* and Kīrtiṣya's *Nemināthamahākāvya* are so well known. Considering the events as set forth therein, it can be safely assumed that the VM must have contained at least three more cantos, describing the Lord's penance and sermon and his attainment of knowledge (*Kaiśalya* and salvation.)

Thus it must have been an interesting poem of twenty cantos. As such its loss is to be lamented.

The extant canto of the poem is written in *Ādi yamaka*, the last word or a part thereof of the preceeding verse forming the beginning of each following verse, interspersed with other figures of speech like *Upama*, *Rāpaka*, *Anuprāsa* & *Virodha* which demonstrate the author's penchant for the embellishment of his poem. In consonance with the injunction of the poeticians one metre (*Anuṣṭup*) preponderates here which however changes towards the end; the last two verses being in *Śikharinī* and *Śardūlavikrīḍita*. The poet wields a facile pen. The language of the poem is chaste Sanskrit with few errors, which are obviously the result of scribal negligence.

The canto is edited here for the first time. An attempt has been made to correct the text, but gaps therein have been left to themselves.

*

विवाहवल्लभमहाकाव्यम्

जिनेश ! जगदाधारं ! केवललोकभास्व(स्क)रम् ॥
 भगवन् ! भयभीतानां सर्वज्ञ ! शरणं भव ॥१॥
 भवाम्भोघौ महामोहवातविघ्नविभीषणे ।
 मञ्जन्तं तत्त्वपोतेन त्वं मामुद्धर्तुमर्हसि ॥२॥
 अर्हन् ! यदात्मज्ञानेन मोक्षसौख्यमवाप्यते ।
 आत्मज्ञानं ततस्तत्त्वं सर्वमन्यप्रपञ्चनम् ॥३॥
 प्रपञ्चात् कर्मणां प्राचा यत्तत्त्वविरहो(ऽ)जनि ।
 तमन्तरं निराकर्तुं देहि देवेश ! दर्शनम् ॥४॥
 दर्शने देवदेवस्य देवदेवस्य दर्शने ।
 अन्तरायाः परं कालात् केवलं कर्मपुद्गलाः ॥५॥
 पुद्गलानां परावर्त्ताः परावर्त्ताः कृता मया ।
 न मया भूयमेवायं समीपस्थो निरीक्षितः ॥६॥
 निरीक्षितो न केनापि न केनापि परीक्षितः ।
 गुरोरयोगाम्मोहाद् वा गतः साक्षादलक्षताम् ॥७॥
 अलक्षो लक्षतां याति रूपवानप्यरूपताम् ।
 आत्मज्ञानं विना नाथ ! तत्त्वरूपे न तिष्ठति ॥८॥
 तिष्ठति स्थापितो नैव प्रेषितो नैव यात्यसौ ।
 कर्मणां वशगा स्वामिन् ! दुर्लब्ध्या हि भवस्थितिः ॥९॥

1. The Ms has प्रवचनम् । 2. The Ms has अन्तरायाः रा । 3. The Ms has प्रेषिते ।

स्थितिरैकैव भविनां भवाब्धौ भवितव्यता ।
 शुभाशुभमनयोगात् जिनेश ! सुखदुःखदा ॥१०॥
 दुःखदारिद्र्येदहनं सतोषामृतभावितम् ।
 आत्मज्ञानं यदा देव ! सर्वसिद्धिस्तदा मम ॥११॥
 ममतामिश्रिते चित्ते मम तापो महान् भवेत् ।
 ममताविरहान् नाथ मम तावत् महासुखम् ॥१२॥
 सुखात्सतोषकल्पद्रुछायाविश्रमितं मनः ।
 मनोरथान् जिनाधीश ! पूरयाशु मनोहितान् ॥१३॥
 हिताहितविचारज्ञस्तत्त्वज्ञानशलाकया ।
 आत्मानं कर्मणो भेदात् करिष्यामि कदा पृथक् ॥१४॥
 पृथक्भूतो भवाम्भोधे^१ विचरामि यदा जिन ! ।
 तदा मां पश्यति जनो जडोन्मत्तपिशाचवत् ॥१५॥
 पिशाचवज्जडोन्मत्त चिन्तासन्तापतापितम् ।
 ससारलहरीलीढं मूढं पश्याम्यहं जगत् ॥१६॥
 जगत्प्रचारादन्यच्च तदेव तव लक्षणम् ।
 सिद्धान्तसारमेतद्धि तत्त्वज्ञास्तत्र साक्षिणः ॥१७॥
 साक्षिभूतं मनो वेत्ति .. श्रुये गतम् ।
 यस्तत्त्ववित्स विज्ञेयः शेषः प्रावाहिको जनः ॥१८॥
 प्रभोः प्रसादमासाद्य क्रियाकण्ठरतः मदः ।
 जिन ... मे कदा वैराग्यवासितम् ॥१९॥
 वैराग्यवासितो नित्यं ब्रह्मवतःपराङ्मुखः ।
 बाह्यमाग्न्यन्तरं परिग्रहत्यागं कदा श्रुये ॥२०॥
 कदा श्रये सुसाधूनां परिक्रियापराङ्मुखः ।
 मानमायाक्रोधलोभत्यागात् ध्यानं सदुत्तमम् ॥२१॥
 उत्तमादुत्तमतरं वर्द्ध ॥
 कदात्मज्ञानजं ध्यानं ध्यास्याम्यात्मार्यसाधकम् ॥२२॥
 साधकस्य च साध्यस्य भेदश्छेदपरायणः ।
 अनादि[कर्म]काक्षो सं[कक्षौघं] ध्यामि नितरां कदा ॥२३॥

1 The Ms has दुःखदारिद्र्येदहनं । 2 The Ms has भवामिधि । 3 The Ms has जलेनयनं ।

4. The Ms has परचर्या ।

कदा कुलालवच्चित्तं चक्रं मोहभ्रमाकुलम् ।
 सकल्पभाण्डानुत्तार्य करिष्यामि स्थिरं स्थिरम् ॥२४॥
 स्थिरासनसमासीनः स्थिरध्यानपरायणः ।
 स्थिरे त्वयि स्थिरं चित्तं करिष्याम्यहं कदा ॥२५॥
 कदा मुदा चिदानन्दकन्दाङ्कुर(र)महोदयम् ।
 आत्मज्ञानामृतरासेः(शेः) सेवयिष्ये स्वचेतसि ॥२६॥
 चेतसा इष्यामि कोऽहं कस्मात्किमागतः ।
 क्व याता किमिदं को मे कस्याहमिति तत्त्वतः ॥२७॥
 तत्त्वतः कल्पनाजालं मूलादुन्मूल्य मानसम् ।
 जामन् स्वप्नभ्रमं तिष्ठन् करिष्ये(ऽ)हं कदा स्थिरम् ॥२८॥
 स्थिरात्स्थिरतरोऽसि त्वं चलाच्चलतरोऽस्म्यहं ।
 कृपां कुरु या(यथा) नाथ त्वमात्मज्ञानदर्शनात् ॥२९॥
 दर्शनादात्मनो मोक्षो भवो विस्मरणात्पुनः ।
 इयतीयमार्हती वाणी वाग्विलासोऽपरः परः ॥३०॥
 परोद(दि)ष्टं (!) नायाति परैर्नैवापैहार्यते ।
 कोऽहं सोऽहमिति ज्ञानं तत्त्वबुद्ध्या स्मराम्यहं ॥३१॥
 अहं सोऽहं सोऽहं स इति जगतां जीवनपदम्
 स्वप्नं जामन् लोक[ः] स्मरति सकलो ज्ञानविकलः ।
 तदेवात्मज्ञानाच्च पदरजःकल्ककलितं
 प्रविष्टं ध्यानाग्नौ महति मम सिद्धिं प्रकुरुते ॥३२॥
 इत्थं यादवैनन्दिनी भगवती राजीमती स्वामिनम्
 स्तुत्वा नेमिजिर्न विबुद्धद्वये स्वात्मावबोधं महः ।
 पश्यन्ती परमेश्वरं जिनपतिं श्रीरैवताक्षौ स्थितम्
 ध्यायन्ती भवसर्वसगविरता निन्ये निशामुत्सुका ॥३३॥
 इति श्रीविवाहवल्लभमहाकाव्ये श्रीनेमिनाथोपाख्यम्भने(नै)-
 कात्मा(त्म)ज्ञानोल्लासो नाम सप्तदशसर्गः ॥

1. The Ms has जौवापहार्यते । 2 The Ms has या व नविनी । 3. The Ms has, पश्यी वृत्ती ।

नवीन उपनिषदों की दार्शनिक चर्चा

कृष्णकुमार दीक्षित

प्रस्तुत प्रसंग में नवीन उपनिषदों से हमारा आशय उन ८ उपनिषदों से है जो मुख्य १३ उपनिषदों में से प्राचीन ५ उपनिषदों को निकाल देने से बच रहते हैं। प्राचीन पाँच उपनिषद् हैं :- छान्दोग्य, बृहदारण्यक, ऐतरेय, तैत्तिरीय, कौषीतकि; अतः नवीन ८ उपनिषद् हुए :- ईश, केन, कठ, मुण्डक, प्रश्न, माण्डूक्य, श्वेताश्वतर, मैत्रि। प्राचीन उपनिषदों के सम्बन्ध में यह कहना संभव नहीं हो पाता कि इनमें से अमुक अमुक की अपेक्षा प्राचीन है और वह इसलिए कि उनमें से प्रायः प्रत्येक प्राचीन-नवीन सामग्री का सम्मिश्रण है। यह सम्मिश्रण इसलिए सरलता से संभव बन सका है कि प्रस्तुत प्रायः सभी उपनिषद् स्वतंत्र चर्चाओं का संकलन रूप हैं कोई इकाईबद्ध रचना रूप नहीं। अतः प्राचीन उपनिषदों में प्राचीन-नवीन का पृथक्करण करने का कदाचित् एक मात्र साधन है उनमें प्रतिपादित सिद्धान्तों को प्रौढता-अप्रौढता की परख करना। निःसन्देह यह सदा तथा सर्वत्र संभव होता है कि एक अप्रौढ रचना एक प्रौढ रचना की अपेक्षा उत्तरकालीन हो और प्राचीन उपनिषदों के संबंध में भी ऐसा हुआ रह सकता है, लेकिन प्रस्तुत प्रसंग में इस कठिनाई को पार करना कदाचित् संभव नहीं। जो भी हो, प्राचीन उपनिषदों की सामग्री का प्रौढता-अप्रौढता के आधार पर पृथक्करण हमें उपनिषत्कार वर्ग के बौद्धिक विकास का सामान्य परिचय करा ही देगा भले ही यह बात अपने स्थान पर सच बनी रहे कि कतिपय उपनिषत्कारों ने बौद्धिक विकास की एक अगली मंजिल पर अवस्थित रहते हुए भी इस विकास की एक पिछड़ी मंजिल के अनुरूप चर्चा पल्लवित की। इस दृष्टि से देखने पर बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त को प्राचीन उपनिषदों का प्रौढतम सिद्धान्त कहा जा सकता है और वहाँ यह भी देखा जा सकता है कि इस सिद्धान्त पर पहुँचने से पूर्व उपनिषत्कारों के चिंतन में कौन कौनसी मंजिलें पार की हैं। दो शब्दों में याज्ञवल्क्य का सिद्धान्त यह है कि एक व्यक्ति के मानस-शारीरिक क्रियाकलापों का संचालक भूत तत्त्व 'आत्मा' है, जगत् के क्रिया-कलापों का संचालक भूत तत्त्व 'ब्रह्म', साथ ही यह कि यह आत्मा तथा यह ब्रह्म परस्पर एक रूप हैं। याज्ञवल्क्य के पूर्ववर्ती काल में चिन्तन की एक मंजिल

धी जब आत्मा का सिद्धान्त स्वीकृत न था, एक मंजिल जब ब्रह्म का सिद्धान्त स्वीकृत न था, एक मंजिल जब आत्मा तथा ब्रह्म की एकरूपता का सिद्धान्त स्वीकृत न था। याज्ञवल्क्य में ये तीनों सिद्धान्त स्वीकृत हैं, लेकिन ध्यान देने की बात है कि याज्ञवल्क्य ने अपने मत की स्थापना तर्कपुरःसर नहीं की। कहने का आशय यह नहीं कि याज्ञवल्क्य के तर्क आज के युग के पाठकों की दृष्टि में त्रुटिपूर्ण सिद्ध होंगे बल्कि यह कि याज्ञवल्क्य में आत्मा, ब्रह्म तथा उनकी परस्पर एकरूपता को तत्त्वतः तर्कगम्य न मानकर तत्त्वतः अनुभूतिगम्य माना और यहाँ अनुभूति से तत्त्वतः आशय है सुषुप्तिकालीन अनुभूति से। प्राचीन उपनिषदों के तत्कालवाद वाले युग में जड़-चेतन जगत के स्वरूप पर तर्कपुरःसर विचार करने की परम्परा पक्की हुई नवस्थापित सांख्य-वर्तुलों में और इस सम्बन्ध में सांख्य विचारक अपने जिनहीं विशिष्ट निष्कर्षों पर पहुँचे। इन निष्कर्षों में ब्रह्म की मान्यता के लिए कोई आवश्यकता न थी, जड़ जगत के मूल रूप में 'प्रधान' अथवा 'प्रकृति' नाम वाले एक तत्त्व की कल्पना थी, सामान्यतः चेतन माने जाने वाले व्यापारों को प्रकृतिजिन्य तत्त्वों का व्यापार माना गया था लेकिन स्वयं चैतन्य को 'पुरुष' नाम वाले बहुसंख्यक तत्त्वों का सार-स्वरूप घोषित किया गया था, आदि आदि। सांख्य विचारकों के इन निष्कर्षों की—तथा इससे भी अधिक उनकी तर्कपुरःसर निवारणा शैली की—उपेक्षा करना याज्ञवल्क्य की परम्परा के अनुयायियों को भी संभव न सिद्ध हुआ और नवीन उपनिषदों में मुख्य रूप से अभिव्यक्ति पा रही है वहीं पस्तिस्थिति। प्राचीन उपनिषदों के तत्कालवादवाले युग में एक अन्य प्रवृत्ति ने भी बल पकड़ा और वह थी समाधि की सहायता से तत्त्वसाक्षात्कार का दावा करने की प्रवृत्ति। इस प्रवृत्ति के पुरस्कर्ता वर्तुलों को सामान्यतः योगवर्तुल कहा जा सकता है और नवीन उपनिषदों में स्पष्ट रूप से प्रकट होने वाला एक प्रभाव इन वर्तुलों का प्रभाव भी है। वस्तुतः सुषुप्तिकालीन अनुभव को तत्त्वसाक्षात्कार का साधन मानने वाले याज्ञवल्क्यीय सिद्धान्त की अच्छी समझ बैठ जाती है योग वर्तुलों द्वारा प्रतिपादित इस सिद्धान्त से कि तत्त्वसाक्षात्कार का साधन समाधिकालीन अनुभव है। प्राचीन उपनिषदों के तत्कालवादवाले युग में क्रमशः बलवती बनेवाले एक तीसरी प्रवृत्ति की ओर भी ध्यान देना आवश्यक है और वह है ईश्वर-वादी प्रवृत्ति। इस प्रवृत्ति का पल्लवन उन धर्मशास्त्रों वर्तुलों में हुआ था जिन्होंने अवस्था के कर्ता, धर्ता, संहर्ता रूप में कल्पित ईश्वर को उपासना को धार्मिकता

का सारस्वरूप समझा था और इन ईश्वरवादी धर्मशास्त्रीय वर्तुलों का प्रभाव भी नवीन उपनिषदों में स्पष्ट रूप से लक्षित होता है। नवीन उपनिषदों की दार्शनिक चर्चा का मूल्यांकन करते समय इस समूची पृष्ठभूमि से अवगत रहना आवश्यक है—क्योंकि तभी हम समझ सकेंगे कि यह ग्रन्थराशि दार्शनिकता को दृष्टि से अपेक्षाकृत दरिद्र क्यों। बात यह है कि नवीन उपनिषदों के पाठक वर्ग की अभिरुचि का विषय एकमात्र दार्शनिक प्रश्न न थे बल्कि योगशास्त्रीय तथा धर्मशास्त्रीय प्रश्न भी थे। दर्शनशास्त्र के विद्यार्थियों के निकट यह परिस्थिति ध्यान देने योग्य इसलिए बन जाती है कि नवीन उपनिषदों का युग वह युग था जब देश में ही नहीं स्वयं ब्राह्मण-परम्परा में ऐसे वर्तुलों का उदय हो रहा था जिनकी अभिरुचि का एकमात्र विषय दर्शनशास्त्रीय प्रश्न थे। ब्राह्मण-परम्परा के प्राचीनतम दार्शनिक वर्तुल थे सांख्यवर्तुल तथा बाद में क्रमशः उदित होनेवाले वर्तुलों में आते हैं मीमांसा, वैशेषिक एवं न्याय वर्तुल; और सांख्य, मीमांसा, वैशेषिक तथा न्याय संप्रदायों ने भारतीय दर्शन के इतिहास में कितनी महत्वपूर्ण भूमिका अदा की है यह तज्ज्ञों को अविदित नहीं। प्रश्न उठता है कि वेदान्त संप्रदाय की ऐतिहासिक भूमिका उक्त संप्रदायों की तुलना में नापथ्य क्यों? प्रश्न का आशय ठीक से समझ लेना आवश्यक है। वेदान्त संप्रदाय प्राचीन-नवीन उपनिषदों पर अवलम्बित एक दार्शनिक संप्रदाय है जिसका आदिम सूत्र ग्रन्थ बादरायण का 'ब्रह्मसूत्र' है। लेकिन भारतीय दार्शनिकों की प्राचीन चर्चाओं में वेदान्त-मान्यताओं का उल्लेख नहीं के बराबर हुआ है; इतना ही नहीं स्वयं वेदान्त संप्रदाय के नाना संप्रदायों में से किसी के पास प्राचीन काल का अपना कोई दार्शनिक ग्रन्थ नहीं (इस सम्बन्ध में प्राचीनतम उपलब्ध ग्रन्थ है गौडपाद की माण्डूक्यकारिका तथा शंकराचार्य के ब्रह्मसूत्र आदि पर भाष्य) और प्रश्न है कि यह परिस्थिति क्यों बनी। ध्यान देने पर इसका कारण यही प्रतीत होता है कि नवीन उपनिषदों के युग में एक दार्शनिक ग्रन्थ से जो आशा रखी जाती थी उस आशा को पूरा करने की स्थिति में ये उपनिषद न थे। निःसन्देह ये उपनिषद प्राचीन उपनिषदों की तुलना में कहीं अधिक व्यवस्थाबद्ध हैं (प्रायः प्रत्येक में एक या एकाधिक सुनिश्चित प्रश्न उठाकर सुनिश्चित उत्तर देने का प्रयत्न किया गया है) और उनकी तार्किकता भी प्राचीन उपनिषदों की तुलना में पर्याप्त विरसित है। लेकिन जितनी व्यवस्थाबद्धता तथा जितनी तार्किकता का तत्कालीन युग कर रहा था उतनी

इन उपनिषदों में निश्चय ही नहीं। इस बात पर थोड़े विस्तार से विचार कर लिया जाय।

नवीन उपनिषदों को चार-चार के दो वर्गों में बांटा जाता है जिनमें से पहला अपेक्षाकृत प्राचीन है, दूसरा अपेक्षाकृत अर्वाचीन। पहले उपवर्ग में आते हैं ईश, केन, कठ, मुण्डक, दूसरे में प्रश्न, माण्डूक्य श्वेताश्वतर, मैत्रि। पहले उपवर्ग में पढ़नेवाले चारों उपनिषद् सयोगवश पद्यबद्ध हैं, दूसरे उपवर्ग में पढ़ने वालों में से एक श्वेताश्वतर को छोड़कर शेष तीन गद्यबद्ध हैं। इसीलिए कभी कभी श्वेताश्वतर को प्रथम उपवर्ग में डालकर कहा जाता है कि नवीन उपनिषदों में से पद्यबद्ध उपनिषद् अपेक्षाकृत प्राचीन हैं, गद्यबद्ध उपनिषद् अपेक्षाकृत अर्वाचीन। वस्तुतः श्वेताश्वतर को इस सम्बन्ध में अपवाद मानना ही ठीक रहेगा। जो भी हो नवीन उपनिषदों को दार्शनिक चर्चा के अपने प्रस्तुत सामान्य मूल्यांकन में हम इस कालाधारित उपवर्गीकरण का कोई विशेष उपयोग नहीं करने जा रहे हैं। ध्यान केंद्रित इतना रखना है कि नवीन उपनिषद् प्रायः इकाईबद्ध रचनाएं हैं—प्राचीन उपनिषदों की भांति विभिन्न समयों में तैयार हुई स्वतंत्र रचनाओं का संकलन नहीं—और इसलिए यहाँ यह आशा करना विशेष अनुचित न होगा कि जिन उपनिषदों में चर्चा का स्तर अपेक्षाकृत प्रौढ़ हो वे अपेक्षाकृत अर्वाचीन हों। वस्तुतः नवीन उपनिषदों के जिस उपवर्गीकरण को और अभी इंगित किया गया था उमका आवार हो है इनको चर्चाओं का परस्पर तुलना में प्रौढ़ और अप्रौढ़ होना। देखना यह है कि वे सभी उपनिषद् प्रौढ़ता की दृष्टि से अपने युग का तत्कालीन पूरा करने में किस प्रकार असफल सिद्ध हुए।

याज्ञवल्क्य ने अपने अनुयायियों के लिए विरासत रूप में छोड़ी थी आत्मा, ब्रह्म तथा आत्म-ब्रह्मैक्य सम्बन्धी मान्यताएं। यहाँ यह मानकर चला गया था कि आत्मा द्वारा संचालित शरीर तथा ब्रह्म द्वारा संचालित बाह्य जड़ जगत् वास्तविक पदार्थ हैं। अतः नवीन उपनिषदों के रचयिताओं के सामने प्रश्न था शरीर, बाह्य जड़ जगत्, आत्मा तथा ब्रह्म संबंधी मान्यताओं को इस प्रकार पल्लवित करना कि आत्म-ब्रह्मैक्य का सिद्धान्त अक्षुण्ण बना रहे। और क्योंकि अब नए युग में ईश्वर की मान्यता भी इन उपनिषदों ने स्वीकार कर ली थी उनके सामने एक प्रश्न यह भी था कि इस नई मान्यता को उस पुरानी मान्यता राशि के बीच स्थान कैसे दिखाया जाए। इन प्रश्नों के दृष्टिकोण से नवीन उपनिषदों को सामग्री पर विहंगमदृष्टि डाल ली जाए।

केनोपनिषद् के प्रथम खंड का प्रश्न है: “मन, प्राण, वाणी, चक्षु, श्रोत्र, किसके द्वारा संचालित हो कर क्रियाशील बनते हैं” १ और उत्तर दिया गया है: “ब्रह्म के द्वारा” । इसी प्रकार वहां तीसरे खंड में यह मान्यता प्रतिपादित की गई है कि अग्नि तथा वायु अपने बल पर क्रियाशील नहीं होते ब्रह्म के बल पर क्रियाशील होते हैं । बीच के दूसरे खण्ड में आता है ब्रह्म के वर्णन संबन्धी एक प्रसिद्ध उपनिषद् वाक्य “यस्यामृतं तस्य मृतं मन यस्य न वेद स” । अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम् ॥” २ । ३। पहले खण्डकी चर्चा के प्रसंग में भार दे कर कहा गया है कि यद्यपि ब्रह्म मन, प्राण, वाणी आदि का संचालन करता है लेकिन वह स्वयं, मन, प्राण, वाणी आदि का विषय नहीं । केनोपनिषद् की ये चर्चाएं अपेक्षाकृत अ-प्रौढ़ हैं (तीसरे खण्ड में तो सीधे सीधे एक कहानी सुनाकर सिद्ध किया गया है कि अग्नि तथा वायु ब्रह्म के बल पर क्रियाशील होते हैं) लेकिन वे अच्छे द्योतक हैं याज्ञवल्क्य के अनुयायियों की मनःस्थिति का । यहां हम स्पष्ट ही आत्मा, ब्रह्म तथा आत्मब्रह्मस्य संबन्धी मान्यताओं का प्रतिपादन पा रहे हैं , साथ ही यहां हमें बतलाया जा रहा है कि लोकसाधारण का ज्ञान ब्रह्म के संबन्ध में अज्ञान सिद्ध होता है तथा ब्रह्म संबन्धी ज्ञान लोकसाधारण की दृष्टि में अज्ञान सिद्ध होता है । अब ये ठीक ऐसी बातें थीं जिन्हें सुनने के लिए उम युग का दार्शनिक मानस तैयार न था । इसी प्रकार का एक दृष्टान्त उपस्थित करती है ईशोपनिषद् की ईश्वर तथा ब्रह्म संबन्धी मान्यताएं । वहां प्रथम श्लोक है — “ईशावास्यमिदं सर्वं यत् किञ्चिज्जगत्यां जगत्, तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य चिद्धनम् ।” और पांचवां श्लोक है—

तदेजति तनैजति तदूरे तद्वन्तिके ।

तदन्तरस्य सर्वस्य तदु सर्वस्यास्य बाह्यः ॥”

यहाँ प्रथम श्लोक में उस प्रकार की बात की गई है जैसी ईश्वरवादी दार्शनिकों ने ईश्वर संबन्धी चर्चा के प्रसंग में की है (यद्यपि प्रस्तुत बात की आत्मसंगति स्पष्ट नहीं) जबकि पाचवें श्लोक में याज्ञवल्क्य की ब्रह्म संबन्धी चर्चा का पल्लवन हुआ लगता है । लेकिन ईश्वर तथा ब्रह्म के बीच ठीक संबंध क्या है इस प्रश्न पर कोई प्रकाश यहाँ नहीं पड़ता । यह सच है कि ईशोपनिषद् एक अत्यन्त लघुकाय तथा अ-प्रौढ़ उपनिषद्

है, लेकिन श्वेताश्वतर जैसे विशालकाय तथा प्रौढ़ उपनिषद् में भी जहाँ पद-पद पर ईश्वर का उल्लेख है इस प्रश्न का स्पष्टीकरण नहीं होता है कि ईश्वर तथा ब्रह्म के बीच ठीक संबंध क्या है। मुण्डकोपनिषद् का प्रश्न है: “कस्मिन्नु विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति ?” १.१. ३ उत्तर में वर्णन किया गया है ब्रह्म से विश्व की उत्पत्ति की प्रक्रिया का (यह बताने के लिए कि एक ब्रह्म के जानने से सब कुछ जान लिया जाता है); वर्णन के शब्द हैं “यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च यथा पृथिव्यामोषधयः सम्भवन्ति । यथा सतः पुरुषात् केशलोमानि तथाक्षरात् संभवतीह विश्वम् ॥” १.१.७ । इस उपमाओं की भाषा से इस प्रश्न पर विशेष प्रकाश नहीं पड़ता कि ब्रह्म का जगत् से ठीक क्या संबंध है—और परिस्थिति और भी अविक जटिल बन जाती है यदि इस प्रश्न में यह प्रश्न भी जोड़ दिया जाए कि ब्रह्म से विश्व की उत्पत्ति की इस प्रक्रिया में ईश्वर की भूमिका क्या । कठोपनिषद् का प्रश्न नचिकेता द्वारा यम को संबोधित करके की गई निम्नलिखित प्रार्थना में प्रस्तुत किया गया है:

येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्येऽस्तीत्येके नायमस्तीति चैके । एतद्वि-
षामनुशिष्टस्त्वयाहम्—” १.१.२० । उत्तर में यम ने जो कुछ कहा उसमें से सार-
भूत वक्तव्य निम्नलिखित है:

न संपरायः प्रतिभाति बालं प्रमाद्यन्तं वित्तमोहेन मूढम् ।

अयं लोको नास्ति पर इति मानी पुनः पुनर्वशमापद्यते मे ॥

आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु ।

बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च ॥

इन्द्रियाणि हयानाहुर्विषयास्तेषु गोचरान् ।

आत्मेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः ॥

इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः ॥

महत्तः परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः ।

पुरुषाच्च परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गतिः ॥ १।३।१०—११

यम के उत्तर का प्रारंभिक भाग प्रायः प्रत्येक आत्मवादी—पुनर्जन्म—वादी दार्शनिक द्वारा दुहराया जा सकेगा, उनके उत्तर का शेषभाग सांख्य-शब्दावली से परिचित एक ऐसे दार्शनिक द्वारा । लेकिन प्रश्न है कि याज्ञ-वल्क्य का एक अनुयायी इन सब बातों को संगति अपने आत्म—ब्रह्मैक्य

के सिद्धान्त के साथ कैसे बैठायेंगे। क्योंकि उसे समझना यह पड़ेगा कि पुनर्जन्मचक्र में फँसने वाली इस उस व्यक्ति की आत्मा वस्तुतः ब्रह्मरूप है, और इस प्रकार की कोई बात प्रस्तुत प्रसंग में यम के मुख से नहीं कहलाई गई है। फिर यहाँ कहा जा रहा है: “इन्द्रियों से परे अर्थ हैं, अर्थ से परे मन, मन से परे बुद्धि, बुद्धि से परे महान् आत्मा, महान् से परे अव्यक्त, अव्यक्त से परे पुरुष, पुरुष से परे कुछ नहीं”। और प्रश्न उठता है कि यहाँ प्रयुक्त हुए ‘मन’ ‘बुद्धि’ ‘महान्-आत्मा’ ‘अव्यक्त’ ‘पुरुष’ आदि शब्दों से कठोपनिषत्कार का क्या आशय हो सकता है। वस्तुतः यह समूची शब्दावली सांख्य वर्तुलों में हुई दार्शनिक चर्चाओं के प्रसंग में गढ़ी गई थी और उसे ज्यों की त्यों अपनाकर कठोपनिषत्कार ने सिद्ध कर दिया कि इस प्रसंग में कोई मौलिक बात उन्हें नहीं कहनी। इसी प्रकार जब श्वेताश्वतर में कहा गया: “मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् । तस्यावयवभूतैस्तु व्यातं सर्वमिदं जगत् ” ४. ९. तब प्रश्न उठता है कि प्रकृति से यहाँ क्या आशय। ‘प्रकृति’ सम्बन्धी मान्यता भी एक ऐसी मान्यता थी जिसका प्रतिपादन सांख्य वर्तुलों में हुआ था और उसे ज्यों की त्यों अपनाकर श्वेताश्वतरकार ने सिद्ध कर दिया कि इस प्रसंग में कोई मौलिक बात उन्हें नहीं कहनी। कहा जा सकता है कि इस प्रसंग में ‘महेश्वर’, ‘माया’ ‘महेश्वर के अवयवरूपभूतों द्वारा जगत् की व्याप्ति’ की मान्यताएं श्वेताश्वतरकार की अपनी मौलिक हैं। बात एक सीमा तक सच है, लेकिन इन मौलिक मान्यताओं का भी ठीक आशय क्या है—यह स्पष्ट नहीं हो पाता—न समूचे श्वेताश्वतर को पढ़ कर न समूचे नवीन उपनिषदों को पढ़कर। ये दृष्टान्त यह सिद्ध करने के लिये पर्याप्त होंगे कि शरीर, जड़ जगत्, आत्मा, ब्रह्म, आत्म-ब्रह्मैक्य, ईश्वर आदि से संबन्धित प्रश्नों के प्रसंग में जिस प्रकार के मौलिक ऊहापोहों की आशा युग कर रहा था वैसे ऊहापोह नवीन उपनिषद् उसे न दे सके। यही कारण था कि ये उपनिषद् तथा उन पर आधारित ब्रह्मसूत्र लम्बे समय तक प्रौढ़ दार्शनिक वर्तुलों की दृष्टि में उपेक्षित बने रहे। और जब गौडपाद तथा शंकर ने उपनिषदों तथा ब्रह्मसूत्र के गंभीर अध्ययन की परम्परा का सूत्रपात किया तब भी यही सिद्ध हुआ कि मौलिक नदृष्ट के दार्शनिक प्रश्नों पर इन ग्रन्थों से निःसदिग्ध कुछ

उत्तर पाना असंभव था। इन प्रश्नों के ये—वे व्याख्याकार अपने स्वतंत्र व्यापार के आधार पर किन्हीं निष्कर्षों पर पहुँचते और बाद में प्रयत्न करते अपने इन नवाविष्कृत निष्कर्षों को इन ग्रन्थों में पढ़ डालने का। इससे इतना ही सिद्ध होता है कि उत्तर काल के व्याख्याकारों की दृष्टि में ये ग्रंथ अगाध श्रद्धा का पात्र बन गए—यह नहीं कि ये ग्रंथ मौलिक महत्व के दार्शनिक प्रश्नों का समाधान अपने में सजोए बैठे थे लेकिन युग की अंधी आखें उस समाधान को पढ़ नहीं पाई थीं। बात यह है कि उपनिषदों तथा ब्रह्मसूत्र की उत्तरकालीन व्याख्याओं के समय तक भारतीय दर्शन के क्षेत्र में मार्कों की चर्चाएँ पल्लवित हो चुकी थीं जिनका इन व्याख्याकारों ने अपनी आवश्यकतानुसार उपयोग किया। इस संबन्ध में सब से अधिक ध्यान देने योग्य है गौड़पाद तथा शंकर की केवलवैती वेदांत शास्त्र के द्वारा किया गया शून्यवादी तथा विज्ञानवादी बौद्धों की जगन्मिथ्यात्व-समर्थक युक्तियों का भरपूर उपयोग। वस्तुतः जहाँ तक दार्शनिक महत्व के प्रश्नों का संबंध है बौद्ध मायावाद तथा केवलवैती मायावाद सर्वथा सहोदर मान्यताएँ सिद्ध होती हैं। लेकिन यह सोचना अवश्य ही आती होगी कि प्राचीन तथा नवीन उपनिषदों के शब्द मायावाद का समर्थन करने के उद्देश्य से लिखे गये थे। हुआ केवल इतना है कि मायावादी व्याख्याकारों ने इन शब्दों को अपना मनोनुकूल अर्थ पहना दिया है। मायावाद-विरोधी वेदांत शास्त्राचार्यों के व्याख्याकारों के अभ्यवसाय की दिशा दूसरी थी। स्पष्ट ही उपनिषदों के तथा ब्रह्मसूत्र के शब्दों की मायावादी व्याख्या उनका अभीष्ट न थी (इस प्रकार की व्याख्या का तो वे बलपूर्वक सण्डन करते) लेकिन इन शब्दों की ईश्वरवादी व्याख्या उनका अभीष्ट अवश्य थी। अब तक के प्रौढ़ दार्शनिक साहित्य में ईश्वरवाद का समर्थन न्याय-वैशेषिक सम्प्रदाय के हाथों हुआ था लेकिन इस ईश्वरवाद को ब्रह्मवाद से कुछ ठेका देना न था। ऐसी दशा में वेदान्त साहित्य के ईश्वरवादी व्याख्याकार न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय को ईश्वरवादी युक्तियों को ज्यों की त्यों अपनाने की स्थिति में न थे—जैसे कि केवलवैतवादी व्याख्याकारों ने बौद्धों की मायावादी युक्तियों को ज्यों का त्यों अपना लिया था। फल यह हुआ की इन ईश्वरवादी व्याख्याकारों को ब्रह्मवाद तथा ईश्वरवाद के बीच संगति बैटाने का काम मुख्यतः अपने हाथों करना पड़ता—और उनके अपने हाथ पर्याप्त दुर्बल थे। वस्तुतः

नवीन उपनिषदों का ब्रह्मवाद प्राचीन उपनिषदों की विरासत रूप था तथा ईश्वरवाद एक नवस्वोक्त सिद्धान्तरूप, और इन उपनिषदों के रचयिताओं की दार्शनिक अभिरुचि इतनी परिपक्व न थी कि वे इन दोवादों के सम्मेलन से एक इकाईबद्धवाद तैयार कर सकें। जो काम नवीन उपनिषदों के रचयिताओं के लिए संभव न बन पड़ा उसे अपने अपने समय में करने का प्रयास किया वेदान्त साहित्य के ईश्वरवादी व्याख्याकारों ने। यह प्रयास कहाँ तक सफल हुआ यह एक दूसरा प्रश्न है लेकिन यह सोचना अवश्य भ्रान्ति होगी कि वह नवीन उपनिषदों में ही सफल हो गया था। वस्तुतः नवीन उपनिषदों में एक सुसंगत ईश्वरवादी ब्रह्मवाद उसी प्रकार अनुपस्थित है जिस प्रकार कैसा ही मायावाद; हुआ केवल इतना है कि उनके शब्दों को ईश्वरवादी तथा मायावादी व्याख्याकारों ने अपना अपना मनोनुकूल अर्थ पहना दिया है।

शिशुपालवध में सन्धियोजना

सुषमा कुलश्रेष्ठ

महाकाव्य का लक्षण प्रस्तुत करते समय आचार्यों ने स्पष्ट निर्देश किया है कि महाकाव्य को भी नाटक के समान पञ्च सन्धियों से समन्वित होना चाहिये। भामह के अनुसार महाकाव्य सर्गबन्ध, महान् चरित्रों से सम्बद्ध, अन्कार में बढ़ा, प्राग्य शब्दों से रहित, अर्थसौष्ठव से सम्पन्न, अलङ्कारयुक्त, सत्पुरुषाश्रित, मन्त्रणा, दूत-सप्रेषण, अभियान, युद्ध, नायक के अभ्युदय एवं पंच संधियों से समन्वित, अनतिव्याख्येय तथा ऋद्धिपूर्ण होता है।^१ दण्डी ने भी उल्लेख किया है कि महाकाव्य के सर्गों में कथा की संधियों का निर्वाह किया जाता है।^२ कथावस्तु में अपेक्षित अंशके प्रहण तथा अनपेक्षित अंश के त्याग के लिए नाटक में संधि-योजना का विधान था। कथावस्तु का एक नपातुला सुश्लिष्ट रूप इन संधियों से बनता है। रुद्रट ने भी महाकाव्य में संश्लिष्ट संधियों की योजना का निर्देश किया है।^३ आनन्दवर्धन ने भी अभिनेयार्थ तथा अनभिनेयार्थ समी प्रबन्धकाव्यों में संधि तथा सन्धयङ्गों की रसानुसारिणी घटना को आवश्यक बताया है।^४ क्योंकि कथाशरीर को पञ्च संधियों तथा उनके अङ्गों का रसाभिव्यञ्जन में पर्याप्त योगदान है। विश्वनाथ ने भी महाकाव्य के लिए शृङ्गार, वीर, शांत में से किसी एक रस के अङ्गी तथा शेष समी रसों एवं नाटक संधियों के अङ्गरूप में निर्वाह करने का निर्देश किया है।^५

१. काव्यालङ्कार (भामहप्रणीत) —

सर्गबन्धो महाकाव्यं महता च सहस्रयत् ।

अप्राम्यसंबन्धमर्थ्यञ्च सालङ्कार सवाध्वयम् ॥

मन्त्रदूतप्रमाणजिनायकभ्युदयैश्च यत् ।

पञ्चभिः सन्धिमिर्युवत नातिव्याख्येयमृद्धिमत् ॥११९-२०

२. काव्यादर्श-सर्गैरनतिविस्तारिणः सन्धिवृत्तैः सुसन्धिमभिः ।

सर्वत्र मिश्रवृत्तान्तैस्तेषां लोकरञ्जकम् ॥११८ १९

३. काव्यालङ्कार (रुद्रटप्रणीत) —

सन्धौनपि संश्लिष्टैस्तेषामन्योन्यसम्बन्धात् ॥१६१९

४. ध्वन्यालोक — सन्धिसन्ध्याङ्गघटन रसाभिव्यक्त्यपेक्षया ।

न तु केवलया शास्त्रस्थितिसम्पादे च्छ्रया ॥३११२

५. साहित्यदर्पण — शृङ्गारवीररसान्तात्माभेकोऽङ्गी रस इष्यते ।

अङ्गानि सर्वेऽपि रसाः सर्वे नाटकसन्धयः ॥६१३१७

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि महाकाव्यों की सन्धियोजना को नाटकों की सन्धियोजना के बराबर ही महत्त्व दिया गया है। अनेक संस्कृत महाकाव्य भी इसके प्रमाण हैं क्योंकि उनमें सन्धियों की विधिवत् योजना हुई है। सन्धियों के सम्यक् निर्वाह के लिए यह आवश्यक है कि नाटक अथवा काव्य में आधिकारिक तथा प्रासङ्गिक वृत्त, पञ्च अर्थप्रकृतियों तथा पञ्च कार्यावस्थाओं की भी सम्यक् योजना की जाये।

अर्थप्रकृतियाँ

कथावस्तु के निर्वाह में जिन तत्वों से सहायता मिलती है उन्हें अर्थ-प्रकृति कहते हैं। ये संख्या में पाँच हैं।^१ बीज, बिन्दु, पताका, प्रकरी तथा कार्य—इन पाँचों अर्थप्रकृतियों की योजना शिशु० में हुई है।

बीज

जिसका पहले अत्यल्प कथन किया जाये किन्तु आगे चलकर जो अनेक रूप से विस्तार पाये उसे बीज कहते हैं।^२ शिशु० के प्रथम सर्ग में देवर्षि नारद द्वारा श्रीकृष्ण के समक्ष इन्द्र-संदेश प्रस्तुत करते हुए अंत में शिशुपाल के वध के लिए प्रार्थना किये जाने में^३ 'बीज' अर्थप्रकृति है।

बिन्दु

अवान्तर कथा के विच्छिन्न होने पर भी प्रधान कथा के अविच्छेद का जो निमित्त हो उसे 'बिन्दु' कहते हैं।^४ जिस प्रकार तैल-बिन्दु जल में फैल जाता है, उसी प्रकार काव्य-बिन्दु भी अग्रिम कथामाग में फैलता चला जाता है। शिशु० में श्रीकृष्ण के समक्ष शिशुपाल का वधरूप कार्य मुख्य कथा है। युधिष्ठिर के राजसूय यज्ञ का निर्मंत्रण अवान्तर कथा है। दो कार्यों के एक साथ उपस्थित होने से श्रीकृष्ण बलराम तथा उद्धव के साथ मंत्रणा करते हैं। बलराम का मत है कि पहले शिशुपाल के प्रति अभियान करना चाहिये जबकि उद्धव का मत इससे विपरीत है। इस प्रकार निर्णय न हो सकने से यहाँ अवान्तर कथा विच्छिन्न होती हुई-सी परिलक्षित होती है किन्तु थोड़ी ही देर में निर्णय हो जाने से पुनः मुख्य कथा अविच्छिन्न रूप से आगे बढ़ चलती है।

१. दशरूपक १।१८

२. दशरूपक—स्वर्णोद्दिष्टस्तु तदेतुर्बीजं विस्तार्यनेकथा १।१७

३. शिशु०—१।७३

४. दशरूपक—अवान्तरार्थविच्छेदे बिन्दुरच्छेदकारणम् १।१७

यज्ञ में जाना रूप विघ्न आने से बीच में बाधा आई किन्तु निर्णय हो जाने से कथा आगे बढ़ चली। अतः द्वितीय सर्ग में 'बिन्दु' अर्थप्रकृति हुई।

पताका

जो प्रासङ्गिक कथा दूर तक चलती रहे उसे 'पताका' अर्थप्रकृति कहते हैं।^१ श्रीकृष्ण का हृद्ग्रस्थ-प्रस्थान तथा युधिष्ठिर का राजसूय-यज्ञ-सम्पादन एक दूरव्यापी कथानक है। अतः यहाँ पताका अर्थप्रकृति है (तृतीय सर्ग से चतुर्दश सर्ग तक)।

प्रकरी

प्रसङ्गागत एकदेशस्थित चरित को 'प्रकरी' कहते हैं।^२ प्रकरी-नायक का अपना कोई फलान्तर नहीं होता। शिशु० के षोडश सर्ग में शिशुपाल का एक प्रगल्भवाक् दूत श्रीकृष्ण के सम्मुख उपस्थित हो श्लेष द्वारा द्व्यर्थक वचन कहता है। यह प्रसङ्गागत एकदेशस्थित चरित है। अतः यह 'प्रकरी' है और वह दूत प्रकरी-नायक है। इस दूत का अपना कोई फलान्तर नहीं है। वह तो केवल अपने आश्रयदाता राजा शिशुपाल के आदेश पर ही ऐसे वचन बोलता है। प्रकरी का अपना कोई फलान्तर नहीं होता है किन्तु प्रकरी प्रासङ्गिक इतिवृत्त मुख्य इतिवृत्त के विस्तार में सहायक होता है। बागी दूत के वचनों का अलग से कोई फल नहीं है किन्तु वे मुख्य कथा के विकास में सहायक सिद्ध होते हैं। उसके कटुवचनों से श्रीकृष्ण क्रुद्ध होते हैं, श्रीकृष्ण तथा शिशुपाल की सेना में तुमुल युद्ध होता है और अंत में श्रीकृष्ण शिशुपाल का सिर काट देते हैं। इस प्रकार यह प्रकरी प्रासङ्गिक इतिवृत्त मुख्य कथा के विकास में सहायक है।

कार्य

जो प्रधान साध्य होता है, जिसके लिए सब उपायों का आरम्भ किया जाता है, जिसकी सिद्धि के लिए सब सामग्री एकत्रित की जाती है उसे 'कार्य' अर्थप्रकृति कहते हैं।^३ शिशु० के विंश सर्ग में श्रीकृष्ण तथा शिशुपाल के युद्ध के पश्चात् श्रीकृष्ण द्वारा शिशुपाल का वध किया जाना 'कार्य' अर्थप्रकृति है।

१. दशरूपक—साङ्ख्यिक पताकाव्य... १११३

२. दशरूपक—.....प्रकरी च प्रवेशमाक १११३

३. साहित्यपर्याय—अपेक्षित तु यत्साध्यमारम्भो अक्षिपन्धनः ।

समापन तु यत्सिद्ध्यै तत्कार्यमिति सम्मतम् ६।६९-७०

कार्यावस्थाएँ

महाकाव्य—उद्घाटन में आचार्यों ने निर्देश किया है कि धर्म, अर्थ, काम मोक्ष इस चतुर्वर्ग में से एक महाकाव्य का फल होता है।^१ इनमें से एक की प्राप्ति और कभी कभी किन्हीं दो की प्राप्ति नायक की अभीष्ट हो सकती है। जब साधक (नायक) धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष इनमें से किसी एक अथवा किन्हीं दो की प्राप्ति की चेष्टा करता है, उस समय उसके समस्त क्रिया—फलप्राप्ति में एक निश्चित क्रम रहा करता है। पहले साधक किसी फल की प्राप्ति के लिए दृढ़ निश्चय करता है, जब उसे फलप्राप्ति सुगमतापूर्वक होती हुई दृष्टिगत नहीं होती, तब वह बड़ी ही तीव्रता के साथ कार्य में लग जाता है, मार्ग में विघ्न भी उपस्थित होते हैं, उनके प्रतिकार के लिए वह प्रयत्न करता है, उस समय साध्य—सिद्धि दोनों ओर की खींचातानी में पड़कर संदिग्ध हो जाती है। धीरे धीरे विघ्नों का नाश होने लगता है और फलप्राप्ति निश्चित हो जाती है एवं अन्त में समस्त फल प्राप्त हो जाता है। यही कार्य की अवस्था का क्रम हुआ करता है जिसे पाँच भागों में विभक्त किया गया है। उन भागों के नाम इस प्रकार हैं—आरम्भ, यत्न, प्राप्त्याशा, नियताति और फलागम।^२ इन पाँचों अवस्थाओं का सम्यक् नियोजन महाकाव्य में आवश्यक माना गया है। शिशु० महाकाव्य में ये पाँचों अवस्थाएँ इस प्रकार हैं—

आरम्भ

‘मुख्य फल की प्राप्ति के लिए जहाँ केवल औत्सुक्य ही होता है, उसे ‘आरम्भ’ कहते हैं।^३ शिशुपाल का वध ही यहाँ साध्य है। कवि माघ ने इस साध्य की सिद्धि के लिए साधक में औत्सुक्य प्रथम सर्ग के अन्तिम श्लोक में अभिव्यक्त किया है, जहाँ ऋकृष्ण नारद से इन्द्र का संदेश सुनकर ‘ओम्’ कहकर शिशुपाल के वध के लिए अपनी स्वीकृति प्रदान करते हैं। स्वोक्ति देने तथा नारद के आकाश मार्ग से छोट जाने के अनन्तर

१. साहित्यदर्पण—चत्वारस्तस्य वर्गां स्थितेष्वेकं च फल भवेत् ६।३।१८

२. दशरूपक—अवस्था पञ्च कार्यस्य प्रारम्भस्य फलार्थिभिः ।

आरम्भयत्नप्राप्त्याशानियताप्तिफलागमाः १।१९

३. दशरूपक—औत्सुक्यमात्रमारम्भ फललाभाय भूयसे १।२०

श्रीकृष्ण के मुख पर क्रोध से टेढ़ी हुई, शत्रुओं के नाश को निरन्तर सूचित करने वाली भृकुटि ऐसी प्रतीत होती थी मानो शत्रुओं के नाश की सूचना देने वाला घूमकेतु नामक तारा आकाश में उदित हुआ हो। श्रीकृष्ण के मुख पर जो क्रोध दिखाई दे रहा था, वही साध्य की सिद्धि के लिए उनका औत्सुक्य है।

बत्न

फलप्राप्ति न होने पर उसके लिए किये गये त्वरायुक्त व्यापार को 'बत्न' कहते हैं।^१ द्वितीय सर्ग में श्रीकृष्ण का बलराम तथा उद्धव के साथ मन्त्रणा करना, अन्त में राजसूय यज्ञ में जाने का निश्चय करना, जाने की तैयारी तथा इन्द्रप्रस्थ-प्रस्थान 'यत्न' अवस्था है।

प्राप्त्याशा

जहाँ प्राप्ति की सम्भावना उपाय और अपाय (विघ्न) की आशङ्काओं से आक्रान्त हो किन्तु प्राप्ति की सभावना हो, उस अवस्था को 'प्राप्त्याशा' कहते हैं^२। शिशु० काव्य में चतुर्दश से एकोनविंश सर्ग तक यह अवस्था है। युधिष्ठिर का राजसूय-यज्ञ-सम्पादन, यज्ञान्त में श्रीकृष्ण की अग्रपूजा, उनकी अग्रपूजा से कुछ शिशुपाल का भीष्म एवं श्रीकृष्ण के प्रति कटूक्तियों का प्रयोग करना, शिशुपाल का युद्धार्थ सेना तैयार करना, शिशुपालपक्षीय राजाओं के पहले से होने वाले नानाविधि अपशकुन, शिशुपाल के वाग्मीदूत का श्रीकृष्ण के समक्ष श्लेष द्वारा द्वचर्यक वचन-प्रयोग, शिशुपाल-दूत के वचनों से श्रीकृष्ण सभा का क्षुब्ध होना, शिशुपाल की सेना का युद्ध के लिए पूर्णरूपेण तैयार होना, श्रीकृष्ण सेना और शिशुपाल-सेना का तुमुल युद्ध तथा दोनों सेनाओं के राजाओं का परस्पर द्वन्द्व युद्ध 'प्राप्त्याशा' अवस्था है। यहाँ फलप्राप्ति की सम्भावना उपायों तथा अपायों से घिरी हुई है। शिशुपाल का भीष्म एवं श्रीकृष्ण के प्रति कटूक्ति-प्रयोग फलप्राप्ति की सम्भावना को बल प्रदान करता है। शिशुपालपक्षीय राजाओं के पहले से होने वाले अपशकुन भी इसके सूचक हैं कि शिशुपाल का शीघ्र ही अन्त होगा।

नियतासि

अपाय के दूर हो जाने से जहाँ पर फलप्राप्ति पूर्णरूप से निश्चित हो, उसे

१. दशकम्पक-अयमस्तु तदप्राप्ती व्यापारोऽतिविराहितः । १ । २०

२. दशकम्पक-उपायापायशङ्काभ्यां प्राप्त्याशा प्रातिसम्भवः । १ । २१

नियताति कहते हैं^१। एकोनविंश सर्ग के प्रथमाद्र्द तक अधिकतर प्राप्त्याशावस्था है। किसी किसी स्थल पर 'नियताति' के भी चिह्न दिखाई देने लगते हैं। यथा—शिशुपालपक्षीय सैनिकों तथा श्रीकृष्णपक्षीय वीरों के द्वन्द्व युद्ध में श्रीकृष्णपक्षीय वीरों के विजयी होने के वर्णन प्रसङ्ग में। इसी सर्ग के ८३ वें श्लोक से नियताति पूर्ण-रूपेण आरम्भ होती है। श्रीकृष्ण के शिशुपाल को सेना पर आक्रमण करने और उनके दिगन्त तक व्याप्त तीक्ष्णध्वनि-कारक एवं मर्मविदारक बाणों तथा शत्रुओं को एक साथ निरस्त करने में^२ नियताति अवस्था है। यह अवस्था काव्य में बड़े सुन्दर रूप से विकास को प्राप्त हुई है। कुल उदाहरण द्रष्टव्य हैं—अनेक बाणों को छोड़ने वाले उन श्रीकृष्ण भगवान के धनुष ने बहुत से शत्रुओं के प्राण हर लिए और दूसरे शत्रु का समीप रहना सहन नहीं किया अर्थात् श्रीकृष्ण के धनुष ने शत्रुओं को मार डाला और उनके धनुषों को प्रत्यक्षाओं को काट डाला^३ श्रीकृष्ण ने युद्ध-प्राङ्गण में राज-श्रेणियों को भग्न कर दिया।^४ पृथ्वी के भार को हल्का करने के लिए अवतीर्ण होकर भी उन्होंने शत्रुसमूह से पृथ्वी को भारभूत कर दिया अर्थात् उन्हें मार दिया।^५

विंश सर्ग में भी 'नियताति' अवस्था की ही प्रधानता है। श्रीकृष्ण तथा शिशुपाल के युद्ध में श्रीकृष्ण द्वारा विभिन्न प्रकार के बाण-प्रयोग में यही अवस्था है।

फलागम

जहाँ सम्पूर्ण फल की प्राप्ति हो जाये, उस अवस्था को 'फलयोग' या 'फलागम' कहते हैं।^६ विंश सर्ग के अन्तिम दो श्लोकों में 'फलागम' अवस्था है जहाँ श्रीकृष्ण के सुदर्शन चक्र से शिशुपाल के सिर काटने एवं

१. दशरूपक—अपायाभावतः प्राप्तिर्नियतातिः शुनिश्चिता । १ । २१

२. शिशु०—द्विमुखस्यापि मस्तीक्ष्णाद्वादिनो मर्ममेदिनः ।

विज्ञेयैकक्षणेनैव सायकानहिताद्यैः सः ॥ १९ । ९५

३. शिशु०—सुकानेकक्षर प्राणानहरद्भूयसा द्विषाम् ।

तदीय धनुर् यस्य न हि सेहे लजीवताम् ॥ १९ । १०१

४. शिशु०—१९ । १०२

५. शिशु०—विधातुमवतीर्णोऽपि लब्धमानमसौ भुवः ।

अनेकमरिसघातमक्रोद्ध भूः वर्धनम् ॥ १९ । १०५

६. दशरूपक—समप्रफलसम्पत्तिः फलयोगो यथोदितः । १ । २९

शिशुपाल के शरीर से निकलकर तेज के श्रीकृष्ण के शरीर में प्रवेश का वर्णन है ।

सन्धियाँ

एक प्रयोजन में अन्वित कथाओं के अवान्तर सम्बन्ध को सन्धि कहते हैं ।^१ उपर्युक्त पांच अर्थप्रकृतियों तथा पांच कार्यावस्थाओं के सम्बन्ध (संयोग) से कथानक के विभाग होने पर क्रम से पांच सन्धियाँ निष्पन्न होती हैं ।^२ 'सन्धि' शब्द का अर्थ है—सन्धान करना या ठीक रूप में लाना । किसी कथानक के झुंठु निर्वाह के लिए उसका भागों में विभक्त किया जाना आवश्यक है । इससे कथानक का सधान ठीक रूप में हो जाता है । आचार्य अभिनव-गुप्त ने 'सन्धि' शब्द की निर्वचन के साथ सुन्दर व्याख्या की है—'एवं या पता' कारणस्य अवस्थास्तस्मादकं यत्कर्तुंरितिवृत्तं पञ्चधा विभक्तं त एव मुख-प्रतिमुखगर्भविमर्शनिर्वहणाख्या अन्वर्थनामानः पञ्चसन्धयः इतिवृत्तखण्डाः सन्धीयन्त इति कृत्वा ।'^३

मुख

जहाँ अनेक अर्थ और रसों के व्यञ्जक 'बीज' (अर्थप्रकृति) की उत्पत्ति 'आरम्भ' नामक अवस्था के संयोग से हो, उसे मुखसन्धि कहते हैं^४ । शिशु० के प्रथम सर्ग में जहाँ 'बीज' और आरम्भ का संयोग है, मुखसन्धि है । शिशुपाल के वधरूप बीज का वपन नारद द्वारा श्रीकृष्ण के सम्मुख प्रस्तुत किये गये इन्द्र-सदेश में हुआ है । श्रीकृष्ण तथा नारद के संवाद में मुखसन्धि के प्रायः सभी अङ्गों का सुन्दर निर्वाह हुआ है ।

प्रतिमुख

जहाँ मुखसन्धि में निवेशित फलप्रधान उपाय का विकास 'बिन्दु' और प्रयत्न के अनुगम द्वारा कुछ लक्ष्य तथा कुछ अलक्ष्य हो, उसे प्रतिमुख सन्धि कहते हैं^५ । शिशु० के द्वितीय सर्ग का कथांश प्रतिमुख सन्धि है ।

१. दशरूपक—अन्तरैकार्यसम्बन्धः सन्धिरैकान्वये सति । १ । २१

२. दशरूपक—अर्थप्रकृतयः पञ्च पञ्चावस्थासमन्विताः ।

यथासंख्येन जायन्ते मुखाद्याः पञ्चसन्धयः १।२।२३

३. ध्वन्यालोकोचन—पृ० ३३८

४. दशरूपक—मुख बीजसमुत्पत्तिर्नार्थरससम्भवा ।

अज्ञानि द्वादशैतस्य बीजारम्भसमन्वयात् ॥१।२४-२५

५. दशरूपक—लक्ष्यालक्ष्ययोर्दोषेदस्तस्य प्रतिमुख भवेत् ।

बिन्दुप्रधानानुगमाद्भागाव्यस्य त्रयोदश ॥१।३०

गर्भे

जहाँ पूर्वसन्धियों में कुछ कुछ प्रकट हुए फलप्रधान उपाय का ह्रास और अन्वेषण से युक्त बार बार विकास हो, उसे गर्भसन्धि कहते हैं^१। शिशु० में तृतीय से पञ्चदश सर्ग तक यह सन्धि है। श्रीकृष्ण के इन्द्रप्रस्थ-प्रस्थान इन्द्रप्रस्थ नगरी में प्रवेश तथा युधिष्ठिर के राजसूय-यज्ञ-सम्पादन में तो फलप्रधान उपायका विकास ही होता है। श्रीकृष्ण की अग्रपूजा को देखकर शिशुपाल का क्रुद्ध होना श्रीकृष्ण के प्रति कट्टकियों का प्रयोग करना और युद्धार्थ सेना तैयार करना आदि में उस फलप्रधान उपाय का ह्रास दृष्टिगत होता है किन्तु शिशुपालपक्षीय राजाओं के पहले से होने वाले अपशकुनों द्वारा पुनः उसका अन्वेषण होता है। इस प्रकार जहाँ फलप्रधान उपाय का ह्रास एवं अन्वेषण से युक्त बार बार विकास हुआ है। अतः यहाँ गर्भसन्धि है

विमर्श

जहाँ बीजार्थ गर्भसन्धि की अपेक्षा अधिक विकसित हो किन्तु क्रोधादि के कारण विघ्नयुक्त हो उसे विमर्श सन्धि कहते हैं^२। शिशु० में श्रीकृष्ण द्वारा शिशुपाल का वध किया जाना अत्यन्त सम्भव है किन्तु शिशुपाल दूत के वचनों से श्रीकृष्णपक्षीय लोगों का क्षुब्ध होना, शिशुपाल का विपुल सेना तैयार करना और दोनों सेनाओं में तुल्य युद्ध कुछ सीमा तक विघ्न सद्यः भी है। अतः पञ्चदश सर्ग के अन्तिम भाग से लेकर विंश सर्ग के लगभग अन्त तक विमर्श सन्धि है।

निर्वहण

बीज से युक्त मुखादि सन्धियों में बिखरे हुए अर्थों का जहाँ एक प्रधान प्रयोजन में यथावत् समन्वय साधित किया जाय, उसे 'उपसङ्गति' या 'निर्वहण सन्धि' कहते हैं^३ अन्त में श्रीकृष्ण द्वारा शिशुपाल का वध निर्वहण सन्धि है यह काव्य के विंश सर्ग के अन्तिम भाग में है।

इस प्रकार महाकवि माघ ने अपने शिशु० काव्य में सभी अर्थप्रकृतियों, कार्यावस्थाओं एवं सन्धियों का सुन्दर सन्निवेश किया है।

१. दशरूपक—गर्भस्तु दृष्टनष्टस्य बीर्या-वेषण मुहुः ।

द्वादशाङ्गः पताका स्यान्न वा स्यात् प्राप्तिरसम्भवः ॥११३६

२. दशरूपक—क्रोधेनावमुशेषात् व्यसनाद्वा विलोमनात् ।

गर्भनिर्भिन्नबीजार्थः सोऽवमर्श इति स्मृतः १।४३

३. दशरूपक बीजवन्तो मुखाद्यर्था विप्रकीर्णा यथायथम् ।

ऐकार्थ्यमुपनीयन्ते यत्र निर्वहणं हि तत् ॥११४८-४९

सन्दर्भग्रन्थसूची

- १ काव्यादर्श (दण्डीप्रणीत)- गवर्मेण्ट ओरियण्टल सोरीज-४, पूना, १९३८ ई०
२. काव्यालङ्कार (भामहप्रणीत)-विहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना १९६२
- ३ काव्यालङ्कार (रुद्रटप्रणीत)-काव्यमाला २, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, १९२८ई०
४. दशरूपक (घनञ्जयप्रणीत)-चौखम्बा विद्याभवन, बनारस, १९५५ई०
५. ध्वन्यालोक (आनन्दवर्धनप्रणीत)-चौखम्बा सस्कृत सोरीज, १९४० ई०
६. शिशुपातवध (माधवप्रणीत)-चौखम्बा विद्याभवन, बनारस, १९५५ई०
- ७ साहित्यदर्पण (विश्वनाथप्रणीत)-मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, वाराणसी, १९६१ई०

Summary

Segments in Śiśupālavadhā

Rhetoricians like Bhāmaha, Daṇḍin, Rudrata, Ānandava dhana and Viśvanātha have very clearly stated that a Mahākāvya should also possess the five segments like a drama. For the composition of these five segments in a drama or a Mahākāvya, the careful planning of the principal (Adhikārika) and subsidiary (Prāsaṅgika) plot, five Arthaprakṛtis, five Kāryāvasthās and some of the limbs of segments is necessary. Due to this very rule, we get the five segments and a number of their limbs in many Sankṛit Mahākāvyas.

Māgha has very beautifully arranged five segments and their 48 limbs in his Śiśupālavadhā. In the presant article, an attempt is made to show the five Arthaprakṛtis (Elements of the plot), five kāryāvasthās (stages of the Action) and five sandhis (segments) in Śiśupālavadhā. The inclusion of all of them in the said Mahākāvya is as under

Elements of the plot (Arthaprakṛtis)

(i) Seed (Bija)-	Śiśupālavadhā	—	Canto	1
(ii) Vital Drop (Bindu)-	„	—	„	11
(iii) Episode (Paṭākā)-	„	—	„	III-xlv

(iv) Episodical Incident (Prakarī)-	-	„	xvi
(v) Action (Kārya)-	„	-	xx

Stages of the Action (Kāryāvasthās)

(i) Beginning (Ārambha)-	Śiśupālavadha	-	Canto 1
(ii) Effort (Yatna)-	„	-	„ 11-111
(iii) Possibility of Attainment (Prāptyāśā)-	„	-	„ xlv-xlx
(iv) Certainty of Attainment (Niyatāpti)	„	-	„ xlx-xx
(v) Attainment of the object (Phalāgama)	„	-	„ xx

Segments (Sandhis)

(i) Opening (Mukha)-	Śiśupālavadha	Canto	1
(ii) Progression (Pratimukha)-	„	„	11
(iii) Development (Garbha)-	„	„	111
(iv) Pause (Vimarśa)-	„	„	xv-xx
(v) Conclusion (Nirvahaṇa)-	„	„	xx

સૂપ વાપાલાલ વૈદ્ય

નિરુક્તિ-શોભના આપોઽસ્મિન્ હતિ સૂપઃ ।

જેમાં પાણીનો સારો ભાગ હોય છે તે સૂપ કહેવાય છે.

અંગ્રેજીમાં Soup-સૂપ શબ્દ છે તે આપણો જ લીધો છે પ્રાચીન સમય માં ખાત બનાવનાર અને દાઢ બનાવનાર જુદા જુદા રસોઈયાઓ હશે.

સૂપં કરોતિ હતિ સૂપકારઃ ।

અન્યો ભક્ત શિલ્પં યેષાં આન્ધસિકાઃ ।

ઓદનં શિલ્પં યેષામ્ ઔદનિકાઃ ।

સૂપકાર, આન્ધસિક, ઔદનિક-રસોઈયા માટેના નાનો છે.

જે જે કઠોળના ગુણ આપેલા છે તે જ ગુણ તેનો દાઢના સમજવાના છે.

દાઢ માટે સસ્કૃત શબ્દ સૂપ છે 'સૂપયોગ્યં શમીધાન્યં હતિ સૂપ્યઃ ।' મગના સૂપને 'સૂપ્યોત્તમ' કહેલો છે, અર્થાત્ વધી જાતની દાઢોમાં મગની દાઢ ઉત્તમ છે. મગનો સૂપ વળ, કંટ, અક્ષિરોગીઓ માટે સૂબ જ પથ્ય છે.

સુશ્રુત કહે છે કે "સુસ્તિન્નો નિસ્તુષ્ઠો મૃષ્ટ ઈષત્ સૂપો લઘુર્હિતઃ ।" અર્થાત્ કઠોળ ઉપરની છાલ કાઢી નાસી, સૂબ પાણીમાં તે ફકરસ થઈ જાય ત્યાં સુધી બાફી, બનાવવામાં આવતી દાઢ કે ઓસામણ પચવામાં સૂબજ હલકાં છે. દરદીને સૂપ આપવો હોય ત્યારે દાઢને હોસડના તવા ઉપર સેકી છેવી હિતાવહ છે. સેકવાથી તે સુપાચ્ય બને છે, પટલે સુશ્રુતે 'ઈષત્ મૃષ્ટઃ' કહ્યું છે. દરદીને સૂપ આપવો હોય ત્યારે દાઢને સેકી છેવી જ જોઈએ.

દાઢ સારી રીતે ચઢી ગઈ હોવી જોઈએ કઠોળ ફાટી જાય તેટલાં બાફવાં જોઈએ. પઢી તેમાં ઘી, તેલ, હિંગ, મેથી, મરચાં વગેરેનો વધાર (સસ્કાર) આપવો જોઈએ. દાઢમાં આંબલીની સ્વદાશ પણ નાસવો જોઈએ.

નિવિઝનું એક માત્ર સાધન આપણો પાસે કઠોળ જ છે. ગુજરાતીઓ રોજ તુવેરનો દાઢ સ્વાદ્ય છે-પંજાબી અને ઉત્તર હિંદના માણસો અઢદની દાઢ રોજ સ્વાદ્ય છે. કેટલાક મગની દાઢ વાપરે છે, કેટલાક (મુસલમાન, પારસી, યુરોપિયનો) મસૂરની દાઢ વાપરે છે. હિંદુઓ અને જૈનો મસૂર સ્વાદા નથી, નહિ સ્વાદામાં ધર્મ

મનાય છે । અવારનવાર વધી જાતની દાઢાં સ્વાભામાં છેલ્લી હિતાવહ છે. કાઠિયા-વાઢામાં કઢાથી સ્વાભાનો રિવાજ છે.

‘મળ્ડ’ ઇટલે પળ ઓસામળ-ઓસામળને મળ્ડ કહેવાય-કઠો-ઢના ઓસામળને માટે મળ્ડ શબ્દ પ્રયુક્ત થતો નથી, ત્યાં સૂપ જ વપરાય છે

‘સૂપયોગ્યં શમીધાન્યં ઇતિ સૂપ્યઃ’ કઠોઢનું ઓસામળ ઇ સૂપ્ય છે. અર્થાત્ આપળે દાઢાં સ્વાઈઇ ઢીઇ તે સૂપ્ય છે. ભાર્વામિત્રે દાઢાં માટે દાઢી શબ્દ ઓઢ્યો પળ છે. દાઢી ઇ સૂપનો જ પર્યાય છે.

દાઢી તુ સલિલે સિદ્ધા લવણાર્દ્રકહિદ્ગુભિઃ ।

સયુક્તા સૂપનામ્ની સ્યાત્કથ્યન્તે તદ્ગુણા અથ ॥

સૂપો વિષ્ટમ્બકો રૂઢ્ધઃ શીતસ્તુ સવિશેષતઃ ।

નિસ્તૂષો ષ્ટસસિદ્ધો લાઘવં સુતરાં વ્રજેત્ ॥ ભા. પ્ર.

દાઢાંને પાળીમાં સારી પેઢે ઇકરસ થઈ જાય ત્યાં સુધો ઢકાઢવી. અંદર આઢુ, મીઠુ, ઢિંગ વગેરે નાઢવું. ઇનુ જ નામ ‘સૂપ’ છે. સૂપ વિષ્ટમ્બકર, રૂઢ્ધ, શીત છે.

દાઢાંની ડપરનો પાળી જેવો ભાગ તે યૂષ-ઓસામળ.

સૂપ ઇટલે દાઢાં. યૂષ ઇટલે ડપઢું નોતરું પાળો. યૂષો ઘળી જાતના હોય.

અઢીં આપેઢ ઇક સાઢો પ્રયોગ જો સંતાન વિનાના ઢોકો અજમાવશે તો સંતાનસુઢ જરૂર મઢ્શે. આવા વાજીકરળ પ્રયોગો શ્રોમંતો કરે તો બનાવટી વિટામિનોનો જરૂર નઢિ રહે. જેને પ્રજા નથી તેવાં દંપતીને માટે તો આ ડત્તમ પ્રયોગ છે.

સેતરમાં અઢદ વાવઢા. ઢીઢા ઢોઢ ડપર શીંગો વેસે ઇટલે તે અઢદના ઢોઢ કાપી કાપીને ગાયને સ્વઢઢાવવા-આવી ગાયનું ઢૂષ રસાયન અને વાજીકરળ છે. અઢદમાં ડત્તમ કોટીનુ નત્રિલ વિપુલ પ્રમાળમાં છે. તે નત્રિલ ઢૂષ ઢ્વારા મઢ્શે, શરીરમાં નૂતન તાઢ્ગો લાગશે, શરીરને નવપલ્લવિતતા પ્રાપ્ત થશે. પુરુષાતન વધશે. ધ્વજભંગ-ઢિંગ શૈથિલ્ય-ઢ્વશે તો તે પળ જશે અને સંભોગ-શક્તિ વધશે.

અઢદને કફ-પિત્ત કરનાર કહેવામાં આઢ્યા છે. પચવામાં મારે હોવાથી કફ અને પિત્તના વિકારોમાં અઢદ સારા નથી.

૧ “સવાતતાવેશ્વલા મલાપ્રદિતિ =વિષ્ટમ્બઃ (ઢલ્હળ) પેઢમા વાળી ગુજ મારે, ઢૂક આવે, આઢો સાફ ન ઢગરે ઇ સ્થિતિને આયુર્વેદ ‘વિષ્ટમ્બ’ કહે છે.

અહદ ને “પ્રમૂતામ્યન્તરમલો” અર્થાત્ અહદની દાઢને વિશેષ શ્લો કરાવનાર કહી છે. તો કબજીયાતવાળા માટે અહદ સારા સ્વાદા કે નહિ ? ‘ભિન્નપુરીષમૂત્રઃ’ શ્લો અને પેસાવ બન્ને વધુ પડતાં કરાવનાર કહ્યા છે, સમ્ભવ છે, વધુ પડતો યુરીક-એસિડ ઉત્પન્ન કરી વધુ પેસાવ લાવવાનો હશે.

પંજાબીઓ, કાઠિયાવાડીઓ-નો અહદ મુલ્ય આહાર છે. પટ્ટે એ પ્રજા કદાવર, સ્વદતલ, ઝંચી, સાહસીક છે.

ગુજરાતીઓને અહદ પચાવવાની શક્તિ નહિ હોવાથી ગુજરાતમાં અહદ જવલ્લે જ સ્વાદ્ય છે. અગરનવાર અહદ અને પની વિવિધ બનાવટો આહારમાં છેવી જોઈએ.

દહીંવડાં સુંદર વાનગી છે. અહદની છુદી દાઢ અને પ્રવાહી દાઢ-અવાર-નવાર સ્વાદામાં છેવી જોઈએ, અમો તો કહીએ છીએ એકલી તુવેરની દાઢ કરતાં ગુજરાતીઓ ૫-૬ જાતની દાઢો મેગો કરીને રોજ સ્વાદ્ય તો સારું. અહદ, મગ-તુવેર, વાઢ અને ચળા નો દાઢો-પંચકટીયા દાઢ-સ્વાદામાં છેવી આરોગ્ય-દૃષ્ટિએ અમને વધુ હિતાવહ લાગે છે. પાણી જેવી દાઢ કરતાં ઘાટી કે લચકો દાઢ કરી તે જ સ્વાદામાં છેવાય તો ઠીક. પંચમહાલના ધારાળા, વાળીયા-બાલ્લખાને “ઢીછી દાઢના સ્નાનારા” કહી તેમનો ઠેકઢી ઝઢાઢે છે તેમાં ઘણું જ સત્ય છે દાઢ ઘાટી સ્વાદી જેથી વધુ પ્રોટીન મઢી રહે. અહદનાં વડાં પણ સારાં.

ઉપસેક (અ. હ. સૂ. ૬-૧૮)

વાગ્મટે આ નવો શબ્દ શિમ્બીધાન્યોની શરૂઆત કરતાં યોગ્યો છે. મગ, તુવેર, મસૂર વગેરે શિમ્બીધાન્યો છેપ અને ઉપસેક-બન્નેમાં હિતાવહ છે.

ઉપસેકનો અર્થ અહીં અરુણદત્ત-વાગ્મટના ટોકાકાર-પરિષેક કરે છે. ગ્યારે વાગ્મટના વીજા ટોકાકાર હેમાદ્રિ ઉપસેકનો અર્થ વ્યંજન-મસાલો-કરે છે જેનો સાથે મિશ્રકરી ઓદન વગેરે સ્વાદ્ય છે તે. અને તે અહીં સૂપ (દાઢ.ગૂ.) ના અર્થમાં જ વ્યવહાર છે. અર્થાત્ ઉપસેકનો અર્થ સૂપ-દાઢ એવો જ છે.

કાવ્યરચનામાં કેટલીક વસ્તુ નવા શબ્દો યોજવા પડે છે. પેયા, વિલેપી, શબ્દો હોવા છતાંય જેમ ‘પ્રમથ્યા’ શબ્દ પ્રયોજવામાં આવ્યો છે તેવોજ આ નવો શબ્દ ઉપસેક છે એમ અમારું માનવું છે.

ચરક શિમ્બીના ગુણોમાં “પિત્તશ્લેષ્મણિ શસ્યન્તે સૂપેષ્વાલેપનેષુ ચ” છેપ અને સૂપ તરીકે શિમ્બી ધાન્યો કફપિત્તમાં વપરાય છે,

ઉપસેક પટ્ટે સૂપ છે.

સમાજવિચારક મનુ

રમેશ બેટાઈ

પ્રાચીન પરંપરામાં બે ઊક્તિઓ જાણીતો છે કે “મનુ જે કંઈ કહે તે ઉત્તમ ઔષધ છે” અને “મનુના અર્થથી જે સ્મૃતિ જુદી પડે તે પ્રશસ્ય નથી.”^૧ મનુને નામે જાણીતા ઉપલબ્ધ ગ્રંથને ‘મનુસ્મૃતિ’ અથવા ‘માનવધર્મસૂત્ર’ કહે છે તો ધર્મશાસ્ત્ર-પરંપરામાં ‘માનવધર્મસૂત્ર’ નામક અત્યારે અનુપલબ્ધ એવો ગ્રંથ પહેલાં હતો જ એમ માનવામાં આવે છે. ‘મનુસ્મૃતિ’ પર અનેક ટીકાઓ લખાઈ છે અને છ ટીકાઓ તો હયાતનામ છે તે પણ આ ગ્રંથના પરંપરાગત મહત્ત્વની ઘોતક હકીકત છે. યાજ્ઞવલ્કય તેની સ્મૃતિમાં ધર્મશાસ્ત્રના ગ્રંથકારોની પરંપરામાં પહેલો મનુને મૂકે છે (યાજ્ઞવલ્કય-સ્મૃતિ ૧.૫) વઢી તમામ અનુગામી સ્મૃતિઓ મનુને જ પરમપ્રમાણ માનીને ચાલે છે. ટીકાકારો પણ પોતાના અર્થઘટનમાં આ જ દૃષ્ટિ અપનાવે છે. બે ટીકાકારો અથવા તો ધર્મનિબન્ધકારો સામસામા ઉતરે ત્યારે મનુનું સાચું અર્થઘટન કરવાનો બંને દાવો કરે છે. આ બાબતમાં વિજ્ઞાનેશ્વરની ટીકા મિતાક્ષરા અને જિસુતવાહનનો ગ્રંથ દાયમાળ એક ઉદાહરણ રૂપ છે. બ્રિટિશરોષ પણ મનુના આ પરંપરાગત મહત્ત્વને સમજી સ્વીકારીને મિતાક્ષરામત તથા દાયમાળમત દેશના પાશ્ચાત્ય અને પૌરસ્ય ભાગોને માટે પ્રમાણ માન્યા છે. આ બધા પરથી ભારતના પ્રાચીન સમાજવિચારમાં મનુનું મહત્ત્વ કેટલું મોટું છે તે સ્પષ્ટ સમજાય છે. વઢી પરમ પ્રમાણ ગણાયેલા મનુએ આપેલા ઘણા સમાજવિચારો એટલા રૂઢ થઈ ગયા છે કે આજે પણ ભારતીય સમાજમાં મનુ જીવે છે; ભારતીય સમાજ મનુના સમાજવિચારને જ મદદોરે છે એમ કહી શકાય. માટે જ તો પંડિત નહેરુ કહે છે કે : “ભારતીયોનો વારસો તેની પોતાની રીતે બનોલો છે.. આપણે જે છીએ તે તેના બનાવ્યા છીએ અને આપણે જે મવિષ્યમાં બનીશું તે પણ તે વારસા થકી જ.”^૨

આ મનુ ચુસ્તપણે પ્રાચીન ભારતીય પ્રણાલિકાને અનુસરીને વૈજ્ઞાનિક રીતે વ્યવસ્થિત સમાજવિચાર આપવામાં આવે છે એમ માનોષ તો તેમાં અતિશયોક્તિ નથી. આપસ્તમ્બ કે અન્ય કેટલાકના ધર્મસૂત્રગ્રંથો તેનાથી પ્રાચીન હોઈ શકે, પરંતુ જે પરિપૂર્ણતા, સર્વાંગસ્પર્શિણતા સાથે મનુ સમાજવિચાર આપે છે, તે રીતે જોતાં તો તે વૈજ્ઞાનિક વિચારણામાં પ્રથમ જ છે. મનુઓનો પરંપરા છે અને તેમાં ક્રમે ક્રમે માનવધર્મશાસ્ત્રનું કદ નાનું થતું આવ્યું છે એવી નિશ્ચિત પ્રમાણ વિનાની છતાં પરંપરા-

ગત માન્યતા છે । ગમે તે સત્ય હોય, વર્તમાન ‘મનુસ્મૃતિ’ને પી. વી. કાળે ई. પૂ. ૨૦૦ થી ई. સ. ૨૦૦ વચ્ચે મૂકે છે । અમારી માન્યતા છે કે આ ગ્રંથ ई. પૂ. ૨૦૦ આસપાસનો છે ।

બે સંમંવિત સંપાદનો

પ્રાસ્તાવિક વિચારણા પૂરી કરીને આગળ વધતાં પહેલાં એક વધુ વાતનો નિર્દેશ કરી દેવો ઘટે કે મનુઓની ગમે તે અને ગમે તેવહી પરંપરાએ આ ગ્રંથનું સંપાદન કર્યું હોય, આ પરંપરામાં ગમે તે સત્ય હોય, પરંતુ એક વાત તો ગ્રંથ-રચનાના આંતરિક પ્રમાણોમાંથી નિશ્ચિતપણે તરી આવે છે કે પ્રસ્તુત મુગુએ કહેલા ગ્રંથમાં સંપાદનકર્તા બે મનુઓ તો છે જ અને તે બે મનુઓનું દૃષ્ટિબિન્દુ મહાંશે એક-બીજાથી જુદું પળ પડે છે । સ્વરક્ષણને માટે પ્રાચીન પ્રમાણમાં ઉદારમતવાદી દૃષ્ટિમાંથી સમાજ રૂઢિશાદમાં સરી પડવાનો આરંભ થયો તે સમયે આ ગ્રંથ તેના વર્તમાન સ્વરૂપે આપણને મળે છે । એમ લાગે છે કે આ ગ્રંથમાં અધ્યાય ૨ થી ૬ એ એક મનુનું પ્રદાન છે, અધ્યાય ૧ તથા ૭ થી ૧૨ એ બીજા મનુનું । ગ્રંથને વ્યવસ્થિત, વૈજ્ઞાનિક બનાવવાનું કામ બીજા મનુએ કર્યું છે । પ્રથમ મનુ વિશેષ આદર્શવાદી અને પ્રમાણમાં ઉદારમતવાદી છે; બીજો મનુ વધુ વાસ્તવિક, વ્યવહારુ, વૈજ્ઞાનિક અને પરંપરાસ્થાપક છે । આનાં પ્રમાણો નીચે પ્રમાણે આપી શકાય :

(૧) અધ્યાય ૨ થી ૬ ના ઘણા શ્લોકો, વિચારો, વિષયોનો અન્ય અધ્યાયોમાં પુનરુક્તિ થઈ છે ।

(૨) અધ્યાય ૨ થી ૬ના મનુનું સામાન્ય વક્તવ્ય સુધારાવાદીનું છે । નવી વિચારણાને તે આવકારે પળ છે । આની સામે બાકીના અધ્યાય લક્ષ્મીનાર મનુનું સામાન્ય વક્તવ્ય રૂઢિવાદીનું છે, તે વ્યવહારદક્ષ અને નિશ્ચિત વિચારણાનો આગ્રહી વધારે છે ।

(૩) પહેલા મનુ કરતાં બીજો મનુ બ્રાહ્મણનું ગૌરવગાન અને શૂદ્રની નિન્દા ઘણી વધારે કરે છે । પ્રથમ મનુ બ્રાહ્મણના ગુણાર્જન, જ્ઞાન, અભિજાત્ય અને સંસ્કારિતાને કારણે તેને સન્માને છે ત્યારે બીજો માત્ર તેના જન્મને કારણે ।

(૪) પહેલો મનુ જ્ઞાની શૂદ્રથી જ ઢરે છે, ત્યારે બીજાને તો શૂદ્ર પ્રત્યે પૂરો અણમનો છે ।

(૫) પહેલા મનુ કરતાં બીજો ધર્મપ્રમાણ ઘણા વધારે પ્રમાણમાં માગે છે ।

(૬) મનુના આદેશના નિર્દેશ પળ પહેલા કરતાં બીજામાં વધારે છે ।

(૭) ‘ચાર વર્ણોના ધર્મો,’ ‘બ્રાહ્મણનું ગૌરવ,’ ‘શૂદ્રનો દરજ્જો,’ ‘ચાર વર્ણોના વ્યવસાય’ વગેરે આચારવિભાગના પ્રથમ મનુના વિષયો બીજામાં ફરી ચર્ચાયા છે ।

(૮) પ્રથમ મનુને સ્ત્રીપ્રત્યે સન્માનનો અને સહાનુભૂતિની ભાવના છે અને તે સાથે તેના પતિ, પુત્ર અને પિતાનાં યુદ્ધતા, સ્નેહ, સન્માન તે તેને માટે માગે છે । બીજા મનુને મન સ્ત્રી તુચ્છ અને શંકાસ્પદ છે ।

(૯) પહેલા કરતાં બીજા મનુમાં વૈશ્યનો દરજ્જો પણ વળો ઉતરો ગયો છે ।

(૧૦) સ્ત્રીના ચાલવિવાહ પ્રથમ મનુને જાણીતા નથી લાગતા, બીજામાં તે સામાન્ય છે ।

સમાજવિચાર ઇટલે શું

મનુના સમાજવિચારની મીમાંસા કરતાં પહેલાં તેની સમાજવિચારની વ્યાખ્યા આપણે સમજી લેવી જોઈએ । મનુના મત અનુસાર ‘સમાજવિચાર’ ઇટલે શું તે સમજવામાં આરંભનો શ્લોક જ આપણને મદદરૂપ થાય છે.

ભગવન્સર્વવર્ણાનાં યથાવદનુપૂર્વશઃ ।

અન્તરપ્રભવાણાં ચ ધર્માન્નો વક્તુમર્હસિ ॥ (૧૨)

“હે ભગવાન, સર્વ વર્ણો અને તેમનામાંથી ઉદ્ભવેલી જાતિઓના ધર્મો તમે અમને કહો ।”

આ પ્રાથમિક વિધાનમાંથી એ હકીકતની નિષ્પત્તિ થાય છે કે મનુના મતે ચાર વર્ણો અને તેમના અનુલોમ તથા પ્રતિલોમ વિદ્વાદોમાંથી ઉદ્ભવેલી જાતિઓના વિસ્તૃત ધર્મ ઇટલે કે આચાર અને કર્તવ્યમાં ભારતીય સમાજવિચારનો પાયો છે । પરંતુ એક વાત સમગ્ર સ્પષ્ટિમાં સ્પષ્ટ થાય છે કે તેણે વર્ણ અને આશ્રમને અથવા તો કહો કે વર્ણાશ્રમને સમગ્ર સમાજવિચારના પાયારૂપ ગણેલ છે । સમાજજીવન અને સમાજવિચારના આ બે પ્રાથમિક પાયા છે એ વાત સાચી છે, કારણ, સમાજવિચારમાં તે જે જે વિષયોની મીમાંસા કરે છે તે વિષયો—વિવાહ, ગૃહસ્થધર્મો, જ્ઞાનો દરજ્જો, દાય, વગેરે વર્ણ અને આશ્રમ એ બે પાયારૂપ વિષયોમાંથી નિષ્પન્ન થાય છે । આ ઉપરાન્ત જાતિઓના ધર્મો અને વ્યવસાય, રાત્રધર્મ, અશલતનો કાયદો, વગેરે પણ સ્વાભાવિક રીતે વર્ણધર્મની મીમાંસાનો જ નીપજ છે । માનવનો આશ્રમ કે વર્ણ ગમે તે હોય, તે પોતાનાં સ્થૂળનોથી અને પાપોથી મુક્ત થઈ ઉત્કર્ષ સાધવાનો પ્રયત્ન કરતો હોય જ છે । આ પ્રયત્નોને પરિણામે જ પ્રાયશ્ચિત્તો વગેરે વર્ણવાય છે તેને આપણે વર્ણાશ્રમના ધર્મો પાછળના આનુષંગિક પ્રત્યોગણી શકીએ । આમ મનુના સમાજવિચારનો પાયો વર્ણ અને આશ્રમ અથવા વર્ણાશ્રમ છે ।

ચર્ચેલા વિષયો

આટલી ચર્ચાને અન્તે મનુષ્ય પોતાના સમાજવિચારમાં કયા કયા વિષયોની ચર્ચા આવરી લીધી છે તે આપણે અધ્યાયવાર જોઈએ ।

અધ્યાય ૧ : પરમાત્મસ્વરૂપ, માનવનું મૂલ્ય, ઉત્પત્તિ ।

અધ્યાય ૨ : ધર્મની વ્યાખ્યા, તેનાં પ્રમાણો, કામ અને કર્મની આવશ્યકતા, સંસ્કારો, વિદ્યોપાર્જન, બ્રહ્મચારીના ધર્મો ।

અધ્યાય ૩ : વિવાહ, વિવાહયોગ્યતા, પતિનો પત્ની પ્રત્યે વર્તવ, ગૃહસ્થના ધર્મો, પાંચ મહાયજ્ઞો, શ્રાદ્ધાદિ ।

અધ્યાય ૪ : સ્નાતકના ધર્મા, ગૃહસ્થાશ્રમની શ્રેષ્ઠતા

અધ્યાય ૫ : સ્નાતકના વિશેષ ધર્મો, વિધિનિષેધો, ભક્ત્યામક્ય, શુદ્ધિઓ ।

અધ્યાય ૬ : વનસ્થ અને સન્યાસીના ધર્મો તથા તેનું જીવન ।

અધ્યાય ૭ : રાજધર્મ, રાજા, રાજ્ય, રાજ્યનો વહીવટ, યુદ્ધો, મુક્તસદીમીરી

અધ્યાય ૮ : વ્યવહાર, અદાલતોની કાર્યપદ્ધતિ, દીવાની અને ફોજદારી કામો, તેમના કાયદા અને સજાઓ ।

અધ્યાય ૯ : ફોજદારી તથા દીવાની કામો, કાયદા અને સજાઓ, સ્ત્રીપુરુષનો સંબંધ, નીતિનિયમો, કસોટીઓ વગેરે ।

અધ્યાય ૧૦ : વર્ણસિદ્ધાન્ત, વર્ણો, જાતિઓ; તેમનાં ધર્મ, નીતિ, વ્યવસાયો; બ્રાહ્મણધર્મ, શૂદ્રધર્મ અને આપત્કાલવિધાન ।

અધ્યાય ૧૧ : દાન, પાતકો, ઉપપાત્કો, પાપશ્ચિત્તો, વગેરે ।

અધ્યાય ૧૨ : માનવના ત્રણ ગુણો, તેનું સાંસારિક અને આધ્યાત્મિક ઉત્થાન, મનુનો કર્મસિદ્ધાન્ત, ધર્મપાલનનો બદલો ।

મનુની દૃષ્ટિએ સમાજ

‘સમાજ’ અને ‘લોક’ એ બન્ને શબ્દો મનુના ગ્રન્થમાં સમાજ—Society માટે આજીતા છે તે છતાં મનુષ્ય આ શાસ્ત્રને ‘ધર્મશાસ્ત્ર’ કહેવાનું પસંદ કર્યું છે; પાછલ્લથી આ શબ્દ સર્વમાન્ય બની ગયો છે । મનુ ‘ધર્મ’ શબ્દના અર્થો નીચે પ્રમાણે આપે છે :

(૧) કર્તવ્ય, (૨) સદાચાર, (૩) વર્તનના શાશ્વત નિયમો, (૪) સદ્ગુણ-સંપન્નતા, (૫) નીતિ, (૬) વદાત્તતા, (૭) દાનાદિ, (૮) ધાર્મિકતા, (૯) વ્યવહાર અને કાયદો, (૧૦) પ્રાયશ્ચિત્ત, (૧૧) મોક્ષધર્મ, વગેરે ।

મનુનો સમાજવિચાર સમજવા માટે આ અર્થોમાં સમાજશાસ્ત્રના નિરૂપણના વિષયો તથા નિરૂપણપદ્ધતિનો સારો એવો પરિચય આપણને મળે છે. વિષયોનો નિર્દેશ આપણે ઉપર કર્યો છે. ઉપરીનિર્દેશ હાથમાં તમામ વિષયો પ્રાશ્નાત્મક સમાજ-જ્ઞાન એક યા બીજી રીતે ચર્ચે છે. તે ઉપરથી સ્પષ્ટ થશે કે :

(૧) મનુને મન સમાજવિચાર એ માનવના સમગ્ર વ્યક્તિગત અને સામાજિક જીવનને સ્પર્શતો સર્વશ્રેયીય વિચાર છે.

(૨) આને લીધે જ આચાર, વ્યવહાર અને પ્રાયશ્ચિત્ત સમસ્ત રીતે—વ્યસ્ત રીતે નહીં—તેને મન સમાજવિચાર ઇટલે કે ધર્મશાસ્ત્ર બને છે.

(૩) આને લીધે જ નિદાન ‘મનુસ્મૃતિ’માં ધર્મશાસ્ત્ર શબ્દ, ધના વિદ્વાનોએ માની લેવાની મૂલ કરી છે તેમ, માત્ર Law કે Hindu Law નથી, પરંતુ ભારતીય સમાજવિચાર Hindu Social thought છે. તેને આધારે મનુનું સમાજ-દર્શન પ્રગટ થાય છે. તેના સમાજવિચારનાં મૂલ મૂલ્યો આ છે :

(૧) ધર્મ અને નીતિ સમાજનો પાયો

અન્ય અનુગામી સમાજવિચારકોની તુલનાએ મનુ માટે એ નોંધપાત્ર છે કે તેને મતે ધર્મ અને નીતિ એ સ્પષ્ટ રીતે વ્યક્તિ, સમાજ, સમાજજીવન અને સમાજશાસ્ત્રના પાયારૂપ તત્વો છે. અહીં ધર્મ અને નીતિ એ કોઈ સમ્પ્રદાયવિશેષનાં કે કોઈ સીમાબદ્ધ તત્વો નથી, પરંતુ માનવીય, માનવતાનાં શાશ્વત તત્વો છે. આથી જ “ધારણાથી ધર્મ કહેવાય છે, ધર્મ પ્રજાને ધારણ કરે છે” એ ધર્મની વ્યાખ્યા અહીં ધર્મને હાલુ પછે છે, નીતિ પણ તેને જ અનુસરનારી સમજવાની છે. માનવને પશુતામાં સરી પડતો ઇટકાવનાર, તેને માનવતામાં ટકાવી રાખનાર અને તેને સતત ઊર્ધ્વગામી બનાવનાર માનવતાનાં મૂલ્યો ઇટલે ધર્મ અને તેને સિદ્ધ કરે તે નીતિ—આ અર્થમાં ધર્મ અને નીતિ તેના સમાજવિચારનો પાયો છે. ધર્મ અને નીતિ નથી તો સમાજ નથી, સમાજજીવન નથી એમ મનુ માને છે. આથી જ ધર્મ ઇટલે માનવજીવનનો માનવીય શાશ્વત આચાર એ સમજાવતાં તે ધર્મની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે કરે છે :

વિદ્વાનો સજ્જને સેવ્યો રાગદ્વેષ વિના સદા,

માન્ય જે હૃદયે થાતો તેને ધર્મ જ જાણવો । (૨.૧)^૬

અને ‘ધર્મ’નું મૂલ સમજાવતાં વળી તે આગળ કહે છે કે :

વેદ આસ્તો ધર્મમૂલ, તજ્ઞોનાં શોભ ને સ્મૃતિ,

આચાર સજ્જનો કેરો આત્માની તુષ્ટિ યે વળી । (૨.૬)^૭

સમાજવિચારની જે કોઈ સમસ્યાઓ મનુ ચર્ચે છે તેમાં આ ધર્મ અને નીતિનો પાયો સ્વીકારીને જ તે ચાલે છે । માનવ પશુથી જુદો છે; મહાભારત કહે છે કે “જગનમાં મનુષ્ય કરતાં ઉચ્ચતર બોજું કંઈ નથી,” અને શંકરાચાર્ય કહે છે કે “જીવને માટે મનુષ્યજન્મ દુર્લભ છે ।”^૧ જીવને જે આ દુર્લભ મનુષ્ય જન્મ સાંપડે છે તેમાં માનવી સ્વાભાવિક રીતે જ પશુઓથી જુદો પડે છે । આમ તેને જુદો પાઠવામાં મુલ્ય તત્વો તેનો દ્રષ્ટિ ધર્મ અને નીતિ જ છે । અને તેથી જ તેના સમાજશાસ્ત્રનો આ પાયો છે । નોંધપાત્ર એ છે કે મનુ તેના આ પ્રંથમાં પ્રવર્તમાન સામાજિક પ્રથાઓ, રીતિનોતિને, રિવાજોને પ્રમાણિત કરે છે ત્યારે પણ તે કેટલોકવાર તેનાથી જુદો પડે છે । ત્યાં પણ આ જ દૃષ્ટિ કામ કરતો દેખાય છે । દાસ્તગ તરીકે, અનુભવ વિવાહોનું વર્ણન કરતાં તે કહે છે કે ક્રમમાં બ્રાહ્મણને ચાર પત્નોઓ સમવે (૩.૧૩), પરંતુ સાચે તરત જ તે ઊમેરે છે કે :

આરોપી શયને શૂદ્રા વિપ્ર પામે અધોગતિ;

તેનામાં પુત્ર જન્માવી બ્રાહ્મણત્વ ગુમાવતો । (૩.૧૭)^૨

આ જ રીત નિયોગજ પુત્રના પુત્ર તરીકે સ્વીકાર કરવા છતાં નિયોગસંબંધને મોર અનીતિમય અને પશુત્વરૂપ ગણી તેની સામેના પોતાનો વિરોધ સ્પષ્ટ શબ્દોમાં પ્રગટ કરે છે :

દ્વિજોષ વિધવા નારી અન્યે ના જ નિયોજયી;

અન્યે નિયુક્ત કરતાં ધર્મ શાશ્વત નાશતા. (૯.૬૪)

વિદ્વાન બ્રાહ્મણોષ સૌ નિષો છે પશુધર્મ આ,

રાગ્યકાળે વેનકેરા મનુષ્યોમાં કહ્યો છતાં. (૯.૬૬)

કારણ,

એષ્ટ ખાતા તળી માર્યા નાનાને ગુરુપત્ની સ્ત્રી,

છષ્ઠ ખાતા તળી માર્યા એષ્ટની પુત્રો એ સ્ત્રે । (૯.૫૭)

(૨) વાસ્તવવાદ અને આદર્શવાદ

મનુના સમાજવિચારનું બીજું લક્ષણ છે કે તે એક બાજુ વ્યવહારદક્ષ વાસ્તવવાદી-practical realist છે, તો બીજી બાજુ તે આદર્શવાદો idealist છે. સમાજના સામાન્ય અને અસામાન્ય કક્ષાના સૌ સમ્યોનો, ષટ્કે કે સમગ્ર સમાજનો આમાં અન્તર્ભાવ છે । છતાં સમાજની ગતિ અને પ્રગતિ—mobility અને progress—અવલંબે છે અસામાન્યો ઉપર, આને છીધે જ તે વાસ્તવદર્શી હોવા છતાં અને પ્રવર્તમાન સમાજનો વાસ્તવિકતાને સ્વીકારવા છતાં પોતાનો સમાજજીવનનો આદર્શ પણ

આપે જ છે । આ આદર્શ દૃષ્ટિએ તેને મન અસામાન્યોનું સહજ જીવન । ઉપર આપેલાં બે ઉદાહરણો આ વિચારનાં ધોતક છે । વઢી તે ગૃહસ્થના ધર્મો ઉપરાંત વધુ વિગતે જુદા સ્નાતક ગૃહસ્થના ધર્મો વર્ણવે છે; વિધવાવિવાહ અપવાદરૂપે કે આપત્કાલધર્મરૂપે માન્ય કરવાં છતાં વૈધવ્યનું ગૌરવગાન કરે છે (૫.૧૬૦), તે આનાં પ્રમાણો છે । સમાજનું જીવન, તેની ગતિ અને પ્રગતિ વાસ્તવિક જીવનની નીતિરીતિ ઉપરાંત આદર્શવાદ અને નૂતન પ્રસ્થાનની ભાવના પર અવલંબે છે તેવો મનુનો ધ્યાલ છે । મનુ જાણે એવી માન્યતા ધરાવે છે કે આ સ્થિતિને કારણે સમાજજીવનમાં સ્વાભાવિક અને પ્રાયઃ સર્વમાન્ય બની ગયેલ પ્રથાઓ, નીતિરીતિ આદિને વ્યવસ્થિત કરીને માન્ય કરવાનું માત્ર કામ સમાજચિન્તકનું નથી; સમાજચિન્તક સમાજનો અન્યાસી, દ્રષ્ટા, મીમાંસક, તત્ત્વદ્રષ્ટા હોવાથી સાથે સાથે સમાજને ઝર્વગામી બનાવવા પળ તપ્પર હોય છે । માટે જ ‘મનુસ્મૃતિ’માં આપણને સમાજ, સમાજજીવન, વ્યક્તિ અને વ્યક્તિજીવનના વાસ્તવિક ચિત્રણ ઉપરાંત આદર્શ સમાજનું ચિત્રણ પણ મળે છે । મનુ આપણને વાસ્તવિક સમાજ અને આદર્શ સમાજ એવાં બે ચિત્રો આપે છે । બંને તેને મન મહત્ત્વનાં છે, સમાજની જીવાદોરી સમાં છે ।

(૩) વર્ણભેદનો મૂલતઃ સ્વીકાર

આપણે સમાજજીવનનું નિરીક્ષણ કરતાં સદેજે જોઈશું કે માનવમાત્ર સમાન છે, છતાં માનવ માત્ર સમાન નથી । માનવ તરીકે સૌ સમાન છે, સમાન રીતે સૌ રાજ-રક્ષણ અને આજીવિકાનાં અધિકારી છે, સૌનાં સામાન્ય ધર્મો પણ મનુ આપે જ છે (૧૦. ૬૩). છતાં મનુ જાણે છે કે માનવો બિલકુલ સમાન નથી । તેની સમાજરચનામાં વર્ણભેદ એ સસ્કારભેદ નહીં પણ માનવોના સામાજિક દરજ્જાના ઝંચાનીચાપણાનો પણ ધોતક છે । મનુ માનવસ્વભાવ, સંસ્કાર, વૃત્તિ, શક્તિનું વૈવિધ્ય સ્વીકારે છે દૃષ્ટું જ કહેવું પૂરતું નથી । વ્યક્તિ તરીકે અને સમાજના સભ્યો તરીકે જુદા જુદા વર્ણના સભ્યોનો સામાજિક દરજ્જો, તેમના અધિકાર, તેમના કર્તવ્યો અને ઉત્તરદાયિત્વ જુદાં જુદાં છે અને તેમાથી સામાજિક ઝંચનીચનો ભાવ ઉદ્ભવે છે । તે કહે છે કે :

બ્રાહ્મણો, ક્ષત્રિયો, વૈશ્યો, દ્વિજાતિ ત્રણ વર્ણ એ,

એકજાતિ વઢી શરૂ ચોથો, પંચમ કોઈ ના । (૧૦.૪)

સામાજિક દરજ્જામાં સંસ્કાર, કાર્ય, શિક્ષણ તથા સામાજિક ઉત્તરદાયિત્વ એ ચાર અને તેને પરિણામે ઘડાતા જીવનના સ્વરૂપની દૃષ્ટિ—માત્ર જન્મને કારણે નહીં—મનુ બ્રાહ્મણને શ્રેષ્ઠ ગણ્યો છે અને તે કહે છે કે :

ઉત્તમાંગથી એ જન્મ્યો વેદાભ્યાસીય એ, બને
સૃષ્ટિ આસ્વીયનો બીજી ધર્મથી પ્રમુ બ્રાહ્મણ, (૧.૧૨૨)

અને સામાજિક દરજ્જામાં આ પછી મનુ ક્ષત્રિય કિંવા રાજન્ય, વૈદ્ય અને શૂદ્રને મૂકે છે. આ હયાલના અનુસરણમાં જ અનુલોમ અને પ્રતિલોમ વિવાહોના પરિણામે જન્મતી પ્રજા આ ચાર વર્ણોમાં પણ આંતરિક ઊંચો અને નીચો દરજ્જો ઊભો કરે છે, અને આ રીતે મનુ તત્કાલીન સમાજનો વાસ્તવિકતાને અનુસરતાં સામાજિક દરજ્જા બાબત સ્વીકારીને ચાહે છે કે સમાજમાં માનવ તરીકે સૌ સમાન હોવા છતાં સૌનો સામાજિક દરજ્જો સમાન નથી, ઓછો વત્તો છે, ઊંચો-નીચો છે. આ સાથે નોંધપાત્ર એ છે કે નિદાન મનુમાં તો એ સ્વીકારાયું જ છે કે સામાજિક દરજ્જો અને સામાજિક ઉત્તરદાયિત્વ વચ્ચે અવિનાશ્ય સંબંધ છે । તેથી સમાજમાં જેમ વ્યક્તિ અને વર્ણનો દરજ્જો ઊંચો અને પ્રતિષ્ઠિત વધુ તેમ તેની સમાજ પ્રત્યે જવાબદારી વધુ । આ કારણે જ શૂદ્ર બાબત મનુ કહી શકે છે :

પાતક શૂદ્રને કો'ના સંસ્કારે અધિકાર વા,
અધિકાર ન ધર્મે વા ધર્મનો પ્રતિષેધ ના. (૧૦.૧૨૬)

પરંતુ આનું તે બ્રાહ્મણ કે ક્ષત્રિય ને માટે ન કહી શકે । અલબત્ત આપણે ઉપર જોયું છે તેમ મનુ સંસ્કૃતિના સમયનો એવો સ્પૃતિકાર છે તેથી જન્મ અને કર્મ બંને દ્વારા વર્ણનો સિદ્ધાંત સ્વીકારે છે, જન્મ દ્વારા વર્ણ તરફ તેનો નિશ્ચિત શ્રોક દેખાય છે । છતાં દરેક વર્ણ પોતાનું સામાજિક ઉત્તરદાયિત્વ જાળવવામાં જાગ્રત રહે એ બાબત તે અતિ આગ્રહી છે । અને તેથી જ ઊંચા-નીચા સામાજિક દરજ્જા સાથે સામાજિક ઉત્તરદાયિત્વ તેણે જોડ્યું છે । આ સાથે આગ્રહ તો છે જ કે દરેક વર્ણ અને તેમાંનો દરેક જાતિ પોતપોતાના વ્યવસાય, કર્તવ્ય અને ધર્મની મર્યાદામાં રહીને જ ઉત્કર્ષ સાધે. આ કારણે બ્રાહ્મણ કે શૂદ્ર પોતાના વારસાગત, સંસ્કારગત, વિશિષ્ટ વ્યવસાય અને કર્તવ્યનું આચરણ ન કરે ત્યારે વ્યભિચાર થાય એવી માન્યતા મનુ ધરાવે છે । સમાજની સર્વશ્રેણીય આવશ્યકતાઓ પૂરી પાડવા માટે તેને આ જ ઉપાય દેખાય છે માટે જ તે સ્પષ્ટપણે કહે છે કે :

વ્યભિચારથી વર્ણોના, અવિવાહા વિવાહીને,
સ્વકર્મના વઢી ત્યાગે જન્મતા વર્ણસંકર । (૧૦ ૨૪)

આથી આપણે મનુષ્ય બ્રાહ્મણને જે વિશેષ અધિકારો આપ્યા છે તેને જ પરિણામે કહોણ કે મનુ બ્રાહ્મણોના સામાજિક પ્રસુલ્બતા યુગમાં થયો છે તો પણ તેનો દૃષ્ટિ સામા-

જિક કર્તવ્ય અને ઉત્તરદાયિત્વનો આ રીતે યોગ કરીને સમાજજીવનની વિભિન્ન ક્ષેત્રોની જરૂરિયાતોની પૂર્તિની જ છે । આને ઊધે નિદાન મનુમાં તો, ઝ્યારે એ એમ કહે કે :

ન કદો મારવો વિપ્ર સર્વપાપ કર્યા છતાં,

કરવો રાષ્ટ્રધી દૂર સમગ્ર ધન સાથ દૈ (૮.૩૮૦)

ત્યારે સ્વચ્છ બ્રાહ્મણને શરીરથી ન હુણતો સમાજ તેને જીવતો રાક્ષીને ય તેને વધુ આકરી સજા કરે છે, કારણ, એવો બ્રાહ્મણ બ્રાહ્મણત્વમાંથી જ અધઃપતિત થાય છે । મહાભારત કહે છે કે અશ્વત્થામાના માથાનો મણિ હई છેવામાં આવ્યો ત્યારે તેનો અર્થ આપણે તેનું બ્રાહ્મણત્વ અને તેનો સામાજિક દરજ્જો સ્વચ્છ છેવામાં આવ્યો એવો કરીએ તો તે સ્વોદું નથી.

