

(1521)

No. 1766

SAMBODHI

(QUARTERLY)



VOL. 2

APRIL 1973

NO. 1

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

Jaina Theory and Practice of Non-violence Dalsukh Malvania	Page 1
A Brief Survey of the Iconographic Data at Kumbhāria, North Gujarat Maruti Nandan Prasad Tivari	7
Āpastamba's Views on Inheritance Surabhi Sheth	15
Evolution of the Jaina Treatment of Ethical Problems K. K. Dixit	19
Art Notes on Sculpture in Dhanapāla's Tilakama ⁿ jarī N. M. Kansara	39
Some Versions of the Tale of Vyāghramāri H. C. Bhayani	47
કાલિદાસની નાદ્યોક્તિઓ ગૌતમભાઈ પટેલ	૧
નાયક(ત્રાગાલા) - ભોજકની પારસો પં. અમૃતલાલ અને લક્ષ્મણદાસ ભોજક	૧૧
કવિ વંદિક પં. અમૃતલાલ મો. ભોજક	૨૩
સર્વાર્કિકવિકૃતા વિશુનપન્નાશિકા પં. હરિશંકર અં. શાસ્ત્રી	૧
શ્રીવર્ધમાનસૂરિવિરચિતા ચતુર્વિંશતિજિનસ્તુતિઃ મધુસૂદન શ્રી. મોદી અને અમૃતલાલ મો. ભોજક	૬
આગમગચ્છીય જિનપ્રમસૂરિવિરચિત અમ્બ્ર'શ-સંધિદ્વય ર. મ. શાહ	૧૭

No. 1766

28.73

JAINA THEORY AND PRACTICE OF NON-VIOLENCE

Dalsukh Malvania

The Vedic tradition upto the Upaniṣads did not bother about the theory and practice of non-violence (*ahimsā*). Even the word *ahimsā* is not found in the Vedas and the Brāhmaṇas; it is found, for the first time, in the Upaniṣad (Chā. 3,17,4).¹ The religion of the Vedas mainly consisted of the sacrifices; and there were many types of the Vedic sacrifices which could not be performed without the killing of animals. Even the Smṛtis enforce the householders to serve not only the animal-meat but the beef to the guests. In such circumstances it would be proper to say that the theory and practice of *ahimsā* were not of the Vedic origin, but were propounded by the Jainas, the Buddhists and other Śramanas. In his '*Man in the Universe*' Prof. W. Norman Brown rightly concludes that "The ideas *Ahimsā* and the unity of all life did not have their origin in Vedic Aryan thought, but entered it from outside. The environment in which those ideas were at home was that of Jainism and Buddhism. In them *Ahimsā* was a dominant and original, not supplemental, feature".² Here in this short paper I want to discuss the *Ahimsā* doctrine of the Jainas in theory and practice.

As far as the literary evidence is concerned we can say that Lord Mahāvīra seems to be the first person who was convinced that not only the mankind but all the moving and non-moving living beings should be protected and should not be harmed because he was convinced that each of them, just like any human being, does not want any harm to be done to it. And not only this, Mahāvīra is the first person who endeavoured to mould his life in such a way that he may not be willingly harmful to any one. This is quite clear when we read his life as is described in the *Ācārāṅga*, the oldest Jaina text.

He preached to the people his conviction in these words : "All beings are fond of life, like pleasure, hate pain, shun destruction, like life, long to live. To all, life is dear."³ In order to emphasize this conviction the *Ācārāṅga* declares that : The *Arhatas* and *Bhagavatas* of the past, present, and future, all say thus, speak thus, declare thus, explain thus; all breathing, existing, living, sentient creatures should not be slain, nor treated with

1. Brown W. Norman : *Man in the Universe* ; Calcutta, Pub. Oxford and I BH publishing company, 1966 ; p. 54.

2. Brown W. Norman : *Man in the Universe*, p. 66.

3. SBE Vol. XXII, p. 19.

violence, nor abused, nor tormented, nor driven away. This is the pure, unchangeable, eternal law, which the clever ones, who understand the world, have declared.”⁴

The question is asked to the propagators of violence : “Ye professors ! is pain pleasant to you, or unpleasant ?” And on right reply it is clear that “For all sorts of living beings pain is unpleasant, disagreeable and greatly feared”⁵—So why should one kill others ?

In this way killing of living-beings of all types was denounced and non-violence was accepted as the principle of good life.

But was it possible to live without any harm to any body ? While answering this question the attention was given to the problem of sin. The violence or the killing itself is not the sin but the passion in the self is the cause of sin or the passion itself is sin. This theory of sin is found in *Sūtrakṛtāṅga* when it says that the *paṃāya* (*pramāda*) is the *karma* or sin (*paṃāyaṃ kammaṃ bhāṃsu* 1.8.3). The word *paṃāya* is translated as *carelessness* but it means much more than that. We are convinced of this fact when we take into consideration the sayings of the Buddha regarding this *pramāda*. He says that all the *akuṣalas* are due to *pramāda*: not only that but it destroys all the *kuṣalas*, (*Aṅguttara*; 1.6,8-9). In *Sīhanāḍga* (502) the Jaina text *pramāda* is described as having six types :—1. *mada*—intoxication or arrogance, 2. *nidrā*—slumber, 3. *viśaya*—sensuality, 4. *kaṣāya*—passion, 5. *dyūta*—gambling and 6 *pratīlekhaṇa-pramāda*—idleness in inspection.

Keeping in view this definition of sin we should define the violence which is counted as sin. This is the reason why Umasvāti in his *Tattvārthaśūtra* defined the violence as *pramattayogāt prāṇavyaparopanaṃ hiṃsā*—the killing which is done through the careless activity (of mind, speech and body) is violence. This is corroborated by the advice given to the monks with reference to their behaviour in the world, the smallest part

4. SBE Vol. XXII, p. 36. “जे य अतीता जे य पडुपन्ना जे य आगमिस्सा अरहंता भगवंतो ते सव्वे एवमाइक्खंति एवं भासंति एवं पण्णविति एवं परुविति—सव्वे पाणा सव्वे भूया सव्वे जीवा सव्वे सत्ता न हंतव्वा, न अज्जावेयव्वा न परिचितव्वा न परिश्यावेयव्वा न उद्वेयव्वा, एस घम्मे सुद्वे निईए सासए समिच्च लोयं निउण्णेहि पवेइए.....”

आचा० १. ४. १.१.

5. SBE, Vol. XXII, p. 39; *Ācārāṅga* 1.4.2 : “पत्तेयं पुच्छिस्सामो । हं भो पावाउया, किं मे सायं दुक्खं उयाहु असायं ? समिया पडिवण्णे यावि एवं बूया—“सव्वेसि पाणाणं सव्वेसि जीवाणं सव्वेसि सत्ताणं असायं अपरिनिव्वाणं महम्मयं दुक्खंति”

of which is inhabited by innumerable living beings and so it was impossible to live without killing any living-being. The question was asked—"How should (a monk) walk, stand, sit and lie down? In what manner shall he eat and speak in order that he may not bind evil *karman*?" "The answer is this—"He should walk, stand, sit, and lie down carefully; If he eats and speaks carefully, he does not bind evil *karman*. Evil *karman* does not attach itself to a man who identifies himself with all beings (and by this) looks on the beings in the right manner, who has closed the doors of 'influence' and is content".⁶ Schubring. *Dasaveyāliya* 6. (7-9.)

From all these Jaina canonical texts one thing is clear that one should identify himself with others and should try as far as possible not to harm any body with the intention of harming and should live in this world in such a way that one may kill the other living beings with the kind feeling for them and only when it is unavoidable. With this view of non-violence in their mind the propagators of non-violence have first tried to find out for what purpose the people resorted to killing of the living beings. They have noted that people resort to killing with no purpose at all. When we read the *Ācārāṅga* it is clear that for various purposes or without any there was killing of all types of living beings. In daily life the use of earth, water, fire, wind etc. was there without any sense of violence. For the purpose of food and drink and even for the religious ceremony the killing of living beings was allowed. Only for the sake of game and pleasure the performance of violence is noted in the *Ācārāṅga*. War was also one of the cause of violence. When Lord Mahāvira noted all these types of violence he renounced the world and took only such food, shelter etc. what was not prepared for him and that also only when there was utter necessity. He made a rule not to accept any food or shelter etc. in which the killing of any living being, for his sake, was involved. As a general rule he was not in favour of accepting the meat, fish or wine. In this way he became an example of non-violent life, and then he propagated the non-violence in daily life to the people of East India, and was really responsible for propagation of religion rooted in non-violence. So we find that the Jaina religion is described as a religion rooted in non-violence.⁷

6. *kahaṁ care kahaṁ cīṭṭhe kahaṁ āse kahaṁ sae*
kahaṁ bhujanto bhāsanto pāvaṁ kammaṁ na bandhaḥ ||7||
jayam care jayam cīṭṭhe jayam āse jayam sae |
jayam bhujanto bhāsanto pāvaṁ kammaṁ na bandhaḥ ||8||
savva-bhūyappa-bhūyassa sammam bhūyāi pāsao |
phāsavassa dantassa pāvaṁ kammaṁ na bandhaḥ || 9 ||
7. *so ya ahimsāmūlo : dhammo jīyagādosamohehīn*
bhanio jinehi *Puspamālā, gāthā-5.*

In this way in India the importance of *ahimsā* instead of *satya* (truth) was accepted in religion due to the propagation of the religion rooted in *ahimsā*. It may be noted here that before the time of Mahāvira and the Buddha in Vedic religion the *satya* was most important.

But after Mahāvira and Buddha we find the importance of *Satya* as as well as of the *Ahimsā*, recognised in the Epic literature and the Purāṇas. It is quite clear that this is due to the influence of the Jaina and the Buddhist religion.

In view of the theory that the internal passion is the real violence and not the killing of the other living being it was clearly stated by Lord Mahāvira that—

purisā tumam eva tumā-mittam kīṃ bahiṃśa-mittam icchasi ?

(Ācā. 1.3.3.4.)

*tumam si nāma taṃ ceva jaṃ 'hantavyam' ti manasi.....tamhā
na hantā na vi ghāyae*

(Ācā. 1.5.5.4)

“Man, Thou art thy own friend; Why

Wishest thou for a friend beyond thy self”

(SBE. Vol. XXII p. 33)

“Thou art thy self the person to be killed.....so one should not be
the Killer or the murderer”

(Ācā. 1.5.5.4)

Now let us see what the commentators and the other prominent Jaina Ācāryas have to say regarding the violence and non-violence.

Ācārya Siddhasena has clearly stated that though one kills the living being one does not have the sin of killing because of his *apramāda* (carefulness).⁸

Same sentiments are found in *Oghaniryukti* (748, 749) and in Ācārya Kundakunda's *Pravacanasūtra* (3,17) when they say that those who are careful (*apramatta*) to them there is no sin even though the living being is killed.

The most profound discussion of the theory of non-violence is done by Ācārya Jinabhadra in his *Vīṣeṣvāśyakabhāṣya* (Pub. L.D.S.) :

“One should not fear that because earth, etc. are so crowded with souls, there would be *himsā* (injury) at every step whether one kills it or not. It has been pointed out earlier that what is struck by a weapon is not possessed of a soul. There will not be injury simply because the world is crowded with souls. It is the intention that ultimately matters.

⁸. Siddhasena : *Dvārtīnīkā* 3.16.