આ સાથે એ પણ સ્પષ્ટ છે કે ચારેય વર્ણોના ધર્મો મનુ વર્ણવે છે ત્યારે તેને મન ચાતુર્વર્ણ્ય પટલે જ આર્યત્વ એવો અર્થ છે અને ચાંડાલ તથા પારશવ સુધીના તમામ અતિશૂદ્રો પણ આર્યો જ છે । વાસ્તવિક રીતે મનુમાં અનાર્યો છે (અ) પરદેશીઓ અને (બ) વનવાસી પ્રજાઓ અથવા આદિવાસીઓ, અને તેથી જ તે આર્યોના ધર્મો વર્ણવે છે ત્યારે તેમાં વિગતે શૂદ્રોના ધર્મો પણ વર્ણવાય જ છે ।

(૪) વ્યક્તિ અને સમાજ

મનુ અને અન્ય ધર્મશાસ્ત્રકારો કોઈ આધુનિક સમાજશાસ્ત્રની પદ્ધતિએ સમાજ-જીવનની સમસ્યાઓની ચર્ચા કરતા નથી । તેમની પદ્ધતિ જુદી છે । વિભિન્ન વિષયોને અનુલક્ષીને વ્યક્તિના સંબંધે વિચારતાં તેઓ વિધિ-નિષેધો રૂપે પોતાના વિચારો રજૂ કરે છે, કેટલીક વાર સામાન્ય વિચારણા પણ આપે છે, આ છતાં તેમના નિરૂપણમાંથી સામાજિક સરચના, વ્યક્તિ અને સમાજ, સામાજિક નિયંત્રણ, વગેરે આજના સમાજ-શાસ્ત્રને અભિમત વિષયો પરના તેમના વિચારો તારવી શકાય તેમ છે । ‘વ્યક્તિ અને સમાજ’ એ પ્રશ્ન બાબત મનુનો વિચાર હવે આપણે સમજવા પ્રયત્ન કરીએ ।

મનુ જે રીતે લગ્ન, વર્ણ, આશ્રમ, જૂથ, રાજ્ય, અદાલત, પ્રાયશ્ચિત્ત, શુદ્ધિ વગેરેની મીમાંસા કરે છે ત્યારે પદ્ધતિ છે વ્યક્તિને કેન્દ્રમાં રાક્ષી તેના ધર્મની દૃષ્ટિએ ચર્ચા કરવાની । આમ, મનુની નજર સમક્ષ સામાજિક જૂથો, એકમો અને સમાજ સ્થિત છે, વ્યક્તિ બદલાતી છે । તેથી એમ પણ લાગે કે તેની સમક્ષ મુખ્યતઃ વ્યક્તિ છે, સમાજ નહીં । આ વ્યક્તિ આશ્રમ, વર્ણ, જાતિ, ગણ, વગેરેની સમ્ય છે; રાજ્ય, દેશ, વગેરેની સમ્ય છે, રાજ્યના કાયદા પણ વ્યક્તિ પર નિયંત્રણ હાલે છે । મનુ આ સર્વના સર્વે વ્યક્તિના ધર્મોની ચર્ચા કરે છે, તેનાં કર્તવ્યોની મીમાંસા કરે

છે, આમ વ્યક્તિ આ સર્વે વિભિન્ન સામાજિક સંસ્થાઓની સમ્યક છે, આ વ્યક્તિઓથી સામાજિક સંસ્થાઓ વગેરે અને તેનાથી સમાજ બને છે, સમાજ છે એથી પ્રતીતિ સામાજિક એકમો, જૂથો અને સંસ્થાઓથી થાય છે । આમ મનુની સમાજરચનામાં ત્રણ અંગો છે—વ્યક્તિ, વ્યક્તિઓથી બનતી સામાજિક સંસ્થાઓ, અને તે સંસ્થાઓથી બનતો સમાજ । મનુ વ્યક્તિના ધર્મોની જ વિશેષ ચિન્તા કરે છે તે બતાવે છે કે તેને મતે વ્યક્તિ જો ધર્મપરાયણ એટલે કે આચાર અને કર્તવ્યપરાયણ બને તો આપોઆપ આ સામાજિક સંસ્થાઓ, એકમો વગેરે, એટલે કે સમાજ સુદૃઢ અને ચેતનવંત બને । પી. ગિલબર્ટ કહે છે કે : “સામાન્ય રીતે સંસ્થાની વ્યાख्या આ રીતે કરવામાં આવે છે : વ્યક્તિ અને જૂથોના સંબંધોને દોરનારાં કેટલાંક ટક્કી રહેતા અને માન્ય વિધિસ્વરૂપો” “અને “કોઈ પણ કાયમી માનવીય સમૂહની વિશિષ્ટ એજન્સીઓ એટલે સંસ્થાઓ એવાં ચક્રો છે જેના પર માનવસમાજ ગતિ કરે છે; એવાં ચંત્રો જેના દ્વારા સમાજ પોતાની પ્રવૃત્તિઓ ચલાવે છે ।” “આ દૃષ્ટિ સામાજિક સંસ્થાઓ અને સમાજના મનુના ક્યાલમાં કેટલેક અંશે નિહિત છે । વ્યક્તિનો સમાજ સાથેનો સર્વથ સામાજિક સંસ્થા સાથેના તેના સંબંધ દ્વારા વ્યક્ત થાય છે । વ્યક્તિની સમાજ બાબતની સમાનતા સામાજિક સંસ્થા સાથેના તેના આપણેના સંબંધમાં તરી આવે છે । આથી જ મનુને માટે વ્યક્તિ અને સામાજિક સંસ્થા, એકમ, જૂથ વિદ્યમાન છે અને તે બેના સમન્વિત અસ્તિત્વમાં સમાજનું અસ્તિત્વ અનુભવાય છે ।

મનુનું ધર્મશાસ્ત્ર આમ વ્યક્તિને કેન્દ્રમાં રાખે છે અને તેનાં કર્તવ્યોનો જ પ્રધાનપણે વિચાર કરે છે । પરિણામ એ આવે છે કે સમગ્ર સમાજનાં ગતિ, સ્થિતિ, પ્રગતિ આદિમાં વ્યક્તિનું સુસ્થ સમાઈ જાય છે । ભારતીય સમાજશાસ્ત્ર માને છે કે સમગ્ર સમાજના એક અવિભાજ્ય તત્ત્વ તરીકે વ્યક્તિ સતત કર્તવ્યશીલ રહે તો તેને તેનાં સુસ્થ અને અધિકારો તો પાછળથી મળી જ રહે છે; પરંતુ વ્યક્તિ પોતે સમાજનું એક અવિભાજ્ય અંગ અથવા તત્ત્વ છે તે મૂલી કેવળ સ્વાધિકાર અને સ્વના સુલનો જ વિચાર કરે તેમાં સમાજની સ્થિરતા, સ્વસ્થતા કે પ્રગતિ નથી અને તેથી અન્તે વ્યક્તિને પણ અપેક્ષિત અધિકારનો ભોગવટો કે સુસ્થ મળતાં નથી । આથી જ ધર્મશાસ્ત્રની દૃષ્ટિ સમાજનો ક્યાલ એવો છે કે વ્યક્તિ જેની જેની સાથે બળ્પ યા બહુ પ્રમાણમાં, સીધી કે આઢકતરી રીતે, કૃપાદેષના એટલે કે ક્રુણના સંબંધે વૈધાય તે તમામ પ્રત્યે તેનું કંઈકને કંઈક કર્તવ્ય છે અને તે

તમામ સમાજમાં અન્તર્ગત છે । આથી મુખ્યત્વે માનવ સંબંધોની જ ચર્ચા કરવા છતાં ધર્મશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ માનવના સમાજમાં દેવો, ઋષિઓ, પૂર્વજો, માનવો તથા પશુપંક્તીના જગતનો સમાવેશ થાય છે । અને વ્યક્તિ તથા સમાજના સંબંધ પરત્વે મનુનો ક્યાલ એવો છે કે વ્યક્તિ અને સમાજ વચ્ચે લઘુતમ સંઘર્ષ રહે અને ગુરુતમ સહકાર તથા સલાહિતા સધાય એ પ્રકારની સમાજરચનાનો ક્યાલ રાક્ષી ધર્મશાસ્ત્ર પોતાના વિચારો વિષેયકરૂપે નિરૂપે છે । “આપણે પરસ્પરનું સહાવન કરીએ તે સમયે તે માલો આપણને પ્રિય બનો”^{૧૧} એ સિદ્ધાન્ત વ્યક્તિ વ્યક્તિના સંબંધ જેટલો જ વ્યક્તિ અને સમાજના સંબંધને લાગુ પડે છે । વ્યક્તિ અને સમાજના પરસ્પર સંબંધની આ સમસ્યા આધુનિક સમાજશાસ્ત્ર વિગતે વર્ચે છે અને તે ચર્ચામાં વ્યક્તિને સમાજની જરૂરિયાત, વ્યક્તિ વ્યક્તિનો સંબંધ, સામાજિક નિયંત્રણો અને તેનાં પરિણામ, વ્યક્તિની અંગત આકાંક્ષાઓ અને સમાજ, વિભિન્ન સામાજિક જૂથો અને સંસ્થાઓના સમ્ય તરીકે વ્યક્તિ, ક્રિયાદિ પ્રશ્નો વૈજ્ઞાનિક રીતે ચર્ચવામાં આવે છે । આ સંબંધોની વાસ્તવિકતાના કઠાણમાં ડતરી તેનાં મૂલ્યગત સત્યો અને રહસ્યો તારવવાનો ક્યાલ છે । સાથે આ ચર્ચા આઢકતરી રીતે વ્યક્તિ અને સમાજના સંબંધો વધુ ઘનિષ્ઠ અને આત્મીય કર્ફ રીતે બને, તેમની વચ્ચે લઘુતમ સંઘર્ષ અને ગુરુતમ સહકારની મૂમિકા કર્ફ રીતે રચાય તે પળ તારવી આપી શકે છે । મનુએ આ સમસ્યા પર ઘણો વિચાર કર્યો છે । વ્યક્તિને, તેના બીજારોપણથી માંડીને સમાજની શી આવશ્યકતા હોય છે, વ્યક્તિના સામાજિક સસ્થાઓની સાથેના સર્બંધો, વિભિન્ન સામાજિક સંસ્થાઓના પરસ્પર સંબંધો, વિભિન્ન સામાજિક સસ્થાઓના સમ્ય તરીકે વ્યક્તિ, વગેરે પ્રશ્નો પર મનુએ વિચારણા કરીને જ પોતાના વિધિનિષેધો આપ્યા છે । આના પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે મનુના મતે સમાજ તથા તેની સામાજિક સસ્થાઓ, એ તમામની તંદુરસ્તી, પરસ્પર સહકાર વગેરે પર આધાર રાખે છે । મનુના નિર્દેશો બતાવે છે કે તેને મતે વ્યક્તિ તથા સમાજ સમાન મહત્ત્વ ધરાવે છે; બંનેનો સહયોગ, સહકાર અને તજ્જનિત ડત્કર્ષ અને ડભયનું સ્વાભાવિક અને તદુરસ્ત તથા પ્રગતિકર જીવન એ એમનો આદર્શ છે । પરંતુ સમાજ એ એક એવું તત્ત્વ છે જે વ્યક્તિઓ થકી જ સંભવે છે, વ્યક્તિની ચેતના તેનામાં ચેતનાનો આવિર્ભાવ કરે છે । આથી વ્યક્તિ તથા સમાજ બંનેના આધાર તરીકે વ્યક્તિને જ ગણી મનુ પોતાના આ વિચારો આપે છે ।

(૫) પાયાની માન્યતાઓ

અહીં એક પ્રશ્ન ડડભવે છે । વ્યક્તિ વિભિન્ન સામાજિક જૂથો, એકમો અને

સસ્થાઓ પ્રત્યે કર્તવ્યનિષ્ઠાથી શા માટે આચરણ કરે ? કરે તો તેને શો લાભ ? ન કરે તો તેને નુકસાન હું ? અહીં એક સ્પષ્ટતા કરી લેવી આવશ્યક છે કે પાશ્ચાત્ય જીવનની નીતિરીતિ, સંસ્કૃતિ અને જ્ઞાનનો અતિશયિત પ્રભાવ આજે ભારતીયોના જીવન પર પડ્યો છે ત્યારે પણ એક હકીકત રહે જ છે કે પાશ્ચાત્ય સામાજિક વિચાર-ધારા કરતાં ભારતીયના જીવન પર વિશેષ પ્રભાવ આજના મહદંશે પરિવર્તિત સંજોગોમાં પણ ભારતીય વિચારધારાનો જ છે । એ ફરિયાદ સાચી જ છે કે “ભારતીય સમાજ-શાસ્ત્રીઓણ, માનવ તથા જીવન સમગ્રના સંબંધોનો અનોસો વિચાર કરતી અને પ્રાચીન સમાજગાઢાચ વિચારધારા પર પૂરતું ધ્યાન આપ્યું નથી ।”^{૨૨} અને એ વાત પણ તપ્પયુક્ત છે કે “તેના વિષયો તથા અભિગમમાં ભારતીય સમાજશાસ્ત્ર તદ્દન તટસ્થ ન બની શકે । તેમાં થોડુંક ગૂઢ દર્શન આવે જે ભૂતકાળ તથા વર્તમાનને સાતત્ય પૂરું પાડે, જે ભારતીય સમાજનો પરિવર્તનશીલના બનો રહે ।”^{૨૩} ભારતીયનું સમગ્ર જીવન અમુક વિશિષ્ટ પાયાની માન્યતાઓથી અન્વિત છે એ વાત મનુની વિચારધારા સ્પષ્ટપણે પ્રગટ કરે છે । ભારતીયના સમગ્ર જીવન પર અને તેની સાથે તેના સામાજિક જીવન અને ચિંતન પર ઝંઘો પ્રભાવ પાડનારી આ પાયાની માન્યતાઓ છે :

(૧) આ જીવનનાં અને જીવન પરમ્પરાનાં કર્મોને પરિણામે માણસને પ્રાપ્ત થતાં સ્વર્ગ અને નરક ।

(૨) જીવન એ એક મહાયજ્ઞ છે અને તેથી તેમાં સ્વાસ ગૃહસ્થે પાંચ મહાયજ્ઞો સતત કરવાના છે । મહાયજ્ઞો એ માનવને તેની સામાજિક ઋણમુક્તિ માટે જરૂરી છે ।

(૩) આ યજ્ઞો પૈકી પણ સૌથી વધારે મહત્ત્વ પિતૃયજ્ઞનું છે, કારણ, માનવના સમગ્ર વ્યક્તિત્વ પર વધુમાં વધુ પ્રભાવ પિતૃઓ ધરાવે છે । તેથી તેની કર્તવ્યપરાયણતા વધુમાં વધુ પિતૃઓ પ્રત્યે છે ।

(૪) આ જીવન અને જીવનપરમ્પરાની સમગ્ર પ્રવૃત્તિ અને કર્તવ્યશીલતામાં માનવ સતત મોક્ષ કિંવા નિર્વાણ પ્રતિ ગતિ કરે છે ।

(૫) માનવના સતત ઉત્થાન તથા અધઃપતનમુક્તિ માટે શુદ્ધિઓ અને પ્રાયશ્ચિત્તો જરૂરી છે ।

(૬) માનવનું વર્તમાન જીવન એ એના અનેક જન્મોની પરમ્પરા કિંવા શૃંંક્ષ-લામાંની એક કડી માત્ર છે ।

આ પાયાની માન્યતાઓનાં નિશ્ચિત સામાજિક પરિણામો છે, જે મનુની વિચારણામાં સ્પષ્ટપણે પ્રતીત થાય છે ।

(૧) પ્રાચીન યુગનો ભારતીય તેના વર્તમાન જીવનનું સુખ ગમે તેટલું અનુભવે તે છતાં જીવનના તેના વિશાળ હયાલને અનુલક્ષીને તેને પોતાના આ જીવન કરતા આ જીવન પછીના જીવનની ચિન્તા સતત વધુ રહેતી ।

(૨) આને લીધે તેનાં આ જીવનનાં તમામ કાર્યો તેનો એવો મનોવૃત્તિથી ષડાતાં, ઘડાઈ શકતાં કે તેનું પારલૌકિક જીવન સુધરે, ઉત્કૃષ્ટ અને ધન્ય બને ।

(૩) તેના જીવનમાં આ જીવન પ્રત્યે તાટસ્થ અને કૈંક ઉદાસીનતાની વૃત્તિ રહેતી ।

(૪) તેના જીવન પર સત્કર્મ, શુદ્ધિ, પવિત્રતા, ગુણાર્જન, સાત્વિક જીવન, ધાર્મિકતા, પ્રસુપરાયણતા વગેરેનો પ્રભાવ આ કારણે જ રહેતો ।

(૫) જીવનમાં નિયતિવાદ, પલાયનવૃત્તિ, પુરુષાર્થ તથા પરાક્રમ પ્રતિ ઉદાસીનતા વગેરે પળ આનાં જ પરિણામ હતાં ।

(૬) ભારતમાં વર્ગ-વિપ્રહ, ધર્મયુદ્ધો કે ક્રાન્તિ નથી થયાં અને તની અસ્મિતા મૂંસી નાશનારો પરિસ્થિતિમાં પળ આનો જ આધાર લઈ ભારતીય ટકો રહ્યો છે તે આને જ લીધે ।

(૭) સ્વકર્મપરાયણતા તથા જીવનના સૌ આનન્દોના ઉપભોગ, બન્નેની દૃષ્ટિએ તે વિશેષ પ્રમાણમાં વ્યક્તિવાદી રહ્યો છે તે આને લીધે જ ।

(૮) લોકસંપ્રદાનાં કામો સતત કર્યા કરવા છતાં સમગ્ર સમાજના કલ્યાણમાં આત્મકલ્યાણનું વિલોપન કરનારા ભારતમાં બહુ ઓછા નીકળ્યા છે, દરેકને વિશેષ ચિન્તા આત્મકલ્યાણની રહી છે, તે પળ આને જ પરિણામે ।

સમાજના ગૂઢ નિરોક્ષણને પરિણામે મનુની પોતાની વિચારણાએ જ આ શ્લોક સમગ્ર ધર્મશાસ્ત્રને આપ્યો છે । અને આને લીધે જ નરકો (અધ્યાય ૧૧), શ્રાદ્ધાદિ (અધ્યાય ૩), પંચમહાયજ્ઞ (અધ્યાય ૩), પ્રાયશ્ચિત્તો (અધ્યાય ૧૦), શુદ્ધિઓ (અધ્યાય ૧૧) વગેરેની વિસ્તૃત ચર્ચામાં આપણને મનુમાં મળે છે । વલ્લી ચારમા અત્તિમ અધ્યાયમાં આ રીતના ધર્મપાલનને અનુસરનારી વ્યક્તિના જીવનને મનુ આચારપરાયણતા તરીકે ઓળખે છે (૧૨. ૨) અને એની મોમાં આ વિસ્તારથી કરે છે (૧૨. ૩ થી આગળ) । આમાં સત્કર્મોથી મળતા સર્જન અને દુઃકર્મોથી મળતા હીન જન્મનો ચર્ચા પળ કરવામાં આવી છે । એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે વિશેષ ધર્માચરણ અને અતિ અલ્પ અધર્માચરણ થકી સ્વર્ગનો પ્રાપ્તિ થાય છે (૧૨ ૨૦) । જીવનમાં કર્મો કલ્યાણકર કરી રીતે બને તે પળ તેણે નિર્દેશ્યું છે (૧૨.૮૩) । દુષ્ક-

માંના વિપરોન પ્રભાવથી મુક્ત થવા માટેનાં પ્રાયશ્ચિત્તો વગેરે પણ આ કાર્મણસર જ નિર્દેશ્યાં છે (અવ્યાય ૧૦) ।

(૬) 'સમાજ' ઇટલે થું

આના પરથી એક અગત્યનો પ્રશ્ન અહીં ઉદભવે છે । મનુની દૃષ્ટિ 'સમાજ'ની વ્યાપ્તિ શી ? આનો જવાબ અછડતા નિર્દેશરૂપે ઉપર આપેલો છે । ઉપર્યુક્ત સીમાંસાને આધાર મનુના જ પ્રત્યુત્તરરૂપે આપણે આ પ્રશ્નનો જવાબ આ રીતે આપી શકીએ ।

આપણે ઉપર જોયું છે કે સીધી યા આઢકતરી રીતે, અતિ અલ્પ માત્રામાં પણ, વ્યક્તિના વ્યક્તિત્વના વિકાસમાં પ્રદાન કરનાર, તેના આ જાગતિક જીવનમાં મહાય કરનાર તરફ માનવને કર્તવ્યબંધન-ઋણબંધન રહે છે । આના પરિણામે જ તેનું જીવન ઉપકારવશતા, પ્રીતિ, મક્તિ અને સ્વાત્મસમર્પણયુક્ત બની રહે છે ।

માનવનો પ્રથમ સંબંધ આ સસારમાં તેના મનુષ્યજગતની સાથે છે । સમાજના અનેક મનુષ્યો માધ્યમ આઢકતરી રીતે તેના સપર્કમાં આવે છે, વ્યક્તિને તેની સાથે આપણેના, સ્નેહનો, આત્મીયતાનો સંબંધ બંધાય છે । આ ઋણ, બંધનમાંથી મુક્તિ માટે છે મનુષ્યયજ્ઞ । મનુષ્યયજ્ઞ ઇટલે અતિથિધર્મનું પાલન । મનુષ્યો પ્રત્યે આ રીતે કર્મ જનાવી મનુષ્ય સસારબંધનનો સ્વીકાર કરે છે । બ્રહ્મચારીને ભિક્ષા આપવો અને ઇ રોને સામાજિક શિક્ષણપ્રવૃત્તિમાં પોતાનું પ્રદાન કરવું તે જુદું કર્તવ્ય ગણાયું છે તો પણ એક રીતે તો મનુષ્યયજ્ઞ જ ગણાય । આ બંધનનો સ્વીકાર મનુષ્યના સમાજને તેના સાસારિક જીવનની સમગ્ર વ્યક્તિઓનો સમાજ બનાવે છે ।

બીજો યજ્ઞ છે મૃતયજ્ઞ, ઇટલેકે પશુઓ અને પક્ષીઓ પ્રત્યે ત્યાગ । પશુપક્ષીઓ પણ આઢકતરી રીતે માનવના મહામાં ઉપયોગી થાય છે । આથી મનુષ્ય તેમના પ્રત્યે પણ યજ્ઞભાવનાથી, ત્યાગભાવનાથી કંઈને કંઈ કરે છે । આ રીતે માનવસમાજ જગતના સંબંધ માનવીના સમાજમાંથી વિસ્તરી પશુપક્ષીઓને આવરી છે છે ।

ત્રીજો યજ્ઞ છે પિતૃઓ પ્રતિ । સર્વયજ્ઞોમાં સૌથી વધુ મહત્ત્વપૂર્ણ આ યજ્ઞ છે । આગઢ નિર્દેશ કર્યો છે તે પ્રમાણે માનવના સમગ્ર વ્યક્તિત્વ પર ગુરુત્તમ પ્રભાવ પિતૃઓનો છે । માનવનું સમગ્ર શારીરિક અને સાંસ્કારિક વ્યક્તિત્વ પિતૃઓ થકી છે । પિતૃઓનાં અધૂરાં કાર્યો તે સંસારમાં આગઢ વધારે છે । નિયમિત તેમનું સ્મરણ કરી, શ્રાદ્ધાદિ અને પિઢદાનાદિ કરી તે પિતૃઓ પ્રત્યે પોતાની આભારવશતા અને આત્મીયતા પ્રગટ કરે છે । આમ માનવો અને પશુપક્ષીઓ આગઢ વધી તેનો સમાજ પિતૃઓના જગત સુધો વિસ્તરે છે ।

ચોથો અને પાંચમો યજ્ઞ છે ઋષિઓ અને દેવો પ્રત્યે । દેવોએ આ જગત સર્જ્યું છે, તેઓ માનવની શ્રદ્ધાનાં પ્રતીક છે, મહાન શક્તિઓ રૂપ છે, તેમનામાંની શ્રદ્ધા તથા પૂજા અર્ચા માનવને નું બલ આપે છે । વઢી ઋષિઓએ માનવોને વેદો અને જ્ઞાન તથા દર્શન આપ્યાં, દેવોમાંની શ્રદ્ધા આપી, નીતિ અને ધર્મ આપ્યાં । આથી સસ્કાર તથા માનવતાનાં મૂલ્યોના દાતા દેવો પ્રત્યે પણ માનવને કર્તવ્ય છે । આ રીતે વઢી માનવસમાજ વિસ્તરે છે અને માનવના જગતમાં દેવજગત તથા ઋષિજગતનો ઉમેરો કરે છે । મનુની સમાજભાવના આટલી વિસ્તૃત છે, તે પછી એ અલવૃત્તા વધુમાં વધુ મહત્ત્વ તે માનવના સાંસારિક જીવનને આપે છે, ઇચ્છે કેન્દ્રમાં માનવસમાજ છે અને તેની આસપાસ આ વિશાળ સમાજભાવના કામ કરે છે ।

(૭) ‘જીવન’ ઇચ્છે શુ

‘સમાજ’નો આ ક્યાલ મનુના ‘જીવન’ના ક્યાલને પણ સ્વાભાવિક રીતે જ સૂચિત કરે છે. પુનર્જન્મમાં શ્રદ્ધા ધરાવતા ભારતીયો જીવન અથવા માનવનું જીવન ઇચ્છે જન્મ અને મૃત્યુ વચ્ચેનું જીવન માનતા નથી । આ જન્મ એ તો વાસ્તવિક રીતે માનવના જન્મોની પરમ્પરામાં એક કઢી માત્ર છે તેથી જીવનની વ્યાખ્યા ભારતીયોની દૃષ્ટિએ “મૃતકાલનાં માનવ આત્માનાં જીવન વચ્ચા આ જીવન વચ્ચા મહિષ્યનાં જીવન ઇચ્છે જીવન” એવી થાય । આ ક્યાલ આ જીવનને આપ્તિઓ, વ્યથાઓ, પીડાઓ વચ્ચે માનવને આશ્વાસક બને છે, નિરાશાવાદમાંથી બચાવે છે, થોડો નિયતિવાદી પણ બનાવે છે, છતાં જીવવા માટે ધૈર્ય, શ્રદ્ધા વગેરે પણ અર્પે છે ।

વઢી બીજી પાયાની શ્રદ્ધા એ છે કે માનવ આ જન્મપરમ્પરામાં સતત પ્રગતિ કરે છે । તે ઊર્ધ્વગામી બને છે । વઢી તેનું અંતિમ લક્ષ્ય છે, સ્વભાવગત રીતે તેણે સ્વોક્તારી લીધેલ આ સંસારચક્રમાંથી મુક્તિ અથવા મોક્ષ । આથી ‘જીવન’ની બીજી વ્યાખ્યા છે “આ જીવન વચ્ચા પરજીવન ઇચ્છે જીવન” । આ વ્યાખ્યા આ સંસારને જ સર્વસ્વ માનવાનું ટાઢતાં શીસ્ત્રવે છે, ઉચ્ચતર જીવનની આશા માનવને આપે છે । આથી આ જીવનમાં તેને આપ્તિઓ સહન કરતાં, સસ્કર્મો કરતાં, પુરુષાર્થો બનતાં શીસ્ત્રવે છે । સાથે જીવનની વાસ્તવિકતા વચ્ચે તેને થોડો સ્વ-કેન્દ્રી તથા પલાયન-વૃત્તિવાલો પણ બનાવે છે । ચાર પુરુષાર્થો પૈકી ઋણ-ધર્મ, અર્થ અને કામ—આ જીવનના પુરુષાર્થો છે તો મોક્ષ એ પરજીવનનો પુરુષાર્થ છે । ‘મોક્ષ’ને ઉચ્ચતર ગણવાનું વ્યક્તિ શીસ્ત્રે ત્યારે આગળા ઋણ પુરુષાર્થોમાં તે દૃઢ બને તે જોટલું શક્ય છે, તેટલું જ તે તેમના પ્રત્યે ઉદાસીન બને તે પણ શક્ય છે । વ્યક્તિના વ્યક્તિ

તરીકેના તથા સામાજિક જીવનમાં આનાં દૂરગામી પરિણામો હોઈ શકે તે સ્પષ્ટ છે । તેનું સસારધર્મનું નિરૂપણ માનવના 'આ જીવન'ને સ્પર્શે છે, સાથે પરજીવનનો હ્યાલ તો તેમાં છે જ ।

(૮) 'કામ'નો હ્યાલ

આના જ અનુસધાનમાં મનુષ્ય 'કામ'નો હ્યાલ ઉપસાવ્યો છે । કામ પટલે મનુષ્યને મન 'ઈચ્છા, આકાંક્ષા, પ્રાપ્તવ્યની ઇચ્છના ।' આથી કામનો તે વિશાળ અર્થ કરે છે । તેને અનુલક્ષીને તે કહે છે કે :

કામાત્મતા ના પ્રશસ્ત, અહીં છે ના અકામતા,
 વેદનુ જ્ઞાન છે કામ્ય કર્મયોગ ય વૈદિક । (૨-૨)^{૧૧}
 સકલ્પમૂલ છે કામ, યજ્ઞો સકલ્પસમન્વ્યા,
 વ્રતો ને યમધર્મો સર્વે સકલ્પસમન્વ્યા । (૨-૩)^{૧૨}
 ક્રિયા અકામની કોઈ જગમાં જોઈ જાળી ના,
 મનુષ્યો કરતા જે કૈ તે તે વેદિત કામનું । (૨-૪)^{૧૩}
 તેમાં વર્તી યોગ્યરીતે પામે અમર લોકને,
 કલ્પિયાં જગમાં જે કૈ સિદ્ધ સૌ કામને કરે । (૨-૫)^{૧૪}

વેદ, વૈદિક કર્મયોગ, યજ્ઞો, વ્રતો, વધુ જ જો કામમૂલક હોય તો એ તો તદ્દન સ્વાભાવિક છે કે કામ અને તેનું જેમાં મૂલ છે તે સંકલ્પ વિના આ જગતમાં કશા જ ગતિ, ક્રિયા સમ્ભવે નહીં । અને ગતિ તથા ક્રિયા ન સમ્ભવે તો વ્યક્તિ તથા તેના સમાજનું જીવન જ ન સમ્ભવે । માટે જ એ જરૂરી છે કે વ્યક્તિ પોતાના આ તમામ કામોમાં યોગ્યાયોગ્યની પૂરી વિચારણા કરે, યોગ્યને અનુસરે અને અયોગ્યનો ત્યાગ કરે । આમ થાય તો સસાર ચાહે, વ્યક્તિ અને સમાજ ચાહે, વ્યક્તિ અમરલોક સુધી ગતિ કરવાની અધિકારી બને । વ્યક્તિની અને તેની પાછલ સમગ્ર સમાજની ચેતના અને ગતિ કામમૂલક છે તે વાત મનુષ્ય આ રીતે સમજાવે છે । અને તેના યોગ્યાયોગ્યનો આધાર વ્યક્તિ પર જ છે એમ એ માને છે ।

(૯) વારસો અને વાતાવરણ

આના પરથી એક અગત્યનો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે । વારસો અને વાતાવરણ એ બેના વ્યક્તિ પરના પ્રભાવ વાત મનુષ્ય માને છે । મનુષ્ય એ આસી વર્ણાશ્રમથી અન્વિત અને જૂથો, એકમો તથા સંસ્થાઓમાં રહેવાયેલો સમાજરચના કલ્પી છે તેમાં વ્યક્તિ પર વારસાનો પ્રભાવ નો હોય જ તે તે સદ્ભાવે સ્વીકારી છે છે ।

આ વારસો સહજ, સ્વાભાવિક અને વ્યક્તિ તથા સમાજ માટે શ્રેયસ્કર બને તેવી સમાજ-રચના તે વાંછે છે । તેથી જ તો બને તેટલી ઓછી વર્ણસંસ્કર પ્રજા જન્મે તે બાબત તેની ઝત્સુકતા પ્રગટ થાય છે । પુત્રોમાં પણ તે સર્વળા પત્નીમાં ઉત્પન્ન કરવામાં આવેલા ઔરસ પુત્રને શ્રેષ્ઠ માને છે, તેના મૂઠમાં જન્મનાર વ્યક્તિને સ્વાભાવિક અને એ રીતે યુક્તિ વારસો મળે તે જ તેની દૃષ્ટિ છે । સાથે જન્મનાર વર્ણસંસ્કર હોય કે અન્યથા હોય, પરંતુ તેને વાતાવરણ તથા સામાજિક દરજ્જો પણ અનુરૂપ અને યુક્તિ મળી રહે તે બાબત પણ તે પટલો જ ઝત્સુક છે । તેણે વર્ણોમાં જે જાતિવ્યવસ્થા કલ્પી છે તેના મૂઠમાં રૂઢિ કે બ્રાહ્મણેતર કે અન્ય દ્વિજેતર જાતિઓ પ્રત્યેની સૂચકતા વિશેષ કામ કરે છે સમાજને ગુરુતમ રીતે ઉપકારક થાય તે સ્વરૂપે દરેક વ્યક્તિને યોગ્ય, અનુકૂળ વાતાવરણ તથા સામાજિક દરજ્જો મળી રહે તે દૃષ્ટિ । અને આ રીતે વ્યક્તિને સ્વાભાવિક વારસો, યુક્તિ વાતાવરણ તથા તદનુસારી સામાજિક દરજ્જો મળી રહે તે સાથે સમન્વિત રીતે વ્યક્તિ માટે આધારભૂત સમાજની પણ જરૂરિયાતો સહજ રીતે પૂરી પડે તે દૃષ્ટિ કામ કરે છે । એ ન મૂછવું ઘટે કે સામાજિક મૂલ્યો જાણી રાસવાનો મનુનો પ્રયત્ન છે; રૂઢિપ્રસ્તા અને સામાજિક સ્થિતિતા સમાજમાં પાછળથી પેટાં છે । વ્યક્તિ પટલે તેને મન ઝત્સુક વારસો તથા વાતાવરણનો સમન્વય છે । અને તેની દૃષ્ટિ એ જ છે કે આ સમન્વય એવો હોય જે વ્યક્તિને વિકાસનો ગુરુતમ અવકાશ આપે, સાથે સમાજને તેનો ગુરુતમ લાભ રહે । વ્યક્તિનો એકાંગી વિકાસ કે તેની પ્રગતિમાં અવરોધ બંને સમાજને માટે અપકારક બની શકે તે તે જાણે જ છે ।

(૧૦) માનવવૃત્તિઓ અને વિકાસ

ચાર પુરુષાર્થોના સાહજિક માર્ગે વ્યક્તિની અને તેની પાછળ સમાજની ગતિની ઘડુમાં ઘડુ વ્યવસ્થિત વિચારણા મનુષ્ય કરી છે । અને નોંધપાત્ર એ છે કે આ માટે માનવમન, વૃત્તિઓ, આકાંક્ષાઓ, વાસનાઓ, બધાને બરાબર રીતે સમજીને, તેને મનુની ભાષામાં કહીએ તો યોગ્ય શ્રેયના માર્ગે વાળીને મનુ વ્યક્તિ તથા સમાજના ધર્મોની વિચારણા કરે છે । તે સ્વીકારે છે કે :

અસંખ્ય બ્રાહ્મણો જાણો કુમાર બ્રહ્મચારી કે

સ્વર્ગને પુણ્યથી પામ્યા પ્રજા ના દર્શને કુલે । (૫-૧૫૧)^{૨૫}

છતાં વાસ્તવિક રીતે તો આ અને મન એક અપવાદ જ છે, જ્યારે સામાન્ય નિયમ તો એ જ છે કે :

ના મળી વિપ્ર વેદો, કે પુત્ર જન્માવી ના કુલે,
અપપાત પ્રદે ર્હ્છી મોક્ષ, યજ્ઞો કર્યા વિના । (૬—૩૭)^{૧૦}

મનુ સામાજિક જીવનની, માનવ સ્વભાવ તથા વૃત્તિઓની વાસ્તવિકતાને જેવી ન તેવી સ્વીકારીને ચાહે છે, માનવ તેના સ્વભાવ અનુસાર જીવનમાં યોગ્ય માર્ગે જ વિકાસ સાધે તે તે સમજે છે, સ્વીકારે છે, કારણ, આમ થાય તો જ સમાજ મર્દગીતે તદુરસ્ત અને ચેતનામય રહે । તે ગૃહસ્થને શ્રેષ્ઠ ગણે છે તેના મૂલમાં પણ આ જ કારણ છે । મનુનાં સ્વૂચી ૫ છે કે પ્રાચીન દાર્શનિક શ્રદ્ધાઓ તેણે અતિ મહત્ત્વ સ્વાભાવિક રીતે આમ વ્યક્તિના જીવનમાં ગૂંથી લીધી છે । સ્વાભાવિક અને માનવમહત્ત્વ જીવન જીવતી વ્યક્તિ જ સ્વાભાવિક અને તદુરસ્ત સમાજ સર્જી શકે ને તે જાણે છે, સ્વીકારે છે । જોવન પ્રત્યે ઉદાસીનતા કેલ્લવતાં શીઘ્રવતા, સસાર તરફ ભાગેદુરુદ્ધતિ કેલ્લવતા માત્ર અધ્યાત્મ દર્શનની સામે મનુની આ મહદંશે દાર્શનિક વિચારણા દૃઢ મનોવલ્લના વ્યક્તિ અને સમાજ માટે ઊભી છે । અને છતાં અપવાદને તે અપવાદ તરીકે માન્ય કરે છે, સન્માને છે, તે સિદ્ધ કરે છે કે મનુમાં વૈચારિક જડતા નથી । વ્યવહાર અને આદર્શ ૫ બેનો સુભગ સમન્વય મનુ સતત કરતો રહે છે । આપત્કાલના અનેક અપવાદોનો સ્વીકાર પણ જીવનની અને માનવની મનોવૃત્તિની વાસ્તવિકતાના સ્વીકારનું પ્રમાણ છે । માનવસ્વભાવનો જાણે આત્મીય, વાસ્તવિક અને ગૂઢ પરિચય તેના પછોના સમાજવિચારકો ૫ ભાગ્યેજ દાસ્યવ્યો છે ।

(૧૧) સામાજિક નિયંત્રણ

૫વી એક સામાન્ય માન્યતા છે કે ભારતીય સમાજમાં વ્યક્તિ પર વધારે પડતાં અને તેનો ગતિ પ્રગતિ-પ્રવૃત્તિમાં અવરોધક ૫વાં નિયંત્રણો છે । ભારતીય સમાજમાં વ્યક્તિના મુક્ત વિકાસનો અવકાશ નથી, કદી હતો પણ નહીં । પોતાની મનોકામના અને મહત્ત્વાકાંક્ષા બર લાવવામાં મદદ કરે ૫વું વાતાવરણ આ વધારે પડના નિયંત્રણોને કારણે વિક્ષુબ્ધ થાય છે ।

છઠ્ઠી સદી બાદ ભારતીય સમાજજીવનમાં જે રૂઢિપ્રસ્તતા અને સ્થગિતતા પેસી ગયાં તે ધેરેલાંના સમયને, વિશેષે કરીને મનુ તથા તેના સમયના ભારતીય સમાજને આ આરોપો લાગુ પડતા નથી । વ્યક્તિના જીવન પર અમુક સામાજિક નિયંત્રણો હોય જ ૫તો સ્વાભાવિક છે, કારણ, વ્યક્તિ અમુક સંસ્કાર-વારસો લઈને જન્મે છે ને સમાજજીવનમાં ઊછેર પામી પોતાના વ્યક્તિત્વનો

विकास करे छे, अमुक सामाजिक दरज्जो भोगवे छे । तेनो समाज तेने जीव-
ननी अमुक नीतिरीति तथा अमुक कर्तव्योनी जवाबदारी सोंपीने विकासनुं समु-
चित बातावरण पूर पावे छे । परन्तु व्यक्तित्वे आ बातावरण ए रोते मळे छे
के तेनाथी तेना व्यक्तित्वनो, मनुना मते तेना वारसाने अनुरूप स्वाभाविक
बातावरणमां उछेर अने विकास थाय ते ए रोते के साथे साथे ए समाजनी
अन्य व्यक्तिओना तथा समग्र समाजना जीवन साथे सवादी होय, उपकारक
न बने तो पण समाजनां गतिविधिमां ह्रासकर तो न ज बने । मनु व्यक्तित्वना समाज
प्रत्येना एटले के सामाजिक एकमी, जूथो अने सस्थाओना सम्य तरीकेना
धर्मोनी मीमांसा करे छे त्योंरे जे सामाजिक नीतिरीतिनां नियंत्रणो छादे छे
तेनी पाछ्छ आ बने दृष्टिओ काम करे छे । तेनी दृष्टि समक्ष एवी सामाजिक
संरचना छे जेमां व्यक्ति अने समाजनां गतिप्रगति प्रवृत्ति परस्पर सवादो बनी
रहे; परस्परना सहयोगी, उपकारक बनी रहे । मनुए नियत करी आपेली जीवन-
व्यवस्थानां सामाजिक नीतिरीति एटलेके नियंत्रणोना मूळमां आ उद्देश छे ।

आ कारणे ज सामाजिकदृष्टि ए ब्राह्मणने उच्चतम दरज्जो आपीने वास्त-
विक रोते तो बहुमां बहु सामाजिक नियंत्रणो तेणे ब्राह्मण पर छादेछां छे,
मनु राजाने ईश्वरनुं सर्जन कहे छे (७,३ अने ८) अने तेने जुदाजुदा देवोनी
शक्तिना समन्वय रूप गणे छे (७,४ थी ८) ते साथे राजा पर जे नियंत्रणो
सूक्त्यां छे ते तो 'शाकुन्तल'ना दुष्यन्त राजाने सबोधायेछा शब्दोंनो ज याद
आपे के :

स्वमुख तणी न इच्छा कष्ट वेठे प्रजार्थे

प्रतिदिन, अथवा तो वृत्ति आवी ज तारी;

अनुभवी त्रिपे जो वृक्ष तो तीव ताप

करत दूर व्यथा मौ छायेथी आप्रितोनी (५, ६ ^अ)

शूद्रो प्रत्ये घणीये वार अणगमो बताववा छतां, द्विज वर्णोनी सेवा ए
एकज कर्मनो आदेश तेने माटे कथों छे (१-९१) एम कहेवा छतां, अन्ते तो
मनु शूद्र पर ओछामां ओछो सामाजिक जवाबदारी छादे छे । आम सामा-
जिक नियंत्रणने मनु सामाजिक दरज्जा साथे सांके छे । सामाजिक दरज्जो जेम
बहु उच्च, तेम सामाजिक उत्तरदायित्व बहु, तेम सामाजिक नियंत्रणो बहु ए
एतुं जाने के पायानुं सूत्र छे.

મનુ સર્વ વર્ણોના નિયત ધર્મો આપવા છતાં આપ્તકાલના ઇટલે કે કટોકટીના સંજોગોના જે અપવાદ આપે છે તેમાં ઇટલા બધા વિકલ્પ તે આપે છે કે તેને છીધે સ્વાભાવિક રીતે સામાજિક નિયંત્રણો હઠવાં બને છે । આની પાછળ મનુમાં જહતાનો અભાવ છે તે દેસાઈ આવે છે અને કટોકટીમાં લઘુતમ નિયંત્રણો સાથે વ્યક્તિ જીવી જાય તે મનુનો હયાલ સ્પષ્ટપણે પ્રતીત થાય છે । ધર્મો, કર્તવ્યો રૂપે સામાજિક નિયંત્રણો લાદતાં મનુ વ્યક્તિ જીવે, સ્વાભાવિક જીવન જીવે, ઉત્કર્ષકર જીવન જીવે. વ્યક્તિ અને સમાજ પરસ્પરાશ્રયી બની પરસ્પરને ઉત્કર્ષકર બને તે હયાલ રાખે છે ।

સમાજમાં રૂઢિપ્રસ્તતા અને સ્થગિતતા પેઠાં મનુ પછી, તેની પાછળના સમયમાં સામાજિક નિયંત્રણો વધતાં ગયાં । આ નિયંત્રણો માટે મનુના શ્લોકોને તેના વિસ્તૃત સંદર્ભ બહાલ સગવડિયા રીતે ટાંકવામાં આવે તેમાં મનુનો દોષ તો ભાગ્યે જ ફાદી શકાય । મારતોય સમાજમાં બદલાતા જતા વિશિષ્ટ અને વિપરીત સંજોગો વચ્ચે આ દૂષણો મનુ પછી પેઠાં અને વધતાં ગયાં ।

મનુના સમાજવિચારનાં મુખ્ય તત્ત્વોની આપણે ચર્ચા કરી । વર્ણ અને આશ્રમ, ઋણ અને આચારના ચાર પાયા પર આધારિત ભારતીયના જીવનની આ સમાજરચનાના અનુસધાનમાં મનુના સમાજવિચારનાં જે અગિયાર મુખ્ય તત્ત્વોની આપણે આલોચના કરી તેના પછોના આલોચકોષ્ટ બદલાતી જતી સામાજિક પરિસ્થિતિ વચ્ચે મનુના સમાજવિચાર પર પુનર્વિચારણા ન કરી, તેનું પુનર્મૂલ્યાંકન ન કર્યું અને સાચા સમાજવિચારકોની ફરજ ન બજાવી તેને પરિણામે સમાજમાં સડો પેસતો ગયો । પાછળના સમાજે તથા સમાજવિચારકોષ્ટ મનુના સમાજવિચારના ચેતનતત્ત્વને જતું કરી તેણે પ્રતિનિધિ રૂપે આપેલ સામાજવિચાર તથા સમાજરચનાના હાઈપિંજરને ઘઠ્ઠી રહેવાનું પસંદ કર્યું અને તેને પરિણામે સમાજમાં જહતા, દાંમિકતા, રૂઢિપ્રસ્તતા અને સ્થગિતતા પેસી ગયાં તેને માટે આજ વિચારક મનુને ભાગ્યેજ દોષ દર્શ શકાય । વાકી મનુની આ મૂલ વિચાર-ણાના હાઈપિંજરને ઘઠ્ઠીને પળ ભારતીય સમાજ વિપરીત સંજોગો અને આર્પાત્ત-ઓના અંતરાત સામે ટકો રહ્યો છે, આજે પણ ઘણે અંશે ભારતીયના જીવનમાં આ સમાજવિચાર વિચારમાં છે, તે તેના ગુણવત્તા તથા મહત્તાનું પ્રમાણ છે ।

पादटीप

१. यत्किञ्चिन्मनुरब्रवीत्तदुपेयम् ।
२. मन्वर्थविपरीता या स्मृति सा न प्रशस्यते ।
३. "But there is a special inheritance for those of us of India . ..something that has gone to make us what we are and what we are likely to be- 'Discovery of India.'
४. अ॥ ३३ अ॥ ४ देखील पुस्तक 'A Reconstruction of the original Interpretation of Manusmṛiti भा सविस्तर यथार्थ छे ज्युमे। पृ॥ xxxiii थ्री xl'''
५. धारणादर्भमित्याहुर्धर्मो धारयति प्रजा ।
६. विद्वद्भिः सेवितः सद्भिर्नित्यमद्वेषरागिभिः ।
द्वयैवाभ्यनुज्ञातः यो धर्मस्तं निबोधत ॥ १०१
७. वेदोऽखिलो धर्ममूल स्मृतिशीले च तद्विदाम् ।
आचारश्चैव साधूनामात्मनस्तुष्टिरेव च ॥ १०६
८. न मानुषात् श्रेष्ठतरं विद्यते भुवि ।
९. जन्तूनां नरजन्म दुर्लभम् । अने दुर्लभ मानुष जन्म ॥
(विप्रेक्ष्युःशब्धिभा २ अने ५)
१०. क्षत्रा शयनमारोप्य ब्राह्मणो यात्यभोगतिम् ।
जमयित्वा ह्युत तस्यां ब्राह्मण्यादेव ह्रियते ॥ ३१७
११. मान्यस्मिन्विधवा नारी नियोकव्या द्विजातिभिः ।
अन्यस्मिन्निह निपुञ्जाना धर्म हन्युः सनातनम् ॥ ९-६४
१२. अथ द्विजैर्हि विद्वद्भिः पञ्चवर्गो विगर्हित ।
मनुष्याणामपि प्रोक्तो वेने राज्य प्रसासति ॥ ९-६६
१३. भ्रातृजैष्ठस्य भार्या या शुक्लपुत्रजस्य सा ।
यकीयसस्तु सा भार्या स्तुषा ज्येष्ठस्य सा स्मृता ॥ ९-५७
१४. ब्राह्मणो क्षत्रियो वैश्यस्त्रयो वर्णा द्विजातयः ।
चतुर्थ एकजातिस्तु क्षत्रो नास्ति तु पञ्चमः ॥ १०-४
१५. उत्तमाहुर्गोब्रह्मवाज्यैष्ठ्यात् ब्रह्मणश्चैव धारणात् ।
सर्वस्यैवायं सर्वस्य धर्मतो ब्राह्मणः प्रभु ॥ १-९३
१६. न क्षत्रे पातकं किञ्चिन्न च संस्कारमर्हति ।
नास्याधिकारो धर्मेऽस्ति न धर्माश्रयतिषेधनम् ॥ १० १२६
१७. धर्मिचारणं वर्णानामवेद्यावेदनेन च ।
स्वकर्मणां च त्यागेन जायन्ते वर्णधंकरा ॥
१८. न जातु ब्राह्मणं हन्यात्सर्वपापेष्वपि स्थितम् ।
राष्ट्रादेन बहिः कुर्यात्समप्रयत्नमक्षतम् ॥
१९. "Institutions are usually defined as 'certain enduring and accepted forms of procedure governing the relations between individuals and groups.'" 'Fundamentals of Sociology' पृ. 35.

- २० "Institutions are the characteristic agencies of any permanent human association, they are the wheels on which human society marches on, the machinery through which society carries on its activities" अर्थ, ५१, ३५.
- २१ परस्पर भावयन्तो ते भावा भावयन्तु न ।
- २२ "Indian sociologists have not paid due attention to Indian sociological thought, which is not only ancient but also unique in considering the relation of man to all life"
- २३ Sociology in India cannot be entirely 'objective' in its contents and approach. It has to contain a little bit of abstract philosophy which provides a continuum between the past and present, which constitutes the dynamics of Indian society."
- २४ आ प्रथम आ ४१ लेखकना पुस्तके 'A Reconstruction of the Original Interpretation of Manusmriti' ना सुविस्तार अर्थो छ ५१ ११४ to ११९
- २५ कामात्मता न प्रकृता न चैवेहास्त्यस्रमता ।
काम्यो हि वेदाधिगम कर्मयोगश्च वैदिकः ॥ २२
- २६ सकल्पमूलः कामो वै यज्ञा सकल्पसम्बाधः ।
व्रतानि यमधर्माश्च सर्वे सकल्पजा स्मृता ॥ २-३
- २७ अकामस्य क्रिया काचिद् दृश्यते नेह कर्हिचित् ।
यद्यदि कुरुते किञ्चित् तत्तत्कामस्य चेष्टितम् ॥ २-४
- २८ तेषु सम्यग्वर्तमानो गच्छत्यस्यलोकताम् ।
यथा संकल्पिताश्चेह सर्वान्कामान्समस्तुते ॥ २-५
- २९ धनैकानि सहस्राणि कुमारव्रजचारिणाम् ।
दिवं गतानि विप्रणामकृत्वा कुलसततिम् ॥ ५-१५९
- ३० जनधीत्य द्विजो वेदानुग्राह्य तथा सुतान् ।
अनिग्रहा चैव यज्ञैश्च मोक्षमिच्छन्मज्जयथ ॥ ६-३७
- ३१ स्वसुखनिरमिलाय स्थितसे लोकहेतोः प्रतिदिनमभवत् ते वृत्तिरेवैविधैव ।

अनुभवति हि मूर्ध्ना पादपत्नीमनुष्ण क्षयति परितप कथया क्षत्रितानाम् ॥ (शाङ्ख्य-सूत्र ५-६)

संक्षिप्त संदर्भग्रन्थसूचि

१. मनुस्मृति
२. माहात्म्यसूक्ति
३. Cultural Heritage of India-अध्या वेदधूम
४. Discovery of India-J Nehru
५. Fundamentals of Sociology-Gilbert
६. Sociology for India-Umritian etc
७. Manu and Yajnavalkya-Jayaswal
८. Reconstruction of the Original Interpretation of Manusmriti-Betai
९. भारतनी प्राचीन सामाजिक संस्थाओं- अर्थो

લોકકથા અધ્યયનની ઐતિહાસિક ભૌગોલિક પદ્ધતિ— એક પરિચય

કનુભાઈ શેઠ

પ્રસ્તાવિક

લોકવિશ્વા [Folklore] ના એક અંગરૂપ લોકકથાના અભ્યાસના વિકાસ અને પ્રચાર સાથે સાથે લોકકથાનું અધ્યયન જુદી જુદી દૃષ્ટિથી થવા લાગ્યું. દૃષ્ટિની આ ભિન્નતાનો અપેક્ષાએ લોકકથાના અભ્યાસ અંગે જુદા જુદા સંપ્રદાય કે પદ્ધતિ અસ્તિત્વમાં આવ્યાં છે. એમાં અભ્યાસની શાસ્ત્રીયતાની અપેક્ષાએ ઐતિહાસિક—ભૌગોલિક પદ્ધતિ વિશેષ મહત્ત્વ ધરાવે છે. એટલે અહીં તે પદ્ધતિ અનુસાર લોકકથાના અભ્યાસની રૂપરેખા સંક્ષેપમાં આપી છે.^૧

ઐતિહાસિક ભૌગોલિક પદ્ધતિ

પ્રસ્તુત ઐતિહાસિક ભૌગોલિક પદ્ધતિ [Historic Geographic Method] ફિનલેન્ડી પદ્ધતિ [Finnish Method] તરીકે પણ જાણીતી છે, કેમકે તેનો હદ્મભવ ફિનલેન્ડમાં થયો છે. અલગલગ પડીથી અન્ય પ્રદેશના વિદ્વાનોએ પણ એના પર ચર્ચા—વિચારણા કરી છે આ પદ્ધતિના પ્રથમ પુરસ્કર્તા પ્રો. જુલિયસ કાન્હે [ઈ. સ. ૧૮૬૩—૧૯૩૩] છે આ પછી આ પદ્ધતિ અંગે વિશેષપણે અધ્યયન કરનાર તરીકે પ્રો. વી. એન્ડરસન. [V. Anderson] તથા પ્રો. પી. એલ એન્ડ્રયે વે [p. Andreye] ને ગણાવી શકાય. ઈ સ. ૧૯૧૩ માં કાર્લ કાન્હે આ અંગે વિસ્તૃત અભ્યાસ કરી આ પદ્ધતિને શાસ્ત્રીયતા આપી છે. એમણે આ માટે આંતરરાષ્ટ્રીય સંસ્થા ‘ફોકલોર ફેલોશ્પ’ [F.F.] ની સ્થાપના કરી, આ સંસ્થા દ્વારા તે પછી લોકકથાના અભ્યાસ અંગેના અનેક પુસ્તકો બહાર પાડ્યાં છે.

લોકકથાના અધ્યયનની આ ઐતિહાસિક ભૌગોલિક પદ્ધતિની કેટલીક મર્યાદાઓ કે દોષો^૨ અંગે ગંભીર ટીકા—ચર્ચા થઈ હોવા છતાં તે અનેક કથાઓનો

૧. આ પદ્ધતિ અંગેની અગ્રે પ્રસ્તુત કરેલી માહિતી લોકકથાવિદ્ સ્વિટ્ઝરલેન્ડના ‘દ ફોકલેન્ડેલ’ નામના પ્રંથને આધારે આપી છે જુઓ ‘દ ફોકલેન્ડેલ’ સ્વિટ્ઝરલેન્ડના, ન્યૂયૉર્ક ૧૯૪૬, પૃ ૪૩૦-૪૮

૨. આ પદ્ધતિમાં દોષ એ બતાવવામાં આવે છે કે એમાં શૈલીગત અધ્યયન, સામાજિક, ઇષ્ટમૂલિ, વ્યક્તિગત રૂપાંતરોનો કથા સાથેનો સંબંધ ક્યાંક મુદ્દાઓની ઉપેક્ષા ધરવામાં આવે છે એમાં માત્ર સ્થાનિક તેમજ પ્રાદેશિક સ્ત્રોતો છુટી પડ્યાં હોવાનો પ્રયાસ હોય છે.

જીવન-કથા [Life history] બાહેસવામાં સફળ નીવડી છે. આ પદ્ધતિના અન્યાસક પાસે આટલી અપેક્ષા રાસવામાં આવે છે કે

૧. રૂપાન્તરોનું યથાર્થ વિશ્લેષણ આપે ।
૨. સર્વ ઇતિહાસિક અને ભૌગોલિક મુદ્દાઓની નોંધ લે ।
૩. મૌલિક રૂપાન્તરો અંગેના છુટ્તા તથ્યોનો વિનિયોગ કરી મૂલ-સ્વરૂપ મમીપ પહોંચવાનો પ્રયાસ કરે ।
૪. વિવિધ રૂપાન્તરોની ઉદ્ભાવનાની પ્રક્રિયાના સંદર્ભમાં કથાપ અનુભવેલી પરિવર્તનની પ્રક્રિયા અંગે સમજૂતી આપે ।
૫. કથાના મૂલ-સ્વરૂપના ઉદ્ભવસ્થાન અને સમય તથા એના પ્રચાર, પ્રસારના વિકાસ-માર્ગ કે ક્ષેત્ર-મર્યાદા અંગે કંઈ નિર્દર્શન મળે ।

રૂપાન્તરોનું સંગ્રહણ

પ્રસ્તુત પદ્ધતિમાં સર્વ પ્રથમ એ અત્યંત આવશ્યક છે કે યથાશક્ય બહુ-સંખ્યામાં રૂપાન્તરોનું સંગ્રહણ કરવામાં આવે આ માટે પ્રાપ્ય સર્વ કથા-સંગ્રહો કે કથા-સંગ્રહ-સૂચિનો ઉપયોગ કરવો જોઈએ. વઢી આ સંદર્ભમાં હસ્તપ્રત સ્વરૂપની સામગ્રી નો-હસ્તપ્રત ગ્રંથો કે યાદીનો-પણ વિનિયોગ કરવો જોઈએ, તેમજ માત્ર લિખિત કે સાહિત્યિક રૂપાન્તરો જ નહીં પણ યથાશક્ય મૌલિક રૂપાન્તરો પણ મેળવવાં જોઈએ. આ અંગે જુદા જુદા પ્રદેશના જન-સમુદાય કે વ્યક્તિઓનો પ્રત્યક્ષ કે પરોક્ષ સંપર્ક સાધવો જોઈએ, અને તેમની પાસેથી મળેલાં સર્વ રૂપાન્તરોને પ્રાપ્તિની તિથિ તથા સ્થાનના નામ સાથે નોંધવાં જોઈએ, આ પદ્ધતિના શક્ય હોય તેટલા વધુ પ્રમાણમાં રૂપાન્તરો મેળવવાં જોઈએ કેમકે જેમ વધુ રૂપાન્તરો હશે તેમ રૂપાન્તરો અંગે તારવેલા નિર્ણયોમાં સૂક્ષ્મતા અને ચોક્કસાઈ આવશે ।

આ વધા રૂપાન્તરો વિગતવાર [અથવા વિગતવાર ટૂંકસારમાં] નોંધવાં જોઈએ, કેમકે કેટલીકવાર એમ બને છે કે પૂર્વે જે વિગત બિનમહત્વની લાગતી હોય તે અભ્યાસ દરમ્યાન અતિ મહત્વની બની જાય છે ।

રૂપાન્તરોનું નામાંકન અને ક્રમસ્થાપન

(Labeling and Arranging)

આ પ્રમાણે રૂપાન્તરો પકડાઈ થઈ ગયા પછીનું કાર્ય છે, એમના નામાંકન અને ક્રમસ્થાપનનું. દરેક રૂપાન્તરને એની નોંધણી [recording] ની તિથિ તથા

સ્થાન વઢે અંકિત કરવાં જોઈએ. સાહિત્યિક રૂપાન્તરો કાલાનુક્રમ અનુસાર અને મૌલિક રૂપાન્તરો ભૌગોલિક ક્રમે ગોઠવવાં જોઈએ.

મૌલિક રૂપાન્તરો અંકિત [Marked] કરવા અર્થે [F. F] સંસ્થા દ્વારા પ્રચલિત કરાયેલી] એક વિશિષ્ટ પદ્ધતિ અપનાવવામાં આવે છે, તદનુસાર પ્રત્યેક દેશના નામને ટૂંક સંકેતાક્ષર આપવામાં આવે છે. સર્વ-સંદર્ભ [Bibliographical] વિગત સહિત પ્રથમ રૂપાન્તરોની નોંધણી કર્યા બાદ તે પ્રત્યેક રૂપાન્તર આ સંકેતાક્ષર દ્વારા જ ઓળખાયા છે. આવી એક સંકેતસૂચી પહેલ પ્રથમ જર્મનીમાં નિર્ધારિત થઈ હતી. ત્યારબાદ આ સંકેતસૂચી આન્તરરાષ્ટ્રીય ક્ષેત્રમાં વપરાતી થઈ ગઈ છે.

આ સંકેતસૂચીની યાદી આ પ્રમાણે છે :

- જન GN = Norwegian નોર્વેજીયન
- જડ GD = Danish ડેનીશ
- જસફ GSF = Finnish-Swedish ફિનીશ-સ્વીડીશ
- જસ GS = Swedish સ્વીડીશ
- જઆ GI = Icelandic આઇસલેન્ડીક
- જજ GG = German જર્મન
- જહ GH = Dutch [Holland] ડચ [હોલેન્ડ]
- જવ GV = Flemish [Velamish] ફ્લેમીશ [વેલેમીશ]
- જઅ GE = English અંગ્રેજી
- કસ CS = Highland Scottish હાઇલેન્ડ સ્કોટીશ
- કઆ CI = Irish આયરિશ
- કબ CB = Breton બ્રેટન
- કચ CW = Welsh વેલ્શ
- રફ RF = French ફ્રાન્સ
- રસ RS = Spanish સ્પેનિશ
- રપ RP = Portuguese પોર્ટુગીઝ
- રહ RI = Italian ઇટાલીયન
- રર RR = Roumanian રુમાનિયન
- સર SR = Russian રશિયન
- સરશ SRW = White Russian પ્રવેત્તરશિયન
- સરલ SRK = Little Russian લઘુ રશિયન
- સજ SC^v = (Zechoslovak) ઝેકોસ્લોવેક
- સપ SP = Polish પોલીશ

સબ SB = Bulgarian બલ્ગેરિયન
 સસ SS = Serbocroatian સર્બોક્રોશિયન
 ફફ FF = Finnish ફિનીશિયન
 ફલ FL = Lappish લેપ્પીશ
 ફવ FE = Estonian એસ્ટોનિયન
 ફલિવ FLiv = Livonian લિવોનિયન
 ફમ FM = Hungarian [Magyar] હંગેરિયન [મગ્યાર]
 રફઅમ RFAM = American French અમેરિકી ફાંસીસી
 જઅઅમ GEAM = American English અમેરિકી ઍંગ્રેજી
 રસઅમ RSAM = American Spanish અમેરિકી સ્પેનીશ
 રપઅમ RPAM = Brazilian Portuguese બ્રાઝીલી પોર્ટુગીઝ

આ સંકેતસૂચીમાં પ્રથમ અક્ષર છે તે કથા [કે રૂપાન્તર] જે દેશની હોય છે તે દેશની ભાષાના જૂથને [Linguistic group] તથા તેમની પેટા ભાષાને સૂચવે છે અને તે પછોના અક્ષરો જે તે સ્થાન કે દેશના નામનો નિર્દેશ કરે છે જેમકે

જન GN = Norwegian નોર્વેજિયન. આમાં જ G = German જર્મન ભાષા. ન N = Norway નોર્વે દેશ

આ પછી આ સંકેતયુક્ત કથા કે રૂપાન્તરોને ક્રમબદ્ધ ગોઠવવામાં આવે છે. અને તે પછી તેને અંક આપવામાં આવે છે. આ અંક સંકેતસૂચી સાથે તે વિશેષ કથા કે રૂપાન્તરના નામનો જેમ વપરાવા લાગે છે. ઉદાહરણાર્થે, જો સ્વીડનમાંથી પાંચ કથાઓ કે રૂપાન્તરો પ્રાપ્ત થયાં હોય તો તેને જસ_૧ [Gs_૧], જસ_૨ [Gs_૨], જસ_૩ [Gs_૩] આદિ સંકેત-અંક વહે ઓઠલાવી શકીએ. આ પ્રમાણે કોઈ પણ કથાના કોઈ પણ રૂપાન્તરને સંકેત-અંક વહે ઓઠાવો શકાય છે.

આ રીતે આયોજન કરવાથી લોકકથાના અધ્યયનમાં એક સરળતા ઝમી થાય છે. ભારતીય લોકકથાના ભારતવ્યાપી પ્રસરણના અભ્યાસ અર્થે ભારતના વિવિધ પ્રદેશવિશેષને લક્ષમાં રાખી આવી સંકેતાક્ષરી રચવામાં આવે તો ભારતીય લોકકથાના અધ્યયનમાં સુવ્યવસ્થિતતા અને શાસ્ત્રીયતા આવે.

લોકકથાનાં વિવિધ રૂપાન્તરોની આ પ્રમાણે ગોઠવણી કરવાથી-તે ગમે તે સંખ્યામાં હોય તો પણ-તે સ્પષ્ટપથી કથાના કોઈ પણ સૂત્ર [trait] ંંગેની ઇતિહાસિક અને ભૌગોલિક મોજળી કરવાનું કાર્ય સુગમ કરી આપે છે. અને ચોક્કસ સંદર્ભ ંંગે અતિ-સંક્ષેપમાં સાધન-સામગ્રી પૂરી પાડે છે.

કથા-પૃથક્કરણ

[Analysis of tale]

આ પ્રમાણે અભ્યાસ અંગે પ્રાથમિક ભૂમિકા તૈયાર થઈ ગયા પછીનું વીજું કાર્ય છે તે કથાને મુખ્ય મુખ્ય કથા-સૂત્રો (traits) માં વિભક્ત કરવાનું, આ મુદ્દાની સ્પષ્ટતા અંગે લોકકથાન્વેષક સ્ટિથ ટોમ્પ્સને એના 'ફોકટેઈલ' નામના પ્રથમાં આ પદ્ધતિ અનુસાર અનેક લોકકથાઓનો અભ્યાસ કરનાર ઇન્ડરસન દ્વારા વિસ્તૃત એક કથાનું ઉદાહરણ આપ્યું છે. આ કથા તે 'સમ્રાટ અને પાદરી' [The Emperor and Abbot]. આ કથા અંગ્રેજી પરંપરામાં King John and the Bishop નામની કથા તરીકે જાણીતી છે^૧.

આ 'સમ્રાટ અને પાદરી' ની કથાની સંક્ષિપ્ત રૂપરેખા આ પ્રમાણે છે -

સમ્રાટ અને પાદરી. સમ્રાટ પાદરીને અમુક પ્રશ્નો પૂછે છે, આ પ્રશ્નોના ઉત્તર આપવા માટે સમ્રાટ પાદરીને અમુક મુદત આપે છે, આપેલ મુદતમાં ઉત્તરો ન આપે તો વેદાંત દંડનું ફરમાન પાદરીને સ્થાને એનો કોઈ ભરવાડ મિત્ર [કે ઘંટીવાળો કે અન્ય સામાન્ય જન] એનો વેશ ધારણ કરી સમ્રાટને ઉત્તરો આપી આવે છે. સમ્રાટ પાસેથી પાદરીનો છૂટકારો.

ઇન્ડરસન અનુસાર ઉપર્યુક્ત કથામાં મુખ્યત્વે નીચે પ્રમાણે ત્રણ અંગો છે.

૧. અન્તર્ગત પાત્રો ૨. સમસ્યા અને ૩. કથાનકની અન્ય વિગતો

ઇન્ડરસન આ અંગોનાં સૂત્રો (traits) આ પ્રમાણે આપે છે.

૧. પાત્રો. [The persons involved]

(ક) પાત્રોની સંખ્યા.

(સ્) પ્રશ્ન કરનાર વ્યક્તિ.

(ગ) જેને પ્રશ્ન પૂછવામાં આવ્યો છે તે વ્યક્તિ.

(ઘ) ઉત્તર આપનાર વ્યક્તિ,

૨. સમસ્યાઓ [The riddles]

(અ) પ્રશ્નોની (સમસ્યાની) સંખ્યા

(વ) વાસ્તવિક સમસ્યાઓ અને તેના ઉત્તરો

૧ ફોકટેઈલ, સ્ટિથ ટોમ્પ્સન, ઈન્ડિયાના, ૧૯૪૬, પૃ ૪૩૨ અને પછીનાં

૨. ઈંગ્લીશ અને સ્કોટિશ વેલેઝ્સ, જે. એફ. ચાઈલ્ડ. સ્ક્ર ૧૦ પ્ર. ૪૧૦ નં. ૪૫ આ કથા ભારતીય કથાપરંપરામાં 'રાજા મોત્ર અને ગાગો લેલો' નામે પ્રચલિત છે. એના તુલનાત્મક અભ્યાસ અને જુઓ- 'ઓપેલે વહેર', શોષ અને સ્વાધ્યાય, ડો. હરિવલ્લભ ચ. માયાળી. મુબઈ ૧૯૬૫, પૃ. ૨૪૮-૨૫૭

- ડ. ત. ક. સ્વર્ગ કેટલું ઝંચુ છે ?
 સ્. સાગર કેટલો ઝંડો છે ?
 ગ. સાગરમાં કેટલો જઝરાશિ છે ?

.

ફ. હું શું વિચાર કરું છું ?

૩. કથાનકની અન્ય વિગતો [other details of Narrative]

- (અ) સમસ્યા—પૃચ્છાનું નિમિત્ત—કારણ
 (બ) પ્રશ્નોના [સમસ્યાના] ઉત્તરો આપવાની સમયમર્યાદા
 (ક) પ્રશ્નોના ઉત્તરો આપવાની નિષ્ફળતા અંગે દંડ
 (ડ) પ્રશ્નો જેને પુછાયા છે તે વ્યક્તિ અને ઉત્તરો આપનાર વ્યક્તિ વચ્ચેનું શારીરિક સામ્ય
 (દ) અદલા—બદલાની પ્રક્રિયા કેવા રીતે સધાય છે ?
 (ઈ) કાર્યનું અંતિમ પરિણામ

ઉપર રજૂ કરેલી વિગતોના અવલોકનથી એ સ્પષ્ટ થશે કે આ કંઈ કથાનું વિવિધ કથા ઘટકોમાં કરવામાં આવેલું વિમાજન નથી, પણ કથાના વિવિધ રૂપાન્તરોમાંથી પ્રાપ્ત પ્રકારાન્તર [variation] ની સર્વ શક્યતાઓને પ્રકટ કરવા અર્થે કરવામાં આવેલ કથાનું પૃથક્કરણ છે, આ પૃથક્કરણના કાર્ય પછીનું કાર્ય છે આ શક્યતાઓનો નોંધ કરવાનું. આ અંગે સ્વયં કથાની અન્વેષણા કરી તે પ્રત્યેક ચર્ચા—પ્રાપ્ત મુદ્દાઓની કેવી રીતે માવજત કરે છે, તેની નોંધ કરવી જોઈએ. ઉદાહરણાર્થે એન્ડરસનની ઉપર્યુક્ત કથાના સૂત્ર ૧ (બ) પરના એના નિરૂપણ ને રજૂ કરી શકીએ આ નિરૂપણ સ્થિત ટોમ્સને^૧, આ પ્રમાણે આપ્યું છે :

સમ્રાટ [રશિયાનો શાસક, તુર્કી સુલતાન અથવા સ્લોવેક] :

Ronwelcher,	જહ GD ૨૨
Jan V hollant,	જન GN ૧
Gesta Rom,	લીટ (Lit) ૧
Fastnachtsp, ^૧	સર (SR) ૧-૯, (૧૦), ૧૧-૨૦,
જન GG ૩૨, ૪૪, ૪૫, ૪૮,	૨૩, ૨૪, (૨૫),
	૫૪, ૫૫. સરસ (SRW) ૧-૫,
જન GV ૧, ૨, ૪-૭	સય (SU) ૧, ૩-૭, ૯, ૧૦. ૧૩.

^૧ ગુઓ, ફોક્લેન્ડેલ, સ્થિત ટોમ્સન, ૧૯૪૬, પૃ ૪૩૨

^૨ અહીં ગુઓ સાહિત્યિક રૂપાન્તરો છે

સપ SP ૨,૩.

સસ SS ૩-૭.

[૧૨૧ રૂપાન્તરો, ૨૫.૫% કુલ રૂપાન્તરોના]

રાજા: [ઉપર પ્રમાણે રૂપાન્તરોની નોંધણી કરવામાં આવતાં, ૨૫૪ રૂપાન્તરો ૫૩.૬%કુલ રૂપાન્તરોના]

પ્રમુક્ત: [૧૧ રૂપાન્તરો: ૨.૩% કુલ રૂપાન્તરોના]

આ રીતે પોપ, બીશપ, અન્ય ઊચ્ચવર્ગના ચર્ચમેન, પાદરી, વજીર, ઉમરાવ, પ્રોફેસર, વિદ્વાન, રાજા, વિગેરે પ્રશ્ન-કર્તા તરીકે હોય એવા રૂપાન્તરોની નોંધ લેવી શકાય. વઠી આ કથા-સૂત્રનો જેમાં અભાવ હોય એવા રૂપાન્તરોની નોંધ લેવી જોઈએ, કેમકે ટકાની ગણતરી કરવામાં આવા રૂપાન્તરોનું પણ મહત્ત્વ છે.

આ પ્રમાણે વિવિધ રૂપાન્તરોમાં એક સૂત્રના આવર્તનના ટકાની ગણના કર્યા પછી તેનો અભ્યાસ કરી નિર્ણયો તારવવાં જોઈએ. આ સૂત્રના આવર્તન ગણના કરતાં બહુમતિ રૂપાન્તરોમાં પ્રશ્ન પૂછનાર વ્યક્તિ તરીકે શહેનશાહ [Monarch] નું આવર્તન થયું છે. આ આવર્તન ૮૧ ૪૧% છે.

અમુક સૂત્રનું કેવળ બહુસંખ્યક રૂપાન્તરોમાં પ્રાપ્ત થતું આવર્તન નિર્ણાયક કસોટી બની શકે નહીં. પણ તેમ છતાં તેને એક મહત્ત્વનો આધાર-સામગ્રી તો છેલ્લી શકાય. જે રૂપાન્તરોમાં અમુક કથા-સૂત્રની વિશેષપણે માવજત કરવામાં આવી હોય તેવાં રૂપાન્તરોને એક અલગ જૂથ તરીકે તારવી તેમનો માત્ર ઇતિહાસિક ક્રમે કે સમયાનુક્રમે નહોં પણ ભૌગોલિક ક્રમે પણ અભ્યાસ કરવો જોઈએ. અને આ સંદર્ભમાં એવાબત પરત્વે સ્પષ્ટ ધ્યાન રાખવું જોઈએ કે તે કોઈ એક ચોક્કસ ભૌગોલિક સીમામાં જ પ્રચાર-પ્રસાર પામ્યું છે કે કેમ અને એમ હોય તો તેમ થવાનાં કારણોની પણ તપાસ કરવી જોઈએ.

ઉપર કથાના સૂત્રનો અભ્યાસ કેવી રીતે કરવો જોઈએ એની યોજના રજૂ કરી છે. તે પ્રમાણે કથાનાં અન્ય સૂત્રોનો પણ અભ્યાસ કરવો જોઈએ. આ પદ્ધતિ અનુસાર કથાનો અભ્યાસ કરનારે કથા-સૂત્રની માવજતની પ્રત્યેક શક્યતાના આવર્તનની ગણના કરી તથા પ્રત્યેક કથા-સૂત્રમાં સમાવિષ્ટ ઇતિહાસિક તથા ભૌગોલિક તત્ત્વની સમીક્ષા કરી કથાના પ્રત્યેક તત્ત્વનો ઇતિહાસ શું છે તે જોવાનો પ્રયાસ

૧ એન્ડરસને કથાના કુલ ૫૭૧ રૂપાન્તરો એકઠા કર્યા હતા એમાં ૧૬૧ સાહિત્યિક રૂપાન્તરો અને બાકીનાં ભૌતિક રૂપાન્તરો હતા

वरवो जोईए. केटलीक वार आ तथ्यो एबी प्रतीतिकर प्रमाणरूप सामग्री एकठी करी आपे छे के चर्चयेलुं कथा—सूत्र मूल कथामां उपस्थित होवा अंगे भाग्ये ज शंका रहे. वजो कथाना अभ्यासके आ उपरान्त प्राप्त थती अन्य आधार—सामग्री [data] पर पण पूरतु लक्ष आपवुं जोईए. केमर अभ्यासकनो रस मात्र कथा के कथा—सूत्रना मूलरूपना निर्देश पूरतो मर्यादित न थतां कथा के कथा—सूत्रना समग्र विकास-हास परस्पर केन्द्रित होवो जोईए.

आ प्रमाणे प्रत्येक कथा अंगे एकठी थयेली आधार—सामग्रीनो विवेक-पूर्वक विनियोग करी प्रत्येक कथा—सूत्रना इतिहास—निरूपणमां, एना प्रचार-प्रसारना विस्तारना सीमा-मर्यादा, एनां प्राप्त रूपान्तरनो समयानुक्रम इत्यादि अंगे काळजीमर्या निर्णयो तारववा जोईए. अमुक कथा—सूत्र कथाना मूलरूपमां उपस्थित छे के नहि ते अंगेनो निर्णय करवा अंगेनो केटलीक ध्यान आपवा जेवां बाबतोनो छणावट लोककथाविद् एन्टी आर्नेए करी छे. तेना मतानुसार प्रत्येक कथा—सूत्रनी परीक्षा अमुक बाबतने लक्षमां राखीने थबी जोईए.

१. एना वृत्तान्तनुं सापेक्ष आवर्तन [टुकानी गणना करवानो रीत उपर उदाहृत करो छे.]

२. एना प्रसारण क्षेत्रनो विस्तार.

३. एना प्रसारण यात्रानी एनो पूर्ण कथाप्रकृति [Complete type] सायेनी एकरूपता.

४. सुव्यवस्थित रीते जळबायेल संस्करणो [Versions] मां एनी उपस्थिति [जो ते अव्यवस्थित रूपान्तरनोमां [Confused Variants] मां उपस्थित होय तो एनुं महत्त्व वषे छे.]

५. कथा—सूत्रमां ज उल्लेख पामेल एवो प्रभावक गुण के जेने कारणे ते सरलताथी स्मरणमां रही शके.

६. सूत्रमां स्वाभाविकता, जेना विरोधमां अन्यमां प्राप्त थती अस्वाभाविकता

७. कथानी कार्य-गतिमां एनुं अनिवार्य स्थान, जेना अभावे कथा-वस्तुनुं गठन न थाय.

८. एनी केवल एक कथा के रूपान्तरमां उपस्थिति. आ बाबतथी एवी विशेष सभावना प्रगट थाय छे के ते आ कथानुं मूल अंग छे, परन्तु जे अन्य कथाओमां पण प्राप्त थाय छे तेना अंगे आवुं कही सकाय नहीं.

९. एवी संभावना के आ सूत्रमांथी अन्य सूत्रोनो पण उद्भव थईं शके छे. आ प्रकारनी कसोटी सामान्यतः स्पष्टपणे ख्याल आपशे के कथांशनुं कयुं स्वरूप मूलरूपमां उपस्थित हतुं अने कयुं स्वरूप पाछळथी एमांथी विकसित थयुं हतुं.

कथानां जुदां जुदां सूत्रो अंगे आ प्रमाणे करेला अभ्यास अने परीक्षण पछी प्राप्त थती आधार-सामग्री पूरता प्रमाणमा असंदिग्ध अने निश्चयात्मक रूपनी होय तो अभ्यासके आ आधार-सामग्री परथी जे जे विंगतो मूल रूपमां होवानो निर्देश कयों होय ते समग्रने लक्षमां लईने मूल कथानो रूपरेखा रची काढवी जोईए. जो के घणीवार आ रीते जुदां जुदां कथा-सूत्रनी अन्वेषणा कर्था पछी सहज रीते आदिम प्रकृति के मूल कथानी रूपरेखा आखेखवानुं शक्य बनतु नथी. आ सदर्ममां अभ्यासके प्रथम अज्रमायशी आदिमप्रकृति के मूल-कथानी [trial arche type] रूपरेखा घडी काढवी जोईए. एमां बहु अभ्यास करवामां आवतां के नबतर सामग्री प्राप्त थतां सुधारा वधाराने अवकाश रहे.

आ प्रमाणे अभ्यास कर्था पछी कथा के कथा-सूत्रनां विविध रूपान्तरों अंगे हवे प्रयाप्त-प्रमाणमां सामग्री सांपडती होवाना कारणे पूर्वें जे शक्य न हतुं ते ऐतिहासिक अने भौगोलिक तथ्य अंगेनी अन्वेषणा शक्य बनशे. नवा मुदाओ लक्षमां आवशे. पूर्वें जे कथा-सूत्रो अल्पसंख्य रूपान्तरोंमां उपस्थित थवाने कारणे अगत्यनां जणाता न हतां ते प्राचीन समयनां बघां साहित्यिक रूपान्तरोंमां उपस्थित छे तेम सामान्य रीते जणाई आवशे. आम आ कथा-सूत्रो ध्यान पर आवशे अने ते अगत्यना बनी जशे. आ अंगे विशेष अन्वेषणाने अते आ रूपान्तरोंमां अरसपरसनुं एवुं पण साम्य मळी आववा संभव छे के आ समानताना सदर्ममां ते बघाने एक अलायदा जूधमां वर्गमां तारववा अनिवार्य बनी रहे अने वळी एम पण बने के प्राचीनतानी अपेक्षाए आ रूपान्तरों मूल स्वरूपनी बहु समीप होई शके अथवा एवुं पण जणाय के आ बाबत मात्र अमुक मर्यादित क्षेत्र पुरती ज मळी आवती होय. उदाहरण तरीके, धारों के अमुक बाबत के मुद्दो [उपर कथित कथाना कोई पण मुद्दा ने अहीं लक्षमां राखी शकाय] मात्र बाल्टिक प्रदेशमां ज मळी आवे. आ परथी एम सूचवाय के आ प्रदेशमांथी प्राप्त थती बची कथाओ के रूपान्तरोंनुं विशेषपणे विश्लेषण करी ए तपासवुं जोईए के आ मात्र बाल्टिक प्रदेशमां उद्भूत अयेछ खास उप-प्रकार [Subtype] छे के केम. जो एम होय अर्थात् कोई उप-प्रकारनो विकास थयो होय तो एना मूल-रूपनी शोध करवा प्रयास करवो जोईए, वळी

આ સદર્શમાં એ પણ તપાસ થવી ઘટે કે બાલ્ટિક પ્રદેશની બધી કથાઓ એમાં સમાવિષ્ટ થાય છે કે કેમ અથવા કેટલીક કથાઓ કે રૂપાન્તરો કોઈ અન્ય ગૌણપણે થયેલા વિકાસ સાથે સંકળાયેલ છે કે કેમ. આ પ્રમાણે અન્વેષણ કરવાથી સામાન્યતઃ આવા અનેક ઉપ-પ્રકારો એના ભૌગોલિક કેન્દ્ર સહિત જાડી આવે છે. જે પરથી કથાના મૂળ સ્થાનને નિર્દેશી શકાય. વઢી તે આ સમગ્ર પરપરાનો પ્રાપ્ત ભિન્નિત સ્વરૂપ સાથે શો સબધ છે તે પણ સ્થાપિત કરશે.

આ પ્રમાણે આ વિશિષ્ટપણે વિકસેલ કથાસૂત્રના મૂળ-રૂપની વિચારણા થઈ ગયા પછી આ સર્વ ઉપ-પ્રકારોનો સમગ્ર અભ્યાસ કરી એ સર્વને નિપજાવનાર કે મમાવી લેનાર એવી આદિમ પ્રકૃતિ કે કથાનાં મૂળ-સ્વરૂપ [Arche type] પરત્વે તે કોઈ નવો પ્રકાશ પાડે છે કે કેમ, તેની વિચારણા કરવી જોઈએ. આનો અભ્યાસ કદાચ એવા ભૌગોલિક વર્ગો શોધી આપશે કે જે પરથી કથાના મૂળ સ્થાનને નિર્દેશી શકાય. તે સમગ્ર પરંપરાના પ્રાચીન લિખિત સ્વરૂપ સાથેના સંબંધને સૂચવે છે અને એ રીતે સૌ પ્રથમ આ કથા ક્યારે જન્મી તે ઓંગોનો કંઈક હ્યાલ મળશે.

ઈન્ટી આર્નેઇ લોકકથાનો ઇતિહાસિક ભૌગોલિક પદ્ધતિ અનુસાર અભ્યાસ કરવા ઓંગો સુંદર વ્યવહાર માર્ગદર્શન આપ્યું છે. તેમજ આ પદ્ધતિ અનુસાર કેટલાક આવા કથા-અભ્યાસો પણ રજુ કર્યા છે કથાના મૂળ ઉદ્ભવસ્થાનની અન્વેષણાના અનુસંધાનમાં ઈન્ટી આર્ને જણાવે છે કે કથા મૂળ કયા સ્થાનમાં આવિષ્કાર પામી હતી તે દરેક વચ્ચે ન પણ જાડી આવે. વધુમાં વધુ પટલી અપેક્ષા રાખી શકાય કે કથાના સ્થાન ઓંગો દક્ષિણ-પશ્ચિમ એશિયા, બાલ્કન, ઉત્તર આફ્રિકા, એશિયા માહનોર જેવા સામાન્ય સૂચનો આપી શકાય. વઢી પરીકથાઓનું [સ્થાનિક કથાઓની અપેક્ષા] ભાગ્યે જ કોઈ અમુક સ્થાન નિયત હોય છે. પટલે એ સદર્શમાં કથા તત્ત્વ ભાગ્યે જ મદદરૂપ નીવડે. આર્ને સૂચવે છે કે ઉપલબ્ધ સર્વ સાહિત્યિક રૂપાન્તરોનું પરીક્ષણ કરી જોવું જોઈએ કે તે સર્વ કોઈ ચોક્કસ બાબત તરફ દોરી જાય છે કે કેમ, પણ આ સાથે આર્ને જાત્રે એવી ચેતવણી પણ આપે છે કે કેટલીક વાર સાહિત્યિક રૂપાન્તરમાં કથાતત્ત્વની પ્રતિલિપિ કથાના મૂળ સ્થાન કરતાં વધુ દૂરનો જગ્યાએથી પ્રાપ્ત કરવામાં આવી હોય છે. સામાન્યતઃ કથાના પ્રસારણનું કેન્દ્ર નક્કી કરવાની વધુ આધારમૂલ સામગ્ર સમગ્રો ભૌગોલિક પ્રસારણની અને સ્થાન કરીને અમુક સ્થાનોમાં કથાનો પુનરાવૃત્તિ તથા લોકપ્રિયતાની સમીક્ષા કરવાથી પ્રાપ્ત થાય છે.

ઘળીવાર એ પળ બનવાની શક્યતા છે કે ચોક્કસ સમય દર્શાવનાર સાહિત્યિક રૂપાન્તરમાં પ્રાપ્ત થતું કથા-તત્ત્વ તે સમય કરતાં પૂર્વેના કે પછીના સમયના કથા-સ્વરૂપને જાણવતું હોય છે. ડા. વ્યૂપિડ અને સાઈકીની કથા, જે એપલ-સિયસ [Apulcius] ના રૂપાન્તરમાં [ઈસ્વીસનની બીજી શતાબ્દીમાં] પ્રાપ્ત થાય છે. એ વસ્તુ તેનું સ્વરૂપ પૂર્ણ વિકસિત હોય એમ જણાય છે; તે પછી એમ અનુમાન કરી શકાય કે આ કથાના મૂળરૂપનો ઉદ્ભવ ચોક્કસ ઈ. સ. પૂર્વેમાં થયેલો હોવો જોઈએ [કેમકે અન્યથા બીજી શતાબ્દી સુધીમાં કથા આવા વિકસિત સ્વરૂપમાં પ્રાપ્ત થાય નહીં. કથાના આવા વિકસિત-સ્વરૂપના ઘડાવામાં આટલો સમય વ્યતીત થયો હોવો જોઈએ એમ કહી શકાય].

આ પ્રમાણે અનુકૂળતાપૂર્વક આયોજિત કરેલી આધાર સામગ્રીનું અર્થઘટન કરવાની દિશામાં પ્રયાણ કરવા અંગેનાં આ તો કેટલાંક સૂચનો છે. જો અન્યાસક આ પ્રયાણ-માર્ગમાં એની પ્રતીક્ષા કરી રહેલા ગર્તથી પોતાની જાતને અલ્પત રાસી શકે અને તોલન-બુદ્ધિનો વિનિયોગ કરે તો જે કથાનો તે અન્યાસ કરતો હોય તે કથાના મૂળ-રૂપ (arche type) નો સમીપ પહોંચી શકે છે. એનું આ કાર્ય માથાના અન્યાસક જે સૈદ્ધાંતિક રીતે શબ્દનું હિન્દો-યુરોપી રૂપ ઘડી કાઢે છે, તેના જેવું જ છે.

મૌલિક પરંપરાના પોતાના વિશાળ અનુભવ અને અન્યાસના નિષ્કર્ષ રૂપ એન્ટી આર્ને અને એન્ડરસને કથાના વિકાસ અને પરિવર્તન તથા પરિવર્તનના કેટલાંક કારણોનું નિરૂપણ કર્યું છે, જે આ પ્રમાણે છે :

૧. કથાનો કોઈ વિગતનું વિસ્તરણ જાણે કે વિશેષ મહત્વની ન હોય. આ એક બાબતને કારણે ઘણી વધી કથાઓમાં પરિવર્તન થયું છે.

૨. મૂળમાં ન હોય એવી વિગતનું ઉમેરણ. ઘળીવાર તો આ અન્ય કથામાંથી આવેલું કથાઘટક હોય છે. જો કે કેટલીકવાર તે કેવળ નવસર્જન પણ હોય છે. સામાન્યતઃ કથાના પ્રારંભ કે અંતમાં આ પ્રકારનું ઉમેરણ થાય છે.

૩. જે કે વધુ કથાને એકી સાથે સાંકળી લેવી, આનો ભોગ સામાન્ય-રીતે છપ્પા પ્રાણીકથા કે દાનવકથા અને ધૂર્તની યુક્તિઓ બને છે.

૪. વિગતોનું પુનરાવર્તન સામાન્યતઃ ત્રણેકવાર.

૫. મૂળકથામાં એક જ વાર આવતા પ્રસંગનું પુનરા ત્રણ કેટલીકવાર સ્થિતિસ્થિતિ આ પુનરાવર્તન નથી હોતું પણ એ જ કથા કે અન્ય કથામાં આનો સાથે સંબંધિત ધરાવતી વસ્તુ હોય છે.

૬. સામાન્ય કથા-સૂત્રનું વિશેષીકરણ. [પક્ષીને સ્થાને ચકલી, હંસ इत्यादि]
અથવા વિશેષનું સામાન્યીકરણ [ચકલી इत्यादिને સ્થાને પક્ષીનો ઉલ્લેખ]

૭. અન્ય કથાની સામગ્રીને સંકલિત કરી દેવી, વિશેષતઃ કથાના અંતમાં.

૮. પાત્રોનો વિપર્યય વિશેષતઃ પરસ્પર વિરોધો પાત્રો. ચાલાક શિયાળ અને મૂર્ખ રીંછની અસપરસની ભૂમિકા બદલાઈ જાય ચાલાક રીંછ અને મૂર્ખ શિયાળ એમ બની જાય.

૯. પશુકથાઓમાં પશુ પાત્રોને સ્થાને માનવ પાત્રો આવી જાય.

૧૦. માનવ-કથાઓમાં હ્વી અને પુરુષને સ્થાને પશુઓ આવી જાય.

૧૧. એ પ્રમાણે પશુ, દૈત્ય યા દાનવ એક બીજાના સ્થાને બદલાઈ જાય.

૧૨. વધનશૈલીમા પરિવર્તન. કથા કહેનાર સ્વયં કથા-અંતર્ગત એક પાત્ર બની જાય અને પ્રથમ પુરુષમાં કથાનું કથન કરે.

૧૩. કથામાં એક પરિવર્તન થતાં, એ પરિવર્તન ની અનુરૂપતા જાણવી રાસવા અન્ય પરિવર્તન કરવું અનિવાર્ય બની રહે.

૧૪. જેમ કથા નવા પ્રદેશમાં સંક્રમણ કરે છે, તેમ તે નવા વાતાવરણ ને અપનાવે છે. અપરિચિત રીતરિવાજ કે વસ્તુને સ્થાને પરિચિત વસ્તુઓ આવે છે. જેમકે, અમેરિકન હિન્ડયન રૂપાન્તરોમાં રાજકુમારો અને રાજકુમારીઓ નાયકના પુત્રો અને પુત્રીઓ બની જાય છે.

૧૫. એ પ્રમાણે પૂર્વકાલીન કે ગતકાલીન અપ્રચલિત કથા-સૂત્રને સ્થાને આધુનિક વસ્તુઓ આવે છે. કથાનો નાયક પોતાના પરાક્રમ અર્થે રેલ્વે ટ્રેનનો કે હથે હવાઈજહાજનો ઉપયોગ કરે.

કથાના પ્રસરણનો અભ્યાસ કરનારને આવાં કેટલાક પરિવર્તનોનો અનુભવ થાય છે. આ કાંઈ મૌલિક પરંપરા અંગેના 'કાયદાઓ' [laws] નથી. કેટલીકવાર યથાર્થ સ્થલાન્તરમાં એનો કોઈ જાતનો પ્રભાવ ન પડે. પરંતુ તે મૌલિક કથા-કથકના હોઠ પર જ જીવંત કે સજીવ રહેતી હોવાથી અન્ય સજીવ વસ્તુની જેમ સતનપણે પરિવર્તનનો ભોગ બને એ સ્વભાવિક છે. ઉપર જણાવેલ પ્રક્રિયાની સમજણ, મૂલકથા અને એમાંથી વિકસિત થયેલા વિવિધ રૂપાન્તરોના આન્તર-સ્વરૂપને વધુ સ્પષ્ટરેસ કરે છે.

પરિવર્તનો અંગેના એન્ટી આર્નેના નિરીક્ષણ-નિરૂપણમાં એન્ડરસન, હપર જણાવેલી 'સમ્રાટ અને પાદરોની કથા' ના વિસ્તૃત અભ્યાસને અંતે આ પ્રમાણે

उमेरो करे छे.

१. लोक कथानकना स्वयं-सुधारणना नियमो

[Laws of Self-Correction in Folk-narrative]

२. कथाना खास प्रकारान्तरणनी रचना के निर्माण

[Formation of Special reduction of tale]

३. कथाना प्रसरणनी दिशा

[Direction of dissemination of folktale]

कथानी स्वयं-सुधारणना नियमो

१ कथानां सर्व रूपान्तरोंनु परीक्षण करतां एमां सतत परिवर्तन पामती विगतोनी मध्यमां कथातत्त्वनी स्थिरता खास ध्यान खेचे छे. एन्डरसनने छागे छे के आ कथातत्त्वनी स्थिरता अमण के अणघड कथाकथकने आभारी छे, एम न कही शक्य. केमके कथानुं शब्दशः पुनरावर्तन भाग्ये ज शक्य छे. अने मौखिक-पणे कहेवायेलां बे रूपान्तरो भाग्ये ज एक सरखां होय छे. आ स्थिरतानां कारणो आ प्रमाणे आपी शक्यः १. दरेक कथा—कथके ते कथा पेटाना आख्यायक पासेथी एक करतां बहुवार श्रवण करी होय छे. २. सामान्य नियम तरीके एणे ते कथा कोई एक व्यक्ति पासेथी नहीं पण कोई एक पूर्ण वर्गना सभ्यो पासेथी सांभळो होय छे. घणीवार तो भिन्न भिन्न रूपान्तरोंमां प्रतिभा-सपन श्रोताओ प्रायः कथा-कथकनी मूल सुधारे छे. अने ए रीते कथाने एनी मूलभूत परंपरानी नजीक आणे छे. घणा रूपान्तरोंनो श्रोता पोते श्रवण करेछ विविध रूपान्तरो परथी एक मान्यरूप [Standard Form] घडी काढे छे. अने आ प्रमाणे कथाने आकस्मिक रीते—दैवयोगे खंडित थई जती रोके छे. वळी जो तेणे कथाने एकबीजाथी तदन भिन्न एवां रूपान्तरोंमां श्रवण करी होय तो ते ते बन्नेनुं एकबीजामां मिश्रण न थई जाय ए रीते कथन करे छे.

शक्तिसंपन्न कथा-कथक कथा-तत्त्वनी स्थिरता जाळवी राखनार एक महत्त्वनी व्यक्ति छे कोई पण कथानक के जे सुदीर्घ कालपर्यन्त जीवत रह्यु होय एमां अवश्य कोई तार्किक तथा कलात्मक एकता होवी जोईए. जेने केटलीकवार अणघड कथक [bungler] खंडित करे छे पण कुशल—कथक एनुं योग्य मूल्यांकन करी तेनो यथार्थ विनियोग करे छे. एनुं रूपान्तर अवश्य लोकप्रिय बनशे अने कथाना जीवातुभूत तत्त्वोंनो जाळवणी परखे प्रबळ प्रभाव पाडशे.

કથાના ધ્યાસ પ્રકારાન્તરણની રચના કે નિર્માણ

પહેલા પ્રથમ કથા—વિગતમાં થયેલ ફેરફાર કે પરિવર્તન નિઃશંકપણે મૂલ હોય છે. સ્મૃતિની મૂલ. કેટલીકવાર આવું પરિવર્તન શ્રોતાઓને આનન્દદાયક નીવડે છે એટલે એ પુનરાવર્તન થાય છે. વઢી પૂરતા પ્રમાણમાં પ્રચલિત થતાં તે મૂલ કથા—સૂત્રનું સ્થાન પણ લઈ છે છે. આમ કથાનું નવું રૂપ સર્જાય છે. એવી રીતે અને એમ મૂલ કથા એના મૂલ—કેન્દ્રમાંથી અન્ય સ્થળે પ્રસરે છે, એવી રીતે આ પણ મૂલ—કેન્દ્રમાંથી અન્યત્ર પ્રસરે છે. વઢી કેટલીકવાર તો આ બન્ને—નવાં અને જૂનાં રૂપો સાથે સાથે જીવંત રહે છે.

પ્રસંગોપાત એવું પણ બને કે આ નવતર રૂપ મૂલકથાના સમગ્ર ક્ષેત્ર-વિસ્તારમાં પ્રસરણ પામી મૂલકથાનું સ્થાન પણ પહાવી છે. આવા બનાવને એન્ડરસન કથાના જીવન—ઈતિહાસમાં થયેલો ડથલ—પાથલ તરીકે કહેવાય છે. ‘સમ્રાટ અને પાદરી’ નામની ઉપર્યુક્ત કથામાં આ પ્રકારનાં ત્રણ પરિવર્તનો થયાનું એન્ડરસને નોંધ્યું છે.

૧. ઈ. સ. ૧૩૦૦ની આસપાસ એનાં બે પાત્રોમાં, એક સમસ્યામાં અને અન્તમાં પરિવર્તન થયું હતું.

૨. ઈ. સ. ૧૫૦૦ ની આસપાસ, એમાંની એક સમસ્યામાં પરિવર્તન થયું હતું.

૩. ઈ. સ. ૧૭૦૦ ની આસપાસ પાદરીના ઘર પરનો શિલાલેખ ‘મારે કોઈ દુઃસ્થ નથી’ એ સામાન્ય થઈ પડ્યો હતો.

સ્થાનિક પ્રકારાન્તરણ નિર્ગમન [Emergence] થયું હોય કે એમાં ડથલ—પાથલ થઈ હોય છતાં પણ એમાં મૂલમૂત કથાનાં કેટલાંક લક્ષણો અવશેષરૂપે મઢી આવવાની પૂર્ણ શક્યતા છે. જો કે આમ તો તે કેટલાંક પ્રાચીન રૂપાન્તરોમાં સાપડે છે, તેમ છતાં પ્રચલિત પરંપરામાં પણ તે નવતર રૂપાન્તરો સાથે રહેલાં જોવા મળે છે. કથા એના મૂલમૂત કેન્દ્રથી પ્રસરણ પામી હોય અને સ્થાનિક પ્રકારાન્તરે નવાં કેન્દ્રો ઉપસ્થિત કર્યાં હોય [સામાન્યતઃ મૂલ પ્રસારણ—ક્ષેત્રની મર્યાદામાં] તેવા સંજોગોમાં મૂલકથાની વધુ સમીપમા હોય તેવાં રૂપાન્તરો સમગ્ર પ્રસરણ—ક્ષેત્રની પરિધિની સીમામાં સાંપડવાની વિશેષ શક્યતા છે. વઢી આ પરિધિ—રૂપાન્તરો એક બીજા વચ્ચે વાસ્તવિકપણે સામ્ય ધરાવતાં હોય તથા ધ્યાસ કરીને પ્રાચીન સાહિત્યિક રૂપાન્તરો સાથે સામ્ય ધરાવતાં હોય તો તે પ્રાચીનતર સ્તરનાં છે એ હકીકતનું સમર્થન થશે. પણ કથા—પ્રસરણની ક્ષેત્ર—મર્યાદાની બહારના રૂપાન્તરો આમાં આવી ન જાય તેની અત્રે કાઢત્રી રાસત્રી જોઈએ.

કથાના પ્રસરણ અંગે દિશા-સૂચન

ઇન્ડરસનનું અનુમાન છે કે લોકકથાઓ સામાન્યતઃ ઊંચ સંસ્કારસપન્ન લોક-સમુદાય પાસેથી નિમ્ન સંસ્કારસપન્ન જન-સમુદાયમાં સ્થાનાન્તર કરે છે જો કે આ સિદ્ધાન્તને યુરોપ જેવા દેશને કે જ્યાં અનેક જન-જૂથો અગ્રણી સ્થાને હોવાનો દાવો કરતાં હોય ત્યાં લાગુ પાડો શકાતો નથી, તેમ છતાં ત્યાં પણ તે વ્યક્તિગત પ્રસંગોમાં ઠીક ઠીક પ્રમાણમાં માર્ગદર્શક થઈ પડે છે.

અમેરિકામાં વસવાટ કરનાર યુરોપવાસીઓ અને ઇના મૂઝ આદિવાસી લોકો વચ્ચેના આદાન-પ્રદાનની દિશા પરત્વે કોઈ શંકા નથી. લગભગ ૫૦ જેટલી યુરોપીયન કથાઓ અમેરિકન ઇન્ડિયનમાં પ્રસાર-પ્રચાર પામી છે. પણ ડહાપક્ષે યુરોપમાં એક પણ અમેરિકન ઇન્ડિયનની કથા પ્રચલિત બની નથી. એ આ સિદ્ધાન્તનો સારો પુરાવો છે.

કથાઓના વાસ્તવિક સંક્રમણ-માર્ગ અંગે એમ કહી શકાય કે તે સામાન્યતઃ મહત્વના સાંસ્કૃતિક સંપર્કના પથને અનુસરે છે. સમીપવર્તી ભિન્ન સંસ્કાર-યુક્ત દેશમાં આ કાર્ય અંગે હસ્તક્ષેપ કરવાના મુકાબલે તેઓ આ કાર્ય વિશાળ જઠના પ્રસ્તાર પર વધુ સહેલાઈથી સાધે છે. વઢી તેઓ આઢ-ભૂમિમાર્ગ કરતાં સીધા જઢ-માર્ગને પ્રાયઃ વધુ અનુસરે છે. જેમકે, ઘણી વધી લોકકથાઓ જર્મનીથી ઢેન્માર્કને સ્પર્શ પણ કર્યા વગર સીધી સ્વીડન પહોંચી ગઈ છે.

ઇન્ડરસન દર્શાવે છે કે દરેક પ્રકારની સીમાઓ-ઔતિક, રાજકીય, ભાષા-કીય, સાંસ્કૃતિક અને ધાર્મિક-પરંપરાના પ્રસારણનો પ્રતિરોધ કરે છે. વઢી જ્યારે આ સીમાઓ વચ્ચે સંઘર્ષ પ્રવર્તતો હોય છે, ત્યારે વધુ રસપ્રદ પરિસ્થિતિ સર્જાય છે. ઇન્ડરસન આ માટે Walloon ની કથાઓનું ઉદાહરણ આપે છે. આ કથાઓ રાજકીય દૃષ્ટિએ ફ્લેમીશ [Flemish] સાથે અને ભાષાકીય દૃષ્ટિએ ફ્રેન્ચ સાથે સંકળાયેલી છે

સાંસ્કૃતિક સીમાઓ પરંપરાગત કથાનકના પ્રસરણમાં નિઃશક પ્રવઢ પ્રતિ-રોધ દર્શાવે છે.

એન્ટી આર્ને ઇશિયન કથાના યુરોપમાં થયેલા પ્રસારણ અંગે વે માર્ગ સૂચવે છે. પ્રથમ માર્ગ તે દક્ષિણ-પશ્ચિમ ઇશિયાથી બાલ્કન કે ઉત્તર અફ્રિકાદ્વારા દક્ષિણ યુરોપ, બીજો માર્ગ, પૂર્વમાંથી સાઈબીરિયા અને કોકેશસ દ્વારા રશિયા. કેટલીકવાર છેલ્લા માર્ગમાં પરંપરાનું પ્રસરણ રશિયાથી પૂર્વ તરફ પણ થયું હતું.

કથાના પ્રસારણ માર્ગના અભ્યાસ અર્થે ઉત્તમ રીતે એ છે કે જે સમીપસ્થિત દેશના રૂપાન્તરોનો અભ્યાસ કરવો. પણ સમીપ-પૂર્વના પ્રદેશના કથા-સંપ્રદાનો અપ્તા આવી અન્વેષણને અતિ મર્યાદિત બનાવી દે છે.

ऐतिहासिक-भौगोलिक पद्धति वस्तुतः मौलिक परंपराना प्रसारण अंगेना अध्ययननी पद्धति છે. વઢી જા કથા પ્રમાણમાં બહુસંખ્ય રૂપાન્તરોમાં ઉપસ્થિત ન હોય-વધુ રૂપાન્તરો હોય તેમ વધુ સારું-અને કથાનું સ્વરૂપ, જેનો સ્વતંત્ર રીતે અભ્યાસ થઈ શકે એવા સંકુલ સ્વરૂપનું ન હોય તો આ પદ્ધતિનો સફળતાપૂર્વક પ્રયોગ થઈ શકતો નથી. આથી જ આર્નેને એ બાબતનો ધ્યાન આપ્યો નથી કે અભ્યાસ મૂલકથાના સંશોધન આગળ અટકી જતો નથી પણ જે કથાઘટક રહે તે કથાનું નિર્માણ થયું હોય છે એની અન્વેષણ કરવા પર્યંત એને આગળ હઈ જઈ શકાય છે. આ કથાઘટકો સ્વરૂપે સામાન્યતઃ સાદા હોય છે, અને વિશ્લેષણ અર્થે એમનું વિભાજન થઈ શકતું નથી. એન્ટી આર્નેનું કથાઘટકો અંગેનું અન્વેષણ અસંતોષકારક છે તે એમ જણાવે છે કે મૂલભૂતરીતે પ્રત્યેક કથાઘટક કોઈ અસુક કથાનો અંશ હોય છે. અને જ્યાં તે વારંવાર અન્ય કથા કે કથાપ્રકૃતિમાં દેખાતો હોય છે, ત્યાં પણ તે મૂલકથામાં હોય છે ત્યાંથી અપનાવવામાં આવ્યો હોય છે. આર્નેનું આ કથન એ બાબતનો સમપ્રણેયે ઉપેક્ષા કરે છે કે ઘણાં કથાત્મક કથાઘટકો [एकाद मुदायुक्त सादो प्रसंग] એક સ્વતંત્ર કથાનક તરીકે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. ઉપરાંત એમાં કેટલાક એવાં પણ કથાઘટકો હોય છે જે મુખિકા [Ground] ની ઉપેક્ષા પૂર્ણ કરે છે. અથવા કથાનું પહેલ પ્રથમ નિર્માણ થયું હોય એવી કથા-પ્રકૃતિ [Tale-type] માં પાત્રો તરીકે પ્રયુક્ત થાય છે ક્રૂર અપરમા, નિષેધ, જાદુ, વાતચીત કરતાં પશુઓ, દાનવો, ઢાકળો, પરીઓ, વામન ઇત્યાદિ સામાન્ય સાધનસામગ્રીનો પાત્ર અને સાજ-સજાવટના વ્યાપારમાં કથા-કથક પોતાની ઈચ્છા મુજબ ઉપયોગ કરે છે. લોકકથામાં પ્રાપ્ત થતા આ પુરાતન તત્વનું વૃત્તસ્વશાસ્ત્રો દ્વારા અતિ ગૌરવ કરવામાં આવ્યું છે. પણ આ બાબત એના વાસ્તવિક મહત્ત્વનો બાહે આવવો ન જોઈએ.

આ સામાન્ય જીવનનાં કથાઘટકો અને આદિવાસીઓના વિચારો વિવિધ સ્થળે સ્વતંત્ર પણે ઉદ્ભવ્યા હોય એવી સંભાવના છે. તે લોકકથાને મહત્ત્વના અંશો

I He says originally tale and that although it frequently appeared in other types, it had been borrowed from the tale where it originally belonged.

The Folktale, Stith Thompson. p. 439.

પૂરા પાઠે છે. પણ તે આ રીતે કામગીરી કરે છે તે પૂર્વે ઇમનો કથા-સંકલનકાર-વડે ઉપયોગ થયેલો હોવો જોઈએ. કથા-સંકલનકાર અને કથાત્મક અને કલાત્મક એકતામાં એકતા આપે છે. પોતાનો કથાને રસિક બનાવવા અર્થે નવાં કથાઘટકોની પણ તે શોધ કરે છે. પણ સામાન્યતઃ તો તે સામાન્ય મંદારની મામપ્રોનો ઘણો વધો ઉપયોગ કરે છે.

ઐતિહાસિક-ભૌગોલિક પદ્ધતિ અનુસાર કથાઘટકની અન્વેષણા કરી શકાતી નથી તેથી આર્નેનું મંતવ્ય સુધારા સાથે સ્વીકારી શકાય તેમ છે. આ સર્વનો આધાર કથાઘટકો પ્રમાણમાં કેટલા સારાં છે એના પર છે. ઉદાહરણ અર્થે 'વિધ્ન-યુક્ત પલાયન-દોડ' [Obstacle Flight]. પલાયન કરનાર વ્યક્તિ પોતાની પાછળ જાડુઈ વસ્તુઓ નાંખે છે જે વિધ્નરૂપ બની જાય છે અને પીછો કરનારને વિલંબ કરે છે. કથાઘટક અનેક કથામાં આવે છે. પણ તે સ્વતંત્ર રીતે અસ્તિત્વ ધરાવતી કથા નથી. તે હમેશાં કોઈ ને કોઈ સકુલ-કથાના એક સ્વંદરૂપે જ પ્રાપ્ત થાય છે. તેમ છતાં સ્વયં આર્નેનું જ આના પર પ્રવંધ [Monograph] લખ્યો છે. ઇમાનાં નીચેના મુદ્દાઓમાં વિભિન્નતા [variation] સાંપડે છે.

૧. પલાયન કરનાર વ્યક્તિ.
૨. ફેંકવામાં આવેલા પદાર્થની સંખ્યા.
૩. વિવિધ પદાર્થો ફેંકવામાં આવે છે.
૪. વિવિધ વિધ્નો ઉપસ્થિત કરવામાં આવે છે.
૫. પીછો કરનાર વ્યક્તિ
૬. વિવિધ કથા પ્રકૃતિઓ [Tale-type] કે જેની સાથે તે સંલગ્ન હોય.
૭. આર્નેનું સંબંધિત કથા સાથેનું સમિશ્રણ જેમ કે રૂપપરિવર્તન પામેલ પલાયન કરનાર વ્યક્તિઓ.

આમાં યોગ્ય વિભિન્નતા [Variation] હોય છે. આમાં આ પદ્ધતિ પ્રમાણે અન્યાય થઈ શકે છે. આ સિદ્ધાન્ત સ્થાનિક પરંપરા દંતકથા [Saga] અને એક પ્રસંગયુક્ત કથાને પણ લાગુ પાડી શકાય છે.

આર્નેનું કથાઘટક અંગેના વિચાર પ્રત્યેના વિરોધોમાંથી કોઈ પણ વિરોધ કોઈ પણ રીતે ઐતિહાસિક-ભૌગોલિક પદ્ધતિને કથા-પ્રકૃતિ [Taletype] પરત્વે

પ્રયુક્ત કરવાની યથાર્થતા પર અસર પાઢી શકતો નથી. વસ્તુનઃ તે આર્નેના વિધા-
 નને વધુ ઉપયુક્ત હોવાનું સૂચવે છે. વધુ મૂલભૂત વાંધાઓ સ્વાસ કરીને લુન્ડ
 [Lund] શહેર ના સી. ડબલ્યુ એ વાનસ્પીહો અને પ્રાગૂના એલ્બર્ટ વેસ્તેન્સ્કીએ
 ડઠાવ્યા છે. પણ આ બન્નેમાંથી એકેયે સમગ્ર પરંપરાનો સર્વતોમુસ્વી ક્યાલ ગ્રહણ
 થાય તે અર્થે, સર્વ જ્ઞાત લેખિત અને મૌલિક રૂપો જેમાં પ્રકટ થયાં છે, એવી
 સામગ્રીની યથાર્થ તૈયારી કરવા અંગે કોઈ વાંધો ડઠાવ્યો નથી. પણ અન્ય દૃષ્ટિથી
 આ પ્રમાણે સંગૃહીત સામગ્રીનું અર્થઘટન કરવા અંગે વિરોધ ડઠાવ્યો છે. મૂળ કેન્દ્રથી
 કથાનું પ્રસરણ તરંગ-સમ (wavelike) અને નવા પ્રકારાન્તે ઉપસ્થિત કરેલા
 અન્ય કેન્દ્રોમાંથી પણ એજ પ્રમાણે તરંગ-સમ ગતિ થાય છે. -મુશ્કેલત્વે આવી ધારણા
 આતે અને એન્ડરસનની આ મૌલિક કથાઓની અમ્યાસ કરવાની પ્રથામાં રાસવામાં
 આવે છે. કથાનું ક્રમશઃ અને સમતલ પ્રસારણ પણ વાસ્તવમાં આ પ્રથાનો અનિ-
 વાર્ય અંશ નથી અને એન્ડરસને આ પ્રસરણના વિવિધ પ્રકારના પ્રતિરોધોનો નિર્દેશ
 કરવામાં કાઠજી પણ રાલી છે. પણ વાનસ્પીહોને લાગે છે કે આ પદ્ધતિના અમ્યાસ-
 કે પોતાનો અમ્યાસ એ ધારણા પર વધુ પડતો આધાર રાસીને કર્યો છે કે કથા
 ક્રમશઃ એક જાતિમાંથી અન્યમાં, માઈલથી માઈલ પ્રથમ સમય પ્રાંતમાં, ત્યારબાદ
 સમગ્ર રાજ્યમાં અને અંતે કદાચ વિશ્વમાં પ્રસાર-પ્રચાર પામે છે. આ સંદર્ભમાં એ
 માને છે કે આ પ્રક્રિયામાં આપણે સામાન્યતઃ માનોએ છીએ એ કરતાં પણ મોટી
 ફાઠ હોય છે. લેખિત રૂપાન્તરો, પ્રવાસીઓ, સૈનિકો હત્યાદિ જેમ એન્ડરસને
 મૂલ્યુ છે તેમ, કથાને સુદીર્ઘ પ્રવાસે લઈ જાય છે અને ઘની વિવિધ દેશમાં સ્થા-
 પના અઈ ગયા પઢી તે નવા પ્રકારાન્તર સર્જે છે. આ સ્વાસ સ્થાનિક વિકાસમાં
 વાનસ્પીહો વિશેષ રસ ધરાવે છે.

કેટલાક દેશોમાં [કેટલાંક જાતિગત કે રાજકીય જુથ કે જેઓ પોતે એક
 સ્વતંત્ર જુથ તરીકે હોવા વિશે સમાન હોય છે] પ્રત્યેક કથાને પંતું વિશિષ્ટ રૂપ હોય
 છે જેને મૂલઢાંચો [Oikotype^૧] કહે છે, કે જે અમુક દેશમાં તલપડી છેલ્યાય છે.
 તે અન્ય સ્થાને 'વિદેશી' છેલ્યાય છે. મામાન્યતઃ તેં સુદૂર મૂલકાઠમાંથી વશપરંપરાગત
 અપનાવવામાં આવી હોય છે-જો અમળ-કથાઓ હોય છે તો તે મારોપીયના
 સામાન્ય આદિકાઠમાંથી નહીં કે વિદેશમાંથી-અપનાવવામાં આવી હોય છે. અન્ય
 મૂલ ઢાંચા [Oikotype] માંથી આવેલાં સુધારા [Modification] ને અનિહચ્છાએ
 અપનાવવામાં આવે છે.

આ oikotype ની સાપેક્ષ સ્થિરતા[relative stability] માં ફાઠો આપનાર તથ્યોમાંથી એક એ છે કે કથાને જે નવા વાતાવરણમાં લઈ જાય અને તેને નવી પરંપરાના પ્રવાહમાં સફળતાપૂર્વક સ્થાપી શકે એવા સારી કલાના કથા—કથકોની પ્રમાણમાં અલ્પતા છે. ગમેતેમ પણ આવી જીવંત પરંપરાના વાહકો સારા પ્રમાણમાં મળી આવે છે.

વાન સ્વીડોને એમ લાગે છે કે કથાઓમાં થયેલ ઘણીસરી સુધારણા કથાઓના એક લોકસમાજથી સમીપવર્તી અન્ય લોકસમાજમાં થયેલા પ્રસરણને કારણે નહીં પણ बहुधा प्रतिभाशाली कथा—कथकनी गतिशीलता [Mobility] ને કારણે થઈ છે. વાન સ્વીડોને મતે એકરૂપતા ધરાવતા કોઈ પ્રદેશની વંશપરંપરાગત oikotype કોઈ પણ કથાના અભ્યાસ માટે વધુ મહત્વ ધરાવનાર તથ્ય છે ઘણા અભ્યાસકોની એ મુશ્કેલી છે કે તેઓ આ oikotypes અને આને એન્ડરસને ऐतिहासिक भौगोलिक पद्धति अनुसार કરેલા અધ્યયનમાં દર્શાવેલ સાસ પ્રકારાન્તરો વચ્ચેનો ભેદ તારવી શકતા નથી. Oikotypes ની વિચારણા અંગેનું ઔચિત્ય, પ્રત્યેક સ્થાનિક ઉપ-પ્રકારો [Sub-types] ની ભૌગોલિક સીમા—મર્યાદા પરલે સાસ ધ્યાન આપી અનેક કથા—પ્રકૃતિના [tale-types] સૂક્ષ્મતર અભ્યાસ દ્વારા જ માત્ર દર્શાવી શકાય તેમ છે. જો માત્ર એમ બને કે આ સાસ વિસ્તૃત રૂપો Developments ભૌગોલિક રીતે વધુ સઘનપણે સમરેલ બની રહે તો સામાન્ય [oikotype] ની ક્ષેત્રમર્યાદા નક્કી કરવાનું ન્યાયસંગત થાય. પણ આવો સર્વતો-મુક્તિ અભ્યાસ કરવામાં આવ્યો નથી. અને આ ક્ષેત્રોનું સીમાંકન પ્રદેશગત અન્વેષણ નહીં પણ માત્ર પરંપરાગત બાબત બની રહી છે.

આલ્બર્ટ એન્ડરસનનો વિરોધ સાવ ઓછી ભૂમિકા પરનો છે. એ કથાઓના લિખિત રૂપાન્તરોના મહત્વ પરત્વે એટલી બધી શ્રદ્ધા ધરાવે છે કે તે મૌલિક પરંપરાના અભ્યાસને અવિશ્વસનીય ગણે છે. એને ચોક્કસપણે એમ લાગે છે કે લિખિત કથાઓ અથવા મૌલિક કથાઓના પ્રકાશિત રૂપાન્તરો જ આ કથાઓને આવે જે લોકો એનું પુનરુચ્ચારણ કરે છે તેમની સમીપ લઈ ગયા છે. અભ્યાસની એક માત્ર પદ્ધતિ એ છે કે આ લિખિત દસ્તાવેજોની પરસ્પર તુલના કરવી. મૌલિક રૂપાન્તરો તો કથાની વિયોજનામાં કારણભૂત બને છે,

પ્લબર્ટ વેસ્લેસ્કી શક્તિઝાઢી સશોધક અને વિવાદકાર હતો. અને નાંવેલો, પેચ્યુલ્લ હત્યાદિ ંંગે સારં પ્લું જ્ઞાન હતું પળ મૌલિક પરમ્પરા ંંગે પ્લું જ્ઞાન ંજોલું હતું અથવા તો તે પ્લું સાચુ મૂલ્ય કરો શક્યો ન હતો. અને એમ લાગે છે કે જો એણે એમ દર્શાવ્યુ હોત કે [ડદાહરળ તરીકે] પ્રીમ બંધુઓ પોતાની કથાની પુનઃસર્જના કરી હતી, અને વાસ્તવમાં તો એણે તે સાહિત્યમાંથી અપનાવી હતી, તો તેણે કથાઓ, વાસ્તવમાં લોકસ્મૃતિમાં જઢબાઈ રહે છે અને મુસ્ત-પરમ્પરા દ્વારા તે પ્રસરે છે એ વિચારનું અવમૂલ્યન કર્યું હોત. એન્ડરસને વેસ્લેસ્કીના લોકકથા અંગેના આ એકતરફી નિરૂપણનું પ્રતીતિકર નિરાકરણ કર્યું છે. મૌલિક કથાઓના અનિવાર્ય વિભાજનને સ્થાને, એના સુદીર્ઘ અને સમૃદ્ધ અનુભવે એ કથાઓ જે સતત મુદ્ધારણા અનુભવે છે એ વસ્તુએ કથાઓને એમની મૂલ પ્કતા અને રસ ગુમાવતી વારી છે, એમ દર્શાવ્યુ છે.

વેસ્લેસ્કી વિરોધી વસ્તુ પર માર મૂકે છે. તેમ છતાં ઐતિહાસિક-મૌલિક પદ્ધતિને અનુસરનારાઓ પોતે જે કથાઓનો અમ્યાસ કર્યો છે એના લિખિત રૂપાન્તરો પર જ સવિશેષ ધ્યાન આપ્યું છે. આના ડદાહરળ અર્થે ઉપયુક્ત એન્ડરસનની-‘સમ્રાટ અને પાદરી’ ઝાઢી કથાના અમ્યાસને રજૂ કરી શકાય. તે કથાનાં કુલ ૫૭૧ રૂપાન્તરોમાંથી એણે લગભગ ૧૬૧ જેટલા સાહિત્યિક રૂપાન્તરોનો ઉપયોગ કર્યો છે અને વાસ્તવમાં આમાંનાં કેટલાક સાહિત્યિક રૂપાન્તરો જ એને મૂલ-કથાની સ્થાપનામાં સૌથી વધુ ઉપયોગી જણાયાં છે. એન્ડરસને એ વસ્તુનો પણ કાઢબીપૂર્વક અમ્યાસ કર્યો છે કે કયાં મૌલિક રૂપાન્તરો સાહિત્યિક રૂપાન્તરોનો પ્રભાવ દર્શાવે છે; જો કે આવાં રૂપાન્તરો કોઈ પણ સંજોગોમાં વેસ્લેસ્કી માને છે, પટલી વધુ સઘ્યામાં નથી.

વેસ્લેસ્કીએ ઉપસ્થિત કરેલ પ્રશ્ન લોકકથાના અન્વેષક માટે અતિ મહત્વનો છે. આ વે પ્રકારની પરમ્પરા-મૌલિક અને લિખિત-વન્વેનો અરસપરસનો સંબંધ એક જટિલ પ્રશ્ન છે. આ વસ્તુ આજ પર્યન્ત કરવામાં આવેલા અધ્યયન કરતાં વધુ અધ્યયનની અપેક્ષા રાખે છે.

અરસપરસના આંતરપ્રભાવ ંંગે વધુ વાસ્તવિક વિશ્લેષણ કરવું જરૂરી છે, જે કથાઓ પેન્ટામેરોને [pentamerone] અથવા perrault જેવા કથાસંપ્રદમાં જણાય છે તેનાં મૌલિક રૂપાન્તરોમાંથી કેટલા આ કથાસંપ્રદના પ્રભાવનો નિર્ઘાન્ત

સકેત દશાધિ છે—૯ વધુ જ્ઞાનદાયક બનશે. વેન્સેલ્સ્કી આ આંતરસંબંધનું અતિ મૂલ્ય આંકે છે ૯ વાત સાચી, પણ કથાના અન્વેષકે ઇનો ઉપેક્ષા પણ ન કરવી જોઈએ.

યુરોપ-એશિયામાં પ્રચલિત કથાઓનું પૂરતું સંશોધન થતું નથી.

સાહિત્યિક આંતર-સંબંધ અને મૌલિક પરમ્પરામાં પ્રસારણમાં ૯ક સાથે ૯વા અભ્યાસની સંધાના કરવી જરૂરી છે કે જે તે અભ્યાસક સંશોધન કરી શકે. આવી કથાના અભ્યાસકને ઘણીવાર ૯મ પણ લાગે છે કે જો ૯ક પણ મૌલિક રૂપાન્તર ન હોત અથવા તો તે સર્વ મૌલિક રૂપાન્તરો હોત તો તેનું કાર્ય કેટલું સંરક્ષ બની જાત ? જો ૯વી વાસ્તવિક કથા સાંપડે કે જેને સદન્તર સાહિત્યિક રૂપાન્તર ન હોય તો તે ऐतिहासिक-भौगोलिक पद्धतिની માત્ર મૌલિક પરમ્પરાની બાજુની યથાર્થતા કેટલી તે અંગે શુ કાંઈ કહી શક્યો ન હોત ? આ સંદર્ભમાં ઉત્તર અમેરિકાના લોકો જેવા લોકોની કથાઓ અભ્યાસ અંગે ઉત્તમ તક પૂરી પાડે ૯મ છે. ૯માંની કેટલીક દા ત. ‘ધો સ્ટાર હસબન્ડ’ [The star husband] તો સમગ્ર સંહમાં પ્રસારણ પામી છે, અને કેટલાક સ્વાસ સ્થાનિક વિકસિત સ્વરૂપમાં દેક્ષા દે છે. ઘનિષ્ઠ અભ્યાસ કરવા અંગે આવશ્યક રૂપાન્તરો પર્યાપ્ત પ્રમાણમાં પૂરાં પાડે ૯વું આ કથાઓનું સંકુલ સ્વરૂપ છે. જેનો આ પ્રમાણે અભ્યાસ થઈ શકે ૯વી લગભગ ૨૦ કે ૩૦ અમેરિકન ઇન્ડિયન કથાઓ પ્રાપ્ત થાય છે. વ્હી આજ પર્યન્ત આ રીતે જે કથાઓની અન્વેષણા થઈ છે, તે ऐतिहासिक भौगोलिक पद्धतिને સામાન્ય રીતે ડચિત ઠરાવે છે.

આ પદ્ધતિ અંગે જે ટોકા થઈ છે તે વસ્તુ જ ૯ની સુધારણા કરવામાં સહાય-મૂત બની છે. સ્વાસ કરીને સાહિત્યિક રૂપાન્તરોના મહત્ત્વ પર માર મૂકવાની તથા આસ્પરી મૂળ સ્વરૂપની રચના પૂર્વે સ્વાસ સ્થાનિક સ્વરૂપની સ્થાપનાની બાબત ઘણી ટીકાઓનો મોગ બની છે. આ પદ્ધતિનો વિકાસ થયો તે પૂર્વે ઘણી સારી કથાઓનો અભ્યાસ થયો હતો. તેમ છતાં તે સ્વચી પ્રગતિનું પ્રતિ-નિષિત્વ દર્શાવે છે. અને માત્ર સંશોધન ૯નાં કલાં—કસબ પસંકેની સુધારણા કરવાનું ચાલુ રાસશે પણ તેનો ત્યાગ કરશે નહીં કે ૯ના બદલે અન્યને અપનાવશે નહીં ૯મ નોવકસ લાગે છે.

ऐतिहासिक-भौगोलिक पद्धतिનું સસ્કરણ અથા પૂર્વે લોકકથાનો અયેઓ તુલનાત્મક અભ્યાસ ૯ક બે બાબતમાં કંઈક ન્યૂનતા દર્શાવે છે જેમકે, મિસ કોવસાનું

‘સિન્ડેરેલા’ ના અમ્પ્રાસ અંગેનું કાર્ય, રૂપાન્તરોના સંગ્રહ તથા સૂત્રોના વિશ્લેષણની બાબતમાં યથાર્થતા દર્શાવે છે. પણ આ રીતે એકઠી થયેલી આધાર-સામગ્રીનું અર્થઘટન કરવાનો કોઈ પ્રયાસ કરવામાં આવ્યો નથી. જ્યારે અન્ય અમ્પ્રાસનો પણ મૂળ અને અપ્રમાણિત પ્રમાણમાં પ્રાપ્ત રૂપાન્તરોના સમ્પ્રસારણ અંગે જ ચર્ચા કરી છે. આ વાત માં બેન્ફે અને કોસ્કા, જેને સાહિત્યિક પરંપરામાં—સ્વાસ કરીને ભારતથી આવેલી સાહિત્યિક પરંપરામાં—મુખ્ય રસ હતો, એ પરત્વે જ નહીં પણ હેટ્ઝેન્ડના ‘લીજેન્ડ ઓફ પર્સ્યસ’ [the legend of perseus] જેવા નમૂનારૂપ કાર્ય અંગે પણ આ વાત પટલી જ સાચી છે.