From the real point of view, a man does not become a 'killer' only because he has killed or because the world is crowded with souls, or remain innocent only because he has not killed physically, or because souls are sparse. Even if a person does not actually kill, he becomes a killer if he has the intention to kill; while a doctor has to cause pain, but is still non-injurious, innocent, because his intention is pure. A wise man equipped with the five *samitis* and the three *guptis* and practising restraint, thereby, is non-injurious; not one who is of just the opposite type. Such a man of restraint is not regarded as injurious irrespective of whether he kills or hurts or does not; for it is the intention that is the deciding factor, not the external act which is inconclusive. From the real point of view it is the evil intention that is *himsā* (injury) whether it materialises into an evil act of injuring or not. There can be non-injury even when the external act of injury has been committed and injury even when it has not been committed. (2217-2222).

Does this mean that the external act of killing is never injury? Much depends on the evil intention. That external act of killing which is the cause of an evil effect, or is caused by evil intention is *himsā* (injury). But that which is not caused by evil intentions or does not result in an evil effect is not *himsā* in the case of the above-mentioned wise man. For example, sounds, etc. do not rouse the passions of a man free from attraction and infatuation because his mind or intention is pure, undefiled. A good man does not have infatuation for his mother however beautiful she may be; similarly, the external act of injury is not *himsā* in the case of a man of a pure mind. Thus that the world is crowded with souls does not mean that there is *himsā* at every step.

In order to inculcate this theory into practice the Jaina Ācaryas developed the theory of Karma and produced the story literature to show the results of virtuous and sinful life. And we can observe the penetration of this Karma-theory in the life of the mass of India. Even in Jain Canonical literature we find that as a result of the participation in war many persons are said to be born in hell and such other lower places.

(*Bhagavati*, 7.9.300).

The theory that those who participate in the war are born in heaven is also repudiated in the canon. One can be born in heaven, only if he has regrets for participation in the war and becomes a monk in his last days, otherwise the hell is destined for such person. This is illustrated by the account of the life of one named Varuna of Vaisali.

(*Bhagavati* 7.9.303).

It is clearly stated in the story that during the war he was not ready to kill or harm any one who had not first offended him because of his vows as a house-holder. The question of participation in war for a monk does not arise. A person has to take in the beginning of his career as a monk a vow called *Samāvīka* i.e. identification with all living beings so that he may not kill or harm any living being. This vow is a vow of not indulging in any evil doings. After testifying his capacity to follow the monkish life he is to take the five vows not to kill, not to tell a lie etc. It is explained that the first vow of not killing is the most important one and the other four vows are the auxiliary to the first vow of non-violence. Utmost importance is attached to the vow of non-possession by a monk. Because due to the idea to possess some thing, one is engaged in fair or unfair means, in order to have the desired thing. It was due to this reason that Lord Mahāvīra decided to be a naked monk and advised his followers also to be naked. ven to the householders he advised "to limit their possession and not to indulge in such business in which there was violence.

The result of emphasis on non-violence can be seen in the Jaina society as well as in the followers of Hindu religion that all the Jainas are strict vegetarians and most of the Hindus also are vegetarians. It can be accepted without doubt that vegetarianism in India is due to Jainism.

A BRIEF SURVEY OF THE ICONOGRAPHIC DATA AT KUMBHĀRIĀ, NORTH GUJARAT

Maruti Nandan Prasad Tiwari

In connection with my research work on the Jaina Iconography in Northern India I planned to visit some prolific Jaina monuments of Western India in March last. The sites, I proposed to visit with a view to make first-hand detailed study of the iconographic material thereat, also comprised Kumbhāriā, situated in the Banas-Kantha district of North Gujarat. Kumbhāriā, yielding an immense amount of iconic data, has undoubtedly been one of the richest centres of Jaina religious art in India. In the present paper I propose to make a brief but comprehensive survey of the iconographic material available at the site.

Kumbhāriā is well known for magnificent Śvetāmbara Jaina temples, numbering five and ranging in date between eleventh and thirteenth century. All the temples are located within a long boundary wall. I started my work with the Śāntinātha temple, constructed in the latter half of the eleventh century, which is evidenced by an inscription of Samvat 1110 (A.D. 1053) inscribed on the throne of a Jina image installed in the Cell No. 9. On the exteriors of the *Mūlaprasāda* there are carved three Jina figures, each seated on a simple pedestal without the usual cortège. Near the *Śikhara* on two sides are carved niched *Yakṣī* figures of Cakreśvari and Ambikā (2 armed, surprisingly enough bearing a sword with an *amraḷumbī* also hanging below in right hand and with left supporting a child seated in left lap.)

The door-way of the *Gūḍhamandapa* is adorned with the figures of Mahāmānasi, Mahākālī, Acchuptā, Vairoṭyā, Nirvāṇī, Sarasvatī, Vajreśākhā and Puruṣadattā. The pillars of the *Mukhamandapa* and the *Raṅgamaṇḍapa* are decorated with the figures of Rōhinī, Vajreśākhā, Cakreśvari, Sarasvatī, Vairoṭyā, Acchuptā, a goddess with a trident and a snake in two upper hands and the *varada* and a fruit (*mātulinga*) in two lower ones, and another goddess with thunderbolts in two upper hands, the forms of the last two goddesses not conforming exactly to the codified works of the Jaina iconography. The door-sill of the *Gūḍhamandapa* contains the figures of four-armed *Yakṣa* Sarvānubhūti and two-armed *Yakṣī* Ambikā. The first ceiling of the *Mukhamandapa* comprises in its four corners the figures of Brahamaśāntī *Yakṣa*, Nīṛṭa (*Dikpāla*), Agnī (*Dikpāla*) and Sarvānubhūti *Yakṣa* (Kubera like *Yakṣa* also called Yakṣeśvara. The above *Yakṣa*

together with the *Yakṣī* Ambikā forms the earliest *Yakṣa-Yakṣī* pair in the series of the 24 *Yakṣa-Yakṣī* pairs conceived by the Jainas.). The adjoining ceiling of the *Mukhamanḍapa* shows the figures of the four most favoured goddesses of the Jaina pantheon; they are Cakreśvarī, Saravatī, Rohiṇī and Vairotyā riding respectively over *garuda*, swan, cow and snake. On two sides of the staircases are also depicted figures of *Brahmaśānti Yakṣa* (bearded, bearing *padma* and *chatra*, *padma* in two upper hands with elephant as mount) and *Sarvānubhūti Yakṣa* (carrying fruit, goad, noose and fruit in four hands and riding an elephant).

Sixteen cells carved in the corridor on three sides contain Jina figures, each with a goddess (either carrying lotuses or lotus and *pustaka* in two upper hands) rendered in the middle of the throne on front, and the *Yakṣa* Sarvānubhūti (with goad, noose, *mudrā*, purse; elephant *vāhana*) and the *Yakṣī* Ambikā (2-armed and 4-armed; – invariably evincing *amṛalumbi* and child seated in lap in two hands—with a lion as mount), occupying the two recessed corners of the throne. The Jina figures are flanked either by two standing *Cāmaradhara*s or by two standing Jinas, the latter generally being shaded by snake canopy. The figures of the *Mūlanayaka* are lost in all the cases. Two Jina figures installed respectively in the Cell Nos. 1 and 7 are identified with Jina Śāntinātha, on the strength of the pedestal inscriptions mentioning the name of the Jina. In the sanctum is installed a small image of Śāntinātha. In a small cell on east-south corner is carved a huge *Samavasaraṇa* (Congregation hall where every Jina delivers his first discourse after obtaining omniscience) of some Jina with three successive fortification walls carved below and exhibiting the figures of *dvārapālas*, animals and human beings. The above *Samavasaraṇa* is inscribed in Śaṁvat 1266 (AD 1209)

The most important of all the representations (See fig. 1) are the bay-ceilings, attached to the *Raṅgamanḍapa* on east and west, which contain, besides other significant renderings, the representations of events in the lives of the Jinas. The ceilings representing the *pañca-kalyāṇakas* (*Chyavana*, *Janma*, *Dikṣa*, *Jñāna*, *Nirvāṇa*) from the lives of Ṛṣabhanātha (together with the sense of fight between Bharata and Bāhubali and also the figures of the *Yakṣa* Gomukha and the *Yakṣī* Cakreśvarī carved in the centre), Neminātha (*Yakṣī* Ambikā also carved on one side), Mahāvīra (with the figures of *Yakṣa* and *Yakṣī*), and Śāntinātha (comprising a scene from his previous life as king Meghamālīn when he weighed his body against pigeon to save latter's life) on west; and Pārśvanātha (In the middle rectangle are shown in two rows twenty-four pairs, each representing seated figures of a male and a female, the latter supporting a child seated in lap. It is undoubtedly the representation of the respective parents of the twenty-four



Fig. 1 Narratives from the life of Rsabhanātha; bay-ceiling of the S'āntinātha Temple, Kumbhārīā.



Fig. II Padmāvati : On west exterior
of the Devakulikās of Neminātha
temple, Kumbhārā.

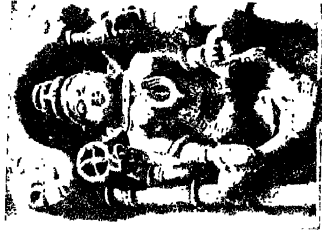


Fig. III Sarasvatī : On west exterior
of the Devakulikās of Neminātha
temple, Kumbhārā.

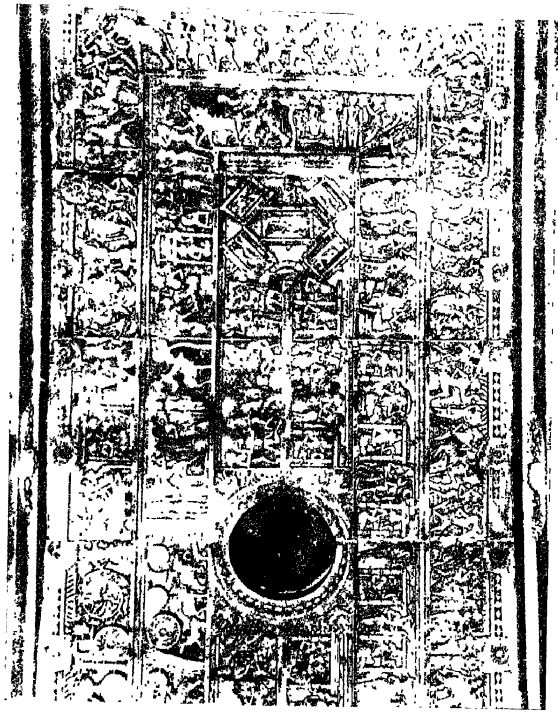


Fig. IV Narratives from the life of Mahāvira; western aisle of the Mahāvira temple Kumbhāria

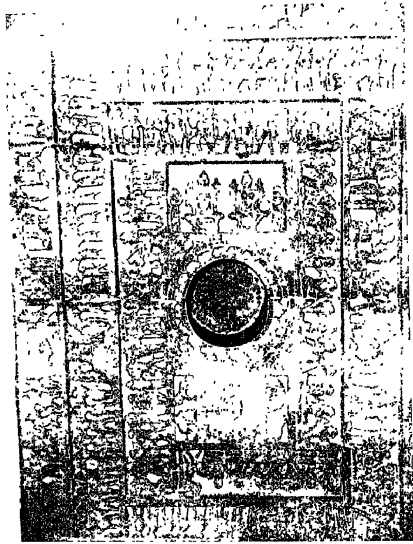


Fig. V Narratives from the life of Mahāvira; western aisle of the
S'antinātha temple, Kumbhārā.