છેલ્લાં ત્રીસ વર્ષની કથાઓનું નિરૂપણ તુલ્યપણે આ પદ્ધતિને અનુસરીને જ નથી થયું. વાનસ્પીડો અને તેના શિષ્યમંડલે આ અમ્પ્રાસમાં બે એક બાબતમાં સુધારણા પણ કરી છે. તેઓએ કથાઓના સમૂહોનો એકત્રિત અમ્પ્રાસ એમનાં આંતરસંબંધની સજીવતાને પ્રમાણિત કે અપ્રમાણિત કરવા અર્થે કર્યો હતો અને એમનો મુખ્યરસ કથાના અંતિમ મૂળરૂપની સ્થાપના કરવાના પ્રયાસ પરત્વે નહીં પણ એમના Oikotype ના સંશોધનમાં હતો. અને આ અમ્પ્રાસનો આધાર મુખ્યત્વે એ ધારણા પર હતો કે અમુક પ્રદેશના Oikotype ના લક્ષણો મૂળ કેન્દ્રથી થયેલા સમ્પ્રસારણ ને કારણે નહીં પણ જુદામાન્ય આદિકાલથી પ્રાપ્ત વારસાને કારણે હોય છે.

કથા પર લખાયેલા અન્ય પ્રબંધો આવી જ રીતે અન્ય માન્યતાના કે સિદ્ધાન્તના મોગ બન્યા છે. આના ઉદાહરણમાં તેગેથોફ [Tegethoff] દ્વારા કરવામાં આવેલા ‘ક્યુપીડ અને સાઈફો’ કથાના અમ્પ્રાસને આપી શકાય. એમાં કુશલતા-પૂર્વક વિશ્લેષણ થયું છે. પણ કથાનું મૂળ સ્વપ્ન અનુભવમાં હોવાનું કરવામાં આવેલું અર્થઘટન ભાગ્યે જ પ્રતીતિકર લાગે છે. એ જ પ્રમાણે Boklenનું Snowwhite ની કથા અંગેનું નિરૂપણ અત્યંત અસતોષકારક છે. એના રૂપાન્તરોનો સંગ્રહ અપર્યાપ્ત છે. અને એની અર્થઘટન કરવાની પદ્ધતિ અવ્યવસ્થિત અને નિરંકુશ છે. આ સંસ્કરણમાં કથાનો વ્યવસ્થિતપણે અમ્પ્રાસ થાય તે હિચ્છનીય છે.

પૂર્વે જેમણે આ ऐतिहासिक-भौगोलिक પદ્ધતિનો વિનિયોગ કરી લોકકથાઓ અંગે મહત્વના પ્રબંધો લખ્યા છે, તે બધાએ એનો સંપૂર્ણ સ્વરૂપમાં પ્રયોગ કર્યો નથી. પણ આ પદ્ધતિના વધુ અને વધુ પ્રયોજન વધે તે આશ્ચર્યની યથા છે. શક્ય પટલા વધુ પ્રમાણમાં રૂપાન્તરો પકડાઈ કરવાનું દસ્તાવેજી કાર્ય અને કથાની એક પછી એક

વિગતનું વિશ્લેષણ કાર્ય, આ બે બાવત લોક-કથાના જીવન-ઇતિહાસના ઉત્તમ અભ્યાસ અર્થે પ્રથમ આવશ્યકતા છેલ્લે વ્યાપકપણે સ્વીકારાવા માંડી છે.

સામાન્યતઃ મોટા ભાગના પ્રક્યાત પ્રવંધોમાં કાહેન અને આર્નેપ વિનિયોગ કરેલ અને એન્ડરસન વડે જેનો વિકાસ થયો છે, એ કલા-કસબને અપનાવવામાં આવ્યો છે.

કાહેનનું એશિયા અને યુરોપની લોકકથાઓ ંંગેનું મંતવ્ય આ સંદર્ભમાં નોંધ-પાત્ર છે.

આપણે ગમે તે પ્રકારની લોકકથાનું નિરૂપણ કરતા હોઈએ, સમ્પ્રસારણના બે કેન્દ્રો ऐतिहासिक કાલમાં સ્પષ્ટપણે છૂટા પાડો શકાય તેમ છે : ભારત અને પશ્ચિમ યુરોપ. જો કથા મૂલમૂત રીતે ભારતની હોય તો એનું પરિભ્રમણ, સામાન્ય નિયમ છેલ્લે, સામાન્ય સાંસ્કૃતિક પ્રવાહના એશિયાથી યુરોપના વહનની દિશામાં આગલ વધતું દર્શાવી શકાય છે. પશ્ચિમ યુરોપની કથાનું પ્રસારણ ઝલ્લટો દિશામાં એશિયાના માત્ર એ જ વિભાગ સુધી પહોંચ્યું છે કે જે ભાગ એશિયાની હકુમત નીચે આવ્યો હતો. આ પ્રસરણ-કેન્દ્રો, ગમે તેમ, એક માત્ર છે તેમ નથી. એશિયા માઈનોર અને પૂર્વ અને ઉત્તર યુરોપમાં પણ મહારથી આવેલી કથાઓ સાથેસાથે પ્રસંગોપાત નવી નવી કથાઓનો વિકાસ પણ થયો છે. આ ઉપરાન્ત પશ્ચિમી યુરોપની કથાઓનો ઉદ્ભવ સામાન્યતઃ ભારતથી આવેલી કથાઓના વાસ્તવિક અને ઔપચારિક પ્રભાવે થયો છે.

યુરોપીયન કથા પરત્વે, ભારતીય કથાનું મધ્યસ્થીપણું કે આકર્ષકત્વ અવર્લંબન કથાની જન્મભોમ ંંગેના પ્રશ્નનો ઉકેલ આપી શકે તેમ નથી. વ્હી ઍટલં જ નહીં પણ માત્ર પ્રાચીન ઈજિપ્તના જ નહીં પણ બેબેલોનના અવશેષ [fragments] પ્રકાશમાં આવતાં આ પ્રદેશો પણ કથાસંક્રમણના મૂલમૂત કેન્દ્ર હોવાનો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો છે. આ શક્યતાઓ પણ તપાસવી જોઈએ.

એ સ્પષ્ટ છે કે લોકકથાના જીવન-ઇતિહાસ ંંગે હજી ઘણું ઘણું જાણવાનું બાકી રહે છે જે બાંબતોની ચર્ચા કરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે, તે મુક્યત્વે અમુક કથાઓનાં મૂલ અને પ્રસારણ ંંગે સમજૂતી રજૂ કરે છે અને પ્રસંગોપાત વિશાલ કથા-સમૂહને લાગુ પાડી શકાય એવાં કેટલાંક તથ્યો સોંપી આપે છે.

આ પ્રમાણે આપણે આ કથા-જૂથોની અમિરૂપિ ંંગે કંઈક જાણી શકીએ છીએ. જેમકે અમુક લોકો પરિભ્રમણકથાઓ જ કેમ પસંદ કરે છે,

બીજાઓ રમુજી પ્રસંગો કે સ્થાનિક કથાઓ હ્યાદિ જ કેમ પસંદ કરે છે. ય્યારે ઘણી બધો કથાઓનો પૃથક્કરણનો દૃષ્ટિ તથા પૂર્વે ઘડાયેલી કોઈ પદ્ધતિ વિના અભ્યાસ કરાયો હોય તો લોકકથાના જીવન-ઇતિહાસના સંદર્ભમાં ભાષાકીય સીમાઓની અને ભાષાકીય કુલોની અગત્ય પ્રમાણવાનું શક્ય બને છે. દા. ત. શું આ તપ્ય ભારતીય-આર્ય કુલ અને અમુક પ્રદેશોમાં જે કથાઓ પ્રચલિત છે તે બન્ને વચ્ચે કોઈ વાસ્તવિક સહ-સંબંધ હોવાનું સૂચવે છે ?

કથાત્મક શૈલીનો પ્રશ્ન પરમ્પરાપ્રાપ્ત કથાઓના સંદર્ભમાં ભાગ્યે જ વિચારાઓ છે. શું ભારત અને નજીકના પૂર્વનો કથાઓ પશ્ચિમ યુરોપની સરસ્વામણીમાં કથા વસ્તુ પરત્વે અલ્પપ્રમાણમાં એકતા અને સ્વરૂપ પરત્વે અલ્પ ચોક્કસાઈ દર્શાવે છે ? અસાવધ અવલોકનથી આમ લાગશે. પણ નિષ્ઠાપૂર્વકના અભ્યાસ થી જણાશે કે આ વાત સાચી નથી. આ મત સાચો હોય તો તેનો એક અર્થ એ થાય કે પૂર્વમાં કથાઓ હજો પણ જીવંત સંઘટના છે અને પશ્ચિમમાં તે અમુક નિયત ઘાટમાં ઢઢાઈ ગઈ છે. અને એને પોતાની સજીવતા ગુમાવી દીધી છે અથવા તો શું એનો અર્થ એ છે કે એકત્વયુક્ત કથાઓ જેમ યુરોપ તરફથી પૂર્વ તરફ સંક્રમણ કરતી ગઈ તેમ તેમ સ્પિન્ડલ થતી ગઈ ? કેટલીક કથાઓના પ્રસરણના અભ્યાસ સાથે એમનું શૈલીગત અન્વેષણ સંકળાય તો વસ્તુ પરમ્પરાગત કથાનકના સામાન્ય ઇતિહાસમાં આવી વાત સ્પષ્ટ કરી આપે.

ऐतिहासिक भौगोलिक पद्धति प्राथमिक रीति कथातत्त्व साधे सकळायेली છે. આ અન્વેષણ દર્શાવે છે કે કલેવર મળે પરિવર્તન પામતું રહે પણ કથાવસ્તુ સ્થાયી રહે છે. જો આ સાચું જ સત્ય હોય તો, લોકચૃત્તના પાઘેલા મેદ-પ્રમેદ [દાસલા તરીકે પરોક્ષ અને લોકગાથા [Saga] અથવા [Hero-tale]નું કોઈ અમુક વ્યક્તિગત કથાનાં જીવન ઇતિહાસના નિરૂપણમાં કોઈ મહત્ત્વ રહેતું નથી. પણ આ મેદ-પ્રમેદ પોતે એક બીજાના સંદર્ભમાં મહત્ત્વના છે.

ગ્રીસ કે કોસ્કામાં રજૂ થયેલી પશ્ચિમ યુરોપની કોઈ આદર્શરૂપ કથામાં અમુક સ્વાસ લાક્ષણિક શૈલી હોય છે, આ શૈલીનો ऐतिहासिक तथा भौगोलिक क्षेत्र विस्तार કેટલો ? વઢી આ શૈલી ને અનુરૂપ એવા કથા રૂપાન્તરને પરીકથા एवું નામ આપીએ તો આપણે એ પ્રશ્નનો સદા સામનો કરવાનો રહેશે કે અમુક કથા ક્યારે પરીકથા હતી અને ક્યારે ન હતી. અને શૈલીની અપેક્ષાએ અમુક રૂપા-

નંતર પરીકથા છે અને અમુક નથી તે તથ્ય વહે રચના અથવા કથા-તત્ત્વમાં થયેલા કથા પરિવર્તનની સમજૂતી આપવાની રહે છે ? આ પ્રશ્નનો વસ્તુલક્ષી કસોટી કરી શક્ય છે. અને તે કદાચ પરીકથા અંગેની સમગ્ર વિચારણા સ્પષ્ટ કરી આપશે. વેરસેલ્સ્કી જેને ફર્ફેક પાછળના સમયનું અને વિદગ્ધરૂપ [sophisticated form] [કદાચ રેનેશાં કરતા પ્રાચીન નહીં પધું] ધારે છે, અને વાનસ્થોડો જેને સામાન્ય ભારોપીયના આદિકાલથી વારસાગત રૂપ તરીકે ગણાવે છે, તે બન્ને એક જ વસ્તુની વાત નથી કરતા. રચના અને વસ્તુ પરલે ધુરતા પ્રમાણમાં લક્ષ આપવામાં આવ્યું હોય એવાં અનેક સંશોધન ભાવિમાં બહાર પડશે.

જ્યારે લોકકથાવિદે કથાના જીવંત ઇતિહાસ અંગેના સર્વ તથ્યોનું સંશોધન કરવા માટે, પોતાનો બનતો પ્રયાસ કર્યો હોય છે ત્યારે મનોવિજ્ઞાની, સમાજશાસ્ત્રી અને સ્તત્ત્વશાસ્ત્રી માટે પ્રતો અવકાશ રહે છે. હાલપર્યન્ત આ શાસ્ત્રનો લોકકથા ને સમજવા અર્થે અલ્પપ્રમાણમાં ઉપયોગ થયો છે. કેમકે આ પ્રકારનાં લોકકથા અંગેનાં નથ્યો પણ અલ્પ પ્રમાણમાં જ્ઞાત હતાં.

જ્યારે પ્રાપ્ત સર્વ રૂપાન્તરોના અભ્યાસ દ્વારા લોકકથાના મૂળરૂપનું અનુમાન ચોકસાઈથી કરવામાં આવ્યું હોય ત્યારે માનસશાસ્ત્રી માનસશાસ્ત્રના સિદ્ધાન્ત અનુસાર આ મૂળરૂપ વિષે અનુમાન કરી શકે છે. અને જ્યારે તે એક રૂપાન્તરથી અન્ય રૂપાન્તરમાં કયાં કયાં પરિવર્તનો થયા છે તે જાણે છે ત્યારે તે આ પરિવર્તનો અંગેનાં કારણો નક્કી કરવાનો પ્રયાસ કરે છે. પની પાસે અમુક કથાઓની, શુદ્ધતા અને સૂક્ષ્મતાથી ગોઠવેલી, સર્વ સામગ્રી હોય છે. તો જુ આ પ્રમાણે પ્રાપ્ત થયેલી આધાર-સામગ્રી મૌલિક પરિવર્તન અંગેના આન્દ્રેના સિદ્ધાન્તને યથાર્થ ઠેરવે છે ? લોકકથાવિદને માનસશાસ્ત્રીઓ સહાયભૂત જણાયા નહીં, કેમકે આ માનસ-શાસ્ત્રીઓ કાંતો આ મૌલિક પરમ્પરાની પદ્ધતિ અંગે અજ્ઞ હોય છે અથવા તો તેઓ આ પદ્ધતિનો ઉપયોગ કર્યો હોતો નથી. હવે પૂર્વી અપેક્ષા રાક્ષવામાં આવે છે કે કથાના મૂળ અંગેનાં અનુમાનો આધુનિક અને અવિશિષ્ટ રૂપાન્તરો પર આધાર રાક્ષતાં નહીં હોય અને કથક પાસેથી કથાના શ્રોતા સુધી કથા સંક્રમણ કરે છે, તે દરમ્યાન પમો થયેલાં વાસ્તવિક પરિવર્તનો અંગે હવે ઉપલબ્ધ થતી સર્વ આધાર સામગ્રીને, સ્મૃતિ અને વિસ્મૃતિ અંગેના અભ્યાસને પ્રાયોગિક અનુભવ ઉપરાન્ત, લક્ષમાં લેશે.

કોઈ પણ જાતિ [race] ના સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસમાં લોકકથા એક અગત્યનો અંશ છે, વૃત્તસ્વશાસ્ત્રી અને વધી માનવ સંસ્થાઓ (Human institutes) વિવિધ કથાઓના વિશાળ પ્રમાણમાં વિકસિત થતા જીવન-ઇતિહાસનો ઉપયોગ પોતાની શોધની સમજણ અર્થે કરવો જોઈએ. જેટલા વધુ પ્રમાણમાં કે સંખ્યામાં તેઓ લોકકથાને યથાર્થ રીતે સમજશે તેટલા પ્રમાણમાં એમનું માનવની સમગ્ર બૌદ્ધિક અને સૌન્દર્યલક્ષી જિન્દગી અંગેનું મંતવ્ય વધુ સ્પષ્ટતર અને વધુ ચોક્કસ બનશે.

તત્ત્વાર્થસૂત્ર — ઇતિહાસિક મૂલ્યાંકન

કૃષ્ણકુમાર દીક્ષિત

તત્ત્વાર્થસૂત્રના કર્તા ઉમાસ્વાતિના સમય (છગભગ ઈ. સ.ની ત્રીજી-ચોથી શતાબ્દી) સુધીમાં જૈનોએ સ્વીકારેલા વિવિધ વિદ્યાશાસ્ત્રો સંબંધી સૈદ્ધાન્તિક મતોનો સંગ્રહ પૃથકે તત્ત્વાર્થસૂત્ર. દસ અધ્યાયોમાં વિમલ તત્ત્વાર્થસૂત્ર પ્રથમ અધ્યાયમાં જ્ઞાનમીમાંસાવિષયક, ત્રીજામાં પ્રાણીજગતના વ્યાવહારિક અભ્યાસને લગતી, ત્રીજામાં અને ચોથામાં પૌરાણિક લોકભૂગોળ વિશેનો, પાંચમામાં પ્રમેયમીમાંસાવિષયક અને છઠ્ઠી દસ અધ્યાયોમાં આચારશાસ્ત્રની સમસ્યાઓ હાથ ધરે છે. પરંપરાગત સામગ્રીને ગોઠવવા માટે તેમણે પસંદ કરેલ સ્ત્રોત — ચોકટું (framework) સાસ તોષપાત્ર છે કારણ કે પ્રથમ અધ્યાયના પ્રારંભે જ તેઓ જાહેર કરે છે કે સમ્યક્દર્શન, સમ્યક્જ્ઞાન અને સમ્યક્ચારિત્ર એ ત્રણ મોક્ષમાર્ગના ઘટકો છે (૧.૧) અને પછી સ્પષ્ટ કરે છે કે સમ્યક્દર્શનનો અર્થ છે જીવ, અજીવ, આત્મવ, બંધ, સંવર, નિર્જરા અને મોક્ષ એ સાત મૂલ્યભૂત તત્ત્વોમાં શ્રદ્ધા (૧ ૨,૪.). પ્રથમ અધ્યાયનો શેષ ભાગ સમ્યક્ અને અસમ્યક્ જ્ઞાનના નિરૂપણમાં રોકાયેલો છે. નાકીના નવે અધ્યાયોને બે દૃષ્ટિએ જોઈ શકાય. તે આ પ્રમાણે—કોઈ કહી શકે કે બેથી પાંચ અધ્યાયો સમ્યક્જ્ઞાનના શક્ય વિષયો કયા હોઈ શકે તે આપણને જણાવીને જ્ઞાનનિરૂપણને જ આગળ ધપાવે છે, જ્યારે છઠ્ઠી દસ અધ્યાયો સમ્યક્ ચારિત્રનું નિરૂપણ હાથ ધરે છે; અથવા તો કોઈ કહી શકે કે બેથી પાંચ અધ્યાયો જીવ અને અજીવ એ બે તત્ત્વોનું, છઠ્ઠો અધ્યાય આત્મવતત્ત્વનું, આઠમો અધ્યાય બંધ-તત્ત્વનું, નવમો અધ્યાય સંવર અને નિર્જરા તત્ત્વોનું અને દસમો અધ્યાય મોક્ષતત્ત્વનું નિરૂપણ કરે છે, (સાતમા અધ્યાયની સ્થિતિ આ રીતિથી વિરુદ્ધ છે કારણ કે તે અંશતઃ આત્મવવિષયક સમસ્યાનું અને અંશતઃ સંવરવિષયક સમસ્યાનું નિરૂપણ કરે છે). ગમે તેમ પણ, કોઈ પણ વ્યક્તિ ઊંપર પવો છાપ અવશ્ય પડવાની કે સમ્યક્-દર્શન, સમ્યક્જ્ઞાન અને સમ્યક્ચારિત્ર આ ત્રણ સાથે મળીને મોક્ષનો માર્ગ બને છે એ મંતવ્ય તેમ જ સમ્યક્દર્શન પૃથકે જીવ, અજીવ, આત્મવ, બંધ, સંવર, નિર્જરા અને મોક્ષ આ સાત તત્ત્વોમાં શ્રદ્ધા એ બંનેય મંતવ્ય જૈનો પ્રારંભથી જ ધરાવતા હોવા જોઈએ, અને તેમ છતાં હકીકત તો એ છે કે આ બેય માન્યતાઓ ઉમાસ્વાતિના સમયમાં નવી હતી આ બંને માન્યતાઓનો ક્રમશઃ વિચાર કરીએ.

પ્રારંભથી જ જૈન ગ્રન્થકારો સાધુનો કેવો આચાર મોક્ષદાયક છે તેની ચર્ચા કરતા હતા, અને વસ્તુતઃ આવ્યે પાછલથી તેમણે ધર્મનિષ્ઠ શ્રાવકનો કેવો આચાર સ્વર્ગદાયક છે તેનો ચર્ચા શરૂ કરી કારણ કે સાધુ થયા વિના મોક્ષ પામવાનો કોઈ પ્રશ્ન જ ન હતો આ ઉત્તરકાલોન મૂલિકાપ જૈન પ્રાગમાની સત્યતામાં શ્રદ્ધા સમ્યક્-ચારિત્રમી અનિવાર્ય પૂર્વશરત છે એ વાત ઉપર તેમ જ જૈન આગમોમાં શ્રદ્ધા જાગે તે માટે તેમનું શ્રવણ કરવું જોઈએ એ વાત ઉપર માર મૂકાવાનું શરૂ થયું. આ અંતિમ મતવ્યની લોકભોગ્ય વિચારણા ઉત્તરાધ્યયનના ત્રીજા અધ્યયનમાં છે; ત્યાં પ્રંથકાર લેદ વ્યક્ત કરે છે કે મનુષ્યજન્મ દુર્લભ છે, મનુષ્યજન્મથી વધુ દુર્લભ જૈન આગમોનું શ્રવણ છે, આ શ્રવણથી વધુ દુર્લભ જૈન આગમોમાં શ્રદ્ધા છે અને આ શ્રદ્ધાથીય વધુ દુર્લભ તો જૈન આગમોના ઉપદેશ પ્રમાણેનો આચાર છે, આ જ મંતવ્યનો કંઈક શાસ્ત્રીય વિચારણા દશાશ્રુતસ્કંધના દસમા અધ્યયનમાં છે; ત્યાં આચાર પ્રમાણે મનુષ્યોની કક્ષાઓ પાઠવામાં આવી છે કારણ કે ત્યાં કહ્યું છે કે કેટલાક તો જૈન આગમોનું શ્રવણ પણ કરતા નથી, કેટલાક તેમનું શ્રવણ કરે છે તો તેમનામાં શ્રદ્ધા ધરાવતા નથી, કેટલાક તેમનામાં શ્રદ્ધા ધરાવે છે તો તેમના ઉપદેશ પ્રમાણે આચરણ કરતા નથી, કેટલાક તેમનામાં શ્રદ્ધા ધરાવે છે અને સાથે સાથે તેમના ઉપદેશ પ્રમાણે આચરણ પણ કરે છે. ગ્યારે ડમાસ્વાતિ જણાવે છે કે વ્યક્તિમાં સમ્યક્દર્શન નિર્સર્ગથી યા અધિગમને પરિણામે જન્મે છે (૧૩) ત્યારે તેઓ પોતે પણ આ જ મંતવ્યને નિર્દેશે છે—નિર્સર્ગનો પ્રથમ વિકલ્પ વિરલ છે ગ્યારે બીજો વિકલ્પ જૈન શાસ્ત્રો ભગવાને પરિણામે જૈન શાસ્ત્રોમાં જેમને શ્રદ્ધા જાગે છે તેમને અનુલક્ષીને છે; તેથી સમ્યક્દર્શન, સમ્યક્જ્ઞાન અને સમ્યક્ચારિત્ર ત્રણ સાથે મળીને મોક્ષમાર્ગ બને છે એમ કહેતો વસ્તુતઃ જૈનશાસ્ત્રોના શ્રવણમાત્રથી કંઈક જુદું ‘સમ્યક્-જ્ઞાન’ દ્વારા તેમને અભિપ્રેત હોવું જોઈએ. સમ્યક્દર્શનની સાથે સાથે આ રીતે સમ્યક્-જ્ઞાનને સ્વીકારવાની જૈન પરંપરા ન હતી એટલું જ નહિ પણ જૈન સૈદ્ધાન્તિકો દ્વારા સ્વીકૃત એક અન્ય મન્તવ્ય પ્રમાણે સમ્યક્દર્શનથી સ્વતન્ત્ર નવી જ પ્રાપ્તિ તરીકે સમ્યક્-જ્ઞાનને નિરૂપવું જૈનને માટે અશક્ય હતું, કારણ કે આ સૈદ્ધાન્તિકો માનવા લાગ્યા હતા કે ય્યાં સુધી જૈનશાસ્ત્રોમાં શ્રદ્ધા ન જાગે ત્યાં સુધી જે કંઈ જ્ઞાન વ્યક્તિમાં હોય છે તે મિથ્યાજ્ઞાન છે પરંતુ તેમનામાં શ્રદ્ધા જાગતાં તે જ જ્ઞાન આપોઆપ સમ્યક્જ્ઞાન બની જાય છે; ડમાસ્વાતિએ પોતે આ મન્તવ્યનું સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે (૧, ૩૨-૩૩). તેથી, સમ્યક્દર્શનથી અતિરિક્ત નવી પ્રાપ્તિ જાગે કે સમ્યક્જ્ઞાન હોય એવું ગ્યારે

ઉમાસ્વાતિ કહે છે (તેઓ સમ્યક્જ્ઞાનને નવો પ્રાપ્તિ તરીકે ગણે છે એ વસ્તુ સમ્યક્-દર્શન સમ્યક્જ્ઞાન વિના પ્રાપ્ત કરવું શક્ય છે પરંતુ ઇથી ઝલડું શક્ય નથી એવી ઇમની દલોલ [ભાષ્ય ૧ ૧] ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે) ત્યારે ઉમાસ્વાતિ શું કહેવા માગે છે તે સમજવું કઠણ છે એવું સૂચન કરવામાં આવ્યું છે કે સમ્યક્જ્ઞાનથી ઉમાસ્વાતિને જૈન શાસ્ત્રોનું પૂર્ણ જ્ઞાન અભિપ્રેત છે, અને તેમ હોઈ શકે; પરંતુ ધ્યાનમાં રાખવાનું એ છે કે મોક્ષપ્રાપ્તિના અનિવાર્ય ઉપાય તરીકે જૈન શાસ્ત્રોના પૂર્ણ જ્ઞાન ઉપર ભાર બાપવો તે જૈન સૈદ્ધાન્તિક વારસાનું અંગ નથી. જે વન્યું લાગે છે તે તો એ છે કે ઉમાસ્વાતિની નર્જીકના સમયમાં જૈન સૈદ્ધાન્તિકોને એ વિષમતાનું માન થયું કે ભારતીય દાર્શનિકોમાં મોટે ભાગે એક માત્ર તેઓ જ એવા હતાં જેમણે મોક્ષપ્રાપ્તિના અનિવાર્ય ઉપાય તરીકે સમ્યક્જ્ઞાનને માન્યું ન હતું તેમની વિશિષ્ટ ऐतिहासिक પશ્ચાદ્ભુમિકાની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો આ સંદર્ભમાં સમ્યક્દર્શન અને સમ્યક્ચારિત્રનો ઝલ્લેસ ન કરવો તેમને માટે અશક્ય હતો, તેથી તેમણે તે બેમાં સમ્યક્જ્ઞાનને માત્ર ઝમેરી દીધું અને જાહેર કર્યું કે તે ત્રણ સાથે મળીને મોક્ષનો ઉપાય છે. અલબત્ત, જ્યારે અજૈન દાર્શનિકોએ પ્રગટ કહ્યું કે મોક્ષનો ઉપાય એકમાત્ર સમ્યક્જ્ઞાન છે ત્યારે તેઓ ગર્ભિત રીતે સમજતા હતા કે આ સમ્યક્જ્ઞાન જૈનોનાં સમ્યક્દર્શન અને સમ્યક્ચારિત્ર જેવાં કશાકથી સહચરિત હોય છે, પરંતુ નોંધવા જેવી વાત એ છે કે તેમણે આ મુદ્દો કદી સ્પષ્ટપણે વ્યક્ત કર્યો ન હતો તેવી જ રીતે, જાણે કે સમ્યક્દર્શન અને સમ્યક્ચારિત્ર સાથે મળીને મોક્ષનો ઉપાય છે એવું જૈન દાર્શનિકો જ્યારે કહેતા હતા ત્યારે તેઓ ગર્ભિત રીતે સમજતા હતા કે આ સમ્યક્દર્શન અને સમ્યક્ચારિત્ર અજૈન દાર્શનિકના સમ્યક્જ્ઞાન જેવા કશાકથી સહચરિત હોય છે, પરંતુ આ વાત તેમણે ખૂબ મોઢો સ્પષ્ટપણે વ્યક્ત કરી, અને જ્યારે તે સ્પષ્ટપણે વ્યક્ત કરી ત્યારે સમ્યક્દર્શન પૂર્વે સમ્યક્જ્ઞાન કદી ઉદ્ભવતું નથી પરંતુ સમ્યક્દર્શનના ઉદ્ભવ પછી તો સમ્યક્જ્ઞાન આપોઆપ ઉદ્ભવે છે એવા જૈન સિદ્ધાન્તના ફર્ફક લાક્ષણિક મતને પરિણામે મુશ્કેલીઓ ઝમી થઈ

આ રીતે જ, જૈન ગ્રંથકારો સ્પષ્ટપણે અને સ્વાભાવિક રીતે જ સમાન હતા કે તેઓ જે વિચારો ઉપદેશો છે તેમને વિશે ફર્ફક વિલક્ષણતા છે, પરંતુ આ બધા વિચારો સમપ્રણેયે સમાવિષ્ટ થઈ જાય એવો પોતાની કલ્પનાઓનો સંગ્રહ (અર્થાત્ તત્ત્વોનો વિશિષ્ટ ગણ [set]) પ્રસ્તુત કરવાની પરંપરા તેમને પ્રાપ્ત થઈ ન હતી, જ્યાં સૈદ્ધાન્તિક તત્ત્વોની ધ્યાન રહે એવી લાંબી યાદી ઘઢવામાં આવી છે અને જ્યાં આ તત્ત્વોને

સ્વીકારવાં યોગ્ય છે તેમ જ ન સ્વીકારવા અનુચિત છે એવી વાત ઉપર માર મૂકવામાં આવ્યો છે એવા સૂત્રકૃતાંગ ૨.૫.૧૨-૨૮ અને ઔપપાતિક ૧૩૩ જેવા ગદ્યસંહ્યા આ દિશામાં કંઈક શરૂઆત થઈ છે. પરંતુ ઉત્તરકાળે એ માન થયું કે તત્ત્વોની આવી લાંબી યાદીને બની શકે તેટલી ટુંકાવીને એક ધોરણરૂપ બનાવી દેવી જોઈએ, અને પરિણામે ધર્મનિષ્ઠ આદર્શ જૈન શ્રાવકની સૈદ્ધાન્તિક સમજૂતાને વર્ણવતી વિશેષણરૂપ પદાવલિ અસ્તિત્વમાં આવી. ધર્મનિષ્ઠ આદર્શ જૈન શ્રાવકના નિરૂપણ દરમ્યાન આ પદાવલિ સૌ પ્રથમ સૂત્રકૃતાંગ ૨.૨.૨૪ માં દેખા દે છે અને પછી મળવતી ૨.૫, ઔપપાતિક ૨.૨૦ અને બીજે ઠેકાણે તેની પુનરુક્તિ થયેલી છે. આદર્શ જૈન શ્રાવકને નીચેના ચાર તત્ત્વોનું જ્ઞાન હોય છે એમ અહીં જણાવ્યું છે.

(૧) જીવ	(૨) અજીવ	(૩) પુણ્ય
(૪) પાપ	(૫) આશ્રવ	(૬) સવર
(૭) વેદન	(૮) નિર્જેરા	(૯) ક્રિયા
(૧૦) અવિકરણ	(૧૧) બંધ	(૧૨) મોક્ષ

ક્રિયા અને અધિકરણ સિવાયનાં ચાર તત્ત્વો સૂત્રકૃતાંગ અને ઔપપાતિકગત પેઢી પૂર્વકાલીન બે લાંબી યાદીઓમાં પણ આવે છે (હકીકતમાં, સૂત્રકૃતાંગની યાદીમાં અધિકરણને સ્થાને અક્રિયા છે), ઉપરાંત, સૂત્રકૃતાંગની યાદીનાં ચાર તત્ત્વોમાં ગણાવેલ વેદનતત્ત્વ ઉત્તરકાલીન પ્રથોમાં મળતું નથી, ઉત્તરકાલીન પ્રથોમાં તો માત્ર અગીયારે તત્ત્વો જ ઉપલબ્ધ થાય છે. આ ચારો અસ્તવ્યસ્ત દેખાતી માહિતી નવતત્ત્વ-સિદ્ધાન્તના ઐતિહાસિક મૂલ્યાંકન માટે પ્રસ્તુત છે, કારણ કે જ્યારે નિર્દિષ્ટ ગદ્યસંહો લખાયા ત્યારે આ સિદ્ધાન્ત પ્રચલિત ન હોઈ શકે. આ સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે જૈન સૈદ્ધાન્તિક મતોનું સમગ્ર તત્ત્વ જીવ, અજીવ, પુણ્ય, પાપ, આશ્રવ, બંધ, સવર, નિર્જેરા અને મોક્ષ આ નવ તત્ત્વોમાં સમાઈ જાય છે, આ નવ તત્ત્વો સ્વાસ ધ્યાન ન લેંચે એ રીતે (બીજાં તત્ત્વો સાથે) આ ગદ્યસંહોમાં નિયતપણે છે. આ ગદ્યસંહોનો સદર્ભ નિતરાં સ્પષ્ટ કરી દે છે કે જ્યારે તે ગદ્યસંહો લખાયા ત્યારે નવતત્ત્વનો સિદ્ધાન્ત પ્રચલિત હતો તો તેઓએ જે હાથ આવ્યાં તે ચાર તત્ત્વોનો ઉલ્લેખ ન કર્યો હોત પણ આ સિદ્ધાન્તે જેમને સ્વાસ ધ્યાનપાત્ર બનાવ્યાં છે તે નવ તત્ત્વોનો જ ઉલ્લેખ કર્યો

૧ એમ આ વિષય ઉપર જે કહેવાના છીએ તેને ધ્યાનમાં રાખી કહેવું જોઈએ કે અગળપન ઉત્તરકાલીન લઘિયાઓની વેદરક્ષારીતિ પરિણામ છે.

होत. आ मिद्वान्तनी पोतानी ज वात करोए तो, ते सिद्धान्त अत्यन्त प्रबलपणे ऊठेछी सैद्धान्तिक मागने सतोपवा घडवामा आव्यो हतो, कारण के हवे शक्य तेठला बधा ज लाक्षणिक जैन विचारोनी—तत्त्वोनी—यादी बनाववानो प्रश्न न हतो परंतु जैन सैद्धान्तिक मतोनो समग्र तन्त्र जेठला तत्त्वोथो आवरित थई जतुं होय तेठला ज तत्त्वोनी—बिनजरूरी तत्त्वोने स्थान आप्या विना—यादी घडवानो प्रश्न हतो. परिणामे छेले अस्तित्वमां आवेछी १२ तत्त्वोनी यादीनी बाबतमां वधाराना बिनजरूरी तत्त्वोने दूर करवानी सावधानीपूर्वकनी क्रिया थई. ज्यां सुधी प्रमेयमीमांसाविषयक मंतव्योने लागेवळगे छे त्यां सुधी जीव अने अजीव बे तत्त्वोए देखीतो रीते ज पोतानी जातनी पूरेपूरी संभाळ छीथी—पोतानी जातने पूरेपूरी टकावी राखी, परंतु जेम्हने आचार-मीमांसाविषयक मंतव्यो साथे संबंध हतो ते शेष दस तत्त्वोमां निरर्थकताओ हती. जन्म-मरणचक्रना बंधननो अर्थ घरावतुं बंधतत्त्व अने आ चक्रमांथी छूटकारानो अर्थ घरावतुं मोक्षतत्त्व आ बे तत्त्वो उपयोगी हतां ए तो सहेजे समनी शक्य छे, परंतु वधारामां जे जरूर हती ते बंधना हेतुभूत एक तत्त्वनी अने मोक्षना हेतुभूत बीजा तत्त्वनी. परंतु केठलीक अप्रस्तुत बाह्य विचारणाओए बधतत्त्व अने मोक्षतत्त्व उपरांत बे नहि पण पांच तत्त्वो स्वीकारवानुं जरूरी बनाव्युं. ते आ प्रमाणे, सारा एवा प्राचीन कालथी आसबने ससारचक्रमा जकडी राखवाने जबाबदार सामान्य माणसना आचार तरीके समजवामां आवतो, अने आ संसारचक्रमांथी मुक्तिने माटे जबाबदार आदर्श साधुना वैनायिक आचारतरीके संवरने समजवामां आवतो, परंतु पछी तरत ज पुण्य अने पाप ए बे तत्त्वो उमेरवामां आव्यां—पुण्य एटछे शुभजन्मना हेतुभूत सुकृत्यो अने पाप एटछे अशुभ जन्मना हेतुभूत दुष्कृत्यो. हवे एहुं लाग्युं के आसब—संवर ए बे तत्त्वोनी एक उपयोग छे, ज्यारे पुण्य अने पाप ए बे तत्त्वोनी बीजो उपयोग छे, अने तेथी चारेय तत्त्वोने बंध अने मोक्ष ए बे मूलभूत तत्त्वो साथे रहेवा देवामां आव्यां. पांचमा तत्त्व निर्ज-राने बीजा खास कारणसर रहेवा देवामां आव्युं मूळे तो वेदन अने निर्जरा बे तत्त्वोनी घनिष्ठ अविनाभाव संबंध छे, अने जैन परम्परानी लाक्षणिकता तरीके तेमना उपर खास भार मूकवामां आवतो हतो. आम जैनो सारा—नरसां कृत्योने परिणामे आत्माने लागतुं अने तेमनां फलना भोग पछी आत्माथी छूटुं पडी जतुं 'कर्म' नामनुं एक जातनुं पौद्गलिक अर्थात् भौतिक द्रव्य मानता थया हता. पूर्वे करेलां कृत्यनां फलने भोगववानो प्रक्रिया वेदन कहेवाती, आत्माथी 'कर्म'द्रव्यना दूर

શ્વવાની પ્રક્રિયા નિર્જરા કહેવાતી. વધાં જ કર્મદ્રવ્યને દૂર કર્યાં સિવાય મોક્ષ થઈ શકતો નથી એવું મનાતું હતું એટલે એવી સમજણ સદાય રહી હતી કે સાધુનો આચાર પુષ્કલ નિર્જરા કરે છે; પરંતુ ધીમે ધીમે વસ્ત્ર જતાં ભારપૂર્વક કહેવાલાં લાગ્યું કે સાધુ (કે અન્ય વ્યક્તિ) કરેલું તપ જ આ પુષ્કલ નિર્જરાનો ઉપાય છે — આ જાતનો નિર્જરાનો પૂર્વકલ્પનાં ફલભોગને પરિણામે થતી સામાન્ય પ્રકારની નિર્જરાથી ભેદ કરવામાં આવ્યો. નવતત્ત્વસિદ્ધાન્તમાં સવર ઉપરાંત નિર્જરાને સ્વીકારવામાં આવી કારણ કે અહીં નિર્જરાથી અભિપ્રેત હતી પેછી તપ દ્વારા થતો પુષ્કલ નિર્જરા અને સંવરથી અભિપ્રેત હતો સાધુના આદર્શ આચારથી (અને તપથી) થતો નવાં કર્મદ્રવ્યના સચયનો—આલ્સવનો—નિરોધ. ઉમાસ્વાતિના ૧.૨ અને ૧.૩ સૂત્રો પાછલ આ સમજ રહેલી છે. સૂત્ર ૧.૨ સાધુના તે આચારો ગણાવે છે જે સવરના ઉપાય-મૂત છે અને સૂત્ર ૧.૩ (જુઓ ૮.૨૪ પળ) તપને વિશે જણાવે છે કે તે નિર્જરા પળ કરે છે. હકીકતના આ પાસા ઉપર કેટલાક સૈદ્ધાન્તિકાણે એટલો વધો માર આવ્યો કે તેઓ મોક્ષમાર્ગના ઘટક તરાકે કેવલ સમ્યકદર્શન, સમ્યકજ્ઞાન અને સમ્યકચારિત્રને જ નહિ પળ તપનેય ગણવાની હદે ગયા— (ઉદાહરણાર્થ,) આ મત ઉત્તરાધ્યયનના વિરલ (અને ઉત્તરકાલીન જણાતો) રચનાઓમાં સ્થાન ધરાવતા તેમ જ નવતત્ત્વસિદ્ધાન્તને સ્થાન આપતા ૨૮મા અધ્યયનમાં સ્વીકારવામાં આવ્યો છે આપણે જોયું તેમ, આ મતનો સ્વીકાર ઉમાસ્વાતિણે કર્યો નથી વધારામાં, ઉમાસ્વાતિણે નવતત્ત્વસિદ્ધાન્તમાં પળ સુધારો કર્યો છે. તેમને પોતાને લાગ્યું હોવું જોઈએ કે જો આલ્સવ બંધનું કારણ હોય, પુણ્ય શુભ બંધનું કારણ હોય અને પાપ અશુભ બંધનું કારણ હોય તો પુણ્ય અને પાપ આલ્સવના અવાન્તર મેદો જ હોવા જોઈએ, તેથી તેમણે નવતત્ત્વના સિદ્ધાન્તે સ્વીકારેલ તત્ત્વોની સૂચીમાંથી પુણ્ય અને પાપને પડતાં મૂલ્યાં આચારવિષયક મૂલમૂત તત્ત્વોનો સંખ્યા સાતમાંથી પાંચ કરવામાં જ ઉમાસ્વાતિનું કાર્ય સમાત થઈ જતું ન હતું, તે તો કેવલ શરૂઆત હતો. તેમનું સ્વરં કામ તો આલ્સવ, બન્ધ, સવર, નિર્જરા અને મોક્ષ આ પાંચ તત્ત્વોના ચોકઠામાં વારસાગત આચારવિષયક જૂની અને નવી ચર્ચાઓને ગોઠવવાનું હતું. તેમણે તે કામ કેવી રીતે પાર પાડ્યું તે આપણે માટે ક્ષોણવટમર્યા અમ્યાસને પાત્ર છે.

શરૂઆતથી જ જૈન પ્રથકારો સંસારચક્રમાં માનવના બન્ધનું કારણ અનેક દુષ્ટ ક્રિયાઓ છે એવું કહેતા આવ્યા હતા. વસ્ત્ર જતાં આ ક્રિયાઓનો વિવિધપ્રકારે સૂચીઓ તૈયાર થઈ, અને અમુક એક સંદર્ભમાં એક સૂચી પ્રવાનપણે રજુ કરવામાં

આવતી જ્યારે બીજા સંદર્ભમાં બીજી, ઉમાસ્વાતિ પોતાના ૬, ૬ સૂત્રમાં બાવી ચાર સૂચીઓનો નિર્દેશ કરે છે, અને તેમને પ્રાત્ર ગ્રંથો ઉપર સ્વતંત્રપણે દૃષ્ટિપાત કરતાં સ્પષ્ટ જણાય છે કે આ ચાર સૂચીઓ વધતાઓછા પ્રમાણમાં ઉપયોગમાં લેવાતી આ ગ્રંથોના કેટલાક ગથસ્તંભોમાં કહ્યું છે કે પાંચ અવતો કર્મબંધનું કારણ છે, કેટલાકમાં કહ્યું છે કે ચાર કષાયો કર્મબંધનું કારણ છે, કેટલાકમાં કહ્યું છે કે પાંચ હિન્દ્રિયોના વિષયોનો ભોગ કર્મબંધનું કારણ છે, કેટલાકમાં કહ્યું છે કે પાંચ ક્રિયાઓ (વસ્તુતઃ પાંચ ક્રિયાપંચકો અર્થાત્ પચોસ ક્રિયાઓ) કર્મબંધનું કારણ છે. આમાંની પ્રત્યેક સૂચીને તેની પોતાનો ઇતિહાસ છે તે ઉમાસ્વાતિની સમજ-બહાર છે, ઉદાહરણાર્થ, સૂત્રકૃતાંગ ૨. ૨ની ક્રિયાવિષયક ચર્ચા તે સમયની હોવી જોઈએ જ્યારે ઉમાસ્વાતિ જણાવેલ કોઈ પણ ક્રિયાપંચક વદવામાં આવ્યો ન હતો, વઠી તેમણે જણાવેલ ત્રણ ક્રિયાપંચકો તો એટલા વધા ઉત્તરકાલોન છે કે પૂર્વકાલીન કોઈ ચર્ચામાં તેમનો ઉલ્લેખ નથી—આ ત્રણ ક્રિયાપંચકોને સંપૂર્ણ સૂત્રરૂપ સ્થાનાંગમાં નોંધવામાં આવ્યા છે અને તેમાં પણ તે પાશ્વલ્લેખી ઉમેરાયા હોવા જોઈએ. પરંતુ આ વૈતિહાસિક દૃષ્ટિના અંશની વાસ્તવમાં ઉમાસ્વાતિ આપણા બીજા વધા પ્રાચીન ગ્રંથકારોની સાથે છે, એકલા નથી. પ્રસ્તુત સૂત્રમાં ઉમાસ્વાતિ સામાન્યપણે કર્મબંધની વાત નથી કરતા પણ કર્મબંધના એક પ્રકાર સાંપ્રાયિક કર્મબંધની વાત કરે છે, પરંતુ તેથી આપણે જે કહેવા માગીએ છીએ તેમાં કોઈ ફરક પડતો નથી. કેમ ? સમજાવીએ છીએ. કર્મબંધના ઈર્વાપથિક પ્રકારથી કર્મબંધના સાંપ્રાયિક પ્રકારનો ભેદ જણાવવામાં આવ્યો છે. ઈર્વાપથિક કર્મબંધ આદર્શ સાધુની દિનચર્યાથી થાય છે અને તેની માની લીધેલી વિશેષતા એ છે કે ક્રિયાનું ફલ તે જ વસ્તુ અને ત્યાં જ ભોગવાઈ જાય છે એટલે ફલભોગ માટે પુનર્ભવ જરૂરી નથી આપણા પ્રસ્તુત પ્રયોજન માટે જેને પુનર્ભવ જરૂરી નથી તે કર્મબંધ કર્મબંધ ન હોઈ પ્રસ્તુત સૂત્રમાં ઉમાસ્વાતિ કર્મબંધની જ વાત કરે છે અને કર્મબંધના કોઈ એક સ્વાસ પ્રકારની વાત કરતા નથી એમ ધારવામાં અને સાચા છીએ. ઉમાસ્વાતિને નહતી બીજી મુશ્કેલી વધુ ગંભીર છે. સૂત્ર ૬. ૨-૪ માં કહ્યું છે કે સુકૃત્યો-થી પુણ્યકર્મનો બંધ થાય છે અને દુશ્કૃત્યોથી પાપકર્મનો બંધ થાય છે. પરંતુ હમણા જ આપણે કહેવામાં આવ્યું તેમ જો વધે કર્મબંધ અવત, કષાય, હિન્દ્રિય-વિષયભોગ અને ક્રિયાને કારણે થતો હોય તો સાગં કૃત્યો પુણ્ય કર્મનો બંધ કેવો રોતે કરી શકે એ સમજવું કઠણ છે. ૬. ૧૧-૧૬ સૂત્રોમાં જાણે કે ગર્ભિત

રીતે મુસ્કેલીનો ડાકેલ સૂચવ્યો છે, કારણ કે ત્યાં આપણને આ કે તે જાતનાં કૃત્યો— જેમાંના કેટલાંક દેસીતી રીતે જ સારાં છે અને કેટલાંક નરસાં છે—દ્વારા વંષાતાં કર્મોના મેદ—પ્રમેદો વિશે કહ્યું છે. તેમ છતાં સ્વેચ્છર તો મુસ્કેલી અળકડી જ રહે છે કારણ કે આવી રીતે ગણાવેલાં સુકૃત્યોને કેવી રીતે અવત, કષાય, હિન્દ્રિયવિષયભોગ કે ક્રિયાનો પ્રકાર ગણી શકાય ? ઉમાસ્વાતિને ન્યાય કરવા આપણે સ્વીકારવું જોઈએ કે આ મુસ્કેલી તો કર્મસૈદ્ધાન્તિકોદ્ કરેલ આ સમ- સ્યાના નિરૂપણમાં પળ રહી છે જ, કારણ કે તેમણે સ્પષ્ટપણે સુકૃત્યો (=શુભકર્મો) અને દુઃકૃત્યો (=અશુભ કર્મો) એવો વિભાગ (જે વિભાગનો નોંધ ઉમા- સ્વાતિએ છૂત્ર ૮. ૨૬ માં લોધી છે) કર્યો છે અને ઉમાસ્વાતિ સૂત્રો ૬. ૧૧— ૨૬ માં તેમને જ કેવલ અનુસર્યાં છે, તેમ છતાં કર્મબન્ધના હેતુભૂત કૃત્યોની કર્મસૈદ્ધાન્તિકોની પ્રમાણભૂત (standard) સૂચીમાં તો કેવલ દુઃકૃત્યો જ છે—જેમ ઉમાસ્વાતિએ ઘડેલી યાદીમાં છે તેમ; આ પ્રમાણભૂત સૂચીમાં મિથ્યાત્વ, અવિરતિ, પ્રમાદ, કષાય અને યોગ (૮.૧.) છે, જેમાંના પ્રથમ ચાર દુઃકૃત્યરૂપ જ છે ય્યારે પાંચમો યોગ—જેનો અર્થ કેવલ કૃત્ય છે—આચારશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ સારો કે નરસો નથી, તટસ્થ છે; યોગને સૂચીમાં ગણાવવાનું પ્રયોજન એ છે કે તેનાથી આદર્શ સાધુના એ કૃત્યો જે કર્મબન્ધ કરવા છતાં પુનર્મવનું કારણ નથી તેમને આવરો લેવાય. કોઈ દલીલ કરે કે આ યાદીમાં ગણાવેલ વિષયોનો (items) ક્રમ તેમની ઉત્તરોત્તર ઓછી અને ઓછી દુષ્ટતાનો નિર્દેશક છે, પરંતુ આ વાત ઉમાસ્વાતિની સૂચી બાબતમાં સાચી નથી. અથવા તો તેમ હોઈ પણ શકે, પરંતુ આ યાદોગત બધાં જ વિષયો દુઃકૃત્યરૂપ જ હોવાથી ઉમા- સ્વાતિની સૂચી વિરુદ્ધ જે આપણે ઉઠાવવામાં આવી છે તે કર્મસૈદ્ધાન્તિકોની આ સૂચી વિરુદ્ધ પણ રહે છે જ. એમ તો ન જ કહી શકાય કે ઉમાસ્વાતિને પુણ્યકર્મના બન્ધની સમસ્યામાં કોઈ ખાસ રસ ન હતો, કારણ કે ધર્મનિષ્ઠ શ્રાવ- કના આચારને તેમણે મહત્ત્વ આપ્યું છે; અને ધર્મનિષ્ઠ શ્રાવકનો આચાર (સાધુના આચારની જેમ મોક્ષદાયક નથી) પણ શુભ જન્મ યા સ્વર્ગનું કારણ છે એવું માની લેવામાં આવ્યું હોઈને એને મહત્ત્વ આપવાનો સાથે જ આ સમસ્યા વિશાળ પાયે ઊભી થાય છે. આ કારણે નવતત્ત્વસિદ્ધાન્તે આર્તિ અને સંવરની સાથે સાથે પુણ્ય અને પાપને પણ સ્વીકાર્યાં; અને આ કારણે જ તત્ત્વોની સૂચીમાં પુણ્ય અને પાપને ન ગણવા છતાં ઉમાસ્વાતિએ વિસ્તારથી શ્રાવકાચારનું નિરૂ- પ્ણ કર્યું. આ વસ્તુ એનો રીતે પ્રકાશ પેઢનારી છે. આમ, ઉમાસ્વાતિ સાતમો

આહો અધ્યાય વ્રતનો મમસ્થાના નિરૂપણમાં રોકે છે—મહાવ્રતના શીર્ષક નોંધે સાધુના આચારની અને અણુવ્રતના શીર્ષક નોંધે શ્રાવકના આચારનો ચર્ચા કરે છે. તેમને આમ કરવું પડ્યું કારણ કે સામાન્ય ચોક્કઠામાં વ્રતોના દ્વૈવેધ્યની સમસ્યાનું નિરૂપણ આસ્રવના શીર્ષક નીચે કે સંવરના શીર્ષક નીચે કરી શકાય તેમ ન હતું—આસ્રવના શીર્ષક નીચે કરી શકાય તેમ ન હતું કારણ કે મહાવ્રત સંવરનો મેદ છે, આસ્રવનો મેદ નથી; સંવરના શીર્ષક નીચે કરી શકાય તેમ ન હતું કારણ કે અણુવ્રત આસ્રવનો મેદ છે, સંવરનો મેદ નથી. (નવમા અધ્યાયમા નિરૂપેત્રી) સંવરની સમસ્યાની બાવતમાંય ઉમાસ્વાતિ તે જ પદ્ધતિ આનાથે છે જે તેમણે આસ્રવની સમસ્યાની બાવતમા અપનાવો છે, અર્થાત્ અહીં પણ મોક્ષના હેતુભૂત મામલામાં આવેલી આદર્શ સાધુની વૈનયિક ક્રિયાઓની વિવિધ મૂર્તિઓ તેઓ આપે છે—જે સૂચોઓ જુદા જુદા ગ્રંથોમાં ઘડવામાં આવી હતી અને વધતા-ઓછા પ્રમાણમાં પ્રાચીન હતી. આમ देखીતો રીતે જ સૌથી પ્રાચીન સૂચી ત્રણ ગુણિ અને પાંચ સમિતિઓની હતી, બાવોસ પરિષહોની સૂચી પણ ઠીક ઠીક પ્રાચીન હતી, પાંચ ચારિત્રોની સૂચી બહુ પ્રાચીન ન હતી, બાર અનુપ્રેક્ષાની સૂચી અને દસ ધર્મોની સૂચી બન્ને સ્વયં ઉત્તરકાલોને છે. વધારામાં બે પ્રકારના તપની—તેમના પ્રમેદો સાથે—સૂચી પ્રાચીન હશે પણ બહુ પ્રાચીન તો નહીં. નિર્જરાની સમસ્યા ૯. ૪૭ માં નિરૂપવામાં આવી છે ય્યા આપણને એ મતલબનું કહેવામાં આવ્યું છે કે આચારનો દૃષ્ટિએ માણસ જેટલો વધુ શુદ્ધ તેટલો વધુ પુષ્કળ નિર્જરા તે કરે છે—ઉમાસ્વાતિની પાયાની સમજણ આ અશ્વ પરત્વે જે છે તેનો નિર્દેશ આપણે પહેલાં કરી ગયા છો. કર્મવન્ધ કરી રીતે થાય છે અને મોક્ષ કેવો રીતે થાય છે તેનો વિવરણમાં સૈદ્ધાન્તિક ગૂંચ ઊડતો નથી અને તે વિગતોનું વર્ણન ક્રમશઃ આઠમા અને દસમા અધ્યાયોમાં છે આમ ઉમાસ્વાતિએ વારસાગત આચારચર્ચાઓના સમગ્ર રાશિને આસ્રવ વન્ધ, સંવ્ર, નિર્જરા અને મોક્ષ આ પાંચ તત્ત્વોના ચોક્કઠામાં ગોઠવો દીધો. આ રીતે સંગૃહીત સામગ્રી પ્રાયઃ સર્વપ્રાહ્ય છે અને તેની ગોઠવણી પ્રાયઃ વ્યવસ્થિત છે, પરંતુ આ બધાનો એક દોષ એ છે કે ગ્રંથકારમાં પેતિહાસિક દૃષ્ટિનો અભાવ હોવાથી પ્રાચીન, નૂતન અને મધ્યવર્તી વસ્તુઓનો સ્થાન રીતે સેઠમેઠ થઈ ગઈ છે પરંતુ જેવું છે તેવા તત્ત્વાર્થસૂત્રનો વિચાર કરીએ તો ઉમાસ્વાતિ આપણને જે કંઈ આપી શક્યા છે તે તે પરિસ્થિતિઓમાં તો ઘણું ઉત્કૃષ્ટ ગણાય. [એકથી પાંચ અધ્યાયોમાં સંગૃહીત સામગ્રીની બાવતમાં કર્તાની પેતિહાસિક દૃષ્ટિનો સ્થામીને લોષે, સમગ્રણે વિચારીએ તો, કંઈ ઊંચર આવતી નથી. આમ હોઈને આ અધ્યાયો તેમનામાં ચર્ચેઓ જૈન માન્યતાઓની અત્યંત ઉપયોગી પ્રસ્તાવનારૂપ બની રહે છે.]

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

Form IV
 (See Rule 8)

1. Place of Publication Ahmedabad
2. Periodicity of its Publication Quarterly
3. Printer's Name
 Nationality
 Address
 1 Swami Shri Tribhuvan-
 ji Shastri, Indian
 Shri Ramanand Printing
 Press, Kankaria road,
 Ahmedabad-22
4. Publisher's Name
 Nationality
 Address
 2 K. B. Bhavsar
 Swaminarayana Mudran
 Mandir, 46 Bhavsar Society
 Nava Vada
 Ahmedabad-13
5. Editors' Names
 1 Dalsukh Malvania
 2 Dr. H. C. Bhayani
 1. L. D Institute of Indology Ahmedabad-9
 2 School of Languages,
 Gujarat University,
 Ahmedabad-9
6. Names and Addresses of
 Individuals who own the
 Newspaper and partners or
 shareholders holding more
 than one-percent of the
 total capital
 L. D Institute of Indology
 Ahmedabad-9

I, Dalsukh Malvania, hereby declare that the particulars
 given above are true to the best of my knowledge and belief
 Dalsukh Malvania
 Signature of publisher

Journal is primarily inte
 researches in Mediev
 Since emphasis will
 in the languages, literatu
 sources of that peric
 also give sufficient spac
 which throw light or
 Culture.

Terms of Contributions

contributions embodying ori
 researches; abstracts of thes
 the University; critical ec
 published Sanskrit, Prakri
 Mahanusa, Old Hindi, Ol
 appreciations and su
 and medieval impor
 notices of manuscript
 will be published

Style of Articles

should be written in
 following four language
 Hindi, Gujarati and Englis
 articles written in languag
 should be accomp
 in English

Contribution

L. D. Institute of Ind
 contribution to the author
 contributions are accepted

Journal Subscription

Rs.
Sh.
Dollar

particular
of Indology,
after the

bad
y

ni Shri Tib
istry, India
Ramanand

Kankana
dabad-22

. Bhavar
anarayana
lur, 46 Blue

Vadaj
dabad-13

Khbbha Ma
in

. Institute of
dabad-9

Usukh Mah

. H. C. B

D Institute
y Ahmeda

hool of L
jarat Unive

medabad-3

nstitute of
edabad 9

that the ad
nowledge and
Dalsuthi K. A.

Signature of

Journal is primarily intended to
note researches in Medieval Indian
ure. Hence emphasis will naturally
n the languages, literature and
ral sources of that period But it
also give sufficient space to other
les which throw light on Ancient
In Culture

ns of Contributions

ributions embodying original
arches, abstracts of theses accepted
he University, critical editions of the
lished Sanskrit, Prakrit,
hramsa, Old Hindi, Old Gujarati
appreciations and summaries of
ent and medieval important original
s; notices of manuscripts and textual
isms will be published in the

um of Articles

should be written in any one of
following four languages: Sanskrit,
Gujarati and English.
les written in language other than
ish should be accompanied by a
mary in English

eneration

L. D. Institute of Indology will pay
arium to the authors whose
ributions are accepted.

ual Subscription

Rs.	20/-
Sh.	30
Dollar	5.00

Other Rules

- (1) Contributions intended for publication in the Journal should be type-written (with double spacing) or legibly written on one side only of the paper. Copies should be retained by the authors.
- (2) It is presumed that contributions forwarded for publication in the Journal are not submitted elsewhere.
- (3) The copyright of all the contributions published in the Journal will rest jointly in the L. D. Institute of Indology and the authors.
- (4) Ten offprints will be given to the contributors free of charge.
- (5) Titles of books and Journals should be indicated by single underline. Sanskrit, Prakrit, Hindi, Gujarati terms occurring in the articles written in English should be underlined. The standard system of transliteration should be followed.
- (6) Those who want their works to be reviewed in the Journal should send two copies of the same.

All contributions and correspondence may please be addressed to

Director, L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad-9

OUR LATEST PUBLICATIONS

- | | |
|--|--------|
| 32. Philosophy of Shri Svaminarayana by Dr. J. A. Yajnik | Rs. ३ |
| 34. अष्टात्मचिन्दुः — हर्षवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ;
सं० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह | Rs. १ |
| 35. न्यायमञ्जरीप्रस्थिभङ्गः — चक्रधरकृतः, सं० नगीन जी. शाह | Rs. ३ |
| 36. New Catalogue of Sanskrit and Prakrit
Mss. JESALMER COLLECTION —
Compiled by Munirāja Punyavijayaji | Rs. 4 |
| 37. Prakrit Proper Names Pt. II
Compiled by Mohanlal Mehta
and K. Rishabh Chandra | Rs. ३ |
| 38. Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi | Rs. १ |
| 39. Jinabhadrasūri's Madanarekhā Ākhyāyikā.
Pt. Bechardas J. Doshi | Rs. २ |
| 41. Collection of Jaina Philosophical Tracts
Ed. Nagin J. Shāh | Rs. 10 |
| 42. Sanatukumāracārya,
Editors Dr H. C. Bhayani and Prof M. C. Mody | Rs. १ |
| 43. The Jaina Concept of Omniscience
by Dr. Ram Jee Singh | Rs. ३ |

SAMBODHI

(QUARTERLY)

17 2 75

VOL. 3

JULY-OCTOBER 1974

NO. 2-3

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI



L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

The Absolute as Pure Consciousness

Kalidas Bhattacharya

A Phonological Sketch of Apabhramśa
of the 11th Century A. D.

W. S. Karunatilleke

The Āndhau Inscription of Rudrasīmha I

Rasesh Jamindar

समराइच्चकहा में वस्त्र एवं आभूषणों के उल्लेख

झिनकू यादव

गीता और कालिदास

गौतम पटेल

उत्तर भारत में जैन यक्षी अम्बिका का प्रतिमान-निरूपण

मारुति नन्दन प्रसाद तिवारी

शृङ्गारमञ्जरी की शब्दावली

के. आर. चन्द्र

गुरु-स्तुति-चर्चरी

सं० र. म. शाह

तारंगानु अजितनाथ जिनालय

स्थपति भनभुषलाल सोमपुरा

पौरणंदरनी वासुपूज्य जिननी वाघेलाकाशीन

प्रतिभा અને તેનો અભિલેખ

त्रिलोचनदास झा, शाह, भण्डार्य पौरा અને भद्रसूदन दांडी

पत्सल-क्षमाभूति श्रीकृष्ण

विप्रेन्द्रराय ज. सांडेसरा

पद्मसुन्दरविरचित कुशलोपदेशकोश

सं० नगीन जी, शाह

1977

17 2 75

A MODERN UNDERSTANDING OF ADVAITA VEDĀNTA

1. THE ABSOLUTE AS PURE CONSCIOUSNESS

Kalidas Bhattacharya

A

Essence and accident taken together, the person called 'I' is an individual unit consisting of a body, a mind and what will be shown as its essential presupposition—pure subjectivity, called also pure consciousness. Not that the particular body and mind and that pure consciousness remain side by side in clear distinction, nor as even half distinct from one another, from the beginning. It is given as almost a homogeneous unity, from out of which the three, with all the sub stages involved, are only progressively distinguished out through a sort of deepening of reflection, much as what happens when *forms* are distinguished from out of a given situation. In a given situation, at the unreflective level, neither forms nor the residuary matter stand distinguished, even so much as half distinguished, and when subtler forms progressively unfold themselves in their respective autonomy—autonomy implying that the forms discovered at each stage can be imagined and tackled by themselves—every lower stage is, from the point of view of this distinguishing, understood as one where the form had stood undistinguishedly fused, and the residuary matter = the-fused-state-minus-the-form-distinguished appears as never realizable in its autonomy but only as *indefinite*, speakable only in terms of the form distinguished—as what the form *is not*—its positivity (not denied) being only spoken of as a dark indefinite positive base which that form had somehow been dragged into and fused with. In other words, phenomenologically, matter as such is but the self-negation

of form, and whatever positivity it has is only that of the unreflective given situation which just *was* positive, there being no question as to why it was so. The relation between body and the world, between mind and body and between pure consciousness and mind has to be understood in the same manner. This is unlike any ordinary case of distinguishing where when *X* is distinguished out the remainder is understood as a clear positive definite *Y* equivalent to the given situation *minus X*. Dissociation of the stages of freedom, as thus of a different sort, can be best represented by saying that what is now dissociated had earlier, by an inscrutable act of self-negation, deformed itself positively as the given that was started from. This is the Advaita principle of *ajñāna* details of which, however, will be taken up later.

The given that is started from is the ordinary world of things. What is first distinguished out of it, as more subjective and, therefore, free so far, is one's body. Body which is otherwise a thing among things of the world called Nature or world of objects (*jada*) is yet in a way not in it. Somehow it enjoys a privileged position. If the world is an *object* of experience to a *subject* that experiences it, body as the *medium* of this experience finds a distinct position for itself which is as much in that world of objects as not in it. When an object finds itself to be a medium (means), to that extent it transcends the world and feels drawn toward the subject that uses it as a means. As a matter of fact, in that aspect it is felt as *I*, which is never the lot of any other physical thing of the world. Other things of the world can at most be *mine*, never felt as *I*. Being in the world, the body equally transcends it.

This relative subjectivity of body is evident in other ways too. The absolute distance and direction of everything and, for that very reason, their distances and directions in relation to one another are due ultimately to the reference of each to my body; and add to this the more intriguing phenomenon that my body is not a mere point—and, what is still more

intriguing, that even its different parts have distances and directions relatively to one another—and what it all points to is that when this body is considered as the centre of all reference it is somehow understood as other than a spatial object, though there is no denial at the same time of its being in the space of the world. It follows that space in which body finds itself is itself to be understood in some necessary reference to the body that is so far non-spatial. Not merely that; anything that is called 'this' is so only in relation to my body, and as this body too is often called 'this' there is no escape from the phenomenological conclusion that it is subjective relatively to every thing of the world. The so called *objective this* is only another name of the *self-identity* of the thing mis-called that way and falling considerably short of the full meaning of the term, the full meaning being 'present before me'.¹ Body, in short, is as much in the space we perceive as not in it. Phenomenologically, this is more evident when it is a question of body as felt from within.²

Mental status (*vrttis*, better, *antahkarana-vrttis*) come next to be distinguished in their freedom from this bodily subjectivity. They are the states of cognition, feeling and will³ that are not only felt as somehow dissociate from the corresponding objects—somehow standing at a distance—but also known that way explicitly when we introspect.⁴ There

1 The so-called objective space with fixed positions, distances and directions of objects in a conceptual construction, a logical device.

2 *Vide* K. C. Bhattacharyya, *Studies in Philosophy*, Vol. II, 'Subject as Freedom', Chapter III, ed. Gopinath Bhattacharyya, Progressive Publishers, Calcutta. Indeed to K. C. Bhattacharyya I am indebted for all the central ideas developed in these chapters.

3 Unconscious traces (*samskaras*) as never intuitively distinguishable we keep apart.

4 Except, of course, in the case of *perception* where the mental and the physical coalesce. To introspection into perception there is no *percept* as a presentation other than the object perceived. Something like a mental percept is distinguished when an illusion is detected.

may be an order of relative subjectivity among them, and each of these may have phases relatively more toward the subject than others. But these questions we may ignore for the present. The main point here is that the mental is more subjective than the bodily. That mental states have a sort of subjectivity which is freer than that of body is almost universally recognised. If the behaviourists and others of their kind demur, let them note, first, that body itself is either mine or yours or his, and often even felt as *I*, *you*, or *he*, which is not necessarily the story of other things of the world, and, secondly, that though many statements of peculiar mental occurrences and behaviours can be reduced to ones that need not mean these, this does not affect other simpler statements which are not so reducible. Whether these simpler statements point or not to existent mental states as qualitatively different from physical ones depends entirely on the theory of meaning one upholds. Like most Indian thinkers, the Advaitin upholds the commonsense theory of meaning which is that whatever is spoken of in a way exists exactly that way, unless in particular specific cases there are reasons to the contrary.

These states are mental, but they are *objects* at the same time. Felt, in themselves, as relatively more subjective than either body or physical things, they are yet experienced as objects to, and discovered too that way by, introspection (*anuvyavasāya*)⁵ or mental perception (*mānasa-pratyakṣa*), as the case may be, quite in the same way as things of the world

as an illusion. Yet the illusory detected as illusory is not wholly dissociated from the space in which other things are. As corrected, it is indeed no longer assertable to be in that space—it cannot be asserted as the resident of the ordinary world—and yet, even then, its to be in that space, to be a resident of the ordinary world—is not wholly denied either.

- 5 This is what is called introspection in ordinary psychological literature. Very soon we shall be speaking of quite another sort of introspection which, as distinct from psychological introspection, will be called spiritual introspection (*sakṣi-jñāna*).

re experienced in—and one may add, though unnecessarily, ‘as discovered that way by’—the primary first order cognition. Mental states which are primary cognitions are said to be objects to *introspection*, and other states which are non cognitive—feelings and wills, for example—are objects for mental perception. There is, of course, a difference of opinion among the Advaitins regarding whether mental perception is itself a case of introspection or not.

Mental states are objects. Yet, not only as experienced at the primary unreflective stage but even discovered by introspection, they evince relative freedom, forming a class apart from other things of the world and also from body. When I am introspectively aware of my cognition of *X*, where that *X* is a thing of the world, no doubt that *X* too appears before the introspection, but that it does only as loosely attached to that cognition, tending all the while to slip from it, attention being focussed more on the cognition side than on it; and what all this means is that the mental side not only demands a sort of freedom but has actually half attained it. We may feel more assured of this if we distinguish this act of introspection from another of its kind where, instead of being aware of the cognition-of-an-object, we are aware rather of the object-as-cognised. The object in this latter case stands more in the focus and cognition hangs on to it adjectivally in order just to bring to the focus of reflection characters of the object that were not noticed before.

If this latter type of reflection is also called ‘introspection’ as it has been by some, it would be introspection of a new kind altogether. It is either merely a better, though second-level, cognition of the very object of the first level, with some of its features now revealed for the first time—in which case it is widely different from what we normally understand by the term ‘introspection’, being similar to that only in so far as it is reflective, or it would mean mere abstraction of the *knownness* of the object that was known, asserting that known-

ness as only a property of the object. In the former case the very use of the term 'introspection' might be questioned, but in the latter case the use is not illegitimate because, after all, this awareness is one of knownness. But, then, the object of this awareness, the knownness of the object of primary cognition, is not revealed as subjective relatively to that earlier object, not revealed, in other words, as livingly dissociated from that object. The only introspection that reveals its object as yet relatively subjective that way is the awareness of my primary cognition of an object, where the distinctive object of the introspection is that cognition (not that object), though with its erstwhile object somehow both hanging on and slipping. This sense of the object of the primary cognition somehow both hanging on and slipping is precisely what we mean when we say that the cognition is being livingly dissociated from that object and so far standing as subjective relatively to it. The introspection that does not reveal this relative subjectivity of the primary cognition may be called psychological introspection (*anuvyavasāya*), the type of introspection we find spoken of in common psychological literature. The type of introspection which, on the other hand, reveals that relative subjectivity of the cognition introspected may, in contrast, be called spiritual introspection⁶ (*sākṣin*). It may be noted in passing that the reflective awareness of an object (not of its cognition)—apparently introspection of the first type—need not always refer to that object through the intervention of an intermediary like knownness or primary cognition. Though reflective, it may refer straight to the object of the primary level. When there is such straight reference, reflective awareness is, in reality, introspection of the spiritual type (*sākṣin*). The illusory snake, for example, detected as illusory, is known straight, though reflectively. Reflective knowledge of snake as *illusory snake*, which is the same thing as the retrospective account of what it is in the original experience,

6 *Vide* K. C. Bhattacharyya, *Studies in Philosophy*, Vol. II 'Subject as Freedom', Chapters I and II.

is taken as of the nature of spiritual introspection because, known as illusory or having been illusory, it is not so far known retrospectively as having been an object like other independent objects—and so far, one may say, though not correctly, as having been subjective—though its erstwhile experienced objectivity is not also explicitly denied. The retrospective reflective awareness of the illusory snake as having been illusory is to be called spiritual introspection for another reason—like the primary cognition which is normally introspected spiritually, the object here—that illusory snake—is revealed to the *sākṣin* direct, not through the intervention of any *vytti*.

B

That cognition as a mental state is nearest introspection is clear from another consideration also. It is that one finds it extremely difficult to distinguish between this cognition and introspection so far as their stuff is concerned—a thing we seldom experience in our primary cognition of worldly objects where between that cognition and the objects there is a clear distinction in stuff. Not that there is no stuff-distinction whatsoever between cognition and introspection. What we emphasize here is that there is a bit too much of similarity between the two. The Advaitin holds that cognition as a mental state is made, at least predominantly, of *sattva* which not only makes it phosphorescent but also works as a bridge-way from all that is object to subjectivity proper. If feelings and willings are also phosphorescent, they too are so far made of *sattva*, but they do not claim as much nearness to introspection as cognition does. While cognition, when introspected into, shows itself as dissociate from worldly objects and from relevant bodily states and proves that way its (greater) subjectivity, feelings and willings never show themselves as dissociate to that degree. If there is any question of dissociation from worldly objects it is oblique of a sort, and from bodily states like organic sensations and general

coanaesthesia they appear to be as much free as not, perpetually alternating between freedom and fusion. Their stuff contains some dominant duller elements, called *rajas* and *tamas*.

Phosphorescence of cognition, or, for the matter of that, of any mental state, is entirely an objective property belonging to it. A cognition that is revealed to introspection as an object is revealed *ipso facto* as phosphorescent. Introspective awareness of cognition is thus widely different from its phosphorescence: introspection stands apart as subjective in relation to that phosphorescent cognition as an object. The cognition in question may indeed be subjective relatively to the thing that is cognised, but, assuredly, it is an object *vis-a-vis* introspection.

There is, however, a basic distinction, here too, between psychological and spiritual introspection. As awareness, both indeed are subjective *vis-a-vis* their objects. But because the object of psychological introspection is only *knownness* which is in no sense subjective, this type of introspection, in spite of being awareness and, so far, subjective, is *logically* as much an object too, like any cognition at the primary level. Spiritual introspection, on the other hand, dissimilar in this respect to any primary cognition, in so far as what it reveals it reveals as subjective, cannot itself be an object again to another ulterior awareness. Psychological introspection is on a par, so far, with ordinary cognitions, and one may not unreasonably claim that its existence has, therefore, to be known by another cognition which, now on a par with spiritual introspection (because its object is awareness as subjective), would refuse to be revealed by still another cognition. Spiritual introspection is self-revealing, logically, psychological introspection is not so.

It often appears that the Advaitin has taken *all* introspection to be self-revealing. If this is so, it is because he has not recognised any psychological introspection. *Anuvyavasāya*,

with him, is basically *sākṣi-jñāna*, the only difference between the two being that, because of some defect, *anuvyavasāya* is a temporary affair whereas, because of the absence of that defect, *sākṣi-jñāna* is, at least relatively, abiding.⁷ More of this later. Unless otherwise specified, from now on we shall mean by 'introspection' the spiritual type only.

It may be noted that even in the absence of introspection we are aware of every primary cognition *unreflectively*. Assuredly, this unreflective awareness is more than mere phosphorescence of that cognition. For while many phosphorescent things may go unnoticed there is no case of a cognition that is not noticed immediately as it occurs even though no introspection has intervened. The whole thing may, however, be understood as follows.

Introspection not to intervene does not mean that it is not there. Introspection to intervene is no other than its showing itself *in proper form*, viz., as standing apart from the cognition as ever subjective and holding that cognition as an object, which, in turn, implies that before the said intervention it was there *in an improper form*, i.e. as undistinguishedly fused with the phosphorescent cognition. It is this undistinguished presence, called, from another angle, it reflection (*pratibimba*) on that cognition, which makes the cognition pseudo-conscious. Introspection to note it as an object is only another name for itself to be dissociated as a free stage of subjectivity. From the point of view of dissociate introspection the primary cognition is to be under-

7 It is because of that very defect that psychological introspection (*anuvyavasāya*) fails to reveal anything except through a primary cognition (*vytti*) which stands directly as its object. Spiritual introspection (*sākṣi-jñāna*), on the other hand, can do this not merely primary cognitions but illusory objects too are revealed directly by it, without the intervention of further *vyttis*. As for *ajñānavṛtti*, it is absolutely the same as what may equally be called the object of *ajñānavṛtti*. If psychological introspection too reveals *vyttis* direct, this is because in that aspect it is identical with spiritual introspection.

stood as its self-negation, as a symbolic representation (*nāma-rūpa*) of that pure subjectivity—as its *ābhāsa* as some Advaitins have held ⁸

While mental states are more subjective than bodily states and other objects, what is still more subjective is this introspection as freed from its fusion with those states. In a sense, it is subjectivity itself, for, unlike mental states, it is never an object to any further subjectivity. Introspection is never an object to another higher-order introspection. Why this is so we have seen in Section A. What more can be said about it is as follows.

Were introspection an object to another introspection there would be an unending series of introspection behind introspection, but no one feels that way. And if we have to stop anywhere, why not stop with the first of them? ⁹ Nor can it be said that one and the same introspection folds it self into two, one looking upon the other as an object, for even then the introspection as *looking* would be felt as more of its real nature than the one *looked at*, so that the latter would only be a false double. Introspection as *spoken of* is also no genuine object. At the most it symbolizes itself as an object, its so-called objectivity being either felt as self-nullifying or understood only in the context of a past objective situation, as in retrospection. Future objective situation need not be taken into account separately, because it would here be only a projection of the past.

Genuine subjectivity of introspection can be shown in yet another way. The ultimate court of appeal for anything to prove its existence is my direct cognition of it or of any

⁸ The theory known as *avacchedavāda* will be examined in another section.

⁹ It is only in the case of psychological introspection that, as already shown, some might claim that the first introspection is known as an object by a second introspection and that only this second introspection is wholly subjective.

of its invariable associates. But what certificate can cognition itself put forward for its own existence? It will not be enough to say that its associate—any object—is directly cognised. For no certificate is acceptable till it is itself certified. What is it, then, which certifies that there has been a cognition at all? It must be some other cognition, viz introspection. But what if one asks for a certificate for this introspection itself? Postulation of a third cognition would here be self-defeating, for not only would there be no reason why there should not be a fourth, a fifth and so on *ad indefinitum*, there would be the further difficulty that what is sought to be certified fails of that, and, despairingly enough, just because of the indefinite regress.¹⁰ Unless a certificate is itself certified, either by itself or by another, it fails to certify. The only way out is to hold that the second cognition, viz introspection, is self-certifying, self-certification meaning that it is not cognised as an object by another cognition.

There may, of course, be other alternative solutions. One of these we have stated in footnote 9, p. 10. Some, again, have held that when in answer to the question 'Why X?' one replies 'Because Y' there is *in that context* no immediate question like 'Why Y?' *In that context*, therefore, Y stands accepted as a sufficient answer, though it may be questioned again in *another context* which has nothing logically to do with the present one. What it all points to is that, contexts differing, one may go on admitting introspection after introspection *ad indefinitum*. As regards the first alternative, the Advaitin would only point out that he is concerned with spiritual introspection only, not with the psychological one, and to the second alternative he would reply that for the sake of discovering the ultimate truth one should be as much questioning as one could, if only to avoid pitfalls.

Still others—the Buddhists of almost all denominations—have held that as primary cognitions themselves are self-reveal-

10 *Mūllocchedikā anavasthā*

ing we need not postulate a higher stage, call it spiritual or psychological introspection. The Advaitins, however, would here first draw a distinction, as we have seen, between the phosphorescence of a mental state and the *reflective* awareness of it as an object (though in that awareness it may be known as subjective too, to whatever extent) and then another distinction between that phosphorescence and the *unreflective* notice of the mental state and, consequently, a third distinction between this unreflective notice on the one hand and that reflective awareness on the other. These points will be thoroughly discussed in the pages to follow.

Still others hold that as there is difficulty in proving the existence of introspection it should better be understood as outside the question of existence and non-existence altogether. It should, in other words, be understood, in the Kantian or semi-Buddhist fashion, as only a logical or transcendental presupposition—as the pure *I think* that neither exists nor does not exist. The Advaita rejoinder, however, would be quite simple. Advaita would readily agree that introspection=subjectivity is qualitatively different from all the first-order primary cognition but would add that the difference is not so catastrophic as to forfeit its ontological import altogether. The difficulty in proving the existence of introspection could be avoided if only it were recognised as self-certifying. Besides in introspection, subjectivity is, as a matter of fact, experienced as existent, at least, in the form 'I am'. The translation of 'I am' into 'I=I' is not merely forced, it is gratuitous too.

Not that there is never an experience like 'I=I'. The experience of subjectivity *as an overtone* of mental states is definitely one such. An overtone is always a feature which, though experienced *along with* that of which it is an adjectival overtone, is yet understood as dissociable, as *demanding* in other words some sort of autonomy, an autonomy that is at least *possible*. So far it is already semi-autonomous, though, in so far as it is not experienced as actually autonomous, it

is not also experienced as an independent *existent*. It is experienced as an adjective but understood at the same time as capable of transcending that of which it is an adjective. This is exactly what Kant meant by 'transcendental', as 'I=I' not 'I am'.

But this is not the whole story of subjectivity, nor is 'I=I' the finale of the story of dissociation. The subjectivity which is only of the form 'I=I' is just *noticed*, not known reflectively. Notice is unreflective awareness, and not even of the form 'notice of X', as though that X is other than the notice. The *notice* of subjectivity is but subjectivity as self-revealing, even though the whole thing is unreflective yet. Even the transcendental-ity of this subjectivity is at this stage noticed unreflectively, this mere *notice* of transcendental-ity alone justifying us in calling it an overtone.

This very notice, however, poses a further demand that the situation be explicitly, i.e. reflectively, apprehended in that form. How, otherwise, could we at all *describe* the situation as we have done above? When we have the autonomous subjectivity reflectively apprehended that way, we are introspecting—we are experiencing pure subjectivity as really dissociate, as substantively in itself, as standing aside of the mental states of which it had so long been experienced as only an overtone. This is pure subjectivity. Like the subjectivity that is just *noticed*, it too is self-revealing, only, while in the former case the subjectivity in question was revealed by itself and that was the whole story, in introspection it is revealed by itself *to itself*. The just noticed subjectivity is not revealed *to introspection*: at the unreflective stage there was no explicitly distinguished introspection, and—what is more important—when introspection intervenes, the just noticed subjectivity is found to have been identical with it, as introspection undistinguished, as introspection itself in so far as it was fused with mental states and yet semi-autonomous as an overtone.

Unlike mere unreflective notice of subjectivity, introspection is pure subjectivity experienced as distinct in itself and with an ontological status, with a being of its own, not as mere transcendental presupposition of the form 'I=I'. This is pure subjectivity, *I* experienced in its maximum dissociation. It is pure consciousness, though still the self-revealing individual *I*. The Advaitin calls it *jñvasākṣin*. In a later section it will be shown that even this subjectivity is not consciousness at its *purest* form. For the time being, however, we stop with introspection.

C

But introspection as the purest form of subjectivity is still only one of the elements of the individual person, called *I*. Why should it be, as it has been taken by the Advaitin, the sole reality of the individual person, everything else—every mental state, the body and whatever else is bodily—being all faked? The Advaitin has even gone further and held that this pure consciousness is the sole reality of the *whole world*, the only ultimate being, the only reality. What does he mean by all these?

If introspection were of the psychological type (as distinct from the spiritual), mental states as its objects, however different from physical things, would be different equally from that introspection. Like physical things, they, though qualitatively different from them, would be over there, to be just picked up and known. There would be no question of reducing them to, understanding them in terms of, introspection. These states, however short-lived, and, therefore, their whole field, called mind (*antahkarana*), would then have to be understood as constituting the individual person quite as much as that introspection and coordinately with it. So is the case with body and bodily states too, including sensations and percepts (*in drīya-vṛttis*). They would equally constitute the individual person. But if introspection proper, as we have already decided, is taken as of the spiritual type, it is just what discovers

the mental states to have been dissociated, to whatever extent, from their objects and, as subjective so far, reduced, to that extent, to introspection itself. Mental states are subjective, not because they are phosphorescent—for there are many phosphorescent things which are not subjective—but because they are found to be subjective by (spiritual) introspection. Not that they are not experienced as objective. What is demanded when introspection discovers that just in so far as they are mental they are subjective, is that this objectivity is precisely what has to be got rid of. The objectivity is no doubt experienced, but it is at the same time an experience of a demand for dissociation from it.

One could, of course, argue the other way about. One could say that it is rather the detected subjectivity which has to be got rid of. But that would be from a new standpoint altogether—the standpoint of pan-objectivism—from which even the subjectivity of introspection=pure consciousness ought to have been denied. As a matter of fact, pan-objectivists have persisted in denying it either through an altogether new interpretation of consciousness or through its simple wholesale rejection. Short of that pan-objectivist attitude, then, mental states which are experienced as dissociated from the objects they refer to have to be understood as demanding dissociation even from their own objectivity and demanding, in that context, to be identical, in the long run, with introspection itself which constitutes ultimate freedom from all that is object. This is also what introspection itself testifies to when it detects the mental states as themselves to whatever extent subjective.

The Advaitin is not for pan-objectivism. His is professedly a human philosophy, treating man somehow as the focal point for all consideration of the world and not treating him as an item along with other items of the world. Even those who understand man as such an item along with other items have to consider him as after all an evolute of a higher

order and the central distinctive feature that places him in that higher order is exactly his freedom—his capability of standing aside Nature and knowing it from outside, if not also of rearranging its items into new set ups, man being considered in either case as, so far, a centre of subjectivity as against the whole world as a system of objects. Pan objectivism could justify itself if, and only if, the distinctive feature of man—his subjectivity=freedom—could be denied. Few—and least of all, the Advaitins—have denied it.

Pan objectivism rejected, there is no question of getting rid of subjectivity. There is also no conceivable possibility of subjectivity, understood as subjectivity proper, forming any sort of unity to be called the individual person, with any object understood explicitly as object. For, subjectivity understood as subjectivity is at least its dissociation from, its not being one with, object. The only alternative left is, then, for object to be reduced to subjectivity in the way we have been suggesting. Here, in our present case, the apparent objectivity of the mental states has to be understood as what has to be transcended, the new states to be realized being that of subjectivity. This means, in effect, that the objectivity to be transcended is at its best only a symbolic construction.¹¹

For the pan objectivist, objects are independent things (*padārthas*). For man-centric philosophers, on the other hand, object (*viśaya*) is necessarily what is perceived or imagined to be perceived. They need not deny that there are things: the minimum they intend is that object, at the lowest level, i.e. in perception, coalesces with the thing. For them, in non-perceptual knowledge object is what is only imagined to be perceived, a mental presentation somehow midway between

11 This is, of course, from the point of view of subjectivity as *known*. If, as by some philosophers, it is understood as (transcendental) will, the mental states—and, therefore, everything that is at any lower level—have to be understood as *created* by that will. The Advaitin has not understood it as will. At the transcendent level he reduces will to knowledge.

the thing and cognition, somehow dissociate like image as in memory and idea or meaning as in thought. Even a percept is found half dissociate in the case of illusion detected as illusion. Only, there the percept, not asserted to be there in the world of things, is somehow also not denied to be there. The illusory snake is felt as *half* dissociate from the real rope. Thus, from the man-centric point of view object everywhere is necessarily *to the knower*, though in the case of perception it coalesces also with the thing, and while in illusion, detected as illusion, it is only possibly dissociate—half explicitly to the knowing subject and half not—in all non-perceptual cognition it is felt as actually dissociate. In none of the cases, however, it is perfectly dissociate. In each case, from illusion detected as illusion to the highest form of non-perceptual cognition, it is imagined to be *perceived* and, therefore, imagined, so far, as coalescent with the thing. The thing as distinguished from the object is the independent being. In none of these cases, therefore, is there full freedom from what is non-subjective, viz the *thing*. It is only in introspection that one experiences subjectivity in its full perfect freedom.

Whatever is true of mental states and percepts is true *mutatis mutandis* of body and bodily states.

In every case, then, object as *other than the thing* has to be understood from the subjective point of view. As so understood in the subjective attitude, its apparent objectivity is only symbolic: it is only *symbolized*, spoken of, as an object. As, now, there is continuous dissociation, i.e. continuous lack of commitment to the thing and relatively also to objects at lower levels, and as it is introspection alone which represents complete and perfect dissociation, one may say that from the point of view of this purest subjectivity there is not only no genuine thing but no object too, the thing being completely replaced by object and object being understood as only symbolic representation of subjectivity that way.

Thus, starting with the idea that man = individual self is a

novel entity involving, quite unlike other things of the world a novel feature, called freedom or dissociation from all that is object, and understanding everything that is apparently objective as only a symbolic representation of subjectivity that way, the Advaitin concludes that pure subjectivity = pure consciousness is not merely the final essence of—the genuine reality, the abiding entity behind—all that is mental and bodily, it is equally the truth of everything of the world.

D

That introspection = pure subjectivity is the final essence of all that is mental and bodily is evident from another simpler consideration. Extra-bodily things can at most be *mine*, none of them, singly or together, are ever felt as *I*. Body and its states, on the other hand, and whatever more dissociate than these are called mental—the mind and its states—are as much *mine* as also felt as *I*. Of these two, again—mineness and I-ness—I-ness is felt to be more genuine than mineness from the subjective point of view. the mineness of body and mind is related to their I-ness exactly as the in-itself-ness of an extra-bodily thing is related to its mineness. As between body (and its states) and mind, again, there is undisputed preference for I-ness in the case of mind somehow the mental is experienced as more of the nature of *I* than the bodily. As for *I* itself, it is never experienced as *mine* but only as *I*, the expression 'my self' being understood exactly in the way the expression 'its identity' is understood where the identity is not different from the 'it' except verbally. Of 'mine' and 'I', now, the latter is more original and the former derived from it—anything is mine only in so far as it is related to *I*. It follows that where something is spoken of as both 'I' and 'mine', it is more *I* than mine. As extra bodily things are never spoken of as 'I' they are not of the nature of *I*, though as related to *I* they may well be mine. So far they are independent of *I*. But not so one's body and mind and their states. As both *mine* and *I*, they are originally of the nature

of *I*, i.e. purely subject, only symbolically spoken of as objects. That extra bodily things, just in so far as they are *mine* and not *I*, are independent need not, however, mean that they are as independent as a pan objectivist would have them. From the humanistic point of view they too are symbolic representations of pure subjectivity. Only, the mental and the bodily constitute one type of symbolic representation and the independent thing another. To this distinction we shall very soon turn.

Most people get upset when their bank balance, very definitely *mine* to everyone of them, fails. But some people there always are who, not necessarily of defective constitution, bear the loss quietly. To bear the loss that way means they can stand aside, they can dissociate themselves, from the things they call mine. The same is true of physical injury and mental unhappiness. Most people identify themselves with their bodies and minds, so much so that they get perturbed when these are threatened. But there are some, again, who can calmly bear physical pain and some mental discomfort too. They are not necessarily of defective sensibility: it is not true that they do not have these pains and discomforts. They do have these and yet they can stand aside, i.e. dissociate themselves from these. To have these pains and discomforts means that so far they identify themselves with them, and to bear them calmly means that they so far dissociate themselves from them. Simultaneous presence of identification and dissociation is no anomaly here. The relation is precisely like one between distinguished form and the given complex from out of which the form is distinguished. We have already seen that when the form is distinguished out what remains over is not a distinct matter. What remains over is the same old homogeneous fusion that was started with. Similarly, when these people distinguish themselves, say, from mental states, they do indeed realize themselves as centres of pure subjectivity, and yet, at the same time, what remain over are the same old mental states exactly as they were experienced before the dissociation. If there was no contradic-

tion between the form being dissociated and the o'd situation continuing exactly as it was before, there is none such between the subjectivity dissociated and the mental states continuing as they were experienced. Just, again, as in the case of dissociation of form the old situation is, from the point of view of this form, to be understood as somehow a function of the form, as the form itself in an undistinguished fused state—that state of fusion being a function of the form itself—so is the case with mental states from the point of view of the subjectivity dissociated. The transcended mental states have now to be understood as only its *functions*—either symbolic constructions as the Advaitin would have them or transcendental will-creations as other transcendentalists claim. What is true of the relation of pure subjectivity to the mental is true *mutatis mutandis* of its relation to the bodily. As for the relation between the mental and the bodily, it too is to be understood in the language of the relation between the subjective and the non subjective, as a shadow, so to say, of this latter relation.

Granting all this, however, one may yet ask: Wherefrom could the actual detailed objects—actual details of mental and bodily states and of percepts come? Functions of subjectivity, whether as symbolic constructions or will-creations, could at most be certain apriorities, not certainly the empirical variety one actually experiences. Transcendentalists in India, except probably the Buddhists, all hold, however, that there are more apriorities than the merely formal ones their Western counterparts have recognised. Space and time are certainly there, space standing for one aspect of body and time as of both the bodily and the mental, and there are of course logical apriorities as aspect of ideas or meanings in thought (in which, however, the Indian transcendentalists are not generally interested). In addition, however, they recognise *qualitative* apriorities like colour, taste, smell, etc. each of course *in general* only (*tanmātras*)—and also varieties of each inextricably associated with space (*Mahābhūtas*),¹² According

12 Some, of course, do not hold that *mahābhūtas* as *mahābhūtas* comprise each a group of varieties *a priori*.

to them, in other words, subjectivity is symbolizable *a priori* and in a graded order, as mental (with appropriate *a priori* varieties), bodily (with space, time and qualitative varieties), and extra-bodily (as *mahābhūtas* only¹³) Much of the so-called empirical variety thus stands covered by Indian apriorities

There is still, however, a snag. Whatever variety is *a priori* is only a *type*, none a definite actual particular. If that be so, our *actual* experience of the *actual* world, including the bodily and the mental, is still left unaccounted for. How can pure subjectivity as the only genuine reality account for this *actual* variety?

The simple reply to this question is that it is not a problem for transcendentalism only. It is a problem equally for pan-objectivism. The pan-objectivist too cannot answer the question. Why the actual variety in the actual world? He too has to start with rich details as after all *given*; he can at most connect them logically through types, showing that some of these types can be understood in terms of others—in the ideal form of explanation all the types in terms of one that is considered basic. The transcendentalist has proceeded the same way. Both talk of types and both are for reduction as far as possible. For both, again, what common people take as actual is what is ultimately to be perceived, and for both there is no conceivable explanation as to why something is perceived as it is. What is perceived is by both taken as what is just given, the given being the datum for all explanation. Should anyone still insist on an explanation of the variety, it would only be from a new angle of vision—and in a new dimension altogether—the explanation would be in terms of the law of *karma* and the theory of re-birth with which we are not for the present concerned.

13 Body at one stage, which is nearer subjectivity, comprises *tanmātrās* and sensations and temporality only, space not being denied, though not explicitly asserted therefore, and at a grosser stage comprises *mahābhūtas* and temporality.

The transcendentalists account for the *a priori* types of objects either in terms of symbolic construction or in those of transcendental creation. Symbolic construction is only the translation, in a *forward-looking* language, of whatever emerges in the process of graded dissociation, and that is why it is called symbolic *Māyā* or *ajñāna* as positive is only the obverse side of the process of dissociation. Unreflective *ajñāna* is not merely non-knowledge of truth, it, at the same time, is positive knowledge of a false content which, though not till then, is known as false. Knowledge of the false as false is reflective *ajñāna*, *ajñāna* reflectively experienced as *ajñāna*, which is as much a knowledge of the false as false—here, as symbolically presented as an object—as knowledge of the truth, which latter is ultimately knowledge of pure subjectivity.

For the transcendentalists who regard the world of objects, including the mental and the bodily, as will-construction, *māyā* is the will-power, the will aspect, of pure subjectivity. More of these two concepts of *māyā* later.

A PHONOLOGICAL SKETCH OF APABHRAMŚA OF THE 11th CENTURY A.D.

W S. Karunatilleke

O. Introduction

The purpose of this paper is to present a brief descriptive analysis of the phonology of Apabhramśa of the 11th century A.D.

The earliest references to the term "Apabhramśa" in Indian literature go as far back as the 2nd century B C ¹ when it was used not in the sense of any dialect but to refer to any deviation from Sanskrit. It was only around the 3rd century A.D. that the term "Apabhramśa" assumed the sense of a "dialect" as distinct from Sanskrit ² Consequently it came to be used as a generic term referring to all the later Middle Indo-Aryan dialects. Apabhramśa attained the status of a literary dialect from around the 6th century A.D. ³ Region-wise literary Apabhramśa dialects fall into three main divisions:

- (a) Western Apabhramśa, the literary documents of which range from 6th Cent. A.D. to 12th Cent. A.D.
- (b) Southern Apabhramśa, the literary documents of which range from 10th Cent. A.D. to 11th Cent. A.D.,
- and (c) Eastern Apabhramśa, the literary documents of which range from 7th Cent. A.D. to 12th Cent. A.D. ⁴

O.1 The data for this paper derive primarily from the text entitled *Karakamḍa Carit* composed by a poet called Munī Kanakāmara ⁵ *Karakamḍa Carit* (henceforth to be abbreviated as Kch) is a verse-text written about the life-story of a king called Karakamḍa. The text runs to ten chapters each of which is referred to as a 'Sandhi'. Munī Kanakāmara, the author of this text, was a monk of the Digambara

Jaina sect. This work is considered to have been composed around the middle of the 11th century A.D.⁶ As the New Indo Aryan vernaculars had arisen by the 10th century A.D.⁷, it must be assumed that the type of Apabhramśa represented in our text is a purely literary variety that had gone out of colloquial usage at the time. Thus the variety of Apabhramśa described in this paper is literary Jaina Apabhramśa of the Digambara sect (to be abbreviated as DJA), which belongs to the southern group region-wise⁸

1 Phonemic Inventory

Only the segmental phonemes and their distribution within the word are discussed here

The following segmental phonemes can be posited for DJA:

Vowels

The vowels of DJA⁹ are considered here under two sub systems

(a) vowels that contrast both for quality and quantity :

	front	short	central	back	front	long	central	back
high	i			u	i:			u:
low			a			a:		

(b) vowels that contrast only for quality :

	front	back
mid	e	o

Consonants

		labial	dental	retroflex	palatal	velar
Stops	Voiceless	unaspirate	p	t	c	k
		aspirate	p ^h	t ^h	c ^h	k ^h
	Voiced	unaspirate	b	d	j	g
		aspirate	b ^h	d ^h	j ^h	g ^h
Nasals			m		n	
lateral						N
trill				l		
spirants			v	r		
			s			h

1.1 Vowel length

1.11 In the phonemic inventory the short and the corresponding long vowels have been given separately, and thus long vowels have been treated as unit phonemes rather than vowel sequences

An interpretation of the long vowels as sequences of the corresponding short vowels is objectionable in view of the following facts

(a) A long vowel is structurally parallel to the corresponding short vowel in that, like the corresponding short vowel, a long vowel constitutes a single syllabic peak, whereas a vowel sequence constitutes several syllabic peaks depending on the number of vowels constituting the sequence,

e.g. tha 'to place' = monosyllabic
taa 'penance' = disyllabic,

(b) as each vowel constitutes a single syllabic peak, the interpretation of a long vowel as a sequence of the corresponding short vowels goes counter to the syllabic principle involved in the metric composition,

(c) the orthography used in the text makes a distinction between a long vowel and a sequence of the corresponding short vowels, representationally

1.12 Vowels /e/ and /o/

In the representation of these vowels, four different orthographic symbols are used¹⁰ which can be transliterated as [e], [ē] and [o], [ō] respectively. Their distribution is as follows

In the non-final position of words,

[e] and [o] occur only in a closed syllable, whereas
[ē] and [ō] occur only in an open syllable.

e.g. [e] 'mid-front - short vowel' : [meccha] 'uncivilized'
[ē] 'mid-front - long vowel' : [khe.yara] 'wandering in
the sky'
[o] 'mid-back - short vowel' : [kokka iva] 'having
summoned'
[ō] 'mid-back - long vowel' : [saro'ya] 'lotus'

In the word final position,

(a) in a closed syllable only [e] and [o] occur;

e.g. [e] [addhēN] 'by half'

Examples for [o] in this position are rare

(b) in open syllables, all the four segments [e], [ẽ]; and [o], [õ] are found. However the occurrence of [ẽ] and [õ] in this position can be explained as a contraction of [e] to [ẽ], and [o] to [õ] respectively for purposes of metre. No phonemic contrast is effected by this shortening

For example, in the line, [utthiya e patthiva su] (Kch. 1.87) "having got up (and reported) to the king", the [e] is contracted to [ẽ] only to suit the metric requirements. The metre of this verse is called *Samānikā*, which is defined as containing the metric quantities¹¹

ra	ja	ga	la
— —	— — —	—	—

As the pronunciation of /e/ and [ẽ:] in this position would yield an extra-mora (thus violating the metric pattern), it has been contracted to [ẽ] here

Similar metric rules apply to the shortening of /o/ in this position

Based on the distributional statements given above the four segments [e], [ẽ], and [o], [õ] are phonemicized as /e/ having the allophones [e] and [ẽ], and /o/ having the allophones [o] and [õ].¹²

1.13 Even in case of the non mid-vowels that contrast for length, the length-contrasts are restricted only to open syllables.

1.14 Vowel-contrasts

Examples for the qualitative and quantitative vowel contrasts are found mostly in the initial syllable of words. Examples for these contrasts are very limited in the word medial¹ and final positions. Some examples for these contrasts are given below. The symbol ≠ has been used here to mean 'contrasts with.'

(a) Qualitative contrasts

i ≠ u ,	iṭṭha	'desirable'	uṭṭha	'rise up'
	sasura	'father-in-law'	sasura	'similar'
	putti	'daughter'	puttu	'son'
i ≠ o ,	mitta	'friend'	molla	'money'
	saria	'spread'	saroa	'lotus'
i ≠ e ,	liha	'write'	rcha	'line'
	mahisi	'queen'	mahesa	'god Śiva'
i ≠ a ,	liha	'write'	laha	'profit'
	paṇi	'creature'	paṇi	'life'
u ≠ o ,	duha	'suffering'	dosa	'fault'
	pahu	'lord'	taho	'his'
u ≠ e ;	muha	'mouth'	meha	'cloud'
	pahu	'lord'	tahe	'her'
u ≠ a ,	muna	'know'	mana	'mind'
	siḥu	'liquor'	siha	'lion'
e ≠ o ,	desa	'ill-will'	dosa	'fault'
	sankheva	'brevity'	santosa	'joy'
	tahe	'her'	taho	'his'
e ≠ a ;	pekkha	'to see'	pakkha	'side'
	saneha	'love'	saraa	'autumn'
o ≠ a ,	mottia	'pearl'	matthaa	'head'
	taho	'his'	taha	'thus'

(b) Quantitative contrasts

i ≠ i' ;	niva	'king'	nī'la	'blue'
	sarisa	'similar'	sarī'ra	'body'
	caa'ri	'four'	kaha'ni	'story'
u ≠ u ,	usaha	'medicine'	u sasa	'sigh'
	ra hula	'a name'	sa'lu'ra	'frog'
a ≠ a .	paa	'water'	pa a	'foot'
	ahilasa	'desire'	ahira'ma'	'attractive'
	ki:sa	'a hat'	ki:la	'play'

1.15 Distribution of vowels

Vowels can occur either singly or as sequences. Examples for the single-occurrences of vowels were given earlier (Cf under 1.14)

1.15.1 Vowel sequences

There are two types of vowel sequences :
 those that consist of two members and
 those that consist of three members.

(a) Sequences of two vowels

The vowels constituting these sequences can be either identical as to quality and quantity ($V_1 + V_1$), or non-identical as to either quantity or quality or both ($V_1 + V_2$)

$V + V_1$ sequences

aa ; paa	'foot'
ii , uinna	'crossed'
uu , suutti	'good saying'

$V_1 + V_2$ sequences

ai , sara sai	'Goddess Sarasvatī'
ai. , asa:i	'bad'
au ; paura	'noble'
ae , uvaesa	'instruction'
ao , paohara	'cloud'
a:a , anura a	'passion'
a'i , kokka:ivī	'having called'
a u : ta'u	'they' (f)
a:u , a sa:u rīa	'filled with desire'
a e , a:esa	'instruction'
ia , ia	'this'
iu ; kiū	'done'
iu: , gha:iu na	'having killed'
ie , diesara	'chief of Brahmins'
io , vīoa	'separation'
i'a , nī a	'led'
i: , nūi	'law'

i u	,	sam̐ u	'vicinity'
i e	,	ti, eṇ	'with her'
ua	,	cua	'fallen'
ua:	,	garua.ra	'heavier'
ui	:	ḍui	'two'
ui.	,	sui na	'dream'
u a	,	du:a	'messenger'
u:i:	,	hu i.	'was' (feminine)
ea	,	vea	'speed'
e i	,	kahe i	'says'
eu	:	deu	'god'
oa	,	toa	'water'
oi	:	avaloia	'looked'
ou	,	goura	'gate'
ou.	,	kou.hala	'curiosity'

(b) Sequences of three vowels :

Very frequently the vowel a and u, u seem to enter into construction with most of the above given two vowel sequences to yield sequences of three vowels. Mostly these seem to occur at morpheme-boundary though within the same word. The following instances were found :

aiu	:	aiuccia	'very high'
aea	:	ba laea	'a name'
aeu	,	paumaeu	' , , '
a aa	:	saṇcha aa	'shaded'
a ia	:	dha ia	'caused to run'
a iu	:	gha iu na	'having killed'
iaa	:	hīaa	'heart'
ioa	:	vioa	'separation'
uia	:	uia	'risen'
oia	,	joia	'seen'

1.15 2. Usually in vowel sequences with either a or o as the last member, a phonetic glide 'y' develops and this is marked in the orthography. This 'y' is of no phonemic signi-

ficance as it does not contrast with its absence. Thus—

paa	'foot'	is phonetically	[paya]
saroa	'lotus'	„	[saroya],
hīaa	'heart'	„	[hiyaya],
vīoa	'separation'	„	[viyoya] and so on.

1.2 Consonants

Of the consonant segments the following need comment.

1.21 Nasals

There are three orthographic symbols used in Kch. to represent nasals. Their transliterations are as follows :

m	'bilabial nasal'
ŋ	'retroflex nasal'
N	'velar nasal'

Their distribution is ascertained as follows

- m, occurs word-initially, intervocally, in gemination, before a labial stop and before /h/.
- n, occurs word-initially, intervocally, in gemination, and before /h/.
- N, occurs word-finally and before /v/, /s/ and /h/; it is also used as a cover symbol to represent the homorganic nasal occurring before the corresponding stop;

Examples for their distribution are given below

word-initial position .

maa	'rut'
naa	'new'

intervocal position

ja ma	'until'
ja na	'know'

geminate position :

dummana	'sad'
donni	'two'

before homorganic stop :

thambha	'pillar'
---------	----------

before stop

lanpada	'addicted'
vidan̐bia	'cheated'
dan̐ti pura	'a city'
manda	'little'
saṇcallia	'moved'
saṇcha'aa	'shaded'
saṇjama	'restraint'
saṇjha	'evening'
saṇthia	'established'
parichand̐ia	'an abandoned woman'
sank̐ia	'suspected'
saṇkheva	'brevity'
phul̐nga	'spark'
saṇgha'u	'collected'

before /v/ and /s/,

saṇvara	'restraint'
dan̐sana	'sight'

before /h/

tumha'risa	'like you'
genha	'take'
siṇha	'lion'

word-final position;

haun	'I'
tuhun	'you'

Observations

Before a non-labial stop, the homorganic nasal is always written as N, while before a labial stop the homorganic nasal is written varying with N. Consider the following instance :

thambha	'pillar'
khaNbha	'pillar'

This writing thus indicates that there was no phonemic contrast between the nasals before a homorganic stop, and hence N was used as a cover symbol to represent the homorganic

nasal in such instances. In the word-final position *N* had two articulations, a tense articulation which marked the final syllable to be heavy and a lax articulation marked by the nasalization of the preceding vowel which marked the final syllable to be light. Orthography uses a separate symbol (transliterated here as *ṇ*) to mark this lax articulation of the word-final *N*. However, the syllabic-quantitative contrast resulting from the tense versus lax articulation of the word-final *N* was metrically conditioned and no phonemic contrast between *N* and *ṇ* ensued. Thus we find the same item written both ways depending on the specific metric situation. The three nasal segments *m*, *n* and *N* are contrastive. Of these *m* and *n* contrast both word-initially and intervocally, whereas all the three segments *m*, *n* and *N* contrast only in the environment of *-h*. Their allophonic assignment is as follows:

/m/ has the allophone [m] bilabial nasal in all of its occurrences;

/n/ has two allophones,
 a dental nasal and [n] before dental stops, and
 a retroflex nasal [ɳ] elsewhere;

/N/ has two allophones,
 a palatal nasal [ɲ] before palatal stops,
 and a velar nasal [ŋ] elsewhere

1.22 'y'

'y' is orthographically represented in Kch. It generally occurs intervocally singly, and there is only one form that shows its occurrence in the initial position. The form concerned is 'ya' meaning 'and' which is an enclitic and can be therefore considered as forming part of the preceding word. In its intervocalic occurrence 'y' can be treated as a phonetic-glide, having no phonemic relevance (cf. 1.152)¹⁸. Hence, in our phonemic transcription 'y' will never be written.

1.23 Consonant Contrasts

1.23.1 Examples for consonant contrasts are given below. However, instances for the single occurrences of stops intervocally other than the retroflex are rare.

p	≠ b	, puja	'worship'	buja	'know'
ph	≠ bh	phana	'hood of a cobra'	bhana	'speak'
p	≠ ph	, pa dala	'yellow'	pha dana	'splitting'
b	≠ bh	, baula	'a flower'	bhauha	'eye-brow'
t	≠ d	; taha	'thus'	daha	'ten'
th	≠ dh	; thana	'female breast'	dbanu	'bow'
t	≠ th	; takka	'logic'	thakka	'stand'
d	≠ dh	, daya	'kindness'	dhaa	'banner'
t	≠ d	, ṣakka	'a kind of people'	dakka.ra	'onomato-poetic sound'
		poṣa	'belley'	toda	'to break'
ṭh	≠ dh	, ṭha na	'place'	dha la	'pour'
t	≠ th	, ṣakka	'a kind of people'	tha na	'place'
a	≠ dh	; dambha	'decent'	dhaNkha	'dry'
c	≠ j	, cau	'four'	jau	'until'
ch	≠ jh	, cha a	'shadow'	jha a	'contem- plated'
c	≠ ṣh	, catta	'abandoned'	chatta	'umbrella'
j	≠ jh	, ja na	'conveyance'	jha:na	'ecstasy'
k	≠ g	; kaa	'done'	gaa	gone
kh	≠ gh	; khana	'dig'	ghana	'dense'
k	≠ kh	, kama	'system'	khama	'forebearance'
g	≠ gh	; ga ha	'a verse'	gha ra	'a bird'
m	≠ n	≠ N, ma'la	'garland'	ṇa sa	'nose'
		tama	'darkness'	tana	'one's own'
		tumha	'you'	tanha	'desire'
l	≠ r	; lajja	'bashfulness'	rajja	'kingdom'
		jala	'water'	jara	'fever'
v	≠ s	≠ h; vaa	'vow'	saa	'hundred'
		pavara	'noble'	pasara	'expanse'
				haa	'slain'
				pahara	'stroke'

1.232 All consonants other than *t*, *kh*, *N*, *r*, *s* and *h* occur as geminate intervocally (after short vowel) contrasting with their non-geminate counterparts

An aspirate stop is geminated with the corresponding unaspirate

Examples for these contrasts are given below

-p ≠ -pp-	, aipaura	'very noble'	parippama	na	'limit'
-ph ≠ -pph-	, pariphuria	'throbbing'	appa	lia	'beat'
-bh ≠ -bbh-	, nabha	'sky'	gabbha		'womb'
-t ≠ -tt-	, karatana	'authorship'	nirutta		'certain'
-th ≠ -tth-	, pothaa	'book'	atthi		'is'
-d ≠ -dd-	, paridinta	'giving'	raudda		'cruel'
-dh ≠ -ddh-	, paridharia	'bearing'	saniddha		'smooth'
-t ≠ -tt-	, poḡa	'belly'	gharaṭṭa		'grinding stone'
-th ≠ -tth-	; seṭhi	'millionaire'	atthama		'eighth'
-d ≠ -dd-	; phuaṭṭu	'clear'	uḍḍa	via	'flown'
-aḥ ≠ -ḍḍh-	, paḍhama	'first'	vaḍḍha		'old'
-c ≠ -cc-	, vicitta	'variegated'	uccia		'high'
-ch ≠ -cch-	, parichandīa	'abandoned woman'	accha		'be'
-j ≠ -jj-	, ajia	'unvanquished'	ajjia		'acquired'
-jh ≠ -jjh-	; pariḡhijja	'emaciated'	jujjha		'fight'
-k ≠ -kk-	, nīkea	'place'	hikka		'hiccough'
-g ≠ -gg-	, vaḡi	'crane'	vagga		'group'
-gh ≠ -ggh-	, parighuḷia	'shaking'	uggha	ḍa	'open'
-ṇ ≠ -mm-	, kama	'stepping'	kamma		'action'
-ṇ ≠ -mm-	, taṇa	'one's own'	kanna		'ear'
-l ≠ -ll-	, salaḡa	'praise'	vallaḡa		'loved one'
-v ≠ -vv-	, haṇa	'becoming'	saṇṇa		'all'

1.2321 As for the stops, only the voiced retroflex stops show no limitation as to frequency of occurrence as single versus geminate intervocally

All other stops are highly limited in their occurrence as single in intervocalic position. The only clear cases of contrast in this position for single versus geminates are found only for /bh/, /th/, /ɖ/ and /g/ (See above for examples) Even here the single occurrences are found only in one or two words in each case.

In other cases, a single stop is found to occur intervocally only following a morpheme-boundary, although within the same-word-structure. Thus, a form like

aipaura 'very noble' may be written as
ai-paura, where - marks the morpheme boundary.

However, even in this position there are several instances that establish a contrast between single versus geminate stop.

e g. pari-pa liu 'protected'
 pari-ppama-na 'limit'

This contrast is also supported by the metric rules applicable in these cases, in that 'i' followed by single 'p' is treated as constituting a light syllable (one mora), whereas 'i' followed by geminate 'pp' is treated as constituting a heavy syllable (two morae), and hence the orthographic representation -p- versus -pp- cannot be considered non-contrastive. Consider the following

(a) /joana saa sahasa paɪppama ne/ (Kch 1,32) which is phonetically,

[joyaṇa saya sahasa paɪppama;ne]
'limited by hundred thousand yojanas',

(b) /paripa:liu puttu bhananti.a.ɪN/ (Kch. 2, 6, 6)
which is phonetically,

[paripa:liu puttu bhanantiya i] 'she kept him addressing
him as son'.

Both these lines are built by the same metre called *Pajjhaṇi ā'* which is defined as consisting of 16 morae with the last syllable light. To satisfy this metric requirement the writing of 'pp' in (a) versus 'p' in (b) must be considered contrastive. Therefore the contrast between single versus geminate has been considered phonemic also for the stops other than voiced-retroflex, although instances for this contrast are very much limited.

1.24 Distribution of the consonants

1.241 Single occurrence

Word-finally only /N/ occurs

e g kaḷḷeN	'by the action'
haun	'I'
kin	'what'
paN	'your'

Word-initially all consonants except /N/ can occur. However, the occurrence of the retroflex stops and /jʰ/ is highly restricted in this position.

Intervocally the occurrence of all consonants other than /N/, /b/ and /kʰ/ has been attested.

1.242 Consonant sequences

Consonant sequences occur both in word-initial and intervocalic positions. Only two member consonant-sequences have been found in either position.

Consonant sequences can be either geminate (occurring only intervocally) or clusters. Examples for geminates were given earlier (Cf. 1.232 above). Examples for consonant clusters are given below.

word-initial position ,

nh-	,	nha na	'bath'
lh-	,	lhikkivi	'having hidden'
vv-	,	vva	'like'

word-medial position

word-medial consonant clusters are classifiable as follows

1, nasal + [$\begin{smallmatrix} \text{homorganic stop} \\ \text{spirant} \end{smallmatrix}$]

and 2 1 + h

Examples

-mp-	,	campra	'a city'
-mph-	,	phemphari	'a fruit'
-mb-	,	a m̐r̐ta	'reddish'
-mbh-	,	khambha	'pillar'
-nt-	,	avari	'a city'
-nt̐h-	,	pan̐tha	'traveller'
-nd-	,	chindana	'severing'
-ndh-	,	andha	'blind'
-nt-		ṭanta	'gambling house'
-nt̐h-	,	ṭan̐thi	'knot'
-nd-	,	maṇḍa	'crush'
-Nc-	,	Kaṇcana	'gold'
-Nch-	,	lan̐chia	'marked'
-Nj-	;	saṇjama	'restraint'
-Njh-	;	saṇjha	'evening'
-Nk-	,	vaṇkudā	'crooked'
-Nkh-	,	saṇkheva	'brevity'
-Ng-		anaṅga	'cupid'
-Ngh-	;	saṅghaḍa	'put together'
-Nv-	,	saṇvara	'restraint'
-Ns-	;	aṇsu	'tears'
-Nh-	;	siṇha	'lion'
-mh-	;	tumha	'you'
-nh-	,	gīṇha	'grasp'
-lh-	,	raḷho	'a name'

1.243 The distributional structure of the consonants can be abstracted as follows

Word initial	Single	Intervocal geminate	clusters	word final
p	(-p-)	-pp-	-mp-	—
ph	(-ph-)	-pph-	-mph-	—
b	—	—	-mb-	—
bh	(-bh-)	-bbh-	-mbh-	—
t	(-t-)	-tt-	-nt-	—
th	(-th-)	-tth-	-nth-	—
d	(-d-)	-dd-	-nd-	—
dh	(-dh-)	-ddh-	-ndh-	—
ɖ	(-ɖ-)	-ɖɖ-	-nɖ-	—
ɖh	(-ɖh-)	-ɖɖh-	-nɖh-	—
c	(-c-)	-cc-	-NC-	—
ch	(-ch-)	-cch-	-Nch-	—
ɟ	(-ɟh-)	-ɟɟ-	-Nɟ-	—
ɟh	(-ɟh-)	-ɟɟh-	-Nɟh-	—
k	(-k-)	-kk-	-Nk-	—
kh	—	-kkh-	-Nkh-	—
g	(-g-)	-gg-	-Ng-	—
gh	(-gh-)	-ggh-	-Ngh-	—
m	(-m-)	-mm-	-mh-	—
-ŋ-	n	-nŋ-	-nh-	—
N	—	—	Nh	N
r	-r-	—	—	—
l	-l-	-ll-	-lh-	—
v	-v-	-vv-	—	—
s	-s-	—	—	—
h	-h-	—	—	—

— marks non occurrence Segments given within parenthesis are of very limited occurrence

2. Syllabic Structure

Always a vowel constitutes a syllabic nucleus All consonants other than /N/, and all the word initial clusters given above (cf under 1.242) occur as onsets Only /N/ occurs as coda word finally Medially all consonants other than /N/ can occur as onsets of the following syllable In case of medial consonant sequences, a syllabic cut is possible after the first consonant which would then be treated as the coda of the preceding syllable, the second consonant being treated as the onset of the following syllable Stops other than voiced retroflex are of very low-frequency medially as onsets A sequence of syllabic nuclei can occur without any onsets (or codas)

Examples (/ marks syllable boundary)

duha	'sorrow'	du/ha
duva.ra	'door'	du/va:/ra
dharia	'earth'	dha/rɪ/a
hauN	'I'	'ha/uN
ekkaḥiN	'on one'	ek/ka/hiN

2.1 Syllable types

The following syllable types are found () marks optional :

Syllable type	Example
(c)v	a/ɪ very
	sa 'one's own'
(c)v:	a/a 'came'
	kha: 'eat'
(cc)v	vva 'like'
(cc)v:	nha. 'bathe'
(c)vc	ag/ga 'in front'
	taN 'him, she, it'

2.11 A word in Apabhraṃśī can range from monosyllabic to pentasyllabic in terms of syllabic structure. Some examples follow.

tha	be	monosyllabic
ai	'oh'	disyllabic
kaa	'done'	
khambha	'pillar'	
paN	'you'	
anea	'various	trisyllabic
ajjiva	'straight	
	forwardness'	
annoma	'mutual'	
dekkhaN	'to see'	quadrisyllabic
a n vii	'summoned'	
kaN n amai	'golden'	'pentasyllabic

Quadri- and penta-syllabic words are always poly-morphemic.

3. Remarks

3.1 Intervocalic single occurrence of stops

That intervocalic single occurrence of stops other than voiced retroflex is highly limited especially in unimorphemic word structures was stated earlier (cf see under 1.231). The relative absence of the stops in this position is due to a historical change that yielded the following results :

<i>Old Indo-Aryan</i>		<i>Apabhraṃśa</i>	
Unaspirate stops other than labial and retroflex		>	ϕ
p		>	-v-
t	>		-d-
d			
Aspirate stops other than retroflex		>	-h-
-th-			
-dh-	>		-dh-

This historical process also accounts for the high frequency of the voiced retroflex stops intervocally

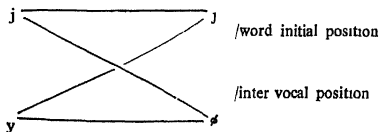
The resultant distributional pattern of the stop consonants has been partly disturbed due to loan-words from Old Indo-Aryan and other Middle Indo-Aryan dialects that contained intervocalic stops. A few examples for these changes follow

<i>Old Indo-Aryan</i>		<i>Apabhramśa (D J A)</i>
pati	'lord'	pai
nadi:	'river'	nai
śakuna	'bird'	sauna
a'gata	'came'	a'aa
vacana	'word'	vaana
saroja	'lotus'	saroa
tapas	'penance'	tava
paṭaha	'a drum'	padaha
patha	'road'	paha
pradha,na	'chief'	paha,na
mukha	'mouth'	muha
laghu	'light'	lahu
prabhu	'lord'	pahu

3.2 'y'

'y' is only a phonetic glide (cf. 1.22) and has no phonemic value in Apabhramśa (DJA). Its loss in Apabhramśa (DJA) is due to the following change :

Old Indo-Aryan Apabhramśa (DJA)



Examples :

<i>Old Indo-Aryan</i>		<i>Apabhramṣa (DJA)</i>
jana	'people'	jana
yāna	'vehicle'	ja'na
rāja	'king'	ra:a

Foot Notes

- 1 *Tagore G. V.*, *Historical Grammar of Apabhramṣa*, Poona, 1948, pp 1-21.
- 2 Ibid
- 3 Ibid
- 4 Ibid
- 5 The following editions have been used
 'Kara Kanda Caru of Muni Kanakamara' edited by Hiralal Jain, 1934,
 Karanja Jaina Publication Society, Karanja, Berar, India
 'Kara Kanda Caru of Muni Kanakamara' edited by Hiralal Jain, 1964,
 Bharatiya Jñāna Pīṭha Prakāśan
- 6 'Kara Kanda Caru', 1934 edition by Hiralal Jain, p. 37
- 7 *Chatterji S. K.*, *Indo-Aryan and Hindi*, Calcutta, 1960, pp 102-105.
- 8 Supplementary data and grammatical information have been taken from the following works -
Pischel, R., 'Comparative Grammar of the Prakrit languages,' translated into English by Subhadra Jha,
Bhavani, H. C., 'Anuṣṭāno' (Prāyah Gajarati ane Apabhramṣa Viśayak adhyayana lekhono samgraha) in Gujarati,
Hemacandra's 'Vyākaraṇa' of which the portions relevant for Apabhramṣa have been edited and translated into Hindi by Śāliagram Upadhyāya, under the title 'Apabhramṣa Vyākaraṇa'
- 9 Pischel, also gives 'ṛ' (i.e. vocalic 'ṛ') as belonging to the vowel system of Apabhramṣa. He remarks "ṛ" was retained just dialectally only in Apabhramṣa". (cf Pischel, *Comparative Grammar of the Prakrit Languages*, p 51 §47) Examples for 'ṛ' given by him are,

ṛṇu	'grass'
ṛṇbau	'takes'

'r' has no corresponding length. The exact phonemic status of 'r' however remains questionable. The text that has provided the data for our analysis never shows an occurrence of 'r'. Hence for DJA, 'r' is considered irrelevant

- 10 Cf Kara Kaṃḍa Caru, 1964 edition by Hiraśal Jain

- 11 In metric scansion, a syllable is defined either as heavy or light. The abbreviation for heavy is 'ga' and light is 'la'. Metric quantities are classified into 8 groups each of which is a trisyllabic, based on the minimally contrastive distribution of 'heaviness' and 'lightness'. Each such group is called a 'gava' (literally meaning 'group' or 'set') and is referred to by an abbreviatory symbol. These symbols are 'ma', 'na', 'bha', 'ya', 'ja', 'ra', 'sa' and 'ta'. Their metric quantity assignment is as follows

	ma	ta	ra	bha	ya	ja	sa	na
1st syllable	-	-	-	-	~	~	~	~
2nd syllable	-	-	~	~	-	-	~	~
3rd syllable	-	~	-	~	-	~	-	~

where - marks 'heavy' and ~ marks 'light'.

The binarity principle underlying this metric formulation is worth noting. Any two consecutive metric groups given in this set differ only in one feature. Any given metre is defined as consisting of a specific number of these metric groups plus an optional heavy or light syllable depending on the specific metre.

- 12 The general vowel pattern throughout the Middle Indo-Aryan period seems to be a 5 way quality contrast X a 2 way quantity contrast (in case of the non-mid vowels). Thus—

i	u	i*	u
a	a*		
e	o		

In case of mid-vowels, some dialects had long versus short as allophonic. Thus in Pāli—

- /e/ having [e] in closed syllable
and [e] in open syllable,
/o/ having [o] in closed syllable,
and [o] in open syllable.

of *Maharūpasiddhi*, under 5.5

'kvaci samyogapubbā ekārokarā rassā iva vuccante' "In some instances, (i.e. within word), e and o are pronounced as if short, when followed by a conjunct consonant"

Certain other dialects maintained a qualitative distinction in the same environments. Thus in Ardha Māgadhī,

/e/ has [i] in closed syllable,
and [e] in open syllable,
/o/ has [u] in closed syllable,
and [o] in open syllable.

cf. *Ghatage, A. M.*, 'Introduction to Ardha Māgadhī', p. 10 §7

- 13 *Tagare, G. V.*, 'Historical Grammar of Apabhramśa', p. 76 §52

Colophon :

The author is grateful to Professor J. W. Gair and Mr. R. V. Dave of the Division of Modern Languages of Cornell University (Ithaca, New York), U.S.A. and to Dr. S. Suseendrarajah of the Department of Linguistics, University of Ceylon, Colombo (Campus) for their very helpful comments on an earlier version of this paper.

THE ĀNDHAU INSCRIPTION OF RUDRASIMHA I

Rasesh Jamindar

Āndhau (23.46 N., 69 53 E), a small village in the heart of the desert, is situated south-east of Khāvḍā in Khāvḍā Tālukā of Kachchh District in Gujarāt state. Though possessing no significance at present either political or commercial or economic or cultural, this small deserted village is historically very important as it had offered no less than six¹ inscriptions belonging to the reign of Western Kshatrapas. Out of these six Western Kshatrapa inscriptions, five have already been published² while one, under review, so far remains unpublished.

This fragmentary stone-inscription is now preserved in the Kachchh Museum, Bhuj, the head quarter of the Kachchh district. Partially mutilated this stone-inscription is broken into two pieces of which the upper piece contains the most of the entire text, while the lower one has only two lines incised on it.

Engraved in Brāhmī characters of the Western Kshatrapa variety, this epigraph consists of ten lines at present. The language of the inscription is Sanskrit influenced by Prākṛit and the whole text is in prose. The incisions of letters are shallow. Though in the bad state of preservation, it is significant that the main historical content of this epigraph is preserved to satisfaction, which helps us to make out the date of issue and know the name of the king during whose reign the erection of a memorial pillar was laid down.

This epigraph has suffered most at the upper right portion and to some extent at the upper left portion too. Thus the main text has lost both the ends of almost every line damaging some letters either on both the sides or at one end. But the

missing letters could easily be made up. Nevertheless, fortunately indeed first five lines of this epigraph offer us the historio-genealogical information, though the opening few words of the record are missing. Many letters of the last four lines are illegible and damaged too. The spacing between the last three lines and the inconsistent arrangement of the last two lines as well as the incision of letters of the last line result in controversy raising doubts about its bonafides.

Text

- १ अस्म्य राज्ञो भद्रप[स्य] [जय]
- २ कस्म्य पौत्रस्य राज्ञो महोक्षत्र
- ३ यस्य स्वामि रुद्रसिंहासने पुत्रस्य
- ४ [रा]ज्ञो महोक्षत्रस्य स्वामि रुद्रसि-
- ५ हस्य वर्षे १००[+]१०[+]४ जेष्ठशुक्ल(य)*
- ६ शुद्ध द्वितीय मिति प्रतिष्ठा पे
- ७ आमसि* पुत्रकु
- ८ [?] [?] [पु] त्रस
- ९ दू पे [ति] कस गोत्र[स] [?]
- १० नन्दक हस्ते उपापित

The object of the epigraph is to record the memory of somebody, whose name is lost in illegibility, by setting up of a *yasṭi* as a funeral monument. The donee of the epigraph may be one Ābhir whose name is also difficult to spell out. This record was issued in the year 114 during the reign of the king Mahākshatrapa Swāmi Rudrasimha.

As regards orthography it may be mentioned here that the letters of this epigraph are not marked by a horizontal head-line. The letters here have rounder shapes and are not angular except for the letter *ma* in *mu* in line five. Elsewhere the letter *ma* has circular shape at the base and its two ends have been extended further like crescent shape. The medial *u* is marked by a curved line open to the left.

This epigraph throws some light on the genealogy of the Western Kshatrapa dynasty and the royal titles used by them. Titles of *Rājā*, *Swāmi* and *Mahākshatrapa* have been used both for Rudradāmā and Rudrasimha, while for Jayadāmā only *Rājā* and *Kshatrapa* titles are used. *Swāmi* is omitted here. Junāgadh Rock-inscription of Rudradāmā,⁵ Gundā inscription of Rudrasimha,⁶ Junāgadh inscription of Jayadāmā's grandson⁷ and Gaḍha inscription of Rudrasena⁸ mention Jayadāmā as राजा क्षत्रप स्वामि. Therefore, the epigraph under discussion once again confirms the belief that Jayadāmā died during his kshatrap-ship without becoming Mahākshatrapa in the lifetime of his father Chāṣṭan.⁹

So far we have known only two inscriptions of Rudrasimha I (1) Gundā inscription¹⁰ and (2) Mevāsā inscription.¹¹ Now we have two more inscriptions of this king - one is from Vāndha¹² and another from Āndhau which is under review here. So far Rudrasimha is concerned, this epigraph throws no more light excepting offering us the year 114 which date we have already known from his coins. Rudradāmā, the son of Jayadāmā and the father of Rudrasimha, has been also mentioned as *Mahākshatrapa* here. The first two letters...त्रस्य of the first line of this record suggest that some words before them might have been engraved on the broken part of the stone which might have mentioned the name of Chāṣṭan, the father of Jayadāmā.

As mentioned earlier, from Āndhau we have had four other inscriptions of the same rulers, namely Chāṣṭan and Rudradāmā, dated Śaka Era 52 (i.e. 130 A.D.). Recently, we came across another inscription of the time of Chāṣṭan dated Śaka Era 11 (i.e. 89 A.D.)¹³ The inscription under discussion is dated 114 of the Śaka Era (i.e. 192 A.D.). It seems significant from this therefore, that Āndhau might have had enjoyed a good political status during Kshatrapa period for more than a century (i.e. from Śaka Era 11 to 114=A.D. 89 to 192). Not only this but we may also infer here from these records findspot that Āndhau might have been a district headquarter

then or a similar status of whatsoever nature. But the irony of the fate is that at present this village has no importance of any kind it had enjoyed nearly 2000 years before.

This unique spot of 6 Western Kshatrapa inscriptions helps us in arriving at the conclusion that the Kshatrapa kings might have come to Gujarāt directly from Central Asia or Iran and had settled down first in Kachchh. If this is so, than this inference does collaborate the thesis advocated by this author regarding the independent political status of Western Kshatrapa kings.¹⁴ It seems to me very necessary that large-scale excavation is needed in and around the present village of Āndhau, which I hope, may probably shed much light on the Western Kshatrapas in every respect.¹⁵

References

- 1 Five stone-inscriptions from Āndhau in Kachchh district were found in the last decade of nineteenth Century A. D., and were taken care of by the Diwan Bahadur Ranchhodhbhai Udayaram, the then Diwan of the Kachchh state. After that Shri D. R. Bhandarkar, the then Assistant Superintendent of the Western Circle of the Archaeological Survey of India, again took notice of these inscriptions in January 1906. Out of these, four were published in the *Epigraphica Indica*. The fifth one of these, which lay unpublished since then, is under review here. Recently discovered Āndhau inscription of the year 11 was edited and published by Mrs. Shobhana Gokhale in the *Journal of Ancient Indian History*, Vol. 2, p. 104.
- 2 For 4 inscriptions of the year 52 see *Epigraphica Indica*; Vol. XVI, pp. 23 ff., and of the year 11 see *Journal of Ancient Indian History*, Vol. II, Nos. 1-2, pp. 104 ff., Calcutta, 1969.
- 3 This may be read as ज्येष्ठाशुलीये.
- 4 This १ seems doubtful. Probably it may be २.
- 5 *Epigraphica Indica*, Vol. VIII, pp. 42 ff.
- 6 *Ibid.*, Vol. XVI, pp. 233 ff.
- 7 *Ibid.*, Vol. XVI, pp. 241 ff.
- 8 *Ibid.*, Vol. XVI, pp. 238 ff.



- 9 In Khāvdā inscription of the time of king Rudrasīmha 1st Jayadāmā is mentioned as *Raja* and *Swāmi* without using the *Kshatrapa* title as usual (See Journal of Oriental Institute, Vol XI, No 3, March 1962, p 238) But no importance is to be attached for omission of the *Kshatrapa* title as *Mahākshatrapa* title is also conspicuously omitted in case of Rudradāmā in this record This is an exception
- 10 See above footnote 6.
- 11 See Watson Museum Report, Rajkot, 1923-24 pp 12
- 12 This has been edited by this author & will be published in this Journal in the next issue
- 13 See above footnote 2
- 14 See Umesh Mishra Commemoration Volume, pp 703 ff, Allahabad, 1970
- 15 With the kind consent of Shri M H Raval, the then curator of the Museum, I was able to read this inscription in 1962 He also supplied me with a photo of this inscription I am grateful to him for his cooperation

समराइच्चकहा में वस्त्र एवं आभूषणों के उल्लेख

श्लोक यादव

सांस्कृतिक के अन्तर्गत भोजन पान के साथ-साथ वस्त्र एवं आभूषण का भी विशेष महत्त्व है। किसी भी देश के लोगों की सांस्कृतिक स्थिति का पता उसमें रहने वाले लोगों की वेशभूषा से भी आंका जा सकता है। मोहन जो दड़ो और हड़प्पा की सभ्यता में तो बहुधा लोग नंगे ही रहा करते थे और यदि कुछ लोग कपड़े पहनते भी थे तो वह लंगोटी या छोटी धोती के रूप में। कभी-कभी लोग चादर भी ओढ़ लेते थे और अपने बाल फीते से बांध लेते थे।¹ वैदिक काल से लेकर सातवीं सदी तक सिले हुए कपड़ों एवं आभूषणों का उल्लेख साहित्य में बराबर मिलता है और उनका अंकन भी बहुधा चित्रों में हुआ है,² किन्तु बहुत प्राचीन काल से गन्धार और पंजाब में लोग ठंडक के कारण सिले वस्त्र पहनते थे और इन सिले हुए वस्त्रों में यूनानी, ईरानी और मध्येशिया का काफी प्रभाव देखने को मिलता है। इन प्रान्तों का उपरोक्त जातियों से अति प्राचीन काल से बहुत घनिष्ठ सम्बन्ध था। परिणामतः दोनों में सांस्कृतिक आदान-प्रदान का होना स्वाभाविक था।³

समराइच्चकहा के वर्णन से पता चलता है कि जहाँ धनी सम्पन्न तथा राज-घरानों के लोग मूल्यवान एवं सुन्दर वस्त्रों को धारण करते थे वहीं गरीब लोग मलिन तथा फटे पुराने वस्त्रों को धारण कर किसी तरह अपना जीवन निर्वाह करते थे।

वस्त्र के प्रकार

समराइच्चकहा में निम्नलिखित प्रकार के वस्त्रों का उल्लेख है।

दुकूल समराइच्चकहा में इसका उल्लेख कई बार आया है।⁴ यह एक श्वेत रंग का सुन्दर एवं कीमती वस्त्र था, इसका प्रयोग अधिकतर धनी सम्पन्न तथा राजा-महाराजा ही करते थे। दुकूल का उल्लेख महाभारत में भी आया है। जिसे डा. मोतीचन्दने रोमन लेखकों का वाहसास माना है। आगे उन्हीं के अनुसार यह दुकूल वृक्ष की छाल के रेशों से बनता था। बंगाल का बना दुकूल सफेद और मुख्यतः होता था। पौन्ड्र का नीला और चिकना तथा सुवर्णकुडिया का दुकूल लज्जई लिये होता था। इसी प्रकार मणिस्निग्धोदकवान् दुकूल घुटे हुए सूत के बनते थे।⁵ आचारंगसूत्रिका में उल्लिखित है कि दुकूल बंगाल में पैदा होने वाले एक विशेष प्रकार की रुई से बनने वाला वस्त्र था।⁶ निशीथचूर्णी में दुकूल को दुकूल नामक वृक्ष की छाल को कूट कर

उसके रंज से बनाये जाने वाला वस्त्र कहा गया है।⁷ हर्षचरित में दुकूल का प्रयोग उत्तरीय, अधोवस्त्र, भाड़ी तथा चादर आदि के रूप में किये जाने का उल्लेख है।⁸ डा. वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार सम्भवतः कूल का अर्थ देश्य या आदिम भाषा में कर्ना या, जिनको कोटि कहते हैं। जोहरी चादर या थान के रूप में विवरण आने के कारण यह द्विकूल या दुकूल कहलाने लगा।⁹ यशस्तिलक में भी दुकूल का उल्लेख पाया गया है, राजपुर में दुकूल और अंशुक की वैजयंतियां (पताकाये) लगायी गई थी।¹⁰ इसी ग्रन्थ में आगे बताया गया है कि राज्याभिषेक के बाद सम्राट् यशोधर ने धनल दुकूल धारण किया।¹¹ हम्सीर महाकाव्य में नीले रंग के दुकूल का उल्लेख है।¹²

इन सभी उद्देश्यों से स्पष्ट होता है कि दुकूल श्वेत, नीले तथा लाल आदि विभिन्न रंगों का होता था जो मृदु, स्निग्ध तथा कीमती किल्ला का कड़ा समझा जाता था।

अंशुक समराइष्कहा के उल्लेख से पता चलता है कि अंशुक एक प्रकार का महीन एवं सुन्दर रेशमी वस्त्र था।¹³ डा. मोतीचन्द के अनुसार यह चन्द्र किण एवं श्वेत कमल के समान सफेद होता था।¹⁴ बुनावट के अनुसार इसके कई भेद बताये गये हैं यथा एकांशुक, अर्धधांशुक, द्व्यंशुक और त्र्यंशुक आदि।¹⁵ आचाराग सूत्र में अंशुक और चीनांशुक दोनों का उल्लेख मिलता है।¹⁶ बृहत्कल्प-भाष्य में दोनों को पृथक्-पृथक् गिनाया गया है।¹⁷ कालिदास ने भी सीतांशुक¹⁸ अरुणांशुक¹⁹, रक्तांशुक²⁰ तथा नीलांशुक²¹ का उल्लेख किया है। हर्षचरित में भी एक स्थान पर मृगाल के रेशों से अंशुक की सुस्मता का दिग्दर्शन कराया गया है।²² एक अन्य स्थान पर फूल पत्तियों और पक्षियों की आकृतियों से सुशोभित अंशुक का भी उल्लेख किया गया है।²³ आदिपुराण में भी रंग भेद से इसे सीतांशुक, रक्तांशुक और नीलांशुक आदि कई नामों से उल्लिखित किया गया है।²⁴

यशस्तिलक में भी सफेद अंशुक,²⁵ कुसुमांशुक या ललाई लिये हुए रंग का अंशुक²⁶ तथा कार्दमिकांशुक अर्थात् नीला या मटमेले रंग का अंशुक²⁷ आदि का उल्लेख है। रंग आदि के भेद से अंशुक भी कई प्रकार का होता था जो सम्भवतः दुकूल से निम्न कोटि का कपड़ा माना जाता था। यह सुन्दर, स्निग्ध तथा महीन होता था।

चीनांशुक—समराइष्कहा में चीनांशुक नामक वस्त्र का भी उल्लेख है।²⁸ यह एक प्रकार का पतल एवं स्निग्ध रेशमी वस्त्र था। इसका उल्लेख अन्य जैन ग्रन्थों में भी किया गया है।²⁹ बृहत्कल्पभाष्य में इसकी व्याख्या कोषकार नामक कीड़े से अथवा चीन जनपद के बहुत पतले रेशम से बने वस्त्र से की गयी है।³⁰ डा. दशरथ शर्मा के अनुसार चीनांशुक चीनी सिल्क की भाँति जान पड़ता है।³¹

अर्धचीनांशुक—चीनांशुक की भाँति समराइष्कहा में अर्धचीनांशुक का भी उल्लेख है।³² संभवतः यह आधा रेशम तथा आधा सूत का बना होता था अथवा चीनांशुक के छोटे नाप का टुकड़ा था।

देवदूष्य—यह एक दिव्य किस्म का वस्त्र था जिसका प्रयोग अधिकतर धार्मिक प्रवृत्ति के लोग तथा राजा महाराजा ही करते थे।⁵⁵ आदिपुराण में दूष्य का उल्लेख है जिसके अनुसार दूष्यशाल⁵⁶ कपड़े की चांदनी के लिए प्रयुक्त समझा जाता था। डा. वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार स्तूप के शरीर पर जो कीमती वस्त्र चढ़ाये जाते थे वे देवदूष्य कहलाते थे।⁵⁷ भगवतीसूत्र में देवदूष्य को एक प्रकार का देवी वस्त्र बताया गया है जिसे भगवान महावीर ने धारण किया था।⁵⁸

क्षौम वस्त्र—समराइचकहा मे' इसका उल्लेख कई जगह किया गया है।⁵⁹ वैदिक साहित्य में भी इसका उल्लेख है जिसे डा. मोतीचन्द ने अलसी की छाल से निर्मित बताया है।⁶⁰ तैत्तिरीय संहिता में भी इसका उल्लेख आया है।⁶¹ आश्वलायन श्रौत सूत्र में क्षौम का उल्लेख दान देने के संदर्भ में हुआ है।⁶² आदिपुराण में भी क्षौम का उल्लेख है जो अत्यधिक कीमती, सुखयम और सुंदर होता था।⁶³ हर्षचरित से पता चलता है कि आसाम के राजा भास्कर वर्माने हर्ष को बहुत से क्षौम के लम्बे टुकड़े भेंट स्वरूप प्रदान किये थे।⁶⁴ डा. वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार यह आसाम और बंगाल में उत्पन्न एक प्रकार की घास से निर्मित किया जाता था।⁶⁵ काशी और पुण्ड्र देश क्षौम के लिये प्रसिद्ध थे।⁶⁶ उपरोक्त उल्लेखों से स्पष्ट होता है कि क्षौम एक प्रकार का महीन, कीमती एवं सुन्दर वस्त्र था जिसका प्रयोग अधिकतर धनी, सम्पन्न एवं राजघराने के लोग ही कर पाते थे।

पटवास—समराइचकहा मे' पटवास का भी उल्लेख है।⁶⁷ आदिपुराण में पटाशुक का उल्लेख है।⁶⁸ जिसका अर्थ रेशमी वस्त्र लगाया जा सकता है। पटवास और पटाशुक एक दूसरे से भिन्न थे। पटाशुक एक कीमती रेशमी वस्त्र था जिसका प्रयोग धनिक ही कर पाते थे जबकि पटवास सूती एवं सस्ता वस्त्र था जिसका प्रयोग साधारण लोग भी करते थे। हर्षचरित में राज्यश्री के विवाह के समय नये रंगे हुए दुकूल वस्त्रों के बने हुए पटवितान लगे हुये थे और पूरे थान में से पट्टियां और छोटे-छोटे पट्ट फाड़कर अनेक प्रकार की सजावट के काम में लये जा रहे थे, यहां वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार पट पूरा थान था और पटी लम्बी पट्टियां थीं जो झालर आदि के काम में लयी जा रही थी।⁶⁹ इन सब उद्धरणों से स्पष्ट होता है कि पटवास सम्भवतः साधारण किस्म का कपड़ा रहा होगा।

वल्कल—इसका प्रयोग अधिकतर जंगल में रहनेवाली जातियां अथवा साधु-संन्यासी करते थे।⁷⁰ छाल के वस्त्र को वल्कल कहा जाता था जो बौद्ध भिक्षुओं को अविहित थे।⁷¹ कालिदास ने कुमारसंभव में वल्कल वस्त्र का उल्लेख किया है।⁷² बाणभट्ट ने उत्तरीय और चादर के रूप में वल्कल के प्रयोग का उल्लेख किया है।⁷³ हर्षचरित में उल्लिखित है कि सावित्रीने कल्पद्रुम की छाल से निर्मित वल्कल वस्त्र धारण किया था।⁷⁴

अन्य वस्त्र उत्तरीय—समराइचकहा मे' उत्तरीय को चादर के रूप में उल्लिखित किया गया है जो कमर से उपर ओढ़ने के प्रयोग में आता था।⁷⁵ उत्तरीय कन्धों पर

धारण किया जाता था।⁵⁴ यशस्तिलक में उल्लिखित है कि मुनिकुमार युगल, शरीर की शुभ्र प्रभा के कारण, नये प्रतीत होते थे जिसे उन्होंने दुकूल का उत्तरीय ओढ़ रखा हो।⁵⁵ आगे इसी ग्रन्थ में उल्लिखित है कि कुमार यशोधर के राज्याभिषेक का सुनने निम्नलिखित के लिए जो ज्योतिषी इकट्ठे हुए थे वे दुकूल के उत्तरीय से अपना मुख ढँक थे।⁵⁶ अमरकोष में उत्तरीय को ओढ़नेवाला वस्त्र बताया गया है।⁵⁷ कादम्बरी और हर्षचरित में दुकूल के घने उत्तरीय का उल्लेख है।⁵⁸ हर्षचरित में वल्कल के भी उत्तरीय का उल्लेख मिलता है।⁵⁹ इन सभी प्रमाणों से स्पष्ट होता है कि उत्तरीय का प्रयोग कमर से उपर ओढ़ने के लिये होता था। यह विभिन्न किम्ब का होता था।

३३४.१०१ — यह भेड़ बकरी के बाल से तैयार किया जाने वाला वस्त्र था जो ओढ़ने के लिये प्रयुक्त होता था। कमल का प्रचीनतम उल्लेख अथर्ववेद में मिलता है।¹ आदिपुराण में भी इस वस्त्र का नाम आया है।¹¹ ह्येनसांग के अनुसार यह भेड़, बकरी के ऊन से निर्मित किया जाता था और सुलयम तथा सुन्दर होता था।⁶⁵

३३४.१०२ — यह एक मोटा और मजबूत किम्ब का कपड़ा होता था। समराइच्चकहा में बेलगुच्छ⁶⁷ का उल्लेख है जिससे पता चलता है कि यह एक मोटा तथा मजबूत कपड़ा रहा होगा जो दूरी, गलीचा तथा तम्बू आदि बनाने के काम में आता था। भगवती सूत्र में भी बेल का उल्लेख है जिसे साधारण लोग अथवा साधु-संन्यासी धारण करते थे।⁶⁸

३३४.१०३ — समराइच्चकहा में मणि-रत्नों से जटित एक प्रकार का वस्त्र बताया गया है जिसका प्रयोग राजघरानों की स्त्रियाँ करती थीं।⁶⁹ यहाँ इसका व्यवहार वक्षःबन्धनी के रूप में किया गया है। वैदिक काल में आर्य स्त्रियाँ स्तनपट्ट धारण करती थीं।⁶⁵ गुणकाल में भी उस समय के सिक्कों पर स्तनपट्ट धारण की हुई स्त्रियों के चित्र अंकित हैं।⁶⁹ आदिपुराण में स्तनांशुक शब्द का उल्लेख मिलता है।⁷⁰ सम्भवतः यह एक रेशमी वस्त्र का टुकड़ा होता था जिसे स्त्रियाँ वक्षस्थल पर सामने से लेकर पीछे पीठ की ओर बांधती थीं। समराइच्चकहा में इसे मणि-रत्नों से युक्त बताया गया है जो सौंदर्यवृद्धि के लिए जटित किये गये जान पड़ते हैं।

गणेशान⁷¹ — समराइच्चकहा में इसे रखकर आराम से बैठने के लिए प्रयुक्त समज्ञा गया है। सम्भवतः यह गोल तकिया की तरह का होता था जिस पर बैठने से आराम होता था।

अर्द्धगणिका⁷² — यह एक प्रकार की लम्बी तकिया होती थी जिसका प्रयोग सोते समय किया जाता था।

आभूषण

हरिभद्र कालीन सम्राज के लोग विविध प्रकार के आभूषणों का प्रयोग करते थे।

वस्त्रों के धारण करने की कला के साथ-साथ आभूषणों का प्रयोग भी भारतीय सभ्यता के विकास के साथ-साथ प्रारम्भ हुआ।⁷⁸ समराइच्चकहा में निम्नलिखित आभूषणों का उल्लेख है।

कुण्डल—इसका उल्लेख समराइच्चकहा में कई स्थानों पर किया गया है।⁷⁴ यह कान में पहना जाने वाला एक अलंकार था जिसे स्त्री-पुरुष दोनों धारण करते थे। कुण्डल की आकृति गोल-गोल छल्ले के समान होती थी। अमरकोष में इसे कान को लपेट कर पहना जाने वाला आभूषण बताया गया है।⁷⁵ डा वासुदेव-शरण अग्रवाल के अनुसार इसमें गोल वाली तथा सोने की इकहरी लड़ी लगी होती थी, अजन्ता की चित्रकला में इस तरह के कुण्डलों को चित्रित किया गया है।⁷⁶ हर्षमीर महाकाव्य में भी कुण्डल का उल्लेख है जिसका प्रयोग पुरुष किया करते थे।⁷⁷ यशस्तिलक में आया है कि सम्राट यशोधर ने चन्द्रकान्त के वने कुण्डल धारण किये थे।⁷⁸ इसी ग्रन्थ में आगे उल्लिखित है कि मुनिकुमारयुगल विना आभूषणों के ही अपने कपोलों की कान्ति से ही ऐसे लगते थे मानो कानों में कुण्डल धारण किये हो।⁷⁹ आदिपुराण में मणि कुण्डल,⁸⁰ रत्न कुण्डल,⁸¹ कुण्डली,⁸² तथा मकराकृति कुण्डल⁸³ आदि विभिन्न प्रकार के कुण्डलों का उल्लेख है जिससे स्पष्ट होता है कि उस समय विभिन्न प्रकार के कुण्डलों का प्रयोग किया जाता था। यहा कुण्डली का तात्पर्य छोटे आकृति के कुण्डल से लगाया जा सकता है।

कटक—समराइच्चकहा में कटक का उल्लेख कई बार किया गया है।⁸⁴ इसका प्रयोग स्त्री-पुरुष दोनों करते थे। यह हाथ में पहना जाने वाला आभूषण था। कटक कदम्ब (पैदल सिपाही) की व्याख्या में वासुदेवशरण अग्रवाल ने बताया है कि सम्भवतः कटक (कड़ा) पहनने के कारण ही इन्हें कटक कदम्ब कहा जाता था।⁸⁵ हर्षचरित में उल्लेख है कि 'कुमार के कटक मणिदेव की केयूर मणि से आलिंगन में उस प्रकार गूँथ खायेली जैसे मन्दराचल के कटक विष्णु के केयूर से टकराये थे।⁸⁶ इन दृवरणों से स्पष्ट होता है कि कटक और केयूर दोनों का प्रयोग स्त्री-पुरुष करते थे। आदिपुराण में एक स्थान पर दिव्य कटक⁸⁷ का उल्लेख है जिसे रत्नजडित कहा जा सकता है।

केयूर⁸⁸—इसका प्रयोग स्त्री-पुरुष दोनों करते थे। अमरकोष में अंगद और केयूर को पर्याय बताया गया है।⁸⁹ भर्तृहरि ने केयूर का उल्लेख पुरुषों के अलंकार के रूप में किया है।⁹⁰ किन्तु इसके विपरीत यशस्तिलक में आया है कि विरह की स्थिति में स्त्रियां बाहु का केयूर पैरो में तथा पैरो का नूपुर बाहु में पहन लेती हैं।* स्पष्टतः इसका प्रयोग स्त्रियां ही नहीं, वरन पुरुष भी करते थे।

मुद्रिका—समराइच्चकहा में इसे अंगुलियों में पहना जाने वाला अलंकार बताया गया है।⁹¹ मुद्रिका का उल्लेख भगवती सूत्र में भी आया है।⁹² यशस्तिलक में अंगुठी के लिए उर्मिका⁹³ तथा अंगुलीयक⁹⁴ शब्द आये हैं। हर्षचरित में भी

उर्मिका का उल्लेख है।⁹⁵ सम्भवतः भंवर के समान चक्कर लगा कर बनाई गई अंगुठी को उर्मिका कहा गया है। त्रिपण्डितशालकापुरुषचरित में भी स्त्री के आभूषणों के रूप में अंगुठी का उल्लेख है।⁹⁶ मुद्रिका का प्रयोग स्त्री-पुरुष दोनों करने थे जो अपने अपने सामर्थ्य के अनुसार सोने चाँदी आदि की बनाई जाती थी।

२३७—समराइच्चकहा में इसे कंठाभरण के साथ उल्लिखित किया गया है।⁹⁷ प्राचीन काल में कंकण पहनने का भी रिवाज था, भर्तृहरि ने इसे कलाई का आभूषण कहा है।⁹⁸ यशस्तिलक में आया है कि योधेय जनपद में कूपकों की स्त्रियाँ सोने के कंकण पहनती थीं।⁹⁹ अतः स्पष्ट है कि हरिभद्र के काल में कंकण का प्रचलन स्त्री-पुरुष दोनों ही में था।

२५४—समराइच्चकहा में इसे स्त्रियों के आभूषण के रूप में उल्लिखित किया गया है।¹⁰⁰ यह पैर में पहना जाने वाला स्त्रियों का एक अलंकार था। हितोपदेश में नूपुर का पैर का आभूषण बताया गया है।¹⁰¹ आदिपुराण में मणिनूपुर का उल्लेख है।¹⁰² नूपुर को राजस्थान में नेवरी कहा जाता था।¹⁰³ हर्षचरित में भी नूपुर को स्त्रियों का आभूषण बताया गया है।¹⁰⁴ जिसे वे पैर में धारण करती थीं।

२६३—रत्नावली—यह रत्नों की बनी हुई माला होती थी जिससे राजघरानों की स्त्रियाँ ही धारण करती थीं।¹⁰⁵ रत्नावली का उल्लेख भगवती सूत्र¹⁰⁶ में तथा आदि-पुराण¹⁰⁷ में आया है। रत्नावली में नाना प्रकार के रत्न गूँथे जाते थे और मध्य में एक बड़ी मणि जड़ित रहती थी।

२६४—समराइच्चकहा में हार का उल्लेख कई बार किया गया है।¹⁰⁸ यह गले में धारण किया जाने वाला आभूषण था। कालिदास ने हार का उल्लेख कई रूपों में किया है यथा-हार,¹⁰⁹ हारशेखर,¹¹⁰ हारयष्टि,¹¹¹ तारहार¹¹² तथा सम्पहार¹¹³ आदि। आदि पुराण में एक सौ आठ मुक्ता लङ्कियों से युक्त हार का उल्लेख है।¹¹⁴

२६५—समराइच्चकहा में कया प्रसंग में इसका उल्लेख आया है।¹¹⁵ मोतियों की एक लड़ी की माला को एकावली कहा गया है जो मोतियों को घने रूप में गुंथ कर बनायी जाती थी। अमरकोष में एकावली को मोतियों की इकट्ठी माला कहा गया है।¹¹⁶ गुप्तकाल में एकावली सभी आभूषणों से अधिक प्रिय थी। बामुदेवभरण अम्बाल के अनुसार गुप्त कालीन शिल्प की मूर्तियों और चित्रों में इन्तनील की मध्य गुरिया सहित मोतियों की एकावली पायी जाती है, यह घने मोतियों को गुंथ कर बनायी जाती थी।¹¹⁷ यशस्तिलक के उल्लेख से पता चलता है कि उज्ज्वल मोती को मध्यमणि के रूप में लगाकर एकावली का प्रयोग किया जाता था।¹¹⁸

२६६—समराइच्चकहा में इसका उल्लेख कई बार किया गया है।¹¹⁹ यह स्त्रियों का आभूषण था जिसे मेखल अर्थात् कमर में पहने जाने के कारण मेखल

कहा जाता था। इस में मणि जटित रहते थे। हर्षचरित में त्रिभुजा द्वारा कटि प्रदेश में धारण की हुई करधनी के रूप में इसका उल्लेख है।¹²⁰ भगवतीसूत्र,¹²¹ आदिपुराण¹²² तथा यशस्तिलक¹²³ में भी इसका उल्लेख है। इन उल्लेखों से स्पष्ट होता है कि मणिमेखला का प्रयोग धनी सम्पन्न एवं राजघराने की स्त्रियां किया करती थीं।

कटिसूत्र—समराइचकहा में इसे भी आभूषणों की श्रेणी में गिनाया गया है।¹²⁴ यह भी मणिमेखला की तरह कमर में पहना जाने वाला अलंकार था जिसे अधिकतर राज-पुरुष ही धारण करते थे। सम्भवतः यह स्वर्णसूत्र और रेशम का बना होता था। कटिसूत्र का उल्लेख आदिपुराण में भी आया है।¹²⁵

कंठक—समराइचकहा में इसका उल्लेख अलंकारों की श्रेणी में हुआ है।¹²⁶ किन्तु इसकी बनावट आदि का उल्लेख नहीं है। यह कंठ में पहना जाने वाला एक अलंकार था। आदिपुराण में कंठाभरण¹²⁷ का उल्लेख मिलता है जो स्वर्ण और मणियों द्वारा तैयार किया जाता था। सम्भवतः यह स्त्री-पुरुष दोनों का आभूषण था।

मुकुट¹²⁸—समराइचकहा में इसे सिर पर बांधने वाले अलंकार के रूप में प्रयुक्त समझा गया है, जिसे ताज कहा जाता है। इसका प्रयोग राजा-महाराज, राजकुमार और राजपरिवार की स्त्रियां ही करती थीं। अजन्ता के भित्ति-चित्रों पर रत्न जटित लम्बोत्तरा मुकुट, चोटीदार मुकुट, मोती की लड़ी से अलंकृत लम्बोत्तरा मुकुट, कलगेदार मुकुट आदि विभिन्न प्रकार के मुकुट अंकित किये गये हैं।¹²⁹ आदिपुराण में भी कई स्थानों पर मुकुट का उल्लेख है।¹³⁰ भगवतीसूत्र से पता चलता है कि ताज का प्रयोग राजा और राजकुमार ही करते थे।¹³¹

चूड़ामणि—समराइचकहा में इसे मणि और रत्नों से जटित बताया गया है।¹³² हर्षचरित में मालती के शरीर पर कटि प्रदेश में करधनी, गले में मुक्ताहार, कलाई में सोने का कड़ा आदि के साथ केशों में चूड़ामणि मकरिका नामक आभूषण का उल्लेख है।¹³³ यह आभूषण स्त्रियां अपने बालों को गुँथ कर उसमें धारण करती थीं। आदिपुराण में तो चूड़ामणि¹³⁴ और चूड़ारत्न¹³⁵ दोनों का उल्लेख अलग-अलग किया गया है। यद्यपि अलंकार की दृष्टि से दोनों समान समझे जाते थे किन्तु मणि और रत्नों के जटित होने के विभेद से अलग-अलग नाम गिनाये गये हैं।

संदर्भ

1. मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा, भूमिका, पृ. 3।
2. बहरी—भूमिका, पृ. 2।
3. बहरी—पृ. 3।
4. सप०क० 4, पृ. 297.5, पृ. 495:8, पृ. 798।
5. मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा, भूमिका, पृ. 9।

- 6 आचारमसूत्र, 25/13—'बुद्ध गौडविषयविशिष्ट कार्पासिकम् ।'
- 7 निशीथचूर्णं भाग 2, पृ 399—'बुद्धो खन्धो तस्स वागो वेत्तु उद्दसले कुट्टिजति पाणिण ताव जाव हसीमूतो ताद्वे कलति एतेसु बुद्धो ।'
- 8 हर्षचरित 1, पृ 34-3, पृ. 65 तथा 5, पृ 172 ।
- 9 वासुदेवशरण अप्रवाल—हर्षचरित—एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 76 ।
- 10 यशस्तिलक, पृ. 19—'बुद्धलाञ्छकवैजयंती सततिमि' ।
- 11 यशस्तिलक पृ. 323—'धृतधवलबुद्धलाल्यविलेपनालवारः ।'
- 12 दशरथ शर्मा—अली चौहान डायनेरटीक, पृ 262 मे उद्धृत ।
- 13 समंक० 1, पृ 74 ।
- 14 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा, पृ. 55 ।
- 15 बही, पृ 55 ।
- 16 आचारांग 2/14/6—'असुयाणि वा चीणसुयारिण वा ।'
- 17 बृहत्कल्पमाध्य सूत्र 4/3662—'असुग चीणसुगे च विगल्लेदी ।
- 18 विक्रमोर्वशी 3/12—'मित्राशुका भगलमात्रभूषणा' ।
- 19 रजुबन 9/43—'अरुणरागनिषेधिमिश्रक' ।
- 20 ऋतुसंहार 6/4/29 ।
- 21 विक्रमोर्वशी, पृ 60 ।
- 22 हर्षचरित, पृ 10 ।
- 23 बही 10, पृ. 114—'बहुविधकुसुमगङ्गानिशनशोभिता नृतिस्वच्छावशुकात् ।'
- 24 आविपुराण 10/181 . 11/133 12/30 : 15/23 ।
- 25 यशस्तिलक, उत्तरखण्ड पृ. 13—'सितपताकाशुक' ।
- 26 बही, पृ. 14—'कुसुममाशुकपिहितगौरीपयोधर...' ।
- 27 बही, पृ. 220—'कार्दमिकाशुकाधिकृतकायपरिकर.' ।
- 28 समंक० 5, पृ 438 ।
- 29 आचारांग 2/14/6 . भगवतोसूत्र 9/33/9 : निशीथ चूर्ण 7, पृ 11 ।
- 30 बृहत्कल्पमाध्य 4/3662 ।
- 31 'राजस्थान भारती-५' मे—दशरथ शर्मा—दशवीं शताब्दी मे आनन्द, सुखादि की सामग्री ।
- 32 समंक० 2, पृ. 100 ।
- 33 बही 4, पृ. 291 . 9, पृ. 898, 911, 957, 973 ।
- 34 आविपुराण 27/24 ।
- 35 वासुदेवशरण अप्रवाल—हर्षचरित—एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ 75 ।
- 36 भगवतोसूत्र 15/1/541 ।
- 37 समंक० 7. पृ. 634-35, 647 ।
- 38 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा, भूमिका पृ 4 ।
- 39 तैत्तिरीय संहिता 6/1/1/3 ।
- 40 आश्वलायन श्रौत सूत्र 2/3/4/17 ।

समरसङ्कक्षा में...

- 41 आशिपुराण 12/173 ।
- 42 हर्षचरित 7, पृ. 217 ।
- 43 बासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित—एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 76 ।
- 44 मोतीचन्द्र—प्रा०भा०वेश०, भूमिका, पृ 9 ।
- 45 सम०क० 7, पृ. 645 ।
- 46 आशिपुराण 11/44 ।
- 47 बासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित—एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ 81 ।
- 48 सम०क० 8, पृ. 798 ।
- 49 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय त्रैशमूषा, पृ. 31 ।
- 50 कुमारसम्भव-6/92 ।
- 51 हर्षचरित 1, पृ 34.4; 145 : कादम्बरी पृ. 311, 323 ।
- 52 हर्षचरित 1, पृ 10 ।
- 53 सम०क० 4, पृ. 254, 269. 5, 423, 444 6; 495 9, 862 ।
- 54 ए. के. भञ्जदार—चाञ्क्यास आफ युगरात, पृ. 356 ।
- 55 यशस्तिलक—पृ 159 (वपुप्रभापटल दुकूलोत्तरीयम्) ।
- 56 यशस्तिलक—पृ 316—' उत्तरीयदुकूलचलपिहितविम्बिना । '
- 57 अमरकोष 2/6/118—(सख्यानमुत्तरीयं च) ।
- 58 हर्षचरित 1, पृ 34.5, 162 • कादम्बरी पृ. 85, 95, 138, 174 ।
- 59 हर्षचरित 1, पृ 34.4, 143 ।
- 60 सम०क० 7, पृ. 656, 661 ।
- 61 अथर्ववेद 14/2/66-67 ।
- 62 आशिपुराण 47/46 ।
- 63 वाट्स, आन युवानच्छांग 1, पृ 148 ।
- 64 सम०क० 8, पृ 766 ।
- 65 बही 7, पृ 656, 661 ।
- 66 भगवतीसूत्र 11/9/417: 15/1/541/1 ।
- 67 सम०क० 2, पृ. 95 ।
- 68 मोतीचन्द्र—प्राचीन भा०वेश०, भूमिका पृ. 4 ।
- 69 बही, पृ. 23 ।
- 70 आशिपुराण 12/176 : 8/8 ।
- 71 सम०क० 9, पृ. 974 ।
- 72 बही 9, पृ 974 ।
- 73 जे सी. सिकदार 'स्टडीस इन भगवती सूत्र, पृ. 241 ।
- 74 सम०क० 1, पृ. 31:2; 96, 100, 131, 5, 452. 6, 581; 595: 7; 639, 698: 9 911 ।
- 75 अमरकोष—2/6/130 (कुण्डल कण्विष्टनम्)

- 76 बाबुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित एक सांस्कृतिक अध्ययन, फलक 20, चित्र 78
 77 दशरथ शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज, पृ. 263 में उद्धृत ।
 78 यगस्तिलक—पृ. 367 (कुण्डलाम्यामलकृतश्रवणा) ।
 79 वही पृ. 159 (कपोलकान्तिकुण्डलितमुचमडलम्)
 80 आदिपुराण 33/124 : 9/190 : 14/11 ।
 81 वही 4/177 . 15/189 ।
 82 वही 3/78 ।
 83 वही 16/33 ।
 84 सम०क० 1, पृ 31 7. 714.15, 16, 724 ।
 85 बाबुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित—एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 131 ।
 86 वही पृ. 176 में उद्धृत ।
 87 आदिपुराण—29/167 ।
 88 सम०क० 1, पृ. 31 2, 100 7, 638 ।
 89 अमरकोष 2/6/107 (कैयूरमणद तुल्ये) ।
 90 भर्तृहरि 2/19 (कैयूर न विभूषयन्ति पुरुष .) देखिये—रघुवशा 6/68, कुमारसंभव 7/69
 * यगस्तिलक पृ. 617 (कैयूर चरणे धृत विरचित हस्ते च हिज्रीरिकम्) ।
 91 सम०क० 2, पृ. 96, 98 ।
 92 दशरथ शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज, पृ. 262 ।
 93 यगस्तिलक—पृ० 67 (सरत्नोमिकाभरण)
 94 वही—उत्तर० पृ० 131 (प्रसाशीकरोत्यङ्गुलीयम्) ।
 95 हर्षचरित 1, पृ. 10 (कम्बुनिर्मितोमिका) ।
 96 अ. के. मञ्जुशर—बाउक्याज ओफ गुजरात, पृ. 359 में उद्धृत ।
 97 सम०क० 6, पृ. 597 (ठवेमि एवस्स सनीवे छिन्नकणकटाहरणं) ।
 98 भर्तृहरि 2/71 (वानेन पाणिर्न तु कंकणेन विनाति ..)
 99 यगस्तिलक पृ. 15 ।
 100 सम०क० 2, पृ 82, 95 4, 269 6, 493. 7, 639: 8, 744. 9, 911
 101 हितोपदेश 2/71 (नहि घृडामणि पावे नूपुरे मूर्ध्नि धार्यते) ।
 102 आदिपुराण 7/237. 12/22 5/268. 7/129 ।
 103 दशरथ शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज, पृ 262 ।
 104 बाबुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित—एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 61 ।
 105 सम०क० 4, पृ. 254, 285 ।
 106 सगवतीसूत्र 11/11/430 ।
 107 आदिपुराण 16/50 ।
 108 सम०क० 2; पृ. 76, 85, 91, 99, 100: 3, 220: 5, 380, 452. 6, 495: 7, 610—11, 627, 639, 698. 9: 911 ।
 109 ऋग्वेदसंहार 1/4. 2/18: मेघदूत—उत्तरमेघ 30 : कुमारसंभव 5/8 ।

- 110 अखुसहार 1/6 ।
- 111 वही 1/8 ।
- 112 रघुवश 5/52 ।
- 113 वही 6/60 ।
- 114 आदिपुराण 16/58 ।
- 115 सम०क० 9, पृ 911 ।
- 116 अमरकोष 2/6/106
- 117 वामुदवशरण अग्रवाल—हर्षचरित—एक सांस्कृतिक अध्ययन पृ. 102 ।
- 118 यशस्तिलक, पृ 283 (तारनरलमुक्ताफलाम्) देखिये अमरकोष 2/6/155 ।
(तरला हारमध्यगा) ।
- 119 सम०क० 5, पृ. 384 6, 597 7, 644 ।
- 120 वामुदवशरण अग्रवाल—हर्षचरित—एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ 24 ।
- 121 भगतीसुख 9/33/380 ।
- 122 आदिपुराण 15/23 ।
- 123 यशस्तिलक, पृ 100 (मुखरमगिमेखलाजालवाचालितबहुलपञ्चमालिपि) ।
- 124 सम०क० 2, पृ 100. 4, 265. 7, 638, 644, 659 ।
- 125 आदिपुराण 13/69. 16/235 16/19 ।
- 126 सम०क० 5, पृ 384 6, 597 7. 644 ।
- 127 आदिपुराण 15/193 ।
- 128 सम०क० 9, पृ. 911—ददीप्यमानसुकुट ।
- 129 मातीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वनभूषा—भूमिका पृ. 22 ।
- 130 आदिपुराण 9/41 10/126 . 15/5 16/234 ।
- 131 भगवतीसुख—9/33/385 . 11/11/428 ।
- 132 सम०क०, 2, पृ. 85, 96, 7, पृ 606 ।
- 133 वामुदवशरण अग्रवाल—हर्षचरित—एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 24 ।
- 134 आदिपुराण 14/8 : 4/94 ।
- 135 वही, 11/113 29/167 ।

गीता और कालिदास

गौतम पटेल

लोकप्रचलित दंतकथा के अनुसार महाकवि कालिदास कालीमाता की कृपा से मूर्ख होते हुए भी विद्वान बने, किन्तु उनके द्वारा रचित साहित्य का परिशीलन करने वाले अनेक विद्वान निश्चयपूर्वक इस निष्कर्ष पर आये कि कालिदास को समकालीन ज्ञान की प्रचलित सभी शाखाओं का सहजतम तलस्पर्शी अभ्यास था। उन्होंने महा-भारत का सामान्यरूप से गवं गीता का सविशेषरूप से अभ्यास किया था—यह गीता और उनकी कृतियों के सूक्ष्म अवलोकन द्वारा ज्ञात होता है। इस सिद्धांतकल्पना की समर्थना करने का प्रयत्न इस गवेषणात्मक लेख में किया गया है।

रघुवंश के राजाओं के गुण

रघुवंश के आरंभ में रघुवंश के राजाओं का गुणवर्णन विलुप्तरूप से कालिदास ने दिया है।¹ गीता के १६ वे अध्याय में निरूपित दैवीसंपत्ति के कतिपय गुणों का स्पष्ट निर्देश है। उदा० ...‘आजन्मशुद्धानाम्’ में शुचि-पवित्रता, ‘यथाविधिदुतानाम्’ में यज्ञ, ‘यथाकामार्चितार्थिनाम्’ में दान और ‘शैशवेऽभ्यस्तविद्यानाम्’ में स्वाध्याय जैसे दैवीगुणों का सुस्पष्ट आलेखन हुआ है।

रघुवंश के व्यक्तिगत राजाओं के चरित्र में वैवी संपत्ति का दर्शन सरलरूप से होता है। गौरक्षा के लिए पंचभौतिकपिंडरूप स्वदेह की ओर अनास्था प्रदर्शित करने वाला दिलीप जगत के अकातपत्र प्रभुत्व को भी दाँव में लगाता है। यहां गीता के ‘असक्तिरभिष्वङ्ग पुत्रदारगृहादिषु’² शब्द याद आते हैं। दिलीप ने अनातुर रहकर धर्म का पालन किया और अनासक्त बन कर सुख का उपभोग किया।³ क्या ऐसा नहीं प्रतीत होता कि यहां गीता की अनासक्तयोग की भावना उनके जीवन में सार्थक हुई है? रघु का चरित्र उनको समग्रवंश के नायक बनाने के लिए पर्याप्त है। देवराज इन्द्र भी कहते हैं कि ‘गृहाण दास्वं यदि तर्ग एष ते’।⁴ इस नृप में गीता के क्षत्रिय के स्वाभाविक गुण मुर्तिमंत होते हैं।

“शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्षिण्यं युद्धे काप्यपलायनम्। दानमीधिरभावश्च क्षात्रकर्म स्वभावजम्।”⁵ इस श्लोक का पूर्वार्ध इन्द्र के साथ युद्ध में और उत्तरार्ध कौत्सप्रसंग में रघु के जीवन में चरितार्थ होता हुआ दिखाई पड़ता है। रघु के लिए कालिदास ने ‘वक्षिण, छम्पप्रशमन, रक्स्थ, प्रसादपुष्टि...’ जैसे शब्द प्रयुक्त किये हैं। जिसके पर्याय गुण के रूप में गीता में मिलते हैं।

“यन्मानोद्विजन्ते लोकः”^{१०} का सिद्धांत रघु के जीवन में चरितार्थ हुआ है। कालिदास के शब्दों में ‘राजा प्रकृतिरञ्जनात्’^{११} है। अपने सुयोग्य पुत्र अज को गद्दी पर सुप्रतिष्ठित करके स्वर्ग के भी विनाशधर्मी विषयों में आत्मवित् राजा रघु स्प्रहारहित रहे।^{१२} स्वर्ग और उनके सुख क्षणिक है—ऐसा गीता भी कहती है।^{१३} राज्य को छोड़ कर कुलपरंपरा अनुसार बल्कल धारण कर के रघुराजा पुत्र की विनंती से वन में नहीं मगर नगर बाहर जा कर रहे। अविश्रुतेन्द्रिय, प्रशमस्थित, यतिलिङ्गधारी और अपवर्गार्थी राजा रघु धर्म के अंशावतार के रूप में शोभायमान हुए। ‘अनपायिपदोपलब्धये’ रघु योगियों के साथ रहे, समाधि और अभ्यास द्वारा शरीर के पंचप्राणों को वश में कर के ज्ञानाग्नि से स्वकर्मों को भस्मीभूत करने का विचार किया—‘अपरो दहने स्वकर्मणां ववृते ज्ञानमयेन वह्निना’।^{१४} यहां गीता के ज्ञान की यशोगाथा का गान करता हुआ श्लोक स्मृतिपट पर प्रतिबिंबित होता है।

यथैवांसि समिद्धोऽग्निर्मस्मसात्कुरुतेऽर्जुन । ।

ज्ञानाग्निं सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते तथा ॥^{१५}

ज्ञानाग्नि में स्वकर्मों का दहन कर के, रघु त्रिगुणातीत बनकर ‘समलोष्टकाञ्चन’ बना। “रघुरप्यजयद्रुणत्रयं प्रकृतिस्थं समलोष्टकाञ्चनः ।” यहां इस स्थल में तो ऐसा प्रतीत होता है कि कालिदास गीता के विचारों के उपरान्त भाषाशैली का भी अनुसरण करते हैं। और गीता के शब्दों में ‘लोष्ट’ और ‘अश्म’ दो शब्दों में से केवल अश्म को रखा। मानों उनको वह पुनरावर्तन अकाव्यमय लगा हो। गीता के गुणत्रय विभागयोग (अ.१४) में त्रिगुणातीत के लक्षण दिखाते हुए भगवान ‘समलोष्टाश्मकाञ्चन’^{१६} शब्द प्रयुक्त करते हैं। इन शब्दों को छंद की आवश्यकतानुसार बदलकर, ‘अश्म’ शब्द की पुन उक्ति दूर करके, कालिदास रघुवंश में प्रयोजित करते हैं। इस पंक्ति में गुणत्रय को ‘प्रकृतिस्थ’ कहा है—यह गीता में अनेक बार निर्दिष्ट हुआ है।^{१७}

परमात्मा का जब तक दर्शन न हुआ तब तक स्थिरधी रघु योगविधि में से विरक्त नहीं हुए और तम से पर अव्यय ऐसे पुरुष का योगसमाधि द्वारा साक्षात्कार जब समदर्शी रघुने किया तब वह योग विधि से विरक्त हुआ।^{१८} यहां स्थिरधी शब्दप्रयोग गीता के ‘स्थितप्रज्ञ’ की याद दिलाता है। परमपुरुष तमस पर अव्यय है और इसे समदर्शी बन कर योगसमाधि से प्राप्त किया जा सकता है। यह गीता का सर्वमान्य सिद्धांत है।^{१९} रघुराजा के अंत्येष्टिकर्म में भी अज ने गीता में निर्दिष्ट एक सिद्धांत का उल्लेख किया है। “विधं विधियस्य नैष्ठिकं यतिभिः सार्धमग्नौ मग्नित्”।^{२०} अग्निहोत्री अज ने रघु का अग्निरहित अंत्येष्टिसंस्कार यतिओं के साथ किया। रघु संन्यासी था इसलिए अग्नि को स्पर्श नहीं करता था अतः उसका “अनग्निं नैष्ठिकं विधिं” करना पड़ा। गीता में भी संन्यासी को ‘अन्-अग्निम्’ कहा है, मगर सच्चा संन्यासी तो कर्मफलत्यागी ही है।^{२१} चरित्रनायक रघु के जीवन में गीता के आदर्श और विचारधाराएं कालिदास ने विष्णु के अवताररूप राम के जीवन से भी विशिष्टरूप से मूर्तिमंत की है।

कालिदास गुरुमुख द्वारा अज को 'वशिनामुत्तम' कहलाता है। कालिदास को 'वशी' शब्द अत्यंत प्रिय है क्योंकि अनेक राजाओं के लिए यह शब्द प्रयुक्त किया है।¹⁸ संभवतः स्वयं कवि ही 'वशिनामुत्तम' होगा। उनके अनेक नायक जितेन्द्रिय भी वर्णित हैं।¹⁹ "अनगिनं नैष्ठिकं विधिं" पृथ्वी का स्वीकार अज पिता की आज्ञा से करता है, भोगतृष्णा से नहीं।²⁰ दशरथ समाधि से जितेन्द्रिय बने। उसमें इन्द्र समक्ष भी कृपणता नहीं, परिहास में भी असत्य नहीं और दुःसमो की और भी वे पुषाक्षरवाण नहीं।²¹ यहां दशरथ राजा में गीता के वाङ्मयतप का सर्वथा पालन स्पष्ट प्रतीत होता है। गीता अनुद्वेग, सत्य, प्रिय, हितकारी वाक्य तथा स्वाध्याय और अभ्यास को वाग्वृत्त के रूप में आलेखित करती है।²² राम में गीता के समत्व-योग की झलक परकाष्ठा को पहुँची। अभिषेक के समय मंगलमय वस्त्र धारण करते और जंगल में जाते समय वल्कल धारण करते उनके मुख पर जनता विस्मयपूर्वक अस्खलित आनन्द देखती है। राम को गीता के अनुसार स्थितप्रज्ञ ही कहना होगा क्योंकि वे दुःख में अन्-उद्विग्न और सुख में स्थिरादित है। उन्हें शुभ और अशुभ से अनुक्रमसे प्रसन्नता और द्वेष भी नहीं।²³ सुख-दुःख, लाभालाभ, जय-पराजय, सभमें समभावी राम समत्वयोगी है।²⁴ सीतात्याग की द्विधा में दोल-चलवृत्तियुक्त राम को कालिदास ने इन्द्रियार्थ ही नहीं स्वदेहार्थ से भी स्थिरादित कहा है। आगमापायी, अनित्य, संस्पर्शयुक्त भोगों से परे राम को कालिदास ने गीता के शब्दों में 'बुधः' सिद्ध किया है।²⁵ सीता त्याग के पीछे धीमान् वर्णाश्रम के जागरूक राम रजोगुण से पर होकर राज्यशासन करते हैं। यहाँ गीता की लोकसंग्रह और कर्मयोग की भावना राम के चरित्र में चरितार्थ दिखाई देती है। भरत राज्यतृष्णा-पराङ्मुख है।²⁶ लव और कुश वीतसृह, वशी, परस्त्रीविमुखवृत्ति और पुष्पाभरणों को समान मानने वाले धीर हैं।²⁷ कर्मयोगी, भक्त और त्रिगुणातीत मानवों के मन की समानता का गुण भी उसमें है। राजा अतिथि में दर्प के कारण वपु, रूप, विभूति इत्यादि प्रत्येक गुण थे, किन्तु उनका मन उन्मत्त नहीं हुआ।²⁸ आंतरिक षड् शत्रुओं पर उन्हेने विजय प्राप्त की। निषध सागरधीरचेता और नल धर्मात्मा थे। इस प्रकार परिशीलन करने से ज्ञात होता है कि रघुवंश के अनेक राजाओं के जीवन में गीता के सिद्धांत और गुणों का आविर्भाव हुआ है।

दुर्घ्यत वशी और परस्त्रीपराङ्मुखवृत्तियुक्त है।²⁹ गीता में प्रदर्शित प्राणी-मात्र के साथ मित्रता की भावना दुर्घ्यत में 'विरहकाल में' भी है।³⁰ यह ध्यान देने योग्य सच्चाई है कि सर्व भूतों के साथ द्वेषहीन मित्र, सकल, निर्मम और निर-द्वंद्वारी भक्त भगवान को प्रिय है।³¹

कर्मयोग

गीता के कर्मयोग जैसे सिद्धांत कालिदास की कृतिओं में स्वाभाविक रूप से आलेखित हैं। सहज कर्म दोष से युक्त हो तो भी त्यागना नहीं चाहिए क्योंकि प्रत्येक कर्म धूँस से युक्त अग्नि की तरह दोषयुक्त होता है।

सहजं कर्म कौन्तेय ! सदोषमपि न त्यजेत् ।

सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥^{५३}

इस विचार का प्रतिघोष कालिदास में उदाहरण सहित सुस्पष्ट हुआ है ।...

“सहजं किल यद्विनिन्दितं न खलु तत्कर्म विवर्जनीयम् ।

पशुना रणकर्मदारुणोऽनुकम्पामृदुरेव श्रोत्रियः ॥”^{५४}

कितना साम्य है ! इन दोनों अवतरणों में ‘सहज’ और ‘कर्म’ शब्द एक ही है । ‘न त्यजेत्’ के पर्याय रूप से कालिदास ‘न विवर्जनीयम्’ प्रयुक्त करते हैं । ‘सदोषम्’ के बदले ‘विनिन्दितम्’ कहते हैं । दूसरी पंक्ति में दी गई यश की कल्पना भी कालिदास को गीता के धूम और अग्नि की उपमा से सूझी होगी । गीता भी यश को ‘न त्यजेत्-कार्यमेव’ ही कहती है ।^{५५} क्योंकि वह मनुष्य को पवित्रता देता है । ऐसा प्रतीत होता है कि यहां ‘किल’ अर्थात् कहते हैं ऐसा प्रयोग देकर कालिदास गीता का अवतरण देना चाहते हैं । कालिदास गीता के सुप्रसिद्ध निष्काम कर्म के सिद्धांत से अनजान नहीं । शिव ‘केनापि कामेन’ तप करते हैं तो सुदर्शन ‘फलनिष्ठह’ बन के तप करते हैं ।^{५६}

अवतारवाद

गीता का सुप्रसिद्ध सिद्धांत अवतारवाद भी कालिदास के सर्जन में अनेक स्थलों पर उल्लेखित हुआ है । विष्णु के वराह, नृसिंह, वामन, राम और गोपवेशधारी कृष्ण के अवतारों का सीधा निर्देश है ।^{५७} रघु और अज को लेखक यति और नृपवेशधारी धर्म और योग का अंश मानते हैं ।^{५८} राजा दशरथ पृथ्वी पर तीन रानियों से युक्त होने के कारण तीन प्रकार की शक्तियों से युक्त इन्द्र के अवतार के समान शोभित थे ।^{५९} कालिदास अवतार शब्द का भी स्पष्ट प्रयोग करते हैं । राम, लक्ष्मण, भरत और शत्रुघ्न को धर्म-अर्थ-काम और मोक्ष के देहधारी अवतार माने हैं । धर्मार्थकामभोक्षणावतार इवाह्वमाह् ।^{६०} गीता निर्दिष्ट अवतार के प्रयोजन से कालिदास अनजान तो नहीं हैं । धर्मसंरक्षणार्थाप्रवृत्तिर्मुनि षास्त्रिण ।^{६१} विष्णु की पृथ्वी पर आनेकी प्रवृत्ति धर्मरक्षणार्थ है । विष्णु ‘अज’-अजन्मा है तो भी जन्म धारण करते हैं । यह सत्य कालिदास और गीता में समानतया दिखाई पड़ता है ।

अस्य यद्वर्गनो जन्म^{६२} ऐसा कालिदास और ‘अजोऽपि सन्...संभवाभ्यात्मनायया’^{६३} ऐसा गीताकार कहता है । ईश्वर के जन्म और कर्म के प्रयोजन लोकानुग्रह है । कालिदास कहते हैं कि ईश्वर को कुछ भी प्राप्त करना बाकी नहीं । उदा०

अनवाप्तमवाप्तव्यं न ते किंचन विद्यते ।

लोकानुग्रह एवैको हेतुस्ते जन्मकर्मणोः ॥^{६४}

इसके साथ गीता का श्लोक भी देखिये—

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन ।

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥

यदि हथहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।

मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ । सर्वश ॥
 वत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ।
 संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमा प्रजाः ॥^{४४}

शब्द और सिद्धांत में कितना आश्चर्ययुक्त साम्य । और कालिदास की सुष्मापूर्ण शैली का स्पर्श भी । अंतिम दो श्लोकों के समग्र सिद्धांत को उन्होंने श्लोकार्थ में रखा । मिताक्षरी—सरस कथनशैली कालिदास की कला की आत्मा है । दुष्यंत के चरित्र में स्वसुखनिरमिलाष बिशसं लोकदेता ^{४५} की उक्ति गीता की लोकसंग्रह भावना का सूचन करती है । रघु के चरित्र में स्थिरधीरा ^{४६} और वसिष्ठ के संदेश में स्थिरधी ^{४७} शब्दप्रयोग कालिदास गीता के स्थितप्रज्ञ से विदित है, यह सिद्ध करता है ।

विभूतियोग

गीता के विभूतियोग विचार से भी कालिदास सुपरिचित है । कवि कहते हैं कि रघु की यशविभूतियाँ हँसो के द्वार में, तारकागण में और झुसुदयुवत जल में प्रसारित हो गईं ।^{४८} कवि मनु के लिए प्रणव छन्दसाश्रित कहते हैं । तब मन में भ्रान्ति होती है कि क्या यह पद विभूतियोग से तो नहीं लिया गया ? गीताकार के अनुसार गीता में भी ईश्वर प्रणव सर्ववैश्व ^{४९} है—ऐसा कहते हैं ।

आत्मा की अमरता और देह की नश्वरता ।

आत्मा की अमरता और देह की नश्वरता का गान गीता पूर्णरूप से गाती है । कालिदास भी मृत्यु को प्रकृति और जीवन को अकस्मात् मानते हैं ।^{५०} देह और देही का संयोग और वियोग सुना है ।^{५१} कालिदास का यह स्वाभाविक कथन सुनते ही गीता का 'जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः' याद आ जाता है ।^{५२}

मनुष्य पूर्वजन्म के संस्कारानुसार बुद्धिसंयोग प्राप्त करता है ।^{५३} गीता की यह बात पार्वती में चरितार्थ होती है क्योंकि उनको 'प्राक्तनजन्मविद्या' मिली है ।^{५४} सुदर्शन भी 'पूर्वजन्मान्तररूपप्रज्ञः' है । और कालिदास तो 'भावस्यराणि जनान्तरसौहृदाणि' का उपासक है ।^{५५} 'मनो हि जन्मान्तरसंगतिगतम्' ऐसा कालिदास स्पष्टतया कहते हैं ।^{५६} गीता निर्विघ्न लुप्तपिण्डोदक क्रिया में अर्जुन की द्विधा कालिदास के विलीप ^{५७} और दुष्यंत ^{५८} दोनों अनुभव करते हैं ।

द्वैत प्राधान्य

अनेक विद्वान् स्वीकृत करते हैं कि गीता के 'द्वैतं चैवात्र पञ्चमम्' ^{५९} में द्वैत प्राधान्य प्रतिपादित है । कालिदास की द्वैतप्राबल्य की भावना किसी भी सहृदय को उनकी कृतिओं में यत्र तत्र सर्वत्र ब्रह्म की तरह व्याप्त दिखाई देती है । उनके द्वैतप्राबल्य के निर्देशों को संप्रहित करें तो भी एक गवेषणपत्र तैयार हो जाय ।^{६०} सब के हृदय में विराजित ईश्वर मानो यंत्रारूढ है इस तरह सर्व जीवों को अपनी माया से घुमाता है ।^{६१}

गीता का यह कथन कालिदास काव्यभयरूप से प्रस्तुत करते हैं— 'विषमप्लवृत्तं क्वचिद् भवेत्प्लवृत्तं वा विषमोन्मेषेच्छया' ^{६२} ।

शब्दों व सिद्धांतों में साम्य :

अनेक बार तो कालिदास एक ही श्लोक में गीता के अनेक श्लोकों के शब्द और सिद्धांतों का सरलतया आलेखन करते हैं^१ । उदा०

मनो नवद्वारनिषिद्धवृत्ति हृदि व्यवस्थाप्य समाधिवश्यम् ।

यमक्षरं क्षेत्रविदो विदुस्तत्मात्मानन्मात्मयवलोकयन्तम् ॥^{१६}

इसके साथ गीता के समानता रखनेवाले श्लोकों को देखें ।

१ सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।

नवद्वारे पुरं देहे नैव कुर्वन् कारयन् ॥^{१७}

२ सर्वद्वाराणि संन्यम्य मनो हृदि निरुध्य च ।

मूर्धन्याधायत्नन प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥^{१८}

३ त्वमक्षरं परमं वेदितव्यम् । और अक्षरं ब्रह्म परमम् ॥^{१९}

४ ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ॥^{२०}

एक ही श्लोक में एक से ज्यादा गीता के शब्दों और सिद्धांतों को प्रस्तुत करनेवाले कालिदास गीता से कितने सुपरिचित होंगे । दुसरा उदाहरण भी देखिये—

त्वमेव हृदयं होता च भोज्यं भोक्ता च शाश्वत ।

वेद्यं च वेदिता चासि ध्यानाद् ध्येयं च यत्परम् ॥^{२१}

ब्रह्मा को जगत् का परब्रह्म मानकर की गई स्तुति गीता के परमतत्त्व के विचारों को शब्दशः प्रतिधोषित करती है ।

(१) ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविः ।^{१०} ईश्वर ही परमब्रह्म है । परं ब्रह्म परधाम ।^{११}

(२) अहं ऋतं यज्ञं स्वधाऽहमहमौषधम् ।

मन्त्रोऽहमहमेवाप्यमहमग्निरहं हुतम् ॥^{१२}

(३) अहं हि सर्वज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ॥

(४) वेद्यं पवित्रमोक्षार... ।^{१४}

(५) पुरुषं शाश्वतं दिव्यम्...सनातनस्त्वम् ।^{१५}

(६) वेत्ताऽसि वेद्यं च परं च धाम ।^{१६}

(७) वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो वेदान्तकृदेद्विदेव चाहम् ।^{१७}

(८) स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ।^{१८}

(९) परं ब्रह्म परं धाम . ।^{१९}

(१०) त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।^{२०}

कालिदास के श्लोकों में गीता के शब्द और भाव सूचित होते हैं ।

ध्यानयोग

ध्यानस्थ शिव के वर्णन में कतिपय सिद्धांतों और प्रक्रियाओं का उल्लेख है जो गीता के ध्यानयोग के साथ आह्लादक साम्य दिखाते हैं । उदा०..

(१) शार्दूलचर्मव्यवधानवत्याम्^{६१} और चैलाजिनकुशोत्तरम्,^{६२} (२) संयमिनम्^{६३} और यतचित्तेन्द्रियक्रिय^{६४} मन संयम्य नियतमानसः आदि, (३) पर्यङ्कबन्धस्थिरपूर्वकायम्^{६५} और समकायशिरोघ्नीवम् धारयन्तवर्धं स्थिरः।^{६६} (४) नैत्रैरविस्पन्दितपक्ष्ममालैर्लक्ष्मीकृत-
प्राणमचामयूखैः^{६७} और संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं खं दिशश्चानवलोकयन्^{६८} मनोनवद्वार
श्लोक का साम्य तो आगे देखा। सङ्कट को आनन्द देनेवाला साम्य तो ध्यानस्थ
शिववर्णन में दी गई उपमा में है। उदा०

अन्तश्चराणां मरुतां निरोधान्निवातनिष्कम्पमिव प्रदीपम्।^{६९} और

यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता।

योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मन ॥^{७०}

संयमी योगी के लिए 'निवातस्थ दीप' की उपमा योग्य है ऐसा गीता कथन
मानों कालिदासने सरपे चढ़ाकर उपमा के रूप में योगीराज शिव के लिए प्रयुक्त
किया है।

कालिदास रघुवंश की विष्णुस्तुति में भी गीता के अनेक सिद्धांतों—श्लोकार्थ और
शब्दसमूहों का प्रयोग करते हैं। विष्णु को 'आविपुत्र'^{७१} और 'पुराणम्'^{७२} कहा है।
गीता भी त्वनादिवत् पुरुषः पुराण^{७३} कहती है। विष्णु विश्व के कर्ता, हर्ता और र्ता
है जिसका साम्य गीता में भी है। और वह हृदयस्थ^{७४} है। गीता में भी 'ईश्वर-
सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति' कहा है।^{७५} विष्णु सप्तसामोपगीत^{७६} है। गीतानुसार
वह सर्व वेदों द्वारा वेद्य है। वेदेव सर्वैरहमेव वेद्य।^{७७}

योगी अभ्यास द्वारा मन को वश में कर के मुक्ति के लिए ज्योतिर्मय विष्णु का
चिन्तन करते हैं। उदा०...

अभ्यासनिगृहीतेन मनसा हृदयाश्रयम्।

ज्योतिर्मयं विचिन्वन्ति योगिनस्त्वां विमुक्तये ॥^{७८}

गीता में भी इस श्लोक का भावार्थ विविध स्थानों पर व्यक्त होता है।

(१) अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते।^{७९}

(२) ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।^{१००}

(३) तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यम्^{१०१} (कालिदास में तेज का पर्याय ज्योति शब्द है।)

(४) यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम्।^{१०२} कालिदास विष्णुस्तुति में
कहते हैं कि ..

बहुधाप्यागमैर्मिन्ना पन्थान सिद्धिहेतवः।

त्वय्येव निपतन्त्योषा जाह्नवीया इवार्णवे ॥^{१०३}

ईश्वर के गुणों का साम्य :

गीता के कथनानुसार मोक्षमार्ग से अज्ञात (मानव) दूसरे के पास से श्रवणमात्र

से अनुसरण करे तो भी मृत्यु से परे हो जाता है।¹⁰⁴ विष्णु के सिवाय अन्यथा सेवन करने वाला भी अविधिपूर्वक ईश्वर का ही पूजन करता है।¹⁰⁵ विष्णु स्मरण-मात्र से मनुष्य को पवित्र करते हैं—केवल स्मरणेनैव पुनासि पुरुषं यत्।¹⁰⁶ गीता में भी ईश्वरस्मरण की महिमा अस्वलित रूप से है।¹⁰⁷ देखो

अनन्यचेता सततं यो मां स्मरति नित्यश ।

तस्याहं सुलभ पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिन ॥¹⁰⁷

गीता में एक ही स्थान पर ईश्वरप्राप्ति के लिए 'सुलभ' शब्द स्मरण के रूप में प्रयुक्त हुआ है जिसका प्रतिघोष विद्वज्जन कालिदासप्रयुक्त 'केवलम्' शब्द में सुनते हैं।

कुमारसंभव की ब्रह्मा की स्तुति में¹⁰⁸ भी ब्रह्मा को जयत के परम तत्त्व को मान कर जिन गुणों और लक्षणों का कालिदास वर्णन करते हैं, वे गीता में भी हैं। सबका विस्तृत वर्णन असंभव है परन्तु कतिपय ध्यानयोग्य निर्देश देखिये। ब्रह्मा को सृष्टि के आरंभ में अकेला, सृष्टि सर्जन समय पर त्रिगुणात्मक और अंत में भेद प्राप्त करने वाला वर्णन किया है। जगत् के प्रलय, स्थिति और सर्ग के कारणरूप एकमात्र ब्रह्मा ही है। उनकी रात्रि और दिन सर्व भूतों के प्रलय और उदय हैं।¹⁰⁹ गीता के १३ वे अध्याय की शैली में ब्रह्मा में विरोधाभासी गुणों का एकपद-सहवास कालिदास दिखलते हैं।

पुरुष-प्रकृति स्वरूप

पुरुष और प्रकृति के स्वरूप और गुणों से कालिदास सुपरिचित हैं। पुरुष उदासीन और प्रकृति त्रिगुणात्मिका है। पुरुष के लिए वह प्रवृत्तिशील है। ऐसा ब्रह्मा की स्तुति में निर्दिष्ट है।

त्वामामनन्ति प्रकृतिं पुरुषार्थप्रवर्तिनीम् ।

तद्वर्तिनमुदासीनं त्वामेव पुरुषं विदुः ॥¹¹⁰

एक आश्चर्ययुक्त आह्लादक परिस्थिति के प्रति अंगुलिनिर्देश करने का मन होता है कि रघुवंश में विष्णु की स्तुति के प्रसंग में गीता से अभिभूत कालिदास गीता की ही उपमा देते हैं।

जाने वो रक्षसाम्रान्तावनुभावपराक्रमौ ।

अङ्गिनां तमसेवोभौ गुणौ प्रथममध्यमौ ॥¹¹¹

विष्णु देवताओं को कहते हैं कि मनुष्य के प्रथम (सत्त्व) और मध्यम (रजस) गुण तमोगुण द्वारा दब जाते हैं, इस प्रकार आपके तेज और पराक्रम राक्षस द्वारा दबा दिये गये हैं। गीता भी स्पष्ट कहती है।

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।

रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्व रजस्तथा ॥¹¹²

रजोगुण की वृद्धि से विद्वान भी अयोग्य मार्ग पर पवर्पण करता है। 'अपथे पदमर्पयन्ति हि श्रुतवन्तोऽपि रजोनिमीलिता ॥¹¹⁸ इसलिए प्रायः राम ने 'रजोरिक्त-मना' होकर राज्य किया होगा। मनुष्य में तमोगुण अतिमात्रा में हो जाय तो उसकी दशा का वर्णन गीता में है। इसका उदाहरण रघुवश का अग्निवर्ण राजा है। वह दोष को देख कर भी त्याग नहीं सकता था। दृष्टदोषमपि तन्न सोऽत्यजत ॥¹¹⁴ गीता भी कहती है कि मनुष्य की बुद्धि तामसी हो जाय तो सभी धामों विरुद्ध लगती हैं। अधर्म को भी वे धर्म मानते हैं।

अधर्म धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।

सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धि सा पार्थ तामसी ॥¹¹⁵

तमोगुण की प्रबलवृत्ति का काव्यमय वर्णन कालिदास ने शकुन्तल में किया है।

प्रबलतमसामेवंप्राया शुभेषु हि वृत्तयः ।

स्रजमपि शिरस्यन्ध क्षिप्तां धुनोत्यहिशङ्कया ॥¹¹⁶

प्रबल तमोगुणयुक्त मानव प्रायः अच्छी बातों में भी तुरी वृत्तियुक्त होते हैं। सिर पर पुष्पमाला डाले तो भी सर्प की शंका से सिर घुमाते हैं। इसको सर्वज्ञान विपरीतान का काव्यमय स्पष्टीकरण ही कहेंगे न। वच्छिष्ट, अपवित्र भोजन तामसी को अच्छा लगता है।¹¹⁷ अग्निवर्ण प्रमदाओं का उच्छिष्ट मुखमधु के आस्वादन से आनंद मानता था।¹¹⁸

मुक्तिमार्ग

मनुष्य कर्मानुसार गति प्राप्त करता है। कालिदासानुसार शुभकर्म का फल शुभ होता है। शकुन्तला योग्य वर सुकृत से प्राप्त करती है।¹¹⁹ पूर्वजन्म के पवित्र और फलोन्मुख तप के फल को तपस्वी भोगते हैं। मनुष्य स्वकर्म से परलोक में भिन्न-भिन्न गति प्राप्त करते हैं।¹²¹ कामदेवने ब्रह्मा के मन में पुत्री के लिए कामना की, परिणामतः उनको भस्मीभूत होना पड़ा।¹²² कर्मानुसार गति का गीता मान्य सिद्धांत कालिदास की कृतिओं में अनेक स्थलों पर दिखाई देता है। शुभ कर्म द्वारा मनुष्य स्वर्ग प्राप्त करता है और कर्मफल क्षीण होने से पृथ्वी पर आना पड़ता है।¹²⁴ यह गीताकथित¹²⁵ विधान कालिदास अनेक बार स्वीकृत करते हैं। गीता में यक्ष इत्यादि शुभ कर्मों के फलस्वरूप स्वर्ग का निर्देश है किन्तु वैकुण्ठ का निर्देश नहीं। स्वाभाविकतया मनुष्य पुनर्जन्म और कलेश भय से मुक्तिमार्ग का आश्रय लेता है।¹²⁶ सुमुक्छ कर्मबन्धनछेदक धर्म की आकांक्षा करता है।¹²⁷ इन्द्रियनिग्रह से रघु-सिद्धि प्राप्त करता है।¹²⁸

गीता में इन्द्रियनिग्रह अथवा वशी की प्रशंसा योगी और भक्त के माध्यम द्वारा की गई है।¹²⁹ केवल स्मरण से-भक्ति से मुक्ति मिलती है।¹³⁰ समदर्शित योग-समाधि से रघु तम से पर अव्यय को प्राप्त करते हैं।¹³¹ गीता योगसिद्धि का स्वीकार करती हैं। परमपद तम से पर और अव्यय है ऐसा सुस्पष्ट निर्देश गीता में है।¹³²

मनुष्य निर्मम होकर ससारसागर को पार करता है इस विचार को कालिदास द्वयसाधन्यसहित उपमालकार से आत्मवत करते हैं ।.. मादुति गागर तीर्ण मसारमिव निर्मम ।¹³³

जब ससारसागर पार करने की बात आती है तब गीता 'निर्मानमाहा' होने का 'भामवा' वृत्ति त्यागने का एक या दूसरी तरह स्वीकार करती है । रघुवंश के जन्म-भीरु पुत्रनामक राजाने जैमिनि को खवेद्दार्पित करके भी योगमार्ग द्वारा ऐसी तैयारी कर ली कि नूतन जन्म प्राप्त न हो ।¹³⁴

तत्त्वज्ञान से भी अतिथि (राजा) अज्ञान रूपी अंधकार का विनाश करता है ।¹³⁵ रघु ने ज्ञानमय अग्नि से कर्मे को भस्मसात् किया ।¹³⁶ गंगा-जमना के सगम में देहत्याग करनेवाला को तत्त्वज्ञान के बिना भी शरीरबधन नहीं होता ।¹³⁷ कालिदास सूचित करते हैं कि अन्यत्र ज्ञान न मुक्ति का सिद्धांत प्रतिपादित है । गीता और कालिदास में अति साम्य है कि अभ्यास से मन निग्रह करके योगी ईश्वर को खोजते हैं ।¹³⁸ मुक्तिमार्ग में भी कालिदास और गीताकथनों में साम्य है । गीतानुसार विधि-रहित, मंत्रहीन, धन के दान रहित, और श्रद्धा रहित यज्ञ तामस है ।¹³⁹ कालिदास भी श्रद्धा, वित्त और विधि को साथ में आवश्यक मानते हैं ।¹⁴⁰ गीता का 'या निश्च सर्वभूतानां' में उल्लिखित रात्रि और दिन का विरोधाभासी विचार भी कालिदास ने अग्निवर्ण के वर्गन में आलेखन किया है । भोगविलास में वह राजा रात्रि में जाग्रत रहना और दिन में सो जाना इम.लेए 'रात्रिकमल' की उपमा उन्हीने प्राप्त की ।

आरुरोह कुमुदाकरोपमा रात्रिजागरपरो निशाशय ।¹⁴¹ पुराणस्य कवेस्तस्य¹⁴² जैसे कविकृत प्रयोग गीता के 'कवि पुराणम्' के साथ साम्य सूचित करते हैं । गीता में विष्णुपद के लिए 'यद् गत्वा न निवर्तन्ते'¹⁴³ कथन के भाव कालिदास ने भगवान शिव के पदके लिए प्रयुक्त किये हैं । 'अनाश्रुतिमय पथम्' । और कालिदास यह भी कहते हैं कि विष्णु का चिन्तन 'अभूय'सन्निवृत्तये' है ।¹⁴⁴

कालिदास की प्रणयभावना के अवर्श में गीता की विचारझलक प्राप्त होती हैं । विराहयज्ञ के काव्यरूप कुमारसंभवम् का उदाहरण देखिये । पार्वती में 'दैवी संपत्ति के अनेक गुण हैं—ध्रुवेच्छा, मनस्विता, आहार्यनिश्चया, बहुक्षमा, मानिनी इत्यादि । निर्विषयार्थकाम होकर वह पंचाग्नि तप करती है । तब दैवी गुण दृष्टिगोचर होते हैं । शिव के साथ स्वधर्मचर्यार्थ पाणिग्रहण किया जाता है ।¹⁴⁵ धर्म से शिव पार्वती की और पदार्पण करते हैं इसलिए पूर्वापराध से भयभीत कामकामना भी उच्छ्वसित होता है ।¹⁴⁶ यहां गीता का धर्माविरुद्ध काम का सिद्धांत कालिदास स्वीकार करते हैं । काम ईश्वर का ही स्वरूप है ।

देवों की यह योजना पूर्णतः निष्फल होती है कि कामदेव की सहायता से सौन्दर्य युक्त पार्वती शिव प्राप्त करे । शिव-कल्याण काम से प्राप्त नहीं होता क्योंकि काम, क्रोध और लोभ नरकद्वार हैं ।¹⁴⁷ काम रूपी नरक द्वार से सत्य-शिव-

सुन्दरम को स्वप्न में भी प्राप्त नहीं कर सकते। साकार शिव निराकार में परिणत हुए। पार्वती को तपाचरण की आवश्यकता हुई। गीतानुसार तप मनीषिओं को पवित्र करता है।¹⁵¹ मनस्वी पार्वती के पशुपति प्राप्त करनेवाले प्रयत्नो में नरकद्वार के समान काम के स्थान पर पवित्र और सात्त्विक तप पदार्पण करता है। परिणामतः पार्वती की दृष्टि मूलतः परिवर्तित होती है। ज्ञानी को ज्ञान प्राप्त होता है तब व्यवहार नहीं परन्तु आचार परिवर्तित होता है। गीता भी पवित्रा 'तमश्चिन्' कहती है, समवर्तिन नहीं।¹⁵² पहले पार्वती आत्मरूप बनकर, वसंत के श्रृंगार सज कर, शिवबंदन के लिए जाती है। यहाँ कामान्धता और स्वार्थान्धता की गन्ध आती है। शिव-तपोवन के प्राणीमात्र को वह भूल गई किन्तु तप के समय उनका व्यवहार आमूल परिवर्तित हुआ। शिव, मांगल्य अथवा सत्य की आकांक्षा करने वाला मानव कामाक्षी नहीं शिवाक्षी होना चाहिए। तपपूत पार्वती में 'कल्याण कामनाएँ आविर्भूत हुईं। वृक्ष की ओर वात्सल्य का जन्म हुआ जो कार्तिकेय द्वारा भी दूर न हो सका। क्षिण की तरफ प्रेम के झरने बहने लगे। जो लताएँ कुसुम से स्वयं विलसित होती थीं उनमें स्वविलासचेष्टा अमानत के रूप में रखी। स्वमुखकमल से सरोवर में शतदल की शोभा अर्पित की। विरही चक्रवाक के प्रति सहायभूति दर्शाई। पार्वती के मन में समग्र जड़ और चेतन सृष्टि के प्रति प्रेम-वात्सल्य और सद्भाव की त्रिवेणी बहने लगी। कहाँ स्व से अभिभूत शैलसुता और कहाँ 'सर्व' में सद्भाव समर्पित पार्वती ! ?। वह-शिव की-मांगल्य की-प्रभ की शोध करने लगी। जब, चेतन समग्र सृष्टि में शिव देखने लगी। ईश्वर का सर्वत्र दर्शन करने लगी, गीता की 'यो मां पश्यति सर्वत्र'¹⁵³ की भावना साकार हुई। परिणामतः निराकार शिव साकार बने। परमेश्वर पार्वती के प्रेमपार्थी होकर पधारे। धर्म से अविरोधी क्लम और सर्वत्र ईश्वर दर्शन की, गीता अभिप्रेत भावना कुमारसंभव में पार्वती के चरित्र में चरितार्थ हुई दिखाई देती है।¹⁵⁴

पावटीप

* यहाँ कालिदास की कृतिओं के सर्वत्र मोताराम बतुर्वेदी संपादित 'कालिदास ग्रन्थावली' में से दिये हैं।

1 रघु. १-५ में ८. 2 गीता १३-९. 3 रघु. १-२१ 4 रघु. ३-५१.

5 गीता १८-४३ 6 गीता १२-१५. 7 रघु. ४-१२. 8 रघु. ८-१०

9 गीता ९-२१; ८-६. 10 रघु. ८-२०.

11 गीता ४-३७ मल्लिन।ष भी टीका में इस श्लोकका अन्वयण देते हैं।

12 गीता १४-२८, ६-८. 13 ३-५, १३-१९; १३-२१. 14 रघु. ८-२२-२४

15 गीता १३-१७, ११-१७; १५-११. 16 रघु. ८-२५. 17 गीता ६-१ १८-४०

18 रघु. ८-१० ब्रह्मो विलीप. रघु. १-३८, कुश. रघु. १६-८ अतिथि. रघु. १७-४ वेपलोक है।

रघु १८-२३. सुबर्हान १९-१. बुध्यत-शाकु. ५-२८, गीता में 'वर्षा' ५-१३ में देखो।

19 कदारथ रघु. ९-१, अतिथि १७-४३. 20 रघु. ८-२. 21 रघु. ९-१, ९-८.

- 22 गीता १७-१५. 23 गीता २-५६, ५७. ५-२० 24 गीता २-३८ ४८
 25 गीता ५-२० 26 रघु. १०-१९ 27 रघु. १५-६८ स तुल्यपुष्पाभरणो हि धीर ।
 रघु १६-१४. 28 रघु १७-४३ 29 शाकु ५ २८
 30 शन शन विद्युन्मन्ते प्रजा म्निषेन बन्धुना । स स पापावृते तासा दुष्यन्त इति ॥
 31 गीता १२-१३. शाकु ६-२३. त्वयि तु परिसमाप्त बन्धुकृत्य प्रजानाम् ।
 32 गीता १८-४८ 33 शाकु ६-१ 34 गीता १८-२ 35 रघु १९-२.
 36 वृत्तिह-शाकु ७-३ वामन मघ ६१ राम रघु १०-४४ कृष्ण मेघ १५.
 37 रघु ८-१६. 38 रघु ९-१८. 39 रघु १०-८४. 40 रघु १५-४ सरि गीता ४-८.
 41 रघु १०-२४ 42 गीता ४-६. 43 रघु १०-३१ 44 गीता ३-२२, २३, २४.
 45 शाकु ५-७. 46 रघु ८-२० 47 रघु. ८-८८ 48 रघु. ४-१९
 49 गीता ७-८. 50 रघु ८-४७ 51 रघु. ८-८९. 52 गीता २-२७
 53 तत्र त बुद्धियोग लभते पौर्ववहिकम् । गीता ६-४३ 54 कुमार. १-३०
 55 रघु १८-५० 56 शाकु ५-२ 57 रघु. ७-१५.
 58 रघु १-६६, ६७, ६८ 59 शाकु ६-२५ 60 गीता १८, १४
 61 शाकु. १-१, ३-२, १-१६, ४-०-७, ५-२१, ६-८, ९-६-१२-१. विरुम ३-०-९,
 ४-२-११, ४-३९-१, ४-४७-१, ४-६९, ५-१८-८, कुमार ४-१, ४-१०, ४-३१
 रघु. ८-४६, ८-४७ 62 गीता १८-६१ 63 रघु. ८-४६ 64 कुमार ३-५०
 65 गीता ५-१३, ६-२४ से २६ 66 गीता ८-१२ 67 गीता ११, १८, ८, ३
 68 गीता १३-२३. 69 कुमार. २३-२-१३. 70 गीता ४-२४. 71 गीता १०-१२
 72 गीता ९-१६ 73 गीता ९-२४. 74 गीता ९-१७. 75 गीता ११-१२.
 76 गीता ११-३८ 77 गीता १५-१५. 78 गीता ८-१० 79 गीता १०-१२.
 80 गीता ११-१८-३८ १३-१०, १७-३४. 81 कुमार. ३-४. 82 गीता ६-११
 83 कुमार ३-४४ 84 गीता ६-१२. 85 कुमार ३-४५. 86 गीता ६-१३.
 87 कुमार ३-४५. 88 गीता ६-१३ 89 कुमार ३-४८. रघु १३-५२
 90 गीता ६-१९ 91 रघु १०-६ 92 रघु १०-१९ 93 गीता ११-३८.
 94 रघु. १०-१९, ९ 95 गीता १८-६१ 96 रघु १०-२१. 97 गीता १५-१५.
 98 रघु १०-२३. 99 गीता ६-३५ 100 गीता १८-६१ 101 गीता ११-४७.
 102 गीता-१५-११ पाठटीप १३८ त्वय्यावेशितचित्तानां त्वत्समर्पितकर्मणाम् । गतिस्त्व वीतरागा-
 णाममुय.सन्निवृत्तय रघु १०-२७, तु० गीता १२-२, ९-२७, ९-१८, ८-१६.
 103 रघु १०-२६. 104 गीता १३-२५. 105 गीता ९-२३ 106 रघु १०-२९.
 107 गीता ८-१४, ९-२४, १०-१० 108 कुमार २-४ से १५ तक
 109 साम्य-महस्युगपर्वन्तमहय श्रावणो विवृ । राशि युगसहस्रान्ता तेऽहोरात्रविदो जना. ॥ गीता ८-१
 110 कुमार २-१० तुलना कीर्तये गीता १३-१९ से २३ तक । 111 रघु १०-३८.
 112 गीता-१४-१० 113 रघु ९-७४ 114 रघु. १९-४९ 115 गीता १८-३२.
 116 शाकु ७-२४. 117 उच्छिष्टमपि वामेभ्य भाजन तामसप्रियम् ॥ गीता. १७-१०.
 118 रघु १९-१० 119 भर्तारिमान्मसच्छा छुहतेर्गता त्वम् । शाकु ४-१३.
 120 कुमार. ६-१० 121 पञ्चोक्त्युक्ता रववर्मभिः गतयो भिन्नपथा हि वहिनाम् । रघु. ८-८५.

- 122 कुमार. ४-४१ 123 धामर्जिता कर्मभिगदुगाह । रघु १८-२, १८-१२, २०
 124 म्वल्पीभूतं मुचरितफले मध २२ 125 गीता १-२२, ११ 126 कुमार १-१.
 127 कुमार २-११ 128 रघु ८-२३ 129 गीता ५-२८ 130 रघु १२-२०
 131 रघु. ८-२४ 132 गीता ११-१८, १५-२, ५, ६ १-१ 133 रघु १२-२०, २-६-८
 134 रघु. १८-३३ 135 रघु १७-३४ 136 रघु ८-२० 137 रघु १२-२८
 138 अभ्यासनिष्ठहीतन मनसा हृदयाश्रयम् । ज्योतिर्मय विचित्रन्ति यागिनस्त्वा विमुक्तय ॥ रघु १५, २३
 अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना । परम पुरुष दिव्य यानि, पायान्चिन्तयन् ॥ तृ०गीता. ८-८
 139 विधिहीनमस्पृष्टान्न सन्वर्हानमयक्षिणम् । गीता १७-१३.
 140 श्रद्धा वित्त विधिष्वेति त्रितय तत्कथागतम् ॥ शाकु. ७-२० रघु २-१२
 141 गीता २-६९ 142 रघु १९-३४ 143 रघु ८-२६, कुमार १-१७
 144 गीता ८-१ 145 गीता ११-६
 146 योगिनी य विचित्रन्ति क्षत्रान्यन्तर्बतनम् ।
 अनाश्रुतिमय यस्य पदमाहूर्मनीपिण ॥ कुमार २-७७, रघु १०-२७
 147 कुमार ८-८३ 148 कुमार. ६-१४ 149 गीता ७-११ 150 गीता ११-२१
 151 गीता १८-५ 152 गीता ५-१८ 153 गीता ६-३०
 154 ऋष्टय गौतम पटेल, पार्श्वती का तप-ग्रहस्य, कुमारसम्भव की क्लृप्त आश्रित ।
 (प्रकाशक . सी जमनादस कर्पनी), १९७३, पृ ६८-७२

उत्तर भारत में जैन यक्षी अम्बिका का प्रतिमा-निरूपण

कारुति नन्दन प्रसाद तिवारी

दोनों परम्परा में २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ की सिंहवाहना यक्षी को अम्बिका (या आम्नादेवी) एवं कुष्माण्डिनी नामों से सम्बोधित किया गया है।

(क) शिल्प-शास्त्रों में

प्रवेताम्बर परम्परा

निर्वाणकलिका में सिंहवाहना एवं चतुर्भुजा कुष्माण्डिनी की दाहिनी भुजाओं में मातुलिग एवं पाश, और बायीं में पुत्र एवं अकुश प्रदर्शित है।¹ सभी परवर्ती ग्रन्थ समान विवरणों का निर्देश देते हैं, पर उनमें मातुलिग के स्थान पर आम्रलुम्बि के प्रदर्शन का उल्लेख है।² ज्ञातव्य है कि आम्रलुम्बि एवं पुत्र सिंहवाहना अम्बिका के विशिष्ट लक्षण हैं। मैत्राधिराजकल्प में अम्बिका की भुजा में बालक का उल्लेख नहीं किया गया है, पर आम्रलुम्बि के प्रदर्शन का निर्देश है। ग्रन्थ में कुष्माण्डिनी की कटि के समीप ही उसके दोनों पुत्रों (सिद्ध एवं बुद्ध) की उपस्थिति का भी उल्लेख है।³ शोभन सूरि कृत स्तुतिचतुर्विंशतिका में भी अम्बिका के समीप दोनों पुत्रों के प्रदर्शन का निर्देश दिया गया है।⁴ अम्बिका-ताटंकम् में उल्लेख है कि चतुर्भुजा

¹ कुष्माण्डिनी देवी कनकवर्णा सिंहवाहना चतुर्भुजा मातुलिगपाशयुक्तक्षिणकर्णा पुवाङ्कुशाग्निवत वामकर्णा चेति ॥ निर्वाणकलिका १८.२२ देवतामूर्तिप्रकरण ७ ६१

² ...अम्बादेवी कनककान्तिरूपि सिंहवाहना चतुर्भुजा आम्रलुम्बिपाशयुक्तक्षिणकर्त्रया पुवाङ्कुशा सक्तपात्रकरद्वया च ॥ प्रवचनसारोद्धार २२, पृ० १४

उल्लेख [१] त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित ८१ ३८५-३८६,

[२] आचारदिनकर . ३४, पृ० १७७,

[३] पद्मानन्दमहाकाव्य परिशिष्टि-नेमिनाथ ५७-५८,

[४] रूपमण्डन . १९, पृ० २०८ ग्रन्थ में धान के स्थान पर नागनाग का उल्लेख है।

³ कुष्माण्डिनी पावाप्रलम्बिदृगिस्तकलमावहन्ती ।

पुत्रद्वय कर्कटीतटय च नेमिनाथकामास्तुभ्युगं शिवदा नमन्ती ॥ मैत्राधिराजकल्प. ३ ६४

⁴ नेमिनाथचरित. ४.२२, पृ० २५२, विविधतीर्थकल्प में सिंहवाहिनी अम्बिका को प्राचीन तीर्थ प्रथुरा की रक्षा करनेवाली बताई गई है (इत्य कुबेरा नरवाहणां अम्बिका सिंहवाहणा

अम्बिका का एक पुत्र उसकी उंगली पकड़े और दूसरा गोद में अवस्थित होगा। सिंहवाहना यक्षी फल, आम्रलुङ्घि, अंकुश एवं पाश से युक्त है।^{१५}

दिगम्बर परम्परा .

प्रतिष्ठासारसंग्रह में सिंहवाहना कुष्माण्डिनी (या आम्रादेवी) को द्विभुजा एवं चतुर्भुजा बनाया गया है।^{१६} ग्रन्थ में आयुषों का उल्लेख नहीं किया है। प्रतिष्ठासारोद्धार द्विभुजा अम्बिका का ध्यान करता है और उसकी दक्षिण भुजा में आम्रलुङ्घि एवं वाम में पुत्र (प्रियंकर) के प्रदर्शन का निर्देश देता है। आम्रवृक्ष की छाया में अवस्थित यक्षी के समीप ही दूसरा पुत्र (सुभंकर) भी निरूपित होगा।^{१७} अपराजितवृक्ष द्विभुजा अम्बिका की भुजाओं में फल एवं वरद का उल्लेख करता है। अम्बिका के समीप ही उपस्थित दोनों पुत्रों में से एक उसकी गोद में अवस्थित होगा।^{१८}

दिगम्बर परंपरा के एक तांत्रिक ग्रन्थ में सिंहासन पर विराजमान चतुर्भुजा अम्बिका की भुजाओं में अश्व, चक्र, वरद एवं पाश का उल्लेख किया गया है।^{१९} उसी ग्रन्थ में अष्टभुजा अम्बिका का भी ध्यान किया गया है। ग्रन्थ में उल्लेख है कि नेत्रिनाथ की आकृति के नीचे पट्ट पर अंकित आम्रकुष्माण्डिनी शंख, चक्र, धनुष, परशु, तोमर, खड्ग, पाश और कोद्व धारण करती है।^{२०}

स्वित्तवाला अ साधमन्त्र-वाहयो नित्यस्व स्वस्व कृणति ५० १९] उसी ग्रन्थ में आम्रलुङ्घि धारण करनेवाली अम्बिका के अहिच्छत्रा में भी स्थित होने का उल्लेख है। सिद्ध-वृद्ध में चैट्टिन अम्बिका के स्त्रीपंथाग में नेत्रिनाथ की मूर्ति स्थित है (५० १४)। सिंहवाहा हे स्वर्णा मित्रवृद्धसन्निवता।

कमलपुष्पिष्ठाणिशाम्या सप्त धविष्णुह्वर ॥ विविधतीर्थकल्प उज्जयन्त-स्तव. १३.

^{१५} शाह, उपाकान प्रेमनन्द, 'आदिकनामगी आव द जैव गाडेस अम्बिका', जर्नल आव द युनिवर्सिटी आव बोम्बे, ख०९ (न्यू सीरीज), १९४०-४१, पृ० १६०

^{१६} द्वाी कुष्माण्डिनी यन्त्र सिंहगा हरितप्रभा ॥ चतुर्हस्तजिनेंद्रस्य नहामक्तिर्विराजित ॥
त्रिभुजा सिंहगाष्टा आम्रादेवी हरितप्रभा ॥ प्रतिष्ठासारसंग्रह पृ ६४, ६६।

^{१७} मयेंकाऽयुःपरिवक्तमुकुटपातये का विभती ऽव्यासस्तवक शुभकरकाऽश्लिष्टान्यहस्ताऽकुलिम्।
मिहे भर्तृवर ऽश्विना हरितपापधनुःपञ्चायगा वगर्ग दशकामुकोच्यजिन देवीपद्माभा यजे ॥

प्रतिष्ठासारोद्धारः ३ १७६ प्रतिष्ठातिलकम् : ७ २२, पृ० ३४७।

^{१८} हरिद्वर्णा सिंहमत्स्या द्विभुजा च फल वरम। पुत्रेणोपास्यमाना च सुतीक्ष्णा तथाऽम्बिका ॥
अपराजितवृक्षः : २२१, ३६।

^{१९} शाह, 'आदिकनामगी अम्बिका ..', पृ० १६१. द्वाी चतुर्भुजा जन्मचक्रवर्षासाधन-स्वरूपेण सिंहासनस्थिता .'

^{२०} शाह, आदिकनामगी अम्बिका .., पृ. १६१ शाह ने परम्परा के अनुरूप ही अष्टभुजा अम्बिका का अंकन करने वाले एक चित्र का उल्लेख किया है। चित्र में अम्बिका के दक्षिण पैर में कोद्व, क्षिप्र, चाप, अस्य, एवं वाम में सुणि, पद्म, शर, आम्रलुङ्घि प्रदर्शित है। वाहन सिंह समीप ही चित्रित है। शाह ने चित्र की तिथि का उल्लेख नहीं किया है।

तांत्रिक ग्रन्थ में अम्बिका का भयावह स्वरूप .

एक तांत्रिक ग्रन्थ अम्बिका-ताटंक में अम्बिका के भयंकर स्वरूप का स्मरण किया गया है और उसे शिवा, शंकरा, स्तम्भिनी, मोहिनी, शोपणी, भीमनादा, चण्डिका, चण्डरूपा, अघोरा आदि नामों से सम्बोधित किया गया है। अपने प्रत्यक्षकारी रूप में उसे समस्त सृष्टि की संहारकर्त्री भी बताया गया है। प्रत्यक्षकारी स्वरूप में उसकी भुजाओं में धनुष, बाण, दण्ड, खड्ग, चक्र, एवं पद्म आदि के प्रदर्शन का निर्देश है। सिंहवाहिनी देवी की भुजा में आम्न (आम्नहस्ता) का भी उल्लेख है।¹¹ शाह ने बिमलवसही की देवकुलिका ३५ के समस्त के वितान पर उत्कीर्ण त्रिशतिभुज देवी (भाव २५) की सम्भावित पहचान अम्बिका के इसी भयंकर स्वरूप से की है।¹² ललितमुद्रा में ऊँचे आसन पर विराजमान अम्बिका की ६० भुजाएँ खण्डित हैं। आसन के नीचे वाहन सिंह उत्कीर्ण है। अम्बिका की अवशिष्ट भुजाओं में खड्ग, शक्ति, सर्प, गदा, खेटक, परशु, कमण्डलु, पद्म, अभय एवं वरद प्रदर्शित है। यक्षी के दोनों पाशों में त्रिभंग में दो अष्टभुज पुरुष आकृतियाँ अवस्थित हैं। दाहिने पाश की आकृति वज्र (या वज्र-घण्ट) एवं अकुञ्ज से युक्त है, जब कि बायीं और की आकृति पाश एवं मुद्राएं धारण करती है। शाह ने इन आकृतियों की पहचान अम्बिका के दो पुत्रों (सिद्ध एवं बुद्ध) से की है। उन्होंने सम्भावना व्यक्त की है कि अम्बिका का अपना स्वतन्त्र परिवार रहा है, जो सम्प्रति ग्रन्थों में अनुपलब्ध है।¹³

श्वेताम्बर परंपरा में अम्बिका की उत्पत्ति की विस्तृत कथा जिनप्रभसुरिकृत 'अम्बिका-देवी-कल्प' (१४००) में सुरक्षित है। ग्रन्थ में अम्बिका (या अंबिणी) के दोनों पुत्रों के नाम सिद्ध एवं बुद्ध बताये गये हैं। अम्बिका की उत्पत्ति से सम्बन्धित दिगंबर कथा 'पुण्याश्रव कथा' के 'यक्षी कथा' में प्राप्त होती है।¹⁴ दिगंबर परंपरा में अग्निला (अम्बिका के पूर्व जन्म का नाम) के दोनों पुत्रों के नाम शुभंकर और प्रभंकर बताये गये हैं।

श्वेताम्बर कथा में उल्लेख है कि पूर्व जन्म में अम्बिका सोम ब्राह्मण की भार्य, थी, जिसे किसी अपराध पर उसके पति ने गृहत्याग के लिए विवश किया। फलतः अम्बिका को अपने दोनों पुत्रों के साथ गृहत्याग करना पड़ा। भूख प्यास से व्याकुल अम्बिका एवं उसके पुत्रों के सहायतार्थ मार्ग का सूखा आम्नवृक्ष आम्नफलों से लद गया और सूखा कुआँ जल से भर गया। अम्बिका ने फल एवं जल ग्रहण कर उसी वृक्ष के नीचे विश्राम किया। कुछ समय पश्चात् सोम पश्चात्ताप करता हुआ अम्बिका को ढूँढ़ने निकला। सोम को आते देखकर भयवश अम्बिका ने अपने

11 तद्व, पृ० १६१

12 तद्व, पृ० १६२

13 तद्व, पृ० १६२

14 ग्रन्थ की हस्तलिखित प्रतिलिपि सम्प्रति जिन-कांची के पुजारी के अधिकार में है।

देनों पुत्रों के साथ कुण्ड में कूदकर आत्महत्या कर ली। वहीं अम्बिका अगले जन्म में नेमिनाथ की शासनदेवी के रूप में उत्पन्न हुई, और उसके दोनों पुत्र इस जन्म में भी पुत्ररूपमें उससे सम्बद्ध रहे। पूर्वजन्म का पति (सोम) उसका वाहन सिंह हुआ। दिगम्बर परम्परा में भी यही कथा नवीन नामों एवं कुछ परिवर्तनों के साथ प्राप्त होती है। दिगम्बर परम्परा में अग्नित्त के अपने पुत्रों एवं सेविका के साथ गृहत्याग कर उज्जयन्त पर्वत पर वरदत्त मुनि के पास जान का उल्लेख है।¹⁵

उपर्युक्त कथाओं से स्पष्ट है कि अम्बिका की लक्ष्मणिक विशेषताएँ उसके पूर्वजन्म की कथा से प्रभावित एवं उस पर आधारित है। अम्बिका के दोनों पुत्र उसके पूर्वजन्म के पुत्र एवं आम्बलुम्बि भूख से रक्षा करने वाला आम्बफल है। भुजा में प्रदर्शित पाश उस रज्जु का प्रतीक है जिसकी सहायता से अम्बिका ने कूप से जल प्राप्त किया था। वाहन सिंह पूर्व जन्म का उसका पति है।¹⁶



अम्बिका या कुष्माण्डिनी को उसी नाम की हिन्दु देवी दुर्गा से प्रभावित स्वीकार किया जाता है, पर जैन परंपरा में अम्बिका की प्राचीनता से सम्बन्धित अपनी परंपरा के कारण उसे दुर्गा से प्रभावित स्वीकार करना अनुचित है। दुर्गा को अम्बिका के साथ ही कुष्माण्डि या कुष्माण्डा भी कहा गया है।¹⁷ जैन परंपरा में यक्षी के आयुध हिन्दु दुर्गा से पूर्णतः भिन्न है। यद्यपि दुर्गा का वाहन महिष एवं सिंह दोनों बताये गये हैं, पर भुजाओं में स्थित अभय, चक्र, कटक एवं शंख आदि आयुध अम्बिका से सम्बद्ध नहीं है।¹⁸

दक्षिण भारतीय परंपरा : दक्षिण भारतीय परंपरा में कुष्माण्डिनी को धर्म देवी भी कहा गया है और उसका वाहन सर्वदा सिंह बताया गया है। दिगम्बर ग्रन्थ में चतुर्भुजा यक्षी की ऊर्ध्व भुजाओं में खड्ग एवं चक्र प्रदर्शित है, जब कि निचली भुजाएं गोद में स्थित दो बालकों को सहारा दे रही हैं।¹⁹

श्वेताम्बर परंपरा के अनामक ग्रन्थ में यक्षी द्विभुजा है और उसकी भुजाओं में फल एवं वरद प्रदर्शित है। यक्ष-यक्षी लक्षण में चतुर्भुजा धर्म देवी की गोद में उसके दोनों पुत्रों के अवस्थित होने का उल्लेख है। यक्षी दो भुजाओं से पुत्रों को सहारा दे रही है, तीसरी में आम्बलुम्बि प्रदर्शित है और चौथी सिंहवाहन की और मुड़ी है।²⁰ स्पष्ट है, कि दक्षिण भारतीय परम्परा में आम्बलुम्बि के प्रदर्शन में

¹⁵ शाह, आइकनाग्रफी अम्बिका .., पृ० १४७-१४८

¹⁶ नवेव, पृ० १४८.

¹⁷ बनर्जी, जितेन्द्रनाथ, डबलपसेन्ट आंव हिन्दू आइकनाग्रफी, कलकत्ता. १९५६, पृ. ५६२.

¹⁸ राव, टी. ए. गोपीनाथ, एलिमेन्ट्स ऑव हिन्दू आइकनोग्राफी, ख. १, भा. २, दिल्ली, १९६१, (पुनर्मुद्रित), पृ. ३४१-३४२.

¹⁹ रामचन्द्रन टी. एन., तिरुमुत्तिरुण्णरम एन्ड इदस टेम्पलस, बुलेटिन, प्रदास गवर्नमेन्ट म्यूजियम, ख. १, भा ३, मद्रास, १९३४, पृ० २०९

²⁰ नवेव, पृ० २०९.

नियमितता नहीं प्राप्त होती है। साथ ही उत्तर भारतीय परम्परा के विपरीत यक्षी की गोद में एक के स्थान पर दोनों पुत्रों के चित्रण का निर्देश दिया गया है।

(ख) मूर्त अंकनो में

मूर्त चित्रणों में सर्वत्र यक्ष-यक्षियों में अम्बिका ही सर्वाधिक लोकप्रिय रही है। प्राचीन परंपरा की यक्षी होने के कारण ही शिल्प में अम्बिका को सर्वप्रथम (छठीं शती) निरूपित किया गया। सभी क्षेत्रों में नवीं शती तक लगभग समस्त जिनों के साथ यक्षी रूप में अम्बिका को ही अंकित किया गया, और गुजरात एवं राजस्थान के श्वेताम्बर स्थलों पर दसवीं शती के बाद भी सभी जिनों के साथ मामान्यतः अम्बिका ही उत्कीर्णित है। केवल कुछ उदाहरणों में श्वपथ एवं पार्व के साथ पारम्परिक यक्षी निरूपित है। सभी क्षेत्रों की नेमिनाथ मूर्तियों में अम्बिका द्विभुज है, पर स्वतन्त्र अंकनो में यक्षी का द्विभुज एवं चतुर्भुज दोनों ही स्वरूपों में चित्रण प्राप्त होता है, यद्यपि दसवीं-ग्यारहवीं शती तक उसका द्विभुज स्वरूप ही विशेष लोकप्रिय रहा है।^{११} सभी क्षेत्रों में अम्बिका का बाहन सिंह है,^{१२} और उसकी दो भुजाओं में सर्वदा आम्रलुम्बि^{१३} (दक्षिण) एवं बालक (वाम) प्रदर्शित है।^{१४} गोद में अवस्थित बालक को अम्बिका का स्तन स्पर्श करते हुए उत्कीर्ण किया गया है। अम्बिका के शीर्षभाग में लघु जिन आकृति (नेमिनाथ) एवं आम्रफल के लटकते गुच्छों का अंकन भी सर्वत्र लोकप्रिय रहा है। साथ ही दाहिने या वाम पार्श्व में दूसरे पुत्र के उत्कीर्णन की परम्परा भी सभी क्षेत्रों में लोकप्रिय रही है। दूसरे पुत्र की भुजा में फल (या आम्रफल) स्थित है और दूसरी ऊपर उठी भुजा माता के आम्रलुम्बि के स्पर्श को उद्यत है। अम्बिका अधिकतर ललितमुद्रा में विराजमान है।

राजस्थान-गुजरात :

गुजरात में छठीं शती में ही जिन मूर्तियों में यक्ष-यक्षी युगल का चित्रण प्रारम्भ हो गया और लगभग दसवीं शती तक सभी जिनों के साथ द्विभुज सर्वानु-

^{११} खजुराहो, वेवगढ़ एवं लखदक समूहालय की दसवीं-ग्यारहवीं शती की स्वतन्त्र मूर्तियों में चतुर्भुजा अम्बिका का भी चित्रण प्राप्त होता है।

^{१२} श्वेताम्बर स्थलों की नेमि मूर्तियों के विपरीत शिगम्वर स्थलों पर बाहन सिंह का चित्रण नियमित नहीं रहा है।

^{१३} विशलवनदी, कुम्भारीया (शान्तिनाथ एवं महावीर मन्दिरों की वेवकुलिकाओं) एवं कुछ अन्य स्थलों पर कभी-कभी आम्रलुम्बि के स्थान पर फल या सुदा भी प्रदर्शित हैं।

^{१४} गाह ने दो ऐसी द्विभुज अम्बिका मूर्तियों का उल्लेख किया है, जिनमें दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि हैं, पर बायीं में बालक के स्थान पर फल प्रदर्शित है। गाह न मूर्तियों के काल एवं प्राप्ति स्थल का सकेत नहीं दिया है। कभी-कभी अम्बिका की दाहिनी भुजा में बालक स्थित है, और बायीं में फल प्रदर्शित है। गाह, आइकनामफी अम्बिका, पृ० १५५, चित्र ९ और १०.