Jinas) on east are noteworthy. Another ceiling on east shows in the middle a seated figure of Supārśvanātha provided with the canopy of five-hooded cobra overhead and surrounded by four-armed figures of the sixteen *Mahāvidyas*, all being seated in *lalitāsana*.

The second temple dedicated to Mahāvira is also a late eleventh century construction. It also contains, like the Śāntmātha temple, 16 cells on three sides of the corridor. The Jina images (now the figures of the *Mūlanayakas* being lost and the inscriptions on the pedestals ranging in date between A.D. 1083 and 1129) installed in the cells show similar details as noticed earlier. Here *Yakṣi* Ambika is sometimes represented as carrying a fruit in place of an *āmalaki*. It may be noted here that with Paśśvanātha and Supārśvanātha even the *Yakṣa-Yakṣi* figures are those of Sarvaṃbhūti and Ambika. A stone plaque lying near the western access to the shrine shows the representation of the respective mothers of the twenty-four Jinas. Each seated female figure supports with left hand a child, seated in lap and touching the breast of the mother, just as noticed in case of the Ambika figures. The corresponding hand of the mothers bears fruit. Another similar representation of the late twelfth century is lying near the entrance to the temple on north. It is important to note that the name of the respective mothers of all the Jinas are also inscribed here below the figures. The Mahāvira image installed in the sanctum has only lateral jambs in original, and the figure of the *Mūlanayaka* and the throne are of subsequent date.

The figures carved in the aisle-ceiling on east represent Lakṣmī, Sarasvatī, Sarvaṃbhūti, Ambika, and Vajraṅkuṣa. The entrance-door of the *Gūḍhamandapa* contains the figures of the same goddesses as noticed in the Śāntinātha temple. The two niches of the *Mukhamandapa* also harbour thrones of the Jina images with the usual *Yakṣa-Yakṣi* figures. One throne is inscribed in Samvat 1148 (A.D. 1091). The figures of the *Mūlanayakas* are lost in both the cases.

An important representation carved on a plaque and incised in Samvat 1338 (A.D. 1281) lies near the entrance on north. It refers to the story of Śakunikavihāra, an incident from the life of Jina Munisuvrata. However, the story of the Aśvavabodha in the life of the same Jina, everywhere else represented together with the story of the Śakunikavihāra, can be seen fixed on the south wall of the *Mutaprāsāda* of the Neminātha temple. Two other replicas of the above representation come from the Lūṇa Vasahī temple (Cell No. 19) at Mt. Abu and the Paśśvanātha temple at Jalor in Rajasthan. The instance from the Jalor, seemingly the earliest of all such representations, is perhaps for the first time reported by the Sambodhi 2. 1

author. Two other significant representations include a big *Samavasaraṇa*, carved in a small shrine on east, and a beautiful *toraṇa* (Śamvat 1223, A.D. 1166), embellished with small figures of the goddesses and lying outside the shrine containing the *Samavasaraṇa*.

The representation of five chief auspicious events in the lives of the Jinas, namely, Rṣubhanātha (with the figures of Brahṃā (? bearded; holds *vara*, lotus manuscript and water-vessel with swan as vehicle) Ambikā, Gomukhā, Sarasvatī, Vairotyā, Lakṣmī, and Cakreśvarī—labelled as Vaiṣṇavī Devī—carrying mace and lotus in two upper hands and a conch in lower left, all being carved in the third rectangle), Mahāvīra (with the scene of an *upasarga* caused by demons while the Jina was plunged into *tapas* and meditation), Neminātha (with two-armed Ambikā carved above the *Samavasaraṇa*), Śāntinātha and Pārśvanātha (with the scene of an *upasarga* caused by Kamaṭha and also the figures of Dharaṇendra and Padmāvatī being rendered) are carved in the ceilings of the *bhramikā* on west. In a ceiling there also occurs the representation of the respective parents of all the 24 Jinas with their names carved below. The above representation is an exact replica of the one noticed in the Śāntinātha temple.

The third temple, of Pārśvanātha, was constructed in the eleventh-twelfth century. A beautiful *torāṇa*, lying near the entrance to the shrine on west, is embellished with the figures of the popular Jaina goddesses, among which renderings of some (one with lotus and trident in the upper hands, and the other with trident and snake in two upper hands and bull as *vāhana*) are not guided exactly by any of the available iconographic injunctions. In the two ornamented niches of the *Mukhaṇḍāpā* were installed two Jina figures, now only its pedestal and *torāṇa* with tiny figures of the goddesses being ex. ant. The throne of the left-hand Jina figure is inscribed in Śamvat 1216 (A.D. 1159) and *Yakṣa-Yakṣī* figures in both cases are those of Sarvānubhūti and Ambikā. Among the goddesses carved on pillars of the *Raṅgamandapa* and the *Maṇḍapa* mention may be made particularly of Sarvāstra-Mahājvālā (with *jvālā-pātra* in two upper hands), two unidentified goddesses (one with noose and goad; and other with *śūla* and goad in two upper hands). On the facade of the *Mūlaprāsāda* are portrayed the figures of Cakreśvarī (bearing *varada*, mace, disc, conch; with *garuda* as *vāhana* in human form), an unidentified goddess (carrying *varada*, trident, snake, fruit with bull as mount) and Sarasvatī (having *varada*, *śruka*, manuscript, fruit with swan as conveyance).

Two colossal standing images of Ajitanātha (the cognizance elephant carved in front of the pedestal) and Śāntinātha, both bearing inscriptions dated in Śamvat 1176 (=A.D. 1119), are installed in the *Gūḍhamandapa*. On

the lateral jambs of both the Jina images are carved miniature figures of the goddesses. Another huge image of Paśśvanātha with seven-hooded cobra forming a canopy overhead is also installed in the *Gūḍhamanḍapa*. The figure of the *Mūlanāyaka* is new, nevertheless the throne and the *parikara* are old. Here, it is surprising to note, that the *Yakṣa* bearing same set of symbols (*abhaya*, mace, noose, purse) as generally borne by *Yakṣa* Sarvānubhūti and so also the two-armed *Yakṣi* Ambikā (with an *amralumbi* in right and with left supporting a child in lap) have respectively been provided with a snake canopy for associating them with Paśśvanātha. The *Mūlanāyaka* of the Jina image installed in the sanctum is new, notwithstanding the *parikara* is original and the figures of the *Yakṣa* and *Yakṣi* are conspicuous by their absence.

There are 24 cells, including a niche, on three sides of the *Bhamati*. Each cell contained a Jina figure exhibiting similar details noticed earlier, but now some are empty. The earliest inscription of Samvat 1104 (A.D. 1047) was noticed by the author on the throne of a Jina image installed in a niche on east at the right extremity. Other inscriptions on the thrones of the Jina figures range in date between Samvat 1236 and 1259 (A.D. 1179-1202). The Cell Nos. 5 and 20, dedicated respectively to Sumatinātha (A.D. 1202) and Suvratasvāmī (A.D. 1179), show on the beautifully carved entrance-doors, pillars, ceilings the figures of the popular goddesses. On the facades of these cells are also carved the figures of the *Dikpalas* (Varuṇa and Nirṛti on west; and Indra and Īśāna on east) and goddesses (Cakreśvarī on west and Vajrāṅkuṣā on east).

The fourth temple of Neminātha, assigned to the twelfth century, is the largest of all the Jaina temples at Kumbhāriā. The outer walls of the *Mūlaprasāda* contain niched figures of the four-armed standing *Dikpalas*. Among the four-armed goddesses represented on the facades of the *Mūlaprasāda* – perambulating from east to west – may be included Vairoṇyā (snake *vāhana*), Acchupṭā (horse *vāhana*), Vajraśṅkhālā (a long chain in two upper hands, *padmāsana*), Cakreśvarī (*garuda* mount), an unidentified goddess (betraying leaves of some tree in two upper hands), Sarvāstra-Mahājvalā (with *Jvālāpātra* and *sruka* in two upper hands; *jaṭā-mukuta*; lion mount), Sarasvatī (carrying *sruka* and manuscript in two upper hands, *jaṭā-mukuta*), Vajrāṅkuṣā (elephant *vāhana*), Puruṣadattā (with shield and sword respectively in upper left and lower right hands; buffalo as vehicle), Kālī (*varada* mace, long-stalk lotus, broken; *kamalāsana*), Mahākālī (with thunderbolt and *ghaṇṭa* in two upper hands; male *vāhana*), a goddess (with noose in two upper hands), Gaurī (?) long-stalk lotuses in two upper hands, and probably an alligator-*vāhana*—on left), and Puruṣadattā (?) (thunderbolt and stick (?) in two upper hands, and buffalo or ram as *vāhana*).

In the principal niches on three side of the facades were harboured a images, of which only throne and *parikara* are extant on two sides. Over the vacant niche on south facade is kept a plaque representing scene of Aśvavabodha from the life of Munisuvrata. The niched figures the *adhigāhāna* representing four-armed seated divinities include Lakṣmī (2 figs.), Vajraśākhā (2 figs.), a goddess (?) with goad and noose in two per hands, Sarasvatī (2 figs.), Rohini, a goddess (?) with trident and ke in two upper hands, (*Jāṭā - mūkaṭā*), Cakreśvarī (4 figs., some aring *kirīṭa-mukuta*), a goddess (?) with long purse in two upper hands, eśa (solitary instance at Kumbhārā, 4 armed, elephant-headed, bellied and riding a *mūṣaka*. He wears an *udarbandha*, *nāga-yajñopavita* d carries an elephant tusk, *paraśu*, long-stalk lotus, and a pot filled h sweet-balls-*modaka-pātra*. His trunk broken from the middle is being ned towards *modaka-pātra*), Vajrāṅkuṣā (2 figs.) and a goddess (?) with *rada*, long-stalk lotus, noose, broken.

In the *Gūḍhamāṇḍapa* on west side is installed a stone plaque, inscribed Saṃvat 1310 (=A.D. 1253) and representing 172 Jina figures, all being ated. The number of the Jinas numerically includes also the Jinas of e past and future ages together with those of the present. Two other ages representing respectively Pārśvanātha and Supārśvanātha and both arying inscriptions, dated in Saṃvat 1214 (=A.D. 1157), on the thrones, e preserved in the *Gūḍhamāṇḍapa*. Both the Jinas are accompanied by arvaṇubhūti *Yakṣa* and Ambikā *Yakṣi*. Two other images of Rṣabhanātha, scribed in Saṃvat 1314 (=A.D. 1257) and installed in the *Gūḍhamāṇḍapa* ow Sarvaṇubhūti as the *Yakṣa* and Cakreśvarī as the *Yakṣi*. The colossal mage of Neminātha enshrined in the sanctum without *parikara* appears to e of a subsequent date.