भूति एवं अम्बिका ही उत्कीर्णित है। यन्त्र-यक्षी युगल से युक्त प्राचीनतम जिन मूर्ति (छठी शती) अकोटा से प्राप्त होती है, जिसमें ललितमुद्रा में विराजमान द्विभुज अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं बालक स्थित है।^{१५}

स्वतन्त्र मूर्तियाँ :

आम्रलुम्बि एवं फल धारण करने वाली द्विभुज अम्बिका की छठी-सातवीं शती की प्राचीनतम स्वतन्त्र मूर्ति अकोटा से प्राप्त होती है।^{१६} अम्बिका को सिंह पर आरुढ़ निर्मापन किया गया है और दक्षिण पार्श्व में उसका दूसरा पुत्र (निर्वन्त्र) भी अत्यन्त है। यद्यपि अम्बिका की वाम भुजा में फल प्रदर्शित है, पर गोद में पूर्णतः उसका पुत्र अवस्थित है। यन्त्री के शीर्षभाग में आम्रफल का गुच्छक अनुपस्थित है। शीर्षभाग में नेमिनाथ के स्थान पर सप्तसर्पफणा से सज्जित पार्श्व की ध्यातन्त्र मूर्ति उत्कीर्ण है। स्मरणीय है कि वापभट्टिसूरि कृत चतुर्विंशतिका [८वीं शती] में अम्बिका देवी का नेमि एवं महावीर दोनों ही के साथ अलग-अलग ध्यान किया गया है। उक्त ग्रन्थ में अम्बिका का महावीर के साथ स्मरण किया जाना और अकोटा की स्वतन्त्र मूर्ति में शीर्ष भाग में पार्श्व का उत्कीर्णन यह प्रमाणित करता है कि आठवीं शती तक ग्रन्थ एवं शिल्प दोनों ही में निश्चित रूप से अम्बिका को नेमि से सम्बद्ध नहीं किया जा सका था।

आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त द्विभुज अम्बिका की एक मूर्ति (८वीं शती) ओसिया के महावीर मन्दिर का गृहमण्डप के प्रवेश द्वार पर उत्कीर्ण है। वाहन सिंह भी उपस्थित है। यद्यपि कुछ प्रारंभिक मूर्तियों में अम्बिका के साथ सिंह वाहन का उत्कीर्णन प्राप्त होता है, पर सिंह वाहन एवं शीर्षभाग में आम्रफल के गुच्छकों के नियमित चित्रण नवी शती के बाद ही प्राप्त होते हैं। ढांक की सातवीं-आठवीं शती की एक द्विभुज मूर्ति में दोनों ही विशेषताएं अनुपस्थित हैं। यक्षी की दाहिनी भुजा घुटने पर स्थित है और बायीं में बालक अवस्थित है।^{१७}

द्विभुजा अम्बिका की आठवीं से दसवीं शती की ६ स्वतंत्र मूर्तियाँ अकोटा से प्राप्त होती हैं। सभी में सिंहवाहन अम्बिका आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त है। दूसरे पुत्र का नियमित चित्रण नवी शती की मूर्तियों में ही प्राप्त होता है।^{१८} विगम्बर स्थलों की मूर्तियों में दूसरे पुत्र को दाहिने पार्श्व में उत्कीर्ण किया गया है, पर श्वेताम्बर मूर्तियों में उसका वाम पार्श्व में उत्कीर्णन ही विशेष लोकप्रिय रहा है।

घटियाल के माताजी के साल (जोधपुर) से प्राप्त एक मूर्ति (८६१) में सिंह-वाहन अम्बिका की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है, पर बायीं जालु पर

^{१५} शाह, उपाकात प्रेमानर, अकोटा ब्रॉन्जेज, बवई, १९५९, पृ० २८-२९, फलक ११

^{१६} नवद, पृ० ३०-३१, फलक १४.

^{१७} माकलिया, हंसमुख धीरजाल, ' अल्लिएस्ट जैन स्कल्पचर्स इन काठियावाड़, जर्नेल रायल एशियाटिक सोसायटी लंडन, जुलाई, १९३८ पृ० ४२७-४२८

^{१८} शाह, अकोटा ब्रॉन्जेज, चित्र ४८ बी, पृ० सी, पृ० ए।

स्थित है। गोद में बालक उत्कीर्ण नहीं है, पर दाहिनी और घुटने के समीप एक बालक आकृति अवस्थित है। जालोर से प्राप्त समान विवरणों वाली दुसरी मूर्ति जोधपुर के सरदार संग्रहालय में सुरक्षित है।^{३०} कोटा राज्य के गढ़ स्थित मरखती भण्डार संग्रहालय में सिंहवाहना अम्बिका की एक द्विभुज मूर्ति सुरक्षित है। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छकों से सुशोभित अम्बिका आम्रलुम्बि एवं बालक धारण करती है।^{३१} समान विवरणों वाली दूसरी शती की दो मूर्तियाँ क्रमशः घाणेरख के महावीर (मुखमण्डप का पूर्वी अधिष्ठान) एवं नाटालई के आदिनाथ (गर्भगृह का दहलीज) मन्दिरों पर उत्कीर्ण हैं। घाणेरख के उदाहरण में शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक एवं दूसरा पुत्र (दक्षिण पादप) भी अंकित है। आसिया की ग्यारहवीं शती की दो देवकुलिकाओं (नं० १ एवं २; अधिष्ठान) पर भी समान विवरणों वाले द्विभुज अम्बिका की दो मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं। इन में दूसरा बालक अनुपास्थित है। कुम्भारिया एवं विमलवसही की ग्यारहवीं-बारहवीं शती की मूर्तियों में भी समान विवरणों वाली द्विभुज अम्बिका ही अंकित है। कुम्भारिया के शान्तिनाथ मन्दिर के शिखर की द्विभुज मूर्ति में अम्बिका की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि के साथ ही खड्ग भी प्रदर्शित है, पर बायीं में पूर्ववत् पुत्र स्थित है। प्रारम्भिक तेरहवीं शती (१२३२) के लूणवसही में भी समान विवरणों वाली द्विभुज अम्बिका ही उत्कीर्ण है। एक उदाहरण (नं० १८) में दाहिने पार्श्व में दूसरा पुत्र भी उत्कीर्ण है। जिसकी दाहिनी भुजा में फल स्थित है और बायीं ऊपर उठी है। उपर्युक्त मूर्तियों के अध्ययन से स्पष्ट है कि निरन्तर बारहवीं शती तक अम्बिका का द्विभुज स्वरूप ही विशेष लोकप्रिय रहा है, और यक्षी के दूसरे पुत्र का चित्रण कभी नियमित नहीं हो सका था। दूसरे पुत्र का उत्कीर्णन जिन-संयुक्त मूर्तियों में दुर्लभ है।

मूर्त अंकन में सर्वत्र द्विभुज स्वरूप की लोकप्रियता के बाद भी ग्यारहवीं शती में अम्बिका की चतुर्भुज मूर्तियों का उत्कीर्णन प्रारम्भ हुआ। ग्यारहवीं-बारहवीं शती में कुम्भारिया, विमलवसही, जालोर एवं तारंगा आदि स्थलों पर अम्बिका को चतुर्भुज भी निरूपित किया गया। कुम्भारिया के शान्तिनाथ मन्दिर की देवकुलिका-११ (१०८१) एवं १२ की दो जिन मूर्तियों में सिंहवाहना अम्बिका चतुर्भुजा है। अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, आम्रलुम्बि, आम्रलुम्बि एवं बालक स्थित हैं। समान विवरणों वाली बारहवीं शती की तीन अन्य मूर्तियाँ कुम्भारिया के नेमिनाथ मन्दिर (देव कुलिका ५ पादचामी) एवं विमलवसही के गूढमण्डप की रथिकाओं की जिन मूर्तियों में उत्कीर्ण हैं। समान विवरणों वाली चतुर्भुज अम्बिका की एक स्वतन्त्र मूर्ति विमलवसही के रंगमण्डप के दक्षिण-पश्चिम के कोने के वितान पर उत्कीर्ण है। (चित्र : १)

^{३०} अग्रवाल, रमेशचन्द्र, 'सप्त इन्डोस्टीज स्केल्प्चर्स ऑफ द ग्रेट रावेस अम्बिका फ्रॉम मारवाड़,' इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली ख० ३२, अ. ४ डिसेम्बर १९५६, पृ. ४३४-४३६

^{३१} अग्रवाल, रमेशचन्द्र, 'गोरेस अम्बिका इन द स्केल्प्चर्स ऑफ राजस्थान,' क्वार्टर्ली जर्नेल मीथिक सोसायटी, ख० ४९, अ० २, जुलाई १९५८, पृ० ९०-९१

मूर्ति में आम्रफल के गुच्छक एवं दूसरा पुत्र भी उल्कीर्ण है। उपर्युक्त श्वेताम्बर मूर्तियों से स्पष्ट है कि इन स्थलों पर चतुर्भुज अम्बिका के साथ किसी नवीन आयुध को प्रदर्शित नहीं किया गया⁸¹ जब कि श्वेताम्बर ग्रन्थ दो निचली भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं बालक के साथ ही ऊर्ध्व भुजाओं में पाश एवं अंकुश के प्रदर्शन का निर्देश देते हैं।⁸² परंपरा विरुद्ध अम्बिका की तीन भुजाओं में आम्रलुम्बि का प्रदर्शन निदिष्ट ही यक्षी के द्विभुज स्वरूप से प्रभावित है।

तारंगा, जालोर एवं विमलवसही की बारहवीं शती की तीन चतुर्भुज अम्बिका मूर्तियां में तीन भुजाओं में आम्रलुम्बि के प्रदर्शन के स्थान पर केवल एक ही भुजा में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है। अन्य दो भुजाओं में पाश एवं चक्र (या वरद) प्रदर्शित है। तारंगा के अजितनाथ मन्दिर के मूल प्रासाद की उत्तरी भित्ति पर अम्बिका त्रिभंग में अंकित है। वाम पार्श्व में बाहन सिंह उल्कीर्ण है। यक्षी के कंठों में वरद, आम्रलुम्बि, पाश एवं पुत्र स्थित है। विमलवसही के गृहमंडप के दक्षिणी प्रवेश द्वार की मूर्ति में सिंहबाहिनी अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, पाश, चक्र एवं बालक प्रदर्शित है। जालोर के महावीर मन्दिर के उत्तरी अधिष्ठान की तीसरी मूर्ति में सिंहबाहना अम्बिका आम्रलुम्बि, चक्र, चक्र एवं पुत्र से युक्त है। अम्बिका की ऊर्ध्व भुजाओं में चक्र के प्रदर्शन का उद्देश्य चक्रेश्वरी एवं अम्बिका का संयुक्त अंकन रखा हो सकता है, क्योंकि किसी भी श्वेताम्बर ग्रन्थ में अम्बिका के साथ चक्र के प्रदर्शन का निर्देश नहीं दिया गया है।

जिन-संयुक्त मूर्तियां

गुजरात एवं राजस्थान की समस्त श्वेताम्बर नेमि मूर्तियों में द्विभुजा अम्बिका का बाहन सिंह है और उसकी भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र स्थित है।

उत्तर प्रदेश-मध्य प्रदेश .

इस क्षेत्र की सभी मूर्तियां दिगम्बर परंपरा की कृतियां हैं।

स्वतंत्र मूर्तियां

अम्बिका की प्रारम्भिकतम स्वतन्त्र मूर्ति देवगढ़ के २४-यक्षियों के सामूहिक चित्रण (८६२) में उल्कीर्ण है। समूह में अरिष्टनेमि के साथ 'अम्बायिका' नाम की चतुर्भुजा यक्षी अंकित है।⁸³ बाहन अनुपस्थित है, और यक्षी की भुजाओं

⁸¹ विनलमदी के गृहमण्डप के प्रवेशद्वार (दक्षिण) की मूर्ति इसका अपवाद है। सिंहबाहिनी अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, पाश, चक्र, एवं बालक प्रदर्शित है।

⁸² द्विमी नी श्वेताम्बर ग्रन्थ में चतुर्भुजा अम्बिका की तीन भुजाओं में आम्रलुम्बि के प्रदर्शन का निर्देश नहीं दिया गया है। श्वेताम्बर ग्रन्था में द्विभुजा अम्बिका का ध्यान अनुपलब्ध है पर मूर्ति चित्रण में द्विभुजा अम्बिका ही सर्वश लोकप्रिय रही है।

⁸³ नून, कलाज्ञ, ४ जे २-मंजुषा ओर देवगढ़, लिबेन, १९६९, प्र. १०२

में पुष्प (या फल), चामर, पद्म एवं पुत्र स्थित है। स्पष्ट है कि अम्बिका को विशिष्टता प्रदान करने की दृष्टि से कुछ अन्य यक्षियों के समान ही चतुर्भुज अवयव उत्कीर्ण किया गया, पर अभी तक (८६२) उस क्षेत्र में उसके पारम्परिक स्वरूप का निर्धारण नहीं हो सका था। यही कारण है कि आम्रलुम्बि एवं वाहन सिंह दोनों ही अनुपस्थित हैं। पिछले पृष्ठों में हम देख चुके हैं कि श्वेताम्बर स्थलों (अकोटा एवं ओसिया) पर सातवीं-आठवीं शती में ही आम्रलुम्बि एवं सिंहवाहन का प्रदर्शन प्रारम्भ हो गया था। दिगम्बर स्थलों पर दसवीं शती से ही उपर्युक्त दोनों विशेषताओं का नियमित चित्रण प्राप्त होता है।^{५४}

प्रारम्भिक दसवीं शती की दो द्विभुज अम्बिका मूर्तियां मालादेवी मन्दिर को उत्तरी एवं दक्षिणी शिखर की रथिकाओं में स्थापित हैं। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छको से सुशोभित सिंहवाहना अम्बिका आम्रलुम्बि एवं पुत्र से युक्त है। खजुराहों के पार्श्वनाथ मन्दिर (९५४) के दक्षिणी मण्डोवर पर भी त्रिभेग में द्विभुज अम्बिका निरूपित है। आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त अम्बिका का वाहन अनुपस्थित है। मस्तक पर आम्रफल के गुच्छकों से सुशोभित अम्बिका का दूसरा पुत्र भी दाहिने पार्श्व में अवस्थित है। ज्ञातव्य है कि खजुराहों में द्विभुज अम्बिका के चित्रण का यह अकेला उदाहरण है। खजुराहों की दसवीं से बारहवीं शती की अन्य समस्त मूर्तियों में अम्बिका चतुर्भुजा है।^{५५} यहाँ उल्लेखनीय है कि खजुराहों में जहाँ अम्बिका अंक ही उदाहरण में द्विभुजा है, वहीं देवगढ़ की लगभग ५० मूर्तियों (९वीं-१२वीं शती) में अम्बिका द्विभुजा है। देवगढ़ के केवल दो उदाहरणों में उसे चतुर्भुज प्रदर्शित किया गया है।^{५६}

देवगढ़ के मंदिर : ११ के समक्ष के मानस्तम्भ (१०५६) पर उत्कीर्ण चतुर्भुज मूर्ति में सिंहवाहना अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, अंकुश, पाश एवं बालक^{५७} प्रदर्शित है। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक एवं जिन आकृति उत्कीर्ण है। समान विवरणों वाली दूसरी चतुर्भुज मूर्ति मंदिर १६ के स्तम्भ (१२वीं शती) पर उत्कीर्ण है। यक्षी का वाहन अनुपस्थित है, और ऊर्ध्व दक्षिण भुजा की सामग्री अस्पष्ट है। उल्लेखनीय है कि सामान्यतः चतुर्भुजा अम्बिका का चित्रण दिगम्बर परम्परा के विरुद्ध है, क्योंकि केवल एक ही दिगम्बर ग्रन्थ में अम्बिका के चतुर्भुज स्वरूप का ध्यान किया गया है, पर उसमें भी यक्षी के साथ शंख, चक्र, वरद, पाश के

^{५४} दसवीं शती के पूर्व की मथुरा एवं लखनऊ समूहों की कुछ जिन मूर्तियों में आम्रलुम्बि का प्रदर्शन प्राप्त होता है, पर वाहन अनुपस्थित है।

^{५५} पार्श्वनाथ मन्दिर के शिखर (दक्षिण) में ही चतुर्भुज अम्बिका की एक आसीन मूर्ति प्रतिष्ठित है। सिंहवाहना अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, पूर्ण विकसित पद्म, पूर्ण विकसित पद्म एवं पुत्र प्रदर्शित है।

^{५६} इसमें देवगढ़ के सांस्कृतिक विभाग का उदाहरण सम्मिलित नहीं है।

^{५७} बालक की वाम भुजा में भी आम्रफल स्थित है।

प्रार्थन का निर्देश दिया गया है। द्रुमरी और इवेताम्बर परम्परा में अम्बिका सर्वदा चतुर्भुजा निरूपित है। इवेताम्बर ग्रन्थों में चतुर्भुजा अम्बिका की भुजाओं में आम्बलुम्बि एवं पुत्र के साथ ही पाश एवं अंकुश के प्रदर्शन का निर्देश दिया गया है। इस प्रकार स्पष्ट है कि देवगढ़ से प्राप्त दिगम्बर परंपरा की उपर्युक्त दोनों ही मूर्तियाँ इवेताम्बर परंपरा से प्रभावित हैं। यह प्रभाव देवगढ़ के अनिरुक्त खजुराहो एवं लखनऊ संग्रहालय की दो अन्य चतुर्भुज मूर्तियाँ (११वीं-१२वीं शती) में भी स्पष्ट है।

खजुराहो के लन्दर १७ की स्थानक मूर्ति (११वीं शती) में सिंहवाहन से युक्त अम्बिका एक पीठिका पर अवस्थित है। शीर्ष भाग में आम्बलुम्बि के गुच्छक एवं जिन आकृति से युक्त अम्बिका की भुजाओं में आम्बलुम्बि, अंकुश, पाश एवं पुत्र स्थित हैं।^{६०} चामरवाही सेवकों एवं उपासकों से वेष्टित अम्बिका के दाहिने पार्श्व में द्रुमरी पुत्र आगमिन है। सप्तम विवरणवाली लखनऊ संग्रहालय (६६ २२५) की मूर्ति में सिंहवाहना अम्बिका की एक भुजा में अंकुश के स्थान पर त्रिशूल-घण्ट प्रदर्शित है। लल्लनमुद्रा में विराजमान यन्त्री के समीप ही उसका दूसरा पुत्र (नग्न) भी खड़ा है। भयानक दर्शन एवं बाहर निकले नेत्रों वाली अम्बिका के साथ स्त्री चामरधारिणी और उपासक भी आमूर्तित हैं।

लखनऊ संग्रहालय (जी-३१२) की लल्लनमुद्रा में आसीन एक अन्य चतुर्भुज मूर्ति (११वीं शती) में अम्बिका की निचली भुजाओं में आम्बलुम्बि एवं पुत्र, और ऊर्ध्व में पद्म में लिपटी पुष्पिका एवं वर्षाग प्रदर्शित है। परंपरा से विपरीत पद्म और वर्षाग का चित्रण हिन्दू देवी अम्बिका (पार्वती) का स्पष्ट प्रभाव दर्शाता है। पद्म का चित्रण खजुराहो की अम्बिका मूर्तियों में भी प्राप्त होता है। शीर्षभाग में संज्ञान जित आकृति एवं आम्बलुम्बि के गुच्छकों से युक्त सिंहवाहना अम्बिका के वाम पार्श्व में दूसरा पुत्र अवस्थित है।

देवगढ़ से अम्बिका की सहायक सततन्त्र मूर्तियाँ (लगभग ५०) प्राप्त होती हैं।^{६१} (चित्र २) तीन उदाहरणों के आलेखन अम्बिका सर्वदा द्विभुजा है, और उसके चित्रण में एकलपना प्राप्त होती है। अधिकतर उदाहरणों में अम्बिका को साधारण पीठिका पर स्थानक मुद्रा में उत्कीर्ण किया गया है। कुछ ही उदाहरणों में अम्बिका आसीन है। शीर्षभाग में आम्बलुम्बि एवं लवु जिन आकृति से युक्त अम्बिका की भुजाओं में सर्वदा आम्बलुम्बि^{६२} एवं पुत्र प्रदर्शित हैं। कुछ उदाहरणों में बालक गोद के स्थान पर वाम पार्श्व में खड़ा है, और उसका एक हाथ अम्बिका के हाथ में स्थित है। सभी उदाहरणों में वाहन सिंह उपस्थित है। दिगम्बर परम्परा के अनुरूप ही दूसरे

^{६०} खजुराहो की अन्य सतत चतुर्भुज मूर्तियों में ऊर्ध्व कक्ष में अंकुश एवं पाश के स्थान पर परा (या पाश में लिपटी पुष्पिका) प्रदर्शित है।

^{६१} सहायक मूर्तियाँ ग्यारहवीं शती में उत्कीर्ण की गईं।

^{६२} माहू जैन संग्रहालय की एक मूर्ति (११वीं शती) में यन्त्री की दाहिनी भुजा में आम्बलुम्बि के स्थान पर छत्ररथ स्थित है।

पुत्र को दाहिने पादपर्व में उत्कीर्ण किया गया है,⁴¹ जिसकी एक भुजा आम्रफल प्राप्त करने के उद्देश्य से ऊपर उठी है, पर दूसरी या तीसरी जानु पर स्थित है, या फिर उसमें फल प्रदर्शित है। परिकर में उड़ड़ियाँ माना जाया धरो एवं कर्मी-कर्मी चामरधर सेवकों को भी आभूषित किया गया है। साहू जैन संग्रहालय की एक मूर्ति (१०वीं शती) में वाहन का सर सिंह का और शरीर मानव का है। उन्नी संग्रहालय की एक अन्य मूर्ति (११वीं शती) में यक्षी के वाम स्कंध के ऊपर पांच सर्प फणों में बाण्डन मुपायर्ण की गङ्गासन मूर्ति उत्कीर्ण है। संग्रहालय की ही एक अन्य मूर्ति में परिकर में दो चतुर्भुज देवियो (ललितमुद्रा अभय, पद्म, चामर, कलश) ५। जने, एवं चामरधरो को मूर्तित किया गया है। यक्षी के वाम पादपर्व में आम्रलुम्बि धारण किए उसका दूसरा पुत्र अवस्थित है। मन्दिर १२ की उत्तरी चहारदीवारी की स्थानक मूर्ति (११वीं शती) में अम्बिका की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि अनुपस्थित है और उसके स्थान पर यक्षी की भुजा दूसरे पुत्र के मस्तक पर स्थित है। वामभुजा में पूर्ववत् पुत्र अवस्थित है। अध्ययन से स्पष्ट है कि देवगढ़ में अम्बिका के चित्रण में दिगम्बर परम्परा का निर्वाह किया गया था, और अन्य स्थलों के विपरीत यहाँ द्विभुज अम्बिका का चित्रण ही सर्वाधिक लोकप्रिय था।

देवगढ़ के समान खजुराहो में भी अम्बिका की ही सर्वाधिक स्वतन्त्र मूर्तियाँ प्राप्त होती हैं।⁴² खजुराहो के तीनों जैन मन्दिरों (पादपर्वनाथ, चण्डई एवं आदिनाथ) के ऋषभनाथ को समर्पित होने एवं ऋषभ की ही सर्वाधिक मूर्तियाँ प्राप्त होने के बाद भी चक्रेश्वरी से कहीं अधिक लोकप्रियता अम्बिका को प्राप्त थी। नेमिनाथ की केवल दो मूर्तियाँ प्राप्त होती हैं, फिर भी स्वतन्त्र अंकों में अम्बिका सर्वाधिक लोकप्रिय रही है। खजुराहो से दसवीं-बारहवीं शती की ११ अम्बिका मूर्तियाँ प्राप्त होती हैं। एक उदाहरण (पादपर्वनाथ मन्दिर) के अतिरिक्त सभी में अम्बिका चतुर्भुजा है। ११ स्वतन्त्र मूर्तियों के अतिरिक्त ७ उत्तरांगों पर भी चतुर्भुजा अम्बिका की ललितमुद्रा में आसीन मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं। ११ स्वतन्त्र मूर्तियों में से दो पादपर्वनाथ और दो आदिनाथ मन्दिरों पर उत्कीर्ण हैं, और अन्य उदाहरण स्थानिक संग्रहालयों एवं नवनिर्मित मन्दिरों में सुरक्षित हैं। सात उदाहरणों में अम्बिका त्रिमंश में अलङ्कृत आसन पर खड़ी है, और अन्य में ललितमुद्रा में आसीन है। शीर्षभाग में आम्रफल के गुच्छक से युक्त सभी उदाहरणों में समीप ही वाहन सिंह उत्कीर्ण है। सभी चतुर्भुज मूर्तियों में निचली भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं बालक प्रदर्शित हैं। दो उदाहरणों (पुरातान्त्रिक संग्रहालय १६०८, मन्दिर २७) में पुत्र गोद के स्थान पर वाम पादपर्व में अम्बिका की उँगलियाँ पकड़े खड़ा है। अम्बिका को दोनों उर्व्व भुजाओं में विरासत या चक्राकार पद्म, या पद्म में लिपटी पुस्तिका प्रदर्शित है। खुले संग्रहालय (के. ४२) की

⁴¹ मानस्तम्भों की आसना मूर्तियों में अम्बिका का दूसरा पुत्र अनुपस्थित है।

⁴² तिवाड़ी, मादुति मन्दन प्रसाद, 'इमेजेन ओव अम्बिका इन जैन टेम्पल्स एट खजुराहो' 'जर्नल ऑव द आरियेन्टल इन्स्टिट्यूट, बंबाई (स्वीडन)।

एक मूर्ति में अम्बिका की ऊपरी दाहिनी भुजा में पद्म के स्थान पर आम्रलुम्बि प्रदर्शित है और निचली दाहिनी भुजा भग्न है। जैन धर्मशाला के प्रवेशद्वार के ११वीं शती के दो उत्तरांगों पर यक्षी की ऊर्ध्व वाम भुजा में पुस्तक प्रदर्शित है। केवल मन्दिर-२७ की अकेली मूर्ति में ऊर्ध्व भुजाओं में अंशुला एवं पाश प्रदर्शित हैं। अध्ययन से स्पष्ट है कि मुख्य आयुधों (आम्रलुम्बि एवं बालक) के सन्दर्भ में कलाकारों ने जहाँ परम्परा का पालन किया, वहीं ऊर्ध्व भुजाओं में पद्म या पद्म-पुस्तिका का प्रदर्शन खजुराहो की अम्बिका मूर्तियों की ही विशेषता रही है। उत्तर भारत में चतुर्भुज अम्बिका की सर्वाधिक स्वतन्त्र मूर्तियाँ खजुराहो से ही प्राप्त होती हैं। स्वतन्त्र मूर्तियों में शीर्ष भाग में लघु जिन आकृतियाँ भी उत्कीर्ण हैं। एक उदाहरण (मन्दिर २७) में लल्लन शंख (नेमिनाथ) भी उत्कीर्ण है। ग्यारहवीं शती की चार स्वतन्त्र मूर्तियों में दाहिने पार्श्व में दूसरा पुत्र भी उत्कीर्ण है, जिसकी एक भुजा में फल है, और दूसरी आम्रलुम्बि के स्पर्श हेतु ऊपर उठी है। स्वतन्त्र मूर्तियों में अम्बिका सामान्यतः दो पार्श्ववर्ती सेविकाओं से सेव्यमान है, जिसकी एक भुजा में चामर या पद्म प्रदर्शित है, और दूसरी जानु पर स्थित है। साथ ही दोनों पार्श्वों में ललितमुद्रा में आसीन दो पुरुष या स्त्री आकृतियाँ भी आमूर्तित हैं, जिनकी भुजाओं में अभय एवं जलपात्र स्थित हैं। परिकर में उपासक, गन्धर्व एवं उड्डीयमान मालाधर आकृतियाँ भी चित्रित हैं। पुरानात्त्विक संग्रहालय (१६०८) की एक विशिष्ट अम्बिका मूर्ति (११वीं शती) में जिन मूर्तियों के समान ही पीठिका छोरों पर द्विभुज यक्ष [दाहिनी ओर] एवं यक्षी [बायीं ओर] की ललितमुद्रा में आसीन मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं। (चित्र ३) यक्ष की भुजाओं में अभय एवं पर्स और यक्षी की भुजाओं में अभय एवं जलपात्र प्रदर्शित है। शीर्ष भाग में पद्म धारण किये कुछ अन्य द्विभुज देवियाँ भी उत्कीर्ण हैं।

तीन द्विभुज अम्बिका मूर्तियाँ (१०वीं-११वीं शती) लखनऊ संग्रहालय (जे-८५३: जे-७६ ८, ०, ३३४) में सुरक्षित हैं। शीर्षभाग में आम्रलुम्बि एवं जिन आकृति से युक्त सभी उदाहरणों में ललित मुद्रा में विराजमान यक्षी के समीप ही बाहन सिंह उत्कीर्ण है। सभी में यक्षी आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त है। एक उदाहरण (जे-७९८) में दूसरा पुत्र एवं बाहन सिंह अनुपस्थित है। मूर्ति के परिकर में द्विभुज देवी (अभय एवं कलश) को लघु आकृति उत्कीर्ण है।

किसी अज्ञात स्थल से प्राप्त लगभग नवीं शती की एक विशिष्ट मूर्ति मथुरा संग्रहालय (०० डी ७) में सुरक्षित है। (चित्र ४) इस द्विभुज मूर्ति की विशिष्टता परिकर में गणेश, कुबेर, बलराम, कृष्ण-वासुदेव एवं अष्ट मातृकाओं का उत्कीर्णन है, जो अन्य किसी भी ज्ञात अम्बिका मूर्ति में नहीं प्राप्त होता है। ललितमुद्रा में पद्मभासन पर विराजमान अम्बिका का बाहन सिंह आसन के नीचे उत्कीर्ण है। यक्षी की कुछ खण्डित दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि के स्थान पर अभयमुद्रा प्रदर्शित है, और बायीं से वह गोद में अवस्थित बालक को सहारा दे रही है। दाहिने पार्श्व में अम्बिका का दूसरा पुत्र भी अवस्थित है। पार्श्ववर्ती चामरधरो से सेव्यमान अम्बिका

मूर्ति की पीठिका पर एक पंक्ति में आठ स्त्री आकृतियाँ ('अष्ट-मातृकाएं')⁴⁵ उत्कीर्ण हैं। ललितमुद्रा में आसीन देवियों में से अधिकतर दोनों हाथ जोड़े हैं, और कुछ की भुजाओं में फल एवं अन्य सामग्रियाँ स्थित हैं। अम्बिका के शीर्ष भाग में उत्कीर्ण लघु जिन आकृतियों के दोनों पार्श्वों में बलराम एवं कृष्ण-यामुदेव की त्रिभुज त्रिभंग में खड़ी मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं। बलराम एवं कृष्ण का अंकन जिन के नेत्रनाथ होनेका संकेत है, जिसकी यक्षी अम्बिका है। यह मूर्ति हम यान का स्पष्ट प्रमाण है कि लगभग नवीं शती में अम्बिका नेमि से सम्बद्ध की जा चुकी थी। तीन सर्पफणों में मण्डित बलराम (दाहिने पार्श्व) की तीन भुजाओं में पात्र (?), मुसल, हल (पलाका संयुक्त) प्रदर्शित है, और चौथी भुजा जानु पर आराम कर रही है। कृष्ण की भुजाओं में अभय, गदा, चक्र एवं शंख स्थित हैं। वनमाला से सुशोभित दोनों देवों के मस्तक खण्डित हैं। अम्बिका के शीर्ष भाग में आम्रलुम्बि के गुच्छक एवं उड़ड़ीयमान मालाधर भी आमूर्तित हैं। अलंकृत भ्रामण्डल में युग्म अम्बिका के दाहिने पार्श्व में गजमुख गणेश की द्विभुज मूर्ति उत्कीर्ण है। ललितमुद्रा में विराजमान गणेश की भुजाओं में अभय एवं मोदकपात्र प्रदर्शित हैं। गणेश की शुण्ड मोदक प्रहण करने की मुद्रा में मोदक पात्र की और मुड़ी है। यान पार्श्व की ललितमुद्रा में आसीन द्विभुज कुबेर की भुजाओं में फल एवं परं प्रदर्शित है।

जिन-संयुक्त मूर्तियाँ :

जिन-संयुक्त मूर्तियों में अम्बिका सर्वदा द्विभुजा है। भारत कला भवन (नं २१२) की नेमि मूर्ति (७वीं-८वीं शती) में त्रिभंग में खड़ी द्विभुज अम्बिका की दाहिनी भुजा में पुष्प और बायीं में पुत्र स्थित है। दूसरा पुत्र दक्षिण पार्श्व में खड़ा है। दक्षिण भुजा में आम्रलुम्बि के स्थान पर पुष्प का प्रदर्शन सातवीं-आठवीं शती के मथुरा से प्राप्त कुछ अन्य उदाहरणों में भी प्राप्त होता है। लखनऊ संग्रहालय की तीन नेमि मूर्तियों (जे-८५८, जे-७९३; १४.०.११७ १०वीं-११वीं शती) में द्विभुज अम्बिका उत्कीर्ण है। दो उदाहरणों में यक्षी आम्रलुम्बि एवं पुत्र धारण करती है, पर एक में (१४ ० ११७) आम्रलुम्बि के स्थान पर अभय प्रदर्शित है। एक अन्य उदाहरण (जे-७९२) में सामान्य लक्षणोंवाली द्विभुज यक्षी (अभय एवं सनालपद्म) आमूर्तित है। माला देवी एवं बजरामट मादेवों की दसवीं-

⁴⁵ आचारदिनकर पण्डितसंस्कार विधि एवं विगम्बर ग्रन्थ विद्यानुशासन में अष्ट मातृकाओं के उल्लेख प्राप्त होते हैं। ये अष्ट-मातृकाएँ ब्रह्माणी, माहेश्वरी, कौमारी, वैष्णवी, वाराही, इन्द्राणी, चामुण्डा और त्रिपुरा हैं। एक अन्य ग्रन्थ सारस्वतकल्प (बनमहि-संस्कृत) में ब्रह्माणि, माहेश्वरी, कौमारी, वाराही, वैष्णवी, चामुण्डा, चण्डिका एवं महालक्ष्मी के नाम प्राप्त होते हैं। एक अन्य ग्रन्थ में चण्डिका एवं महालक्ष्मी के स्थान पर इन्द्राणी का उल्लेख प्राप्त होता है। वेन्ने-साह उ.प्र., 'शाङ्कनाथी शोध चक्रवर्ती, द यक्षी शोध अध्ययन', जर्नल ओरियन्टल इन्स्टिट्यूट, ख. २५, अं.३, मार्च १९७१, पृ. २८६.

यद्यपि यश की तीन नेत्रों में मूर्तियों में भी द्विभुजा अम्बिका (आम्रलुम्बि एवं पुत्र) उत्कीर्ण हैं। स्वपुराण की दोनों ही मूर्तियों में (मन्दिर : १० एवं के. १४) समान विवरण वाली द्विभुज अम्बिका आमूर्तित हैं। मन्दिर . १० के उदाहरण (११ वीं शती) में यश की दाहिनी भुजा भंग है।

देवगढ़ की दसवीं-बारहवीं शती की १५ नेत्र मूर्तियों में यक्षी द्विभुज अम्बिका हैं। अम्बिका की भुजाओं में पर्वत आम्रलुम्बि एवं वालक स्थित हैं। मन्दिर १३ और १४ की दो मूर्तियाँ (११वां शती) में आम्रलुम्बि के स्थान पर क्रमशः आम्रफल एवं फल प्रदर्शित हैं। कुछ उदाहरणों (मन्दिर १०, १३) में समीप ही दूसरा पुत्र भी उत्कीर्ण है। वाहन सिंह भी केवल कुछ ही उदाहरणों (मन्दिर १२ व बारहवीं शती एवं मन्दिर १५) में उत्कीर्ण हैं। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक भी कभी-कभी ही प्रदर्शित हैं। तीन उदाहरणों (१०वीं-११वीं शती) में नेत्रों के साथ सामान्य लक्षणों वाली द्विभुज यक्षी (अभय या वरद एवं फल) उत्कीर्ण हैं। मन्दिर . १४ की मूर्ति में दोनों पैर मोड़कर बैठी यक्षी की भुजाओं में पुष्प एवं कलश प्रदर्शित हैं। चार नेत्र मूर्तियाँ (११वीं-१२वीं शती) में अपारम्परिक यक्षी चतुर्भुजा हैं। यक्षी की भुजाओं में वरद (या अभय), पद्म, पद्म, एवं फल (या कलश) प्रदर्शित हैं। स्पष्ट है कि देवगढ़ की नेत्र मूर्तियों में अन्य स्थलों के समान ही द्विभुज अम्बिका उत्कीर्ण हैं। अम्बिका के साथ केवल आम्रलुम्बि एवं पुत्र के प्रदर्शन में ही नियमितता प्राप्त होती है। यहाँ नहीं, नेत्रों के साथ अम्बिका के स्थान पर सामान्य लक्षणों वाली अपारम्परिक यक्षी का चित्रण भी दसवीं शती से ही प्रारम्भ हो जाना है।

बिहार-बंगाल-उड़ीसा :

उल्लेखनीय है कि इस क्षेत्र की जिन मूर्तियों में यक्ष-यक्षी युगलों के उत्कीर्ण की परम्परा लोकप्रिय नहीं रही है, फिर भी अम्बिका की कई स्वतन्त्र मूर्तियाँ विभिन्न स्थलों से प्राप्त होती हैं, जिसका कारण निश्चित ही उसका प्राचीन परंपरा की यक्षी होना है। इस क्षेत्र के सभी उदाहरणों में अम्बिका द्विभुजा है, और आम्रलुम्बि एवं पुत्र धारण करती है। इस क्षेत्र की सभी मूर्तियाँ दिगंबर परंपरा की कृतियाँ हैं।

लगभग दसवीं शती की एक मूर्ति राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्ली (६३. ९४०) में संग्रहीत है। (चित्र ५) पूर्वी भारत के किसी अज्ञात स्थल से प्राप्त इस पालयुगीन मूर्ति में अम्बिका द्विभंग में पद्मासन पर खड़ी है। वाहन सिंह आसन के नीचे उत्कीर्ण हैं। यक्षी की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है और बायीं में समीप ही अवस्थित पुत्र (निर्वृक्ष) की कंगली स्थित है। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक एवं लघु जिन आकृति उत्कीर्ण हैं। परिकर में उपासक, सेवक वाद्यवादक एवं नृत्य-रत आकृतियाँ आमूर्तित हैं।

उड़ीसा के कियोनिझर जिले के आनन्दपुर स्थित पोदसिगिदि नामक स्थल से

अम्बिका की एक मध्ययुगीन मूर्ति प्राप्त होती है।⁴⁴ खलितमुद्रा में विराजमान सिंह-बाहना अम्बिका की दक्षिण भुजा भग्न है, पर वाम में पुत्र स्थित है। अन्यथा से प्राप्त और पटना सप्रहालय में संकलित (१०६९४) खड़ी मूर्ति में भुजाओं की मामूरी स्पष्ट नहीं है। पर दाहिने पार्श्व की पुत्र आकृति उसे अम्बिका मूर्ति वतलती है।⁴⁵

मानभूम जिले के पक्थीरा से भी एक खण्डित मूर्ति प्राप्त होती है।⁴⁶ दाहिनी भुजा खण्डित है, पर बायीं में पुत्र स्थित है। अम्बिका नगर (वानकुरा) से भी सिंह-बाहना अम्बिका को एक खण्डित मूर्ति प्राप्त होती है।⁴⁷ यक्षी की एक अर्धशायी भुजा पुत्र के मस्तक पर स्थित है। वरकोला से भी पद्म पर गद्दा अम्बिका की एक मूर्ति प्राप्त होती है।⁴⁸ सिंहबाहना अम्बिका की वामभुजा में पुत्र की बंगुलियों स्थित हैं। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक और जिन आकृति उत्कीर्ण हैं। लेनों में उपर्युक्त मूर्तियों की तिथि के उल्लेख नहीं किये गये हैं।

खलितमुद्रा में आसीन सिंहबाहना अम्बिका की दो मूर्तियाँ नवमुनि एवं वारभुजी गुफाओं में नेमि के साथ उत्कीर्ण हैं। नवमुनि गुफा के उदाहरण में शीर्षभाग में आम्रगुच्छकों से सुशोभित यक्षी की भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र स्थित है।⁴⁹ जटामुकुट से सुशोभित अम्बिका के समीप ही दूसरा पुत्र (निर्वण) आमूर्तित है। वारभुजी गुफा के उदाहरण में यक्षी की दाहिनी भुजा में फल और बायीं में आम्रवृक्ष की टहनी प्रदर्शित है।⁵⁰ शीर्ष भाग में आम्रवृक्ष से युक्त यक्षी की बायीं भुजा के बगल (काँख) में उसका पुत्र स्थित है।

दक्षिण भारत :

उत्तर भारत के समान ही दक्षिण भारत में भी द्विभुजा अम्बिका का चित्रण विशेष लोकप्रिय रहा है। अम्बिका के साथ पुत्रों एवं बाहना सिंह के प्रदर्शन में नियमितता प्राप्त होती है। पर गोद के स्थान पर सामान्यतः दोनों पुत्रों को बाय पार्श्व में आमूर्तित किया गया है। आम्रलुम्बि का प्रदर्शन उत्तर भारत की तुलना में

44 जोनी, अर्जुन, 'फर्देर लाइट ऑन द रिमेन्स एंड पोइसिंगिदि', उड़ीसा हिस्टोरिकल रिसर्च जर्नल, ख० १०, अ. ४, १९६९, पृ. ३१-३२.

45 प्रसाद, एच. के., 'जैन नोजेन इन द पटना म्यूजियम', श्री महावीर जैन विद्यालय गोरखन जुबिली वाल्यूम, बवई, १९६८, पृ. २८९.

46 मिश्रा, कालीपद, 'नाट्र ऑन द जैन इमजेस', जर्नल बिहार उड़ीसा रिसर्च सोसायटी ख. २८, भाग २, १९४७, पृ. २०३.

47 मिश्रा, देवल, "सन जैन ऐन्टीक्वीटिजफ्राम बानकुरा पृ. १३१.

48 मिश्रा, देवल, 'नम जैन ऐन्टीक्वीटीज फ्रां प बानकुरा', वल्ट बंगाल, जर्नल एशियाटिक सोसायटी, ख. २४, अ. २, १९५८, पृ. १३२-१३३.

49 मिश्रा, देवल, 'शासनदेवीज इन द खन्डगिरि केव्स' जर्नल एशियाटिक सोसायटी, (बंगाल), ख. १, अ. २, १९५९, पृ. १२९.

50 तदेव, पृ. १३२.

काफी अनियमित रहा है। दक्षिण भारत में शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छकों के प्रदर्शन के स्थान पर आम्रवृक्ष के उत्कीर्णन की परम्परा प्रचलित रही है। मूर्त अंकों एवं अभिलेखों की साक्ष्य के आधार पर यह सर्वथा निश्चित है कि अम्बिका दक्षिण भारत की तीन सर्वाधिक लोकप्रिय यक्षियों (अम्बिका, पद्मावती, वालामालिनी) में से एक रही है। मध्ययुग में जहाँ कर्नाटक में पद्मावती सर्वाधिक लोकप्रिय रही है, वहाँ तमिलनाडु में अम्बिका को सर्वाधिक लोकप्रियता प्राप्त थी।

अम्बिका की प्रार्थनानम्र हस्त मूर्ति अयहोल (कर्नाटक) के मेगुटी मन्दिर (६३४-६५०) से प्राप्त होती है। ललितमुद्रा में सामान्य पीठिका पर विराजमान द्विभुजा यक्षी की दोनों भुजाएँ खण्डित हैं। पर शीर्ष भाग में आम्रगुच्छों एवं चरणों के नीचे सिंह वाहन का उत्कीर्णन यक्षी के अम्बिका होने के निश्चित प्रमाण है। आम्रफल के गुच्छकों के मध्य ही दा मयूर एवं दो सिंह आकृतियों के चित्रण से कान्तार का भाव व्यक्त है। यक्षी की वाम भुजा के अवशिष्ट भाग से उसका भूमि पर स्थित रहा होना निश्चित है। वाहन के पीछे वाम पार्श्व में अम्बिकाका पुत्र उत्कीर्ण है, जिसकी एक भुजा में फल स्थित है। अम्बिका के दोनों पार्श्वों में ५ सेविका आकृतियाँ उत्कीर्ण हैं, जिनकी भुजाओं में पुष्प, चामर, फल एवं पात्र स्थित है। दाहिने पार्श्व की एक सेविका की गाद में अवस्थित पुत्र (निर्वस्त्र) निश्चित ही अम्बिका का दूसरा पुत्र है।

काची की आनन्दमंगल गुफा की सभी स्थानक अम्बिका मूर्तियों में सिंहवाहना अम्बिका की वाम भुजा पुत्र के मस्तक पर स्थित है।⁸¹ त्रावनकोर राज्य के एक स्थल से प्राप्त उदाहरण (९वीं-१०वीं शती) में सिंहवाहना अम्बिका (खड़ी) की दाहिनी भुजा से बरद व्यक्त है, पर बायीं नीचे लटक रही है।⁸² वाम पार्श्व में दोनों पुत्र अवस्थित हैं। तमिलनाडु के कल्लुगुमलाई से प्राप्त एक मूर्ति (१०वीं-११वीं शती) में सिंहवाहना अम्बिका की दाहिनी भुजा एक बालिका के मस्तक पर स्थित है⁸³ और बायीं में फल या आम्रलुगि, प्रदर्शित है। वाम पार्श्व में दो बालक (पुरुष) आकृतियाँ अवस्थित हैं।⁸⁴

एलोरा की जैन गुफाओं में भी अम्बिका की कई मूर्तियाँ (१०वीं-११वीं शती) प्राप्त होती हैं।⁸⁵ जिन में पूर्ण विकसित आम्रवृक्ष के नीचे आसीन द्विभुज अम्बिका

⁸¹ मेगुटी मन्दिर में चातुर्वर्ण शासक पुलकेशिन द्वितीय का शक सन् ५५६ (=६३४-६३५) का स्लब उत्कीर्ण है। कजिन्स, चार्ल्स, 'चातुर्वर्ण आर्कटेक्चर', पृ. ३१, फलक ४.

⁸² देसाई पी. सी., 'सती इमोजे इन साउथ इन्डियन जैनियम', डा. मिराशी फेली-सिटेशन बाल्यूम, नागपुर, १३६५, पृ. ३४५.

⁸³ देसाई, पी. सी., 'जैनियम इन साउथ इन्डिया एण्ड सम जैन इपिग्राफ्स, शोलपुर, १९६३, पृ. ६९.

⁸⁴ पुत्र के स्थान पर पुत्री के चित्रण (अपारम्परिक) का आशय अस्पष्ट है, कथित कि सभी ही दो पुत्र भी उत्कीर्ण हैं।

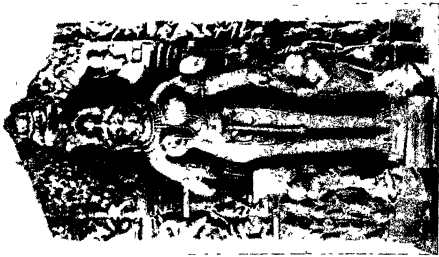
⁸⁵ देसाई, जैनियम इन साउथ इन्डिया, पृ. ६४.



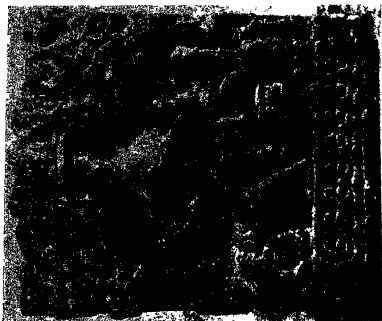
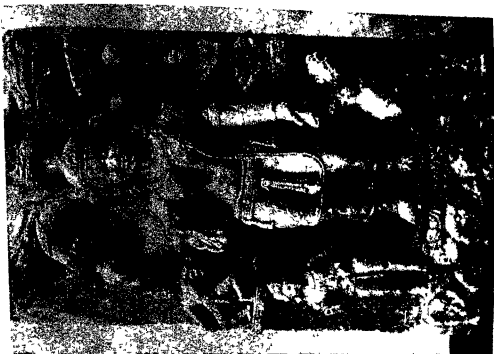
चित्र-१.



चित्र-२.



चित्र-३.



2-151

की भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र (गोद में) स्थित है। यक्षी का दूसरा पुत्र सामान्यतः वाहन सिंह के समीप ही कहीं आमूर्तित किया गया है। यक्षी के दोनों पार्श्वों में स्त्री-पुरुष सेवक आकृतियाँ उत्कीर्ण हैं, जिनकी भुजाओं में सामान्यतः चामर प्रदर्शित है। द्विभुज अम्बिका की एक मूर्ति कर्नाटक राज्य के अंगवि स्थित जैन बस्ती से प्राप्त होती है।⁵⁷ त्रिमंग में आम्रवृक्ष के नीचे अवस्थित यक्षी की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है, जब कि बायीं समीप खड़े पुत्र के मस्तक पर स्थित है। पुत्र की एक भुजा में फल और दूसरे में दण्ड प्रदर्शित है। दक्षिण पार्श्व में वाहन एवं दूसरा पुत्र आमूर्तित है। अकोल जिले के मुर्तजापुर से प्राप्त एक द्विभुज मूर्ति सम्प्रति नागपुर संग्रहालय में संकलित है।⁵⁸ आम्रवृक्ष के नीचे खड़ी अम्बिका के शीर्ष भाग में नेमि की मूर्ति उत्कीर्ण है। सिंहवाहना यक्षी आम्रलुम्बि एवं फल से युक्त है। प्रत्येक पार्श्व में उसका एक पुत्र खड़ा है। समान विवरणों वाली एक अन्य मूर्ति (आसीन) श्रवणबेलगोल के चामुण्डराय बस्ती से प्राप्त होती है। त्रावनकोर राज्य के चित्तराल से प्राप्त एक मूर्ति में दाहिनी भुजा की वस्तु अस्पष्ट है, और बायीं नीचे लटक रही है। वाम पार्श्व में अम्बिका के दोनों पुत्र उत्कीर्ण हैं।⁵⁹

दक्षिण भारत में यक्षी का चतुर्भुज स्वरूप में भी चित्रण प्राप्त होता है। जिन कांची के भित्ति चित्रों में चतुर्भुज अम्बिका अंकित है।⁶⁰ पद्मासन में विराजमान यक्षी की उर्ध्व भुजा में अंकुश, पाश, एवं निचली में अभय, वरद प्रदर्शित हैं। बर्गेंस ने भी कन्नड़ परम्परा पर आधारित चतुर्भुजा कुष्माण्डिनी का चित्र प्रकाशित किया है।⁶¹ सिंहवाहना कुष्माण्डिनी की गोद में उसके दोनों पुत्र अवस्थित हैं। जिसे वह अपनी निचली भुजाओं से सहारा दे रही है। यक्षी की ऊर्ध्व भुजाओं में खड्ग एवं चक्र स्थित हैं।



समस्त अध्ययन से स्पष्ट है कि सभी क्षेत्रों में समान रूप से अम्बिका का द्विभुज स्वरूप ही सर्वाधिक प्रचलित रहा है। जिन-संयुक्त मूर्तियों में अम्बिका सदैव द्विभुजा है। केवल स्वतन्त्र मूर्तियों में अम्बिका को चतुर्भुजा भी निरूपित किया गया है। सिंहवाहना अम्बिका के साथ परम्परा के अनुरूप ही आम्रलुम्बि एवं पुत्र और शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छकों का प्रदर्शन सर्वत्र लोकप्रिय रहा है। दिगम्बर स्थलों की जिन-संयुक्त मूर्तियों में सिंह वाहन का प्रदर्शन दुर्लभ है। ज्ञातव्य है कि दिगम्बर ग्रन्थों में द्विभुज अम्बिका का ही उल्लेख प्राप्त होता है⁶², पर मूर्त अंकों

57 शाह, 'आइकनाग्रफी अम्बिका', पृ. १५४.

58 तवेव, पृ. १५४-१५५.

59 तवेव, पृ. १५५. 60 तवेव, पृ. १५६.

60 तवेव, पृ. १५८.

61 बर्गेंस, जेम्स, 'दिगम्बर जैन आइकनाग्रफी', ध इण्डियन एण्टिक्वेरी, ख. ३२, १९०३, पृ. ४६३, फलक ४, चि. २२.

62 केवल दिगम्बर परम्परा के एक दार्शनिक ग्रन्थ—अम्बिकावताटक में ही चतुर्भुज एवं अष्ट-भुज अम्बिका का ध्यान किया गया है।

में द्विभुज के साथ ही चतुर्भुज अम्बिका का चित्रण भी लोकप्रिय रहा है। दिगम्बर परम्परा की सर्वाधिक चतुर्भुजा मूर्तियाँ खजुराहो से प्राप्त होती हैं। दिगम्बर स्थलों की तुलना में अम्बिका की चतुर्भुज मूर्तियाँ श्वेताम्बर स्थलों पर कम हैं, जब कि श्वेताम्बर ग्रन्थ द्विभुज के स्थान पर सर्वथा अम्बिका के चतुर्भुज स्वरूप का ही उल्लेख करते हैं। साथ ही जहाँ श्वेताम्बर स्थलों पर परम्परा के अनुरूप चतुर्भुज अम्बिका की ऊर्ध्व भुजाओं में पाश एवं अंकुश नहीं प्रदर्शित हैं,^{४३} वहीं दिगम्बर स्थलों (खजुराहो, देवगढ़, लखनऊ संग्रहालय) पर परम्परा के विरुद्ध ऊर्ध्व भुजाओं में पाश एवं अंकुश प्रदर्शित किया है। श्वेताम्बर स्थलों पर अम्बिका की स्थानक मूर्तियाँ दुर्लभ हैं, पर दिगम्बर स्थलों पर समान रूप से आसीन और स्थानक मूर्तियाँ लोकप्रिय रही हैं। केवल तारंगा के आजतनाथ मन्दिर (श्वेताम्बर) पर स्थानक अम्बिका की एक मूर्ति उत्कीर्ण है। अम्बिका के दूसरे पुत्र का प्रदर्शन स्वतन्त्र मूर्तियों में ही लोकप्रिय रहा है। श्वेताम्बर स्थलों के एकरूप स्वरूप के विपरीत^{४४} दिगम्बर स्थलों पर चतुर्भुज अम्बिका के निरूपण में कई प्रकार प्राप्त होते हैं। आम्रलुम्बि एवं पुत्र के साथ ही चतुर्भुज अम्बिका को पद्म, पद्म-पुस्तिका, अंकुश, पाश एवं त्रिशूल-घण्ट जैसे अपारम्परिक आयुधों से युक्त भी प्रदर्शित किया गया। खजुराहो की एक अम्बिका मूर्ति (१६०८) में यक्ष-यक्षी युगल का उत्कीर्णन अम्बिका मूर्ति में हुए। यक्ष-यक्षी की अन्तिम पारेणति है।

^{४३} कदम्ब विमलवसही और तारंगा का उदाहरणों में चतुर्भुज अम्बिका के साथ पाश का प्रदर्शन प्राप्त होता है।

^{४४} कदम्ब तारंगा, जादव एवं विमलवसही की तीन चतुर्भुज मूर्तियों में ही अम्बिका के निरूपण में स्वरूपगत भिन्नता प्राप्त होती है। अन्य सभी चतुर्भुज उदाहरणों में तीन भुजाओं में आम्बुलुम्बि और चौथी में पुत्र स्थित है।

पाइअ-सह-महणवा में अनुपलब्ध

शृंगारमञ्जरी की शब्दावली

के. आर. चन्द्र

शृंगारमञ्जरी सट्टक की रचना विश्वेश्वर के द्वारा १८वीं शती के प्रारम्भिक काल में की गई है। उस समय प्राकृत बोलचाल की भाषा नहीं थी और अपभ्रंश भाषा भी आधुनिक भाषाओं में बदल रही थी। इस परिस्थिति के कारण इस सट्टक में जीती-जागती प्राकृत भाषा नहीं मिलती। विश्वेश्वर संस्कृत भाषा के विद्वान थे अतः प्राकृत व्याकरणों के आधार से संस्कृत का प्राकृत बनाकर इस सट्टक की रचना की है। ऐसा मातृम होता है। इसके अतिरिक्त कुछ ऐसे शब्द भी हैं जो 'पाइय-सट्टनहुण्णो' में उपलब्ध नहीं हैं। ऐसा होना स्वाभाविक भी था क्योंकि इस प्राकृत कोष के सम्पादन के समय तक शृंगारमञ्जरी प्रकाश में नहीं आयी थी। यहाँ पर ऐसे ही शब्दों का संग्रह किया जा रहा है जिससे आगामी प्राकृत कोष में उन्हें स्थान मिल सके। इन नये शब्दों की विशेषता निम्न प्रकार से दर्शायी जा सकती है :

१. संस्कृत के आधार से बने हुए शब्द
२. उपसर्ग लगाकर बनाये गए शब्द
३. भिन्न अर्थ वाले शब्द
४. पौराणिक विशेष-नाम वाले शब्द
५. व्यक्तिविशेषनाम वाले शब्द
६. असंकलित रूप वाले शब्द

अग्गवीअ ४ १३ (अग्रवीज)=एक असुर का नाम

अणिद्धारिय. १. १२८ (अनिर्धारित)=अनिश्चित

अणुसय ४ ४ (अनुशय)=ईर्ष्या, दुःस्मनी

अण्णपरदा (आ) १, २९, ३५ (अन्यपरता)-अन्यसम्बन्धी

अद्धेन्दु १. १ (अद्धेन्दु)-अर्द्धचन्द्र [जब कि 'अद्धोरु' इत्यादि शब्द पा.स.म में मिलते हैं]

अब्भमु १. १६ (अभ्रमु)-ऐरावत हस्ति की प्रिय हस्तिनी

अब्भुवाअ १ २६ (अभ्रपुत्राय)-प्राप्ति का उपाय, पहांच

अहिबद्ध १ १ (अधिबद्ध)-गाढ बंधा हुआ [जब कि 'अहिमय, अहिकिरुच' इत्यादि शब्द पा.स.म. में मिलते हैं]

अहिसंग १ २१.१ (अभिपग) आसवित

[पा.स.म. में 'अहिराम, अहिसंका, अहिसंधि' आदि हैं]

आभारिअ ३.७३ (आकार्य)-पाम में बुग्य कर

चन्चिअ १ २४ (उचित)-एकत्रत [पा.स.म. में 'उन्चइअ']

उज्जिअ १ १९ (उज्जम्भ)-फैलना

उवज्जण १ २५.१ (उपजन) माथी लोग. परिवार के लोग

वम्बदि (व्यड) ३.९. (श्रति)-न्यूनता, कमी

चमक्किइ (ड) १.९ (चमत्कृति)-चमत्कार [पा.स.म. में 'चमक्कार' 'चमक्किअ' हैं]

चुक्किल्ला (आ) ३ १० (च्युतिता)-च्युतिशीलता, नष्ट हो जाने का गुण [पा.स.म. में 'चुक्क' है]

छाआमुअ ४ ६ (छायासुत)-शनि नाम का ग्रह

णपअदि २ २३ ८ (ज्ञायने)-सूचित किया जाता है

णामीर २.९.१. ४.१४.२ (नासिर, नासीर)-आगाही करने वाला, आगेवान.

णिप्फुण २.९.२ (निप्यन्न)-सिद्ध. [पा.स.म.में 'णिप्फण' है]

णुद ४ १३ (नुत)-स्तुत

तिण्णिआ ४.७ (टणिका)-टण्णा

थोविअ ४.१ (स्तोकिता)-थोडा किया गया, अल्पकृत

दिहा १.३८ (दिश)-दिश

पडत्य ४ २३.२६ (प्रवृत्त)-प्रवृत्ति की गयी

पच्चइस्स १ २९.३९ (प्रत्येय्यामि)-विश्वास करना [पा.स.म. में 'पच्चइय', 'पच्चय' हैं परंतु मूल धातु और उसके अन्य रूप नहीं हैं]

पज्जाणअ १.१ (पर्याप्त)-झुका हुआ [पा.स.म. में 'पज्जाडल' है]

पणअण १.१२ (प्रणयन)-रचना

पत्त १ ९ (पात्र)-नाटक के पात्र के अर्थ में

पम्म ३ १०; १.८ (पम्मा)-एक पुष्प [पा.स.म. में 'पडम, पोम, पोम्म' मिलते हैं]

परामिस ३ ५५ (परामुश)-पेछना, स्पर्श करना [पा.स.म. में 'परामरिस, परामुस', मिलते हैं]

परिक्किअ ४.२३.१५ (परिष्कृत)-सजा हुआ

परिवरिह ३.३३ (परिवर्ह)-सम्पत्ति, परिवार

पसत्ति १ १२.१० (प्रशस्ति)-प्रशंसा

पम्मच्छिअ २ २४ (प्रसमीक्ष्य)-प्रकर्ष से देखकर [पा.स.म. में 'पसमिक्ख' धातु के रूप में दिया गया है]

पारिसअ ४.२३.१६ (पारिषद्)-शिव की सभा का सदस्य

१ २.२-सभासद [पा.स.म. में 'पारिसज्ज' है]

पुष्पावध १.२ (पुष्पायुध)-कामदेव [पा.स.म. में 'पुष्पवत्त, पुष्पवाण' है]

मग्ग २.३७ (मग्न)-डूबा हुआ, तल्लीन

मत्थिवक ४.३ (मस्तिष्क)-मिर

महुव्वअ ३.२४ (मधुव्रत)-भौरा

विउणेमि ३.४६ (विगुणयामि)-दु खी करता हूँ ।

विउणाविआ ३.१४ (विगुणापिता)-दोपारोपण किया गया [पा.म.म. में 'विउण' विशेषण के रूप में है]

विण्णावअ १ २४ (विज्ञापक) सूचित करनेवाला ['विण्णय' के अन्य रूप पा.म.म. में है]

वीरुअ २.४० (वीरुध)-पुन पुनः पनपनेवाली एक पुष्पमयी लता या पौधा

संरज्जए १.२८ (संरज्जते)-अनुरक्त होता है [पा.म.म. में 'रज्ज, अणुरज्ज', और 'संचर, संतप्प' इत्यादि हैं]

साल्लिदा(आ) १.११ (शालिता) शोभा [पा.स.म. में 'साल्लिणा, मार्लिणा' है]

सुअती ४.२ (सुदती)-सुन्दर दाँती वाली

सुंम ४.१३ (सुम्भ)-मारना [पा.स.म. में 'णिसुंम' के रूप में]

सुद्धाधाम १.३६ (सुधाधाम)-चन्द्रमा [पा.स.म. में 'सुद्धाकर' है]

सेअंबु १.२ (स्वेद+अंबु)-पसीने की बूँद

सेल्लस १.५ (सैल्लष)-नट

हरिआ ४ २५ (हरित्)-दिशा

ध्यान देने योग्य कुछ अन्य शब्दरूप इस प्रकार हैं :

आकीडं १ ६ (आकीटम्)-कीड़े तक

आवम्हं-१.६ (आव्रह्माणम्)-ब्रह्मा तक

अत्तदा १.२९.३७ (आप्तता, आप्तत्व)-विश्वसनीयता

णिट्ठदा २.९.१ (निष्ठता, निष्ठा)-निष्पत्ति, स्थिति

सुद्धिददा ३.३ (सुखितता, सुखित्व)-सुख का भाव

कहेत्ती १.१७.८ (कथयित्री)-कहनेवाली

वीहीत ४.१३ (विभवत्)-होता हुआ

एदाहि ३.४० (एतस्मात्)-यहाँ से, इससे [हेमचन्द्र और अन्य व्याकरणकारों ने इस रूप को उद्धृत किया है। पिशल (४२६) ने व्याकरणकारों का संदर्भ दिया है, किन्तु किसी ग्रन्थ से यह रूप उद्धृत नहीं किया है।]

एक प्राचीन-गूर्जर बारहमासा काव्य

गुरु-स्तुति-चर्चरी

र म शाह

बारहमासा काव्यप्रकार पुरानी गुजराती-राजस्थानी, हिंदी, बंगाल आदि साहित्य में शताब्दियों से प्रचलित है। गुजराती में ठंठ तेरहवीं शताब्दी से बारहमासा (गुज. बारमासी) काव्य मिलते हैं।

उपलब्ध गुजराती बारहमासा काव्यों में पाल्हुण कृत 'नेमिनाथ बारमासा' (रचना वर्ष सं १२८९) अबतक प्राचीनतम माना जाता है।^१ उनकी समकालीन एक बारहमासा कृति यहां प्रस्तुत है, जो खेतरखसही जैन ज्ञान भंडार, पाटण से उपलब्ध नाट्यश्रीय हस्तप्रत में मुझे प्राप्त हुई है। इसी प्रति में आगमगच्छीय आचार्य जिनप्रभसूर की अनेक रचनाएं लिखी हुई हैं।^२ उन्ही रचनाओं के साथ होने से और भाषा तथा रचना शैली में साम्य होने से प्रस्तुत कृति उन्ही की रचना होने की अधिक संभावना है। जिनप्रभसूरिका समय विक्रम की तेरहवीं शताब्दी का अन्तिम चरण निश्चित है।

शृंगारनिरूपक बारहमासा काव्यप्रकार का जैन कवियों ने वैराग्यबोधक रचनाओं में सफल विनियोग किया है। यहां प्रकाशित काव्य बारह मासों के वर्णन के साथ गुरु के गुणों की स्तुति करने के लिए रचा गया है। यह सरल उपमालंकार से विभूषित, स्वाभाविक भाषा प्रवाह में सद्गुरु के गुणों का भाववाही वर्णन करने वाला अपने ढंगका एक सुंदर काव्य है।

काव्य की भाषा उत्तरकालीन अपभ्रंश है, जिसमें गुजराती की प्रथम भूमिका का उद्भव स्पष्ट दिखाई देता है। छंद प्रसिद्ध दोहा छंद है।

काव्यान्त उल्लेख में काव्य को चाचरी बताया गया है और गूर्जरीराग में उनका गान किया जा सकता है ऐसी सूचना है।

१ प्राचीन-मध्यकालीन बारमासा समूह, खंड १ सपा. संश्लो डा. जिवलाल जेसलपुरा, अमरावाट, १२७४, पृ १

२ देखें—'आगमगच्छीय जिनप्रभसूरि कृत संहित' २. म. शाह, स्वोधि वर्ष २, अंक -

गुरु-स्तुति-चर्चरी

नेदउ पुंढरीअ-गोयम-पसुह गणहर-वंसु ।
 नामगहेण वि ह जाहं फुडु जायइ सिव-सुह-फंसु ॥१॥
 जिणवर पत्ता मोवख-पुरि संघह मारगु देउ ।
 तित्थ पवत्तइ गणहरहिं सासय-सुक्खह हेउ ॥२॥
 आसाढह जिंघ जलहरु गाजइ मोर उल्लसु ।
 तिव गुरु-आगम-देसण भवियण-मणह वियासु ॥३॥
 सावण सल्लिलिहिं महीयल जिंघ ओल्हावइ दाहु ।
 पावह तावु तिव भवियण सझाय-झुणि मुणिनाहु ॥४॥
 भाद्रवइ भरु नीरहं सरवर सरिय पसरंति ।
 सुह-गुरु सम-रसि भरिय पुण सरि सरि उविउ हरंति ॥५॥
 आसोय सोहइ पुन्न ससि जिंघ तारागणजुत्तु ।
 अम्भ-विमुक्क गयणगणि तिव गुरु मुणिहिं पवित्तु ॥६॥
 कत्तिउ चंदि दिणिंइह किरणिहिं नीमलु भाइ ।
 गुरु गुरु झणिहिं पूरीउ ससि-सूर विणु पडिहाइ ॥७॥
 मागसिर मागइ' मागु जिंघ ववहार-वणिय-सत्थ ।
 तिव गुरु सुय-ववहारिहिं विहरइ धरणे पसत्थ ॥८॥
 पोसइ पोसइ' निय-तणु विविह-आहारिहिं लोय ।
 सुहु गुरु पोसइ सम रसि कारणि कम्म-विओय ॥९॥
 माहइ महियलु हिम-फरसु वाइ न चालण जाइ ।
 सुगुरु आभितर-संठिउ बाहिरि कह वि न ठाइ ॥१०॥
 फागुण फूलिय वणराइ गुरु-गण हरिसु वहेइ ।
 नं किर महुअर-झुणि मिसि रमणीउ चरिउ कहेइ ॥११॥
 सोहइ वसंत वसंत-सिरि चेत्तइ चाचरि चित्त ।
 विसय-अर्गजिय सुह-गुरुह पय किर वंदण पत्त ॥१२॥
 वइसाहइ सहयार-वणि कोइल महुअर लवेइ ।
 नं किर सुह-गुरु-आगमणु धामी वधावेइ ॥१३॥
 दिण जेठु जेठइ जिंघ रधि किरणिहिं खरउ' तवेइ ।
 तिव गुरु दुक्कर-तव-चरणि कडिण-करो य दीवेइ ॥१४॥
 सहल ताहं जि दीहडा सहल ताहं जि मास ।
 जे गुरु वंदइ विहिपरि ताहं जि पूरिय आस ॥१५॥

॥ गुरु-स्तुति-चाचरि गूर्जरी-रागेण ॥छ॥

તારંગાનું અજિતનાથ જિનાલય

સ્થપતિ મનમુખલાલ સોમપુરા

તારંગા પર્વત પર સ્થિત, ઔલુકયાધિપ ગુજરાત્તર મહારાજ કુમારવાળ વિનિર્મિત જિનદેવ અજિતનાથનું મહાન ચૈત્ય પશ્ચિમ ભારતમાં આજે અવશિષ્ટ રહેલા પ્રાચીન-મધ્ય-કાલીન દેવમંદિરોમાં સૌથી ઉચ્ચ અને મોટું છે. અખિલ ભારત જૈન શ્રેતાવગ સંઘના પ્રમુખ શેઠશ્રી કનુભાઈ લાલભાઈની પ્રેરણાથી શેઠ આણંદજી કલ્યાણજીની પેઢી તરફથી તેના જીર્ણોદ્ધારનું કામ મારી દેખરેખ હેઠળ છેલ્લા ઇબેક વર્ષથી ચાલી રહ્યું છે. જીર્ણોદ્ધારમાં મુખ્ય કાર્ય તો મંદિરનાં બહિરંગ પર ચડાવેલ વજ્ર-ગતિ(ચુના)ના થગેન પડ કાઢી નાખી મંદિરની અસલી કારીગરીને બહાર લાવવા, અને તેમાં થયેલ ભંગાવટને સમારવા તેમ જ અંતરગમાં કંદેશ રગકામને બૂમી તમો, ભારપટ્ટો અને ઝોળામાં કરવાં તેમ જ વિશેષ મજબૂતી લાવવા પૂરતું સીમિત છે.

આ મંદિરનું અધ્યાપિપર્મ તત્ત્વ પર્શી અધ્યયન થયું ન હોઈ, જીર્ણોદ્ધારના પ્રારંભ પછી ત્યાં પાંદખ બધાઈ જતાં તેનું રિગતવાર સર્વેક્ષણ કરી એક પુનઃ તૈયાર કરવાનો મને વિચાર આવ્યો. મિત્રોનાં પણ પ્રેરણા-પ્રોત્સાહન મળ્યાં અધ્યયન-લેખન કાર્યમાં અમદાવાદ ખાતેના શ્રી ભોળાભાઈ બેસિંગભાઈ સંશોધન વિદ્યાલયના ગુજરાતી દેવાલય સ્થાપલના તજજ્ઞ ગણાતા આર્યાન-વિદ્યાન દા. કાન્તિલાલ કૃત્યદ સોમપુરાને સહકાર પ્રાપ્ત થયો. દા. સોમપુરાને મારા ખર્ચે તારંગા કેટલીયે વાર સાથે લઈ ગયો. તેમણે મારી સાથે રહી મંદિરને વિગતવાર અભ્યાસ કરી નોંધો ઉતારી સાથે સાથે મંદિરનાં શિષ્ટ-આપલની તસ્વીરો એ ચાવી નેગેટિવો દા. સોમપુરાને અમારા પુસ્તક માટે સોંપી પુસ્તકનો સુસહો અગ્રેજીમાં દા. સોમપુરા દ્વારા તૈયાર પણ થયો; તે શેઠ શ્રી. ક. તુરભાઈ લાલભાઈને દા. સોમપુરા સાથે જઈ ખતાવેલો અને શ્રી મજબૂદાર પણ તે જોઈ ગયેલા. તે છપાવવાની વ્યવસ્થાની વેનરજી ચાલતી હતી, તે દરમિયાન દા. સોમપુરાએ *Vidyā* (Vol. XV, No. 1, August 1971)માં “The Architectural Treatment of the Ajitanatha Temple at Taranga” શીર્ષક હેઠળ પ્રસ્તુત વિષય પર લેખ પ્રકાશિત કર્યો. છપાવ્યા બાદ કેટલોક કાળ વીત્યે મને ઐદાર્યપૂર્વક પ્રસ્તુત લેખની રચના કલે મેટ આપી, તેમની આ સમજનતાનો અહીં સામાર ઉલ્લેખ કરું છું.

દા. સોમપુરાનું અનુમુદ્રણ જોઈ જતાં પ્રારંભમાં જ વાચ્ય કે તે તો ગુજરાત યુનિ-વર્સિટીની શિક્ષકોને રળતી અન્વેષણ-માનદના ફળરૂપે તૈયાર થયો હતો. તેમાં અપેક્ષા ચિત્રોમાનાં લક્ષ્યાંખર મારી નેગેટિવો પરથી હતા,¹ પણ તે તથ્યનો ઉલ્લેખ લેખમાં

૧ આમાના થોડાક શેઠ આણંદજી કલ્યાણજીની પેઢીના સંચાલક શ્રી કાકર સાહેબના છે. આ વાતની નોંધ દા. સોમપુરા અને મારા આગામી પ્રકાશનમાં ‘જોશ્વનીકાર’ માં અંતર્ભાગે

કદાચ સરતચૂકથી રહી ગયો હશે તેમ લાગ્યું અમારા બનેલા સંયુક્ત પ્રયાસથી એ જ વિષય પર પુતક તૈયાર થઈ રહ્યાનો નિર્દેશ તેમાં જોવા મળ્યો નહીં હા સોમપુરાએ લગભગ અર્ધા દાયકાથી વિદ્વદ-વેખન અનુસંગે ધ્યાપેત્ર નવીન, વિમુક્ત પરપરા હવે વિશેષ ધ્યાની અને સુદૃઢ રૂપ ધારણ કરતી જોઈ આવનું અનુમંગ્યો હા સોમપુરાએ પોતાને આ વિષય પર જે કહેવાનું હતું તે પ્રકાશિત કરી ચૂક્યા હોઈ, મિત્રો તરફથી સૂચના થઈ કે માટે આ મહત્વપૂર્ણ દેવમંત્રણ પર કઈ વિશેષ લખ્યા જેવું હોય તે લેખરૂપે પ્રકાશિત કરવું ના. સોમપુરાનો લેખ વાંચી જતા મને લાગ્યું કે પ્રાચીન વિષય પર વિશેષ કહેવા માટે પૂરો અકાશ છે લેખના આયોજન-સંપાદનમાં 'શાળાકીય' અને 'આભારી-વૈજ્ઞાનિક' પદ્ધતિને અડધે સરળ, સ્પષ્ટ અને સુસમ્યતામાં સંકલિત કરી બેંચે તેના અભિગમ અને પદ્ધતિ અખત્યાગ થઈ શકે તેમ છે તેમ પણ લાગ્યું પુરાંતરવિનેતા લેખન સામાન્યતઃ મધ્યમાન-પ્રાચીન, ને તેમના શિલ્પરચાપત્યના આકતનમાં કેટલીક વાર તત્ત-સરવના અભાવ હોવા ઉપગત કલાપ્રેરણા અને રસસ્પર્શન પણ કેટલાક અપવાદો બાદ કરતા પ્રાય અનુપ-નિયત હોય છે આથી મારી પોતાની રીતે, શિલ્પીજનની દૃષ્ટિએ આ વિષય પર લખવા વિચાર્યું છે. સરકારમાં સિદ્ધાસન-પદ વિદ્વાનો કે વિશ્વવિદ્યાલયોમાં મધુરાસનાસ્તીન વ્યુત્પન્નો જેવું શિલ્પજનોનું લખાણ અધિકૃત ન કહી શકાય કે પ્રમાણભૂત ન માની શકાય તેવી સમજણ સાથે, તે વાતનો સ્વીકાર કરીને, આ લેખ લખ્યું છું ના સોમપુરાનો વિદ્વદજનોચિત લેખ આ લેખનું ત્રેગ્યુલોત બન્યો હોઈ, એ વાતનો સહર્ષ ઉદ્દેખ સૌપહેલાં કરી લઈ આગળ વધીએ.

સાંપ્રતકાલીન લેખન અને અજિતનાથ ચૈત્ય

અજિતનાથ જિનાલય પર સાંપ્રતકાલીન લેખકો દ્વારા જે કઈ લખાયું છે તેમાંથી ચોક્કસનો ઉદ્દેખ અપશુને હા સોમપુરાની સહર્મસૂચિમાં મળે છે, જેની નોંધ લીધા બાદ મારી સૂચિ આપીશ સોમપુરા નીચે નિર્દિષ્ટ સાંપ્રતકાલીન ગ્રન્થોનો ઉપયોગ કરે છે

“Burgess and Cousens ‘Architectural Antiquities of Northern Gujarat’

Desai M D . ‘Jain Sahitya no Samskrita Itihasa

Epigraphia Indica, Volume II [અને]

‘Jainatirtha Sarva Samgraha’, Volmue I, pt. 1”

ઉપર્યુક્ત સૂચિમાં ગ્રન્થોના મુદ્દરથાન અને છપાઈ-વર્ષ અપાયા નથી, તેમ જ જૈનતીર્થ સર્વસમ્મહના લેખક અને સમુચ્ચયકાર પં અબાલાન પ્રેમચંદ શાહનું નામ આપ્યું નથી (અને P. 27 પર તેમનું નામ Amritlal P Shah તરીકે ઘટાવવામાં આવ્યું છે જે કદાચ કલમદોષથી થયું હશે, તેથી તે અંગે વિશેષ કહેવાની આવશ્યકતા નથી)

આવવાની હતી હા સોમપુરાને જ્યારે મે તરવીરાદિ સોપ્રું તે પળે તેમાં કેટલીક તરવીરો શ્રી ઠાકર સાહેબની મેથેડિયો પરથી છે તે વાતનો ઉદ્દેખ કરવો રહી નથેથો હા સોમપુરાના લેખમાંથી મારા નામનો ઉદ્દેખ જોઈ ત્યારે શ્રી ઠાકર સાહેબના નામનો પણ ઉદ્દેખ અને સહસા લેખ થયો જે બદલ અહીં હું દિલગીરી વ્યક્ત કરું છું.

પણ અજિતનાથ ચૈત્ય પર તે Burgess-Cousens અને ડા. સામ્યુઅલ લેખના વચ્ચેના ગાળામાં બીજા પણ કેટલાક લેખન-પ્રકાશન થયા છે, જેમાંના થયેલાનો ઉલ્લેખ તેમણે કર્યો નથી આથી અહીં મારી જનાવેલી તેની મુદ્દિ પ્રકાશન-સ્થાન આદિ અન્યથા વિગતો સાથે, હાયાયાના વર્ષના ક્રમાંકસાથે નીચે મુજબ છે

- 1 James Burgess and Henry Cousens, *Architectural Antiquities of Northern Gujarat (ASHS XXXVII)*, pp 115-16, Plts CVIII-CIX
- 2 J. Kirste, "Inscriptions from Northern Gujarat" *Epigraphia Indica*, Vol II, Calcutta, 1894
- 3 મોહનલાલ દલીયદ દેસાઈ, જૈન-સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, મુંબઈ, ૧૯૨૦, પૃ. ૨૬૪, અને ચિત્ર
- 4 Sarabhai Manilal Nawab, *Jaina Tirthas in India and their Architecture*, Ahmebabad, 1944, pp 47-48 and figs. 165-171
- 5 H D. Sankalia, *The Archaeology of Gujarat, (Including Kathiawar)*, Bombay, 1942, pp 112-113
- 6 ન્યાયવિજયજી, જૈન તીર્થોના ઇતિહાસ, અમદાવાદ, ૧૯૪૬, પૃ ૧૬૩
- 7 પંડિત અબાવાલ પ્રેમચંદ શાહ, જૈન તીર્થ સર્વસંગ્રહ, ભાગ પહેલો, ખ ૬ પહેલો, અમદાવાદ, ૧૯૫૩, પૃ. ૧૪૭-૧૪૯.
- 8 S K Saraswati in *The Struggle for Empire, BVB Vol V*, Bombay Sec, ed. 1966, p. 597.
- 9 M A Dhaky, "The Chronology of the Solanki Temples of Gujarat," *Journal of the Madhya Pradesh Itihas Parishad*, No. 3, 1961, pp. 58-60
- 10 મધુસૂદન ડાંડી અને હરિશંકર પ્રસાદ શાસ્ત્રી, "કુમારપાળ અને કુમારવિદ્યારો" પથિક, એકાદો ૧૯૭૦, પૃ. ૫૬-૫૭ અને ૬૧ (આ ઉપરાંત "Jaina Temples of Taranga-A study" by C K. Shah નામક એક લેખનું અનુસૂચ્ય મારા જોવામાં આવ્યું છે, પણ અનુસૂચ્યમાં તે લેખ કયા સામયિકમાં અને તેના કેટલામાં અંકમાં છતાયો છે તેની વિગત હાલ નથી)

મંદિરના નિર્માતા અને નિર્માણકાળ

પર્વતસ્થ આ ત્રુગ-અવ્ય જિનાલયના નિર્માતા તરીકે જૈનધર્મનુગામી સોલંકીગજ યુજ્જૈશ્વર કુમારપાળનું નામ પર પરાથી જોડાતું આવ્યું છે. મંદિરની સ્થાપનાનો મૂળ પ્રશસ્તિ લેખ મળ્યો નથી અને મૂલનાયકની મૂર્તિ તેમજ પથ્થરજી પદ્મો સતકના જીજ્ઞાસુઓ વખતના હોઈ, પ્રતિમાની મૂળ પ્રતિબિંબો લેખ પણ આથી વિદ્યુત્થ થયો છે

મંદિર-નિર્માતા સમઘના દા સોમપુરાનું અવલોકન આ પછે ટાકીશું.⁵

“The temple dedicated to *Ajitanātha* at Taranga is said to have been built during the reign of the *Solanki* king *Kumārāpāla* (A.D 1143-1172) Though temple seems to have been restored and extended several times, it has retained the original form and to a great extent the sculptural wealth over the external walls and internally in *Gīḍha-maṇḍapa* etc as well

From the account given in the ‘*Kumārāpāla-pratibodha*’ (V S. 1241) it seems that *Kumārāpāla* ordered his minister (*Daṇḍanāyaka*) *Abhaya*, the son of *Yaśodeva*, to construct this temple⁵⁷ ‘*Prabhāvaka Carita*’, (V S. 1334) also narrates about the construction of this temple by *Kumārāpāla*⁵⁸

Te [*sic*] arched-pillar (*kirtistambha*) erected it small cell (*devakulikā*) on the left of the main fortified entrance on the east, contains an epigraphical reference, dated V S 1230 (only two years after the demise of king *Kumārāpāla*), wherein the name of the aforementioned minister *Abhaya*, who was trusted by the king with the construction work of the *Ajitanātha* temple [occurs] It reads like this :

સ. ૧૨૩૦ વર્ષે પામણ વદિ ૩ વર્ષે મે અમલ(મયે)ન ।’

Though no details as to construction of the temple is given here, it definitely commemorates the name of *Abhaya*, under whose direction the temple was erected and probably the date of completion of the work, in memory of which he caused to erect this *kirtistambha* (memorial pillar) ’

57 Somaprabhasuri, ‘*Kumārāpāla-Pratibodha*’, *Aryakhaputacharya Katha* p 453, M. D Desai, ‘*Jain Sahityano Samksipta Itihasa*’, p. 264, Para 374, p 275, Para 392

58 *Prabhācandra Sūri*, ‘*Prabhāvakacarita*’, *Shri Hemachandrasuri Prabandha*, vv. 720-724, *JSI*, p 415, para 599.

દા. સોમપુરાના ઉપર ટાકેલ અવલોકન પર કેટલુક ટિપ્પણ પ્રથમ દૃષ્ટિએ જ આવશ્યક મની જાય છે પહેલી વાત તો એ છે કે કુમારપાળ આ મંદિરના નિર્માતા હોવાનાં એથી વિશેષ

5 Ibid, p. 26

વાર્ષિક પ્રમાણે ઉપલબ્ધ છે, મદિરની મિતિ દા. સોમપુરાએ સ્વયં-યુ છે તેમ સં. ૧૨૩૦/ ઈ.સ. ૧૧૭૪ નહીં, પણ તેનાથી ૧૧ વર્ષ પૂર્વની એટલે કે સ ૧૦૨૧/ ઈ.સ ૧૧૬૫ હોવાનો સભવ છે, અને મદિરમાં જીર્ણોદ્ધાર સમયે સમારકામ જરૂર થયું છે, પણ તેને વધારવામાં આવ્યું નથી, કોઈ જાતનો વધારો થયેલો દેખાતો નથી. આ શક્ય છે મદિરના કારાપક અને નિર્માણકાળ અનુસરે શ્રી મધુસૂદન દોષી અને શ્રી હરિશ્ચંદ્ર પ્રભાશ કર શાસ્ત્રીનું અવલોકન ઉપર્યુક્ત હોઈ, તે અહીં અવનાર્ગી આગળ વધીયું *

“તાર ગાના કુંગર પર કુમારપાળે દ્વિતીય તીર્થ કર અજિતનાથનું ઉત્તુગ લાવન કરાવ્યાનાં સારા પ્રમાણુમા વાર્ષિક પ્રમાણુ મળે છે નહિવિપક કદાચ સૌથી જૂનો ઉલ્લેખ “કુમારપાલ પ્રતિગોધ”માં મળે છે એમા ક્યું છે તે પ્રમાણુ જયદેવના પુત્ર દણ્ડાધિપ અભયની દેખરેખ નીચે એ મદિર તાર ગા-પર્વત પર રાખે કુમારપાળે કરાવેલું.^{૨૩} પ્રભાચંદ્રાચાર્યના “પ્રભાવકચગિ” (સ ૧૩૩૩/ ઈ.સ ૧૨૭૭)માં જણાવ્યા મુજબ કુમારપાળે અજિતનાથની પ્રતિમા ૫૪વાથી અજયમેરુ (અજમેર)ના રાજા શાક હરિનાથ અર્જુનરાજ પર વિજય ગણેલો એ કારણસર આચાર્ય હેમચંદ્રના ઉપદેશથી તાર ગા પર અજિતનાથ મૂલનાથનું પ્રિય ગથાપેલું.^{૨૪} આ વાત ઉપાધ્યાય ‘જિનમધડન’ના ‘કુમારપાલપ્રબંધ’ (મ ૧૪૯૨/ ઈ.સ. ૧૪૩૬)માં પણ આપી છે.^{૨૫} આ મદિર આધ્યાનુ વર્ષ “વીગ્વશાવલી”માં વિ.સ ૧૨૨૧/ઈ.સ ૧૧૬૫ આપ્યું છે.^{૨૬} જે વિશ્વંત માનવામા હરકેત જેવું નથી આ સિવાય ‘રતન’દિગણિ’ના ‘ઉપદેશગુણિ’ (આ-સ ૧૫૧૭/ આ ઈ.સ ૧૪૬૧)માં તાર ગામા મહારાજ કુમારપાળે ભવ્ય મદિર બનાવી એમા અજિતનાથ ગથાપાનો ઉલ્લેખ છે.^{૨૭} પરમા શતકના મધ્યભાગમા રચાયેલ પંડિત મેધની “તીર્થમાલા”માં પણ ગગન કુમારપાળે તાર ગા પર ગથાપેલ અજિતનાથની હકીકત નોધી છે.^{૨૮} તે ઉલ્લેખ સત્તરમા શતકના યાત્રી શીલવિજયે પણ પોતાની “તીર્થમાલા”મા એ જ હકીકત કહી છે.^{૨૯}

^{૨૩} ચર્ચા માટે જુઓ, દેસાઈ, મોહનલાલ દક્ષીચંદ, “જૈન માહિત્યનો સક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, મુંબઈ, ૧૯૩૨, પ ૨૬૪.

^{૨૪} અહીં પણ મૂલ મંથ તપાસી શક્યા નથી; અમારા આધાર ન્યાયવિજયજીની “ઇતિહાસ” પૃ. ૧૯૩ પર આપેલ નોંધ છે

^{૨૫} એજન, પૃ ૧૯૪.

^{૨૬} એજન, પૃ. ૧૯૫, પાઠટીપ

^{૨૭} એજન

^{૨૮} તારણગદિ શ્રી અજિત જિણિદ, હરિષંધ ધાર્યા કુમરનરિંદ, ચઉદસય-યુમાન જિણુભૂયણિ અરર રાય તુ વનમલિ કવણ ॥ ૨૨ ॥ (જુઓ “પ્રાચીન તીર્થમાલા-સંમહ,” ભાગ ૧લો, સંપાદક શ્રી વિજય ધર્મસરિ, ભાવનગર, સં. ૧૯૭૮, પ ૫૦)

^{૨૯} ગદતારિંગિ અજિતજિણિદ તીરથ ચાપ્તુ કુમરનર ૬ ॥ ૨૯ ॥ એજન, પ ૧૦૩

તારાના મંદિરમાં કુમારપાળનો લેખ હજી સુધી નથી મળ્યો,^{૭૭} પણ મનસુખ વસ્તુપાલે તારા પરીતની ‘અજિતનાથ ચૈત્ય’ વિશે નેમિનાથ તેમ જ આદિનાથના મિત્ર સ ૧૨૮૪/ઈ.સ ૧૨૨૮ માં ગ્રંથાધ્યાના લેખ મળી આવ્યા છે.^{૭૮} એ જ પ્રમાણે આશુના દેવવાડાના મંત્રી તેજપાલ-નિર્મિત લૂણવસહીના વસ્તુક્રિયા કંકુમના દેહરી ૩૮ના સ ૧૨૪૦ના લેખમાં એ કંકુમને તારણગદના ત્રી આજિતનાથના નુદમપડપમાં આદિનાથ મિત્ર કગ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે.^{૭૯} તેકે આ મંત્રે ઉલ્કીર્ણ લેખોમાં કુમારપાળે એ મંદિર કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ નથી, પણ ઉગ્ર ચત્તારી તે પુરાણ સાહિત્યિક પ્રમાણે લક્ષમાં લેતા, તેમ જ મેઝ મનિનુ ભવ્ય મંદિર ક્ષત્રિય ગણ સિવાય બીજો બંધાવી ન શક એવું વાસ્તુશાસ્ત્રનું વચન બેતા.^{૮૦} તારાના મંદિર કુમારપાળે જ બંધાવેલું એમાં કોઈ નક નથી મંદિરની ગ્રંથાપલ તેમ જ શિલ્પની શૈલી પણ કુમારપાળનો જાણ સૂચવે છે.”

૭૭ વાનુ મંદિરના પ્રાગજુમાં રહેલ એક દહેરામાં આવેલ કીર્તિતલ્લ પર કુમારપાળના છેલ્લા વર્ષનો સ. ૧૨૩૦ ઈ.સ ૧૧૭૪નો લેખ હોવાનું પ અગાલાલ પ્રેમચંદ શાહે નોંધ્યું છે. (જુઓ “જૈન તીર્થ સર્વસંગ્રહ,” ભાગ પહેલા, ખ ૩ પહેલા, અમદાવાદ ૧૯૫૩, પૃ ૧૪૭)

૭૮ આ લેખો જુના જુના મોમાં પ્રગટ, પુનઃપ્રગટ થયેલા છે; જુઓ શાહ ‘સર્વસંગ્રહ’ પૃ ૧૪૮ જિનહરે વસ્તુપાલ-કારાપિત એ પ્રતિમાઓની નોંધ લેતા અજિત નાથના એ ચૈત્યને ‘કુમારવિહાર’ નામ પડે શબ્દોમાં કહ્યો છે

શ્રીકુમારવિહારસો તારાગામગમકે

નામચરિત્તિજિનવોર્જનયામાસ સ્વતંત્ર ૧૧૬૫૫ (૮૧) પ્રગટાવ ૮

૭૯ જુઓ “શ્રી અર્જુન-પ્રાચીન-જૈન-લેખસંગ્રહ (આશુ-ભાગ બીજો),” સ મુનિરાજ શ્રી જયંતવિજયજી, ઉજ્જૈન વિ.સં. ૧૯૯૪, લેખાક ૩૫૨, પૃ ૧૪૨-૧૪૩.

૮૦ *The Aparajitaprecha of Bhuvanadevacarya*, Ed Popatbhai Ambabankar Mankad, G O S, CXV, Baroda, 1950, 183/3-8

એક બીજી રાત એ છે કે પહેલા કહેવાના ‘અમલક એકી’ના લેખની વાચના દા મોમપુરાની પહેલાં તે જ પ્રમાણે અક્ષરશ પડિત અગાલાલ પ્રેમચંદ શાહ દ્વારા અગાઉ અપાયેલી છે, જે નાનો ઉલ્લેખ મોમપુરા કરતા નથી.^{૮૧} અહીં ‘અમલ’ ને બદલે ‘અલમ’ શબ્દની સચિત વાચના થકા પડે છે. આથી અમલકનું નામ સિદ્ધલેખમાં “definitely” બહુવેલું છે જ નહીં, અને પ્રગટ લેખની મિતિ સં. ૧૨૩૦/ઈ.સ. ૧૧૭૪ને મંદિરના નિર્માણ પ્રતિષ્ઠાની મિતિ માનવા અંગે કોઈ જ કારણ આમ તો દેખાતું નથી.)

૮૧ “પૂર્વદ્વારનો પ્રવેશ કરતા ડાબી બાજુએ શ્રી અજિતનાથ મંદિરની સમુખ આશરે ત્રણ મીટ ઝંચાઈવાળી એક દેરીમાં કીર્તિરાલ વિદ્યમાન છે તેના ઉપર કુમારપાલના છેલ્લા વર્ષના સમયનો લેખ આ પ્રકારે વંચાય છે

“મં. ૧૨૩૦ વર્ષે પામળ વતિ ૩, વળળ મે અમલ(મયે)ન ૧૧” (શાહ. પૃ ૧૪૭)

મંદિરનું તળ અને અંગ-ઉપાંગો

મંદિર ત્રણ સરનાઓના સંયોજનથી બનેલું છે. (૧) સાધાર મુલપ્રાસાદ, (૨) મુહમંડપ, અને (૩) મુખમંડપ. ચિત્ર ૧ મુલપ્રાસાદ માટે દા. મોમપુરા 'Sanctum proper' એવો અનુવાદ કરે છે, પણ પ્રાસાદ સાધાર જાનિતો એટલે કે પ્રશિક્ષામાર્ગ વાળો હોઈ, Sanctum properથી તો પ્રત્યુત સર્જનમાં કેવળ અનાથ 'ગર્ભગૃહ' સૂચિત થાય છે; જ્યારે મુલપ્રાસાદનો વર્તવિક અર્થ છે કર્ણપ્રામાણીયા, દેવદૂતિકાઓમાં ભિન્ન એવો 'મુખ્ય' કિંવા 'મુખ્ય' પ્રાસાદ. આ પ્રાસાદને 'આધાર' હોય તો અર્જુન ગર્ભગૃહ સમેત, એની સમગ્રતામાં તે 'મુખ્ય પ્રાસાદ' થા 'મુલપ્રાસાદ' માનવાનો હોય છે. 'ગર્ભગૃહ' મુલપ્રાસાદ કહેવાતું નથી એક બીજી અથ મોમપુરા નવમ અનગત રહેત 'ગર્ભ' ભાગને પશુ "મુલપ્રાસાદ" કહેવામાં કરે છે. "ગર્ભ"નું માન (૧૮ ફૂટ x ૧૮ ફૂટ ૪ ઇંચ) આપતે સમયે તેને 'મુલપ્રાસાદ'નું માન કહે છે.^{૧૦} મુલપ્રાસાદનો નાસ્તકારિત અભિપ્રેત છે તેનાથી સોમપુરા જુદો જ અર્થ કરે છે. (વર્તમાન દિગ્ધાઓ પણ એવો અર્થ કરતા નથી).^{૧૧}

આ સિવાય ત્રા સોમપુરાએ મુહમંડપના "પાર્શ્વ-માર્ગો"ની વાત કરી છે ત્રા શાસ્ત્રમાં શબ્દ 'પાર્શ્વલિટો' વાપરવો વધારે ઠીક છે. એ જ પ્રમાણે 'મુખમંડપ'ને તેમજ 'મહાચતુષ્કી' અને 'મહાશ્વ ગાર્ગ્યોક્ષી' તરીકે ધટાવ્યા છે,^{૧૨} તેમાં 'મહાચતુષ્કી' શબ્દ ચોખ નથી. અહીં "મહા" અભિધાન તો મુખમંડપ હોયો અને મોટો હોવાને કારણે તેમજ લગાવ્યું હશે, પણ તેને 'ચતુષ્કી' એટલે કે ચોક્કિયાળું કહેવું સવુકિત નથી; કેમ કે પ્રત્યુત મુખમંડપ હ ચોક્કિયાળાના સંયોજનથી બનેલો છે: (આવા પ્રકારના 'મુખમંડપ'ને જૈન મુનિએ તેમ જ શિવજીને "છવોક્ષી" નામથી ચોખ રીતે જ ઓળખાવે છે.)^{૧૩}

સોમપુરા મંદિરની કુલ લંબાઈ ૧૫૧ ફૂટ, પહોળાઈ ૭૬ ફૂટ ૮ ઇંચ, અને કલકતા મિંકુ પર્યટનની હિંચાર્હ લગભગ ૧૭૫ ફૂટની ગણાવે છે.^{૧૪} મને જાને છે કે પહોળાઈનો આકડો ફરીને તપાસવો જરૂરી છે, અને હિંચાર્હની ગણતરીમાં કરીકે ચોખી બુલ ચર્ક જણાય છે. મે તેના માપીને કરાવેલ 'હેલ્થ' પર પટ્ટી મૂકીને તપાસના તેની હિંચાર્હનો આક ૧૩૦ ફૂટથી થોડાક જ વધારે હોવાનું જાણ્યું છે. મંદિરના મકાન (હીંગ)ની પીઠ

૧૦ Sompura, p. 5.

૧૧ શાસ્ત્રમાં જ્યાં જ્યાં મુલપ્રાસાદમાનન એટલે વચન આવે છે ત્યાં ત્યાં પ્રાસાદના બહારના કર્ણથી કર્ણનો વ્યાસ વિવક્ષિત હોઈ, 'નમ' અને મુલપ્રાસાદ એ બન્ને વિષયો તેમાં હોવાનું સિદ્ધ થઈ જાય છે.

૧૨ Sompura, p. 4

૧૩ વળી ત્યાં અન્યત્ર સોમપુરા આ જ મેના સર્જનમાં આ પ્રમાણે અવલોકે છે એ જ વર્ણનારો હોવાનું કહી ફરીને 'મહાચતુષ્કી' એટલે એકવચન વાપરે છે! "But the *Prangura* cōk on the east supported in [sic] ten free standing pillars is a rectangular porch measuring 10 2x5 m (33.5'x18') divided in six sections constituting *pad-cōkts*. This *cōk* may also be called *Mahachaturāṅki* (p. 11).

૧૪ Sompura, p. 6

સાથેની ઊંચાઈ ૪૬.૫ ફીટ જ હોઈ તેના પર બે.૧૩૮.૫ ફૂટ જેટલી જી ચાઈવાળું તોનિંગ શિખર હોય તો તે બારે કદંતુ અને અપ્રમાણુ લાગે; જ્યારે નારગાનો પ્રાસાદ શિખર સમેત એકંદરે પ્રમાણસરનો હોઈ, શિખરની જી ચાઈનો દા સોમપુરાએ મૂકેલો આંક 'દર્શન ઉપગત 'સામાન્ય સમજ' થી જોતાં પણ ઘણો મોટો અને ખોટો હોવા વિશે કોઈ શંકા રહેતી નથી સોમપુરા એ આકડો જ્યાંથી લાવ્યા હોય તે જોત વિશે સ્પષ્ટતા કરે અને તે આકડો સાચો છે તેવું સિદ્ધ કરી આપે તો પ્રાચીન વાસ્તુશાસ્ત્ર સંબંધમાં નવીન પ્રકાશની હિષિય થવાની શક્યતા નકારી શકાય નહીં

મૂલપ્રાસાદ

તારગાના નિતબવનની જગ્યાના તેના મહાન મૂલપ્રાસાદને કારણે છે મૂલપ્રાસાદના તળના બગીચા જેવા જઈએ તો તેમા 'કણ્ઠ' કિવા 'કોણ' (મૂળપૂણી), 'કોણિકા' (મૂળી), પ્રતિગથ' (પદરો), ફરિત 'કોણિકા', પછી ન દિકા (નદી) અને છેવટે સુભદ્ર-ઉપભદ્રથી મહિત 'કદ' કરેલું છે. અગ્રે સમઘણિયા છે, કોણ અને પ્રતિગથ એક માપના છે, જ્યારે નદિકા તેનાથી અર્ધભાગે અને 'કોણિકા' એથી ભાગે છે, જ્યારે ભદ્ર કણ્ઠથી વિતારમાં ચોગણુ છે

'ઉદ્ય'મા સિદ્ધ, પીઠ, મંડોલર અને શિખરનો રાખેલા મુજબ સમાવેશ છે: પણ તેની વિમતોમા કેટલીક વિશેષતાઓ છે, જેના વિશે હવે ક્રમવાર જોઈશું.

પીઠની ઊંચાઈ વધારવા તેમ જ શૌઆના વર્ધનાર્થે એક ઉપર બીજું એમ બે 'મિદ' (બાટડા) કરેલા છે. જેમા નીચેના પર અર્ધવર્તુળમા અને ઉપરના પર અર્ધ-વર્તુળમા અર્ધાં કમળો કાઢેનાં છે (ચિત્ર ૨) પીઠ શાસ્ત્રમાં કહેલ 'કામદ' પ્રકારની છે, અને એવી તેમા 'ગરપીઠ', 'અર્ધપીઠ' અને 'નરપીઠ'ની અનુપરિધતિ છે. દા સોમપુરા નારગાના પ્રાસાદની આ પીઠને "Archaic kāmada pītha [sic]" કહે છે.¹¹ કામદ પીઠનો પ્રચાર દશમા શતકનાં મહિરમાં જોવા મળે છે, પણ તારગાના મહિરની પીઠના ચાટડાં તપાસના તેમા archaism જણાતું નથી. ઘાટડા સૌ બારમા શતકના ઉત્તરાર્ધના વળાકાઓ ખતા કરે છે પીઠમાં ઉત્તરે નકરીદાર મકર-પ્રજ્જાલ કાઢેલી છે (ચિત્ર ૩).

આ કામદ પીઠ પર પ્રામાદનો મહાન 'મંડોલર' જોબો કરેલો છે (ચિત્ર ૬). તેમા સૌપ્રથમ તો 'સમરાગચુસનધાર' જેને 'વેદિય'ધ' કહે છે તે 'ખુરક' [ખુરો], 'કુમ્ભક' [કુમ્ભો], 'કનક' [કળશો], 'અનગપત્ર [અધારી], અને 'કપોતાસિ' [કિલાળ] એમ પાચ ઘાટડાનો સમૂહ આવે છે. અહીં ખુરકમાં ઉપરના અર્ધભાગે કમળવેલું શૌભન કોણું છે અને તેમાં મધ્યસૂત્રે જ્યાં જ્યાં જટનાત્રિકા કાઢો છે ત્યાં ત્યાં શ્રીચૈત્રા ઉદ્યમ [દોહિયા] નાં ૪૫ કાઢ્યાં છે. કુમ્ભા પર ભદ્રમાગે વિઘાટે(ઓ-પક્ષોઓ, સરનાની-શુભદેવી આદિના તોરણાન્વિત-ચિકાઓમા ૩૫ બેસાડ્યા છે,¹² અને આનુમાનુ અર્ધરત્નોની શૌભા કરી

¹¹ Ibid, p 8

¹² સોમપુરા કુમ્ભા પરની પ્રતિમાઓને ૬૪ પૈકીની પર ચૌનિની મૂર્તિઓ ધરાવે છે. (Ibid., pp 24-25), પણ રાજસ્થાનમાં આવેલ નાગોલના પર્વપ્રભના મંદિર (૧૧મી સદીનું) છેલ્લું ચરણ, સાદીના પાર્વનાથ ત્રિનાથ (એ જ કાળ), ચિતોડના સમિલેશ્વર નામથી પરિચિત ત્રિનાથના (આ ર્ષ ૧૧૧૦ બાદ) અને ત્યોરના કુમારવિહાર (ઈ.સ. ૧૧૬૬)માં તે

છે કુખાનો ત્રીજો ભાગ પૂરો થાય ત્યાં 'મહિપદ' મૂકવો છે જે રાજ-ધાન અને માળવાનો પ્રભાવ સૂચવે છે.¹³ અતરપત્રમાં 'કુજરાક્ષ' (કુજરખી)ના શૌભન ઉત્કર્ષ કર્યા છે.

આ વેદિમંડળની ઉપર છે 'મંચિકા'(મંચી)નો ચર. ત્યારબાદ નિયમ મુજબ તો શરૂ થવી જોઈએ જ ધા, પણ તે પૂર્વે અહીં ખીખ બે ચર કાઢ્યા છે—એક તો છે 'મહિપદિકા' [મોયલાપટ્ટી] અને ખીખે છે 'નરપદિકા'(એક પ્રકારના નરચર)નો. આ બંને ચરો વિશે ગુજરાત-રાજ-ધાનના ઉપલબ્ધ વા તુલાસ્ત્રોમાં કોઈ નિર્દેશ મળતો નથી 'મહિપદિકા' તો આ મંદિરથી થોડાક વર્ષો પૂર્વે બંધાયેલા, શત્રુજય પગ મંત્રીચર ઉદયનના પુત્ર મંત્રી વાળકે ઈ.સ. ૧૧૫૫ (કે ૧૧૫૭)માં નવનિર્માણ કરાવેલ, યુગાદિદેવના પ્રાસાદના મંડોરના એક અપવાદ સિવાય અન્ય કોઈ સોલ કાંકરાની ગુજરાતી મંદિરમાં જોવા મળતી નથી. 'નરપટ્ટી' પણ ગુજરાતના વિદ્યમાન સોલકાંકરીયોગી દેવાલયોમાં કયાંયે દૃષ્ટિગોચર થતી નથી, પણ રાજ-ધાનમાં તે આપણને ઉદયપુર પાસેની મેવાડની જૂની રાજધાની અહાડ (આહાટ)માં આવેલ વિષ્ણુ મંદિર (૧૦મી સદીનો અતિમ ભાગ) માં¹⁴, કિરાડના સોમેશ્વર મંદિરમાં (ઈ.સ. ૧૦૨૦ આસપાસ),¹⁵ અને કિરાડના શિવાલય ન. ૩ (૧૧મી શતાબ્દીનું આખરી ચરણ)માં¹⁶ તે જોવા મળે છે. આ હાટકા સળધી બંધા જ ઉપલબ્ધ જૂનાં દૃષ્ટાંતો રાજ-ધાનમાં મળતાં હોઈ, અહીં તેની ઉપસ્થિતિ રાજ-ધાનમાં પ્રવર્તતી (જેને શ્રી મધુસૂદન દાઠી 'મારુ-ગુર્જર' શૈલી કહે છે તેની) મુદાનો પ્રભાવ સૂચવી જાય છે.¹⁷

હવે આવે છે જ ધા (જાલી). જ ધાના દેવધરમાં રચિકાઓમાં કર્ણ પ્રતિકારિણી સમેતના દિગ્દેવતાઓ¹⁸ અને પ્રતિરથે અષ્ટભુજનળી વિલાદેવીઓ છે. જ ધાની ઉપર 'નિલકં

કુખા પર ૨૫૦૪૮૮ પક્ષીઓ-વિદ્યારેવીઓની જ મૂર્તિઓ છે. (આ મુદ્દા પર શ્રી મધુસૂદન દાઠીના વિવિધ લેખો જોઈ જવા.) અહીં તારંગમાં પણ એક જ વરણ છે સોમપુરા પ્રસ્તુત મૂર્તિઓ યોગિનીઓની છે તેણે નિર્ધારિત સિદ્ધ કરી આપતા નથી અને લાગે છે કે જેત પ્રતિમાશાસ્ત્રના સાપ્રતકાળના સર્વેશ્વર વિદ્યાન દા. ઉમાકાન્ત શાહ અહીં મૂર્તિવિધાન તપાસી અભિપ્રાય આપે તે હવે જરૂરી બની જાય છે.

- 13 ગુજરાતમાં અન્યથા આ અલંકરણ ૧૫માં શતક પહેલાના મંદિરોમાં મિલકેલ જોવા મળતું નથી પંદરમાં શતક પહેલાના ગુજરાતના વારસદારોમાં પણ તેનો ઉલ્લેખ મળતો નથી. માળવા ઉપરાત મહારાષ્ટ્રના શૂનિનદિ પ્રાસાદોના કુખા પર મહિપદ કોઈ કોઈ સ્થળે જોવા મળે છે
- 14 see M. A. Dhaky, "Kiradu and the Maru-Gurjara style of Temple Architecture", *Bulletin of the American Academy of Benaras*, Vol I, 1967, fig 73
- 15 *Idid*, fig, 66
- 16 *Ibid*, fig 75
- 17 દા. સોમપુરાના ઉપર અર્ચિત લેખમાં તુલનાત્મક અધ્યયન અને વિશ્લેષણાત્મક અર્ચાનો અસાલ આગળ તરી આવે છે
- 18 કયાંક દિગ્પાલીમાં ચારથી વિશેષ ભુલ્લઓ હોવાનું કળાય છે

(નલકડાં)વાળા ‘ઉદ્ગમ’ દોદિયા કાઢેલા છે. દોદિયાને મથાળે કમળવેલની પટ્ટી કરી છે ૧” અને તે પછી આવે છે ‘ઊર્ધ્વજ્વા’ (ઉપલી જાલી) અને તેમાં વક્ષ-વક્ષીઓ ને વિદ્યા-દેવીઓનાં કીર્ત્તિ ૩૫ ૩૦ સામાન્ય નિયમ એવો છે કે બીજી જ્વા હોય તો પણ પહેલી જ્વાના અંતે ‘ભરણી’નો થર લેવો જોઈએ, જે અહીં કે ઈ કારણસર લીધા નથી, ચા તેા ઈશ્વરના આરાત એવા વાસ્તુમત અનુસાર તેમ કયું હશે આ બીજેલાં ભંગમા નિયત દેવતાઓના રૂપવાળી રચિકાઓની આજુબાજુ બીજી અને લાંબી એકેક્ટું રત્ન કોયુ છે. ૩૧ રચિકાઓ ઉદ્ગમવાળી છે, અને ઉદ્ગમોની ટોચ પછવાડે ‘પ્રાસપટ્ટી’ દેખા દે છે તેના પર ભરણી, તે પછી કામરૂપવાળી કપોતાલી અને કમળપટ્ટી કરેલા છે જેવટ આવે છે ‘પુરન્દ્રાણ’ કે ‘કૃત્ત્વણ’ (જાળુ) મેડુમ ડોરાનો જ્ઞાત વાસ્તુશાસ્ત્રો પ્રમાણે તો અહીં હિસાબ પ્રમાણ થાય છે. પણ અહીં વળી જાણ ઉપર ફરીને કેવાળ અને કમળપટ્ટીના થર લઈ એક બીજી ‘પુરન્દ્રાણ’ ચઢાવ્યું છે. આ વિશેષતાનું પ્રયોજન શું હશે તે વિચારતા એમ લાગે છે કે પીકમાં ગળથર-અશ્વથર-નરથરના અભાવથી જિઆઈમાં થતો ઘટાડો અહીં માથલા ભાગમા લીમિલ કેવાળ-પટ્ટી અને કૃત્ત્વણના થરથી સંતુલિત કરવાનો હોઈ શકે.

આ ઉપરાંત ‘પુરન્દ્રાણ’ની ઉપર પ્રહાર (પાલ)નો થર લઈ તેના મથાળેથી મંદિરના મહાશિખરનો ઉદ્ગમ કર્યો છે.

શિખરની વિગતો ચર્ચાતા પહેલાં મંદિરમા બદલાયે આવતા ગવાણોની વાત કરી શકીએ. (ચિત્ર-૨) સોમપુરા આને એમના લેખમાં એક સ્થળે Balcony તો બીજે સ્થળે ‘ચન્દ્રાવલોકન’ કહે છે. પણ ‘અવલોકન’ શબ્દ તો ‘જાળી’ માટે વપરાય છે; Balcony માટે ‘ગવાણ’ શબ્દ જ શાસ્ત્રકારો વાપરે છે : (મત્રે ગવાણકોપેત) અને ચન્દ્રાવલોકનથી ‘જાળી’ મનાતુ હોવાનું સમજાય છે (મત્રે ચન્દ્રાવલોકનમ્ જ્વા વિધાનો દ્વારા).