The door-way and the pillars of the *Raṅgamaṇḍapa* and the *Mukha-saṇḍapa* are decorated with the figures of popular Jaina goddesses. On ast wall of the *Maṇḍapa*, above the niche, is carved four-armed Jājñakṣmī (The goddess seated cross-legged and being bathed by two elephants, when represented in the series of the fourteen auspicious ireams, is endowed in the label inscriptions with the appellation Mahā-akṣmī) sitting cross-legged on *padmāsana* with a row of nine vases *maṇa-nidhis* carved below and two elephants lustrating at top. In a niche f the *Mukhamāṇḍapa* is sheltered a plaque, inscribed in Saṃvat 1322 (A.D. 265) and representing the Nandīśvara dvīpa. Four groups of Jina figures with 13 Jinas in each are carved on four sides of central concentric band. Two other representations of the Nandīśvaradvīpa were noticed by the uthor at Sādrī and Rāṇakpur temples in Rajasthan. The former *paṭṭa* owing from the Pārśvanātha temple at Sādrī is incorporated in the

adjoining wall of a door opening towards the western face of the temple. In the ceiling of *Raṅgamaṇḍapa* is carved the scene of *Cyavana* (descend of Jina from the heaven into the womb of mother) *kalyāṇaka* which may be connected with that of Nemiṅtha on the basis that the temple is attributed to Nemiṅtha

Figures are also carved on the east and west exteriors of the *Devakulikas*. The figures on the eastern wall comprise Lakṣmī, Indra, Vajraśrī-khalā; and those on the west *Dikpala* Varuṇa, Mahākālī, Padmavati *Yakṣī* (carrying lotus bud, noose, goad, fruit, and riding a *kukkūṭa sarpa*), Kālī, *Dikpala* Nīrtta, Padmavati (See fig. II) (with *varadākṣa* goad, noose and fruit in four hands. She riding a *kukkūṭa sarpa*, has been provided with five-hooded cobra overhead), Sarasvati (See fig. III) (betraying *varadākṣa*, spiral lotus, *viṇā*, and manuscript rides over a *hamsa*), Lakṣmī (25 figs), and a goddess (with *varada*, goad, noose, fruit; and *vahana* elephant, who may be Vajrāṅkuṣa).

The fifth temple, of Sambhavanātha, is a thirteenth century construction.¹ The figures on the facades – starting from the east – show Vajrāṅkuṣa (2 figs.), Mahākālī, Rohiṇī, Cakreśvari, an unidentified goddess (carrying *varada*, mace or *sruga*, thunderbolt, fruit) and Sarasvati. The niched figures of the goddesses carved on the basement of the temple – perambulating from east to west – show Vajrāṅkuṣa, Sarvastra – Mahajyāla (bearing *jvalapātra* in two upper hands with *meṣa* carved below), Cakreśvari (*kīrti-mukūṭa*) and a goddess seemingly female counterpart of *Yakṣa* Sarvaṇubhūti (holding *varada*, purse, goad, broken). Two fifteenth century figures of Pārśvanātha with seven-headed cobra overhead are installed in the *Gūḍhamāṇḍapa*. The Jina figure in the sanctum is of a subsequent date.

After getting the readers acquainted with the iconic content of the Kumbhāria temples, I would like to note some concluding points in the following lines. First and the most important of all is that even at such a developed stage of the Jaina iconography the artists at Kumbhāria and so also elsewhere in the Western India, omitted the representation of all the *Yakṣa-Yakṣī* figures independently or with their respective Jinas. Barring a few instances of Rāṣabhanātha and Pārśvanātha where the accompanying *Yakṣa-Yakṣī* figures are those canonically associated with them, the Sarvaṇubhūti *Yakṣa*, and Ambikā *Yakṣī*, enjoying undoubtedly the highest position in the group of the 24 *Yakṣa-Yakṣī* pairs, were represented as the *Yakṣa-Yakṣī* figures of all the Jinas. The popularity of the aforesaid *Yakṣa-Yakṣī* pair is further evidenced by their frequent

1. For further details consult, Tiwari, Maruti Nandan Prasad, 'Kumbhāria ke Sambhavanātha Mandir ki Jaina Deviyān,' Hindi *Anekānta*, Yr. 25, No. 3, July–August 1972, pp. 101–103.

occurrence on the door-sills, pillars, ceilings and the walls of all the Jaina temples at the site. However, this has not been the case with the Jina images of Central India, especially from Madhya Pradesh and Uttar Pradesh. It is also surprising that the artists generally omitting the representation of the respective cognizances of the Jinas preferred, instead, to mention the name of the Jinas in the throne inscriptions. The representations of the two elephants, a four-armed goddess (carrying either lotuses or lotus and manuscript in two upper hands and representing possibly Śāntidevī) in the centre and two deer, flanking and facing the *dharmacakra*, on the throne of the Jina images are also the features confined only to the Jina images from Western India. In the list of other *Takṣa* and *Takṣi* figures, finding independent place in the Jaina temples of Kumbhāriā, mention may be made of Gomukha, Brahmasūti and Dheranendra *Takṣas*; and Cakreśvari, Nirvāṇi and Padmāvati *Takṣis*. In the list of the sixteen Jaina *Mahāvidyās* only some were accorded the most favoured position; they are Rohini, Cakreśvari, Vajraṅkuṣā, Vajraśṅkhalā, Mahakali, Aachupta, Vairotya, Mahānānāsi and Sarvāstra-Mahājvalā. Sarasvatī and Lakṣmī (specially Gaḷalakṣmī) are among the other popular Jaina goddesses who have enormously been carved in the Kumbhāriā temples. Besides the goddesses, the *Aṣṭa-dīkpāls*, Gaṇeśa, and the mothers and the parent of twenty-four Jinas were also given due importance in these temples. Of even more significance for the study of the Jaina iconography is the representation of narratives from the lives of the different Jinas at Kumbhāriā, also occurring at other places in Western India, which, of course, are rarely met with in the contemporary Jaina temples of Central India and other regions (See Fig. IV, V)

Regarding iconography of all the divinities, other than those claiming artists' innovations, it may be said, in conclusion, that the *vāhana* and the distinguishing symbols, peculiar to a particular deity, are shown in conformity with the Śvetāmbara works.