ગવાણની રચનામાં પીકની ઉપર ‘રત્નપટ્ટ’, તે પર ‘રાજસેન’, તે પછી ‘વેદિકા’, ‘આસનપટ્ટ’ અને ‘કક્ષાસન’ કર્યા છે. વેદિકામા સુલકને ખૂણે અને મધ્યભાગે તેમ જ ઉપ-બદના ખૂણે ફરીને જૈન દેવ-દેવીઓની કૃત્ત્વ ૭ જાણી પ્રતિમાઓ કંડારી છે (ચિત્ર-૨ તથા ૪) (આમાંની કેટલીકનો પરિચય સોમપુરા આપે છે, પણ તેનો સંપૂર્ણ અભ્યાસપૂર્ણ પરિચય હા. ઉમાકાન્ત શાહ સરખા આ ત્રિપથના પ્રકાંડ વિદ્યાન નજદીકના લલિત્યમા કરાવે તેની અપેક્ષા અધ્યાને નહીં ગણાય) આસનપટ્ટ પરના રત્ન ભો ‘મિશ્રક’ ન્માતિનાં છે અને અલ્પાવકૃત છે. રત્ન ભો વચ્ચે નવખંડ પાડી તેમા ભૌમિતિક સૂશોભનવાળી ખૂણસરત જાળી કરેલ છે. ઉપબદ્ર-સુબદ્રના રત્ન ભોના ગાળામાં ત્રણ ખંડની જાળી ભરી છે. આ ગવાણની ઉપર ઉપરાંત માહતો ગવાણ કરેલો છે, અને તેને ટોચે ‘સ વરણ’થી ઢાક્યો છે. ઉપલેક ગવાણ સુબદ્ર પર જ કરેલો છે અને જિઆઈમાં ઘણું આછો છે. તેના સંદર્ભમા પણ અલ્પકૃત

19 આ વાત આપણને આશુ પર સ્થિત વિમલવમહીની ભમતીની છતો (આ.ઈ.સ ૧૧૮૯) ન્હાં મારવનુ કશાવે છે

20 See Navab, figs 166-167.

21 આની કારીગરી અને કલાક સુદર છે. રાજસ્થાનમા કિરાકું આદિ સ્થળોનાં ન્હાં મંદિરોમા માંદા અધરનોનો પ્રયોજન જ્વાના પડખલામા કરેલો એવા મળે છે

વેદિકા-કક્ષાસનાદિ કર્મા છે. નીચલા અને ઉપલા મવાક્ષમાં દંડબાણોના અતે હાથીના ૩૫ ખેસાડયાં છે. ૩૩

હવે લઈએ શિખરની વિગત. પ્રાસાદનું મહાન શિખર, જે વામ્વુશાન્ત્રોના હિસાબે ૩૭૩ અંકનું બનેલું છે. (ચિત્ર-૧૪) ઘ. સોમપુરાએ લગભગ સવા પાનું ભરી તેનો હિસાબ તેમની સ્વકીય શૈલીમાં માંડીને બતાવ્યો છે. ૩૬ હું અહીં તે જ વાત સામાન્ય રીતે સમજી શકાય તેવી રીતે રજૂ કરવા પ્રયત્ન કરીને તેનાં અંકોનો સમવાગો ફરી રીતે આપે છે તેનું કાણુક છેલ્લે આપીશ અહીં એ કહેવું-પ્રતિરથે કેવળ 'શુગ' (એકાડ સનિન શિખર)નો જ શિખરના બધારણમાં ઉપયોગ થયો હોત તો તે માત્ર ૬૯ અંકનું જ શિખર બનત પણ અહીં તે શાસ્ત્રોક્ત 'કરુગાદિ વાનિના પ્રાસાદોમાંથી 'કેમ' (૫-અંક), 'સર્વતોભદ્ર' (૯ અંક) અને 'નંદન' (૧૩ અંક)ની લઘુ આપત્તિએ એટલે કે 'કર્મ'નો પ્રયોગ કર્યો હોઈ, અંકની સંખ્યા ઘણી વધી ગય છે. આ સિવાય ભદ્રે ચત્તાર ઉરુ-શુગો ચઢાવ્યા છે અને ઉપરના ઉરુ-શુગને અડખેપડખે પ્રયોગ કર્યો છે અંકનો આથી કુલ સરવાળો નીચે આપેલ સારણી મુજબ થશે

અંક સંખ્યા

સ્થાન	પ્રથમ પંક્તિ	દ્વિતીય પંક્તિ	તૃતીય પંક્તિ	ચતુર્થિસ્થાના મળીને કુલ સંખ્યા
કણુ	કર્મ. ૧૩	૯	૯	= ૩૧×૪ = ૧૨૪
પ્રથમ પ્રતિરથ	કર્મ. ૧૩	૯	૫	= ૨૭×૪ = ૧૦૮
દ્વિતીય પ્રતિરથ	કર્મ. ૧૩	૯	૫	= ૨૭×૪ = ૧૦૮
ભદ્ર	શુગ : ૧+૧	—	—	= ૨×૪ = ૮
		ઉરુ શુગ , ૪×૪ = ૧૬		
		પ્રયોગ .. ૨×૪ = ૮		
ગર્ભ	મૂલશુગ :		૧

કુલ સંખ્યા . . . ૩૭૩

શિખરમાં 'કર્મ' અને 'શુગો' અતિરિક્ત 'તિલકો' (તલકાં) પણ ચઢાવ્યા છે. સોમ પુરા આ તિલકની ગણતરી આ પ્રમાણે સમજાવે છે : The other member which

22 આથી વ્યવસ્થા પુરુષલીના તલલખાના મંદિરના ગવાક્ષોમાં પણ ભેગા મળે છે. તારંગા અને ધુમલી પૂર્વે ખલ્લારાહોના કંદરિયા મહાદેવ (આ.ઈ.સ ૧૦૫૦) ઇત્યાદિ મંદિરોમાં પણ છે

23 Sompura pp. 6-7

adorns the spire is known as *Tilaka* (a rectangular box-like in [sa] shape, adorned with flat-tiered, stepped-out pyramidal top-knot) Each course of the *bhadra*, *Pratiratha*, *Nandi* and *Karṇa* [sic] is adorned with this member. There are 40 *tilakas* on *bhadra*, 96 on *Pratiratha*, 64 on *nandis* and 48 on *Karṇas* [sic], thus the total number of *Tilaka* [sic] here comes to 248.²⁴

પણ આ દિશાય અમાના દિલ્લીઝનો સદ્ધર્મથી સમૃદ્ધ શકે તેમ નથી. કણ્ઠ અને નેત્ર એ તેના નિનક છે જ નહીં અને બદ્ધ પદ પાણી જાળી સજ્યા તેઓ જે મનાવે છે તે મનાવે પછી છે અને પદપાણી અને નાચરે જે રીતે દેખાય છે તે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણુ તે સારું નામી જે રીતે ગણુતરી કરીએ છીએ તે અહીં કોકામા સિંગતવાળ જણાવીશ, તદ્દનમતે તે દિગ્દર્શના નિવક જ આવે છે

૧. ઉપબંધના મતે છેડા પર કવિન દિગ્દર્શની ઉપર અખે,	
અનુદિશાની આદ આદ ૮	
૨. જાની આજુગાજુના પ્રયેક નિર્દેશાની ઉપર અચ્ચાર,	
એથી અનુદિશાની આદ નિર્દેશાના બધુ મળી બત્રીસ ..	૩૨
૩. કણ્ઠ અને આજુગાજુના પ્રતિરથો વચ્ચે રહેલ કોણિકાઓ પર ત્રણ ત્રણ,	
એથી અનુદિશાની આદ કોણિકાઓ પર ચોવીસ ..	૨૪
	<hr/>
	૬૪

જા મોમપુરા પોતે તિલકની કઈ રીતે “૨૪૮” જેવડી જખરજરત સજ્યા લાખ્યા છે તેનું અશ્વિત કરીને મનાવે તો મોમપુરા શિલ્પી સમાજને તિલક-ગણુતરી વિશે નવું જ્ઞાન વચ્ચે ખતી શકે

કે જાણુ છું ત્યાં સુધી તે કાલોમા તાર માના આ મંદિરના શિખરથી પણી જવારે, ચણા ચંદાર, મેડકા અકકરાગા શિખરોના નિરજો આપ્યાં છે; પણ ત્યાં પણ બમે તિલકથી વિશેષ સજ્યા ખતાની હોય તેણે રમરણ નથી, અને વિશેષમા ત્યાં ગણુતરીઓ નવું જ્ઞાન મનાવેલી હોઈ, વિસ્માયમા ગોટાઓ ત્રેમો થતો નથી.

જા મોમપુરાએ શિખરના મધ્ય મુગતના અવકરણની વાત કરતાં જે સજ્જુ છે તે અહીં ઉત્પન્ન કરીત તે ૧૨ વિચારીએ :²⁵

“All the facets of the *mulamanyari* [sic] i.e. principal spire raised over the sanctum is carried out, vertically, in pouplarily known *Jālaka* design, the genesis of *caitya*-arch motif, in receding order.” The original facet i.e. *mūlarekhā* of the *manjar* [sic] composed of eleven *caitya*-arch motifs,

24 *Ibid*, P 8

25 *Ibid*, 16.

surmounting each other, with *āmalaka* quoins at the upper end, alternating vertically till the apex is attained. The other facets vertically take off—shoot like series of arched motif in *Jālaka* in the nature of intricate [sic] curves within curves.

[Infra 27. Here Fig 3]

આ અવતરણનું અંગ્રેજી ધન (dense) અને ગદન દોઈ, કાનાપોચાને જડ સમઝાઈ નય તેવું ન હોઈ, ચિત્રોને બાવતા તેમણે સાદી યુગ્મલીખા સમજ પાડી, પણ તેની સમજૂતિનો અંગ્રેજીમાં નીચે મુજબ અનુવાદ કરી આપે છે. The faces of the *mulasrṅga* (principal or ultimate spire) are ornamented with *jāla* design, borne as the latter is from the interlacing *caitya*-dormer motifs. The *karṇarekhā* or *mūlarekhā* (principal or angle salient) consists of 11 *bhūmi*-segments demarcated by *karṇāṅgakas* (angle-*āmalakas*), the laminal intervening between such *āmalakas* are filled with minor *udgama* patterns. In between the opposite angle-salients come other five, bearing the *jāla* proper. These are termed *latās* in the *vāstuśāstras*. The central one of these is a full salient with parabolic curve, to which on either side a pair of subsidiary or half-salient runs parallel

મૂલ શિખરના અંતે મોવલા-પટ્ટીવાળો 'ઝક ધ' (ખ ધ) કરેલો છે. મોવામાં રથે-પ્રતિ રથે-બદ્ધે તાપસોના રૂપ કાઢેલાં છે, જે, અન્યત્ર જોવા ન મળતા હોઈ, નરિન ગચ્છાપ (સોમપુરા આની નોંધ લેતા નથી) ધનપુરુષ કલશાદિ વિશે ખાસ વિશેષ કહેલાપણું નથી. શિખરના બદ્ધે તેના આરબના ભાગમાં ગણિકાઓ કાઢેલી છે, જેમાં ફરિને લેન દેવી-દેવતાઓની પ્રતિમાઓ કાઢેલી છે, જુઓ (ચિત્ર ૯, ૧૦, ૧૧)

ગૂદમંડપ

હવે ગૂદમંડપ વિશે જોઈએ. ગૂદમંડપની પીઠ અને મંડોરનો મુખ્ય ભાગ ચક્ર-પ્રાસાદ જેવાં જ હોઈ, અહીં કથન-પુતરાવરન નહીં કરીએ પણ અહીં ઉપલી અંબીના ચક્ષુ-ચક્ષીઓ ખડા નહીં પણ જોડેલા, ક્ષતિનાસન, અર્ધપમ"કાસનાદિમાં આસનવ્ય છે : (ચિત્ર ૭-૮) એક બીજી નવીનતા અહીં એ છે કે મંડોરાના અને છત્રાળના મોળામાં ખૂણે ખૂણે આકાશચારી, ખડગધારી વિદ્યાધરોના રૂપ કરેલા હતા. કેટલાક કહ્યું સાબુત છે. બાકીનાં હિસાબથી નવા ધડી તાજેતરમાં ચૂક્યાં છે. સભવ છે કે ન્યૂપ્રાસાદમાં પણ પ્રસ્તુત અંધારે વિદ્યાધરોની મૂર્તિઓ હશે અને થોડીક જૂની હજુ પણ અંધારે રહેલી છે. કપિલામાં પણ હતી તેમ યાગે છે.^{૧૦}

ગૂદમંડપમાં ઉત્તર-દક્ષિણ ચોકિયાળા કરેલાં છે, પણ ચોકિયાળાને અંધારે માડ રૂતો કે કેમ તે કહી શકાય તેમ નથી. સત્તરમી સદીના છઠ્ઠોદારમાં ચોકિયાળાંની ઉપર

આમના નદમ ડપની ઓંતમાં મટેગમે નાખેલ પ્રવેશો હતા. (મહેગમે હવે કાઢી નાખવામાં આવી રહી છે)

નદમ ડપમાં ઉપરના ભાગે સવંગત કરી છે પણ હજો પ્રતિરથ અને નફિકાદિ પર અન્યથ આમાન્ય જોડા મળતા ઘટિકાના સમુદને અદલે 'કમ' ચડાવ્યા છે જ્યાં પદમે પતંગના ૭૨ ના સંવંજાનો વેલ કર્યો છે (ચિત્ર ૧૨, ૧૩). હા મોમપુરા નોધતા નથી પણ સવંજા ૭૨ થઈયુત છે. ચારે દિશાની આડ આડ મળી કુલ ૩૨ 'ઉર ઘટા' અને ઉપરી દિશાની 'મૂવંડા' ઉમેરતા સવંજા ૩૩ થતા થાય છે. સવંજાના કેવાળ-કાવળના ચંદા ૫૦ દુ-ખૂં નાની ઘટિકામે મૂકેલી છે અહી ખૂબીની વાત એ છે કે ૨૦ દિશાના આગળના ૧૦૦ માં ૧૦૦ છે તેમ નીચેથી લેના ઉપર ખૂબી જતા કમ માટી કમના નસા છે. ખીર કેવાય આ વિશેષતા જોડા મળી નથી

હા મોમપુરામે તારવાની આ સવંજા વર્ણવતી વખતે પરિભાષા-સબધી એ નિર્ધારણ કર્યા છે. કેડુ-વંડાના પ્રતાગ્નતને તેઓ "મધ્યવતા" ઘટાવે છે તે એક. અને 'મૂવંડા'ને આમાનશિષ્ટા કહે છે તે ખીરે જ 'મધ્યવતા' તે શિખરના દર્શનમાં વચ્ચે દેખાતો ઘોળા પટ્ટો છે. મંવંજાના મધ્યમૂત્રો પર વેગચેન ઉરઘટાઓમાં 'લતા'નો કોઈ ભાગ છે જ નહીં. માત્રીનેએ સર્વે પગિભાષા મનસુખ હતા તે પ્ધાનમાં લેવું જોઈએ. શાસ્ત્રકારેએ 'લતા' શબ્દ સંવંજાના સદર્ભમાં કયાય વાપર્યો જ નથી તે વાત પણ આ જો સદાના લેવી જોઈએ ખીરુ મંવંજામાં મૂલધંટાને ધ્યાને આમલસારક કિવા આમાનશિષ્ટા કરી હોય તેવો તો ગુજરાતના સોલકીકાલીન વિદ્યમાન મંદિરોમાં કેવાળ, એક જ દાખલો છે. અને તે છે સજ્જતા નીકક મહાદેવના મંદિરના ગંગમ ડપનો (આ ૧૧મી સદીને અંતમાં) જ અહીં તેમ પ્રાપ્ત. 'મૂલધંટા' જ છે : (જુઓ ચિત્ર ૧૩).

મુખમંડપ

નદમ ડપના અદિર્ભાગને આમલચય જોઈ લીધા પછી હવે લઈએ મુખમ ડપને.

મુખમ ડપ કિવા છ મોટી સિંચક અતિના ફરત બો અને એ દારતબો મળી બાર નત બો વડ નિર્ધારવામાં આવી છે તેમાં ચડવા માટે વિમલવસલી (આણ)માં છે તેમ ત્રણ મોખાનમાલાઓ કરી છે. નત બો બે આ છે. તળિયે ૩ ફૂટ ૮ ઇંચના વ્યાસે અને બે આઈમાં

27 મંદિરના નદમ ડપ પર કલ્પે સ્થાપિ પર 'શ ન' વા 'કમ' ચડાવેલા હતા. સંવંજાની સાથે મુખેના મગ જેસતા ન હોઈ, કલાની દિશાએ તેનો ત્વા પ્રયોન વાળનીય નથી

28 "The Madhyalala on all directions has prominent *Ghantika* (sic.) motifs and the uppermost two layers have similar motifs on corners as well." (Sompura p 17).

29 "The Samberanā (sic) is suprimposed with (1) a heavy cogged wheel and pitcher i.e. *amalaṭika* and *kalaśa*" (Ibid)

૩૦ હા મોમપુરા આ મંદિરને અન્યત્ર કમની સડીયું ગણાવે છે. પણ ફરતી સડીના મંદિરના વાડા અને મિલેષા સ્થાવા વળ તેવો એક પણ દાખલો હોય તો હા મોમપુરા સાધાર, સજ્જિક, વસાવા આ થયલ સાથે ખૂબ કરશે તો ગુજરાતના મેલકીકાળના ઘણાખરા મંદિરોને માત્ર એકાદ મહી આમજનો થઈ શકે !

૧૮ ફૂટ ૯ ઇંચ છે. જે આકડા મેં પણ માપેલા અને દા. સોમપુરાએ પણ આપ્યા છે.^{૩૧} સુખમ ડપના રત ભો ગૂદમ'ડપની ચોક્કીઓના 'ત ભો જેવડા અને જેવા જ છે (ત ભોના બુણ્ણ વિશે સોમપુરાનું વિવરણ જોઈ લેવું)

રત ભો ૫૨ ટેકવેલ વિતાનોના બે ચિત્રો સોમપુરાએ પ્રકાશિત કર્યાં છે જેના પરથી પ્રકારોનો અદાજ આવી શકશે.^{૩૨} 'સમનલ' પુષ્પયુક્ત અને 'મંદારક' જાતિના આ વિતાનોની વિગતવાર પરિભાષા અને સમજૂતી માટે J. M. Nanavati and M. A. Dhaky "The ceilings in the Temples of Gujarat", *Bulletin, Museum and Picture Gallery*, vol XVI-XVII, Baroda 1963 જોઈ જવું. દા. સોમપુરા આ પુસ્તકનો તેમની સહમંસૂચિમાં ઉલ્લેખ કરતા નથી)

હવે ગૂદમ'ડપની અન્ન પ્રવેશતા તેમાં સૌથી વિશેષ ધ્યાન ખેંચતી વાત તે અદાજ અને તેના પર ટેકવેલ મોટા વિતાન છે. દા સોમપુરા ગૂદમ ડપના આ તંબોની ઓકિયાળાના તેમ જ સુખમ'ડપના રતભો સાથેનું સાદરથ અને સમાનતા બતાવી પછી નોંધે છે કે 'The total height of these pillars 5.7 m. is (18'-9") [Sompura means The total height of these pillars is 57 (i.e. 18'-9")]' પણ અહીં એક વિગતદોષ છે અન્નના રત ભો ત્રણેક ફૂટ ઊંચા 'ઉચ્ચાલક' (હાથી) વાળા હોઈ, અહીં 'જિઆઈ' એટલી વધી જાય છે. દા. સોમપુરા આ ઉચ્ચાલકોની નોંધ લેવી વીસરી ગયા જણાય છે. ઉચ્ચાલકો વચ્ચાળે ભટ્ટની જોડીમાં જેને દા. સોમપુરા "Conventionalized brackets" કહે છે તે 'મદલ' (મદલ, લોડા) શૈભાથે કરેલા છે અને બાકીના રત ભોના ગાળામાં જેને દા. સોમપુરા "Semi-circular arches adorned with cusped tips alternated by circular arabesque ornamented with minute figures" કહી વર્ણવે છે તે શાસ્ત્રકથિન "ઇસ્લિકાતોરણ" કાઢેલાં છે; પણ આ મદલ અને તોરણો મૌલિક નહીં પણ ઇથ્યોપિયન સમયના છે, તેમ વિશેષ નિરીક્ષણ પરથી જણાય છે. (દા. સોમપુરા આ બાબતમાં મૌન સેવે છે.)

રત ભો પરના લગભગ ૨૫ ફૂટના વ્યાસ ધરાવતા મહાન સભા પથમ દારક-વિતાનનું દા સોમપુરાએ કંઈક વિગતથી વર્ણન કર્યું છે. (ઓગળખ અને અન્ય ફેટલીક પરિભાષા "નાણાવટી-દાકી" પર આધારિત છે. ઉલ્લેખ થયો નથી.) હું અહીં તેથી પુનરાવર્તન ન કરતા દા સોમપુરાના અવલોકનમાં જે ઠીક ગયું છે તે વિશે જ વાત કરીશ. તે છે મધ્યની પદ્મશિક્ષા વિશે : (ચિત્ર ૧૫) આ પદ્મશિક્ષા અને છેવટના લૂનાના થર વચ્ચે સંધાન-પટ્ટો છે, જે વસ્તુતઃ હોવા ન જોઈએ મધ્યકાલીન કામોમાં નીચેના થરો સાથે પદ્મશિક્ષાની મેળવણી નોંખાપણુ ટાળીને જ થતી હોવાનું જાણીએ છીએ આથી શકા જીભી થાય છે કે આ પદ્મશિક્ષા મૌલિક છે કે નહીં? પદ્મશિક્ષાનું સ્વરૂપ તપાસનાં તેનાં પ્રારંભનાં કાચલા, જે અન્યથા વિતાનના લૂમાંથી નીચે રહેલા કાચલાઓના સ્વરૂપ-સદૃશ હોવાં જોઈએ તેને બદલે અણિયાળાં અને જળીદાર વરતાય છે. આ પ્રધાર સૌંદર્ય કીકાલીન

31 Sompura p. 25.

32 Sompura figs. 17 & 19.

નદી પાસુ ૫ ડગી સદીના કામમાં, ગિરનાર,^{૩૩} રાણકપુર,^{૩૪} ઇત્યાદિ સ્થળોએ જોવા મળે છે. આથી એમ જાણાય છે કે મળ પદ્ધતિના કોઈ કારણ સર નુકસાન પામી હશે. આ હેતુ પરીગટ દશે તેથી જીર્ણોદ્ધાર સમયે નવી કરીને મૂકી હશે. અહીં હું આ વાત સ્પષ્ટ કરે મુકુ છું અને અવિષ્કાર પદ્ધતિના કરીને સુદૃઢતાથી નિરીક્ષણ-પરીક્ષણ કરી આખરી નિર્ણય લેવાનો મહેસે.

ગદમ ઉપ અને ગળગૃહ વચ્ચેના અતગાલમાં ચચાર નત બોની જે જોડી અને એક નીચ, મોઢા આગળનીમાં વચ્ચેના જે થકા ઉડાડી ગૂંદમ ઉપના અપ્પાશના જે થાંજ સાથે વચ્ચી દાગના જે થકાનો મેળ કરી ચોક્કી જેવું કર્યું છે. ગળગૃહ વિશે આગળ ઉપર જાણના એક અવતરણમાં આવનાર કોઈ અહીં, દારશાખા વિશે થોડું જોઈએ. દારશાખાની અચી જે પ્રકારે અને જેવા અગ્રેજીમાં દા. સોમપુરાએ કરી છે તે સાધારણજનના મનજમાં એકદમ ઉતરી શકે તેમ નથી. સોમપુરા કહેતા નથી પણ દારશાખામાં 'દારશાખા' છે. સોમપુરા શાખાઓના ક્રમ શાસ્ત્રને તેમ જ શિલ્પીઓની પદ્ધતિને અભિમત છે તેથી અવળો ગણાવે છે આથી 'બાલશાખા' કે જે સૌથી છેલ્લી અને બીજા સમાજો હોય છે તેને તેઓ સૌથી પહેલીને-દાર-છિદ્રને મદતી શાખાને-ગણાવે છે (જુઓ એમના અવલોકનો).

"The *Bāhyasākhā* on [sic] opening of the door, is carved with an under-cut creeper. In the arrangement, from the wall side of the door, *rūpasākhā* [sic] is flanked by a pair of *patrasākhā* on either side, then comes *Rūpastambha* [sic] immediately followed by *patra*, 2nd *Rūpasākhā* (sic), and *Bāhyasākhā*, falling on the opening of the door."^{૩૫}

શાખાગણતરીના આ અવળો ક્રમ ઉપદ્રવ્ય શાસ્ત્રોમાં અને વિદ્યમાન પ્રાચીન મંદિરોમાં તો જોવા મળતો નથી. પણ દા. સોમપુરા પાસે પરંપરા, પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ અને શાસ્ત્ર-પ્રમાણથી વિપરીત કહેવા માટે કોઈ ચોક્કસ પ્રમાણો હશે જ, જે જો તેઓ રજૂ કરી શકે તો પશ્ચિમ ભારતના જ નહીં, સારાથે ઉત્તર ભારતના વિદ્વાનો અને શિલ્પીઓના માટે માન્યોત્ક અને મહેસે.

મંદિરનાં સ્થાપત્ય વિશે વિશેષ

આ મંદિરમાં અગાઉ જે કર્મ સુધારાવધાગ થયા હોય તે અગે પૂર્વે ચર્ચા ગયેલી અર્થાત્ અમુક અંશે રસમજ તેમજ વર્તમાન સદ્ગત સુસંગત હોઈ, તેને પ્રસ્તુત કરી આગળ વધીશું. મારે તે સંબંધમાં જે કંઈ કહેવાનું હતું તે તો કહી ચૂક્યો છું.

"The extent of restorations carried out in this temple in the 18th century needs some investigation.

૩૩ See Navab, figs. 202-203

૩૪ See M A Dhaky, "Renaissance and the late Māru-Gurjara Temple Architecture," *Journal of the Indian society of oriental Art, Western Indian Art*, fig 19, also cf Varkana temple ceiling, *Ibid.*, fig. 21.

૩૫ Somapura p. 14

Burgess thinks "The spire or *śikhara* is of the usual style of the Gujarat temples and might readily be taken as belonging to the sixteenth or a later century"¹¹⁹ Dr. Sankalia also remarks, "The *śikhara* does not seem to be old."¹²⁰ Commenting on the plates of this temple published by Burgess he remarks that they do not show the *chaitya* window ornament (*jālaka*) clearly and that mere shape is not a sure guide¹²¹ S K Saraswati, however, feels that the temple "seems to have retained its original form and design to a very great extent"¹²² S K. Saraswati is fully justified in his comment, for the renovations carried out to this temple are not of such nature as to alter fundamentally the structure and appearance of this temple, The sculptures on the *janghā* were retouched after their mutilation by the iconoclasts The *garbhagrha* was reinforced, so much so that free-standing pillars of the ambulatory are now embedded in the extensions with a consequent loss of space in the passage. The original appearance of the *garbhagrha* is also marked and marred. Voussoir arches were introduced for strengthening the lintels at places. Externally, the whole temple was plastered and whitewashed Otherwise, the whole structure is original, even the *śikhara* upto its finial The *śikhara* does show the *jālaka* work of the usual 12th century type and its form is also of that age"¹²³

119 A A N. G., p 116 120 Archaeology of Gujarat, p. 113.

121 Ibid foot note 6 122 Struggle for Empire, p. 597.

ચુનાતુ પડ ખુલી જતા હવે પરિસ્થિતિ સ્પષ્ટ જણાઈ આવી છે કે મૂળ મંદિર જેમનું તેમ જ છે, અને તેમાં પુનરાધારો થયાનું સ્પષ્ટ રીતે જણાઈ આવે છે. આથી અલગ તેમ જ હા સાકળિયાની તારવણી ખોલી હરે છે અને પ્રા. સરસ્વતી તેમ જ શ્રી મધુસૂદન દાકીના આ દાંજ સાચા હરે છે. હા સોમપુરાએ આ આખતમાં કશું જ વિવેચન-પુનરાવલોકન ન કર્યું હોઈ મારે થોડા વિશેષ વિગતાર કરવો પડ્યો છે.

હા. સોમપુરા મંદિરના ચાપલના ગુણદોષની કશી જ ચર્ચા કરતા નથી. પણ શ્રી મધુસૂદન દાકીના લેખનમાં આ અંગે કેટલાક અવલોકનો થયા છે, જે અહીં પહેલાં અવતારી તે આખતમાં જે કંઈ વિશેષ કહેવા જેવું હતું તે કહીશું.^{૬૦}

"What could have been a grand masterpiece of work looks sick and unimpressive for its size. This is due to several defects, some architectural and others decorative, inherent in this temple that seems to have been planned and completed rather perfunctorily.

(i) The lack of complete set of mouldings in the basement results in inappropriateness in its height which in turn affects adversely the proportions of the elevation when viewed from the ground level

(ii) The *kumbha* of the *vedibandha* is disproportionately tall, the niches on the *jaghā* are rather flat and not properly integrated with the *mañcikā* below. The *bharanī* is square and lacks in relief.

(iii) The *vedikā* of the balconies has been carried upto the level of *kapotāli*, and thus looks unpleasantly high

(iv) The *bhadra*-balconies themselves are too broad, and while the grills that shut them are beautifully carved, their insertion results in a double disadvantage—the light in the ambulatory is considerably dimmed, and when viewed from outside, the beauty otherwise created by the void in the balcony is annihilated

(v) The *kapilā* connecting the sanctum and the closed hall is too long and almost domineers the senses.

(vi) While the *mūlamanjari* is fine and beautifully shaped, the use of *karmas* as minor turrets produces an effect that is far from happy

(vii) The pillars of the porches and the *gūdhamaṇḍapa* are plain to the point of harshness. They are in fact too tall to look nice, especially those that support the central ceiling are about 22 ft. high. These ought to have been only 16 ft. in order to maintain the ratio of 1:1.5 between the height of the pillar and the diameter of the ceiling.

(viii) The *samvaraṇā* roofing is made up of *ghaṇṭās* that are tantalizingly small for its size. The use of progression (*pratikrama*) introduced in the size of *urah-ghaṇṭās* is unparalleled and far from satisfactory from aesthetic point of view."

શ્રી મધુસૂદન દાકીના જે અવલોકનો જાપાયા છે તેના ઉપર એકાદ દાખકો વીની ગયો છે, અને ત્યાર બાદ ચૂનાના પડ જાખડી જતાં અસહી કારીગરી ગ્રખટરૂપે બહાર આવી છે આથી તેના રચાપત્ય વિષયક ગુણુદોષ વિશેષ ગ્રખટ બન્યા છે

- (૧) દરેક રથ-પ્રતિરથ હવે વિશેષ જિ ડાણુ ખતાવી રહેતા હોઈ જાયા-પ્રતિજાયાની ઠંદ-લીલાથી મ દિર શોભી રહે છે.
- (૨) જ ધાની રચિકાઓના માંચીમાં પડના કાપસાના અભાવે તેમ જ 'નરપટ્ટી' અને 'મણિખંધ'ની વધારાની ઉપગ્રિથિતિને કારણે પ્રત્યેક રથ-પ્રતિરથમાં થોડીક સપાટના આવી ગઈ છે તે વાત સાચી છે.
- (૩) ચિખરની રેખા અને ભક્ત હવે રપટરૂપે પ્રગટ થતા અને કક્ષાની દૃષ્ટિએ ઉચ્ચ કોટિના છે તેમ દેખાઈ આવે છે.
- (૪) ગુદમડપ મૂળ પ્રાસાદથી થોડા મોટા કર્થે હોત તો સોમનાથના મ દિરની જેમ વિશેષ સુન્દર અને સમતોલ દેખાત.

મ દિરની બહારની સાક્ષકાર્ઠનું એક બીજું પરિણામ એ આવ્યું છે કે તેની વિદ્ય-પ્રતિભાઓના આકાર-પ્રકાર તદ્દન રપટ બની ગયા છે. નીચલી જ ધાના રૂપ વિશેષ લવાયેલાં છે, પણ ઉપલી જ ધોની ખેઠેથી યક્ષ-યક્ષીઓની પ્રતિભાઓમાં ઘણીક સારી હાલતમાં છે અને તેમાંની કેટલીકને તો કુમારપાળના સમયની કલાના ઉત્તમ રત્નરૂપે ગણાવી શકાય તેમ છે. ૪૧

ઉપસંહાર

હા. સોમપુરાના લેખની પૂર્તિ રૂપે અહીં ચર્ચિત્વિત કહ્યું છે. પણ તારંગા ઉપર એનાં તમામ પાસાની જણાવટ સાથે પુષ્કળ ચિત્રો સહિતનું એક પુસ્તક તૈયાર થાય તે ઇચ્છના-યોગ્ય છે. આ અનુષ્ઠાને વિદ્વદ્વિશ્વને અમારા શિષ્યોજનો વતી એક વિનંતી છે કે પ્રસ્તુત પુસ્તકનું લખાણ 'ઉચ્ચકોટિ'નું કરવાને બદલે 'મધ્યમકોટિ'નું રાખવું; કેમકે જેમ પરમહંસ અને જીવનમુક્તોના બવહાર, ક્રિયા-અર્થને સામાન્ય સંસારી જનના નિયમો લાગુ પડી શકતા નથી, તેમ 'ઉચ્ચ કોટિ'નું લખાણ પણ લેખનની સર્વસામાન્ય સ હિતાથી પર રહે છે. આથી હવે 'મધ્યમ કોટિ'નું લેખન હાથ ધરવામાં આવે ત્યારે નીચે મુજબની વાતો ધ્યાનમાં રાખવામાં આવે તેવી અમારી પ્રાર્થના છે :

- (૧) તારંગાના મ દિરને લગતાં તમામ સાહિત્યિક અભિલેખીય આધારો-પ્રમાણોની પૂરી ચકાસણી કરી તેના ઇતિહાસનું સુબવરિથત પ્રસ્તુતીકરણ શુભિકા રૂપે કરવામાં આવે.
- (૨) મ દિરના રચાપત્યનું સૂક્ષ્મતા સાથે વિવરણ કરવા ઉપરાંત વિવેચન પણ થાય. તેમાં અંગ-ઉપાંગોનાં લક્ષણો અને લાક્ષણિકતાઓનાં સર્વેક્ષણ-પરીક્ષણ, દુષ્કર્તામક, ચિકિત્સા ઉપરિચિત હોવાં ધટે

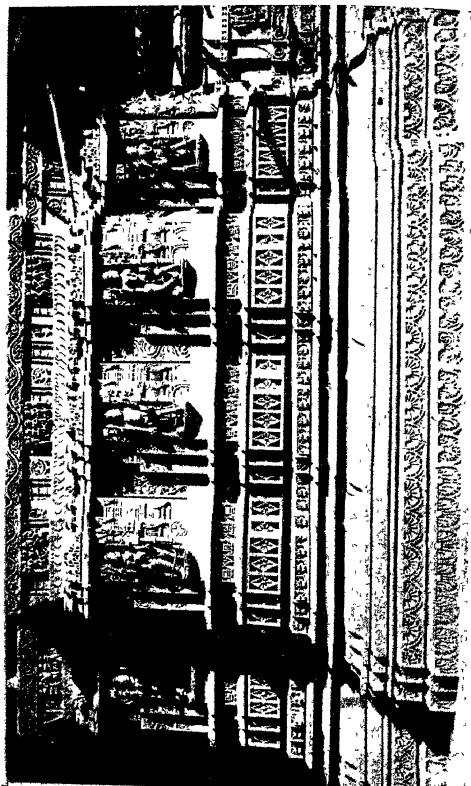
૩૭ સોમપુરા અહીંની ઇન્દ્રની પ્રતિમા વિષે જ કલા-વિવેચનાત્મક વિધાન કરે છે તે સાચા લેખમાં પોતાના એકાકીયણાથી શોભી ઉઠવા ઉપસાદ લાપાની દૃષ્ટિએ પણ સાચું એકું ધ્યાન ખેંચી રહે છે. "The figure of Indra (*Italic* ?) is very interesting one (!) It is represented in a very peculiar forceful (!) manner" (Sompura p. 22).

- (૩) સ્થાપત્યના વિવરણમાં શાસ્ત્રોક્ત પરિભાષાની ચોક્કસાઈ જળવાવી જોઈ એ. કેટલાક લાગા સમયથી જાણીતા અને વપરાતા શબ્દો સિવાય બીજા તાજેતરમાં જ ધ્યાનમાં આવેલા શબ્દો વપરાય ત્યારે અગાઉ જે લેખકો દ્વારા તેનો પ્રથમ વાર જ પ્રયોગ થયો હોય તેમના સર્જક ટાકવા જોઈ એ.
- (૪) મંદિર સાથે સલગ્ર તમામ પ્રતિમાઓના તત્ત્વપૂર્ણ અધ્યયન, પિંજન તેમ જ વિવરણ તેમાં હોય.
- (૫) મંદિરના શિલ્પ-સ્થાપત્યના મુખ્યદોષ, વૈચિત્ર્ય, કલાકક્ષા અને રસાત્મકતા વિશે જે કંઈ અંદાજ શકાય તેનો નિર્ણય દાખલા-ફલીલ સાથે તાટસ્થ સાથે અપાય.
- (૬) લેખનમાં ભાષાશુદ્ધિની (અંગ્રેજીમાં હોય તો, આપણી માતૃભાષા ન હોવાને કારણે વળી સવિશેષ) ચીવટ અને અસિદ્ધિઓમાં ફિક્કરતાને ધ્યાને રાખી તેમ જ અર્થ પૂર્ણતાનો ખ્યાલ રખાય.
- (૭) “હું ને મારી પહેના બળે સાદિ, વચ્ચે કોઈ એ કંઈ સંશોધન કર્યું જ નથી, (કયું’ હોય તો “કાલ્પનિક” છે, નકામું છે એથી ધ્યાનમાં લઈ શકાય નહીં)” તેવું વલણ દાખવવાને બદલે તમામ સંશોધકોના લેખ, પુસ્તકો દિની સંપૂર્ણ સૂચી આપવી અને તેમના મંતવ્યોના તટસ્થ અને તલાવગાહી પરીક્ષણ કરી ન્યા ન્યા શુદ્ધ સંશોધન હોય અને ઉપયોગી માહિતી એકઠી થઈ હોય, પ્રથમ જ વાર પ્રગટ થઈ હોય તેના હવાલો આપવો અને ન્યા સુવાસ-વધારા કરવાની આવશ્યકતા જણાય તે તે સ્થળે આવશ્યક તથ્યોનો અવલોકનોના આધારે, પ્રમાણોની ભૂમિકા પર, ઉલ્લેખ કરવો, જરૂર જણાય ત્યાં નવી યોગ્યતાઓ કરવી, સત્યાસત્યનો નિર્ણય વાચકો અને વિદ્વાનો પર છોડવો આટલા સુદા ધ્યાનમાં રખાશે તો તારંગા પર એક કે વિશેષ વ્યક્તિઓના સન્નિહિત પ્રયાસથી ‘મધ્યમકાંટિનું પણ ચિરાયુ અને કળદાથી સાહિત્ય તૈયાર થઈ શકશે ૪૪

૩૪ આ લેખ તૈયાર કરવામાં મળેલ સૌ મિત્રોની સહાયનો અહીં સૂકવું ઉલ્લેખ કરું છું. તેમ તૈયાર થઈ જતા છેલ્લે શ્રી મધુસૂદન દામોને બતાવી દેના તેમણે કેવેલ સચ્ચનોનો અહીં સમાવેશ કર્યો છે, અને જરૂર હતી ત્યાં લાખામાં સુધારા કર્યો છે.



8-121





(2) - 2.



चित्र-४.

Figure 1

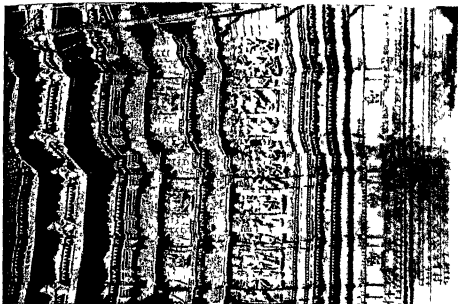
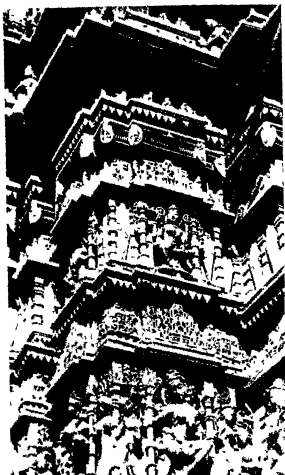
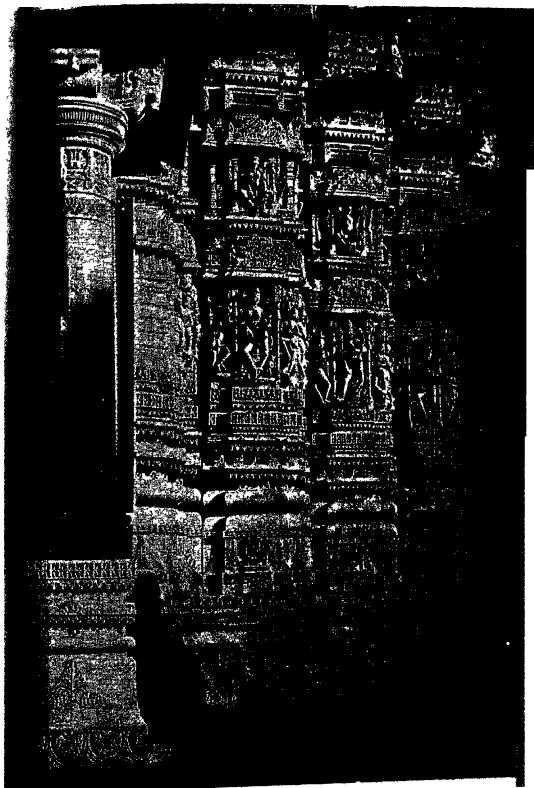


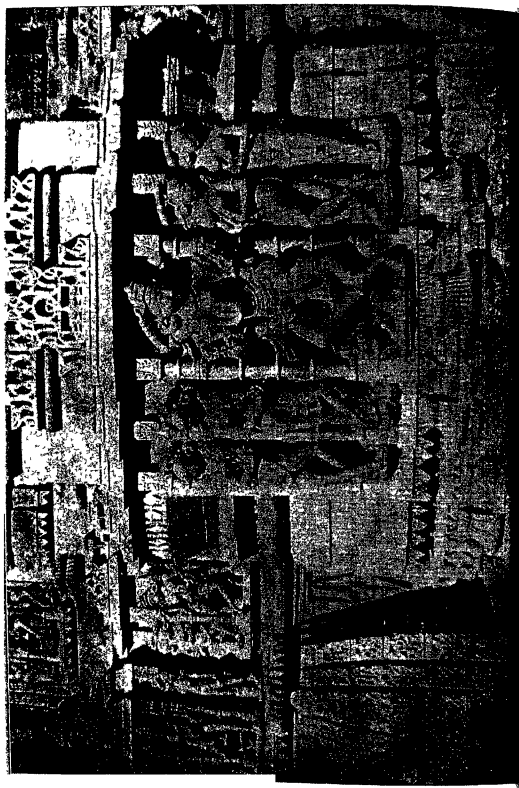
Figure 2

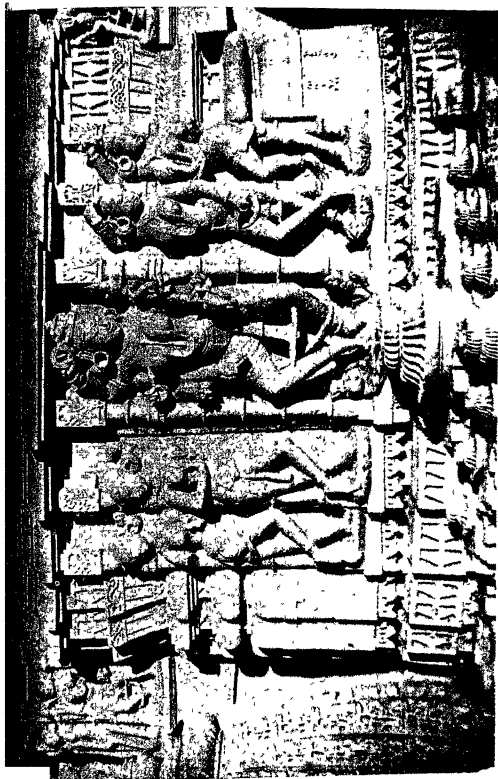


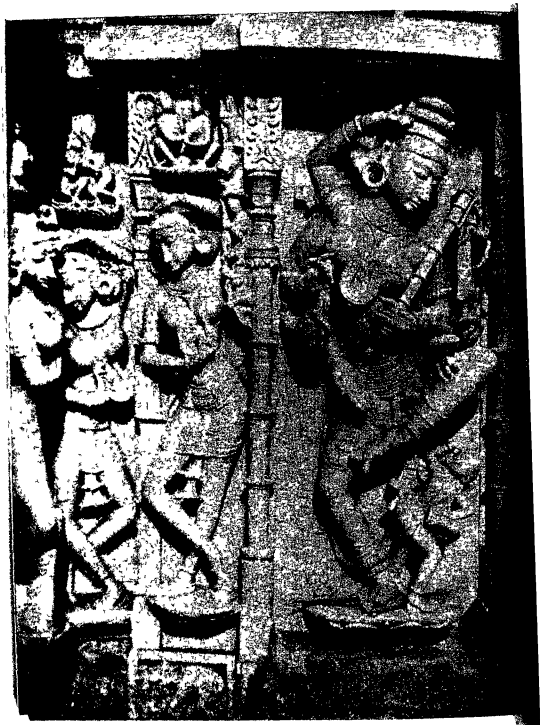


चित्र-७.

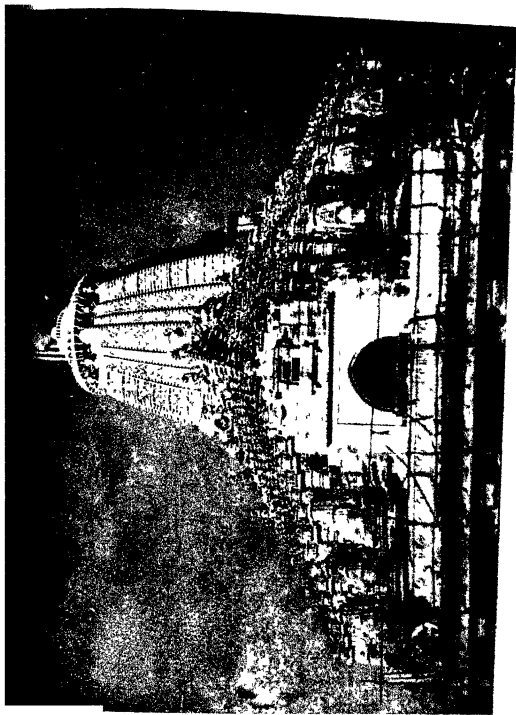


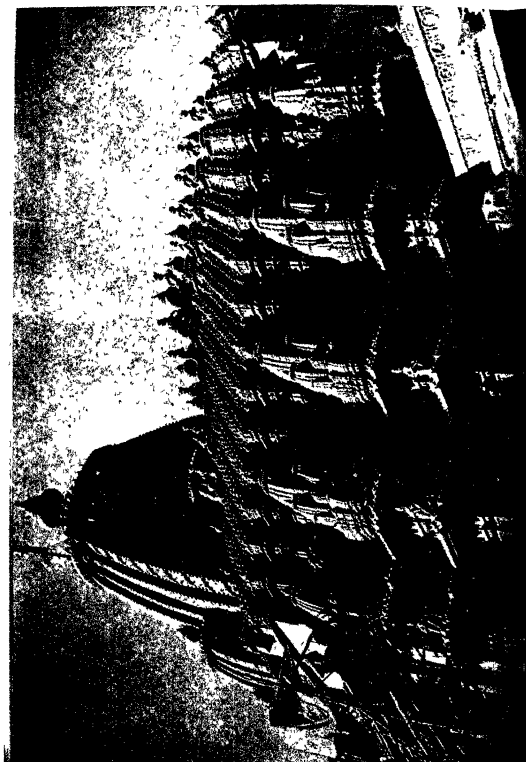


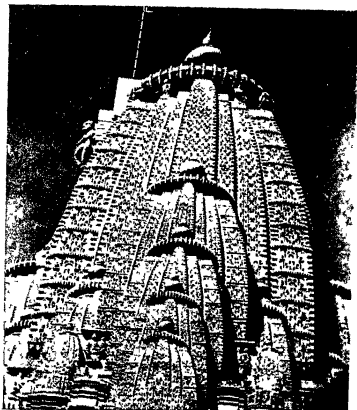




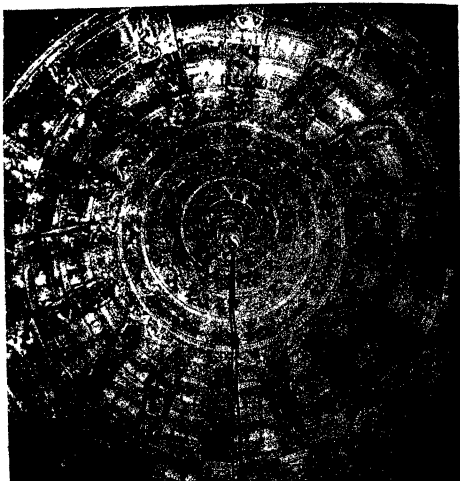
चित्र-११.







चित्र - १४.



चित्र - १५.

પોરબંદરની વાસુપૂજ્ય જિનની વાઘેલાકાલીન પ્રતિમા અને તેનો અભિલેખ

ત્રિભોવનરાસ ઓધવજી શાહ
મણિભાઈ વોરા
મધુસૂદન ઠાંકી

પોરબંદરની પ્રાચીનતા વિષે થોડુંક ભૂમિકાંક્ષ વિવેચન અને અન્વય કરી ત્યાં જીએ ૧ સાપ્રત લેખમાં પોરબંદર-ગિચત વાસુપૂજ્ય-જિનાલયના મૂલનાયક શ્રી વાસુપૂજ્ય જ્ઞાતીની પ્રતિમા તથા તેના આસન પર કોરેલ લેખની વાચના-વિવરણ કરવા રિચાર્ડ છે *

પોરબંદરમાં જોના કચારથી વગ્યા અને જિનાલયો કયા સમયથી બધાવા સામેલા તે મુદ્દા પર જોઈએ તેવું સંશોધન થયું નથી, પણ આ લેખના ત્રીમ લેખકે આ અઝાકે પોતાના લેખમાં સાપ્રત સદ્ગતિમાં ઉપયોગી થાય તેવી પ્રકાશિત કરેલી એક નોંધ અહીં ઉદ્ઘૃત કરીશું, જેના તાત્પર્ય પરથી એમ જણાય છે કે પોરબંદરમાં પંદરમા સતકમાં ભગવાન પાર્શ્વનાથનું એક મંદિર વિશ્વમાન હતું : (ઉદ્ધરણ જે લેખમાંથી લેવાયેલું છે ત્યાં મૂળ સદર્જ જૂનાગઢ-અનુલક્ષિત છે.)^૧

“[જૂનાગઢ સંબંધી] ખીજો ઉલ્લેખ રજૂ કરીશ એ જ કાળ સંબંધિત (તત્કાલે ગમ્મજના હેમચન્દ્રસરિપ્રિય) શ્રીજિનતિલકસરિનાં પ્રારભિક જૂની ગુપ્તગતીમાં સ્થાપેલ “ઐત્યપરિપાટીસ્તવન”માંથી.”

જૂનધગઢ પાસે જલવિહાર [તિજલ-વિહાર]
નવપદ્મવ મ ગલપુરિ મઝાર ।
પુરિ પાસ રિસહ મયથી જુહારી
જુ લિલીય સ પ્રતિકે ગર્ધ વિહારી ॥૩॥

અહીં પણ ‘જૂનધગઢ’માં (જૂનાગઢના) [તિજપાળ વિહારના] ‘પાર્શ્વ’નો ઉલ્લેખ છે સાથે સાથે ‘મ ગલપુર’ના પ્રસિદ્ધ નવપદ્મવ પાર્શ્વનાથ, ને વિશેષમાં ‘પુર’ (પોરબંદર)માં *

* “જૈન તીર્થોનો ઇતિહાસ” શ્રી ચારિત્ર સ્મારક ગ્રંથમાળા પુષ્પ ૩૮૪. અમદાવાદ. ૧૯૪૯, પૃ. ૫૬૯. સંપાદક : સુનિરાજ શ્રી ન્યાયવિજયજી (ત્રિપુરી).

× “પુરિ પાસ ‘નો અર્થ’ ‘પુરે પાદ’” થાય, આમાં કહેલું ‘પુર’ ગામ તે ‘સ્વર્ણમ્બિકા’ના રાણુક બાળકલેવના સં ૧૦૪૫/ઈ.સ. ૯૮૯ના તામ્રપત્રમાં કહેલ ‘પૌરનેલાકુલ’ અને મધ્યકાલીન લેખોમાં આવડ ‘પુરમિદર’ એટલે કે હાલનું ‘પોરબંદર’ હોઈ એમજો. ‘પોરબંદર’માં આજે તો પાર્શ્વનાથનું કોઈ જ મંદિર નથી. (અર્થાત્ કે ‘પુર’ની પિછાન આપવાનો પ્રયત્ન કર્યો નથી.)

- ૧ જુઓ અમારો લેખ ‘પોરબંદરના સાતિનાથ જિનાલયના બે સિલાલેખો.’ ક્રી જૈનસ ગુજરાતી સભા ત્રૈમાસિક, એપ્રિલ-જૂન ૧૯૬૫, પૃ. ૧૭૨-૭૩.
- ૨ આ લેખવાળી પ્રતિમાનો દંડ કે ઉલ્લેખ અને પ્રસ્તુત લેખમાં એ જ પૃષ્ઠ પર કરી ત્યાં જીએ
- ૩ મધુસૂદન ઠાંકી, “જીજ્ઞાસુ-જૂનાગઢ વિશે,” પશ્ચિમ, અમદાવાદ, ડિસેમ્બર, ૧૯૭૦.

પાર્શ્વનાથ, ‘મયણી’ (મિયાણી)ના ઋષભદેવ તેમ જ ભુભિલી (ધુમરી)ના સમ્પ્રતિ નિર્મિત વિહારનો + ઉલ્લેખ છે.)”

- ‘મયણી’ તે પોરબંદરથી ૨૨ માઈલ વાયવ્યે આવેલું સમુદ્રવર્તી^૪ પુરાણું ગામ ‘મિયાણી’ (મણિપુર) જણાય છે (સંપાદક આ ગામની પિછાન આપી શક્યા નથી.) આને ‘મિયાણી’- મા ગામના જૂના કેટલી અંદર નીલકંઠ મહાદેવના સં ૧૨૯૦/ઈ સ. ૧૨૩૪ના લેખવાળા મંદિરની સમીપ પશ્ચિમ ઉત્તરાભિમુખ કૈનમ દિર જોયેલું છે તેનો સમય શૈલીની દૃષ્ટિએ, ૧૩મી શતાબ્દીનો અન્તભાગ જણાય છે. મૈત્ર્યપરિવાદીમાં ઉદ્દિશ્યિત જિન ત્રાયલનું મંદિર તે નિશ્ચયતઃ આ પુરાણું મંદિર જણાય છે

+ ધુમલીમાં સુપ્રસિદ્ધ નવલખા મંદિરથી દક્ષિણમાં એક કૈન મંદિરનું (વાણિયાવસીનું) ખંડેર જોયું છે આને તો તેમાં થોડાક યામલા માત્ર જોવા છે તેમાંથી મળી આવેલ જિનપ્રતિમાનું રેખાંકન James Burgessના *Antiquities of Kathiawad and Kutch*, London, 1876, Plate XLVI પર રજૂ કર્યું છે”)

જિનતિલકસૂરિના સમય પદરમાં શતકના અતિમ ચરણમાં મૂકવેા જોઈએ, કેમકે તેમના યુગ હેમચન્દ્રસૂરિના યુગ અભયદેવસૂરિના ઉપદેશથી ખભાતના શાહુ શામ્ભુરાજે ગિરનાર પર વિમલનાથનો જે પ્રાસાદ બધાવેલો^૫ તેની મિતિ સ ૧૫૦૯/ઈ સ. ૧૪૫૩ આપવામાં આવે છે આથી જિનતિલકનો પોરબંદરના પાર્શ્વનો ઉલ્લેખ પદરમાં શતકના અત્યંત ભાગનો માનીએ તો પ્રત્યુત્તર મંદિર તે પૂર્વે બધાઈ ચૂક્યું હશે

પોરબંદરમાં મીઠુ પ્રાચીન મંદિર શાંતિનાથનું છે, જે ત્યાંના પ્રશસ્તિલેખ અનુસાર રાણા ખિમાજીના સમયમાં સ. ૧૬૯૧/ઈ.સ. ૧૬૩૫માં બધાવેલું.^૬

પશુ આ લેખમાં જેની વાત કરવાની છે તે વાસુપૂજ્યની પ્રતિમા વિશેષ પ્રાચીન છે વાસુપૂજ્યવાળીનું સાપ્રત મંદિર તો તદ્દન આધુનિક છે, પશુ તે આધુનિકતા વર્તમાન જીર્ણોદ્ધારના કારણે લાગે છે કેમકે આ મંદિર જ્યાં આવેલું છે તે ભૂમિ પોરબંદરના પ્રાચીન-તમ ભાગ અત્યંત આવેલી છે.

પ્રતિમા પરના ઉત્કટીણું લેખ વિશે જોઈ જતા પહેલાં પ્રતિમાના સ્વરૂપ વિશે થોડું અહીં કહીશું પ્રતિમા આરસની છે પદ્માસનાસીન જિન વાસુપૂજ્ય અશોકવૃક્ષના આશ્રયે સ્થિર થયેલા છે. (ભુએ ચિત્ર ૧). વૃક્ષના મૂળ ભાગે હરિચુચ્ચગલ જણાય છે. જિનના પૃષ્ઠભાગે વૃક્ષનો રેખાવાળા યજ્ઞ અને પુષ્પાદિ સાથે વિસ્તાર કરેલો છે. અડખે-પડખે ‘બિભૃરુ’ તેમ જ ‘કમલદંડ’ને ધારણ કરી રહેલા પ્રતિહારરૂપી ધ્વજો ફેર્યા છે. પ્રતિહારોની નીચેની રચિકાઓમાં જમણી બાજુ સ્ત્રી મૂર્તિ અને ડાબી બાજુએ પુરુષ મૂર્તિને જોતેન્દ્રનું આરાધન કરતી બતાવી છે, જે પાત્રો દેહદુર્ગ ધનાશનો ઉપાય જણાવતા વાસુપૂજ્યના પૂજન-કથાનક સાથે સંકળાયેલ રોહિણી અને અશોકચંદ્ર હોવા જોઈએ રોહિણી અને અશોકચંદ્રનાં રૂપની વચ્ચાજેની ઠોરી જગ્યામાં પાંચ પંક્તિનો સવતચુકત લેખ કંડાર્યો છે પૂજનપાના ધોવાણથી લેખ ખૂબ જ ધસાઈ ગયેલો છે, અને વાચનમાં ખૂબ કંઠણાઈ અનુભવવી પડે છે.

4 ભુએ મોદનલાલ કલીચક દેસાઈ, જૈનસાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, મુ.બઈ, ૧૯૩૩, પૃ ૪૯૫-૯૬, તથા ત્રિપુટી મહારાજ, જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ (ભાગ ત્રીજો), અમદાવાદ

5 પાદેદીપ ક્રમાંક ૧ અનુસાર

૧૯૪૯, પૃ ૧૫.

લેખ (ચિત્ર ક્રમાંક-૨) આ પ્રમાણે છે .

- (૧) સંવત ૧૩૦૪ વર્ષે ફાગુણ વર્ધ ૧૧ શુક્રે
- (૨) (દેશ ?) સુત માં. વાલકેન તસ્ય સો-
- (૩) હિણિનામ સ્વપત્નીશ્રિયાર્યે । શ્રી
- (૪) વાસપૂજ્યજિનચિંતે પ્રતિષ્ઠિતં । ચં-
- (૫) દ્રગાચ્છીયશ્રીચંદ્રપ્રભસુરિશિષ્યેણ :

સ ૧૩૦૪ (ઈ.સ. ૧૨૪૮)ના ફાગુણ વદી ૧૧ ને શુક્રવાર કોઈ (દેશ ?)ના પુત્ર જાનુશાલી (જણુશાળી) વાલકે પોતાની સોહિણી નામની પત્નીના શ્રિયાથે જિન વાસુપૂજ્યનું પિય (ભરાવું), જેની પ્રતિષ્ઠા ચન્દ્રગચ્છના શ્રી ચન્દ્રપ્રભસુરિના શિષ્યે કરી.

લેખની ભાષા થોડીક અપ્રખર છે ('દ્રાચ્છી'ને બદલે પ્રાકૃત ૩૫ ફાગુણનો પ્રયોગ છે.) જોડણીના દોષો પણુ છે . ('સોહિણી'ને બદલે 'સોહિણિ', 'વાસુપૂજ્ય'ને બદલે 'વાસ-પૂજ્ય') અને અપૂર્ણ પણુ છે . ('કારાપિત'નો અર્થાવ) પિય કારાવનાર શ્રાવક તેમ જ પ્રતિષ્ઠાકર્તા આચાર્યના નામ તો આપ્યાં છે, પણ કયા ગામમાં પ્રતિષ્ઠા થઈ અને કયા ચૈત્યમાં થઈ તે જણાવ્યું નથી. આથી પ્રત્યુત પ્રતિમા મૂળ પોરબદરમાં જ અધિવાસિન હતી કે પછીના કોઈ કાળે અન્ય સ્થાનેથી ત્યાં લાવવામાં આવી તેનો નિર્ણય હાથ તો થઈ શકે તેમ નથી પ્રતિમા પ્રમાણમાં નાની હોઈ, તેનું મૂળ સ્વતંત્ર મંદિર હોવાની શક્યતા ઓછી છે. જો પોરબદરનું, હાલ વિનષ્ટ, પાર્શ્વનાથનું મંદિર પદરમાં શતકથી ઠીક પ્રમાણમાં જૂનું હોય તો સરહર મંદિરમાં આ પ્રતિમા ઈ.સ. ૧૩૦૪માં એસાડવામાં આવી હોય તેવા થોડાક તર્ક કરી શકાય

ચન્દ્રગચ્છના ચન્દ્રપ્રભસુરિના શિષ્યોના ઉલ્લેખ આપણને આચાર્ય હેમચન્દ્રના ધાતુપારાયણવૃત્તિની વિ. સ ૧૩૦૭/ઈ.સ ૧૨૫૧માં સમર્પિત થયેલ, ને વિસયદેવ વાથેલાનો શાસનકાળ ઉલ્લેખતી એક તાડપત્ર પર લખાયેલી પ્રતિમા મળે છે,⁶ જે પૌરાણિકના લેખ પછી ત્રણ જ વર્ષ બાદનો હોઈ, વર્તમાન સંદર્ભમાં ઉપયોગી બની રહે છે.

જિન વાસુપૂજ્યની અશોકવૃક્ષયુક્ત શૈલિણી-અશોકચન્દ્રની આરાધકમૂર્તિ સમેત મૂર્તિ પૂજવાના મહિમાનું કથાનક નાગેન્દ્રગચ્છના વર્ધમાનસુરિએ [મત્રાં વધુના પાંચમા વ શબ્દ આદલાઈને હંડનાપકની વિનંતીથી, પત્તાન (અણુહિલપાટણ)ના વાસુપૂજ્ય-મંદિરના ઉદ્ધાર બાદ] વિ.સ ૧૨૯૯/ઈ.સ ૧૨૪૩માં રચેલ વાસુપૂજ્યચરિત્રમાં આપેલું છે.⁷ કહાય આ કથાનકનો પ્રચાર થયા બાદ પોરબદરવાળી પ્રતિમા નિર્માઈ હોય તો કહેવાય નહીં. પ્રશ્ન રચના પછી પાંચ સાલ બાદ પ્રત્યુત પ્રતિમા-પ્રતિષ્ઠા થઈ છે, જે કંઈક અંશે ઉપલા તર્કનું સમર્થન કરે છે.⁸

6 જુઓ જૈન પુસ્તક પ્રશસ્તિ સંગ્રહ પ્રથમ ભાગ, *Singhi Jann Series*, No 18, Bombay 1943

7 જુઓ કમ્પી વાસુપૂજ્ય ચરિત્ર, જૈન આત્માનંદ સભા, ભાવનગર વિ.સ. ૧૯૯૭, પૃ. ૨૨૭

8 શૈલિણી-અશોકચ દ્રવાળી કથા તેરમા શતકથી વિશેષ પ્રાચીન છે કે નહીં તેનો નિર્ણય થતાં ઉપર આ તર્કની સંભવતા-અસંભવતાનો નિર્ણય નિર્ભર છે. આ કથાનક તરફ અમારું ધ્યાન પં બાણલાલ શાહે દોહું છે, જેનો અહીં સાનંદ ઉલ્લેખ કરીએ છીએ.

તેરમા શતકની કોઈ કોઈ આરસની જિન પ્રતિમાના પૃષ્ઠભાગે પત્ર-ફળ-ફૂલથી લગ્ની રહેલ વૃક્ષો કે ડારેલ જોવામાં આવે છે. આવી એક પ્રતિમા દા. ઉમાકાન્ત શાહે થોડા વર્ષ અગાઉ પ્રકાશિત કરી છે.⁹ એક બીજી પ્રતિમા કુભારિયાના તેરમા શતકના બીજા ચરણમાં નિમણેલ સંભવનાથના મંદિર તરીકે હાલ પરિચિત જિનભવનના ગૂંદમ ડંપમાં તૃતીય લેખકે જોયેલી શ્રી દરિશ કર પ્રભાશંકર શાસ્ત્રી તેમજ તૃતીય લેખકે થોડામા નીકળેલ પ્રતિમાનિધિ પર સંજોગન કરતી વેળાએ સ. ૧૩૫૭/૮ સ. ૧૩૦૧ની એવી એક અન્ય પ્રતિમા ત્યાં જોયેલી. આ વૃક્ષોથી જિનનાં સ્વકીય ચેત્યવૃક્ષો વિવક્ષિત છે કે તેની પાછળ કોઈ કથાનક રહેલાં છે તે વિશે વધારે સંશોધન થવું જરૂરી છે.

ઉમાદરણ્યેએ અમે અહીં ખંભાતમાં થોડા વર્ષો અગાઉ ભૂતિમાંથી નીકળી આવેલ જિન પ્રતિમાઓમાંના એક પ્રતિમા ચિત્ર ૩ માં રજૂ કરીએ છીએ.¹⁰ આ પ્રતિમા પશ્ચ આરસની છે. અહીં વિષયની રજૂઆત વિશેષ નાટ્યાત્મક અને કલાત્મક જણાય છે. ફક્ત વચ્ચાળે જાડના પ્રવેશ થડના બિંદુભાગે ભરાવેલ પોયણ પર ચડાવેલ પોયણના આસનમાં નાનીશી ધ્યાનરથ અને અંતોરમ જિન-પ્રતિમા બતાવી છે. જિનચિત્ર પર જલમાંથી જ પાગરતું મૃણાલહર ઢાળેલું છે. છત્ર ઉપરના ભાગે નાનામોટા પર્ણ-ચક્રો કે ડાયાં છે, તે આજુબાજુ પુષ્પરાજિ અને ફળની ભૂમોથી લચકતી લતાઓ બતાવી છે. નીચે થડની બંને બાજુએ લટકતા લતાના છેડાઓની કલિકાઓમાં સૂઢ પરાંની રહેલ હાથીનું જોકું બતાવ્યું છે. આ પ્રતિમા વાસુપૂજ્યની તો નથી લાગતી, શાહિણી આદિ પાત્રો અહીં અનુપરિચિત છે. પશ્ચ ગજચુગ્મની હાજરીનો શું સંકેત હશે, તેની પાછળ કઈ કથા સંકળાયેલી હશે, તે શોધી કાઢવું જોઈએ. કે ડાર-શોલી તો તેરમા શતકની જ જણાય છે.

પોરબંદરની વાસુપૂજ્ય-જિનની પ્રતિમા એ જૈન પ્રતિમા-વિધાનનું એક વિરલ દૃષ્ટાંત રજૂ કરે છે. વિશેષમાં ઉદ્ધકિત પ્રતિષ્ઠા લેખ દ્વારા તેમાં જિનનું નામ પ્રમાણિત હોઈ, પ્રતિમાનું જિનપ્રતિમાશાસ્ત્રના અધ્યયનમાં વિશેષ મૂલ્ય બની રહે છે.¹¹

ચિત્રો ૧ પોરબંદરના શ્રી વાસુપૂજ્ય જિનાલયના મૂળનાયક શ્રી વાસુપૂજ્યવામીની સ. ૧૩૦૪ના લેખવાળી મૂર્તિ :

(પુરાતત્ત્વ સ. શોધન મંડળ, પોરબંદરના સૌજન્યથી)

૨ જિન વાસુપૂજ્યની પ્રતિમાના આસન પરનો સં. ૧૩૦૪નો લેખ.

(પુરાતત્ત્વ સ. શોધન મંડળ, પોરબંદરના સૌજન્યથી)

૩ ખંભાતના ચિ. તામણિના દેરાસરમાં હાલ પ્રતિષ્ઠિત તેરમા શતકની આરસની સજ્જ જિનપ્રતિમા

(શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના સૌજન્યથી)

9 Cf Umakant Premanand Shah, *Studies in Jain Art*, Benares 1955, pl. XXVII, fig 73

10 આ પ્રતિમા હાલ ખંભાતના ચિ. તામણિના દેરાસરમાં પ્રતિષ્ઠિત થયેલી છે. તસ્વીર યુનિશી પ્રણયવિજયજીએ થોડા વર્ષો અગાઉ લેવાયેલ

11 પચ્ચીસેક વર્ષ પહેલાં યુનિશી હવનવિજયજી તેમજ પ્રથમ લેખકે કરેલી વાચના દ્વિતીય અને તૃતીય લેખકે થોડીક શુદ્ધ કરેલી, જેની વિશેષ પરીક્ષણ દ્વારા વિશુદ્ધિ શ્રી અમૃતલાલ ભોજક તથા શ્રી લક્ષ્મણ ભોજકે કરેલી છે. લેખકે તેમની સહાયતા અહીં ઉલ્લેખ કરતાં હવે અનુભવે છે



चित्र-१.



चित्र-२.



चित्र - ३.

વત્સલ-ક્ષમામૂર્તિ શ્રીકૃષ્ણ

ઉપેન્દ્રરાય જી. સાહેસરા

મોએ સો પુત્રો હજારી ગયાના મમાચાચી કૃતગાંધી વાવાગીડામા ભાગી પડક વચ્ચેની જેમ ધગતી ઉપર ડળી પડયો. પોતાની કપાઈ નવના પાખોવાળા જનશ્રુતિ પછી જેના દીનકીત લાગનનો શોક કરના માડણે એને નામદાન્ય રામ, દેશિ નાદ, વેદવ્યાસ અને બીજાની સલાહ યાદ આપી કૃતકાર્ય કરવા આવેલા ત્રીકુંજે કુટુમ મદમાં કહેવા વચનાનુ રમરણ કર્યું 'શ્રીકૃષ્ણે સભામા અને કલ્યાણકારી વચનો કહ્યા દત્તા. "રાજન" તમે વૈદ ન કરો, અને પુત્રને પૂરો વશમા રાખો અલ રેણ ત રાજનુદા સ્મરણનામિતિ" પગુ મે કુર્મતિએ એમનુ માન્યુ નહિ, અને હવે અત્યંત સતાપ કરુ છુ 'વળી રસપાત કરતા બોલ્યો કે, 'હે સજ્ય' મે આ જન્મમાં પૂરે એવુ એકે પાપ ક્યું હોય એવુ અને રમરણ નથી, કે જેને લીધે મારે મૂઠને આપુ' (યોગુ કુ ખરેખી) ક્ય બોમવનુ પડે, પણ પૂર્વજન્મમા મે કંઈ એવુ અપકર્મ ક્યું હશે જેથી વિવાતાએ મને આવા કુ બદાથી પ્રસંગમા લાવી મૂકયો છે. . જસ હવે તો બ્રહ્મલોકના વિશાળ રાજમાર્ગનો આશ્રય કરીને ઊભેલા સદાચારી એવા મને, પાડવો આજે જ નોશી' અર્થાત્ કુ સન્વાસી ચર્મકે. (૧૧-૧-૧થી, ૧૦થી ૨૦).

સજ્યે જવાય આપ્યો : 'રાજન' તમે મધ્યસ્થ હતા પુત્રો પ્રત્યે પક્ષપાત કર્યો. તમે રાજન્યની લાલસામા એવા લુબ્ધ થઈ ગયા કે પોતાનો કોઈ ભતનો અર્થ સાધી શકવા નહિ ! (સ્વાર્થ સાધવાની આકાંક્ષાથી પોતાનુ જ અહિત કર્યું !) તમે બીજાદિન કિત વચનો ન ગણ્યકાર્યા, (પણ કુ.શાસનાદિ દુષ્ટ મંત્રીઓની સલાહ માની ખાણે એવી રીતે વતનુ જોઈ એ કે બચિબ્ધમાં પરતાવુ પડે નહિ. હવે શોક કરવાનો કંઈ અર્થ નથી...' જ તમારા પુત્રોએ પાડવોરૂપી અગ્નિને કુ-ખદાયક વાકચણેથી પવનથી ધમપી તેમા લોહારૂપી

- ૧ કૃતગાંધીના આ સપ્તોદ શુ આજે સંભળવા મળતા નથી કે? પોતાના કૃષ્ણનો સ્મૃતિ જપાનુ આ પ્રકારનુ માનસ સર્વવિહિત છે વળી કુ ખજારેથી અત્ર થઈને રમરણનામિતિ અપવાદનો અનુભવ પણ સાવત્રિક છે
- ૨ (ક) સાવત્રિક વત્સલતા અર્થાત્ સાચી વત્સલતા કિત કરે. પોતાનો અર્થ, 'સ્વાર્થ' સાધે ન્યારે કૃતગાંધી જેવી સ કથિત વત્સલતા પ્રજાસના મારે લઈ જાય
- (ખ) કૃતગાંધીના કુવિચારેથી પ્રજાશ સભાધી છે અને એ અભિવ્યક્તિ કરતા આવા બીજ સ દર્શો માટે જુઓ. (પદા સ દર્શો ખ ડ ડા છે) : પ્રકરણ ૧, 'યુધ્ધ મંત્રી', નોધ ૧૧, પ્રકરણ ૨, 'સાશિપ્રવર' નોધ ૪૩, પ્રકરણ ૩, 'સંસ્કાર' નોધ ૧; પ્રકરણ ૪, 'ચિત્ત' નોધ ૫, પ્રકરણ ૫, 'ધૃતિ-ઉત્સાહપ્રેરક' નોધ ૫, ઇત્યાદિ

લી હોયી પ્રજ્વલિત કર્યો અને પછી પત ગિયાની જેમ તેમાં ઝપલાવીને કેસવરૂપી અગ્નિ-જ્વાળાથી બળી મૂક્યા તેનો શોક કરવો ચોખ્ખો નથી માટે ધૈર્ય રાખો અને બુદ્ધિથી મનુ-નો નાશ કરો' (૧૧-૧-૨ થી ૩૬)

એ પછી વિદુરે ધૃતરાષ્ટ્રને અમૃતસમા આહવાનક વચનોથી આશ્વાસન આપ્યું ૪ ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૨થી ૭) અને પુત્રશોકાભિસતમ પુત્ર ધૃતરાષ્ટ્રને (પ્રાણીમાત્રના પિતા સમ) પિતા વેદવ્યાસે પણ પુત્રશોકના ભડભડતા હ્રુતાચનને પ્રમા અર્થાત્ સહ્યુદ્ધિરૂપી જળથી માત કરવાનો અનુરોધ કરી સાન્વન આપ્યું ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૮)

સ જય, વિદુર, વેદવ્યાસ વગેરેની સાન્વનવાણીથી કષ્ટક્રિયરચિત વ્યથા ધૃતરાષ્ટ્રે સમરભૂમિ પર જવા વિચાર્યું અને તે માટે ગાન્ધારી, કુન્તી આદિ સ્ત્રીઓને તેડાવી આ શોકાક્રુલ અને તેથી મેહોગ્રાન્ત સ્ત્રીક્રુલ સાથે ધૃતરાષ્ટ્ર રમ્યભૂમિ ઉપર જતા હતા ત્યારે હાલિનાપુત્રમાં અભૂતપૂર્વ શોકમય વાતાવરણ સર્જાયું ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૯). રમ્યભૂમિ ઉપર જતાં માર્ગમાં નિશાચુદ્ધના પાડવસેનાની કતલ કરી નાસી જતા કૃપાચાર્ય, અશ્વત્થામા અને કૃતવર્મા મળ્યા તેમાંથી કૃપાચાર્યે પ્રથમ ધૃતરાષ્ટ્રને ધીરજ ધરવા બે શબ્દો કહ્યા, પછી દેવી ગાન્ધારીને ઉદ્દેશીને કહ્યું 'નારા પુત્રો યુદ્ધમાં પીડા મતાવ્યા વિના શસ્ત્રોથી મનુષ્ય પામ્યા હોઈ મરે જવા છે, માટે શોક ન કરશો. વળી અમે જી ધતી પાડવસેનાને, પાયાલેને અને દ્રોપદીના પુત્રોને કાપી નાખીને વૈર લીધું છે, માટે ધીરજ ધરજો, ઇચ્છાદિ.' પછી પાડવોના ડરથી અલગ અલગ ત્રણ ર ને તે ત્રણે નાશી છૂટ્યા. (જેમાંથી અશ્વત્થામાને શોધી કાઢીને પાંડવોએ પ્રમાતમ જ કરાવ્યો) ('સ્ત્રીપર્વ', અ. ૧૦)

ધૃતરાષ્ટ્રે સમરોગ્રણ તરફ જઈ રહ્યા છે એવું સાનળ્યું એટલે ધર્મરાજ, પાડવ ભાઈ-ઓને લઈને તેમને મળવા જીવડયા તેમની સાથે શ્રીકૃષ્ણ, સાત્યકિ, યુધિષ્ઠ્ય, શોકાક્રુલ કૌપદી અને પાંચાલ રાજ્યોની રાણીઓ પણ ગયાં. યુધિષ્ઠિર ગંગાતીરે પહોંચ્યા ત્યાં શું જોયું ?—ટીંગડીની પેઠે કર્ણે વિકાપ કરીને રડાકૂટ કરતી હજારો સ્ત્રીઓ ! યુધિષ્ઠિરને જોતાં જ એ સ્ત્રીઓ તેમને વીટળાઈ વળી, અને મર્મભેદી વચનો સંભળાવવા લાગી. 'કર્ણ ધર્મરાજની ધર્મરાજા અને કયા તેમની આત્મારની કૂરતા ! એમણે તો પિતાઓ, ભાઈઓ, ગુરુઓ, પુત્રો અને મિત્રોને પણ વધ કરી નાખ્યો ! દ્રોણ, ભીષ્મ અને જયદ્રથને મારી નાખીને તમને ટાંક વળી ને ? પિતાઓ, ભાઈઓ, કુધર્ષિ અભિમન્યુ અને કૌપદીના પુત્રોને તમે હવે જોઈ શકવાના નથી, તો પછી તમારે રાજ્ય કોને માટે કરવું છે ?—આમ કહીને સ્ત્રીઓના ઘેરામાંથી નીકળીને યુધિષ્ઠિર તથા પાંડવો ધૃતરાષ્ટ્ર પાસે આવ્યા. યુધિષ્ઠિરે ધૃતરાષ્ટ્રને પ્રણામ કર્યા. શોકાત્ ધૃતરાષ્ટ્ર યુધિષ્ઠિરને કમને ભેટયો, (મે ઉપરતું) સાન્વન આપ્યું અને પછી એના મનમાં ભીમસેનરૂપી વનને કોધાગ્નિથી બાળી નાખવાની ઇચ્છા ઉદ્ભવી એનો દેખાવ ભડભડાટ બળતા અગ્નિ જેવો થઈ ગયો. મહાપ્રાણ શ્રીકૃષ્ણ એનો આ અશુભ સંકેપ પ્રથમથી જ પામી ગયેલા એટલે તેમણે તો ભીમસેનની લોખંડની મૂર્તિ મગાવી રાખી હતી અને ધર્મરાજની પછી જ્યારે ભીમ ધૃતરાષ્ટ્રને મળવા ગયો ત્યારે

૪ વિદુરના આશ્વાસન વક્તવ્યમાં જગતસરના લગભગ સર્વ સુખ્ય ધર્મસંપ્રદાયોમાં જોવા કરણ કરનાર વિષ્ણુવાત 'મહુર્ણિ' દશાત આપે છે. 'સ્ત્રીપર્વ' અ. ૫, ૬ વિશેષ માહિતી અને વિવરણ માટે જુઓ 'ભારત-રત્ન' બીજી આવૃત્તિ, પૃ. ૩૬૨થી ૩૬૭.

શ્રીકૃષ્ણે એ હાથથી ભીમસેનને ખસેડી દઇને તેની લોખંડની મૂર્તિને ધૃતરાષ્ટ્રની બાથમાં હડસેલી મૂકી એ મૂર્તિને જ સાચો ભીમસેન માનીને, દસહજાર હાથી જેવા બલવાન ધૃત ગાંધે બાથમાં બીસીને તેને બાગી નાખી ! અને પછી લોકી ઓઠતો ઓઠતો ભોંય પર પડકાયો !^૪ સજ્યે એને શાત પાડ્યો, થોડી વારે એનો કોધ કાનરી ગયો, ત્યારે એ 'ઓ માગ ભીમ ડે !' એમ પોક મૂકીને આક્રંદ કરવા લાગ્યો. ' (૧૧-૧૧-૧ થી ૨૧) ધૃત-રાષ્ટ્રને કોધ બીતરી ગયેલો જોઈને નરસિંહ શ્રીકૃષ્ણે એને પગ ગળેથી આશ્વાસન આપવા માંડ્યું. ' રાજા ધૃતરાષ્ટ્ર ! શોક ન કરજો તમે આ ભીમનો વધ કર્યો નથી, તમે તો એની લોહાની પ્રતિમાને નાગ કર્યો છે ! અતઃશોક ! તમને કોધવશ થયેલા જોઈને, (જોણે કે) યમરાજની દાદમાં સપડાયેલા ભીમને મેં જેથી લીધો હતો રાજશાસ્ત્ર મદ્દા-બાહો ! તમે અત્યુત બળશાળી છો. તમારા બાહુઓની ભીસને કૈાણ સહન કરી શકે એમ છે ? જેમ યમરાજનો ભેટા થયા પછી કોઈ પણ પ્રાણી છતાં છૂટી શકે નહિ, એમ તમારી બાથમાં સપડાવા પછી કોઈ પણ પ્રાણી છૂટી શકે નહિ, તેથી તમારા પુત્રે (કુપેધિને, તાલીમ લેવા માટે) ભીમની લોહપ્રતિમા ઘડાવી હતી તેને જ કૌરવ ! મેં તમારી આબળ ધકેલી દીધી હતી ! પુત્રગોકના સંતાપને લીધે તમારું મન ધર્મથી ચળી ગયું. રાજેન્દ્ર ! તેથી જ તમે ભીમને હણવાનું ઇચ્છ્યું પણ ગળનું ! તમને એ ઘટતું નથી. કારણ કે તમે વ્રજાદરને મારી નાખ્યો તો પણ તમારા પુત્રો કોઈ રીતે છવના થવાના નથી માટે અમે સમર્થ એવા આપ સાથે જે વર્તાવ કર્યો છે તે બધાં કાર્યોને અનુમતિ આપે અને મનને શીકાતુર કરે નહિ. તસ્માથ્ત્ક્રમત્સામિર્મન્યમાનૈ ક્ષમ પ્રતિ ! અનુમન્યન્વ તત્સર્વ માં ચ જોકે મમ. કૃપાઃ ॥' (૧૧-૧૧-૨૨થી ૩૦).

અંધ ધૃતરાષ્ટ્રે જોયું કે પોતા પડકારી ગયું છે એણે ભીમના મૃત્યુનો ચિંત્યા પોક મૂકી દીધો. કેળળા કર્યા હાથ-મેં ધોવા. ત્યાર બાદ મધુચ્છદન શ્રીકૃષ્ણે એને ધીરજ રાખવા માટે પુનઃ કહ્યું. 'રાજન ! તમે વેદો અને વિવિધ શાસ્ત્રોનું અધ્યયન કર્યું છે. તમે પુરાણો સાંભળ્યાં છે સંપૂર્ણ રાજધર્મો સાંભળ્યા છે. એમ તમે વિદ્વાન અને મહાપ્રાણ છો અને પાંડવોને બળ તથા શૌર્યમાં અદકા બાહુતા હતાં છતાં કૌરવ ! તમે (મારી અને બીજા, દ્રોણ, વિદુર, ગાન્ધારી વગેરેની) સલાહ માની નહિ^૫ જે નિશ્ચતપ્રત રાજ પોતાના દોષોને અને

૪ 'દસ હજાર હાથીના બળવાળા' અર્થાત્ અતીવ બલવાન ધૃતરાષ્ટ્રે તદ્દાંકી પ્રજ્ઞ વયે મધુ ભીમની લોખંડની મૂર્તિને કેવળ બાહુબળથી જ તોડી નાખી એવું વર્ણન, અત્યંત દંઢે વૈશ્વાખવા અને તેમથી પ્રબળતા કોધ-શોકની લક્ષણ બતાવવા માટે મહાભારતના કવિએ કર્યું હોય એમ લાગે છે ધૃતરાષ્ટ્રે કોઈ અન્ય રીતે ભીમનો વધ કરવાની વેગલ કરી હશે, જેને શ્રીકૃષ્ણે નિષ્ફળ કરેલી

૫ તત્ત એનમુપાતિષ્ઠક્રોધાર્થ પરિચારકાઃ ।

કૃતશૌચ પુત મ્ચેનં પ્રોવાચ મધુસૂત્રન ॥ ૧૧-૧૨-૧.

રાજન્નધીતા વેદાસ્તે શાસ્ત્રાણિ વિધિવાનિ ચ ।

ક્રુતાનિ ચ પુરાણાનિ રાજધર્માન્થ કેવલા ॥ ૧૧-૧૨-૨

एव विद्वान्महाप्राज्ञ नाकार्षीर्वचनं तद ।

पाण्डवानधिकान्जनन्वले क्षોભે च कौरव ॥ ૧૧-૧૨-૩.

દેવકાગના વિભાગોને સમજે છે, તે જ પદ્મ શ્રેય પામે છે પણ જી અનીતિના માર્ગે આત્મને પોતાના કબ્જામાં તથા વિનાશિતની વાત કહેવા છતાં સમજતો નથી તે આપત્તિમાં આવીને મોઢ કંઈ છે જાનત! તમારું તર્ક પાછળ વર્ણવેલ રાગ જેવું હતું તેનું ચિંતન કરો. માર્ગ તમે અવિદ્યાત્મા—પ્રાણી—હતા, દુષ્ટોદિનના કાબૂમાં હતા. તમે તમારા અપમાદથી જ અપડાયા હો. પછી બ્રહ્મના વધ જાણી શક્યા છો? તેથી પોતાના દુષ્ટકૃત્યોનું અનુનંદન કરીને તમે કોપને કાબૂમાં રાખ્યો. પાડવોની સાથે (ઈર્ષ્યામુલક) અપદિથી જે મુદ્ર પાયાત્મને અજાના ધણી મગ દીધી તેને બ્રહ્મસેને જે વાળવા માટે મારી નાખ્યો છે. ૧૦૫' ૧મી તમે નિર્દોષ પાડવોને ગળાડવા હતા તે તમારા તથા તમારા દુરાત્મા પુનઃ પુનઃ ૧૦૬ ના ૧૦૦ નાગો (અને ધૈન્ય નો ત્યાગ કરો) (૧૧-૧૦-૨ થી ૧૦)

દેવકાપુત્ર શ્રીકૃષ્ણે એ રીતે રાગ ધૃતરાષ્ટ્રને સાવ સાચી વાત કહી એટલે એણે

- “ રાજા હિ ચ વિવેક મ્લય મપાનવક્ષતે ।
 પ્રજાપતિમાય ચ પર ધ્યેય મ વિન્નતિ ॥ ૧૧-૧૨-૮
 ક્યમ્ભાન ચ ય શ્રેષ્ઠા મદયાત ના હિતાહિતે ।
 શ્રીદ સન્નુદ્રાધ્ય સ ગાયત્ર્યનયં ત્વિત ॥ ૧૧-૧૨-૯
 તનાક્યવચ્ચગાત્માન મયવક્ષ્યમ્ ભારત ।
 મજસ્ત્વ શ્વવિધેયત્મા મુદ્રાવનવચે વિવત ॥ ૧૧-૧૨-૧૦
 આત્માગાત્માગાયત્ર્યનન્દિક્ ભીમ ત્રિવામસિ ।
 નરનામ્મદન્ત કોઽત્વ મ્લયમુદ્સૃજ્ય દુષ્કૃતમ્ ॥ ૧૧-૧૨-૧૧
 ચન્તુ તા મર્ધયા ક્ષુદ્ર શ્વાલોકમાનયત્સભામ્ ।
 સ હૃતો ભીમમેનેન વૈર પ્રતિષ્ઠિકોર્વતા ॥ ૧૧-૧૨-૧૨
 આત્મનોડનિકમ પરય પુનમ્ય ચ દુરાત્મન ।
 ચદનાગસિ પાષ્ઠવાં પરિત્યાગ પરતપ ॥ ૧૧-૧૨-૧૩

ઉપરના શ્લોકોમાં, તેમાં આશ કરીને શ્લોક ૬માં વર્ણવેલ અવિધેયાત્મા (પરતત્ર) ધૃતરાષ્ટ્ર (-મનુષ્યને, એટલેને વગ મનુષ્ય) સાથે સરખો ગીતાનો વિધેયાત્મા (મન ઉપર પોતાના કાબૂ-કાળો, સ્વતંત્ર અર્થાત્ પરમાત્માને વગ મનુષ્ય) :

- રાગદ્વેષવિયુક્તેભ્યુ વિષયાનિન્દ્રિયેધરત્ ।
 આત્મવચ્ચેવિધગાત્મા પ્રસાદમધિગચ્છતિ ॥ ૬-૪-૩૪ (ગીતા ૨-૬૪)
 પ્રસાદે મર્વદુઃખાના હાનિરયોપજાયતે ।
 પ્રસન્નચેતસો શાશ્વત્તુ બુદ્ધિ પર્યવતિષ્ઠતે ॥ ૬-૨૪-૨૫ (ગીતા ૨-૬૫)

રાગદ્વેષરહિત અને પોતાના કાબૂમાં રહેલી ઇન્દ્રિયોથી વ્યાપાર ચલાવતો વિધેયાત્મા (સ્વતંત્ર) ચિત્તાની પ્રસન્નતાને પામે છે ચિત્તાની પ્રસન્નતાથી તેના (વિધેયાત્માના) સર્વ દુઃખો નાશ પામે છે પ્રસન્ન ચિત્તાવાળીની શુદ્ધિ શીઘ્ર ધિર થાય છે

૧૧-૧૨-૪માં આપણે ‘સ્થિતપ્રજ્ઞ’ પદ આ સંદર્ભમાં એવાથી શ્રી કૃષ્ણની વત્સલતાનો ખ્યાલ આવશે.

હિર આપ્યો. 'માધવ! મહાબાહો! તમે કહો છો નેમ જ છે ધર્મભા! પુત્રનેહને લીધે મેં ધીરજ ગુમાવી હતી. પરંતુ તમારી રક્ષા પામીને સસપરાકમી ગળતન બીન મારી બાથમાં ન સપડાયો તે સાડું થયું.' કેવલ! હવે મારો રોધ અને ઈર્ષ્યા દૂર થયા છે તેથી હવે હું મધ્યમ પાડતી ભીમને મળવા ઇચ્છું છું. મને પાડવો પ્રયે કંથ્યાણ અને પ્રાંતિની શાગણી થઈ છે.' એમ કોયનું જોર બીનથી પછી કુતરાપૂર નાખીના ચારે પાડતી બાઈઆને બેટલા રડતાં રડતાં એમના ગત્ર પ પાળ્યા, તેમને આશ્વાસન અને આશીર્વાદ આપ્યા.

(૧૧ ૧-૧૦થી ૧૫)

ચાર બાદ પાંડવો કુતરાપૂતી અનુગ્રા લઈને શ્રીકૃષ્ણની સગાથે ગાન્ધારીને મળવા ગયા. યુધિષ્ઠિર મળવા આવ્યા જાણીને પુત્રશોકનાં ગાન્ધારીનું ચિત્ત બચીત થયું. એમણે ફરી એક વાર પાંડવોને શાપ આપવાનું ઇચ્છ્યું. (અગાઉ માટે જુઓ 'શંક્યપર્વ' ૬૦-૬૧થી ૬૫) એમનો આ કુર્નિચાગ જાણીને (અતઃ કરણમા બેઠેના તટ ધર્મવિતા) વેદાચાર્ય સા મનના જેવા વેગથી આવી પહોંચ્યા વેદાચાર્ય પ્રાણીમાત્રના દેશમાં ઉદ્ભવના બાઈને દિવ્યચક્રથી જોઈ જાણી શકતા હતા. આવીને એ કલ્પવાદી—નિરોપી દિનવચન એમના મહાત્માએ પુત્રવધૂ ગાન્ધારીને સમજાવ્યાં. 'ગાન્ધારી! શાન્ત થા યુધિષ્ઠિર હિર કંઈ ન કરે, માત્ર સાભળ. ચુકતાં અદારે ત્રિસ જન્યારથી કુર્યોધન મારી પામે આવી કલ્પાચારી આશીર્વાદ માગતો ચારે તુ એને 'જ્યા ધર્મ' છે ત્યાં જ્ય છે' એમ કહેતી તારૂં મેં વચન સાચું પડ્યું છે, માટે સંભવાહિની! તું ધર્મનું પૂર્ણ મગ્ન જ કાંપને કાચુમા નામ આમ અધીરી ન થા.' (૧૧-૧૩-૧થી ૧૧)

ક્ષાત્રતેજથી સંપન્ન ગાન્ધારીએ પ્રશ્ન સનીય સંધ્ય રાખ્યો—પાંડવોને શાપ આ નહિ એ જાકાતારા જરાણીએ સસરા દ્વેષાયન બ્યાસ આગળ વરાળ કાઢી. 'હું પાંડવોની અસુખા નથી કરતી તેમનો નાશ પણ ઇચ્છતી નથી પણ પુત્રશોકને લીધે મારું મન વિહવળ થઈ જાય છે. જેમ કુન્તીએ પાંડવોનું રક્ષણ કરતું જોઈએ, એમ મારે પણ મારા પુત્રાનું રક્ષણ કરતું જોઈએ. કુર્યોધન, શકુનિ, કૃષ્ણ અને કુશાસનના કુર્વતનથી કૌરવોને સહાર થયો છે તેમાં હું બીલાત્સ અજુન, જકોદર, નકુલ, સહદેવ કે યુધિષ્ઠિર કોઈને હમાર પણ દોષ દેતી નથી. મારા પુત્રો લડવાડિયા હતા અને આતરવિગ્રહમાં માર્યા ગયા છે તેનું મને દુઃખ નથી. પણ (સામાન્ય રીતે) હિંદુ મનવાળા બીમે વાસુદેવના દેખતાં, કુર્યોધનને ગદ્યગુહ માટે આહવાન આપ્યું' એને અનેકવિધ રીતે ધૂમતો જોઈને તે અધિક તાલીષ પામે છે તે જાણ્યું, એટલે (પોતાનો જીવ બચાવવા અધર્મથી) તેનો નાકિથી નીચેના ભાગમાં પ્રહાર કર્યો આનાથી (આ અધર્મથી) મારો કોપ સળગી જાશે. અરે! શરણીશુકર્મા કેવળ જીવ બચાવવા માટે જ મહાત્મા ધર્મજોએ દશવિધ ધર્મપથનો શા માટે ત્યાગ કરતા હશે! (૧૧-૧૩-૧૨થી ૧૬).

આ આચારપૂત અકાટ્ય હસીલોનો શો જવાગ હોઈ શકે!

માતા ગાન્ધારીની આ ધર્મપૂત, કરુણાસમર વાણી સાભળી, બીધિસા બીધે, તેનાથી બની શકતો વધુમાં વધુ અનુનય કરી, કુર્યોધનને અધર્મથી હણવાનાં કાચુઓ અણુઓ. તેમા કુર્યોધનના પરાક્રમની બારોબાર પ્રશ્ન સા કરી. (૧૧-૧૪-૧ થી ૧૦).

ગાન્ધારીને તેનાથી થોડું સાડુ લાગ્યું, એટલે ફરીથી કંઈક પ્રેમ સાથે દુઃશાસનના રુધિરપાનનું કારણ પૂછ્યું. જવાબમાં જણે બ્રાત્રપ્રેમથી બિભરાર્થ જતો હોય એવો દેખાવ કરી, ભવદારુ બની, બીને તેનું રુધિરપાન કર્યાનો ઇન્કાર કરી દીધો. અને એ તો કેવળ પ્રતિજ્ઞાપાલન માટે હોઠ જ લોહીવાળા કરેલા, એવું બહાનું બતાવી દીધું. (૧૧-૧૪-૧૧ થી ૧૬).

ગાન્ધારીને આ પ્રતીતિજનક તો ન લાગ્યું, પણ બીમસેનને ઉપર દ્વિતીય માફ કરી, માત્ર આટલું જ કહ્યું 'તે તારો અર્ધ અપરાધ કરનાર માત્ર એક જ પુત્રને (=વિકલ્પિત) જીવતા રાખ્યો હોત તો, રાત્ર્ય વિનાના વ્રત અને અર્ધ એવા અમને તે લાકડીરૂપે થાત. વળી મારા બધા પુત્રોના કાળરૂપ તે જો (ક્ષાત્ર) ધર્મનું પાનન કર્યું હોત (કુર્યોધનને અધર્મથી માર્યો ન હોત) તો મને આટલું બધું દુઃખ ન થાત,' (૧૧-૧૪-૨૦ થી ૨૨)

આટલું કહેતામા ગાન્ધારી ફરી ક્રોધાવિષ્ટ થયા, અને 'ક્યાં છે એ ગતિ યુધિષ્ઠિર?' એમ પૂછવા માડયા. (૧૧-૧૫-૧).

'તમારા પુત્રોનો નાશ કરનાર, નૃશંસ અને શાપયોગ્ય એવો હું આ રહ્યો' એમ મધુર વાણી બોલતા અને કૃપા ધર્મરાજ, હાથ જોડીને ક્ષમાર થયા અને નમ્રતાથી વિનવતી કરી, 'શાપાહ્' હોઈ મારે જીવને કે રાત્ર્ય, ધન વગેરેનું થ શું કામ છે? માટે શાપ આપો' (૧૧-૧૫-૨થી)

સમગ્ર ગાન્ધારી કંઈ જ ન બોલા. માત્ર ઊંડા નિસાસા મૂકવા લાગ્યાં. એવામાં આખો-ના પાટાની તરાડમાંથી એમની નજર યુધિષ્ઠિરની વ્યાગળીઓનાં ટેંગાં ઉપર પડી કે તરત જ તે ગળના દર્શનીય નખ અત્યંત કુરૂપ બની ગયા. આ જોઈને અચૂર ન શ્રીકૃષ્ણની પાછળ છુપાઈ ગયા અને બીજા પાડવો ડરને લીધે આવાપાછા થઈ ગયા. પણ કટુભાણુ ગાન્ધારીએ પ્રયત્ન સમયથી કોવને દૂર કર્યો, રવચ થયાં અને માતાની જેમ પાડવોને સાન્નિધ્ય આપ્યું. લેવાને બદલે આપ્યું. (૧૧-૧૫-૫થી).

એ પછી ગાન્ધારીની આંતર લઈને પાડવો માતા કૃત્તી પાસે ગયા.

મૂર્તિમંત શૈલ સમા કૃત્તી, કલ્પમૃત્યુનો શૈલ પણ પ્રગટ નહોતા કરી શકતાં. તેમની પાસે દ્રૌપદી લગભગ એકાદસ જેવી મોય પર પડી પડી રહતી હતી. એટલે કૃત્તી દ્રૌપદી અને પાંડવોને લઈને ગાન્ધારી પાસે આભ્યાં. (૧૧-૧૫-૬ થી ૧૪). સાસુ ગાન્ધારીએ સમદુઃખિયણુ દ્રૌપદીને કહ્યું—વિધિની એ નોંધપાત્ર વિચિત્રતા છે કે ગાન્ધારીને કૌરવ-પાંડવ સર્વ પુત્રવધૂઓમાં દ્રૌપદી સહુથી વધુ મિલ હતી, અને એ વહાલી વહુને જ એમના પેટના દીકરાઓએ ચીરે ખેંચીને અપમાની હતી—'પુત્રી' આમ ન કર સુજ દુઃખિયારી

† ગાન્ધારી વિગતકોષા સાન્નિધ્યમાસ માતૃશ્રુત્ત્વ.

આ મહિલાની જીવંત ધર્મશક્તિને શાની ઉપમા આપવી? રતનાકર સાગરની, લગભગી વસુંધરાની કે અનંત આકાશની આપવી?

૬ કૃત્તી ગાન્ધારીને વહીવ ગણતા. પુરુષો આપસમાં લડી મર્યા, પણ આ સ્ત્રીઓએ પ્રેમને વડ વહવા ન દીધો, મળ્યો અને જીવંત મળ્યત પણ કર્યો. મહાપુરુષના પ્રયત્ન શૌર્યકૌરવમાં આ મળ્ય સુર, જણે કે દ્વાર્ધાઈ જઈને સક્ષાતો નથી જોઈ લાગે છે. પરંતુ અમાનસિક ઘોષાટ દર થયો, મ ગલ સૂર જ સર્વોપરિ રહ્યો.

તરફ થોડી નજર કર અને તો હવે લાગે છે કે કાળની પ્રેરણાથી આ લોકોને વિનાશ થયો છે. ભાવિ ભાવ થવાનો હતો તે થયો. શ્રીકૃષ્ણને અનુનય નિષ્ક્રુણ જતાં, વિદુરે ઉચ્ચારેલ વાણી કળી છે માટે અપરિહાર્ય અને ખાસ કરીને ખતી ચૂકેલી ધૃતનાનો શોક ને કર. એ સૌ સમામમા મૃત્યુ પામ્યા છે માટે શોક કરવા ક્ષાયક નથી અત્યારે તો જેવી તું એવી હું છું. જે અને કોણ આશ્વાસન આપશે? વળી આત્મલક્ષી ખતી બ્રોહ્મા. 'અરેરે! મારા જ (દુર્ધામન જેવા કલિષ્ઠ શત્રો જન્મ આપવાના) અપનાંધથી આપણા અમગણ્ય કુલનો વિનાશ થયો છે' (૧૧-૧૫-૧૫થી ૨૦).

*

*

*

હવે કવિ સત્યવાદિની તપસ્વિની ગાન્ધારીની આખે રણ્યુભિમુ દ્વાન કરાવે છે. આ ભારતના સર્વોત્તમ વિભાગો પૈકીનો, વિશ્વના કુરુણ કાન્ધેશીના નાજી મુકાવે તેવો, દિવ હવ્યમયારી મુકતો આ વિભાગ, યુદ્ધના ઘોર તાડવતો, આતરકલ્પની અનર્થકાગિનાનો, કુસંપનો અને અન્યુના પુરન્કારનો અજન્મ શુ હોય તેને તાદશ બકા કરે છે. મહાભારતની એક કરતાં વધુ દૃષ્ટિકોણથી નિહાળવાની ખાસિયત પ્રમાણે અહીં પણ ગાન્ધારીને એ માત સમરાગણ્ય જોતા વર્ણવ્યા છે (૧) મદર્પિ કૃષ્ણ વ્યાસના વત્સલને ધીંધે દિવ્યચક્રથી (૧૧-૧૬-૧ થી ૪) અને (૨) શ્રીકૃષ્ણને આગળ ગાખીને ધૃતરાષ્ટ્ર નથા પાડવાની સાથે અધી કૌરવ-પાંડ્યાલ સ્ત્રીઓ રણ્યુભિમ ઉપર ગર્ભ ત્યારે (પાટા બોલીને અર્ધચક્રથી) (૧૧-૧૬-૬ થી ૧૮).

રણ્યુભિમ ઉપર કમલનયન પુરુષોત્તમ શ્રીકૃષ્ણની સાથે કરતાં ગાન્ધારીએ શુ જોયું? છૂટા વાળ પી ખતી, ડીટોડીની પેઠે વિદ્યાપ કરતી, પુત્રો, ભાઈઓ, પિતાઓ અને પતિના શય બેગળી દોડાદોડ કરતી વીરમાતાઓ, વીરભગિનોઓ, વીરપુત્રીઓ અને વીરપત્નીઓથી ઘેરાયેલુ સમરાગણ્ય, ચારે બાજુ હિંસક પ્રાણીઓનાં ટોળાં માંસની ખેંચાખેચ કરતાં કે રમતા કે ઘોરતા પડયાં છે. સુવર્ણનાં કવચો, નિષ્કાં, મણિઓ, બાજુપદો, માળાઓ, વીરપુરુષોના હાથ, પગ, ધડ, માથા, નલવારો, ગદાઓ, બાણ, ધનુષો, પરિધો, ભંજિયા

૭ તસ્મિન્નપરિહાર્યેઽર્થે વ્યતીતે ચ વિશેષત ।

મા શુભો ન હિ શોચ્યાસ્તે સંગ્રામે વિષન ગતા ॥ ૧૧-૧૫-૧૬

યથૈવ ત્વ તથૈવાહ કો વા માશ્વાસયિન્નતિ ।

મમેવ હાવરાષેન કુલમદ્ય વિનાશિતમ્ ॥ ૧૧-૧૫-૨૦.

૧૧-૧૫-૧૬ સાથે સરખાવો ૬-૨૪-૧૧ (ગીતા-૨-૧૧) અને ૬-૨૪-૨૭ (ગીતા-૨-૨૭) ગતાસુતગતાસુઘ નાનુશોષન્તિ પશ્ચિન્તાઃ ॥ ગીતા. ૨-૧૧ અથ.

૫ ડિતો મૃત્યુ પામેલાનો કે નહિ મૃત્યુ પામેલાનો અર્થાત્ જીવતાનો અનુશોક કરતા નથી

તસ્માદપરિહાર્યેઽર્થે ન ત્વ શોચિતુમર્હસિ ॥ ગીતા. ૨-૨૭ અથ.

માટે જે અપરિહાર્ય છે, તેનો તાર શોક કરવો યોગ્ય નથી.

૧૧-૧૫-૧૬, ૨૦મા નિર્દેશિત વચનો ઉચ્ચારતી સન્નારીએ ગીતાવચનને નહોતા સમજ્યા, ગીતાવચનો તેના હૃદયમા રહ્યા હતા.

રથ, મહેલા પોડાઓ અને મૂર્ધાભિપિક્ત રાત્રઓના ધૂળ ચાટતા શબોથી યુદ્ધભૂમિ ગભરાઈ રહી છે એના પ્રિયજનની શોધ કરતી નારીઓ ધડ મળે તો માથુ નહિ અને માથુ મળે તો ધડ નહિ એવા દેવકાઓને એકઠા કરીને મેળવતી હતી. માત્ર ધડ જોઈને કે માત્ર મગનક નેત્રોને સ્ત્રીઓ જોહોના થતી હતી કોઈ વળી જમના હાથ પગ વગેરે બગોને શયમ સાથે મેળવી જોતી હતી, અને કકળતી હતી. આ જોતા જોતા દુઃખના હિમાલય સમા ભોમ્બ નીચે કચડાઈ ગયેલા ગાન્ધારીએ, કામામૃતિ શ્રીકૃષ્ણને રડતાં રડતા કહ્યું - 'કેદવ ! હું પુત્રો, પોત્રો અને ભાઈઓને એકીસાથે મરી ગયેના જોઈ છું એટલે મે પેલા ભવમાં ખરેખર મહાપાપ કર્યું હશે' 10 (૧૧-૧૬-૧૬ થી ૫૯)

થોડુંક આગળ ચાલતા દુર્યોધનનું શય જોતા ગાન્ધારી ધીરજ ખોઈને એકાએક ખેરેલ જતી ગયા. બાનગા આવતા 'હા પુત્ર ! હા પુત્ર !' એમ ક્રુસકે ક્રુસકે કરૂણ વિલાપ કરવા માંડ્યા અને સમીપમાં જ ગભેલા શ્રીકૃષ્ણને કહેવા માંડ્યા, 'હે સમર્થ ! યુદ્ધની શરૂઆતમાં આ તૃપ્તચત્રમ દુર્યોધને મને પ્રણામ કરી, 'હે અન્ના ! કૃકૃષ્ણજનોના આ સંધર્ષમાં-આનંતર-વિમ્બદમાં, મને તારો જ્ય થાઓ, એવો આશીર્વાદ આપ, અસ્મિન્નાતિસમુદ્રર્ષે જયમન્માત્રવીલ મ' એમ કર્યું' હતુ ત્યારે અમારા ઉપર આનંદા ધોર સકટની વાત જાણવા છતાં, પુત્રપ્રશ્ન : 'મે' તેન ઉત્તર આપ્યો હતો કે, જ્યાં થમ છે ત્યાં જથ છે. કલ્પવૃક્તે જાનની મર્ચનદ ન્થ ચમચાગમમ । અથ્વા પુત્રવચાગ્ર યતો ધર્મમ્મતો જયઃ ॥ અને વળી કહ્યું હતું કે 'યુદ્ધમાં જો તું મોદવશ નહિ થાય તો તું અમરય શબોથી જિનાતા લોકોમાં અમરેશની નમ્ર-દેવોની જેમ-વિદાર કરીશ' આમ મે' પહેલેથી કહ્યું હતું તેથી મને દુર્યોધનનો (એટલો) શોક નથી થતો, પરંતુ પ્રભુ ! દીન છૂતરાટ્ટ રામને શોક થાય છે. માધવ ! જુઓ તો ખરા ! જે મૂર્ધાભિપિક્ત રાત્રઓને મોખરે ચાલતો હતો તે જ આજે ધૂળ ફાકતો ચલે છે ! જેને રાત્રઓ વિનોદ કરાવતા તેને ગીધો વિનોદ કરાવે છે ! જેને પ્રથમ રમણીઓ સુંદર વીંઝણથી પવન નાખતી તેને હવે પક્ષીઓ વીંઝણ નાંખે છે ! કેશવ ! જેણે ૧૧ અક્ષોહિણી સેનાઓને રણમાં ઉતારી હતી તે (૨૯-૫૨ના) અન્નાયથી માર્યો ગયો છે ! મૂર્ખ અને મદમાત્ર્યનો તે, વિદુર, તેના પિતા અને વૃહોની અવગણના કરીને માર્યો ગયો છે જગ પતિઓ પાસે એસીને વિલાપ કરતા સ્ત્રીઓને જોઈને પુત્રોના વધ કરતાં મને ધક્કું દુઃખ થાય છે આ યુદ્ધમાં મારા પુત્રોને અને પૌત્રોને હું માર્યા ગયેલા જોડે છું, તોપણ મારા હૃદયના સે કડો કકડા કેમ થઈ જતા નથી ?' ... વળી જતે જ થોડું આશ્વાસન લેતા બોલ્યા. 'માધવ ! જો આગમે અને શ્રુતિઓ સત્ય હશે તો મારો પુત્ર માહુજળથી મેળવેના કિંવ લોકોમાં જરૂર ગયો હશે.' (સ્ત્રીપર્વ, અ. ૧૭).

આમ અનુક્રમે ગર્વિષ્ઠ દુઃશાસન ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૧૮). વિદ્વદમાન્ય સુંદર વિકલ્પ, યર યો કુર્મખ, ચિત્રસેન, વિવિંગતિ અને દુઃસહ ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૧૯). શ્રીકૃષ્ણ અને અર્જુન કરતાં જે જગ અને શૈર્ષમાં દોષ ગણાતો તે સિદ્ધિ જેવા દષ્ટ અને નવયુવાન અભિ-

10 ગાન્ધારી રણભૂમિદશન કરતાં કરતા અશ્વોલ્લસ અને વત્સલ શ્રીકૃષ્ણ આગળ પોતાનું હૃદય ખાલી કરે' જ્ઞય છે. તેથી 'સ્ત્રીપર્વ', અ. ૧૬થી અ. ૨૫ સુધીના તેમના સર્વ હૃદયો દશાદ શ્રીકૃષ્ણને સંબોધીને છે. તેથી આ દશે અધ્યાયમાં શ્રીકૃષ્ણને વારં વાર જુદા જુદા નામ અને વિશેષણથી સંબોધેલા છે.

મન્યુ^{૧૧} વિરાટ, ઉત્તર, કંબોજ સુદક્ષિણ, લક્ષમણ, સુદર્શન^{૧૨} ('સ્ત્રીપર્વ' અ ૨૦), દીર્ઘ-
રાષી મહારથી કર્ણ ('સ્ત્રીપર્વ' અ ૨૧), અવન્તીનો રાજા, (રાત્રી સન્તતુના બચેબા બાઈ)
મહાધનુર્ધર બ્રાહ્મણ, ગવિષ્ઠ અને મનરવી બચ્ચથ ('સ્ત્રીપર્વ' અ ૨૨); સર્વત્ર કાયમ
શ્રીકૃષ્ણની રૂપધાં કરતો મહારથી શાસ્ત્ર, પર્વત પ્રદેશનો પ્રતાપી રાજા ભગદત્ત, વીરશયનમાં
સુતેલા, પિતા સન્તતુના આશ્રીકૃત પુત્ર, ધર્માત્મા, અગ્નેઃ ધૈર્ય-વીર્યશાળી અને વિદ્વાન
નરસ્ય પિતામહ દેવવ્રત બીજમ, ઇન્દ્ર અને પરશુરામ જેવા અગ્રવેતા દ્રોણાચાર્ય^{૧૩}
('સ્ત્રીપર્વ' અ ૨૩), તથા દુપદ, વિરાટ વગેરે બીજા અનેક રાજા, મહારાજા, મહારથીઓ
અને ક્ષત્રિયોના મુડદાને ફેલતા ગીધ-કાગડાઓને ઉડાડવા એમના પત્નીઓ નિપજા પ્રાપ્ત
કરતી હતી, અને જે સ્ત્રી જતા કૂનારા તથા શિયાગિયાને હાડી મૂકવા વ્યર્થ મહેનત કરતી
હતી એનું કરુણ વર્ણન આખમાંથી આસુધારા કદાવે છે. આ કટુણતાની અવધિ યુષ્મન્
મહારથી ભૂરિશ્વરની પત્નીઓ પૈકી એકે અશુરને કાપી નાખેલા એના હાથને ઉત્સંગમાં
બાંધેને એ હાથે કરેલી શુગારલીલાઓ વર્ણવતા શ્રીકૃષ્ણની સમીપમાં અશુરને કરેલા અધર્મ-

૧૧ (૧) દુ શાસનથી દુ સહ સુધીના છથે યોદ્ધાઓ ધૃતરાષ્ટ્ર-ગાંધારીના પુત્રો છે.

(૨) અધ્વર્થગુણમાર્હુર્ય બલે કૌરવે ચ માધવ ।

પિત્રા ત્વયા ચ દાશાહ્નં હન્ત સિદ્ધિમિવોત્કટમ્ ॥ ૧૧-૨૦-૧

આ અભિમન્યુના રાજ કપરથી તેનું કવચ ખસેડીને રડતી ઉત્તરા શ્રીકૃષ્ણને દેખીને,
તેમને કહેશીને વિલાપ કરે છે

મય તે પુણ્ડરીકાક્ષ સદ્દાક્ષો નિપાતિતઃ ॥ ૧૧-૨૦-૧. ગધ

બલે વીર્યે ચ સદ્ગસ્તેજસા જૈવ તેજનથ ।

રુપેણ ચ તવાત્યર્થ જોતે મુખિ નિપાતિત ॥ ૧૧-૧૨-૧૦.

'પુડરીકાક્ષ ! તમારી જેવી આગોવાળા આ હજીયા છે નિષ્પાપ કૃષ્ણ ! એ બળ,
સામર્થ્ય, તેજ અને રૂપમાં આગેહૂબ તમારા જેવા જ છે, છતાં પણ તે ધરાધારી થયા છે ।'

વળી વિલાપ કરતા, અભિમન્યુ બંધે છપ્તે હોય એમ એને પ્રશ્નો પૂછે છે તેમાં

સ્વક્રીય વાસુદેવસ્ય પુત્ર ગાંધીવધન્વનઃ ॥ ૧૧-૨૦-૧૫ ગધ.

કમ્યે ત્વ રામમધ્યસ્ય જન્નરેતે મહારથા ॥ ૧૧-૨૦-૧૬. કમ.

'શ્રીકૃષ્ણના લાલેજ અને ગાંડીવધનના અભૂતતા પુત્ર અને રણક્ષેત્રમાં ધૂમતા તમને
એ મહારથીઓ શી રીતે હણી શક્યા ?'

ઉત્તરાણ અભિમન્યુ સાથેનું લગ્નજીવન પૂરા છ માસ ચાલેલું, સાતમે મહિને અભિ-
મન્યુ વીરજતિ પામ્યા. (૧૧-૨૦-૨૬).

૧૨ ઉત્તર એ વિરાટરાજનો પુત્ર, કંબોજ અર્થાત્ પામીર વિસ્તારનો રાજા સુદક્ષિણ લક્ષમણ
દુયોધનનો પુત્ર, સુદર્શન ધૃતરાષ્ટ્રનો પુત્ર.

રણભૂમિ કપર મેતેલા 'આચાર્ય' દ્રોણની સૂઝીમા ધનુષ્ય દંડતાથી પકડેલું હૃદય અને હાથ-
મોત્ત 'પહેરેલા હતા' ૧૧-૨૩-૩૧.

આ સદા દ્રોણે રાજાઓનો ત્યાગ કરેલો. ('દ્રોણપર્વ' અ. ૧૬૫૬) તે સિવાયની અવગણના
પડે છે અર્થાત્ મહાભારતની પદ્ધતિ પ્રમાણે ઇત્યાદિ. આ વાંચકો સ્વચ્છેદન કરે.

૪-મને કિટકાર આપના કૃત્તિ કદનમા આવે છે ૧૬ ('સ્ત્રીપર્વ' જ. ૨૮ અને ૨૫-૧ થી ૨૭)

આ કદનો, વિદ્યાધો, અધર્મદૂત્યાના આધાતો, બુલકાળના (રાજસિક) મુખોના કુબાલક અને આ નાનકો, એના પ્રયાસનો, સગળની મિતાઓ, ગવાતા સામગાનો ૧૭ નિશ્ચયો અને કૃત્તિદાની બે આર્થેથી રાત્રું કળ કળ ૧ ધર્મી અને લોભનુ. કુસપ અને ધેનુ આ ધર્મી અને લોભમૂલક પ્રાણશના ગૌરદર્શનો ઉપસ હાર કરતા ગાન્ધારી મોલ્યા 'દંધુ' જ નરરો પોતાના ગન્ધોના વેગથી દેવોના પાણ વધ કરી શકે એવા હતા, તે દ્રોણ, બીમ, ધૈર્યન કળ, કૃપ, દુર્યોધન, અશ્વત્થામા, મહાગ્રી જયદય, સોમનત, વિકલું અને ગન્ધો દુતરનાના સપાટાનાથી ઝટકી ગયેલ સર્વ પાડવો તમાગ કાગળે જ માર્યા ગયા નહિ અને નસી ગયા છે. ૧૮ અને કાળનો પડવો તો જુઓ કે (પાડવો સિવાય) આ

૧૬ માયા યુધિશ્વરદેવો કરમિતમધ્યમા ।

કૃત્તિમ્બુજો મુજ મર્તુ કુપળ પર્વદેવપત્ ॥ ૧૧-૨૪-૧૧

વામુદેવમ્બ માનિય પાર્થેનાક્રિષ્ટકર્મણ ।

યુધ્યત મમરંડન્યેન પ્રમલમ્ય નિપાતિ ॥ ૧૧-૨૪-૧૮

કિં નુ વચમિ સંસન્ધુ કયામુ વ જવાર્તન ।

બ્રહ્મનમ્ય મહત્કર્મ સ્વય વા સ કિરીટપાન ॥ ૧૧-૨૪-૧૬

કન્યેવ વર્હિયદેવો ત્વૃણીમાન્તે વગાજના । ૧૧-૪-૨૦. કપ

આ યુધિશ્વર બુદ્ધિશ્રવાની પાળી કટીવાળી પત્ની પતિના હાથને ઝોળામાં રાખી કરણ વિલાપ કરે છે : '... (એ હાથને બુદ્ધિશ્રવા) તમે ક્યારે બીજા (=સાત્યકિ) સાથે યુદ્ધ કરવામાં મેં જોયો તો અને પ્રમગ હતા, ત્યારે અતિવલ્લ કર્મ કરનારા (અનાધારે કાચ કરનાર) અણુને વામુદેવની નાનિયમાં કાપી નાખ્યો છે। તો હે જનાદન! સ સંહોમાં તમે કે રવય કિરીટી અણુન, અણુનના આ મહાન કાર્યની (!) શી ગીતે પ્રસ સ્થ કરશો?' એમ કિટકાર આપીને એ પરાજના અન્ય ધર્મને બેસી રહી છે'

આ વિલાપમાં નિર્દોશ પ્રસ જ મટે જુઓ ખડ જ, પ્રકરણ ૨, 'સારથિ પ્રવર' મા 'ગ્રામ્ય ૫૪' જ ૧૧૭, ૧૧૮ના સંદર્ભો અણુનનું વર્તન નિન્ધ નહોતું, પરંતુ દુઃખી, પ્રેમાશ અને અનદાશ પત્નીની નજરમાં તો એ 'નિશ' જ હોય

૧૭ મામયુનોતુ માન મુનુ પામેલાની પાછળ થતુ. તથા એનો હેવ પિવ ગણાય છે તેથી સામધ્યનિને અમાધ્યિક માનવામાં આવેલો છે અને સામધ્યનિ થતો હોય તે દરમિયાન નરવંદ કે મનુવેદનુ અધ્યયન કરવાનો નિષેધ કરેલો છે (જુઓ મત્ર ૪-૧૨૩, ૧૨૪ ઇ) મલાના યુદ્ધના અંતે દ્રોણ વગેરે કેટલાક મોટા યોદ્ધાઓની પાછળ સામગાન થયેલું. (૧૧-૨૪-૭૮, ૪૧, ૨૬-૭૯, ૪૦)

૧૮. અવગ્યા પાણકવા કુણ મર્વ એવ ત્વયા સહ ।

એ મુજા ક્રીમસિમોમ્મા કમ્મક્રીમ્મર્તલુક્કલ ॥ ૧૧-૨૫-૨૮.

દુર્વેવનામાંથલુનાત્સેવવાન્ન મહારથાત્ ।

સોમંસલોક્કિર્મ્માન્ન કુરુક્કલ કુમ્મર્મેળ ૧

એ દનુ. સમ્પર્વેન દેશાનપિ નરર્વમાઃ ॥ ૧૧-૨૫-૨૬.

બધા (નરશ્રેષ્ઠો) યુદ્ધમાં માર્યા ગયા છે! માધવ! કઈ પણ કાર્ય કરવામાં દેવને અતિશય પડતો જ નથી કારણ કે આ શસ્ત્રીર ક્ષત્રિયશ્રેષ્ઠો (સાધારણ) ક્ષત્રિયોના હાથે પણ હણાય છે! જ્યારે તમે સધિ કરવાનો સકલ પાર પાડ્યા વિના જ ઉપાસન્ય પાછા ફર્યા હતા ત્યારે જ, કૃષ્ણ! મારા બલવાન પુત્રો મૃત્યુ પામી ચૂક્યા હતા સાતનુપુત્ર બીજાં અને વિદુરે અને તે જ વખતે જણાવી દીધું હતું કે, ‘હવે દીકરાઓ ઉપરનો એક તમજ દેજો.’ એમનું એ ભવિષ્યદર્શન મિથ્યા બનવાને પાત્ર નહોતું. અને તોત! જનાર્દન! મારા પુત્રો જોતજોતામાં ભરખીભૂત થઈ ગયા!’ (૧૧-૨૫-૨૮થી ૩૩).

આ બોલતા બોલતા ગાન્ધારી શોકાવિષ્ટ થઈ બોધ પર પછડાયાં, દુઃખથી એમનું વચ્ચાન (=વિવેક) નાશ પામ્યું ધૈર્ય ખોયું ક્રોધાવિષ્ટ થઈ ગયાં અને એમને લાગ્યું કે આ બધા સહારને દોષ શ્રીકૃષ્ણનો જ છે.^{૧૭} એટલે એમણે શ્રીકૃષ્ણને શાખા. ‘કૃષ્ણ! જનાર્દન! પાડવો અને કૌરવો આતરકલહ કરીને બળી મૂક્યા, પણ તમે એમના નાશની શા માટે ઉપેક્ષા કરી? તમારી પાસે શક્તિ હતી, તમારી પાસે બહુ સેવકો અને વિપુલ સૈન્ય હતું, તમે શાસ્ત્રકોશલ અને વાકપાટવ બનેથી સમર્થ હતા, છતાં પણ મધુસૂદન! કુડુંકળના નાશની બળ્ધીભેદને ઉપેક્ષા કરી છે. માટે મહાનાહો! તેનું કળ નામને મળશે જ.^{૧૮} મારી પતિસેવાથી મેં જે તપોબળ સપાદન કર્યું છે, તે દુર્લભ તપોબળના સામન્ય થી ‘અકલગાધારી એવા તમને હું શાપ આપુ છું કે ગોવિન્દ! નિકટનાં બંધુજન એવા

^{૧૭} જગમ ધૌરિં દોષેણ ગાન્ધારી વ્યવિતેન્દ્રિયા ॥ ૧૧-૨૫-૩૫ ગદ્ય.

મહાભારતમાં કવિ વેદવ્યાસે એમની અદ્વિતીય ધર્મશીલતાનું જ્ઞાન કર્યું છે (૧-૧-૫૬), એમને ધર્મના દર દારૂપી ‘ધર્મ’ની દશ પત્નીઓ પૈકી એક મતિ દેવીના અંશાનતારણે વધ્યુંબ્યા છે (૧-૬૧-૬૮, સાથે જુઓ ૧-૬૦-૧૩, ૧૪). જે નિર્લેખી, ભિતેન્દ્રિય, સંયમ પ્રાપ્ત સમૃદ્ધિથી જ સાચું સુખ મળે એમ તત્ત્વપૂર્વક સમજનાર અને નિર્લેખપૂર્વક આચરનાર છે તે સતી ગાન્ધારી એવા પણ તીક્ષ્ણતમ વેદનાથી ક્ષણભર વૈયંખર્ષે બેઠા. પૂન્ય શ્રીકૃષ્ણને શાખી બેઠા તે દર્શાવે છે કે અપ્રમત્તાચરણ કેટલું બહુ દુઃખર છે? માટે સંપૂર્ણ નમ્રતા સાધકના અતરમાથી ભ્રમની ભેદજો ગાન્ધારી એવા અત્યંત અપ્રમત ધર્માચરણ કરનાર પણ જો વિચસિત થઈ જતા હોય તો, તેને ‘પરમાત્માની મ ગલકારી ઇચ્છા’ તરીકે ધ્યાવડું પડે, કે જે પરમાત્માની પ્રકાશમાન, દિવ્ય નજરમાં સદ્ધાર અને સર્જન સમાન છે, અર્થાત્ અહોતુક ભક્તિપૂર્ણ કર્મશોભનું અવશીલન એ આદર્શ થયે.

^{૧૮} વાળકવા ધાર્તરાષ્ટ્રાચ મુશ્ચા કુળ્ણ વરસ્પરમ્ ।

ઉપેક્ષિતા વિનયન્તસ્ત્વચા કસ્માગ્જનાર્દન ॥ ૧૧-૨૫-૩૬.

શક્તેન બહુમૃત્યેન વિપુલ્યા તિષ્ઠતે વલે ।

અમયય સમર્થેન શ્રુતવાક્યેન ચૈવ હ ॥ ૧૧-૨૫-૩૭

ઇચ્છતોપેક્ષિતો નાચ કુલ્ણાં મધુસૂદન ।

ચસ્માત્વચા મહાનાહો ફલ તસ્માદ્વાન્નુદિ ॥ ૧૧-૨૫-૩૮.

મહાભારતના કવિનો રમ્ય મત છે કે શક્તિશાળી મધુસૂદન પોતે એકલો ધર્મીય છે તે પશ્ચિત નથી જ, જ્યાં જે અન્યાય હોય તેને યોગથી (યુદ્ધિયોગથી, કર્મયોગથી કર્મ-ક્લાસકિત ત્યાગથી) દૂર કરવાની તેની દરજ્જા છે, પ્રાપ્ત ધર્મ છે તેની એ ઉપેક્ષા કરે તો કર્મના દોષથી એ લેપાય.

કૌટુંબ-પાંડવો જ્યાં પગ-પગેનાં મહાર કરતા હતા, ત્યારે તમે તેની ઉપેક્ષા કરી છે માટે તમે તમાનાં અનુભવોનો સહાર કરશો મધુસૂત્ર ! આજથી છત્રીસમા વર્ષે તમે સંખધીઓ, અમારો અને પુત્રો મૂંઝા પછી વનમાં રાજાશો અને (અનાથની જેમ) કુત્સિતરીતે નયુ પામશો એ રખતે જેમ અત્યાગે આ બરતોની જીઓ પછાડો ખાય છે એમ તમારી યાદવ જીઓ પણ પુત્રો, સંખધીઓ અને બાધવોના મૃત્યુથી પછાડો ખાશે' (૧૧-૫-૩૪ થી ૬૨).

ગાન્ધારીના આ યૌર વચનો મહામત્રા ત્રીકૂળે મંદહાસ સહિત ઝડીકાર્યાં એમણે ઉત્તર આપ્યો. 'નુકા! યાદવકુળનો સહાર કરી શકે તેવો (જગતમાં) મારા વિના બીજો કોઈ પુત્રુ નથી. ક્ષત્રિયાણી' મેં જે અગાઉથી જ નક્કી કર્યું હતું, તેને જ તમે વ્યક્ત કર્યું છે અન્ય કોઈ મનુષ્યો કે દેવ-માનવો પણ (સંઘડિત) યાદવોનો નાશ કરી શકે એમ નથી તેથી તેઓ પગપર લટીને જ નાશ પામશે' (૧૧-૨૫-૪૩ થી ૪૫)

ત્રીકૂળનાં આ સ્વીકારવચનો સાક્ષીને પાડવો ત્રાસ પામી ગયા, અત્યંત હિંમત પામ્યા અને છત્રનથી પણ નિરાશ થઈ ગયા. (૧૧-૨૫-૪૬)

એક શક્તિશાળી અને ઝ્રોહ મનુષ્ય તરીકે ત્રીકૂળે મહાણુક અટકાવવા અને શાંતિ કરાવવા નિષ્કામતાવે પૂર્ણ જલગાળી નિઃકષ્ટ પ્રયત્ન કર્યો હતો, તેથી કમંથી લેવાતા નથી પણ મહામા ત્રીકૂળ નરેશન ઉપરાત પરમાત્માના અવતાર તરીકે નિરૂપાયેલા છે (ગાન્ધારીનું સાધવચન ઉચ્ચારાયુ તેના અગાઉ થોડા પ્રહાર પૂર્વે ત્રીકૂળને સંબોધાયેલું આ યુદ્ધિશ્વચન અટી સર ત્વહિ કર્તા વિકર્તાં ચ લોકાના પ્રમવાપ્યમ્. ॥ (૬-૬૨-૨૬ ગદ્ય) બચવાનને માટે કઈ અગત્ય નથી જ. તેથી સર્વ' શક્તિમાન જેનું વિરોધણું છે એવા સમવાને પાડવ-કૌરવોના વિનાશ અટકાવો નહિ તેણે પરમાત્મા હોવા છતાં કમંથી લેવાયા એમ કવિએ નિરૂપ્યું છે 'ઈશ હોય (સમર્થ હોય) તે પણ જે પાપને શકે નહિ તે (સ્વધર્મ આચરે નહિ તે) તે કમંથી લેવાય છે' એવું કવિનું ફર્માન છે, તેનું નિરૂપણ કવિએ આ પ્રસંગ દ્વારા કરીને મનુષ્યહત્યમાં રહેલા 'વનુધર્મ પાપ'ને સદૈવ ભ્રાત અને અક્ષુભાન રહેલા પ્રબોધ્ય છે શીકાર પ. નીલક કે અને ઠાકેલું વચન સર.

અનિરસ્ત. પરશ્વમે યાતિ શક્ત્યુપેક્ષમ્ ।

કુલશ્વસપ્રસૂતાર્તિર્ગાંધાર્યાં ઇવ કેશવમ્ ॥

જે પુત્ર પોતે શક્તિમાન હોય છતાં બીજાઓના નાશને અટકાવતો નથી અને બિઘટો તેની ઉપેક્ષા કરે છે, તેના કેપર જેમ ગાન્ધારીના કુલનાશનું કુખ કેશવ ઉપર આવી પડ્યું, એમ પોતાનો નાશ આવી પડે છે

૧૧ નન્નુત્ત્વા વચન પાર વાણુદેવો મહામત્રા ।

ઉવાચ ઈર્ષી ગાન્ધારીમીવદમ્યુત્તમવન્નીચ ॥ ૧૧-૨૫-૪૩.

સહર્નાં શ્રિણવક્ત્વ્ય માન્યો મદ્વિચિતે શુભે ।

જાનેઽહમેનરપ્યેવ લીર્ષીં ચાસિ ક્ષત્રિવે ॥ ૧૧-૨૫-૪૪

અવખ્યાસ્તે નરેન્દ્રયૈરપિ વા દેવવાનૈઃ ।

પરમ્પરકૃત માણમત પ્રાપ્સ્યન્તિ યાવાઃ ॥ ૧૧-૨૫-૪૫

નાચારીના માધવચનો સ્વીકારતા ત્રીભગવાને કહ્યું કે 'આ પ્રમાણે તમે મને દાવો એક મેં પ્રથમથી જ નક્કી કર્યું હતું' કારણ (૧) ગાન્ધારીના કુખતપત અત્કરણમાંથી નીકળતી

પણ ગાન્ધારીના શાપનો શ્રીકૃષ્ણ અનુપમ વાત્સલ્ય અને ક્ષમાશીલતાથી સહેજ પણ વિચલિત થયા વિના સ્વીકાર કર્યો અત્યંત શૌકાતુર ચર્ષા વિવેકશુદ્ધિથી ચળીને ગાન્ધારીએ શાપ આપ્યો, તેથી વસ્તુસ્થિતિનું ચથાચોગ્ય નિર્દેશન કરાવી એમનો શૌક દૂર કરવા આશ્વાસન આપ્યું 'ગાન્ધારી! હવે જોઠો, એક થાઓ! શૌક દૂર કરો. તમારા (દુર્યોધનને નિય ત્રણમાં ન રાખવાના) અપરાધથી જ કૌંગ્વે માર્યા ગયા છે. તમારો પુત્ર દુરાત્મા, ધૃષ્ટ્યાણુ અને અત્યંત અભિમાની હતો હવે એ નિહુર, કઠોર વૈર કરનાર અને વૃદ્ધોની શિખામણનું ઉલ્લંઘન કરનાર દુર્યોધનના દુષ્ટત્વોને સારા માની, તમે પોતે જ કરેલા દોષોનું, મારામાં શા માટે આરોપણ કરો છો? ૧૭૦ જૂતકાળમાં મરણ પામ્યું હોય કે નાશ પામ્યું

અગ્નિશિખા સમી વિનાશક તીવ્ર લાગણીઓને આમ માર્ગ મળવાથી પાઠવો બની મધ અનન્યાશ્રયી ભક્તો બની ભક્તવત્સલ ક્ષમામૂર્તિ^૨ શ્રીકૃષ્ણે આધાત સહન કર્યો : સરખાવો શ્રી ઉમાશ કર જોધીકૃત ' ગાધારી ' કાવ્યરચનામાં ગાધારીનું ઉચ્ચારણ

હા એ થયું ભાર જ : શોકતપ્ત
આ માવહૈયેથી યથા ન રાખ
તે પાચ મારા કુમળા ક્લણકુરો
રક્ષાસઘા! ભરમ સમા, જગદ્ગુરો

* *

આ છબ મોળી લલચાવતા ગયા
ને શાપ પોતા પર જોયાને ક્યાં,
વિનાશ એ આમ થવો જ એ હતો,
એના ન કે ઉત્તરદાયી અન્ય તો
ને શાપ એ ઉચ્ચરવા સમો હતો,
તો અન્ય ના કે ખમતીધરે હતો
એ શાપની વીજ પડી, સુભાગ્ય કે,
વળે દુઃખો પર્વતશૃંગ ત્રાહકે.

(' પ્રાચીના ' ૩૯ આશુજિ, પૃ. ૪૩, ૪૪).

(૨) યાદવો અભિમાનથી છકી બંધ, અને અન્યાયી બને તો તેનું કાર્યકારણ આવને અનુલક્ષીને આ જ પરિણામ આવે. બાકી યાદવો એટલા બળવાન હતા કે આંતરિક ક્રૂદ સિવાય તેમનો નાશ અન્ય મનઃવેા તો શું? પણ દેવો કે દાનવો સુધ્ધા કરી શકે નહિ. તે માટે શાપની જરૂર નથી. ગાધારીએ તો તપઃપ્રભાવે અને લાગણીઓની ઉત્કંઠતા દરમિયાન આ ભાવિભાવનું દર્શન કરી લીધું, તેને શાપરૂપે વ્યક્ત કર્યું. એ અભિવ્યક્તિ શાપ આપ્યા સિવાય, વધુ સાન્નિવકતાથી ચર્ષ શકી હોત. જુઓ મંત્રસ્થુને અંતે પરિશિષ્ટ ' સિંહુ '.

૨૦ લક્ષ્મિદેવિન્દ્ર ગાન્ધારિ મા ચ શોકે મઃ કૃષ્ણ !

તવૈવ હ્યપરાધેન કુરવો નિચનં ગતા ॥ ૧૧-૨૬-૧.

યા ત્વ પુત્ર દુરાત્માનમીર્ષુમત્યન્તમાનિનમ્ ।

દુર્યોધન પુરસ્કૃત્ય લુપ્ત સાધુ મન્યસે ॥ ૧૧-૨૬-૨.

નિહુર વૈરપરુષ વ્રજાનાં માસનાતિનમ્ ।

કથનાત્મકૃત દોષ મન્યાષાતુમિદિચ્છસિ ॥ ૧૧-૨૬-૨.

જુઓ ઉપર નોંધ ૧૦માં ગાધારીનું ધનન.

હોય એનો જે શોક કર્યા કરે છે તે કુખ, અને કુખમાર્થી કુખ એવો જે પ્રકારનો અનર્થ મેળવનાર છે. આત્મનું જીવન કરનારા, નાચ ખાઈ વહનારા, થોડી શીઘ્ર દોડનારા, ઝડપે સેવા કરનારા, દુઃખ જીવી પગપાસન કરનારા અને રાજપુત્રી અર્થાત્ દાનિયાણી તમાગી જેમ વધુ કરનારા જાતને વાળુ કરે છે (આ વાતમાલિકા કહે છે. તેથી કેવળ કુખખાતક શોક મળીને વાળન થાયો) ^૧ (૧૧-૨૦-૧ થી ૫)

વાતમેળના એ અગ્નિય (લાગતા પણ ખરેખર તો વાતસલ્ય અને સહનશીલતાથી ભર- પૂરે સ્વભ) વચ્ચેના સાંજવાને રોકથી વ્યાકુળ આખોવાળા ગાધારીએ (ધીરજ ગાખવાનો પ્રયત્ન કરતા કરતા) ગૌન ધારણ કર્યું. ધૃતરાષ્ટ્રે પણ શોક ઉપર કાબૂ રાખ્યો. યુધિષ્ઠિરે મૂન થોડાંઓના અગ્નિચન્કાની વ્યવસ્થા કરી રાત્રે અગ્નિસસ્કાર થઈ ગયા પછી (પ્રભાતે) મૌન માની રે ગયા. 'નાન કપુ' અને મૃતપ્રાણીઓનું જળપી તપણુ કર્યું ^૨ (૧૧-૨૬-૬ થી ૪૪ અને ૪. ૨૭)

*

*

*

આ વિજ્ઞાનમા બીજું કુનુ અત્યંત વસંત અને લગ્નશીલ રૂપ અભિવ્યક્ત થાય છે. પુત્રોના સર્વનાશના હૃદયભેદક સમાચાર સાંભળ્યા પછી, અધ ધૃતરાષ્ટ્ર પ્રેમાળ શ્રાદ્ધાળુના 'ગાળન' તમે જે ન કરો (પણ પ્રેમ કરો)' શબ્દોનું સ્મરણ કરે છે, પણ તેના અતરંગી તો દેવની હાથા ભણી છે અને એ દેવપ્રેરિત જુગ્ગસામા તેણે ભીમને ચગદી

કાન્તાદર્શી કવિનું આહી સૂચન છે કે ગાધારીએ દીકરાને અધર્મમાર્થી અટકાવવા ભારે પ્રયત્ન કરેલો 'પણ પૂરો નહીં'. પુત્ર સેનહથી સમણુદ્ધિમા આવેલી (અતિ અલ્પ પ્રમાણથી) ક્ષાંતિને લીધે (જેમ કે કુતીને પુત્રજન્મ થવાનું સાંભળીને ગાધારીને ઈર્ષ્યા થયેલી ૧-૧૦૭ ૮ થી ૧૧) એ સ્ત્રીએ (સ્વધર્મ) પૂર્ણ રીતે આત્માની શક્યા નહિ તેથી કર્મના નિયમને નશીલ થત. નાની હોવા છતાં પુત્રોના સમૂળ ઉચ્છેદથી થતા શોકને પ્રાપ્ત થયા કવિ નિત્ય અમૃત ધર્મપાલન કરવાનો અતુરોદ્ધ કરતા અન્યત્ર કહે છે શરીરના નાશ કરતાય ધર્મ (પાલન) જ વિનિષ્ઠ છે શરીરસ્થાપિ નાશને ધર્મ પણ વિગિવ્યતે ॥ ૧-૨૦૫-૧૭ ગદ્ય

આ છતાં પણ ગાધારીના પુત્ર-પતિને વારવાના પ્રયત્ન અને ન્યાયપરાયણતા દુન્યવી સામાન્ય નરો માપતા અનુપમેય અને અપ્રતિમ જ રહ્યા હતા

તેથી આ નિરૂપણ ગાધારીનું અવમૂલ્યન કરવા મટિ નથી પણ નિર્દોષ ધર્મપાલન (કર્મયોગનું આચરણ) કેટલું કુશલ છે અને તેને કોઈ વીરવા જ અશ્વલુચી રીતે સાચવી શકે છે. મટિ નમ્રતાપૂર્વક, અમુશા વિના કર્મયોગ આચરવાની કવિ કહિ વિશદ કરવા મટિ છે

^૧ મૃત ના મર્ચિ ના મરત યોજીતમણુશોચતિ ।

દુઃખેન યજ્ઞે કુ.સ્વ ક્ષામવર્ષો પ્રથયતે ॥ ૧૧-૨૬-૪.

તપોર્ષાય દ્રાક્ષણી ધત્ત ગર્મ ગૌર્વાદાર ઘાવિતાર તુરમી ।

મુદ્રા દાસ વ્યુત્પાદ તુ વૈરયા વધાર્ષય ત્વદ્વિદ્યા રાજપુત્રી ॥ ૧૧-૨૬-૫.

^૨ કુતીના કહેવાથી યુધિષ્ઠિરે કર્યુંની ઉત્તરક્રિયા કરી હતી. પરંતુ કર્યુંના જન્મની આ વાત હવે સાખ્યા મટિ યુધિષ્ઠિરે સ્ત્રીઓને શાપ આપતી વાણી ઉચ્ચારેલી કે, "સ્ત્રીઓના હૃદયમા હવે વાત રહશે નહિ", એવું મ. બા. ની મુંબઈ આવૃત્તિમા આવડતું વચન અહીં ક્રેપક તરીકે મુકાયેલું છે જુઓ 'સ્ત્રીપત્ન' ક્રેપક ૮૦. પરંતુ સમીક્ષિત વાચનાના 'શાંતિપત્ન' અ. ૬-૧૦મા યુધિષ્ઠિરને આ શાપ આપતા નિરૂપ્યા છે.

નાખવાની યોજના થી. દક્ષ-વત્સલ શ્રીકૃષ્ણે તે નિષ્ફળ કરી ધનરાજના દુઃખોની ને દુર્બોધન જેવા દુષ્ટ મનુષ્યના વશવર્તી-પરતત્ર બનીને રહેવાની તેની જીવનચર્ચાની સમીક્ષા કરી, તેને ધર્મમાર્ગ ઉપર સ્થિર થવા અને વૈરઝેર ત્યાગી પ્રેમભાવ રચાવવા સમર્થબળુ દુર્બોધનની અનુપચિન્તિત ધૃતરાષ્ટ્ર પ્રીતિભાવ દાખવ્યો પણ ખરો.

અને પછી રૌદ્ર રણજ્ઞમિત્ર નિરીક્ષણ કરવા નીકળેલાં ગાન્ધારીની સાથે જ શ્રીકૃષ્ણ પ્રયાણ કર્યું એ ધર્મજીવ સાધવી નારીના આઘાત-પ્રત્યાઘાતોને અનુકંપા અને સહાનુ-ભૂતિથી નરમ પાડ્યા. એના અતરના દુઃખના ધાતો મંદમ બન્યા એના પ્રકાપના વિદ્યુત્ત હારમાથી સુકોમળ પાડવોને બચાવી પોતે જ એનું નિશાન બન્યા. અને એમ પ્રિયજન અને સહજન પાડવોને તો બચાવ્યા જ, સાથે એટલા જ પ્રિય અને સહજન ગાન્ધારીને પણ કુળના રહ્યાકુલા અ કુરોને ભરમીભૂત કરવાના પથ્થરાપના અમિદ્ધ ઉર્મા શેઠાવામાંથી પણ ઉગારી લીધા.

એમ સૈને ઉગારી લીધા પછી એ ક્ષમામૂર્તિએ ગાન્ધારીના શાપને મુખ્ય થવા વિના સ્વાભાવિકપણે સ્વીકારી લીધો ભાવિ અપમૃત્યુ અને કુલનાશની આપત્તિઓની વેદનાને સમેજ પણ લેખામાં લીધા સિવાય, પૂર્ણપણે સહન કરીને એ પુરોષોત્તમે શાપ દેનારને પણ વસ્તુ-ચિન્તિતો યથાતથ ખ્યાલ આપીને મા વ જોકે મનઃ ક્રુષ્ટા । નુ સાવન આપ્યું ;

કર્મમાત્રથી અલિપ્ત એવા પૂર્ણ કર્મયોગી, મહાયોગેશ્વરના જ આ તાટગણ્ય, વાત્સલ્ય અને ક્ષમા (ક્ષમાશીલતા અને સમર્થપણ) સંભવી શકે.

*

*

*

સતી ગાન્ધારી અહીં એવા પરમ ભક્ત જીવનું પ્રતીક છે. જેણે સમગ્ર જીવન સ્વ-ધર્મની ઉપાસનામાં ગાળ્યું સતત પરમાત્માનું અનુરમરણ કર્યું. એમ કાર્તવ્ય-કર્મ કરતાં કરતા અનેક વિપત્તિઓ વેડી. ભીષણ સર્વનાશની તીક્ષ્ણતમ વેદના સહન કરી. અવ્યંધર્મને જ જણે કે દે કોઈ જતો દોષે અને એણે પરમાત્મા સાથેનું અનુસંધાન જણે કે, થોડી ક્ષણો માટે ગુમાવી દીધું. ગાન્ધારીએ શ્રીકૃષ્ણને દોષેલો શાપ એ શાપ નથી રજો, પરંતુ પરમાત્માના અણધાર્યાં વિરહથી ઉદ્ભવેલી, કોઈ પણ સ્થળ વેદનાને ટપી નાખ એવી તીક્ષ્ણતમ-તમ વેદનાનું પ્રકટીકરણ બન્યો. શાપના મિષે એ વત્સલ અનર્થમાં પ્રવેશિત છે 'તમે મને કેમ છોડી દીધી ?' ૨૪૭

પરંતુ અનર્થમાં તો બાંધ પકડીને સાથે જ બેસા છે. અનર્થમાં બાંધે રહી પ્રવેશ અલ્પ દેખને ય વેદનાની ભડીમા માળી નાખીને વાત્સલ્ય અને ક્ષમાશીલતામાં પરિ-વર્તિત કરે છે એને અહિં સકે આચાર શીખવે છે. નવું જીવન બહે છે.

અને એમ માનવજાતિ વાત્સલ્ય અને ક્ષમાના પથે ફાળવેલો (અર્થે) આગળ રહે છે.

૨૪ સર ક્રૂસાઉડે પરમ ભાગવત ઇસુ ખ્રિસ્તના અ વિશ્વ સ્પષ્ટો : 'એવી એવી લક્ષ્ય સમસ્યાની ? અર્થાત્ 'મારા ભગવાન, મારા ભગવાન, તમે અને કેમ છોડી દીધો ?'

(જુઓ 'શુભસ દેશ' માંથી ૨૭-૪૬, દે. માં ૧૫-૩૪)

પરિશિષ્ટ

‘સિન્ધુ’

(સંદર્ભ ગાંધાદીશાપની પાઠટીપ ૨૦)

માત્ર વીસ વર્ષની તરુણ વયે ચિરનિદ્રામાં પોદી ગયેલી અંગાળતી તરુ હતો (૧૮-૫૬-૭૬) ‘નાભાયજી’નાથી માતૃપિતૃભક્ત શ્રવણનું વસ્તુ સમિતે ‘સિન્ધુ’ કાવ્ય લખ્યું છે. અંગાળમા શ્રવણ ‘સિન્ધુ’ નામે ઓળખાય છે કેલન અને પરિશુદ્ધ બનતી જતી ભીમિ-ઓનુ ગાન કરી, અનરની ચેતનાને એ નાનું કાવ્ય દિવ્યદર્શન કરાવે છે. શાપ આપ્યા સિવાય પણ એનાં પાત્રો ભાવિભાવની ઝાખી કરીને રાગ દશરથને માર્દવથી ચેતાવે છે. તેમાંથી ઉપયુક્ત થોડી ક ડિકાઓ :

રાગ દશરથે અળણ્યપણે, મુગ માર્ગને ‘સિન્ધુ’ અર્થાત્ શ્રવણને વીધ્યે આળક સિન્ધુની ત્રીસ સાલગી દશરથ તેની પાસે દોડી આવ્યા, ઓળામાં લીધેા બાનમાં આવ્યો. સિન્ધુ બાનમાં આવતાં દશરથના મુખમાં ડળ ઉપર બહુશાપના ડરની ઘેરી ચિન્તાભરી રેખાઓ ધ્વાર્ષ ગઈ. પણ ઉદાસ સિન્ધુ બોલ્યો

“What dost thou fear, O mighty king ?
For sure a king thou art !
Why should thy bosom anguish wring ?
No crime was in thine heart !

*

*

*

“No curses, no ! —O bear no grudge,
Not that my blood has split,
Lo ! here before the unseen Judge,
Thee I absolve from guilt
“The Iron, red-hot as it burns,
Burns those that touch it too,
Not such my nature—for it spurns,
Thank God, the like to do.
“Because I suffer should I give
Thee king, a needless pain ?
Ah no ! I die but mayest thou live
And cleansed from every stain !

“મહારાજ તમે શું કામ કરો છો ? તમારા હૃદયમાં કંઈ પાપ નહોતું તો પછી હૈયામાં આટલી બધી વેદના કેમ ?

“ના રે ના, હું શાપીય નહિ માત્ર લોકી દળધુ તેનો કરો કુખ્યોએ મારા અતરમાં નથી. એ અદૃશ્ય ન્યાયાધીશની સમક્ષ તમને હું દોષમુક્ત કરાવું છું.”

“અગ્નિથી લાલચોળ થયેલુ લોહ રૂપે તેને દગ્ગર છે : ના માગી પ્રકૃતિ એવી નથી. પાડ ભગવાનનો, એને લોહની માફક વર્તણુ સાવ અણગમતુ છે.

“મને પીડા થઈ એટલે મારેયે તમને નાદર પીડવા એ ક્ષાંતિ ન્યાય ? ના મહારાજ, હું અત્યારે મરી રહ્યો છું, પશુ તમે જીવો, કોઈ ડાહ્ય વિના જીવો.”

સિન્ધુના નિર્દોષ વચનોથી દશરથ દ્રવીમૃત થઈને ઝડપી સાગ્યો મગ્ગોન્મુખ સિન્ધુએ તેને આશ્વાસન આપી, પોતે એક વખત કપૂતરની' બેડીમાંથી નગ્ને મારી નાખેલો, તેની માદાના આકંદ અને હુ ખથી ભરપૂર ખિન્ન દાણુ કળ પોતાને મળ્યુ છે, વગેરે વિચિત્ર કહી પોતાના ઉપવાસી નિર્મળ વૃદ્ધ માતાપિતાને પાણી પહોંચાડવા કંઈ દશરથ બ્રામ્હ સિન્ધુનું શય અને જળનું કમ ડળ થઈને તેના માતાપ પાસે ગયો, જૂખ અને તરસથી પીડાતા અને બાળક સમયસર પાછો ન આવ્યો તેવી ચિન્તાથી આદ્યત્વાકુળ રહી આજ્ઞા વ્યથિત હૃદયે બીના વર્ણવી પુરુષોકથી બને પ્રહોના હૃદય ભાંગી પડ્યો. એમના જુનુની ધડી આવી પહોંચી અને અંન સમયની એ ધડીઓના અન્તર્દર્શિ ખૂલી ગઈ. એમને ભક્તિ-દર્શન થયુ શાપની અભદ્રતા અને કહુતા આશ્વા સિરાય એમણે દશરથને એ વિચિત્ર જણાવી, વૃદ્ધ મુનિ કહે છે :

“Our hearts are broken Come dear wife,

On earth no more we dwell;

Now welcome death and farewell life,

And thou O King farewell !

“We do not curse thee, God forbid,

But to my inner eye

The future is no longer hid,

Thou too shalt like us die.

“Die—for a son's untimely loss !

Die—with a broken heart !

Now help us to our bed of moss,

And let us both depart.”

(“Ancient Ballads & Legends of Hindustan by Toru Dutt,
P. 132 ff-140 ff)

૪૬ સર. શાપ એ છે અનાચાર, શાપ દેવો ન કોઈને
આશાત થાય છે કોઈ પ્રજાના પ્રેમનેત્રને.

“અમારા હૈયા ભાંગી ગયા છે ચાલો સતી, આ દુનિયાની વિધાય લઈએ. હર્ષથી બેટીએ મૃત્યુને, ને જીવનને આપીએ વિદાય, ને રાજા તમને પણ.

“તમને શાપ નહીં હઈએ, રાજા. ભગવાન એમ ન કરાવે ! પણ મારી અન્તર્દષ્ટિ બાવિ પરનો પડદો હઠાવીને જોઈ રહી છે, રાજા કે તમારેય અમારી પેઠે મરવાનું નિર્માણ છે.

“મરવાનું છે તમારે પુત્રને અકાળે ગુમાવીને, રાજા, અને ભક્ત હૃદયે હવે અમને પોતાની દો શૈવાળની શૈયામાં અને વિધાય લેવા દો અમને આ ક્ષાની દુનિયાની.”

(લેખકનારૂં આગામી પુસ્તક ‘શ્રીકૃષ્ણ-પુરુષોત્તમ અને અન્તર્યામી’નું એક પ્રકરણ)

पद्मसुन्दरविरचित

कुशलोपदेशकोश

सं नगीन जी. शह

The Kuśalopadeśakośa, as its name suggests, is a small collection of beneficial wise sayings embodied in 77 Sanskrit verses. It contains practical suggestions for the success in political, social and religious career. It is fraught with pithy sentences expressing practical sagacity.

The style is simple. It is neither elaborate nor obscure. One hardly finds any literary embellishment. The work seems to be the first composition of Padmasundara, the author.

Padmasundara was honoured by Emperor Akbar. He was a great scholar and prolific writer. He wrote *Akbarasāhityaṅgādarpaṇa* (a work on poetics, published in Gangā Oriental Series), *Hāyanasundara* (a work on Astrology), *Pramāṇasundara* (a work on Logic, included in *Jama Philosophical Tracts* published in L. D. Series), *Sundaraprakāśa-śabdārnava* (a lexicon), *Yadusundaramahākāvya*, *Pārśvanāthamahākāvya*, *Rāyamallābhayudaya mahākāvya*, etc

The text of this small work is edited here on the basis of a paper ms belonging to the L. D. Collection preserved in the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad. It bears the Serial No. 1682. It has three folios. Folio 1A is blank and 3B contains only 10 lines. Folios 1B, 2A, 2B and 3A contain 14 lines each. Each line has 42 letters. The size of the ms is 20.5 cms x 10.5 cms. The handwriting is uniform and beautiful. The ms is written in the 17th century of Vikrama Era.

कुशलोपदेशकोश

श्रीपरमज्ञानप्रदाय नमः

नत्वा मदगरुमुद्गिरन्तमनिशं धर्मोपदेशामृतं
यत् पीतं श्रवणाञ्जलीभिरजराऽसृग्प्रदं देहिनाम् ।
श्रीमन्त यदनन्तशर्मोऽगधद कर्मारिमर्मापह
ज्योति पुञ्जमिवानिस(सं)स्फुरदुरुक्षानप्रभाभासुरम् ॥१॥
सदसद्व्यवहारनयाद्यौकिकलोकोत्तरप्रमाणवशात् ।
सद्भूतेनरभावान्तयसङ्ग्रहता सती यदपि ॥२॥
तदपि व्यवहारतये प्रवृत्तिरिति लौकिकी समाख्याता ।
सदृशासदृशद्वितीय प्रहिता कविवचनरचनाऽस्ति ॥३॥
वक्ष्ये बोधविबोधनकुशलं कुशलोपदेशकोशमिदम् ।
कुर्वते विचक्षण म्वलु निरीक्षितं श्रुतमतेर्बुद्ध्या ॥४॥
सामर्थ्यमन्विलक्षणे बहिराकारस्य गोपनं युक्तम् ।
शम्भ्व्यसनाभ्यसनं कार्यं विजिगीषुणा सततम् ॥५॥
प्रायः परिभवभुवनं पुरुष परुषो निराकृति कथित ।
तेन विशेषाढम्बरमपि हेयं न च बुधैर्जातु ॥६॥
कोऽपि न विश्वमन्व्यो विशेषतो दुष्टमनुजनिवहानाम् ।
ज्ञानप्ररूपिताम्बिलधर्मभ्रंशं समीप्सुवताम् ॥७॥
निजमतपश्चस्थापनसमुत्थदुर्ध्वान्तार्तरौद्रभृताम् ।
पाश्चाण्डदुष्टसत्त्वप्रत्यन्तनिवासिना सङ्ग्राम् ॥८॥
योऽपिद्वालचिरन्तनविरुद्धधूर्ताम्बुवहनिनृपतीनाम् ।
हेमकुट्टभन्यशपथप्राचकीपूर्णां परित्याज्यम् ॥९॥
नीचालसशस्त्रभृतां शृंगिसरिन्निखिनरेशवश्यानाम् ।
बलवन्नास्तिकचौरकृतघ्नदुर्वृद्धिपुरुषाणाम् ॥१०॥
प्रातस्त्यगान्तसमये क' कालः को व्ययागमो देशः ।
कोऽहं काममगात्त को वैरी सम्पदनुबन्धः ॥११॥
को देव कस्याहं किं कुलमसुखं सुखं ममास्ति कुतः ।
प्रत्याहते परै किमु सद्यः प्रत्युत्तरं दातुम् ॥१२॥
इति चिन्तयति मुहुर्मुहुर्हर्मुखे किं दिनस्य भम कृत्यम् ।
के मुहुरदो गुरुरपि क सवसत्कृत्यं किमिह बन्धु ॥१३॥

स्थितिरिह सातत्यवती यदन्तिकं गम्यते प्रयोजनतः ।
 तस्य स्थैर्यादिगुणव्यसनानि च चिन्तयेन्मतिमान् ॥१४॥
 खिन्नैरपि मोक्तव्यं न कायकृत्यं कदाचिदपि मुह्यदा ।
 क्लेशजित् पुरुषोऽपि हि पुरुषार्थफलं न चाप्नोति ॥१५॥
 उन्नतमनोरथानां मनस्विना माननीयमपि करणम् ।
 तद्विधिरनुमानवशाद् यतते सम्पत्सु सोद्योगः ॥१६॥
 परुषं कर्म न कुर्यान् भ्रमावृते सज्जनाय जातु च न ।
 मथितादपि चन्दनतः प्राय प्रादुर्भवत्यग्निः ॥१७॥
 सत्सङ्गतिर्विधेया शुभोपदेशप्रदा वयोवृद्धा ।
 बहुशास्त्रश्रुतकुशल निरन्तरं सेवनीयास्ते ॥१८॥
 ब्रह्म परलोकविरुद्धं कुर्यान् नरमभित्यजेद् विबुधः ।
 यो हन्ति निजं स कथं परमयति गरिष्ठमन्दमति ॥१९॥
 विद्यातप प्रयासैः शौर्येण धनेन धर्मसदृशैश्च ।
 अकुलीनोऽपि कुलीनो भवति नरस्तत्क्षणादेव ॥२०॥
 नात्मानमतीवोच्चैः प्रयासत स्वल्प गरीयम् कुर्यात् ।
 यदि तस्मादवपातो महते दुःखाय तद् भवति ॥२१॥
 गतवस्तुनो न शोकः कार्यं प्रतिपन्नकार्यपरिहारः ।
 निश्चिन्तस्वापकृतो निद्राभङ्गो न कर्तव्यः ॥२२॥
 दैविकमानुषदोषैर्भूय कार्यं न जायतेऽवश्यम् ।
 शान्त्या दैविकदोषान्निवारयेन्मानुषान् स्वधिया ॥२३॥
 येषामयशो दौस्थ्यं कार्पण्यं मूर्खताऽतिपापकम् ।
 नित्यछिष्टसरोगा मृतोपमास्तेऽपि जीवन्तः ॥२४॥
 दैन्या वृत्तिरनीहितमनोरथत्वं विरुद्धकरणं च ।
 परवशताऽसन्तुष्टिर्नरक किमत परं तस्य ॥२५॥
 सकलकुटुम्बः स्ववशः सन्तोषः स्वजनता च विद्वत्कम् ।
 इष्टमनोरथलब्धि स्वर्गे किमत परं रम्यम् ॥२६॥
 दुर्मन्त्रिणि निर्भीकः कृतघ्नतस्तूपकारबुद्धिरपि ।
 दुर्नयतो नयतेच्छुः स नेष्टसिद्धिं लभेत् नरः ॥२७॥
 वैरमकुर्वन् बहुभिर्वशाद् बहुसम्भते स्वयं स्वमतम् ।
 सुमुखैर्भाष्यमवश्यं सर्वासु शुभक्रियासु बुधैः ॥२८॥
 मायाविनामपि नृणां निस्पृहता खलु फलप्रदा भवति ।
 द्रोहप्रयोजनेन च कार्योत्पत्त्या स्वतः सुजनैः ॥२९॥
 पात्रेषु न कर्तव्या मत्सरता जातुचित् कुलीनेन ।
 स्वज्ञातिकष्टमधिकं नोपेक्ष्य कार्यमेकत्वम् ॥३०॥

मानयतामपमानस्तद्दोषादयशसोऽपि वृद्धिः स्यात् ।
 नदयन्ति ज्ञातिजना भूयः कलहादतिक्रोधात् ॥३१॥
 वर्धन्तेऽधिकमधिकं कमलिन्यो ज्ञातयोऽभ्युना मिलिताः ।
 परिपूजयेद् विशेषाद् निस्त्वं साधमिकं मित्रम् ॥३२॥
 स्वकुलानुचिताय नरो न यानि कार्याय गौरवगारण्ड ।
 अधमक्रयाणकक्रयविक्रयणायाप्रयोजनतः ॥३३॥
 न निजाङ्गवाद्यमनिर्घं त्रैणच्छेद्यं मुखा क्षितौ लिखनम् ।
 न नखैर्दशननखानां निघर्षणं कार्यमार्येण ॥३४॥
 आत्मानमात्मनैव प्रवर्तमानं निवारयेत् कुपथे ।
 पाथोऽर्नाधिरूढ्वेल परेण किं वार्यते स्वस्मान् ॥३५॥
 दानं याद मानयुतं ययौचित्येन पूजितं वचनं ।
 यदि शौर्यं नयवयं त्रिजगद्वशकृन् त्रयं चैतत् ॥३६॥
 अर्थादधिनेष्व्यो महाधनी सुष्ठुवेपपरिहीन ।
 विशलः सधलद्वेषी महतामुपहासनिहत्य स्यात् ॥३७॥
 चौर्याद्यगुणेषु सदा यद्वधनाशो गुणेषु मशयवान् ।
 शक्तौ च निरभियोगो नेहितलक्ष्मीमवाप्नोति ॥३८॥
 फलसमये सालस्य कृताभियोगो विनिष्फलवेऽपि ।
 निशङ्को रिपुमङ्गो न नरश्चिरमेधतेऽग्रश्यम् ॥३९॥
 धूर्तवधिमग्नानां निर्मायनरेष्वनादरी सततम् ।
 स्त्रीशठवचःप्रतीतः शीघ्रत्रिनाशः समभ्येति ॥४०॥
 संर्धः (पर्व) कुलटाकामी गणिकालुब्धोऽपि निर्धनः पुरुषः ।
 प्रवयाववाहकाक्षी सकलजनस्योपहासाय ॥४१॥
 कामिस्पर्धा(धी) निस्वस्तरुणाक्रोपाद् विवाहकर्ता यः ।
 दोषस्फुटः प्रियास्पृक् पश्चात्तर्प स समुपैति ॥४२॥
 पण्याङ्गनाम्निपु रिपुर्निवारितार्थप्रियो भियाऽत्यर्थम् ।
 स्त्रीरन्ता दारिद्र्ये स हीयते सकलसम्पद्धिः ॥४३॥
 निर्वुद्धिः सिद्धयर्थी कार्यस्य सुदुःखितः सुखाकाङ्क्षी ।
 अचरकरी परस्वैर्मन्दमतीना त्रयो गुरवः ॥४४॥
 दैन्यः स्वसुतायत्ते भार्याविस्ते वनीपकसदृशः ।
 दत्त्यानुग्रहणमतिस्तदपरपुरुषाधमः कोऽस्ति ॥४५॥
 मतिगौरवादहं युर्वहुगर्वामागधोक्तिर्भर्भवति ।
 लिप्सुर्लुब्धे नृपतौ दुर्मतयस्तु त्रयः पुरुषाः ॥४६॥
 हितवादिषु स दुर्वेषी रोगी यदपथ्यसेवको भवति ।
 नीरुभेषजभक्षी निःसंशयतो मुमुर्षुमतिः ॥४७॥

भोजनकाले कुपितो गन्ताऽभारोऽपि शुक्लकुलजात ।
 कुलभद्रतोऽसेवाकृतं त्रयो महामन्त्रमतिमुग्धा ॥४८॥
 मित्रोद्वेगकरो यो धूर्तैर्विश्वास्य वञ्च्यते मनतम ।
 गुणवान् मत्सरसहितः सकल विकलः कन्यास्तन्य ॥४९॥
 रमणीरमणीयतरोऽन्यदारसक्तोऽप्रियोऽपि सिद्धार्थे ।
 गोष्ठीनिरतो निधनो निवृद्धिगिरोमणिः पुरुषः ॥५०॥
 धातुर्वादादिकृते विहितधनाशो रसायने रसिकः ।
 विषभुक् परीक्षणार्थं त्रिकमेतदनर्थकोशगृहम् ॥५१॥
 गुह्योक्ता परवश्यं कुर्मणो भृत्यभीतिकर्ता यः ।
 निजकोपसमापाती दुर्यशसामपि पदममी स्युः ॥५२॥
 दोषेष्वधिको रसिकः क्षणानुरागी च गुणगणाभ्यासे ।
 बहुहानिरल्परक्षी नास्पदमपि सम्पदां भवति ॥५३॥
 प्रणतेष्वनतो मौनी दुर्बलपीडितनरेषु सोत्साहः ।
 बहुगवेण स्तब्धो न भवेज्जनवल्लभः क्वचन ॥५४॥
 दीनबदनोऽतिदुःखे सुखसम्पत्तौ न दुर्गतेर्भयकृतः ।
 दुष्कर्मणि निर्लज्जो बालैरुपहस्यते स भृशम् ॥५५॥
 धूर्तस्तुत्या भ्रमितस्त्वात्मनि यशसैव पात्रपोषकरः ।
 आत्महितेष्वविमर्शी क्षयमेव स शीघ्रमुपयाति ॥५६॥
 वाचाल कुशलोऽहं चपलः सहितोद्यमोऽस्मि सोऽहमिति ।
 निःशङ्क शूरोऽहं स मन्यते यस्तु मूढात्मा ॥५७॥
 धर्मद्रोहसुखेच्छुरन्यायेन च विवर्धिषुर्नितराम् ।
 श्रेयःसंबलमुक्तो मरणान्ते दुर्गतिरतिथिः ॥५८॥
 मुखरत्वेनाभिज्ञः सम्पल्लभे भवेत् सदा विहृतः ।
 गणकोक्तौ सुतक्वमी न धीमतां माननीयः स्यात् ॥५९॥
 बुधसदसि स्वश्लघी क्लिष्टोक्त्या मन्यते कविमन्यः ।
 व्याचष्टे श्रुतमश्रुतं तन्मतये खलु नमस्कुर्मः ॥६०॥
 परगतमर्मस्पर्शी हसन्निबोद्धेजकोऽतिचाटूक्त्या ।
 अगुणी गुणिनिन्दाकृतं ककचप्रतिमं परः स पुमान् ॥६१॥
 दक्षः स्वसभाधीती महातुरः साभिलापुकोऽन्यन्तम् ।
 अनवसरज्ञोऽपि गतः कपिकच्छुसमा इमे ख्याताः ॥६२॥
 वचनास्मारकदूतः खरस्वरो गीतगानकारी च ।
 योगी गृहाश्रमरतः सोद्वेगकरास्त्रयश्चैते ॥६३॥
 स्फुटदोषिजनश्लघी गुणिजनगुणनिन्दकोऽसमर्थः सन् ।
 राजाद्यवर्णवादी सद्योऽनर्थस्य भवति गृहम् ॥६४॥

निजधर्मणोऽपमानं विचार्युर्ममवञ्चनं मन्त्रम् ।
 गृहदुश्चरितं च तथा प्रकाशयेज्जातु नो मतिमान् ॥६५॥
 मूर्खं पण्डितान्यो मूर्खमन्योऽपि पण्डितो मान्यः ।
 पण्डितमूर्खान्तरतः स पण्डितः पण्डितमन्यः ॥६६॥
 विच्छिन्नश्रुतयचनः खण्डस्फुटिताक्षरोक्तिवाचालः ।
 खण्डितपण्डितमान्यो न खण्डितः पण्डितमन्यः ॥६७॥
 व्याकरणतर्कछन्दोग्योऽर्थश्रुतिस्मृतिपुराणैः ।
 षड्दर्शनमर्मज्ञः सार्वपथीनो भवेत् कुशलः ॥६८॥
 तद्विपरोतो मूर्खो गणयति बुधमान्यमात्मनाऽऽत्मानम् ।
 शठवृत्तिदिस्तुतिभिः स च मूर्खाशोरोर्मणि प्रवरः ॥६९॥
 तीव्रक्रोधाहङ्कृतिभायालोभादयो हि सन्ति निजे ।
 पात्रमपकीर्तिगुणिनां ततः परं प्राप्यते कुत्र ॥७०॥
 अकथितपरममज्ञो द्वन्द्वाल्पावरोधसि परस्य ।
 प्रथितेनानादृतो नाङ्गस्पर्शी भवति चतुरः ॥७१॥
 योऽपृष्टो बहुभाषी परासनप्राहको बहुविरुद्धः ।
 बहुहास्यमर्मचक्ता विद्वेषः याति तत्क्षणतः ॥७२॥
 वक्तुर्नवरसमर्म स्वयमनभिज्ञो विनिन्दते तस्मै ।
 विद्वद्वचनेष्वरुचिर्निगद्यते ज्ञानदग्धनरः ॥७३॥
 गम्भीरभातेविदग्धास्तत्त्वविदः सर्वशास्त्रकुशलध्वजः ।
 नीरागद्वेषरता दुर्लभ्या मानुषे लोके ॥७४॥
 विख्यातकीर्तिधवला सत्कायो दानशीलिततपोभिः ।
 प्रगुणा धर्मणि चतुराः किमुत मृता सन्ति जीवन्तः ॥७५॥
 मुनिभ्यश्चमरुसुगुरोः पदारविन्दद्वयैकमधुपेन ।
 मुनिभ्यश्चमरं कृतमिति कुशलोपदेशमिदम् ॥७६॥
 कुशलोपदेशकाश्च निजद्वेषे सद्ने दधाति यः कुशलः ।
 तस्याक्षयनिधिलुल्लासं बुद्धिर्न क्षयमवाप्नोति ॥७७॥

इति श्रीपद्ममेरुशिष्यपद्मपुत्रविरचितं कुशलोपदेशकोशमिदं लिखन्तः संदर्भतः
 पूर्णकृतम् ॥

Journal is primarily intended to publish researches in Medieval Indian history. Hence emphasis will naturally be on the languages, literature and sources of that period. But it will give sufficient space to other subjects which throw light on Ancient Indian culture.

Types of Contributions

Contributions embodying original researches; abstracts of theses accepted by the University; critical editions of the texts in Sanskrit, Prakrit, Pali, Old Hindi, Old Gujarati, etc.; translations and summaries of ancient and medieval important original works of manuscripts and textual studies will be published in the Journal.

Language of Articles

Articles should be written in any one of the following four languages: Sanskrit, Gujarati and English. Articles written in language other than English should be accompanied by a summary in English.

Publication

The L. D. Institute of Indology will pay honorarium to the authors whose contributions are accepted.

Subscription

Rs. 20/-
Sh. 30
Dollar 5.00

Other Rules

- (1) Contributions intended for publication in the Journal should be type-written (with double spacing) or legibly written on one side only of the paper. Copies should be retained by the authors.
- (2) It is presumed that contributions forwarded for publication in the Journal are not submitted elsewhere.
- (3) The copyright of all the contributions published in the Journal will vest jointly in the L. D. Institute of Indology and the authors.
- (4) Ten offprints will be given to the contributors free of charge.
- (5) Titles of books and Journals should be indicated by single underline. Sanskrit, Prakrit, Hindi, Gujarati terms occurring in the articles written in English should be underlined. The standard system of transliteration should be followed.
- (6) Those who want their works to be reviewed in the Journal should send two copies of the same.

All contributions and correspondence may please be addressed to

Director, L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad-9

OUR LATEST PUBLICATIONS

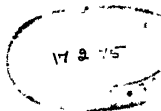
- | | |
|---|-----|
| 32. Philosophy of Shri Svaminarayana by Dr. J. A. Yajnik | Rs. |
| 34. अध्यात्मचिन्तुः — हृषं वषंतोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ;
सं० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह. | Rs. |
| 35. न्यायमञ्जरीप्रस्थिमङ्गः — चक्रधरकृतः; सं० नगीन जी. शाह | Rs. |
| 36. New Catalogue of Sanskrit and Prakrit
Mss. JESALMER COLLECTION —
Compiled by Munirāja Punyavijayaji | Rs |
| 37. Prakrit Proper Names Pt. II
Compiled by Mohanlal Mehta
and K. Rishabh Chandra | Rs |
| 38. Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi | Rs |
| 39. Jinabhadrasūri's Madanarekhā Ākhyāyikā.
Editor, Pt. Becharadas J. Doshi | Rs |
| 41. Collection of Jaina Philosophical Tracts
Ed. Nagin J. Shah | Rs |
| 42. Saṇatukumāracarīya,
Editors Dr. H. C. Bhayani and Prof M. C. Mody | Rs |
| 43. The Jaina Concept of Omniscience
by Dr. Ram Jee Singh | Rs |
| 44. Pt. Sukhlalji's Commentary on Tattvārtha Sūtra of
Vācaka Umāsvāti Eng. trans. by Dr. K. K. Dixit | Rs |
| 45. Isibhāsiyāim
Ed. by W. Schubring | Rs |
| 46. Haimanāmamālās'iloṇcha of
Jinadevasūri with Śrīvallabha's
Com.; Ed. by Mahopadhyaya Vinayasagara | Rs |

Published by Dalsukh Malvanja, Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
 Printed by K. B. Bhavsar, Swaminarayana Mudrana Mandir, 46, Bhavsar
 Nava Vada, Ahmedabad-13

76

SAMBODHI

(QUARTERLY)



VOL. 3

JANUARY 1975

NO. 4

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI



L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

The Absolute as Pure Consciousness (Contd)

Kalidas Bhattacharya

Some Clarifications (Vedānta)

Kalidas Bhattacharya

- ✓ Some Important Episodes in the
Vasudevahiṇḍī and the reconstruction
of the Br̥hatkathā

J. C. Jain

- ✓ Daṇḍin's Indebtedness to Subandhu

Maan Singh

Bappa Bhaṇḍi and his Tārāgaṇa

A. N. Upadhye

Two More Inscriptions of Western Kshatrapas

Rasesh Jamindar

The Solankies of Ṭoḍā

Ram-Vallabh Somanl

The 'Primitive' in the Kauṇilya's Arthasāstra

Ganesh Thite

1978 -
17.2.75

A MODERN UNDERSTANDING OF ADVAITA VEDĀNTA

THE ABSOLUTE AS PURE CONSCIOUSNESS (Contd.)

Kalidas Bhattacharya

A

Introspection, we have held till now, is pure subjectivity, subjectivity proper. But there is something wrong about it, even as distinguished. It is still introspection of a *mental* state. It is still compelled, as it were, to refer to a state that is an object, and so far, therefore, as not fully dissociate or free. It is not fully free for another reason also. Introspection, even of the spiritual type, is after all a temporary affair and, however prolonged, relapses every time into unreflective work-a-day life. The final essence of an individual, as completely dissociate from all that is accident, should, on the other hand, be a never-lapsing introspection that is under no compulsion to refer to a mental state.

Introspection could be prolonged, as much as one liked through concentration on a particular state of mind, usually a cognitive one, and the chances of lapse into unreflective life could be eliminated through continuous culture of detachment, love of truth and freedom, etc. which all tend to paralyse distracting factors. But though introspection could be made permanent that way it would still remain introspection of a *mental state*, of the state, viz. which has been concentrated on. How can it get away from the need of referring and realize its pure essential being as subjectivity untarnished?

The whole question, however, is in a way illegitimate. One who asks this question has understood introspection as only psychological. *Spiritual* introspection does not concentrate on a mental state as an object. It rather is intent on withdrawing

from¹ it. Even positive concentration on a state (or anything whatsoever) is not possible till one withdraws from its surroundings. Spiritual introspection not only withdraws from the surroundings, it seeks to withdraw even from what is left over. Withdrawal here is from the latter's presentedness, from it as an object, and the result is its liquidation into subjectivity, its reduction to the subjective act of withdrawal itself² and *pari passu* the understanding of it as symbolic construction. In spiritual introspection, the so called reference to the mental state is thus self liquidating, nullifying the content, dialectically enough, as soon as it is said to be held to. Not that there is no reference, but the reference is ever vanishing. As ever vanishing, it claims to be, at the ideal stage of perfection, really no reference at all and is, during the period of vanishing, a sort of *free* reference, resisting, as it does, any kind of compulsive entanglement in it. Its free reference to the object—here to mental states—is the same thing as its withdrawal from that, only symbolically interpreted in a forward-looking language. Spiritual introspection is never compelled to refer to any object.

There is, of course, an alternative here. The alternative is mere withdrawal, bare transcendence, without any positing of positive subjectivity, such transcendence being neither positive nor negative. Not positive because no subjectivity is posited, and not negative for the following reason.

Though it is said that the presentedness, i.e. the objectivity of mental states, is negated, what is really negated here is only the *genuineness*, the *ultimacy*, of objectivity, not that objectivity as after all there, so that what is intended is not so much negation as viewing from outside.

1 This is a new characteristic feature of spiritual introspection not touched before.

2 In Pātañjala Yoga it is called *niradha*, taking place at a higher level of *citta* than where *ekāgra* takes place. The conscious *samādhi* at this higher level is wholly negative, called *asamprajñata*, as distinct from the *samprajñata* at the *ekāgra* level. *Niradha* has, by some, been called *asparśa-yoga*. Some, again, call it *aprañidhāna-yoga*.

Another name of this viewing from outside is transcendence which is an entirely indeterminate affair, neither positive nor negative nor – one may add – both positive and negative or neither-positive-nor-negative³, because it involves no sort of commitment at all. It is merely viewing from outside without any sticking to, any commitment to, that *outside*. This is the Mādhyaṃika concept of *śūnyaīā*. Or – a third alternative – the withdrawal or transcendence, even as so indeterminate, may be understood as after all a form of *consciousness*, but consciousness which, in spite of its purity, is still wholly indeterminate. This is the Yogācāra concept of *viññaptimātratā*. Neither of these alternatives, however, is acceptable to the Advaitin. Withdrawal, according to him, is negative attention, and all negation, he holds, presupposes, and posits also as a result, a positive as the ground. That positive ground, according to him, is pure subjectivity. Implicitly operating as the ground all through of the process of dissociation, from the extra-bodily world, through body and mind, to the stage of introspection, it evidences itself reflectively in its pure positive autonomy at this last stage. The Advaitin does not deny that lured by the successive acts of withdrawal, one might think that this withdrawal alone, whether as *śūnyaīā* or as *viññaptimātratā*, is the ultimate stand. It is just in order that one is not misled that way that between what he would call final realization and that transcendence he introduces another item for training, viz a warning statement (*mahāvākya*) that the final truth is pure subjectivity, not merely the withdrawal nor even the withdrawing self *qua* withdrawing. It is this warning statement that occasions at the stage of final withdrawal the direct awareness of pure subjectivity. It revives the implicit ground that has so long been continuously pushed aside under the pressure of ever growing withdrawing activity. The final withdrawal, called transcendence, is not, according to the Ad-

3 Neither-positive-nor-negative is still in the form of a possible commitment, only demanding that the indecision will ultimately be removed 'at a higher level.'

vastin, the final truth, for, first, substantively, it is but pure positive subjectivity, and, secondly, the final withdrawal as a process has again to be withdrawn from, this last withdrawal being absolutely non-different from that substantive pure subjectivity, being different only in name.

There is something novel about the warning statement too. Ordinarily, whatever knowledge we have through a *statement* is conceptional, not direct. But the warning statement in question occasions direct awareness of subjectivity. This is possible because, like statements which point to things bodily present before us, this warning statement points to the ground which has all along been present. This is the Advaita theory known as *śābīdāparokṣavāda*. The Advaitin, however, would not object to other means for reviving the awareness of pure subjectivity. The warning statement is requisitioned in order to correct the Mahāyāna infatuation with bare transcendence.

Spiritual introspection as self-revealing pure subjectivity is, as we have shown, not *tied to* the mental states it refers to. Either this reference is all *pseudo* or even as reference it is free.

Even if one understands the introspection under consideration as psychological, even then its reference to the mental states introspected may not be as compulsive as that of these states to their objects. Even psychological introspection can conceivably get away from the need of referring and realize its pure being as subjectivity untarnished if it is made to concentrate on one particular mental state, viz. the conviction (reached through systematic analysis) that from out of every mental state and, therefore, from mind itself as their objective substratum introspection, which had stood so long as undistinguishedly fused there, is to get dissociated in its free subjectivity. This demand on which introspection now concentrates is undoubtedly an objective mental state, but as a *demand* for the realization of subjectivity proper it is an object that continuously dissipates itself, making room for

that subjectivity to get dissociated. The demand, in other words, is just for the objective mental state to forgo its objectivity. In so far, then, as introspection has for its object a mental state that goes on liquidating itself, it cannot be said to be *bound* by that state. In plain language, it is not so far compelled to refer. Whatever reference is there is *free* so far. So far, again, as the reference is free, so far the subjectivity of introspection is not jeopardized. Whatever of non-freedom appears to linger is evidently in the process of self-dissolution. It follows inevitably that the ultimate freedom of man lies in purest non-referring subjectivity—subjectivity which is wholly in itself.

B

All difficulties are not over yet. The Advaitin insists that there is another hurdle—and a big one at that—to cross. Introspection, even of the spiritual form, is after all a subjectivity conscious of itself as an *individual*, as *I*, not as *you* or *he*. My introspection, whether spiritual or psychological, is after all my introspection, not yours or his. What I introspect, spiritually or psychologically, is a particular group of mental states which are mine only. I do not introspect your or his states, nor you or he mine. If, then, the final truth is to be pure subjectivity, it cannot be *I*-consciousness only, however reflective and dissociate that may be. There are many such centres of subjectivity each of which may claim to be the ultimate truth. Obviously, this is not the Advaita thesis. It follows that even the sense of individuality—*I*-consciousness—has to be transcended. How is this transcendence to be effected in order that one may land in some impersonal subjectivity? Normally, subjectivity is so much of the form of 'I' that if there be any that could transcend this limitation it should better be given another name. A more non-committal name is 'consciousness'. How, now, to pass from pure individual subjectivity (*jīva-sākṣin*) to impersonal consciousness?

It cannot be said that *you* and *he* are only objects to me quite as much as other objects and may be withdrawn from in the way they are. This cannot be said if only for the reason that in my awareness of *he* I am aware of him as a possible person, as one who, with his body and mind, *can* claim himself as an *I* exactly as I do. The only difference is that while in claiming myself as a person I understand myself essentially as *I* the pure subjectivity that is free of body (and mind), I understand *him* as a person only so far (and necessarily so) as I understand him through a body—identified, in other words, solely by means of that body and, therefore, in whatever way, though partially, with it. I am not directly aware of him as a centre of pure consciousness even implicitly as I am in my own case explicitly. I am aware of him as a centre of pure consciousness only as *he would* claim it as his *I*. As for *you*, it is only a *he* selected for my addressing, with, however, this important distinguishing feature that in my addressing you—or one of the '*he's*' as you—I feel somehow *confronting* your '*I*', you as a centre of pure consciousness, directly. You and *he* are as much independent *subjects* as I am and should not, therefore, be understood in terms of the *I* that constitutes me as pure subjectivity. The theory known as *ekajñavāda*⁴ is unacceptable. How, now, to transcend the individuality that lingers in introspection?

Some hold that this individuality derives ultimately from the individuality of the mind and body, called mine, and would, therefore, lapse automatically as these latter are, withdrawn from. Their idea is that pure subjectivity *as such*, forming the final essence of the individual, is impersonal, though misunderstood as personal, i.e. individual, because of its undistinguished fusion with the mind and body, called mine, so that with the process of dissociation from these completed it comes to be realized as it is in itself, as free of all individuality. At the first stage, indeed, of introspection there is still some reference to mental states, but as that reference is

4 I have here touched only the central point of *ekajñavāda*.

necessarily in the process of self-liquidation nothing more need be done if we only hold on to it. The reference in the intrinsic process of self liquidation will eventually disappear of itself

But this account is based on *ekajīvanāda* and stands or falls with that. As soon as you and he are recognised as independent subjects coordinate with me, *ekajīvanāda* collapses. It cannot be said that the apparent individuality of each of these subjects is eventually that of the corresponding mind and body, only wrongly attributed to them. For even if we assume that, what it would all come to is that in each case including the case of *I*, there is a non-individual pure consciousness as a final truth, and that, in turn, would mean that there are many such pure consciousnesses. True, there being no other criterion of individuality at this state, logically these so-called many non-individual pure consciousnesses have to be taken as one and the same. But with the Advaitin, no final judgment comes from logic. Logic has no independent say; it either only strengthens (chiefly by way of refuting contrary possibilities) what one has already experienced or proposes what one is to experience, their being in either case concrete living experience that supersedes logic. What one *is* to experience is not, again, in Advaita, just what is logically proved. It is in the minimum, what *others* (in the Advaita fold) have already experienced (and what as so experienced have been recorded in the Scriptures), what, in other words, are livingly suggested in one's own experience and therefore demand to be livingly experienced, though after requisite discipline of mind. In the living experience known as introspection there is no living suggestion, no living demand, as to *how* the non-individual pure consciousness that I am to experience should be identical with what he or you are to experience. Rather, he and you being from the beginning experienced as distinct subjects—either distinct in themselves or distinct from me—and contrary living suggestions not forthcoming, the demand is that when the individualities of mind-

body complexes are transcended the pure consciousnesses arrived at are still each individual.

In the absence of any contrary suggestion, *I*, *you* and *he* even as pure subjectivity, are each so far individual, even though the individuality of the mind-body complex has in each case been transcended. Indian transcendentalists are mostly at one in this thesis. Only the Buddhists and *ekajīva-vādīns* have disagreed. Even the *bahujīva-vādī* Advaitins admit the plurality of *jīvasākṣīns*. Some of these transcendentalists who believe in the plurality of pure selves—we mean the Sāṅkhya-Yoga philosophers, the Vaiṣṇavas and some Śaivas—have stopped with this plurality, never attempting their merger in a Great one; and some, like the *bahujīva-vādī* Advaitins and most of the Śaivas, have advocated the merger. Though the *bahujīva-vādī* Advaitins admit the plurality of *Jīva-sākṣīns* they hold yet that this plurality is as transcendable as that of other things. If plurality in other cases was only a mode of symbolic representation *nāmarūpa*, so is the case here too. Even *jīvasākṣīn*—and, therefore, its plurality—is a symbolic representation of one undifferentenced absolute pure consciousness, and the *jīvasākṣīn*, by transcending its individuality, may pass on to that. But how exactly?

C

In religious attitude man does, as a matter of fact, withdraw, or at least seeks to withdraw, from his individuality. Through whatever degree of self-abnegation he comes to be in communion with a supreme over-personal⁵ self called God. This over personal self is understood, in the minimum, as the most perfect ideal without any blemish or limitation any-

⁵ Over-personal in the sense that God transcends the individual *I*, *you* and *he* who are normally called persons. Otherwise, however, the God of religion is himself a person in the sense of being a unit of consciousness, though even as a unit it is limitless, *freely*, i.e. symbolically or creatively, granting unithood to individual subjects or somehow comprehending them.

where. An ideal everywhere is the *final* point to be arrived at in the line of progress one is continuously achieving. Here, in our present case, the line of progress is that of dissociation from whatever is objective—better, from whatever is symbolically representable as construction⁶ from the point of view of subjectivity. Hence its maximum is the ideally perfect blemishless subject, called God, from whose point of view even the individuality of the individual subject is a symbolic of creative representation. To whatever extent, then, in religion the individual subject negates himself to be in communion with this over-personal subject, and the important point to note is that all individual subjects agree that one and the same over-personal ideal subject⁷ is the ideal for them all to be in communion with. The *ideal* for different people in the same attitude cannot differ from individual to individual, quite in the same way as the same physical world for common men does not. The ideal everywhere is a demanded existence, not what is immediately there in its actuality. It is a regulative principle, and as such it is felt as what *ought to be*, what has to be realized, either by way of making it actual through will or by way of experiencing oneself as essentially constituted by it, and in the latter case the experience in question is either one of identity—partial or complete—or some very close relation.

Two other distinctive features of religion may here be noted. The first is that in religion proper as *communion* the individual, before he comes to be in communion with God, has already, through proper discipline, experienced himself as a centre of pure subjectivity—he has already freed himself from entanglement with his mind-body complex and a *fortiori*, through that, from the world of physical things. In other words, one who is in religious attitude proper is already at a

6 According to some transcendentalists, representable as created by (transcendental) will

7 'Subject' here means centre of pure consciousness. God is the absolute final centre of consciousness.

much higher level than one in which an ordinary man is he is already as free as possible. The second point to note is that religion is basically a matter of *feeling*, not of knowledge. In feeling, as distinguished from knowledge, some sense of individuality has to persist. In spite of whatever amount of self-abnegation is required for communion with God, he feels after all that it is he who is in such communion. No doubt, he feels too that he is he only so far as he depends on God, but there is no denying also that it is he who finds himself to be so dependent. Communion is basically this indetermination, this see-saw, and such indetermination is exactly what distinguishes feeling from knowledge. When angry with a person I feel him as hateful, this hatefulness is experienced to be as much an objective property of the person as alternatively my hating. In knowledge as a form of experience, on the other hand, the individual knower *I* counts for nothing. the situation there is that *X* is such and such, not *I know that X is such and such*. Even self-knowledge is no exception. in self-knowledge the situation is that the *I* is such and such. The so-called concomitant experience of the *I* that knows this situation—the *I* that is the so-called subject relatively to he *I* that is known—is only a misreading of the self-revelation of the latter.

Religion proper is a matter of feeling involving self-abnegation, to whatever extent, and it is appropriate to a stage of spiritual purity where exactly—to come back to our main thesis—there arose the cognitive demand for getting rid of individuality. The moral gathered is that in the cognitive attitude too individuality can be dissociated from through concentration on the *ideal* at this stage. If in religion it was communion, here it is the cognitive *discovery* of the ideal, and the ideal here is the same perfect pure consciousness which as one and the same ideal for pursuers of spiritual dissociation is the absolute truth. Since here the approach is not through feeling the truth is not God with whom one might be in communion, nor is there any see-saw of the individual seeker and

that truth. The ultimate here is the final perfect blemishless subjectivity which, after the dissociation from all that is object is complete, demands to be discovered cognitively as not only over-personal but intrinsically as *impersonal* pure consciousness constituting the truth of all that has so far been realized, viz purest individual subjectivity. As at the ultimate stage there is no question of alternation between it and the individual that realizes it, the absolute is the only truth and the whole truth. This is knowledge-discovery of the ultimate principle, realization which, not having any emotional warmth about it, is colder no doubt, than communion, but despite that, a profoundly living experience, throbbing with all the pulses of spiritual life, and yet dignified and with all the controlled quiet of omniscience and omnipotence. The ultimate is omniscient in the sense that everything, from the individual pure subjects to the grossest physical things of the world, is to be understood as its different symbolic representations at appropriate stages, it is omnipotent in that these symbolic representations are its own construction, it first symbolically diversifying itself into many centres of pure individual subjectivity, and then, through them, constructing their respective mind-body complexes and the world of physical things—may be, each latter through what just precedes it, may be, alternatively in other ways.

From pure individual subjectivity to this impersonal pure consciousness as absolute it is a prolonged passage consisting of grades and stages, no sudden leap. Though religion is a feeling attitude it is not, for that reason, of no relevance to the knowledge approach to the absolute. It may well constitute a stage in the passage from the pure individual subject to the absolute. *Īśvara-sākṣin*⁸—the God of religion proper—may well be a stage between *jīva-sākṣin* and *Brahman*. But this is not necessary. The path from *jīva-sākṣin* to *Brahman* may pass through quite another stage or stages, *Īśvara-sākṣin* not coming into the picture at all.

8 Not *Īśvara*, as the term is ordinarily understood to be. The distinction between *Īśvara-sākṣin* and *Īśvara* will soon be worked out

Whatever be the relevance of *Īśvara-sākṣin* for the realization of *Brahman-hood*, we may note in passing that there are two widely different concepts of God in the Advaita literature. One of these—the more important one—is that of *Īśvara-sākṣin* who, like *jīva-sākṣin*, and more perfectly than that, dissociates himself from all that is object, realizes himself as pure consciousness and has the whole world of objects as symbolic constructions. As just said, in these respects the *Īśvara-sākṣin* is at a stage advanced in that (i) for him, even the *jīva-sākṣin* is a symbolic construction, (ii) he is over-personal pure consciousness, one sole absolute centre of consciousness and (iii) ultimately he constructs the *jīva-sākṣins* symbolically and the rest of the objective world through them⁹, so that the ultimate agency (of course, symbolically understood) belongs to him, not to the *jīva-sākṣins*. There are two other differences. One is that while the individual (*jīva-sākṣin*) was first aware of himself as only undistinguished from the mind-body complex (and entangled through that in the world of physical objects) and then having dissociated himself from these came to discover himself as free so far (even having been really free in spite of apparent fusion), *Īśvara-sākṣin* is not understood that way. He is somehow understood as ever free. True, he represents himself symbolically as pure individual subjects. But that representation is not the same type of construction as when an individual subject constructs (is made to construct) his own world of objects. To the *Īśvara-sākṣin* individual pure subjects are not *objects*. No individual pure subject is wholly a construction. He evidences the *Īśvara-sākṣin* bodily, though as limited. The latter appears in no way as shrouded (except partially) or distorted, symbolic construction presenting the *Īśvara-sākṣin* as limited, which it is really not. The first difference, then, between the *Īśvara-sākṣin* and the *jīva-sākṣin* is that unlike the latter the former is ever free.

9 When it is a question of constructing the world that is common to the individual *jīvas*, it is constructed by the *Īśvara-sākṣin* through some specific *jīva-sākṣins*. Except these specifically few *jīva-sākṣins*, others are made to construct each his own world of objects only.

There is another difference which is more fundamental. It is that in his very act of constructing the *jīva-sākṣin* and the world of objects the *Īśvara-sākṣin* is understood equally also as *not constructing it*, understood, in other words, as enjoying his being – and that in fullest self-evidence – as just the sole solitary truth = pure impersonal consciousness, and nothing else. This is *Īśvara-sākṣin* evidencing himself as just the absolute, and for this he requires no extra labour, no extra discipline. The *jīva-sākṣin* too has, it is true, some such dual function: he constructs – rather, is made to construct – the world of objects and evidences himself at the same time as pure consciousness. But the pure consciousness as which he evidences himself is neither that *Īśvara-sākṣin* nor the impersonal absolute as they are in themselves: he evidences himself as *delimited* consciousness, as an individual subjectivity which he is. What it all means is that the *jīva-sākṣin* is still unfree in the sense that experiencing himself as limited he experiences at the same time that this limitation is a fault and experiences, therefore, a demand to dissociate himself from the fault *at some later stage of experience*. Till then the *jīva-sākṣin* does not know himself as absolute, though he knows himself very well as pure subjectivity and even as delimited pure consciousness. While, thus, all the distinction that there is between the *Īśvara-sākṣin* and Brahman is just functional, nothing ontological – the same principle alternatively experiencing itself as Brahman and the *Īśvara-sākṣin* this cannot be said of the *jīva-sākṣin*. The distinction of the *jīva-sākṣin* from the *Īśvara-sākṣin* and *a fortiori* from Brahman is of profound ontological import.

We have given above the more important of the two senses in which the term *Īśvara* (God) is used in the Advaita literature. The other sense is much naiver, though, strangely enough, often popular among later Vedantic scholars. In this other sense, God is what ordinary man has made of the absolute. He is how the *jīva* (not the *jīva-sākṣin*), with all his (the *jīva*'s) fusion with the mind-body complex and entanglement, through that, with the world of physical things, under-

stands the absolute. It is presumed that even ordinary men, the *jīvas*, are somehow dimly aware, from the beginning, of the absolute as an ideal perfection, as a dimly apprehended regulative principle, so to say, but since they themselves are in that state of fusion and entanglement — another name of which is *ajñāna* — they misrepresent it, in various forms according to the density of their individual *ajñānas*, as various deities to worship, meditate on and offer prayers to. This is God as *saguṇa Brahman* and is as much in the world of objects (*māyika-jagat*) as any other thing, though it is much superior to them in various respects. This God is as much subject to the influence of *māyā* as any other individual in the world; only, dialectically enough, verily under the influence of *māyā* it is understood as free from that influence, its freedom, in other words, being itself *māyika*, quite as much as verily under the influence of drug a man may consider himself (or others) as unlimitedly free. The other God, God as *Īśvara-sākṣin*, however, is never under the influence of *māyā*, nor like the *māyika* God does it create (re-create) the world at a point of time. The so called creation by the *Īśvara-sākṣin* is only symbolic construction which, as symbolic, i.e. unnecessary for him — being only a sport (*līlā*) for him — is undoubtedly *māyika*, but *transparent* at the same time, as every symbolism known as symbolism is. The *Īśvara-sākṣin*, in other words, is not subject to *māyā*; he rather weilds it, and, therefore, weilds it freely.

It is just in order to avoid confusion of these two ideas of Gods that the more important one we have called *Īśvara-sākṣin* and the other *Īśvara*. The distinction between *Īśvara-sākṣin* and *Īśvara* parallels that between *jīva-sākṣin* and *jīva*.

Pure individual subjectivity, in order to realize itself as the *Īśvara-sākṣin*, may deliberately attempt cognitive dissociation from its individuality in the way suggested above, or, alternatively, it may be made to attain that stage, once it has dissociated itself from all that is objective, through re-awakening warning statements like 'I am Brahman' and 'That thou

art'. This second procedure we have already discussed. Many of the Advaitins are for this second procedure. This second procedure is parallel to *divine grace* in religion as distinct from communion through one's own effort. But, then, just as between such grace and self-made communion there is not much of fundamental difference, the two being practically two sides of the same state of affairs, or the same state of affairs looked at from two different angles, so is the case with deliberate passing over to the *Īśvara-sāksin* stage and being made to reach the stage through re-awakening warning statements. The former is intuition, i.e. my intuiting the truth and the latter is revelation of that truth to me. Intuition and revelation are, like communion and grace, two sides of one and the same situation. Be it noted further that intuition or revelation of the *Īśvara-sāksin* is finally the same thing as intuition or revelation of Brahman.

At the *jiva* stage where there is little freedom from objects there is an awareness all through of other individual *jivas*, *you* and *he*. Likewise, at the stage of *jiva-sāksin* too—the stage of pure individual *I*-subjectivity—where there is freedom from all objects, there is the awareness of *you* and *he*, maybe with their objective sides still hanging on to them. *I*, even at this stage, is not only aware of itself as pure subjectivity, it is aware of itself as a speaker, and addresser, too and, therefore, of a *you* as a listener, and—what is equally important—of itself as being understood by that listener to be a possible 'you'—in other words, as a *he*¹⁰. As, however, there is no determination as to who definitely is here the *you* to be addressed, *I* is here understood as only a *possible he*, i.e. as *any* subjectivity. A definite particular *X* is spoken of as *any X* only when it is understood as just an instantiation of *X-ness* where *X-ness* is understood as the dominant theme. It follows that when *I* understands itself, from the point of view of a possible *you*, as a *possible he*, what it understands

10 *He*, we have already seen, is one who could be a *you*, who, in other words, is a *possible you*. *He* is the same thing as a possible *you*.

itself to be, so far, i.e. as what it *ought to be*, is *he-ness*, not this or that *he* but what could instantiate itself as any *he* whatsoever. Further, as here there is no room for abstract universal which is always adjectival, this *he-ness* is a universal substantive, and *he* as a universal substantive is but pure consciousness as *absolute*. It follows that as soon as *I* comes to be aware of itself as pure individual subjectivity (*jīva-sākṣin*) it is aware of itself as what also ought to be pure consciousness as absolute, as Brahman. This is the import of the *mahāvākya* 'Tat tvam asi' ('That thou art') — 'tat' standing for *possible he* and 'tvam' for how *I* is understood from the point of view of a possible listener. The whole statement 'Tat tvam asi' intends that *tvam* (*I* understood as a possible *you*) is really (i.e. as what is ought to be) a possible *he*, i.e. the absolute, *tvam* shedding its *tvam-ness*, though retaining the core-character which is pure consciousness, and *tat* shedding its *possibleness* and yet retaining, similarly, its core-character of pure consciousness. At the *jīva-sākṣin* stage this absolute identification is felt as what *ought to be*. This ought-to-be character is understood as realizable in actuality either as many Advaitins hold, through listening to the *mahāvākya* 'Tat tvam asi' or, as others appear to hold, through one's own further effort of concentration¹¹ on this *mahāvākya*.

Be it noted here that though the *jīva-sākṣin* has withdrawn himself from his body and mind this withdrawal is no physical separation yet, and, therefore, listening or concentration is not out of court at this stage. The *jīva-sākṣin* is *jīvanmukta*, retaining the mind-body complex and, through that, the world of objects, but not being in any way committed to it, being committed to only one thing, viz. itself as pure subjectivity. This non-committal retention of everything else is only another name of symbolically constructing it.

This is not, of course, the whole story of *jīvanmukti* for the account given here is true equally of *videhamukti*. The

11 Or, if one likes, negative attention.

only difference between *jīvanmukti* and *videhamukti* is that at the former stage one is still living, whereas the *jīvanmukta* attains *videhamukti* only after death. The *jīvanmukta* to remain living does not mean that he remains tied wholesale to his body. What it means is only that though he has attained that stage through his own effort at dissociation and though no amount of that effort has undone, because it cannot undo, his *prārabdha*—the system of those *pūrvajanmasamskāras* which are responsible for all his experience (except those which are due to dissociation) at the present life—he, even as *jīvanmukta* continues to have those experiences, in spite of the fact that he has learnt to keep spiritually aloof from them at the same time, much as one can keep aloof from the pain consequent upon a surgical incision even though that pain continues to be felt. There is, of course, a theory that at the stage of *videhamukti* one ceases to construct objects symbolically. We shall examine that theory in a later section.

'*Tat tvam asi*' is a *mahāvākya* which is to be received by the *jīva-sākṣin* from a *you*. The *mahāvākya* '*Aham Brahṃ'smi*' on the other hand, is not to be so received from others. It is an idea, or a reawakening statement, that arises automatically, and either the *jīva-sākṣin* follows assiduously what is suggested by it or it directly occasions, through *śābdāparokṣa*, the realization of that Brahman.¹²

12 There may be another course of advance (even in the region of freedom) where the free *I* may have to encounter — it may be in supreme love or some such pure sentiment — free *you-s* and *he-s* and may, that way, realize a cosmic subjectivity which in no time gives way to the impersonal pure consciousness as the absolute.

A MODERN UNDERSTANDING OF ADVAITA VEDĀNTA

SOME CLARIFICATIONS

Kalidas Bhattacharya

A

A few questions need now be answered for the sake of clarification. They are :

- (a) Should not subjectivity = consciousness, no matter whether pure or otherwise, belong to some substantive, some self which is subjective or conscious ?
- (b) May not the so called self to which it belongs be no other than the objective mind ?
- (c) Is consciousness separable at all from mental states ? Is it by itself a distinct metaphysical entity ?

To the first question the Advaita answer would be as follows :

X could be said to belong to a substantive *Y* conceivably on two grounds either if *Y* were capable of remaining without *X* or if it could have anything else belonging to it. But a substantive self which can remain without consciousness and is, therefore, intrinsically as dark as matter would be a useless supposition. Only a very few philosophers have admitted this, and even they have insisted more on its *capability* of remaining with consciousness than without it. As for the other alternative, viz. that it could have something else belonging to it, it may be noted that besides pure subjectivity there is no scope for anything else to belong to the so called substantive here.¹ The Advaitin has indeed spoken of pure being and

¹ Sub-conscious (unconscious) traces belong to what we shall latter designate as objective *mind*.

Some hold, indeed, that pure sentiments like love and piety and pure moral will also belong to it. But these are either forms of pure consciousness or not. In the former case there is nothing to distinguish them from pure consciousness, once this latter is understood as self-contained and in the latter case they belong to the objective *mind*.

pure bliss as equally the ultimate essence of man. But these are not distinct from pure subjectivity, in the sense that they are addable as coordinate factors. Subjectivity=consciousness is, for him, no mere logical or transcendental pre-supposition. It *exists*, so that, as in other cases of existent things, pure being (pure existence) is here too an ultimate metaphysical essence, with only this difference that, as the ultimate essence of *subjectivities* of different grades, it shows itself as non different so far from *pure subjectivity*, *I am* is not merely *I think* but also *I exist*. Only, much as in the case of 'am' denoting thinking, here too there is no distinction between *I* and *am*. Pure consciousness and pure being are the same essence, only spoken of differently. Or, they are the same essence discovered through different alternative approaches of metaphysical dissociation.² Pure bliss too might, in the same manner, be extracted as the ultimate essence of every man's life and shown as non different from pure consciousness and pure being.³ The three being non-different, no substantive self over and above them is needed.

2 The concepts of pure being (*sat*), pure consciousness (*cit*) and pure bliss (*ananda*) *vis-a-vis* one another will be discussed in greater details later.

3 The Advaitins have sometimes demonstrated non-difference of pure consciousness, pure being and pure bliss from one another very ingeniously through interpreting each in terms of double negation. We need not discuss that *logical* demonstration here.

Sometimes, however, they present this double-negative interpretation in a simpler and more convincing manner. It is that the absolute is the negation of the world (including *jīvas*) which is *asat*, *acit* and *anānanda*. In other words, as *sat* it has to be understood as not *non-sat*, as *cit* it has to be understood as not-*non-cit*, and as *ananda* it has to be understood as not-*non-ananda*. There is no question so far of these three double negations to be either identical with or different from one another. So far, this absolute has to be understood as just the negation of the world which they claim they have shown to be not-*sat*, not-*cit* and not-*ananda*. As for the relation between this negative *not-world* and the positive absolute, the two are obviously the same thing, only spoken in two different ways in the *vāda-hārīka* mode of speech.

Those who hold that there is a substance, called knower or agent⁴, of whom consciousness can be predicated adjectivally as a feature, have understood by this substance *either* the mere *being*—the mere existence, the *that* only—of consciousness, consciousness as such being understood as the mere *what*, or itself an existent thing with its own *being*, on the one hand, and its own intrinsic nature (*svatūpa*), on the other as two distinct sides, consciousness forming only an *additional* character of it. In this latter alternative, consciousness, obviously, is a *contingent* character of that substance.

The Śaivas and the Śāktas in India and the Spinozists in the West advocate the former view. Many Śaivas and Śāktas have held that pure consciousness is only a function or power, and the substantive behind it is just *pure being* which wields that function or has that power. The substantive is the *being* of that function, that which makes that function an existent affair. It follows that the function as such—the function without *being*, something which is a function and yet not an existent affair—is but a *power* of that substantive. But if the substance here is that which makes the power something existing and that power, *as power*, does not refer to the substance—in our present case, is without *being*—the two are only two aspects of one and the same situation and are, as such, like burning power and the fire that has that power, hardly two distinct ontological entities. Fire and that burning power are not merely not two physically separate entities, they are not even *distinct* conceptually, 'distinct' meaning that each is pinpointedly distinguishable, and, of course, addable to one another. Fire and burning power are neither of them definable without reference to the other. Of neither, again, can there be even a definition *by type* suggesting that in some ideal situation fire could be defined without reference to burning power and *vice versa*. Thus, there is no ground whatsoever for calling them two entities, though it is a fact at the same time that we do call them two, which means that all the distinction

4 The concept of self as agent we may have an occasion to discuss later.

there is between them is only verbal. And this is exactly what the Advaitin has claimed: all distinction between self (*ātman*) and pure consciousness (*cit*)—between knower (*jñātrā*) and knowledge (*jñāna*)—is verbal.

So far as the relation between the substantive being and the functional pure consciousness is concerned, the Spinozists (and with them may be grouped some schools of Śaivism) hold the same view. They differ only with regard to the relation between consciousness (subjectivity) and objects. As distinct from most of the Indian transcendentalists, they hold that subjectivity and object, and, therefore, grades of either are parallel functions (in Spinozistic language, attributes) of the same substantive being.

It may be noted, however, that through it is wrong to speak of a self or knower behind pure consciousness⁵ such use would not be out of order if the knowledge in relation to which the self is to be called knower be only mental states (*citta-vṛttis*), not pure consciousness. Mental states, we have seen, are not subjective in the proper sense of the term. Subjectivity proper is but pure subjectivity which, though realized first as *individual* pure subjectivity (*jīva-sākṣin*), is really pure consciousness itself just delimited. It is to this pure consciousness as delimited that appropriate mental states—and, through them, bodily and extra-bodily affairs—stand as objects, which means that in that respect it is their subject. Pure consciousness can in this sense be called *knower*. But at the same time, and exactly in the same sense, it is its knowledge too. As, therefore, the context and the sense remain the same, it matters little whether one calls pure consciousness knower or knowledge of everything else. In any case, there is no distinction here between substance and a feature that could be predicated of it.

5 For all Indian transcendentalists pure consciousness (subjectivity) and knowledge proper are one and the same thing. Why it is so will be evident as we proceed.

Knowledge proper is pure consciousness itself. If mental states are themselves called conscious, this is a simple error. Consciousness, penultimately, is pure individual subjectivity and ultimately, it is pure consciousness. As mental states are not subjective in the proper sense of the term they are not conscious and *a fortiori* not consciousness. Sometimes their phosphorencence passes in the name of consciousness and mostly, again, they are called conscious because from the objects at lower stages they stand dissociated and are, therefore, subjective relatively to them. But this subjectivity falls far short of pure subjectivity which is spiritual introspection (*jīva-sākṣin*). Half-dissociated mental states are mis-called Knowledge,⁶ first, because they are relatively subjective and secondly because they appear to refer to things called their objects. That their relative subjectivity falls far short of pure subjectivity is by now abundantly clear. But what is no less important is that it is not they as presentations which refer to things called 'their objects'. They only stand dissociated from these objects and what truly refers to these latter is introspection=pure subjectivity. Introspection refers to objects though them; at the most one can say they are the modes of this reference. One may, again, view them in a third alternative perspective. It is that, unreflectionally experienced as dissociated from objects, they are yet reflectively discovered in introspection to be as much dissociated as not, because, though they are dissociated from objects these objects are not dissociated from them. In that distant sense, to introspection mental states continue to be identified with, though at the same time dissociated from, objects.

No mental state as such is knowledge or a mode of consciousness. In case, however, one prefers to call it knowledge which would indeed be a source of infinite confusion—pure subjectivity=delimited pure consciousness might in contrast be, with some justice, called knower. But that is not necessary.

⁶ We are here excluding those mental states which are ordinarily called feelings and volitions

The real situation here is, as we have repeatedly shown, that mental states (particularly those which are mistakenly called knowledge) are only a kind of phosphorescent objects with which pure subjectivity is found, on reflection (i.e. in introspection), to have been *directly* fused and from which, in introspection, it is straightaway distinguished out. Considered from the point of view of pure subjectivity, they constitute the first fused stage, and that is why every mental state is discovered, in introspection,⁷ as with pure subjectivity *emerging* and yet as an object and, therefore, also as a mode of reference, reference being only another name for subjectivity and object alternating indeterminately.

The controversy as to whether mental states should or should not be called knowledge (or modes of consciousness) is not one of mere use of language. The linguistic problem is undoubtedly there, but what more is there—and that is the real intention of the Indian transcendentalists⁸—is whether or not there is pure subjectivity behind mental states and what relation it bears to them.

The other group of thinkers (suggested in p. 20) who recognise a substantive self behind mental states have taken it as itself something with an intrinsic nature of its own and with consciousness as an additional contingent character. The Nyāya-Vaiśeṣika thinker and the Rāmānujist are the best exponents of this view. The former has openly admitted that all conscious states (with him there is no single *consciousness as such* except as an abstract universal, adjectival to every conscious state) are contingent, each of them occasioned at a particular point of time and enduring for a limited period.⁹ For him, therefore, the substance called self is intrinsically

7 Not in unreflective experience where it stands as an *object*, though dissociated from some other object or objects

8 When we are speaking of Indian transcendentalists, obviously we are excluding the Buddhists

9 With further details of this limited period we need not be concerned here.

without consciousness, and we have seen that a hypothesis of this type is entirely useless. As for the Rāmānujist, he has not indeed held either that the substantive self is intrinsically without consciousness or that all consciousness is contingent. But he has distinguished between a type of consciousness which is intrinsic to the self and another which occasionally happens there and continues for a limited period of time. But this is only reminiscent of the distinction the Advaitin draws between pure subjectivity and mental states. The Rāmānujist's intrinsic consciousness corresponds largely to the Advaitin's pure subjectivity and his contingent conscious to the latter's mental states. His only point of departure is that for him mental states are themselves states of consciousness, which, however, we have just seen, is a wrong notion. Mental states are not states of consciousness at all, whatever consciousness may be spoken of as having been there being only consciousness as undistinguishedly fused with them. The so-called contingent consciousness is not qualitatively of the same stuff with intrinsic consciousness. It is because the Rāmānujist has taken it as of the nature of consciousness that he calls it knowledge (*jñāna*) too, distinguished from intrinsic knowledge in being only attributive or secondary (*dharmabhūta-jñāna*) intrinsic knowledge being understood as constituting the very nature (*svarūpa*) of the substantive self.

The Nyāya Vaiśeṣika thinker, otherwise, agreeing with the Rāmānujist, differs with him sharply on this last point. He would never admit any intrinsic knowledge (consciousness) belonging to a substantive self. The substantive self is, according to him, without knowledge, without consciousness. Yet, however, the difference is not as fundamental as it appears to be. For despite all else he has said he understands the substantive self as, after all, *intrinsically capable of possessing consciousness* (knowledge) and in that sense he is even prepared to call it conscious (*cetana*). At least this capability is then the *svarūpa* of that self. Further, one could doubt if there is no eternal intrinsic knowledge in at least one self, viz. God.

[Capability for X might indeed be understood positivistically as the mere fact that given that which is said to have that capability and other causal factors, X will occur. But even then the factor which is said to have that capability could not be considered merely as it is, i.e. without that capability itself as a distinctive character, for in that case there would be no reason why that factor and not any other could be responsible for the occurrence of X. The same point cannot however be urged against all the other causal factors involved. Many of these other causal factors are mere accessories, though necessary (*vide* the distinction between *nimitta* and *upādāna*), and if some of them are not mere accessories they too will have to be considered as having that *capability*, like the one which is already admitted to be so.

The way we are talking about *upādāna* is, of course, in the line of *satkāryavāda*, and Nyāya-Vaiśeṣika would undoubtedly demur. But, then, his very notion of *samavāya*, may be called in question. He cannot deny that his notion of *samavāya*, at least his notion of *svatūpasambandha*, involves a paradox; only, he has been bold enough to accept the paradox as after all one that is *given*, a final inexplicability that one has to put up with. The Advaita reaction to this attitude has been recorded several times in this work.]

Nyāya-Vaiśeṣika admits self as a substance behind mental states on two other grounds. They are .

- (a) A group of mental states, differing from one another, are yet experienced as *mine*, i.e. somehow unified in the context of *I*. It follows that *I* here, i.e. the self, is the unifying principle, the substance.
- (b) Memory—the phenomenon of remembering what was once experienced—cannot be explained unless one admits that there is a self which comprehends both this memory and that original experience.

To both the arguments, however, Advaita would offer the following simple reply .

He has nothing against there being something ulterior behind mental states (including the memory and the original

experience spoken of in the second argument) somehow holding them in a unity. He would only point out that this ulterior something may well be what he calls pure individual conscious (*jīva-sākṣin*) which, again, is a delimitation of absolute pure consciousness, and with regard to neither of these is there any scope for substance-character distinction.

B

We turn now to the question (b) asked in p 18. It is whether the substantive, called self, to which pure consciousness is often said to belong may not be the *mind* (*antahkarāṇa*) to which all mental states—cognitions, feelings and volitions—belong. The Advaitin would reject this possibility on the following grounds :

Like mental states, mind too, if there is any other than the mental states¹⁰, is detected, in introspection as an *object*, and so this introspection=pure consciousness which is subjectivity *par excellence* cannot have that mind as its substratum. That which something reveals as its object is nowhere found to be its substratum. If it be objected that a transparent liquid is found to reveal a cup both as its substratum and as an object, the pertinent reply would be that it is never revealed as *its* (that liquid's) object.

Mind could somehow be called a substratum of consciousness if only the latter were understood, in the Kantian manner, as a transcendental presupposition, as an act or function—one could even say, as an overtone—which by itself is neither existent nor non-existent. In that case, whatever existence it may appear to have in common parlance could be understood as having been borrowed from mind which as an object exists. But the Advaitin, we have seen, would not regard consciousness as neither-existent-nor-non-existent

10 It may even be held (though the Advaitin has not done that) that there is no mind other than mental states, the unities known as 'my mental states', 'your mental states' etc being made possible by corresponding individual pure subjectivities

If consciousness could at all belong to a substratum, the latter would have to be itself subjective. Consciousness is subjectivity at its clearest—complete dissociation from all that is object. Consciousness, so understood, cannot be spoken of as yet belonging to an *object*. Some pan-objectivists have defined the subjective as that object which is in some unique relation to another object such that one as knowledge or knower refers to the other as known. But it is difficult to see how that improves the situation, for the whole problem is about this very relation. If in course of analysis of this relation—which precisely the Indian transcendentalists have attempted—it transpires that the subjective is subjective just in so far as it dissociates itself from some object and, therefore, cannot be related to that object except in terms of dissociation, what does the pan-objectivist gain by keeping that relation confined still to objects? The only point they appear to score is that they speak throughout in a single language—the language of object—and hold that if the subject-object relation *within the field of objects* is a paradox it is after all a paradox which is given and has, therefore, to be accommodated if even as a not further treatable paradox. This is undoubtedly a score over easy dualism. But, then, if someone, equally a lover of monocratic language, can analyse the relation further and proceeding with that analysis finds that the paradox can be removed through a total revolution, viz. by replacing the monocratic language of object by an equally monocratic language of pure subjectivity, there is no reason why this revolution should not be welcome.

Thus, if consciousness could at all belong to a substratum the latter would have to be itself also subjective. The Advaitin, however, would go further and contend that no substance other than consciousness is at all required. According to him, we have already seen, a conscious self, as so conceived, would differ only in name from pure subjectivity considered as existent (literally, pure subjectivity=pure existence)

When the Cartesians, including Spinoza—and much later,

Schelling—understood consciousness as belonging, as an attribute or aspect, to another principle called Substance or Indifference, this other principle was but *being* (existence) reified; only while the Cartesians took it as *definite* something Schelling took it as indefinite. The Advaitin would here only point out (i) that, metaphysically, pure being is but pure consciousness (space being an affair at a much lower level, viz. that of body long transcended), and (ii) that the theory of pure being as Indifference is only a re-statement of the Śaiva and Śākta position, already referred to, that *being* is the *that* aspect scarcely distinguishable from the *what*=pure consciousness.

Hegel understands pure subjectivity as after all an abstraction—though a living abstraction at that, because it can operate by itself and weave out a whole system of abstractions—but he adds that as these abstractions inevitably lack a sense of reality the whole system—which means, in effect, the basic pure subjectivity—has to concretize itself into mind and like things through dialectical amalgamation with its *other*, this *other* being nothing positive but just the self-negation of that subjectivity. Advaita would not very much question this mechanism of self-negation and dialectical amalgamation for its own theory is not altogether different. It would only point out that the Hegelian notion of concretization of the abstract is in sharp contrast to the central Advaita thesis that the reality of a thing consists just in its essence which is freed from whatever entanglement it has in other things, whether those other things are definite positives or a dark indefinite background or even the mere self-negation of that essence. Hegel insists indeed that true freedom consists in absorbing the *other* rather than escaping (getting dissociated) from it. Somehow, this is the dominant trend of Western thought. But the Advaitin would, like some present-day Existentialists, prefer to argue as follows:

(i) The so-called concrete freedom is not attainable unless one has first realized freedom-in-itself.

(ii) Otherwise, what Hegel calls concrete freedom might

in some cases be a form of entanglement which is bondage to whatever degree.

(iii) Once freedom-in-itself is attained there is no need for getting entangled again.

The main point of the Advaitin is that whatever of subjectivity is realized as essence, there is no need for going back to the objects got over. *If one likes one may forgo* this intrinsic joy of realization and turn again to objects which, along with this very temporal fact of recovering that freedom in-itself, stand in their true colour as having been constructed or deconstructed symbolically or created or de-created through transcendental will. They may also appear as being in the process of construction, de-construction, creation or de-creation. The *jīvanmukta* can even go further: he may *utilize* that realized metaphysical freedom *to do good to the world*—and that, of course, in a total way unthinkable for good people who have not realized this freedom: whatever good which the *jīvanmukta* performs is a *total* good. Anyway, none of these forms of turning again to object is *necessary* for one who has realized absolute freedom. Realization of consciousness-by-itself is at least a full alternative to construction, creation and moral life, if these latter are taken to be of intrinsic worth. The Advaitin just prefers this alternative. It is because he prefers it that he preaches *no-action* too. Not indeed complete *no-action* before full realization of pure consciousness, but either partial *no-action* before that or complete *no-action* after that.¹¹ Partial *no-action* means that as a

- 11 Of course, for the Advaitin, there is no scope for action at any level beyond *citta*, and he recommends cessation of action even at higher sub-levels of *citta*. Whatever look like *vidhis* at these higher levels and sub-levels he has explicitly called *vidhicchayas*, and all apparent will-activities like dissociation (*vairāgya*) at these levels and sub-levels he would regard as of the essence of *knowledge*. What we are claiming in the text is that even if these will-activities are not translated that way, even then *no-action* would be an alternative valid doctrine, an alternative, say, to Tantra and German transcendentalism.

particular stage of subjectivity is attained we need not repeat the good actions that were needed for coming up to that stages, though other good actions are necessary for further progress along the line. Complete no-action means that with final realization of pure consciousness there need not be a turn-back to objects and, therefore, to will. It may be noted in passing that actions necessary for coming up to particular stages of subjectivity are necessary as only extrinsic means. Realization at whatever stage is *sui generis*—it is subjectivity (at the ultimate stage, consciousness) discovering itself.

The Hegelians have spoken of another type of concrete freedom. It is freedom enjoyed in all theoretical pursuit of Nature—the freedom of Science. In so far as Science is a dispassionate study it is free, and in so far as it is rich in content it is concrete—at least more concrete than the Advaitin's pure consciousness which either has no content or, at the most, looks dispassionately at one, as in introspection. The Advaitin, however, would reply that introspection's dispassionate 'looking at' is just a step for it to realize its *in-itself* and that once this *in-itself* is realized there is no need felt to turn outward and look at the contents once again, even to study them dispassionately. This does not, of course, prevent anyone from coming out of the shell. One may choose not to remain engrossed in the bliss of self-awareness but come out for dispassionate study, as in Science. But that, at its best, is only another alternative which the Advaitin simply does not prefer.

There is a third alternative too—one advocated by the Tāntrikas and probably also by Hegel. It is that every upward process of realization¹² of pure subjectivity is, in that very process, equally a downward free construction in knowledge and creation through will. The Advaita has no preference for this alternative. Regarding ultimate alternatives there is no

¹² This upward process is as much of partial realization as of symbolic deconstruction or de-creation.

scope for logical decision Whatever decision one takes is either existential or pragmatic,

C

To turn now to the third question (c) asked in p. 18, as to whether consciousness is at all realizable in dissociation from mental states Many philosophers in India and the West have denied this possibility. They cannot understand how there can be mere consciousness which is not some cognition, some feeling or will. According to them, these states are themselves modes of consciousness, and they are modes exactly in the sense in which red, blue, yellow, etc. are modes of colour. There is no mere colour, they say, apart from these modes, and so is the case with consciousness.

The Advaitin would reply that such a thesis could at all be entertained if consciousness=subjectivity were regarded as an object—to be more precise, an objective character of mental states But that it is not so is clear, as we have seen, from the analysis of introspection as subjectivity proper realizing itself as freed from the mental states that are introspected. The Advaitin has also shown that the apparent objectivity of these states is really either their objective phosphorescence or introspection remaining undistinguishedly fused with them.

In other ways too the Advaitin has sought to demonstrate this transcendent character of consciousness. One of these is the analysis of dreamless sleep, another of the phenomenon that we sometimes know a thing as unknown, a third the analysis of error detected as error, and so on From the commonsense objective point of view, none of these phenomena are as intelligible as they should be, involving as they do inescapable consciousness from that standpoint, and the Advaita idea is that a correct analysis of these phenomena that could keep aloof from the contradictions would go to prove that there is consciousness dissociable, to various extents, from mental and semi-mental states. Let us see how.

On awaking from dreamless sleep I feel sure, we are told, that during the period of that sleep there was no mental state.¹³ We are told also that this assurance relating directly to something that is past cannot but be a case of memory. But nothing that was not once known can possibly be remembered. It follows that the absence-of-all-mental-states that is now remembered was somehow *known* in that dreamless sleep, from which, in turn, it further follows that this *knowledge of* could not have itself been a mental state, all mental states having been, professedly, absent then. It must have, therefore, been mere consciousness standing aside all mental states. This *knowledge of* was but introspection, it being presumed that if introspection can reveal a positive mental state, it can also reveal the absence of all such states.

This absence as revealed in dreamless sleep is, according to the Advaitin, the *pramaeval* object, logically the first object of introspection as its (introspection's) self-negation—a self-negation that forms at the same time a dark positive ground capable of developing, in other interests, into different stages of objectivity and also into detailed objects. Objectivity as this primary self-negation *cum* dark positive ground is precisely what is known in Advaita as *māyā* ¹⁴

The second phenomenon that the Advaitin analyses is what he calls 'knowledge of a thing as unknown'. Normally, when we know an object as *such and such*, some aspects of it are, *in the same cognitive situation*, implicitly admitted although they cannot be said to be known in the way one knows that object as *such and such*. The *reality* of that object, for example—meaning by that its being there (for whatever

13 The word 'mental state' is used here in a wider sense, covering sub-mental states like percept, body-sense, etc

14 We are also told by the Advaitin that on awaking from dreamless sleep we remember another thing also. It is that there was a feeling of peace (bliss) too during the sleep. The important point to note in this connexion is that according to the Advaitin this feeling too is no mental state. Really, it is non-different from pure consciousness.

period) *prior* to the cognition—is admitted this way. It cannot be said that this prior being is not known, for it is *admitted*, however, implicitly, and admitted quite as much as the object in the form ‘such and such’ Nor is that prior being perceived or remembered or inferred. Not inferred, because any such inference would presuppose its admission in some other case. It is, therefore, known *as unknown*, meaning that its knowledge is not through any mental state. In contrast, its being *now* and *such and such* may be said to be known *as known*, and the only intelligible meaning of this latter phrase is that these aspects are known *as revealed through mental states*. From this, again, it follows that there is a kind of knowledge, however mysteriously related to the object known, which is independent of mental states altogether. This precisely is the Advaitin’s pure consciousness as knowledge proper which not only, as already seen, reveals mental states direct but, as just seen, somehow reveals other things too direct, i.e. without any mental state intervening as a medium.

Not only the prior being but the very being—the independence—of the objects, its thinghood, is also known in the same way, known, in other words, as unknown. Empirically, the Advaitin is not an idealist. He, like any normal man, admits the prior being and independence of the object known. He only insists that though both the object as such and such and its prior being *cum* independence are known and, therefore, undenied so far (rather asserted, as against the *Vijñānavādi* Buddhist), the two sides are known in two different ways—one known as known and the other known as unknown.

Demands too that, we have held earlier, emerge from time to time on the pathway of progressive realization of pure impersonal consciousness are known as unknown. The only difference between these and the other things known as unknown is that while demands, initially known as unknown, come later to be known as known, this cannot be said of the other things that are known as unknown. And, secondly, when the demands higher up on the path of progressive realization

come to be known, that knowledge is not mediated by mental states.

Indeed, whatever a matter of inalienable faith may be said to be known as unknown, there being on some occasions a felt need, and on some occasions none, that one should put in best efforts to make it known as known *Inalienable* faiths are all of them of cognitive import. Non-cognitive faiths are those which are dispensable.

Questions and searches, too, are cases of knowing something as unknown, provided the questions are not silly and the searches not unregulated, i. e. unbacked by guiding hypotheses. That about which one asks a relevant question is already known, and similarly with what is seriously sought after.¹⁵ And, yet, in either case it must at the same time be also unknown, for were it not unknown there could not be question or search at all. It cannot be said that some part or aspect of the thing was known and some other part unknown. If by that is meant that only the part which is unknown is questioned or searched after, the difficulty would be that if this part be wholly unknown there could not be question or search. Nor can it be said that this part itself is *partly* known and *partly* unknown, for the same difficulty would arise with regard to this latest unknown part. Neither, also, can it be said that the question is not about, and the search not for, any *part*, but about or for the whole thing considered as with the unknown part. True, when we ask a question¹⁶ about a thing it stands partly known and partly unknown. But that alone does not occasion the question. The question about a certain character of a thing necessarily presuppose that the *possibility* of that character in that thing is already known, the question that is raised being about its *actuality*, and between possibility and actuality the relation is not that of a part and a whole. The content in both the cases is absolutely

15 Perhaps there is not much of difference between relevant question and serious cognitive search. The Sanskrit term '*jijñāsa*' stands for both.

16 And similarly in the case of search.

the same. Further, all questions are not about whether a known thing (actually) possesses a certain character or not. Questions like 'Are you coming?' may with some effort be translated that way and questions like "What are you thinking?" may be dismissed as casual and, therefore, not serious. But what about the question 'Is there God?' or the very question itself "What about the question 'Is there God'?" The latter is, of course, a second-level question and may, like corresponding higher level questions, be dismissed as merely formal. But the question 'Is there God?' is unambiguously a first-level one and yet not about some character of a thing. Existence is no *character* of a thing, the question is clearly about the actualization of a possibility—the content remaining unchanged, which means that the content stands known. Only, when there is question it is known as unknown. The content of every question and search is thus known as unknown.

There is another case of knowing something as unknown. In the case of error detected as error, when, for example, in the rope-snake illusion the snake is now known as false and the rope as what was truly there, the snake that was perceived earlier can only be said to be what was known *as not known as unknown*. If the snake was known and was yet not real, what it all comes to is that though it as snake was known its prior being and independence were not known. Rejection now of that snake means that it is denied to have been known as unknown, though there is no denial of it having been known. Normally, when a thing is known *as real* it is known *as known as unknown*, meaning that it was not merely presented as an object but also that its prior being and independence (thinghood) were known too, and these latter, we have seen, are known as unknown. True, in normal unreflective cognition the object is not known explicitly—*as real*. It is only in contrast with illusion detected as illusion that we feel retrospectively aware that in normal unreflective knowledge we implicitly knew the reality of the object, meaning at least that its reality was not denied. Illusion unravels for the first time, the mysteries of normal unreflective cognition.

In all the cases mentioned above—from the cognition of an object as real to illusion detected as illusion—there is knowledge of something as unknown. Only, in the case of illusion detected as illusion one comes to be aware of this 'knowledge of something as unknown' through its denial. Again, as much in the cognition of an object as real as in the cognition of it as false, knowledge of X as unknown is a type of knowledge (of X) which is free from the intervention of a mental state. As knowledge in these two cases has nothing to do with a mental state, it means that what we have here as knowledge is mere consciousness. As differentiated from the pure consciousness experienced in dreamless sleep, it does indeed still refer to an object X that is known. But this reference is as free as introspection referring to a mental state. Besides, even pure consciousness as dreamless sleep is not without all reference. It refers still to the *absence* of all mental states, absence being specifically mentioned as an object.

All the cases mentioned above—from dreamless sleep to illusion detected as illusion—understood in the ordinary way people understand them, involve some basic contradictions. In dreamless sleep it is knowledge of the absence of all knowledge, in the other cases it is some form of knowledge of a thing as unknown. The only reasonable way to get rid of such contradictions is to recognise levels or types. Some present-day linguistic analysis and symbolic logicians who recognise types just for this purpose have yet understood them as only levels of *consideration* (in these terms, levels of language), intending thereby that there are no corresponding levels of realities, some realities having higher ontological status than some others. This they could not admit because, for various reasons they were committed to the empirical—the perceivable—as the only level of reality. Free from that inhibition¹⁷, the Advaitins

17. This does not mean that transcendentalism is more naive than empiricism. In the history of philosophy, both Indian and Western, transcendentalists and empiricists have always *argued* with one another. Even so in the present days. Only it is a matter of accident

—and, for the matter of that, Indian transcendentalists in general, and many too in the West—understand the levels to be levels of reality too, the higher being at least more real than the lower, if not rejecting it altogether. It is more real because it is more of the essence of the lower, and essence is that which at the higher level of reflection is distinguished out and found to be such that the content at the lower level can be represented *in its terms* as a logical construction.

These transcendentalists do not deny that the levels in question are levels of consideration, but all considerations must be of *some content* taken, at least implicitly, as real, unless there are explicit reasons to the contrary. The higher level consideration is not of a mere lower-level *sentence*. The content here is what that sentence is a statement of, i.e. a real, and not merely that, in consideration at the higher level the lower-level real has been transported to that higher level, having undergone necessary changes to suit that higher level. The higher-level consideration, even as referring to the lower-level real, reveals certain features of it, constituting its relative essence, which were unsuspected before and which cannot be detected by that lower level consideration. A higher level consideration is not, again, a *co-ordinate* consideration of the same content from just a different angle. For, first, it is already taken as a content of that higher-level; secondly, a different coordinate consideration does not reveal features unsuspected before; thirdly, no account of the content from the point of view of one such consideration can be translated into the language of another; and, fourthly—what is of impor-

that modern people are more favourably disposed toward the empirical than toward the metaphysical. This may be due to the influence of Science in modern days. But even then Science and its present-day canvassers—I mean the contemporary empiricists have to settle the issue between perception (observation) and logic. One cannot serve both these masters at the same time unless one of these is somehow subordinate to the other. The question of questions today is which to be subordinated to which? The issue started from the days of Kant and remains unsolved to this date.

tance here—contradictions met with in one such consideration cannot be removed by another.

Basic contradictions met with in a first-level consideration can be removed, if at all, in another *higher-level* one, and it is removed there because the contents now is viewed in its *essential transcendent* character, the accident being viewed now as either the self-negation of that transcendent character or as its function—either symbolic construction, the essence just symbolized in the language of the accidental, or created by the essence-as-transcendental—will just to demonstrate the freedom of that essence in another fashion. If, therefore, in our present case, knowledge at the ordinary empirical level involves such basic contradiction it can be freed from that when in its essential form it is understood, at a higher-level, as non empirical, i.e. as non mental—when, in other words, it is understood as autonomous pure consciousness. Kant's apriorities are the appropriate *contents* of pure consciousness at different higher levels. Advaita is concerned with pure consciousness itself—either in its *free* reference at the level of (spiritual) introspection or higher up as over-personal consciousness, God, limiting itself into pure individual centres of subjectivity and symbolizing itself, through grades, into the world of objects, including mental states, or, still higher up, as the self-contained impersonal pure consciousness withdrawn into itself.

D

It must be noted, however, that ways in which the Advaitin has sought to demonstrate the separateness of consciousness, viz. through the analysis of dreamless sleep and of the cases of knowing a thing as unknown, are none of them convincing *if consciousness has not already been understood as subjective in the sense of being dissociable from mental states, and, therefore, as virtually separate from them*. There are people, for example, who hold that consciousness, even as introspection, is an object among objects, its subjectivity, like that of any

other mental state called cognition, being only a relational character explicable as its being in a cognitive situation along with another which, as in relation to it, is, *technically its* object. Such people, unable to recognise any intrinsic subjectivity of consciousness, would interpret dreamless sleep, if there is any according to them, as only a *total blank*, not even with some consciousness of it at that stage. Awareness of this blank on awaking they would never call its memory or retrospection, but either the memory of what was just before the blank coupled with the normal experience on awaking or, in case the period of dreamless sleep is very short, that normal experience along with the *experience* that was before the blank, not the memory of that experience. The former alternative is maintained by those who hold that it is introspection which reveals an experience and the latter by those who hold that mental states are themselves self-revealing. In the former case the memory of the pre-sleep experience establishes the continuity of that experience with the post-sleep one and thereby proves the blank between the two, assuming, of course, that memory refers to the past as past and direct experience carries with it its presentness as an overtone. In the latter case, the blank period being very short, the pre-sleep experience continues with the post-sleep one and thereby exposes the blank, quite as much as two quickly successive sounds expose the aching void in between, or as a ring perceived 'presents the empty space it has bounded. If the gap be long, the pre-sleep experience may be taken as revived in memory. Some of these philosophers may even deny the so-called dreamless sleep altogether as a figment of imagination.

As for the so-called 'knowledg of something as unknown,' those who are not prepared to admit consciousness as subjectivity in our sense will not hesitate to interpret each of the cases mentioned differently. Reality of an object that is known, whether that reality consists in its being prior to its cognition or in its independence (thinghood), they would not,

for example, understand as itself in any way known as a separate item, but as just being a postulate of all knowledge, meaning that it consists just in *that object being known*. Reality of a thing known is, according to them, no content that is known : it is neither an immanent part of the thing known nor any content transcending it. The proposition 'An object is real' is equivalent, according to them, to 'An object is known.'

Demands (cognitive faiths) and questions too they would interpret in simpler ways. Knowledge of these is no doubt knowledge of *possibilities*, but they would not take possibility (possible object) as belonging to a *higher level*. For them, there are no levels, either of reality or even of consideration. A possible object, according to them, is only an object that is known by thought, i.e. *inferred*. If by 'actual object' is meant an object that is known directly, in perception, as present before me, now and here, a possible object, in contrast, is one that is not so known either because it is not here and now or because, though it is here and now, I fail to perceive it, and that too either because there is some additional factor – some defect or some obstruction – or because it is constitutionally unperceivable. Except for this difference, the actual and the possible have the same ontological status. There is no level-distinction anywhere, not even the level-distinction of consideration. These thinkers are not worried over basic contradictions which, others hold, have only to be got rid of by distinguishing between levels (types) of consideration (language). They entertain an interesting attitude toward such basic contradictions. They hold that though one must try one's best to get rid of contradictions, if in spite of, our best efforts we, in our normal objective attitude, cannot get rid of some we have to put up with them as final inexplicabilities, as inexplicabilities which are after all given. Because of these basic paradoxes they are not prepared to give up the normal objective attitude and indulge in all sorts of mystic flights in the subjective attitude the transcendentalists recommend.

These pan-objectivists are so far well-entrenched. True, the transcendentalists have, with their distinction of levels in the subjective attitude, got rid of the basic contradictions. But if there is no justification of the distinction of levels and that subjective attitude on other independent grounds, postulation of these in deference only to these paradoxes would only be *ad hoc*. Further, these pan-objectivists have no prior idea as to what this new attitude and level distinction are precisely and in their details ¹⁸

No doubt, the basic contradictions, are got rid of, as we have seen, if level-distinction is admitted. But, then, in order to dislodge these pan-objectivists from their uni-level objective standpoint we have to offer independent grounds for level-distinction and for going over to the subjective attitude. In the first two chapters of this work we have elaborated these very grounds. The Advaita rejoinders to pan-objectivism, developed in this section, are based on those independent grounds.

E

A question is often asked as to whether consciousness—at least I-consciousness, specifically—can be separated even from body. Dialectical materialists hold that all forms of consciousness are somehow linked inseparably with physiological complications, though consciousness has, according to them, a cycle of life all its own, as reflecting or reacting upon, in specific manners, bodily or extra-bodily stimuli. Others, less revolutionary, hold that at least the sense of personal identity is no other than that of the identity of body.

To the Dialectical Materialist Advaita would reply as follows:

First, Dialectical Materialism has not distinguished between pure consciousness and mental states, and, secondly, whether

18 Many of them would also dismiss the idea of 'levels of consideration (language)' on the ground that a higher-level consideration of a sentence of the lower-level will not really solve the paradoxes which they are meant to solve. For, the paradoxes do not concern the use of language only.

distinguished or not, consciousness has been understood throughout as an *object*, though otherwise qualitatively different. The question of linking consciousness to complications of body disappears altogether as soon as it is realized that it is subjectivity, i.e. freedom either from all that is *object* or *in itself*. As object, consciousness can at the most be understood as an adjectival fringe of a highly complicated set of matter, called body; but as soon as these fringes are found to have specific behaviours of their own, irrespective of body, they, howsoever manipulable cybernetically, appear to have attained a dignity of their own which is none other than their realization of freedom, to whatever extent, from what they are said to have originated from. Dialectical Materialists themselves have admitted this freedom. Indeed, their whole objective is to curb this freedom, to keep it confined to the interest of the matter it has originated from, to utilize it only for the well-being of matter (the material side of man), not to destroy it and degenerate into a lower level of evolution. From the point of view of genesis the concept of evolution may even connect these behaviours, through lower stages of evolution, with even microcosmic matter, but the old problem of emergent vs mechanical evolution remains unsolved. The inevitable logic of the theory of emergent evolution is that what emerges in a distinct, and so far *free*, form had been at the lower stage undistinguishedly fused, being distinguished out only at the higher stage. *Emergence* of X cannot be understood except as X realizing itself in freedom. Unless this is admitted there is no getting away from hiatus after hiatus, and the *unity* of matter, which these Dialectical Materialists so much bank upon, disappears.

The only claim of the Dialectical Materialists that is reasonable to a large extent is that the movements of the newly emergent consciousness, which, if left to themselves, would build novel idealistic superstructure very likely to run counter to the interest of the genuine material base, should be constantly braked and put into the service of that base. This re-

minds us of the Kantian attempt to see that reason works as 'empirically real', however 'transcendentally ideal' it may be. But the difficulty is that despite our best efforts it goes on exercising its transcendent freedom, and that in a way not always prejudicial to the real interest of matter, unless of course the interest of matter be just to deny the freedom of the transcendent. Inconscient or even half-conscient matter cannot judge what is of real interest to it. A judge must not be a party to the ongoings of what he is a judge of. All judgement has to be dispassionate, which means that the judge *qua* judge stands outside these and is free so far. True, such judges, with their active freedom, may do infinite harm, but that is because in that regard they have only the *power* of freedom, not its dispassionateness. Kant who is otherwise so much for keeping reason within empirical limits has yet contended that when it is a question of practical reason it defies that control and is yet our best friend and guide in practical life. He recommends its control only in the theoretical field of science. The only drawback of his account of theoretical reason is that he has quite dogmatically insisted on similar restriction even for other uses of theoretical reason. If the account that we have given till now of Advaita philosophy is all right—and we have tried to show that it is—the charge of dogmatism which Kant brings to bear upon philosophers known as rationalists would thus recoil on him, provided the metaphysical is understood as dealing not with pure objects (relative or absolute) but with pure consciousness (relative or absolute). Indeed, his first Critique is itself an account of the behaviours of pure theoretical reason. If he has not called that account metaphysics, this is only because these behaviours he understands as mere (transcendental) presuppositions (postulates), not as existent. But we have seen how the Advaitin would react to this position.

Pure consciousness, theoretical or practical—and in Advaita Vedanta we are concerned with theoretical pure consciousness—is thus free of all material (objective) limitation. Dialectical

Maternalists are sometimes afraid that such freedom may take a man wholly unconcerned with the world, freedom amounting only to a secluded enjoyment of its pure being. The Advaita reply to this we have already seen. One may, it is true, retire into his secluded free being, but one need not. What is more important for him is that one cannot *freely* respond to objects unless one has realized freedom in itself. Free response to the world of objects is to have it as a free construction or creation, of course, through stages. At whatever stage he is freely responsive, this is made possible by the amount of dissociation (freedom) he has attained.

As against the less revolutionary of materialists — those, viz., who hold that at least the sense of personal identity is no other than that of the identity of one's body — the Advaita reaction is simpler. Advaita would never object that the individuality of pure subjectivity (pure I-consciousness) is vitally related to that of one's body, but he will not say that it is unqualifiedly derived from that. With regard to body, the notion of individuality is ambiguous. Each body as a physical thing has its identity like any other thing of the world. But that does not make it as individual as *my body*. I cannot claim any body to be individual in the sense of its being *my body*. Individuality, in this other sense, determines whether it is my body or yours or anyone else's. Otherwise, whatever body is there could be claimed as my body. But if so much is granted it is only a small step to see that the individuality of my body is because of *I* the individual which ultimately is *I* the *jīva-sākṣin*, and similarly with your body, etc.

At the same time, however, *I* the *jīva-sākṣin* is individual so far only as it refers (freely) to the world of mentals (mind) called *mine* and through that to the body called *mine*. What it all means is that the body and the mind are as much body and mind as also mine. So far, the concepts of *I* the individual and that mind and body imply each other. When the Advaitin claims that the individuality of the individuated pure consciousness derives ultimately from that body and mind they

mean this inter-implication, with, of course, contextual emphasis on body [Besides, mind, according to them, is a subtle (*sūkṣma*) form of body.] But logically before that, pure consciousness had had to individuate itself Pure consciousness as the impersonal absolute has no reference (not even free reference) to that body, it being referred to only by the individuated pure conscious, the pure *I* As, again, pure impersonal consciousness cannot individuate itself without the resulting individual referring *at the same time* freely to that body and mind, the pure *I* and that body and mind should be regarded as simultaneous developments. Only, the pure *I* is but that impersonal absolute self-delimited (self-individuated), while that mind and that body are symbolic representations of the *I*.

SOME IMPORTANT EPISODES IN THE VASUDEVAHINDĪ AND THE RECONSTRUCTION OF THE BRHATKATHĀ

J. C. Jain

(Abbreviations used *BK*-*Brhatkathā*; *BKM*-*Brhatkathāmañjarī*, *BKŚS*-*Brhatkathāślokaśaṅgraha*, *JHP*-*Jinasena's Harivamśapurāṇa*, *KSS*-*Kathāsaritsāgara*, *MKH*-*Majjhimañḍa* (*MSS*), *TSP*-*Tīrthaśālistakapuruṣacarita*, *VH*-*Vasudevahindī*)

Introduction

In order to reconstruct the content and form of the lost *Brhatkathā* (*BK*), we can begin by stripping the *Vasudevahindī* (*VH*) version of the major tales of their obvious additions and distortions and compare the resulting "core" stories with their counterparts found in the *Brhatkathāślokaśaṅgraha* (*BKŚS*), and the two Kashmirian versions : the *Kathāsaritsāgara* (*KSS*) and the *Brhatkathāmañjarī* (*BKM*), as well as with other Jaina sources. There are several key episodes in these works that when carefully pieced together, reveal a clear framework of what could have been the original tale in the *BK*.

Madanamañjukā's Story

In the *BKŚS* and Kashmirian versions, Madanamañjukā is clearly one of the most important female characters. Her kidnapping is the initial mainspring of the entire narrative, the first event that leads to all the other adventures in the life of the hero Naravāhanadatta, since it is to get her back that he undertakes his fantastic journey in the first place

Of course Madanamañjukā fulfills the first prerequisite of an Indian heroine by being extraordinarily beautiful. She is called even more lovely than the famed Gandharvadattā¹ At

1 *BKŚS* (XX.333).

a crucial moment of awakened manhood and responsibility, that is when Naravāhanadatta is being consecrated heir apparent to the throne, he sees Madanamañjukā for the very first time. He is immediately struck by her startling beauty and natural charm. His narrative description of the girl has an originality and colour lacking in some of the other stereotyped images of female beauty which abound in his story. Madanamañjukā, he reports, is dressed in flowing white pearl pendants, looking like the autumn with its white geese and the brilliant flowers of the *kāśa* grass; her hair hangs loosely down her back, making her resemble the dawning day when darkness still lingers beyond the western mountains. She is youthful but fully-grown, and though appearing calm she is full of passion like a river at the end of the rainy season.²

Naravāhanadatta comes to cherish Madanamañjukā, his first great love, more than his own life, the way Kṛṣṇa cherished Rukminī.³ And very importantly, Madanamañjukā is the only one out of his numerous wives who is crowned with him and in the end occupies a seat with him on the royal throne.⁴ The justification of this deed forms one of the most interesting and "controversial" scenes in the KSS.

In the *BKŚS*, the character of Madanamañjukā is continuous and consistent. She appears in three separate sections of the long tale: first as a young girl of courtesan class who attracts and wins the hero Prince Naravāhanadatta, then later as his beloved who is abducted by the wicked Mānasavega, and finally in the *KSS* (since the *BKŚS* is incomplete here), the happy reunion and honouring of Madanamañjukā occurs. These major episodes are broken by many unrelated adventures and marriages of Naravāhanadatta, but Madanamañjukā still remains in a strong highlighted position throughout the long tale.

In the *VH*, on the other hand, what appears as Madanamañjukā in the other versions is ludicrously broken up into two

2 *Ibid* (VII. 6-8).

3 *KSS* (68.5).

4 *Ibid*. (110. 68-76).

totally unrelated characters, strangely enough spanning two generations.⁵ Suhirannā, the courtesan lover of Vasudeva's grandson Samba (the son of Kṛṣṇa by his queen Jambavatī), and Somasirī, just one of the beloved spouses in the long line of Vasudeva's own wives

The introduction of Madanamañjukā in the *BKSS* and of Suhirannā in the *VH* are almost identical. Both girls are daughters of a harlot (Kālindasenā in the *VH* and Kalingasenā in the *BKSS*), both fall in love with the hero at a young age, and then, disappointed in love, want to commit suicide. Each is then brought together with her beloved by the stratagem of friends, eventually married to the hero, and has her status raised to lawful wife. The details of the narration are also strikingly in accord: the circumstances of the prince's birth,⁶ his participation in a dance competition, the division of men according to wealth, religion, and pleasure, the entry into the prostitutes' dwellings, entertainment offered by Bhogavatī (Padmadevikā in *BKSS*) and the narration of her mistress' suffering, Buddhisena's (Gomukha's in *BKSS*) message to the prince, and the explanation about the origin of prostitutes; all these elements match perfectly between the two versions

There are, of course, minor deviations in detail between the two versions as well.⁷ But except for the striking fact that

- 5 In the *Harivaṃśapurāṇa* by Jināsena (19,34) a similar contradiction is revealed when Samudravijaya, the elder brother of Vasudeva, make his younger brother sit on his lap, although Vasudeva is supposedly by then a grandfather
- 6 After conceiving the child, Samba's mother Jambavatī dreamed that Kṛṣṇa gave her a necklace. In the case of Naravāhanadatta, his mother Vāsavadattā dreamt that she was taken to the land of Kubera, who presented her with a jewel possessing 26 pearls (*BKSS*, V 41-44)
- 7 The four friends of Naravāhanadatta in the *BKSS* can serve as an example. They were Harśikha, Marubhūtika, Gomukha and Tapantaka, and were all sons of king Udayana's ministers, appointed later as Naravāhanadatta's ministers at his consecration as royal prince. Strictly speaking, these should have been the friends of Vasudeva in the *VH* but surprisingly enough they are transferred to Cārudatta as his

Suhiranna has been snatched from the real hero Vasudeva and transferred to his grandson Samba in the *VH*, the two versions are so much alike in the basics that there can be no doubt of their deriving from a common source, which is most likely the famous *BK* of Guṇādhya

This transferral of character roles is a perplexing matter, and we can only surmise that it has something to do with the uncertainties surrounding Madanamañjukā's origin, and the religious implications involved in her purification. The story as it occurs in all the versions includes a justifying "history" of courtesans, in *VH* this appears with regard to Suhirannā, in no way do any doubts of purification threaten the real hero Vasudeva. The author of the *VH* was perhaps trying to place some ritual distance between the courtesan and Vasudeva by removing her to the relatively innocuous role of Samba's lover.

A deeper insight into the reasons for this can be found in a closer examination of the appropriate scenes as they appear in the *KSS*, which contains the most complete version of the Madanamañjukā story. A very revealing conversation between King Udayana and his queen Vāsavadattā concerning the approaching marriage between Madanamañjukā and Naravāhanadatta is recorded (34 52-58; III, 132)

The king says, "I know this Kalिंगasenā is a heavenly nymph who has fallen to the earth in consequence of a curse, and her daughter Madanamañjukā born to her is also heavenly and of wonderful beauty. So this girl, being equal in beauty to my son Naravāhanadatta, ought to be his head queen."

The queen answers, "What similarity can there possibly be between this son of yours, of pure descent on both sides, and the daughter of Kalिंगasenā, a girl whose mother is unchaste?"

companion friends, adding a fifth, Vargha, to the list. Varāha has practically no function and has possibly been substituted to replace Naravāhanadatta — Tamantaga of the *VH* is Tapantaka in the *BKSS*, Tamā' ntaka in the *JHP* and Parantapa in the *PKK* (*Punyāsravakathakośa*), Harisīha of the *VH* is Harisīkha in the *BKSS* and Harisimba in the *BKK* (*Bṛhatkathakośa*). Also see *KSS* (23 55-57)

The king replies, " But some god seems to have entered me and is forcing me to speak. And I seem to hear a voice uttering these words from the heavens ' This daughter of Kalingasenā is the appointed wife of Naravāhanadatta ' Moreover, Kalingasenā is a faithful wife of good family, and her reproach of unchastity is undeserved since it has arisen from the influence of actions in a former birth "

In this scene an unknown force is apparently trying to defend Madanamañjukā through King Udayana. Later on in the account (34 234-239, III, 146), Udayana summons his ministers to discuss the matter. He is obviously still uncertain as he informs them, " Kalingasenā is impatient for the marriage of her daughter. What shall we do ? The people think that this excellent woman is unchaste; and we must certainly consider the people. Did not Rāma long ago desert queen Sītā for this very reason, although she was perfectly chaste? We should therefore let Naravāhanadatta himself decide what to do, and marry Kalingasenā's daughter by the *gandharva* ceremony ' "

This seems to be a practical way out of the dilemma, since a *gandharva* ceremony would not emphasize Madanamañjukā's status or cause any problems. But while they are all debating with each other on this matter, a stronger force decides the case once and for all, for all of a sudden the voice of Śiva is heard from the heavens saying, " The God of Love, after being consumed by the fire of my eye, has been created again in the form of Naravāhanadatta. Then, pleased with the ascetism of Ratī, I have created her as his wife in the form of Madanamañjukā. And dwelling with her as his head wife, Naravāhanadatta shall exercise supreme sovereignty over the *vidyādhara*s for a *kalpa* of the gods, having conquered his enemies by my favour " "

Of course this supreme confirmation from Śiva himself decides the matter. Naravāhanadatta and Madanamañjukā are the " born " pair, reincarnates of the gods, part of the indisputable divine order, they deserve the most elaborate and official marriage ceremony. But this is exactly the problem the author of the *VH* faced: he could not possibly accept such an outcome determined

by Śiva, supreme god of the Hindus; besides, the entire scene involves a touchy and problematic question of purity better spared Vasudeva. A very mild kind of counterpart confirmation does occur in the *VH*, when Samba's father Kanha (Kṛṣṇa) consents to Sūhṛannā remaining "in the services" of the prince (*sevatu ṇam Sūhṛannā*), i.e. as Samba's courtesan. However in doing so he refrains from dismissing her simply as an unchaste girl: instead, Kanha calls the girl his daughter-in-law, and says that she will eventually be honoured later along with the other princesses. The scene is not nearly as dramatic or powerful as Śiva's total confirmation from the heavens, but it serves its purposes and is in keeping with the far more restrained and pious tone of the *VH*. And although Sūhṛannā does honourably marry Samba along with 108 other princesses, Vasudeva himself later accuses his grandson of being 'a frog in a well' for being too easily satisfied with the women that come to him so readily.

The Continuation of the Madanamañjukā Character in the *VH*

The character of Madanamañjukā as she appears in the *BKŚS* is further taken up in the *VH* by Somasirī, Vasudeva's 12th wife (chapter *Somasirīlambha*). His marriage to her is perfectly ordinary and stereotyped. Vasudeva saves the beautiful Somasirī from the tusks of a mad elephant, and in gratitude the girl's father gives his daughter to Vasudeva in marriage.

The next chapter (*Vegavatīlambha*) begins as usual, with Vasudeva happily enjoying pleasures with his present wife, here Somasirī. He wakes up one morning to find his beloved missing. After much anxious and futile searching, Vasudeva has to assume that Somasirī is mad at him for some reason, and is hiding on purpose. Her family suspects that perhaps she might have been abducted by some divine being, covetous of her beauty.⁸ Vasudeva becomes so unhappy and upset that he

⁸ An explanation for abduction is given in the *BKŚS* (XII 11-22) by Madanamañjukā's mother Kalingasenā. She was singing a song to her little daughter—"Come, O *vidyadhara*, take this beautiful daughter

withdraws from all his usual occupations and loses all desire for food and drink.⁹

This episode has an exact parallel in the *BAŚS* (as well as the *KSS* and *BKM*),¹⁰ when Naravāhanadatta's beloved Madanamañjukā suddenly disappears. Both versions then become even more similar in the appearance of Vegavatī, who has taken on the form of the missing wife and appears on the scene as a godsend.

Vasudeva is overjoyed to see his lost love once again, but she restrains his attempted embraces by explaining that she had kept silent due to a vow of self-restraint, and now to fulfill the vow she would have to go through the marriage ceremony with him. In the *BKŚS* Madanamañjukā says that her unfulfilled vow had been to feed the *yakṣa* instrumental in uniting her with Naravāhanadatta in the first place, to do this they had to celebrate their marriage before offering oblations to the deity.¹¹

So then Vegavatī, in the form of Somasirī in the *JH* and Madanamañjukā in the *BKŚS*, is married to the hero with the help of a clever stratagem and a lot of wine. The secret isn't revealed until one night when Vasudeva (Naravāhanadatta) wakes up and finds the beautiful woman in his bed totally different looking than his beloved Somasirī (Madanamañjukā).¹² Then follows Vegavatī's long explanation of her brother Mānasavega's abduction of Somasirī (Madanamañjukā) and his futile attempts to seduce the virtuous girl, as well as Vegavatī's own decision to transform herself and approach

of mine"—when the *vidyadhara* Mānasavega appeared before her and asked for the girl. Kalīngasenā refused, however, saying that the child was too young to be given.

9 See *BKŚS* (XII 1 64) for somewhat more details.

10 *KSS* (105 6-79), *BKM* (13. 14-59).

11 Compare the *KSS* (105. 47-57), also the *BKM* (13 2.37).

12 - Compare the *JHP* (30 31). In the *KSS* (33.210-214) Kalīngasenā is deceived by a *vidyadhara* assuming the shape of King Vatsa.

Vasudeva on her own in disguise, under the rather weak pretext of bringing a message from the real Somasūī. In the *VH* and *BKŚS*, Vegavatī now assumes the prominent role, and the fact that she has bluntly betrayed the forlorn, abducted Somasirī (Madanamañjukā) is fully ignored at this point.

The final recovery of Somasūī occurs in the *VH* in a very unornamented and simple way, fully in keeping with the stereotyped marriage and description of love that had been presented before. After a long separation and many various unrelated adventures, Vasudeva is finally taken to Somasūī by Pabhavatī. There the hero defeats Mānasavega, who afterwards takes the reunited couple back to Somasirī's home in Mahāpura in his heavenly car.¹³

In contrast, the *BKŚS* and Kashmirian versions contain very beautiful and important scenes concerning Madanamañjukā's return and reinstatement as the hero's spouse. In the *BKŚS* the king makes a royal decree promoting Madanamañjukā from the courtesan class to the rank of a noble woman.¹⁴ In the *KSS*, the final marriage ceremony between Naravāhanadatta and Madanamañjukā is magnificently described,¹⁵ and as delineated above, the justification of Madanamañjukā's pure origins is a crucial part of the scene. Naravāhanadatta is so overjoyed that he bestows all the sciences on Madanamañjukā, thus letting her attain the rank of a *vidyādhari*.¹⁶

The above comparison between Somasirī and Suhirannā on the one hand and Madanamañjukā on the other highlights the differences between the Jain version and the other versions of the original *BK*. The author of the *VH* uses the stories primarily for didactic purposes, not always bothering to keep characters or incidents consistent (and perhaps sometimes doing the opposite on purpose, in an attempt at being "original"). The other versions, although often distorted and incomplete, nevertheless remain in form more popular and romantic.¹⁷

13 *VH*, *Keumatilambha*. Compare to *JHP* and *MKH* endings (see below).

14 XII, 83. 15 34 250-265. 16 108 108-122.

17 See *BKŚS* 7-11 *sargas*, *KSS* the 6th *lambaka* consisting of 8 *taraṅgas*, *BKM* the 7th *lambaka* consisting of 26 sections.

The Importance of Vegavatī

The episodes relating to Vegavatī are nearly identical in all the narratives. She is a powerful major figure possessing characteristics which none of the other women do. Unquestionably Vegavatī's tale was also an essential part of the original *BK* text as well.

When Vegavatī introduces herself to the hero as an imposter for the beloved Somasirī (Madanamañjukā), she narrates her background in detail as follows (consistent in all versions)

- (1) She is a *vidyādhari* and the daughter of King Cittavega, ruler of Suvannābha,¹⁸ by his queen Angāravatī. She has a strong-willed brother named Mānasavega, who has disputed her rights ever since childhood.
- (2) Mānasavega has abducted a beautiful earth-dwelling woman Somasirī (Madanamañjukā) and is keeping her in his pleasure garden. He does not dare violate the girl by force because of a dangerous curse upon him,¹⁹ and he therefore asked Vegavatī to try and persuade the girl to love him willingly.
- (3) Vegavatī made the attempt, boasting of her brother's good qualities to the forlorn woman. But Somasirī (Madanamañjukā) was adamant in her refusal, and spoke only in high praise and loyalty towards Vasudeva (Naravāhanadatta).
- (4) Vegavatī promised to go and fetch the hero, admitting that to take abducted woman back herself would be a too obvious betrayal of her brother's wishes. She takes

18 In the *BKSS* (XIV 3-5) the *Vidyādhara* king Vegavat ruled with his queen Pṛthivi on Mount Āsādhā. Also see *KSS* (105 65-67), *BKM* (13 2.40-41).

19 The curse applies to *vidyādhara*s and brings instant death to him who violates a woman's virtue by force (*VH* 227, 14-15, *BKSS* XIV 89-90, *KSS* 105 57-72, *BKM* 13.2 51-52). In a similar tale found in the *Karakañḍacarit* (6), a *vidyādhara* named Madanāmara is turned into a parrot by the curse of an ascetic girl whose modesty he had outraged.

on Somasirī's (Madanamañjukā's) form and meets the hero. It is obvious that Vegavatī has lost no time falling madly in love with the hero herself, forgetting or just ignoring her promise to Somasirī (Madanamañjukā)

In the *VH* the role of Vegavatī after she meets the hero becomes somewhat problematic due to obvious distortions and additions, but nevertheless her importance and uniqueness is clear. Instead of one *lambha* as usual, the account of Vegavatī's marriage takes up two *lambhas*. She also plays an important role in the *Mayaṇavegāḷambha*, which is almost 4 times as long as the *Vegavatīlambha*. We meet her again in the *Keumatīlambha* and under the name of Sāmalī in the *Sāmatīlambha*. Her detailed account is also given in the *BKŚS*, the *KSS*, and the *BKM* ²⁰

Mānasavega's abduction of Vasudeva while he is sleeping with Vegavatī - a crucial event in the other versions - hardly covers five sentences in the beginning of the *Mayaṇavegāḷambha* in the *VH*. From then on the chapter rambles a great deal, going into the long details of a war and the brief account of the marriage with Mayaṇavegā ²¹ after Vasudeva helps her father to victory. Their idyllic married life does not remain so for long, however. Mayaṇavegā is upset when Vasudeva calls her by the name of his former beloved Vegavatī, and she fears her husband's heart does not belong to her. Later on Vegavatī, assumes the form of Mānasavega and at great personal peril saves Vasudeva's life, but this episode had very little to do with Mayaṇavegā herself.

The rest of the *Mayaṇavegāḷambha* is obviously the work of Jain authors and not a part of the original text of the story. The long Jain narratives of the Sanatkumāra and

20 *BKŚS sargas* 12-15, *KSS* chapters 105, 106, 107 and 120, *BKM* parts 13.2 14-59 and 13 5

21 The account of Mayaṇavegā's (Sanskrit: Madanavegā's) marriage is narrated in the *JHP* in three parts at three different places 24 77-86, 25, and 26 1-25. The account in the *TSP* is very brief. This also indicates some unclarity in the original text.

Subhoma *Cakravartins* as well as the Jain Rāmāyana²² are inserted here. There are other additions and discrepancies as well.²³ In the following *lambha*, the second *Vegavatīlambha*, the account of king Jarāsandha has been added, who has Vasudeva kidnapped to try to advert a threatening prophesy concerning him. The hero is put into a leather bag and dropped from the ridge of a mountain, whence Vegavatī eventually finds and rescues him. This episode is not found in any of the other versions at all.

It seems that the original account of Vegavatī has not only been padded in the *VH*, but highly distorted as well, much as the single character of Madanamañjukā was split into the two of Subhiraṇṇā and Somasirī. Although nothing is mentioned about Vegavatī when Vasudeva is abducted by Mānasavega in the beginning of the *Mayanavegāḷambha*, in all the other versions Vegavatī becomes infuriated and wildly defends her husband by engaging in outright combat with her own brother. Curiously enough this important episode is totally left out here in the *VH*, and instead the very same scene appears in a totally different context in the *Sāmālīlambha*. The situation is such. Once when Vasudeva has been sleeping with his wife Sāmālī, he realizes all of a sudden that someone with a face very similar to Sāmālī's is carrying him away. He guesses his abductor must be Angāraka, Sāmālī's brother. Angāraka boasts that Vasudeva cannot do a thing to defend himself, since he lacks the necessary magic power. But then Sāmālī herself appears on the scene, declaring to her brother "If you do not leave my husband alone I shall be obliged to abandon my relations of a kinsman to you." Angāraka takes the challenge and

22 Compare the story of Rāmāyana narrated by Vegavatī to Nara-vāhanadatta, *KSS* 107.12-26.

23 For instance, the three *lambhas* of the *VH* narrating the marriage accounts of Mayanavega, Vegavatī and Bālacandā have been summarized in the 26th *sarga* of the *Harivamśapurāṇa* of Jināsena (*JHP*). Madanavegā's account in 1-25, Vegavatī's account in 26-46, and Bālacandā's account in 47-56. Again this shows some disarrangement of the original narration.

they begin a vicious fight, exploiting their magic powers to the full. They slash at each other with their swords, cutting each other into pieces, only to have new images of each other immediately appear out of the old. This account of the unusual combat between Sāmalī and Angāraka tallies exactly with the fight between Vegavatī and Mānasavega narrated in the *BKSS*²⁴ and *KSS*²⁵. The description regarding Vegavatī is very much in keeping with her character as portrayed so far, fitting in perfectly with the other events in her life, including the difficulties she had always had with her brother Mānasavega, this fight obviously belongs originally to Vegavatī's tale. It is unclear why it was transferred from its natural occurrence in the beginning of the *Mayanavegālamḥa* to the *Sāmalīlamḥa* in the *VH*.

Summary of Vegavatī's Prominence :

In all the narrations originating from the *BK*, Vegavatī plays a unique and important role, as we have briefly seen in relation to the tale as appears in the *VH*. The following is an itemized summary of the major episodes concerning Vegavatī drawn from all the aforementioned versions.

(1) *Vegavatī in disguise* (all versions) .

After Somaśīlī's / Madanamañjukā's sudden abduction, Vegavatī comes to the grieving hero in the disguise of his lost beloved. She breaks the news to him and manages to remain there happily as his newly-married wife.

(2) *Vegavatī's first rescue of Vasudeva* (only in *VH*)

When Vasudeva is abducted by Suppanahī in the form of Mayanavegā, Vegavatī arrives on the scene and fights tooth and nail to save him. She succeeds, although in doing so she loses her own magic power, acquired with such difficulty from her father. However Vasudeva is delighted that they are now both merely earth-dwellers, and he tells her, "Don't

24 *XV*. 68-78, 84-104, 150-153.

25 105, 89-91.

worry about losing your magic spell; now we can pass our time without disturbance, and can go wherever we like"²⁶

- (3) *Vegavatī acquires new magic power from Rālaṇḍā (only VH)*

After coming into contact with Princess Bālacanda, Vasudeva asks her to bestow two magic spells on Vegavatī, so that she could always guard him²⁷

- (4) *The second rescue - Vegavatī's fight with Māṇasavega (in BKSS and in the form of Sāmālī in the Sāmālilambha in the VH)*

When Naravāhanadatta is abducted by Māṇasavega, Vegavatī is mad with grief and anxiety. Her magic power tells her of her beloved husband's whereabouts. Giving up the idea of suicide,²⁸ she immediately goes out to search for him in the

26 *Vegavatīlambha*, 250, 2-4. Compare the KS (107.50-52), where Vegavatī comes to Kauśāmbī and falls to the feet of her in-laws and prostrates herself before her husband, crying, "While remembering you I have become emaciated, I have recovered my magic powers by self-mortification."

27 *Balacandalambha*, 256, 5-6.

28 *VH*, 229, 4. The idea of suicide is mentioned totally without context or explanation. The circumstances can be explained fully in the *BKSS* (XX 329-354). Once Vegavatī overhears Naravāhanadatta talking to friend. He remarks "My beloved was so dear, but truly, when I go my dear Vegavatī, I forgot even Madanamañjukā." Naturally Vegavatī is overjoyed to hear this. But then Naravāhanadatta goes on, "But I will forget my second love as soon as I have conquered the third one, as I forgot my first love when I conquered the second. Poems, women, clothes and the moon may all lack in quality, but are nevertheless taken up by people when they are new." Vegavatī is understandably crushed by this last bit of disinterestedness on the part of her gallant new husband. Her proud and fiery spirit demands something dramatic to counter such unromantic notions. She decides to commit suicide, asking the *vidyadhara* Amṛtagatī to collect enough wood for making a funeral pyre.

Compare the *BKM* (13.5.101-102) where Prabhāvatī, explaining the cause of her sorrow, remarks, "Having left your previous wife Madanamañjukā, you started loving Vegavatī, and now you are devoted to some other woman!"

hopes of protecting him. Then she has the terrible fight with her own brother, and manages to save her husband ²⁹

(5) *The third rescue (only VH) :*

Vegavatī picks up Vasudeva and rescues him after he has been pushed off the ridge of a mountain by King Jarāsandha's men. They are ecstatic in their reunion

These are the major elements in the life of Vegavatī as she appears in relationship to the hero. In all the narratives (*VH*, *BKSS*, *KSS*, *BKM*) these details are recorded with remarkable similarity. Such is not the case even with the famous narration of *Gandharvadattā*, the details of which are absent in the *KSS* and the *BKM*.

Although Vasudeva goes on to other adventures and other women, Vegavatī always remains important to him; proof of this is his desire that she particularly should be chosen to guard him. Vegavatī's tenacity, courage, fierce loyalty and combined beauty and strength of mind make her a high cut above most of other women characterised in the narration. Undoubtedly she also had these qualities as well in the original *Bṛhatkathā*.

29 In the *BKSS* (XV 155-156) Naravṛghanadatta requests Amṛtagatī to go and assist Vegavatī in her fight with Mānasavega.

DANDIN'S INDEBTEDNESS TO SUBANDHU

Maan Singh

Subandhu's influence on Dandin does not appear as much as on Bāna¹. By Dandin's time Bāna had probably eclipsed Subandhu's fame. It is probably for this reason that Dandin who speaks very highly of Bāna in his *Avantisundarī*² does not mention, along with other poets and works³, Subandhu or his prose romance *Vāsavadattā*, already declared by Bāna as a work which had brushed aside the pride of poets as soon as it reached their ears⁴. He, however, speaks of a Subandhu who freed himself from Bindusāra's prison by captivating his heart by dramatising the story of Vatsarāja and who is thus obviously a different writer from the author of the extant prose romance *Vāsavadattā*⁵. He refers to the story of *Vāsavadattā*⁶, though there is nothing to ascertain that he hints at the story as told in Subandhu's *Vāsavadattā*⁷. Dandin punningly states in his description of the citizens of Kusumapura in the *Avantisundarī* that people had an insatiable thirst for the *rasa* of the *Kādambārī*⁸, and incorporates the story of *Kādambārī* as told by Bāna,⁹ though he differs from its continuation by his son. Thus he must owe more to Bāna than to Subandhu.¹⁰ Still the influence of Subandhu's punning, pedantic and striking (*vakrokti-pūrṇa*) style can be witnessed at places in his prose romance.¹¹ Some common words and expressions are particularly remarkable which he seems to owe to Subandhu. See, for instance, the following.

The *Vāsavadattā*¹²

The AVANTISUNDARĪ
(inclusive of the *Daśa-kumāracarita* proper)¹³

(1) क्षणदा
(p. 14, line 2) pun.

क्षणदा
(p. 60, line 19) pun.

(2) —कण्टकयोगो नियोगेषु
(p. 18, line 1)

—कण्टक कमलालेखेषु वृष्टः
(p. 18, line 16)

- (3) रामसागर— रागसमुद्रैरिव स्फुरत्प्रवालपटलै
(p 59, line 1) (p 5, line 8)
- (4) गुरुनितम्बविम्बपयोधरकुम्भपीडाजनितायांसनेव गजकुम्भकटोरपीवरकुचातिभारसाधर्म्यविपरमाणु
(p 55, lines 3-4) क्षीणनरामुपगतेन त्वाद् ध्रुवमभङ्गो निव्रती मध्ययष्टिम्
मध्यभागनालह कृतम् (p 56, line 3) (p 23, lines 12-73)
- (5) लावण्यपुष्पाभ्यामिव (पयोधराभ्याम्) सौन्दर्यपुष्पाभ्यामिव (पयोधराभ्याम्)
(p. 57, line 1) (p 23, line 9)
- (6) त्रिभुवनविजयपति ध्रमस्त्रिन्मन्य मकरकेतो. मकरकेतोस्त्रिभुवनविजयप्रयाणक्षड् खध्वनिम्
(p. 58, line 2) (pp. 136, line 4-137, line 1)
- (7) कन्यामष्टादशवर्षदेशीयामपश्यत् । अष्टादशवर्षदेशीया युवतिमद्राक्षम्
(p 67, lines 2-3) (p 170 lines 13-14)
- (8) निर्स्त्रिजत्वमसीना न पुरुषाणाम् . नां, न च निर्स्त्रिणा.
(p 129, line 2) (p. 8, line 16)
- (9) पुलोमतनयेव पुलोमकन्यकाश्चिर—
(p 130, line 3) (p 48, lines 5-6)
- (10) मदनपरवशविलासनीतुलाकोटिविकटचटुल- रमणीचरणनलिनताडिताशोकोषप्रोत्साहिताशेषवन-
चरणारविन्दमन्दप्रहारप्रहृष्टकङ्कलितदुःशतः समाह्वतशक्तिरकलाविभ्रमेष्टु
(p 132, line 5-6), नवयावक (p 25, lines 7-8)
पङ्कजलवितसन्पुतकणीचरणप्रहारानुराग-
वशान्तवकिसलयच्छलन तमिव रागमुदबहद-
शोक । (p. 137, lines 1-3)
- (11) पयोधरभार— गुरुपयोधरभार—(p. 241, line 11);
(pp 140, line 3, 157, lines कुचातिभार—(p 23, line 12)
5-6, 231, line 3)
- (12) अनवरतदृश गानकालागुरुवृत्तरिमलोद्गारगु अनवरतदृशमानकृष्णागुरुबहुलधूपतुर्दिनान्धकारासु
(p 168, line 3) (p 34, lines 15-16)
- (13) मदनारिदग्धन्य मकरकेतो हरदग्धमनोभव
(p 191, line 3) (p 23, line 9)
- (14) युवतिजनघनजघन— अतिघनजघन
(p 218, line 2-3) (p. 23, line 13)
- (15) मेखला मे खला न भवति समुद्रमेखला खलेव च
(p 225, line 2) (p 133, line 10)

- (16) विभावरीतिभिरनरकरं भास्करं मन्त्रमिषुवनममृष्टः प्रहृष्टः प्रहृष्टः प्रहृष्टः
अथमारोहति भास्करं निरुन्धनं प्रिषि (p 34, lines 9-10)
- (17) देवदुर्विलसितम् विनिविन्धमविस्मिनन (p 193, line 2),
(p 258, line 3) वृत्तान्तविनमितानि (*Duśakumāracarita*,
(p. 216, line 4)

REFERENCES

- 1 For Subandhu's influence on Bāna see W. Cartellieri *IZAM*, I, pp 115-132, *VOJ*, I, 1887, pp. 114-132, F W. Thomas *IZAM* XII, pp 21-33, the Doctoral thesis of the author of these lines *A Critical and Comparative Study of Subandhu and Dandin* (Banaras Hindu University, 1965), pp 650-678.
- 2 Ed TSS, No 172, Trivandrum, 1954, prefatory verse No 19,
भित्तन्तीक्ष्यमुखेनापि चित्रं वाणेन निर्व्यथः ।
व्याहारेषु जहौ लीलं न मयूरः ॥
- 3 The writers and works mentioned by Dandin in the prefatory stanzas of the *Avantisundarī* are the *Ramāyana*, the *Mahābhārata*, Subandhu (different from the author of the extant prose romance *Vasavadattā*), the *Bṛhatkathā*, Mūladeva, Śūdraka, Bhāsa (and his dramas) Sarvasena (and his *Harivijaya*), the Setu, Kālidāsa, Nārāyaṇa, some blind poet (probably Kumāradasa), Bāna and Mayūra, some poetess (probably Vijjikā) who though dark was the abode of excellent *jātiś* and *gūṇas*, the Manovatī and Dāmodara
- 4 *Harṣacarita*, ed. A A Führer, Bombay Sanskrit and Prakrit series No. LXVI, 1909, prefatory verse No. 12,
कवीनामगल्बद्धो नूनं वासववत्तया ।
शक्येव पाण्डुपुत्राणां यतया कर्णगोचरम् ॥
This verse probably refers to Subandhu's *Vasavadattā* See Winternitz *A History of Indian Literature*, vol. III, Pt. I, translated by Subhadra Jha : 1963, p 392, P V Kane : *The Harṣacarita*, ed II, 1965, Introduction, p XI, our thesis, pp. 5-7.
- 5 *Avantisundarī*, prefatory verse No. 6,
सुबन्धुः किल निष्क्रान्तो विन्दुसारस्य बन्धनात् ।
तत्त्वैव हृदयं बद्ध्वा वत्सराजो . ॥

A Rangaswami Sarasvatī ("Vasubandhu and Subandhu" in *IA*, LII, 1924, p. 12) reads वत्सराजकथा instead of वत्सराजो. The verse shows that this Subandhu was a contemporary of Bindusāra who had first imprisoned him but released afterwards when he captivated his heart by means of Vatsarāja's story. Abhinavagupta in his *Abhinavaharati* on Bharata's *Nāṭyaśāstra* (XIII, 46-47) mentions a drama entitled *Vasavadattā-Nāṭyadhara* of a Mahākavi Subandhu as an example of the *nāṭyāyika*, in which the author appears to have dramatised Vatsarāja Udayana and Bindusāra, with Bindusāra witnessing Udayana's story, Udayana becoming audience to Vāsavadattā's act and so on.

तत्राग बहुधापिनो बहुगमैन्वप्यायितुल्यस्य नाट्यायितस्य उदाहरण महाकविमुच्यु-
निष्ठा वासवदत्तानाट्याधारान्य समस्त एव प्रयोग । तत्र हि विन्दुसार प्रयोज्य-
वन्तुना (—वन्तुनि) उदयनवरिते सामाजिकी कृतोऽपि, उदयनवासवदत्ताचेष्टिते, एष चार्थः
स्वस्मिन् सूत्ररूपक (सर्वस्मिन्तत्र रूपक ?) ह्यष्ट युगानो भवति । अतिवैतल्यभयात् न
प्रदर्शित एवमुत्तम प्रवेश उदाहरितं, तत्र उदयने सामाजिकीकृते सूत्रधारप्रयोग :

‘तत्र सुचरितैरेव जयति’ इति ।

तत्र उदयने ‘कृता मम सुचरितानि’ इति साक्षं मिलति ।

‘एहस्य किं कटकपिप्लवाचस्ते’ (१)

मकोऽहस्यु(यस्म्यु—)दयन सुखलितानीय (सुखलानीय) ।

योगन्वयया ममानय राजपुत्री(—पुत्रीम्)

हा हर्षरक्षित गन्तव्यमपि प्रभाव, ॥

तत्रैव विन्दुसार सामाजिकीकृत परमार्थतामि[मन्यु]मान

‘कन्या खल्वालापे न्य सति’ (२)

प्रतीहारी—(आत्मगतम्) ‘अ अणविपरमन्वकलनं हि ए इहृदयो’ इत्यादि ।

(Madras Government, Oriental Library MS, Vol III, p. 45,
quoted by V Raghavan in his article entitled ‘Subandhu’ in
IHO, XIX, No. 1, 1943, pp 69-72)

At other place also (p 47) Abhinavagupta says :

नाट्यायितञ्च वासवदत्तानाट्याधारं प्रतिप (पतिपद्) दृश्यते ।

At a previous place, he has told us that Candragupta and Bindu-
sara figure as characters in this drama

अन्ये त्वाहं पूर्व राजर्षिगप्रभवनायका उक्ता ,

अनया त्वार्यया चन्द्रगुप्तश्चिन्नुसाराव्योऽपि सह गृह्यन्ते इति ।

(*Ibid*, Vol. II., p 448)

- In the *Nāṭyadarpana* of Rāmacandra and Gunacandra too, we find a reference to this drama

बन्ध इति परिहृणम् । यथा वासवदत्तानाट्याधारे वत्सराजस्य ।

(under I. 21, p 36, ed. Oriental Institute, Baroda, 1929)

This is probably the same Subandhu as has been mentioned by Dandin and it is probably this story of Vatsarāja Udayana and Vāsavadatta placed in the form of a *nāṭyāvalī* in his *Vāsavadattā-nāṭyadhara* (—*nṛtāvalī*), the presentation of which bewitched Bindusāra's heart and secured his release from his prison. The reason for his imprisonment by Bindusāra is not definitely known. Tradition credits Bindusāra with the suppression of a revolt in Taxila. It is not unlikely that Subandhu participated in some such revolt and Bindusāra took him captive. The case resembles that of Rākṣasa who was first imprisoned by Bindusāra's father Candragupta and Cānakya and then released to accept the office of a minister. Subandhu is said to be Bindusāra's counsellor. The *Brhamaṇjasa-mālakalpa* which describes Bindusāra as coming to the throne as a boy (ed. T. Ganapati Śastri, TSS, part III, p. 613) K. P. Jayaswal *Imperial History of India* Sanskrit text, pp. 32-33) refers to a Brāhmaṇa as one whose name begins with *sa* and he is probably, as suggested by K. P. Jayaswal (*op. cit.*, pp. 72-73) Subandhu (Part III, p. 653). This Sakarādya Dvija or Subandhu is mentioned just after the Vikarādya Dvija which is Viśnugupta; both are said to be in Puspapura, the Maurya capital. V. Raghavan (*Subandhu* in *IHQ*, XIX, No. 1, 1943, p. 72, note 3) reconstructs the corrupt text thus

तस्यापरेण विख्यातो विकाराद्यो (विकाराद्यो) द्विजसन्ध्या ।

पर (पुरे) पुष्पसमाख्याता(ते) सन्ध्यासो ॥

Thus this Subandhu might have been a counsellor of Bindusāra. As the accession of Candragupta Maurya to the throne could not have taken place before 326 B.C. and as Brāhmaṇical and Buddhist writers unanimously assign to his reign a period of twenty-four years—a period endorsed by Dandin's *Avantisundarī* also (p. 183, lines 18-19, "मनस्विना चाणक्येन सौर्यचन्द्रगुप्त प्रतिष्ठान्ति. तस्यास्य . इन्द्रस्येति चतुर्विंशतिवर्षाणि सौर्ये ख्यम्") his son Bindusāra could not have come to the throne before 302 B.C. His reign must have terminated before 269 B.C. if the king Magas mentioned in the thirteenth Rock Edict of his son Aśoka really died in 253 B.C. Purāṇic writers give a period of twenty-five years for the reign—a period also assigned by Dandin in his *Avantisundarī* (p. 18 line 1, "परं पञ्चविंशतिवर्षमभ्यवृत्तिमाग्रे बिन्दुसार. कारयिता राज्यम्"), the Burmese tradition allots to him a period of twenty-seven years, while Ceylonese chroniclers fix the length of his reign at twenty-eight years. If we accept the Cantonese date for Buddha's *nirvāṇa* (486 B.C.) to 273 B.C. then Bindusāra must have reigned from 300 B.C. to 273 B.C. The Greek references put his name as Amittrochates, a corruption of Amittaghātīn (the slayer

of enemies), a title which appears to have been assumed by Bindusāra and which seems to point to his widespread conquests Dandin's verse shows him as a patron of letters also

In his *Bhāvaprakāśana* Śāradātānaya speaks of a Subandhu as a writer on dramaturgy who divided dramas (*nāṭakas*) into five kinds, viz. *pūrṇa praiṇṭa*, *bhāṣvara* and *samagra* (ed GOS, No XLV, Oriental Institute, Baroda, 1930 p 238, सुबन्धुर्नाटकस्यापि लक्षणं ग्राह्यं पञ्चधा) He is probably, as P V Kane (*History of Sanskrit Poetics*, 3rd ed., Delhi, 1961, p 61) also thinks, different from the *Mahākavi* Subandhu, the author of the *Vāsavadattā nāṭyadhara* (- nāṭyādhara)

6. *Daśakumāracarita*, ed Śrī Nārāyaṇa Rāma Ācārya Nīnaya Sāgara Press, Bombay, 15th edition, 1951, p 145 lines 2-3, “अनुपमनृता-
मिनीनां च वासवदत्तादीनां वर्णनेन ग्राह्यानुगम्यम् ।”
- 7 The editor Śrī Nārāyaṇa Rāma Ācārya, however, understands the reference to be to Subandhu's version of the story of Vāsavadattā (vide footnote, p 145)
- 8 p 20, line 9, “न प्रसदस्त्वयं कादम्बरिरसावितृष्णाञ्च ।”
- 9 *Avantisundarī*, pp 243-246, text full of lacunae and incomplete See therefore, the *Avantisundarīkathasāra* (ed. G Harihara Śāstrī, Kuppaswami Śāstrī Research Institute, Mylapore, Madras, 1957) V 110-150 Dandin connects the narrative of his prose romance with it by making Kapiljala take birth as the Brāhmana Maṭaṅga and Puṇḍarika relate his tale to cheer up Mandākinī
- 10 For Bāna's influence on Dandin see our thesis pp 686-697
- 11 See for example, *Avantisundarī*, pp 4-8, 18, 19, 20-21, 22-24, 77-78, 94, 100, 112, 140-141, 146-149, *Daśakumāracarita* pp, 60, line 1-2, 191, line 8, 192, line 1, 202, line 14, 203, line 1, 206, lines 7-8, and *Ucchīṣa* VII exhibiting an exercise in style
12. Ed F Hall, Bibliotheca Indica Publication, Calcutta, 1359
- 13 In our opinion, the extant *Avantisundarī* is the genuine prelude to the extant *Daśakumāracarita* proper (excluding the *Pūrvapīṭhika* and the *Uttarapīṭhikā*) and the original title of the complete prose romance, now available in its incomplete form, was AVANTI-SUNDARĪ For details see our thesis' pp. 89-112

BAPPA BHATTI AND HIS TĀRĀGAṆA

A. N. Upadhye

Bappa Bhatti is one of those few authors about whom we get a good deal of information in different *Prabandhas*, mostly from Gujarāt and belonging to different periods later than 1200 A D. In their present form, they are all composed nearly five hundred years after Bappa Bhatti. The most important of them may be listed here ¹

[i] There is the *Bappa-Bhatti-sūri-carita* in Sanskrit, interspersed with Prākṛit quotations. It is assigned to 13th-14th century A D ²

[ii] The *Prabhāvaka-carita* of Prabhācandra or Candraprabha was revised by Pradyumnasūri in A D. 1277. It contains a life-story of Bappa Bhatti among its biographies of twenty-two Jaina teachers, poets and authors.

[iii] The *Prabandha-kośa* of Rājaśekhara (A D 1349) has a *prabandha* dealing with the career of Bappa Bhatti. This gives more details and additional facts, and has much common, even in expressions, with the sources under Nos (i) and (ii) noted above. The story about Bappa Bhatti is almost identical in these three.

[iv] The *Tīrthakalpa* of Jinaprabha (c. 1331 A D.) also gives a few details about Bappa Bhatti.

¹ A Paper submitted to the 26th Session of the All India Oriental Conference, Prākṛit and Jainism Section, Vikram University, Ujjain, 1971.

1 S. P. PANDIT & N. B. UTAGIKAR *Gaṇḍaśaṭha*, Introduction pp. 125 ff., Poona 1927.

2 For the detailed account and for its prose digest in Sanskrit see S. K. AIYANGAR 'The Bappa Bhatti Carita and the Early History of the Gurjara Empire,' *Journal of the BB of the R A S* New Series, III Nos 1-2, pp. 101 ff., and 313 ff., Bombay 1928.

[v-vii] The *Vicāśāra-prākaraṇa* of Pradyumnasūri [c. 1278 A D], The *Gāthāsahasī* of Samayasundara (c 1630) and the *Paṭṭāvalī* of Ravivardhana gaṇi [c 1683 A D] have also to say a few things about Bappa Bhatti, especially his dates of birth, death etc, after the date of Nirvāṇa of Mahāvīra

It is quite probable that the details recorded in the above sources³ are based on oral traditions which have suffered additions and modifications in course of transmission. The dates given have no agreement, his date of birth, for instance, varies between A D 741 to 774. They can be taken as tentative to be confirmed by authentic epigraphical and literary evidence.

Bappa Bhatti had his Teacher in SiddhasenaSūri who made him a Sūri at the recommendation of king Āma, the son and successor of Yaśovarman of Kanauj whom he converted. Bappa Bhatti is said to have defeated a Buddhist scholar Vardhana-kuṇḍara by name in a miraculous manner, with the help of a deity. In this, he was helped by Vākpati whom also he converted etc. Vākpati's conversion is not confirmed by any other sources or from the works of Vākpati. The Prabandhas say that Vākpati composed the *Mahamahavyaya* after the *Gaudavaho*, but Vākpati himself tells us that he had written the former long before the latter. The biographic details of Bappa Bhatti are obviously built up with the object of religious edification, his close association with Āma and his being a contemporary of Vākpati (7th-8th century A D) may be accepted as facts of history. But there are held different views about the identification of Āma with some ruler or the other. Lately M. W. Meister has observed thus: 'It is likely that Āma should be seen as mythical hydra king of the 14th century in whom are united several early kings of Gwalior who supported the Jaina community—from Yaśovarman to Nāgabhatta II of the conquering Pratihāra dynasty'⁴

3 H. R. KAPADIA, *Caturvimsattika*, Āgamodaya Samiti ed., Anandikha, pp. 187 ff., Bombay, 1926.

4 M. W. Meister, 'Āma, Amrol, and Jainism in Gwalior Fort in the Journal of the Oriental Institute, Baroda, Vol. XXII 3, March 1973.

Bappa Bhaṭṭi was a distinguished Ācārya with great influence in the contemporary royal courts; a line of succession of Teachers started from him, and to this line belongs Sādhārana, alias Śrī-Siddhasenaśūri, the author of the Vilāsavai Laha (A D 1066).⁵ This is clear from the following Gāthā:

रायसहासेहरसिरिवप्यहट्सूरिस्म ।
जसभदसुरिगच्छे मद्रादेसे सिरोद्गाप ॥
आसि सिरिसंतिसूरी तस्म पप आमि सूरिजमदेवो ।
सिरिसिद्धसेणसूरी तस्म वि सीमो जडमई नो ॥
साहारणो ति नामं सुपसिद्धो अस्थि पुञ्चनामणे ।
थुडथोत्ता बहुभेया जस्स पढिज्जंति वेसेसुं ॥

Earlier scholars like S. P. PANDIT,⁶ S. KRISHNASWAMI AIYANGAR⁷ etc. have studied most of these sources with a view to ascertaining the historical value of the references to contemporary rulers and authors associated with Bappa Bhaṭṭi.

Bappa Bhaṭṭi is well known as the author of the *Caturvimsatikā*,⁸ a hymn in Sanskrit, containing 96 verses in different metres, addressed to twenty-four Tīrthakaras. Each Jina is praised in four verses. The style is heavy and embellished with both *śabda*- and *artha*-Alamkāras. Naturally some Sanskrit commentaries are written on it without their aid many verses cannot be easily construed.

The *Śārada-stotra*, in thirteen Sanskrit verses, quite eloquent in style, is also composed by him. It gives indirectly details about Sarasvatī as conceived in Jainism. Her image is projected with reverence and devotion, even tinged with Tantric halo, and her favour is sought for poetic gifts and for entertaining royal patrons.

There is a third work of Bappa Bhaṭṭi. The name of it is *Tārāgana*, and it was, so far, known from some references to it.

(1) The *Prabhāvaka-carita* of Prabhācandra (c. 1277 A D.

5 A. N. UPADHYE The Vilāsavai of Sādhārana. An Introductory Study, *Journal of the Shivaji University*, Vol. 2, Kolhapur, 1970.

6 See Foot-note 1. 7. See Foot-note 2. 8 See Foot-note 3.

speaks of it thus ⁹⁾

द्वापञ्चाशत्प्रबन्धाश्च कृतास्तारागणादयः ।

श्रीवापभट्टिनाथोक्त कविस्मरस्वतोपमा ॥

Here Bappa Bhatti is credited with the composition of fifty-two Prabandhas, the *Tārāgana* etc

(2) Dhanapāla refers to it in his *Tīlakumañjari* (c 970 A D) in this manner

भद्रकीर्तेर्धर्मत्याश कीर्तिस्तारागणाध्वना ।

प्रभा ताराधिपस्येव श्वेताम्बरशिरोमणे ॥

The commentator takes *Bhadrakīrtih=Bappa Bhatī(ācūya*, and *tārāganādhvanā* (which has a double meaning) = *Tārāganādhudhāna-kāvyaumārgeṇa* or *tārāganādhvanā = ākāśena*.

(3) Lastly, Vādijāṅghāla (who refers to the Daśarūpaka, c 974-75 A D), while commenting on Dandin's *Kāvyaadarśa*, I. 13, explains the term *kośa* by the following observation :

कोशोऽप्यनेकभिन्नार्थकथाप्रथित. कथाकोश कृष्णसार तारागण इति ।

On this Dr V RAGHAVAN¹⁰ remarks thus . 'The Kośa is a string or collection of stories too, besides ideas, is a new information. The story-kośa is illustrated by a known work called Kathākosa. The two other names Kāśnasāra and Tārāgana are obscure. All that we gather from them is that they are fanciful names for collections,' 'Of course many Kathākośas are well known. But I am wondering whether there is a defect in the readings of Vādijāṅghāla's remark. Are we to read it thus ?

कोशोऽप्यनेकभिन्नार्थकथाप्रथित. गथाकोश कृष्णसारः तारागणः इति ।

From these three references, it is seen that the *Tārāgana* is differently described as a *Kāvya*, *Prabandha* or *Kośa*

Shri AGARACHAND NAHTA, Bikaner, drew my attention to a Ms. the *Tārāgana*, accompanied by a Sanskrit commentary. I have now got a photostat copy of it. I am working on an authentic edition of the Prākṛit text and the Sanskrit commentary. It has in all twenty two folios (written

9 Sanghi Jain Series No 13, Bombay

10 V. RAGHAVAN *Bhoja's Śṅgara-prakāśa*, p 629, Madras, 1963.

on both sides, excepting the fifth folio, in Nāgarī characters with *padimātrā*), but folios Nos 14-16 are missing. As the last number shows it has 175 Gāthās in all, but the colophon says that it has only 172 Gāthās.

महावादीन्द्रश्रीबापमट्टिसुरिकृतस्य सुभाषितकोशस्य द्वासप्तत्यधिकग्राथागतस्य । etc

As three folios are missing, we have lost in them Gāthās 100-125 along with their Sanskrit commentary that is indeed a deplorable loss, because no other Ms. is known to us so far

Some extracts¹¹ from the Ms. are given below

(i) Opening Portion

॥६०॥ अहं ॥

तन्वा सर्वविद विच्यत इव टीकनि नारागण

कोशोऽयं परया प्रदोषविहोऽप्यभाति राग्या वया ।

अन्नामि सुविबिक्तवाक्यपवनेरुन्माग्यमिर्महा-

मोहोऽम्भोवततीर्ज्वस्य मनसि व्योम्नीव नील वृत्राम ॥

नंद उ सच्छंदगर्ह निम्मलपयपूरगारवमहग्धो ।

जलहिपडिरुद्धपसरो सुकईण सरस्सईपहयो ॥१॥

सुकर्मीनां सरस्वतीप्रवाहो नन्दनु । सम्बती बाहु तस्या प्रवह आप म नन्दु । कीर्त्तनौ । स्वच्छन्दगति । सुकविताव स्वामीमहावार्धतया स्वच्छन्दा अपगयता गतिः प्रशंसिष्य म तथा । सह छन्दसा गाथादिरूपेण वर्तते इति स्वच्छन्दा सा तावगतिः प्रशंसिष्य म तथा । पुनः कीदृक् । निर्मलपयपूरगौरवमहार्धः । निर्मलैश्वर्यवन्द्यवर्हिते । पदैः सुप्तिऽन्ते । पृ. पुष्पा तद्गौरवेण महार्धः श्रोतः । पुन जडवीप्रतिषिद्धप्रसरः । जड्वामि प्रनिर्दुदो निवर्गितः प्रनागेऽयति । म हि यदि पर जडधियो मूर्खान प्राप्य प्रस्वलति, यदि वा प्रत्यास्थापनापेक्षया अवधिनेव प्रतिषिद्धप्रसर इत्येकोऽर्थः । अन्यत्र सरस्वती नाम नदी तस्या प्रवहन्तेन स १ मेतोऽय बाह्वप्रवाहम् । स्वच्छन्दगति सोऽप्यन्यर्थः शेषः । शेषः शब्दः श्लेषः । तथाहि—निर्मलपय पयसो जलस्य पुष्पगौरवेण महार्धः पूज्य । पुन जलधिना प्रतिषिद्धप्रसरः । नयो हि समुद्रमवाप्य विरमन्ति । एतद्वत् यति । सुकर्मीना बाहुप्रवाह सरस्वतीसरित्प्रवह इव नन्दतिवति अन्नभातिनोपमत्वेऽयमिति ॥१॥

(ii) Gāthās 6-9 :

सद्गुणाहिं नहाहिं विअ तिल्लपरिट्टित्यविहवाहिं ।

उच्छेउं गयवइणो गाहाओ तारयाओ व्व ॥६॥

तेणेस दोसपुणो गुणमयसंपुणकव्वरसिवाण ।

आणाए पडिबद्धा कोसो तारायणो नाम ॥७॥

जेसिं जाणिहइ जणो सुइए कोसस्मि संचरतेहिं ।

ताइं सुभणियनिहिणो कइणो नामाईं थोच्छासि ॥८॥

11 These extracts are edited and presented here with minor corrections

जाणिहड वपभट्टि गुणाणुरायं च भइहत्तिं च ।
तह गयवडमायरिय च सेयभिवसुं च वाइं च ॥९॥

जयो गुणोऽयमिति शब्दमुणु नम । वैद्योपक्रमत गजपतिरपि समहाडो निरुद्धजान्नीलादि
भिरुपवर्तन इति सादृशुण । गदि ना जलं व्याकरण गुणितानन्त्यन्तवानिति शब्दमुणु । तस्मा
न. अन्तर्भव परिष्ठिताऽर्थाणां सागरविशिष्टप्रवर्तनीनां विभवो वाटुल्य यम्य तदन्त गतिष्ठिताऽ-
विभव वसा, गजपतिरपि अन्तर्भवमिति परिष्ठित मियभूत अर्थाय गजव्याख्या विभव, नपति यम्य
स तथा । तस्मात्तदनुशासनं, परिष्ठितार्थविषयान्वयस इव गजपतेर्वपभट्टि, गकागाऽ गाथा
ताराका टवविषय तन साड्डुक्रनाम्ना तारागणा नास काज एष प्रतिवद्व । जेव मुगमभिति । कवि-
भूतमत्रार्थान्वाह । जमि जागिट्ट-जाणिहड वपभट्टि-। गाथाद्वय मुगमभिति ।

(iii) *Gāthā* 175

गंभीरो अण्णा च्चिय स एम सरसत्तणेण अग्वविओ ।
कविकिर्त्तीणममुदो अण्णयगाहाडलो कोसो ॥१७५॥

कविकिर्त्तीणममुदः । स एव कोसो कोशः, मुदः मुदवी । कस्या । कविकिर्त्ता । कवेर्वपभट्टि
कोर्ति तस्या सुव विकास क्वताति सुव । अन्यत्र स एव समुद्र यस्य वपिभि मेतुबन्धः कृत
इति करिहीर्था उल्लिखित ममुद्र । तन कविकिर्त्तीणममुदः इति प्राकृतलक्षणाभ्यां समुद्र-श्लेष इति
कोशस्य ममुद्रधर्माभावात् कथ्यन्ते । कीदृशसवित्याह । गम्भीरा गम्भीरावृत्तान् । अन्यत्र अगाधजलो
गम्भीर । तथा अण्णयगाहाडलो अनेकगाथाभिराकुल पूर्ण, अन्यत्र अनेकप्राथैर्बहुलजलचरैः सकुल
इति श्लेष दर्शयित्वा व्यतिरेकपाह । भवति कोसोऽयमेतावता धर्मसाम्येन समुद्रः, किन्तु सरसत्तणेण
सरसतया विजिगृह्ययोगेन अग्वविओ पूर्ण । अण्णो च्चिय अन्य एव स समुद्र । समुद्रो हयय
लवणसोपेततान्न विशिष्टमयोगी । काश्वन्तस्य गाथानां स्वादुरसत्वात् सरसत्वेन परिपूर्ण इति ॥१७५॥

महावार्दी-प्रधीव-ममिमुगिजनस्य सुभाषितकोशस्य द्वासप्तत्यधिकगाथास्तस्य ॥९॥ समाप्ता
टाका [१] तारागणयमिति ॥१७॥ शुभ भवतु ॥ कल्याणमस्तु ॥ प्रयाग श्लोक १००० सख्या ॥

These extracts make it abundantly clear that Bappa Bhatta is the author of the *Tārāgaṇa*. He had various names like Bhadrakīrti, Gajapati etc. Some Śāṅkuka seems to have compiled this *Tārāgaṇa*, collecting Gāthās of Bappa Bhatta as the commentator suggests. This *Tārāgaṇa* is a Kosa, consisting of Gāthās. There is no doubt that Prabhācandra, Dhanaṭṭhala and Vāḍiyanṅhāla are referring to one and the same *Tārāgaṇa* though they describe it differently as Prabandha, Kāvya and Kosa.

The constitution of the Prakrit text and construction of the Sanskrit commentary present many difficulties. What is urgently needed is any other Ms. of this work.

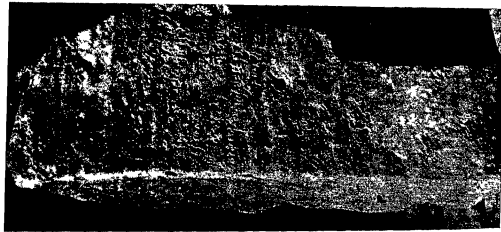


Fig. 1



Fig. 2

TWO MORE INSCRIPTIONS OF WESTERN KSHATRAPAS

Rasesh Jamindar

Under review are two more inscriptions belonging to the Western Kshatrapa dynasty. Of these one was discovered from Vāndha, while the findspot of the other is not known but is preserved in the office of the Superintending Archaeologist of the Western Circle of the Department of Archaeology, Gujarat State.

Vāndha Pillar-inscription of the time of Rudrasimha

Presently preserved in Kachchh Museum, Bhuj, this fragmentary pillar-inscription¹ was found from Vāndha, Tāluka Māndvi, District Kachchh.

So far unpublished, this mutilated stone-pillar inscription consists of six lines. Written in Brāhmī script, the language of the record is Sanskrit and the whole epigraph is in prose.²

The inscription has suffered from corrosion at several places and therefore some important details are missing regarding the names both of issuer as well as dead. *Gotra* of the donee is also difficult to make out. The incision of the record seems very shallow and therefore many letters are being damaged entirely while others have become illegible. The length and breadth of the characters of this epigraph are shorter than those of the Āndhau inscription of the same king.³ The letter *Jñ* in the first line is very distinct and bold. The three

1 See figure No. 1.

2 The author has been kindly supplied with a photograph of this inscription and also extended co-operation by Śrī M. H. Raval, the then curator of the museum, when the author visited Bhuj in 1962. The author is grateful to him.

3 See *Sambodhi*, Vol. 3, no. 2-3, pp. 44ff, 1974.

letters for *Varaśe* in the third line is bit confusing Normally we find this word written in two letters as thus : *Varśe*.⁴ The intention behind this is not clear Probably may be a scribe's mistake

Text

- १ राहो महाश्व [त्रपस] रुद्रदाम पुत्र—
- २ म—[हो महा]— --स्य स्वामी रुद्रसिंह—
- ३ म[व]रहो १००[+]१०— नितशेतह
- ४ अर्येति स्वामित्र— — रुद्रमा—मु
- ५ [व]कस गोत्र थ .विज—रत्र-थापित
- ६ केगर सिकव

This record was issued during the reign of the king Mahākshatrapa Swāmi Rudrasimha 1st, son of the king Mahākshatrapa Rudradāmā. Dated in the year probably 110 of the Śaka Era this erection was done in memory of somebody by someone whose names are not legible. The digit of the unit is absolutely missing because of corrosion, therefore nothing can be guessed. The identification of *gotra* is also not possible. Title *swāmi* for Rudradāmā is conspicuously missing. Perhaps the damaged portion in the first line before the word Rudradāmā may have had engraved *swāmi*, which is not visible obviously.

We have so far come across four inscriptions of the time of Rudrasimha 1st⁵. This record offers no new material historically either regarding the date or the king excepting the addition of one more epigraph to this king.

Fragmentary Stone-inscription⁶

First noticed by P. P. Pandya, the then archaeologist of the former Saurashtra State, in 1959, this fragmentary stone-inscription was preserved in the office of Shri J. M. Nanavati the then officiating Government Archaeologist of Gujarat,

4. Refer the word *varśe* in the fifth line of the Āndhau inscription of this king (See *ibid*).

5. *ibid*, vol. 3, no. 2-3, pp. 47

6. See figure No. 2.

Rajkot when this author visited and taken eye-copy of the same in 1962⁷

The photograph of this inscription was first published in the *Chronology of Gujarat*⁸ and read by Dr. H. G. Shastri as under :⁹

- १ र[?]ज्ञो महाक्षत्रपस्य स्य दस . तर
- २ . ख . म . स सद् सेग पुत्रस्य
- ३ स . सस्वहिता त . त . स्म र्तक

But this reading of Dr. H. G. Shastri is not satisfactory and complete. The present author now reads this record as follows .

- १ राज्ञो महाक्षत्रप[?]स्य स्य दस द्वि सवतर¹⁰
- २ शतमे १००[+]५ पुत्र दपल सिंहसेन पुत्रस्य
- ३ सर्वसत्त्वहितसंस्कारार्थं¹¹ इति [प्रति]ष्ठापितव्य नि- शुभं

Dr. Shastri has not succeeded in identifying the date which is clear to some extent in line two of the record. His reading of second line is not acceptable, as he has read नः सेर पुत्रस्य instead सिंहसेन पुत्रस्य. The four letters for सिंहसेन are obviously clear without doubt. The first three letters of the second line are सतमे. He has read the first alphabet as न, but it seems स to me. The fourth letter of the same line stands for the figure of hundred. The figure for tens is not clear. This may be either digit figure or figure for tens. This author feels that the figure stands for five. If so, then the date tentatively may be read as 100+5 (of the Śaka Era).

This memorial stone was offered and erected by someone, whose name is not legible. But the object of the record is for the benefit and happiness of all creatures . सर्वसत्त्वहितमुखाय

So far the orthography is concerned the characters of this epigraph are bold and seem as if marked by overhead horizontal line. The most significant letter in this record is स. It

7. The photograph of this inscription has been supplied to this author by Shri J. M. Nanavati. I am very much thankful to him for his kindness.

8. General Editor Dr. M. R. Majumdar, Baroda, 1960, plate XVII A (e).

9. *ibid.*, p. 315.

10. may be read as सवत्सरे.

11. It seems सु and not स, but sign for U is not legible.

12. It should be सि, but sign for I is missing.

is of atleast three types स as conjunct letter is differently engraved than the other स of this inscription. The form of the two स in सिंहसेन as well as in सर्वसत्त्व are not homogeneous. Both the स of सिंह and सर्व are similar, while those of सेन and सत्त्व are also similar. The angularity is almost disappeared in all the letters of this inscription excepting ह in third line and हो in first one. The base line of न is curved in line two. The letter य shows usual loop or curl instead its tripartite form.

Many letters of the middle portion of the inscription are much damaged and therefore it becomes difficult to draw any specific conclusion. It is hardly possible to shed more light either regarding the king or date. The only thing positively can be made out is its object already mentioned above.

Who was this Simhasena of the record is difficult to identify? There is one king of this name in the fifth family of the Western Kshatrappa dynasty, who was the son of a sister of Rudrasena 3rd¹³ सिंहसेन ruled from 382 A.D. to 384 A.D. This epigraph under review mentions सिंहसेन पुत्राय. It means very clearly that this record was issued during the reign of a king who was a son of सिंहसेन. According to Western Kashatrappa geneology¹⁴ Rudrasena IV was the son of सिंहसेन. Rudrasena ruled probably during 385-386 A.D.¹⁵

From the above discussion it seems that सिंहसेन and his son रुद्रसेन ruled in the last quarter of the fourth century A.D., while this very record was written sometime in the last quarter of the second century A.D. [S.E. 105=183 A.D.] द्विसंवत्सरे in the end of first line is very confusing. What does it mean by? Can we conjecture this phrase द्विसंवत्सरे शतमे as 200 and then add 100+5 which will ultimately come to 305. As this epigraph is dated in Śaka Era then 305 is equal to 383 A.D. Then this record might have been engraved during very short reign of Rudrasena IV. But this cannot be considered as certainty.

13 Gujaratno Rajkiya Ane' Samskrutik Itihas (Editors Parikh & Shastri), Vol 2, p, 152, Ahmedabad, 1972.

14 Ibid, p 521.

15 for details see ibid p 151-152.

THE SOLANKIES OF TOḌĀ

Ram-Vallabh Somani

Toḍā is an ancient town, situated about 70 miles in south-west direction of Jaipur. At present it is known as Toḍā Rāi Singh.

A principality of years during the 15th century, as to how the situation seems that after the conquest in Gujarat their few settled here. The Nāgarachāl territory, which is famous for its fertility, might have attracted them to settle there.

The Sultan Alā-ud-dīn Khiljī defeated Hamīr Cauhān and captured Ranathambhor and its adjoining area. After this, the eastern Rajasthan, became the bone of contention, between various Rajput rulers and the Muslim-chiefs. The Tomar kings of Gwalior, the Guhilots of Mewar, and the Sultans of Malawa, were having covetous eyes on it. The local Rajput-chiefs of Būndī, Āmber and Karaulī and Muslim chiefs of Hindon, Bayānā and Lālsot were contesting themselves for extending their sway also. In such grim political situation, the Solankies of Toḍā also succeeded to establish themselves in this area.

Early rulers :

Nainasi has recorded the names¹ of the Solankī rulers of Toḍā as Durjanasāla, Hararāja, Surjana Ūḍā Berā, Isar Dāsa, Rao Ānanda etc., but these names are not found in the inscriptions and colophones. Therefore I do not find these names as authentic ones. The earliest known ruler seems to

1 *Nainasi-ki-Khyat* (Dugar), vol. I, p. 219.

be Nāhādā Rāja,² whose name is found in an inscription of V. E. 1472 (1415 A.D.) incised on a pedestal of an image in Devārī No 2 of Ambikēśvara temple, of Āmer. Another ruler is Sedhabadeva or Sodhā, whose name is found in colophon³ of MS of *Jambūdvīpa-Prajñapti* of V.E. 1492 (1435 A.D.) He seemed to have yielded his allegiance to Mahārānā Kumbhā, who according to the Rānakapura Jaina⁴ temple inscription of V.E. 1496 (1439 A.D.), succeeded to overrun Nāgarachāl Upamāl, Hādotī, Cātasu etc. In 1446 A.D., the Sultan of Malawa went on expedition and made an unsuccessful attempt to capture the stronghold of Māndalgarh.⁵ Similar attempts were also made in 1454 A.D. In the year 1455 A.D., when he was going to attack the stronghold⁶ of Ajmer, passed through Todā and defeated its ruler. But Mahārānā Kumbhā, assisted the chief of Todā in regaining his paternal state. The *Eklīnga-Māhātmya* (MS) contains the account that the forces of the Sultan of Malawa were defeated and Todā was regained by Kumbhā.⁷

From Tonk, few Jaina sculptures were found in excavation bearing the inscription of V.E. 1510 (1453 A.D.) of the ruler Lūngarendra.⁸ It seems that either it was the name of Dūngar Singh Tomar of Gwalior, whose name might have wrongly engraved or it is the name or local Solankī chief

2 स० १४७२ वर्ष आषाढ़ सुदि १० शुक्रवार रा श्री राज नाहड राज सोलकी ...
(unpublished inscription)

3 *Mahārānā Kumbhā* (Hindi) by the author, pp 98-100.

4 Annual Report of Archaeological Survey of India for 1907-8, pp. 214-215

5 Briggs-Firistah, Vol IV, pp 214-215 / *Tabaqat-i-Akbari* (Eng.) Vol III, p 516.

6 *Zafar-ul-walia* (Eng) pp 174

7 ताडामंडलमग्रहीत्य सहमा जित्वा शक दुर्जय ।
जीव्याद्वर्षशत सधृत्यतुरगं श्रीकुम्भको भुवि ॥५७॥

Eklīnga Mahātmya (MS) of Saraswati-Bhavana-Udaipur

8 Vijay Murti-Jaina Lekha, Sangraha III, p. 486.

The Sultan of Malawa acquired Todā

Our information about the descendents of Sedhabadeva Solankī of Todā is meagre. Beginning from Śūrasena Solankī (V.E. 1551 to 1597) we have definite informations about the rulers of Todā but the name of his father is nowhere available.

From V.E. 1515 to 1528 (1458 A.D. to 1471 A.D.) a good number of manuscripts were copied out in eastern Rajasthan, the colophons of which are very important, for tracing the history of this tract. The following colophons bear⁹ the name of a ruler Alāuddīn, ruling there :

- (1) The colophon of MS *Siddha-Cakra-Kathā* of V.E. 1515 (1458 A.D.) copied at Nenawā.
- (2) The colophon of MS *Pradūmna-Carita* of V.E. 1518 (1461 A.D.) copied at Nenawā.
- (3) The colophon of MS *Naya Kumār-Carita* of V.E. 1528 (1471 A.D.) copied at Nenawā.
- (4) The colophon of MS *Kātantra-mālā* of V.E. 1524 (1467 A.D.) copied at Tonk.
- (5) The colophon of MS *Prabodha-Mālā* of *Prāgvāṭa* Dhana-rāja, Minister of Alāuddīn, copied at Ranathambhor.

According to *Tabaquāt-i-Akabarī*¹⁰ the full name of Alāuddīn Khiljī was Kadam-Khān, the son of Mahmūd Khiljī I of Malawa. He remained at Ranathambhor, for considerable time. After the death of Mahmūd Khiljī his son Gayāsu-ud-Dīn succeeded. The following colophons of his reign are also found from Todā :

- (1) The *Ādipurāṇa*¹¹ of V.E. 1537 (1480 A.D.)
- (2) The *Uttarapurāṇa*¹² of V.E. 1538 (1481 A.D.)

9 *Antihāsika-Śodha-Sangraha* (Hindi) by the author, pp. 23 to 31.

10 *Maharāṇa Kumbha* (Hindi) by the author, pp. 100-101 *Tabaquāt-i-Akabarī*, Vol. III, p. 526 fn.

11 सप्त १५३७ फाल्गुन सुदि ६ रविवारे उत्तराश्विने सुरलाय महापुरीन राज्ये प्रवर्तमाने टोडागढ़ दुर्गे । (R. J. B. G. S Vol. II p. 228.) R. J. B. G. S = *Rajasthan Jain Bhandar Granth Suci* Ed. by Dr. Kasaliwal.

12 *Ibid*, Vol. V, p. 148.

Besides these, the following colophons¹³ are also found from Hādōṭi and Eastern Rajasthan, having the account of his reign :

- (1) The colophone of MS *Sukumāl Carita* of V E. 1546 (1489 A.D.) copied at Bāran
- (2) The colophon of MS *Bhāva Samgraha* of V E 1541 (1484 A.D) copied at Kotāh.

In the Jain temple Āmber there are two inscriptions on the pedestal of the images of V.E. 1533 (1476 A D) and 1548 (1491 A.D.) of the reign of Sultan Gayāsuddīn

An inscription of V.E. 1537 (1480 A D.)¹⁴ is also available of his reign in the temple of Harsha Nātha Sīkar The *Guru-Guna Ratnākara kāvya*¹⁵ composed in 15th century A D also contains the account that Hādōṭi was forming the part of the reign of the Sultans of Malawa.

From the above it appears that the Sultan of Malawa subjugated a vast territory of Eastern Rajasthan including Toḍā, who held it for some years. His nominee at Toḍā was Lallā Khān Pathān

Solankies migrated to Mewar :

The Solankī chief Śūra Sena on being ousted from Toḍā remained in Mewar for few years, where he was granted village Pur (Dist. Bhilawara). According to a colophon of MS *Labdhisāra*¹⁶ of V.E. 1551 (1494 A.D) he was present there.

13 संवत् १५४६ वर्ष ज्येष्ठ सुदि ६ बुधवासरे पुष्यनक्षत्रे नारायणी नगरी सुरवाण गयासुदीन राज्ये श्री मूलसुष... (Dr. Kasliwal Praśasti Sangraha p. 195) and R J.B. G.S Vol. V p. 148.

14 Rajputana Museum Report, Ajmer, year 1935 inscription No IX

15 हाडावतीमालदेवनायक प्रजाप्रियऽहमवसुख्यमेतिहा ॥३८॥ Gurugana-Ratnākara Kāvya.

16 संवत् १५५१ वर्ष आषाढ सुदि १४ मंगलवासरे ज्येष्ठानक्षत्रे श्री मेदपाटवेशे श्रीपुरनगे भद्राचार्यवर्षे श्री राजाविराज सुसंसेन प्रवर्तमाने—The colphon of *Labdhisar*—(MS) The Biradi Chand Jain Temple, Jaipur M.S. No 136.

It seems that Mahārānā Rāimala, subsequently exchanged it from village Badanor. During this time the Mewar had to witness intestine feuds. Taking the advantage of such situation the 'Mewa' or 'Meda,' tribe living at Badanor raised the standard of revolt. It is evident from the Kumbhalgarh Inscription of V.E. 1517 (1460 A.D.) and colophon of MS *Saṅgita-Rāja* that the Mahārānā Kumbhā defeated Munir, a leader of Mewa-tribe and captured Badanor.¹⁷ Rao Śūra-Sena seemed to have been posted there, in order to curb the power of Mewa tribe in the reign of Mahārānā Rāimala.

Marriage of Tārā Bāi :

Solankī chief Rao Śūra Sena locally known as Suratāna had a handsome daughter named Tārā Bāi. He decided to marry her only to that who could help him in regaining Todā. Mahārānā Rāimal had 3 sons namely Prthvirāja, Sāṅgā and Jaimal. Due to an intestine feud, Sāṅgā had to leave Mewar and Prthvirāja removed to Godawar, who according to the Jain temple inscription of Nadlai of V.E. 1557 (1500 A.D.) was ruling there. Now Jaimal was only remained in Mewar, who was very proud. He attempted to espouse Tārā Bāi by force and was slain by the said Solankī chief. The Mahārānā Rāimal was incited to revenge the foul murder of his son, but he declined and replied showing magnanimity that one who had dared to insult a father, had received a proper lesson.¹⁸

Prthvirāj when heard the sad end of his brother took up the matter and captured Todā on the day of Moharrum. This event seemed to have taken place before 1560 (1503 A.D.).

17 Kumbhalgarh Inscription verse 254 (EI vol XXI Mahārānā Kumbhā (Hindi) by the author, pp. 97-98)

18 In *Amar Kavya* (MS) (Saraswatī Bhawan, Udaipur, No. 1669) contains ज्येष्ठप्रातुर्जमलस्य वैरिणोदय कर्मम् । तोडापारबन्ध तोडवां (?) सोलंकी जवान म ५ स B (LP 243). But this statement does not seem to be correct, because Sāṅgā also re-appointed Solankies back in Upamāl including Māṇḍalgarh, Chāṣṭu and Todā. At Māṇḍalgarh Col Tod saw 2 big slabs containing the pedigree of the Solankies, but he did not publish it (Tod II p. 545). At present there is only a fragmentary inscription of V.E. 1617 (1560 AD) there, having the name Balābhadrā Solankī ruling there.

Tārā Bāi was married to him, who also accompanied him in many perilous engagements, specially against Sūrajmal. According to the bardic account, she was a brave lady. In this way Rāo Suratāna or Śūrasena recaptured Todā

Rāmacandra appointed at Chātasū by Sāngā :

Rao Śūrasena was having 2 wives namely Sobhāgya Devī and Sitā Devī, from whom he got 2 sons namely Pṛthvirāja and Puranmal¹⁹ and a daughter Tārā Bāi. Pṛthvirāja seemed to have died during the life time of his father and his son Rāmacandra was appointed at Chātasū by Mahārānā Sāngā, after V E 1578 (1511 A D) as he has not been mentioned in the colophon of MS *Pārśwanāth Śravana, Śravana-Satabīsī* composed there²⁰ in that year. This work contains the historical account of the invasion of Ibrahim Lodi on Ranathambhor and creation of panic at Chātasū. The poets made the invocation to Lord Parśwanath on the receipt of the news of Sāngā's victory. The following colophons of the reign of Rāmacandra, working under Sāngā have been known from Chātasū and its adjoining areas :

1. The colophon of MS *KarKaṇḍu*²¹ Caru of V.E. 1581.
2. The colophon of MS *Candra Prabha Carita*²² of V.E. 1583.
3. The colophon of MS *Vardhamāna Kathā*²³ of V.E. 1584.

It seems that Rāmacandra remained at Chātasū by V.E. 1590 (1533 A.D) and his grand father Sūryasena continued to rule at Todā

19 Ānā Jain temple inscription of V.E. 1593 verses 12 to 15.

20 The author's paper "Mahārānā Sāngā and Sultān Ibrahimlodi" published in *Majjhamika* (annual number) Udaipur No. 2. This MS is now available in the Jain Bhandhar of Ajmer.

21 संवत् १५८१ वर्षे ज्येष्ठ सुदी ६ गुरुवारे षट्पत्नी नाम नगरे राव श्री रामचंद्र राज्य प्रवर्तमाने (Kasliwal Op. cit p. 96)

22 संवत् १५८३ वर्षे ज्येष्ठ आषाढ सुदि ३ बुधवासरे पुष्प नक्षत्रे राणा श्री सप्राम राज्ये चम्पावती नगरे राव श्री रामचंद्र प्रतापे—(Ibid p. 99)

23 संवत् १५८४ वर्षे चैत्र सुदि १४ शनिवासरे XXX नक्षत्रे श्री चम्पावती कोटे राणा श्री श्री श्री सप्राम राज्ये राव श्री रामचंद्र राज्ये—(RJBS II. p. 77).

Struggle for Chātasū :

Rāmacandra, who was granted Chātasū had to face stiff opposition of the Kachhawas, who were ruling at Āmer. According to a colophon²⁴ of MS *Jñānārṇava* Prithvirāja Kachhawa was ruling at Āmer. He was succeeded by his son Pūranamal, who ruled between V E 1584 to 1591 (1527 to 1534 A D). After him, a fratricidal battle was ensued which badly engrossed the family of Āmer. At this time, Māldeva of Jodhpur rose to power and badly defeated Bīramadeva Medatiya who was ruling²⁵ in Medatā, according to a colophon of *Śat-Karma-Gīanthāvacāṇī* in V E 1592 (1535 A D). Soon after the position was changed Bīramadeva soon captured Chātasū, as evident from the colophon²⁶ of *Śat-Pāhuda* (MS) of V E 1594 (1537 A D.) Rāmacandra Solanki seemed to have been ousted from Chātasū. Māldeva of Jodhpur, who was badly pursuing Bīramadeva, succeeded to capture Chātasū, as evident from the colophon of *Varāṅga-carita* (MS) of V E 1595²⁷ (1538 A D.). He appointed Rawat Khetasī, as his representative there. In this way the Solanki Rāmacandra was deprived of Chātasū and he had to yield his allegiance to Māldeva also.

Rāmacandra at Todā :

Śūra Sena availed long life. He was ruling at Todā in V.E. 1597 (1540 A.D.), as apparent from the colophon of MS *Sudarśan-Carita*²⁸ of that year. The Jain temple of Ānwā (Dist Tonk) contains a detailed inscription of this family. Śūrasena's

24 सवत् १५८१ वर्षे फाल्गुन सुदि १ शुक्लार्ध दिने.. आम्नेरमन्त्रालयः। कुम्भमे महाराजाधिराजपुष्पवीराजराज्ये—Colophon of *Jñānārṇava* of Yajñanandji Jain temple Jaipur (MS No. 25)

25 For details of the battles between Māldeva and Bīramadeva and for the text of the relevant colophons see author's paper published in *Etihāsika Śodha-Sangraha*.

26 सवत् १५६४ वर्षे माहासुदि २ शुक्लार्धे अश्वय नक्षत्रे श्री. कल्याणती नगर राठोड बल राव श्री बीरमराज राज्ये ..(Kasliwal-op. cit p. 175)

27 Ibid p. 55.

28 सवत् १५९७ वर्षे माघ मास कृष्ण पक्ष द्वितीया तिथौ शुक्लसप्तमि शुक्लपक्षे राठोड महाराज राजाधिराज सोलंकी राठ श्री सुर्वसेन राव विजयराज्ये (Ibid p. 189)

younger son Puranamal was enjoying the Jagir of Ānwā, as noticed from the various colophons of MSS found from this place.²⁹ We have got no information whether Pṛthvirāja ascended the throne or not. In case if he came to throne, he might have ruled only for two or three years.

Rāmacandra seemed to have succeeded at Todā about V E 1600 (1543 A D) Several colophons of MSS and inscriptions have been found from Todā, containing his name as a ruler. The following colophons of MSS are interesting one³⁰ :

1. The colophon of MS-*Jambū Swāmi Carita* of V E 1601 (1544 A.D)
2. The colophon of MS *Sūktā Mukṭāvali* of V.E 1603 (1546 A.D)
3. The colophon of MS *Hanumana-carita* of V E 1604 (1547 A D)
4. The colophon of MS *Dhanya Kumār Carita* of V.E. 1605 (1548 A D)

An inscription³¹ of V E 1604 (1547 A D) found from Todā, edited by D. C Sircar is worth-quoting. This contains the name of Mahārānā Sāngā's son Uday Singh³² of Mewar and Islām Shāh Sūr. It clearly shows that Todā and its adjoining area was conquered by the Sūr kings of Delhi, and the Solankī kings of Todā had to yield their allegiance to them. Still they did not forget their hereditary over lord the rulers of Mewar. From the colophons of MSS written at Rana thambhor, Chātasū, Ālwar, we find the name of Islām Shāh Sūr,

29 The Ānwā temple inscription of V E 1593 verse 15 and the colophon of *Varānga-charita* (MS) of V E 1594
R J B G.S -Vol. IV. pp 194.

30 R.J B G S -Vol V, pp 333, 418, 703

31 सवत् १६०४ वर्षे शाके १४६९ निगसर वदि २ दिने राजाधिराज राज श्री स्वर्णसिंघ । तत्पुत्र राज श्री पृथ्वीराज । तस्य पुत्र राजश्री राव रामचंद्र राज्ये वर्तमाने । तस्य कुवर च ० परसराम । पातिसाहि शेरशाह तस्य पुत्र पातिसाहि असलेमसाहि । का बारो वर्तमान । सर्व भूमि को खसम घोडा लाख ११ को पसमु राज श्री सम्राजदेव । तस्य पुत्र उदयसिंह देव राणा कुम्भलनेर राज्ये प्रवर्तमाने । (B I Vol XXX)

32 D. C Sircar and Arya Ramchandra Tiwari have contributed articles on this point in H Q, Vol XXX No 1, p 25, XXXI No 3, pp 273-275

as a ruler of the place Rāmacandra, who was ruling under him, was not very powerful. The circumstances also did not allow him to retain vast territory. Sāngāner town was held by Kachhawa Sāngā in V E. 1600 (1543 A.D.). Chātasū, which was about 14 miles away from that place, was directly ruled by the Sūr kings of Delhi, as apparent from the colophon of V E. 1602 (1545 A.D.) of *sat-Pāhuda* (MS)³³. The Kachhawas of Āmer were consolidating their power and they succeeded to capture it also after few years. The earliest colophon of their reign, found from there was of *Upāsakādihayana* (MS) of V E. 1623 (1566 A.D.)³⁴.

Rāmacandra Solanki continued to rule till V E. 1612 (1555 A.D.) as evident from the following colophons of MSs and after this no information about him is known.

- 1 The colophon of MS *NayaKumār*³⁵-*caru* (MS) of V E. 1615 (1555 A.D.)
- 2 The colophon of MS *Jasahara caru*³⁶ (MS) of V E. 1612 (1555 A.D.)

The colophon of his reign V E.³⁷ 1610 prove that he was paying homage to the Sūr kings of Delhi but these last 2 colophons referred to above do not mention it. Therefore, it seems that during the last days he might have succeeded to remove the yoke of suzerainty of the Sūr kings.

33 सवत् १६०२ वर्षे वैशाख सुदि १० तिथौ रविवासरे उत्तरफाल्गुण मन्थने गजाकिराज शाह आलम राज्ये चम्पावती मन्थ्ये, op. cit p 174

34 सवत् १६२३ वर्षे पोष सुदि २ छुफवासरे श्री पारश्वनाथ कैलाश मठ चम्पावती न. व महाराजधिराज श्री मासमल कछावा राज्ये (Ibid p. 94)

35 स्वस्ति सम्बत् १६१२ वर्षे ज्येष्ठ सुदि ५ शनिवासरे श्री आदिनाथ कैलाश मन्थने महाराजधिराज श्री रामचन्द्रराज्ये (Ibid p 113)

36 सवत् १६१२ वर्षे आशोज मासे कृष्णपक्षे द्वादशी तिथिने गुरुवासरे अमलवा दक्षरा मन्थने महाराजधिराज श्री रामचन्द्र राज्य प्रवर्तमाने (Ibid p 182)

37 The colophon of MS *Yasodhara-carita* is for example quoted below
“सवत् १६१० वर्षे माघपक्ष मासे शुक्लपक्षे षष्ठ्या तिथौ सायवासरे रविति मन्थने महाराजधिराज श्री आदिनाथ कैलाश मठ पातिसाहि श्री सत्यपसाहि राज्य प्रवर्तमाने राव श्री रामचन्द्र राज्ये (Ibid p 163)

The name of his son Paraśurām is mentioned in the inscription of V.E 1604 (1547 A.D.), but he does not seem to have succeeded, as no colophon of MS or inscription of his reign has been noticed so far

Rāo Kalāna and Surjan

Rāo Kalyāna succeeded Rāmacaandra, whose 3 colophons of V.E 1614 (1557 A.D) of MS *Yaśodhara*³⁸-carita and of V.E 1615 (1558 A.D) of *Ghyanaṇava* and *Holi Reṇukā Parva* (of Pt. Jmadāsa)³⁹ of V.E 1615 have been noticed

The political condition of Rajasthan soon changed Akbar the great Mughal came to the throne of India Both Biramadeva Medātīyā and Māladeva Rathor died, and their descendants were badly defeated by Akbar Mahārānā Udai Singh was also defeated by him and the Eastern part of Mewar including Chittor was annexed with the Mughal Empire. Bhārmal Kachhawa of Amer, who was having uncommon foresight developed matrimonial relations with Akbar, which gave him an opportunity to increase his sphere of influence

Rāo Kalyāna was succeeded by Surjan who accepted the suzerainty of Akbar. His two colophons mentioned below, are known :

- 1 The colophon of MS. *Śrīpāla*⁴⁰-carita of V.E. 1631
(1574 A.D.)
2. The colophon of MS. *Jīwandhara*⁴¹-carita of V.E 1636
(1579 A.D.)

After Kalyāna Todā was granted to Jaganāth Kachhawa, son of Bhārmal about V.E. 1636 (1579 A.D) whose numerous inscriptions and the colophons of MSS have known from Todā

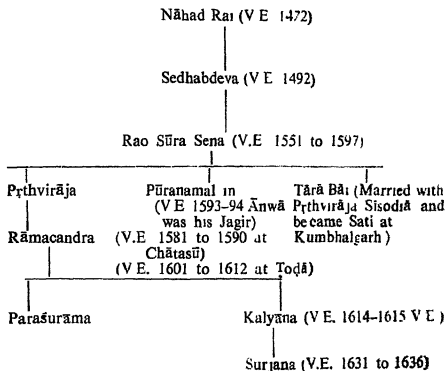
38 R.J.B.G.S. Vol II, p. 203

39 R.J.B.G.S. Vol V p. 509

40 सम्वत् १६३१ वर्षे कार्तिक वदि ६ शुक्रवासरे-नागरवाल मध्ये समीपे साखिणा नगरे पात्रशाह श्री अकबर विजयराज्ये सोलंकी महाराय श्री सुरजन (Ibid p 180).

41 म वत् १६३६ वर्षे आशढ सुदि १३ सोमवासरे मांवाण ग्राम राव श्री सुरजनजी प्रवर्तमाने ।
(Ibid p 15)

In this way the geneology of this principality is as under



THE "PRIMITIVE" IN THE KAUTILYA'S ARTHAŚĀSTRA¹

Ganesh Thite

In the ancient and mediaeval Indian literature on various subjects we can find numerous traces of primitive (irrational, prescientific) way of thinking. Thus not only in the Atharva-veda but in all the vedic literature including Upaniads there are many primitive thoughts, magico religious beliefs and practices, superstitions etc. The same is true in connection with the epics and Purānas, with the so-called scientific literature on medicine, chemistry etc and with the literature on the fine arts like music, architecture, painting etc. The present paper aims at a survey of primitive elements in the Arthaśāstra of Kautilya.

The Arthaśāstra is well-known as an important text of ancient Indian political and economical thought. This text, really speaking should not have any scope for primitive thoughts and magico religious elements. But this text contains a lot of them.² Here we find both the black and white magics. The magic is often inseparably mixed with religion. Therefore we get numerous references to obeisance to gods, worship of gods, offerings to be paid to them etc.

Aims etc. of magico religious rites .

The magico-religious rites prescribed in the Kautiliya Arthaśāstra are to be performed for the sake of getting a favourable son, removing the calamities like over-rains or drought, possessing some superhuman powers like that of walking on fire or of walking incessantly for a very long distance etc. Similarly,

1 For the translations of the passages from the Arthaśāstra, I have used R. P. KANGLE's *The Kautiliya Arthaśāstra-II*, Bombay, 1963.

2 cf. V. SAUNDRES, "Some allusions to magic in Kautilya's Arthaśāstra" *JAOS*, 42, 1922, (p. 75 ff.) . "Throughout the work, there are frequent allusions to sorcery, demons, obsessed persons, incantations, witchcraft etc" p. 75, cf. B. P. SINHA, "Significance of religious data in Kautilya's Arthaśāstra" *JBS* 44, 1958, (p. 77 ff.), p. 80.

there are black magical rites for the sake of destroying the enemy. In order to perform this magico-religious ritual it is essential that the king should appoint a *purohita* (priest) well-versed in Atharvavedic magico-religion (I. 9.9). This *purohita*—priest should possess following qualities. He must be coming from a high family and must be of good conduct. He must know the vedic lore along with its six limbs, and proficient in omens and political science. He should be able to counteract divine and human calamities by means of Atharvan remedies. The king should follow the *purohita* as a pupil, his teacher, a son his father or a servant his master (I. 9.10). Ksatriya—power, increased by a Brāhmaṇa, becomes invincible (I. 9.11). In his kingdom, a king has to keep, in addition to the *purohita*, experts in the practice of magic (and) holy ascetics, capable of counteracting divine calamities and honour them. (IV. 3.44).

On the conditions in which the sorcery rites and other magico-religious rites should be performed, Kautilya gives following instructions. These rites are to be performed in the case of protecting the system of four *varṇas* or in the case of averting the anti-religious people (*cāturvarṇyaraksārtham aupanisadīkamadhārmisthesu prayujyāta*—XIV. 1.1). He also says that the practices accompanied by *mantras* and medicines and those that are caused by illusion are to be performed for the sake of destroying the enemies and protecting one's own people (XIV.3.83). A king is also advised to obtain supernatural and superhuman powers with the help of same magical means and to cause fright to the enemy with evil, miraculous portents, to use it for consolidating the kingdom and pacify a revolt among the people (XIV.2.45).

Magico-religious rites in connection with the prince :

If the prince is undisciplined, "this is a living death" according to Kautilya. Therefore he prescribes some ritual to be performed even from before the birth of a prince. Thus when the chief queen is in her *ṛtu* (—period), priests should offer an oblation of rice to Indra and Bṛhaspati. When she is preg-

nant, a children's specialist should arrange for the nourishment of the foetus and for delivery. When she has given birth, the *purohita* should perform sacraments for the son. When he is ready for it, experts should train him (I 17 22-27).

Supernatural and superhuman powers :

Kautilya prescribes some magico religious techniques for obtaining some supernatural and superhuman powers. Thus he prescribes some techniques against hunger. The powder of Śirīsa, Udumbara and Śamī mixed with clarified butter is a recipe against hunger, effective for half a month. That prepared out of Kaśeruka, the bulbous root of the lotus, the root of sugarcane, lotus-fibres, dūrvā-grass, milk and cream is effective for one month. Drinking, with milk and ghee the powder of Māsa-beans, barley, Kulattha, and the roots of Darbha-grass, or Vallī, milk and ghee, boiled together in equal quantities or the paste of the roots of Sāla, and Pṛśnīparṇī, along with milk, or partaking of milk boiled with that, along with honey and ghee, one is able to fast for a month (XIV 2.1-3).

Similarly, there are tricks of disfiguration in the Kautilya's Arthaśāstra. Thus oil, prepared from mustard seeds kept for seven nights in the urine of white goats and kept in a bitter gourd for a month and half a month is a means of disfiguring quadrepeds and bipeds (XIV, 2.4). The oil of white mustard seeds boiled with barley grains taken from the dung of a white donkey fed on butter milk and barley, after seven nights is a means of disfiguration (XIV 2.5).

The techniques of changing the colour of something into white are mostly based on sympathetic magic. Thus mustard oil, boiled along with the urine and dung of white goat or white donkey with the addition of the powder Arka, Tūla, Patanga is a means of making a person white. A mixture of the dung of white cock and a boa constrictor, is a means of making white. White mustard seeds, kept in the urine of a white goat for seven nights, butter-milk, the milk of Arka,

salt and grains—this mixture kept for a fortnight is a means of making white. The flour of white mustard seeds, kept for half a month in a bitter gourd while still on the creeper is a means of making hair white. The insect that is known as Alojuna and the white house-lizard—hair smeared with this paste would become as white as a conch-shell (XIV. 2.6-10).

Similarly, there are mystical, magical techniques of making one's colour black. Thus one, bathing in a decoction of vaṭa, and smeared with the pulp of Sahacara, become black (XIV 2.16). Yellow orpiment and red arsenic mixed with the oil of Śakuna and Kangu, are a means of making dark (XIV. 2.17).

In addition to these there are many techniques mentioned in the Arthasāstra for working out some miracles. These techniques are also of magical sort. Thus after fasting for three days, and three nights one should on the Pūṣya day, sow Tuvāṭī-seeds in earth in the skull of a man killed with a weapon or impaled on the stake, and sprinkle them with water. When grown, he should take them on the Pūṣya day itself and twist them into a rope. Then the cutting of it in front of bows and machines fitted with strings causes the snapping of these strings (XIV. 3.64-66).

In the same manner one should fast for three days and nights and sow Guñjā-seeds in earth in the skull of a man killed with a weapon or impaled on the stake, and sprinkle them with water. When grown, he should take them on the Pūṣya day itself and twist them into a rope. Then the cutting of it in front of bows and machines fitted with strings causes the snapping of those strings (XIV 3.64-65).

In the same manner one should fast for three days and nights and sow Guñjā-seeds in earth in the skull of a man killed with a weapon or impaled on the stake, and sprinkle them with water. When they have grown, one should cause the Guñjā creepers to be taken on the new moon night or full moon night when there is conjunction of the moon with Pūṣya-constellation, and make rings out of them. Vessels with

food and drink placed on them are never exhausted (XIV. 3. 79-81). If a man desires that all the butter in the village should come under his possession, he should, at the time when a night show is going on, cut out the udders of a dead cow and burn them in the flames of a lamp. When burnt one should grind them with the urine of a bull and smear a new jar inside with it. When one takes it round the village leftwise, whatever butter may have been kept there by those villagers, all that comes into it (XIV. 3.82-84). Similarly, in order to get fruits of all sorts, following technique may be applied. On the fourteenth day of the dark fortnight when there is conjunction of the moon with the Puṣya constellation, one should insert into the vulva of a bitch in heat an iron signet ring. One should pick it up when fallen of its own accord. Fruits from trees come to one when called with it (XIV. 3.85-87).

In order to be able to walk through fire following technique may be adopted. One should smear his feet with oil boiled together with the fat of a frog and the pulp of the roots of Pāribhadraka, Pratibālā, Vañjula, Vajra, and Kadali. Then he can walk on burning charcoals. Before applying this oil to one's feet, one should clean them. Then one can walk upon the burning charcoals as on flowers (XIV. 2.27-29). A ball made of Pīlu, with fire in the interior, with a knot of the root of Suvarcalā or with a knot of thread, encircled by cotton, is a means of emitting fire and smoke from the mouth (XIV. 2.34). Fire, kindled by churning a speckled bamboo-reed in the bones of swimming birds, is not put out by water but burns with water (XIV. 2.37). Fire sprinkled with the oil of the Kuśmāra fruit, burns in rain and in strong winds (XIV. 2.35). Sea foam soaked in oil burns with water (XIV. 3.36). The musk-rat, the wag-tail and the salt-insect are ground to powder and mixed with the urine of a horse, they are a means of breaking chains (XIV. 2.39).

The Arthaśāstra prescribes various techniques for making oneself able to walk as much distance as one wants without being fatigued. Thus smearing sandals made of camel-hide with

the fat of the owl and the vulture, covering them with leaves of the banyan tree, one walks fifty yojanas without being fatigued (XIV 2.42) The bone-marrow or the semen of the hawk, the heron, the crow, the vulture, the swan, the plover, and the Viciralla, enables one to walk untired one hundred yojanas One may use bone-marrow or semen of the lion, the tiger, the leopard, the crow and the owl also for the same purpose (XIV. 2.43) After pressing in a camel shaped vessel the aborted foetuses of all Varnas, or dead infants in the cemetery, the fat produced from that enables one to walk untired for one hundred yojanas (XIV 2.44).

Arthasāstra XIV. 3 4-ff magical techniques of becoming invisible are told Thus after fasting for three days and nights, one should sow, on the Pusya-day barley seeds in earth in the skull of a man killed with a weapon on impaled on the stake and sprinkle them with sheep's milk Then wearing a garland of the sprouts of barley, one is able to move about with one's shadow and form invisible (XIV 3 4-5). After fasting for three days and nights, one should, on the Pusya-day powder separately the right and the left eyes of a dog, a cat, an owl and a flying fox. Then anointing the eyes with the powder of the corresponding eyes, one moves about with shadow and form invisible (XIV. 3 6-7). After fasting for three days and nights, one should prepare on the Pusya-day an iron salve-container and a pin Then, filling the skull of any one of the night-roaming creatures with an eyes salve, one should insert it in the vagina of a dead woman and cause it to burn Taking out that salve on the Pusya-day, one should keep it in that salve-container, with eyes anointed with that, one moves about with shadow and form invisible XIV 3.10-13) Where one sees a Brāhmaṇa, who has maintained the sacred fires, cremated or burning on the pyre, there, after fasting for three days and nights, one should, on the Pusya day, make a bag out of the garment of a man who has died naturally and fill it up with the ashes of the funeral pyre; wearing that bag, one moves about with shadow and form invisible (XIV 3.14). The skin of a serpent filled with the powder

of the bones and marrows of that bull which is slaughtered in the funeral rites of a Brāhmana is the means of making animals invisible (XIV. 3.15). The skin of Pracalākā, filled with the ashes of one bitten by a serpent, is the means of making deer invisible (XIV. 3.16). The skin of a serpent, filled with the powder of the tail, the dung and the knee bones of an owl and a flying fox, is the means of making birds invisible (XIV. 3.17)

Soporiferous techniques:

In order to make the enemy sleep, the Arthashastra prescribes many magico religious techniques. Thus one who wants to send one's enemy to sleep should fast for three days and nights. Then on the fourteenth of the dark half of a month, with the moon in conjunction with the Pusya constellation, one should purchase from a Svapāka woman, the scrapings made by Bilakhas. Placing them with Māsa beans, in a basket, one should bury it in an uncrowded cremation ground. Taking it out on the fourteenth of the next fortnight and getting it pounded by a maiden, one should make pills out of it. Then wherever one throws one pill after reciting the Mantras over it, there one sends all to sleep. The Mantras to be recited in this connection contain obeisances to Asura-beings such as Bali, Śambara, Bhaṇḍīra-pāka, Naraka, Nikumbha, Kumbha, to authors of smṛtis like Nārada, Devala etc and contain an expression of the desire that all the persons concerned may go to sleep (XIV. 3.19-31). With these same Mantras another soporiferous rite can also be performed. Thus one should bury the quill of a porcupine with three black and three white lines in an uncrowded cremation ground. Taking it out on the fourteenth of the next fortnight, wherever one throws it along with ashes from burning ground, reciting the Mantras referred to above, one sends all there to sleep (XIV. 3.32-33). In the third soporiferous technique one should take similar quill of a porcupine. One should fast for seven days and then on the fourteenth of the dark fortnight offer into the fire sticks of Khadira accumulating them to one hundred and eight, along with honey and ghee, reciting some Mantras in which obeisance is paid to Brahmā and all other

deities, to Brāhmanas etc. and desire of making others sleep is expressed. Then where at the village gate or the door of house, one of these is buried, all the people go to sleep (XIV. 3 34-43) In the fourth rite for making others sleep, one who has fasted for four meals should make an offering in an uncrowded cremation ground on the fourteenth of the dark fortnight, and taking with the Mantra in which obeisance is paid to Asura-beings and desire of making others sleep is expressed, a dead Śarikā, should tie it in a bag made of a hog's snout. Piercing it in the middle with the quill of a porcupine, where it is buried with the Mantra, one sends all there, to sleep (XIV 3. 43-50)

To avert calamities

In order to avert various calamities, Kautīliya Arthaśāstra prescribes various magico-religious devices. The calamities of divine origin are of eight kinds— fire, floods, disease, famine, rats, wild animals, serpents and evil spirits. From these the country must be protected (IV. 3 1-2). For the sake of avoiding calamities of fires, the king should, in summer, cause worship of the fire to be made with offerings, oblations in fire, and recitals of benedictions (IV 3.5). For the sake of averting the calamity of floods, he should cause worship of rivers to be carried out on Parvan-days. Experts in the practice of magic or those versed in the Vedas should use spells against rain (IV 3. 10-11) In case of drought he should cause worship of the Lord of Śaci, Ganges, the Mountains, and Mahākaccha to be made (IV 3 12). The magicians and others should counteract with secret means, the calamity of disease. Similarly the holy ascetics should perform pacificatory and expiatory rites. The same is to be done in case of epidemics. Similarly in that case the king should cause to be instituted bathing in sacred places, worship of Mahākaccha, milking of cows in cremation grounds, burning of effigies, and a night festival in honour of gods. In case of epidemic among cattle he should cause lustration-rites in connection with the sheds and objects connected with them and worship

their respective deities i.e. Subrahmanya for elephants, Aśvinau for horses, Paśupati for cattle, Varuna for buffaloes, Vāyu for donkeys and mules, and Agni for goats (IV 3.13-16, cf. commentary of Ganapati-Śāstri for the deities of cattle). The devices of facing a famine are rational and not magico-religious. In case of danger from rats, birds, insects, he should cause the holy ascetics perform pacificatory rites. And on Parvan days he should order worship of rats etc. (IV 3.25-27). In case of danger from wild animals, herds of deer or beasts, swarms of birds and crocodiles he should order worship of mountain on Parvan days (IV. 3.33-34). In case of danger from serpents, experts in the Atharvavedic lore should use magic spells. On Parvan-days, he should order worship of cobras. In case of danger from aquatic creatures, similar devices are to be used (IV 3.37-39). In case of danger from evil spirits, experts in the Atharvavedic lore or in the practice of magic should perform rites for destroying evil-spirits. The king should order worship of Caitya-trees with offerings of raised platform, umbrellas, food, small flags, and goats (IV.3.40-41). In case of any danger in general, offerings are to be made during day and night with the words "*carun vaśarāmah* (we offer you cooked rice)" (IV.3.42). For performing such magico-religious rites, a king should always keep in his kingdom, experts in magic and holy ascetics, capable of counter-acting divine calamities (IV. 3.44).

If the calamities mentioned above take place at the time of a raid on enemy, then also some magico-religious rites are to be performed according to the opinion of Kauṭilya. Thus in that case one should pay obeisance to deities and Brāhmanas and cause the Atharvavedic rites to be performed (IV. 7.82-84).

Sorcery rites.

Kauṭilya prescribes numerous magico-religious sorcery rites for destroying the enemy. Thus one should catch a charcoal burnt by lightning of a flame caused by it, and feed it with wood burnt by lightning. One should offer offerings to Rudra in this fire. Then the enemy becomes burnt by this fire, without there being any remedy for it (XIV.1.34). In a similar rite

one should bring fire from a blacksmith and offer honey in it; wine in the fire from a vintner, ghee in the fire from the roads, garland-flowers in fire from a woman devoted to her husband, mustard seeds in the fire from a harlot, curds in the fire from a woman in confinement, rice in the fire from one who has kept sacrificial fires, meat in the fire from a Cāndāla and human flesh in the fire from a funeral pyre. Then he should mix all these fires together and offer fat of a goat and tip of nose of a man and faggots of Rājavarṅkṣa, with Mantras in honour of Agni. At this time obeisance is paid to Aditi, Anumati, Sarasvatī, Savitṛ, etc. This fire then confounds the eyes of enemies without there being any remedy against it (XIV 1 35-39). In the Arthaśāstra of Kautilya there are many other magico-religious sorceries for creating physical troubles or diseases to the enemy. Thus one should fill the skin of water-snake with the earth into which a woman or man has breathed. This is a means of blocking the nostrils and choking the mouth (XIV 3 67). Filling the skin of a boar with breathed-in earth, one should tie it with a monkey's tendons. By means of this one causes suppression of urine and stools of the enemy (XIV 3 68). On the fourteenth of the dark fortnight, one should anoint the eyes of an effigy of the enemy made out of Rājavarṅkṣa-wood with the bile of a tawny-coloured cow killed with a weapon. This is a means of making the enemy blind (XIV 3 69). One who has fasted for four meals, should make an offering on the fourteenth of the dark fortnight and make pins out of the bones of a man impaled on the stake. One of these planted in the dung or urine of an enemy, causes suppression of stools and urine, planted in his foot-step or seat, it kills him by consumption, planted in his shop, field or house it destroys the course of his livelihood (XIV.3 70,71). If one uses the wedges made out of a tree burnt by lightning then also similar effects can be produced (XIV 3.72). He in whose house, the Punarnava turned downwards, the Nimba and the Kāmamadhu, the hair of a monkey, and the bone of a human being, tied up in the garment of a corpse, are buried, or to whose foot-step one takes it after seeing it,

does not survive beyond three fortnights, with his sons, wife and his wealth. (XIV. 3.73-74). Similarly, he in whose footstep, are buried the Punarnava turned downwards, the Nimba, the Kāma-madhu, the Svayaṃguptā, and the bone of a humanbeing, at the gate of the house or army-camp or village or city, dose not survive beyond three fortnights with his sons, wife and his wealth (XIV 3 75-76). One should peocure the hairs of a goat, monkey, cat and an inchneumon, of Brāhmanas, and Śvapākas and of a crow and an owl The ordure of an enemy, pounded with this, causes immediate destruction (XIV 3.77) He in whose footstep are buried flowers removed from a corpse, fermenting stuff, the hairs of an inchneumon and the skins of a scorpion, a bee and a snake, become immediately impotent, so long as that is not removed (XIV 3.78).

Kautilya is supposed to be very shrewd (*kuṭilamati*) and intelligent Then it may be asked how then in his work there is so much of "primitive"? For the word primitive implies mystical, irrational and prescientific way of thinking H C SETH asks similar question The answer of this question proposed by him is over-simplistic He says that this portion may be "spurious" and seems to be inserted in the ArthaŚāstra under the influence of later Tāntric literature.³ It is not always correct to consider anything that appears strange at first sight, to be an interpolation I for one, believe that the magico-religious way of thinking is too all pervading in ancient Indian literature that it does not make us astonish if it is found in the ArthaŚāstra of Kautilya also. The whole Vedic literature (Samhitās, Brāhmanas, Upaniṣads, Sūtra texts etc.) is full of magico religious thoughts The epics and purānas are not lacking them. So is the case of literature on so called sciences like Erotics, Medicine, Chemisry etc. as well as on arts like Music, Architecture etc. The political lore existed even prior to Kautilya and it may be containing many primitive elements and Kautilya might have reproduced them with due respect to

3 H C SETH, "The spurious in Kautilya's Arthśāstra" F. W Thomas Felicitation Vol Bombay, 1939 (p 250 ff), p. 255

tradition We know that there are many hymns in the Atharvaveda containing magico religious political thoughts and further in the Kauṣikasūtra—a text ancillary to the Atharvaveda—there are many *Rājakarmāṇi*—duties of king—described, the nature of which is nothing but magico-religious That the king should appoint a *purohita*—priest, is a very ancient rule—and Kauṭilya strongly recommends it The word *Purohita* literally means “kept in front” (like a shield) The Purohita protects the king & kingdom with his magico-religious activities. But he is not merely protective, he is aggressive also and can perform black magical rites against the enemy of the king So one has to trace the roots of the magico-religious part in the *Arthaśāstra* in the *Atharvavedic literature* only Although Kauṭilya himself sometimes opposes superstitions etc. or allows a king to exploit public superstition for his benefit, it is worthy to note that Kauṭilya was not a heretic or antivedic. On the other hand he looks down the heretical people (cf. III 20,16) and declares that vedic way alone is beneficial (I.3.4, p. 1.5 7–10 etc) * Therefore there is no wonder if he includes in his work some magico-religious part which is in adherence to the Vedic way of thinking

4 Cf. M. WINTERNITZ, *Some Problems of Indian Literature*, Calcutta, 1925 “The whole *Arthaśāstra* shows that its author was a strict adherent of Brāhmanism and he presupposes a social system entirely founded on Brahmanic religion and custom “(P.104 see following), C.P. V. R. Ramachandra *Dikshitar*, “The Religious data in Kauṭilya's *Arthaśāstra*” II. 7, 1929, (P. 251ff) p.251, 253 etc

scope

The Journal is primarily intended to promote researches in Medieval Indian literature. Hence emphasis will naturally be on the languages, literature and cultural sources of that period. But it will also give sufficient space to other articles which throw light on Ancient Indian Culture.

Forms of Contributions

Contributions embodying original researches, abstracts of theses accepted by the University; critical editions of the published Sanskrit, Prakrit, Pabhransa, Old Hindi, Old Gujarati texts; appreciations and summaries of ancient and medieval important original works; notices of manuscripts and textual criticisms will be published in the Journal.

Medium of Articles

They should be written in any one of the following four languages: Sanskrit, Hindi, Gujarati and English. Articles written in language other than English should be accompanied by a summary in English.

Remuneration

The L. D. Institute of Indology will pay honorarium to the authors whose contributions are accepted.

Annual Subscription

India and	Rs.	20/-
Europe	Sh.	30
S. A.	Dollar	5.00

Other Rules

- (1) Contributions intended for publication in the Journal should be type-written (with double spacing) or legibly written on one side only of the paper. Copies should be retained by the authors.
- (2) It is presumed that contributions forwarded for publication in the Journal are not submitted elsewhere.
- (3) The copyright of all the contributions published in the Journal will vest jointly in the L. D. Institute of Indology and the authors.
- (4) Ten offprints will be given to the contributors free of charge.
- (5) Titles of books and Journals should be indicated by single underline. Sanskrit, Prakrit, Hindi, Gujarati terms occurring in the articles written in English should be underlined. The standard system of transliteration should be followed.
- (6) Those who want their works to be reviewed in the Journal should send two copies of the same.

All contributions and correspondence may please be addressed to

Director, L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad-9