ĀPASTAMBA'S VIEWS ON INHERITANCE

Surabhi Sheth

A study of the *Dharmasūtras* is important for understanding the social and religious norms of early society. As MM. Kane puts it : 'Their principle purpose is to dilate upon the rules of conduct, law and custom'.¹ The *Āpastamba-Dharma-sūtra* (*ĀP-Dh. S.*) belongs to the *Taittiriya śākhā* of black *Yajurveda* and dates between 450-350 B. C.² In this article, an attempt is made to analyse the views of Āpastamba on Inheritance.

The problems of division of property and inheritance are treated at length in the *ĀP-Dh-S.* In the very first *sūtra*, *ĀP* says that (i) the property should be divided by the father during his lifetime, (ii) the property should be divided equally among his sons (a) except the eunuch, the mad man and the outcast and (b) after having gladdened the eldest son by some (choice) portion of his wealth.³ As the division of property is to be done during the father's lifetime, it seems that the householders were supposed to become hermits or ascetics, during the rest of their life. But Gautama clearly says (XXVIII 1) that partition should be made after the death of the father. It may be done during the father's lifetime, if he so wishes, provided the mother is past child-bearing (XXVIII. 2), Haradatta, a commentator on Āpastamba, here introduces a whole chapter on the division of a father's estate among his sons supplementing Āpastamba's short rule by the texts of other lawyers. No doubt, Āpastamba means to lay down, in these and the following *sūtras*, only the leading principles of the law of inheritance and he intends that the remaining particulars should be supplied from the law of custom or other *Smṛtis*.⁴

As mentioned above, *ĀP.* excludes a eunuch, an insane person and an outcast. According to Bauddhāyana, the blind, idiot, eunuch, one immersed in vices, afflicted with an incurable malady, one who neglects one's duties and occupations and an outcast are excluded from the inheritance.⁵ Manu also states that the eunuch, the degraded, one who is blind and deaf from birth, insane, imbecile, dumb and one without a limb cannot

1. Kane P. V. History of Dharmasūtra (HDS), Vol. I, Pt. I, P. 21.

2. Ibid., 2nd., p. 70.

3. एकप्रवेनं ज्येष्ठं नोपयिष्यता श्रीवत् पुत्रेभ्यो दायं विभजेत् समं क्लीबमुन्मत्तं पतितं च परिहाव्य ।
AP. II, 6.13.13 Q. II, 6.14.1.

4. Bühler, Trans. of ĀP.Dh.S., SBE series, p. 132, f n.

5. Vide S.C. Banerji, Dharmasūtras, A Study in their Origin and Development, p. 117.

get any portion from the father's property.⁶ The general opinion is that they should, however, be maintained by those who take the inheritance and their progeny can be given a share.

About a preferential share to be given to the eldest son, there is a difference of opinion among the various *Ācāryas*. In the above *sūtra*, in the words '*ekadhamena jyeṣṭham toṣayitvā*', Āpastamba grants the eldest son's right to inherit some choice portion of wealth in addition to his share which will be equal to that given to other sons, but here he does not specify which items could constitute that choice portion of the wealth which has to be given to the eldest son alone. After this he cites the opinion of others who declare that the eldest son alone is entitled to inherit the property.⁷ Haradatta comments that the other sons should live under his protection.⁸ In some countries, gold (or) black cattle, (or) black produce of the earth is the share of the eldest.⁹ In the next *sūtra*, Āpastamba comments that the chariot and the furniture in the house are the father's share.¹⁰ This implies that in the choice portion of the eldest son, the father's special share can be included. According to Vasiṣṭha (XVII. 42-45) the eldest son takes a double share and a tithe of the kine and horses; the goats, the sheep and the house belong to the youngest son, and black iron, utensils, and furniture go to the middlemost. Baudhāyana specifies the additional share of the eldest by stating that according to the order of the four castes, the eldest son gets a cow, a horse, a goat and a sheep (II. 2. 3. 9).

Āpastamba contends that the eldest son may be given a choice portion of wealth and after pleasing him thus, the rest of the property may be divided equally among all the sons, but Āpastamba does not agree with the opinion of some other *Ācāryas* who entitle the eldest son alone to inherit property. He says that the *Śāstras* forbid any preferential treatment to the eldest son.¹¹ According to Āpastamba, the *Śāstras* give both the views, viz, (i) that the eldest son should be given preferential treatment,¹² and (ii) that all sons should be given equal treatment since Manu

6. Cf. जनैस्तौ क्लीबपतिर्तौ जात्यन्धवधिरौ तथा ।

दन्मलजदमूकाश्च ये च केचिन्निरिन्द्रियाः ॥ Manu 9.201

7. 'ज्येष्ठो दामाद इत्येके' । Āp.Dh.S II.6.14.6, cf. Gautama (xxviii, 19) 'सर्वे वा पूरुषेत्येतान् विभृयात् पितृवत्' ।

8. cf. Colebrooke, *Mitrakṣarā*, Ch. I, Sect. iii, Par. 6.

9. वेशविशेषे सुवर्णं कृष्णं गावः कृष्णं श्वीमं ज्येष्ठस्य । Āp. II. 6.14.7.

10. रथः पितुः परिमाणं च गृहे । Āp. II. 6.14.8

11. तच्छास्त्रैर्विप्रतिषिद्धम् । Āp. II. 6.14.10

12. अथापि तस्मादङ्गेषु पुत्रं धनेन निखसाययन्तीत्येकवचनं भवति । Āp. II. 6.14.12

divided his whole property equally among all his sons.¹³ But according to Āpastamba, neither of the views represents rule of the time, since both are *anuvādas* and therefore mere statements of facts. Hence, according to Āpastamba, all the sons who are virtuous¹⁴ inherit the property, and those who are unrighteous will be disinherited, even though the eldest son may be among them.¹⁵

In earlier, *sūtras*,¹⁶ Āpastamba clarifies his position by saying that the sons begotten by a man who approaches in proper season a woman of equal caste, who has not belonged to another man, and who has been married legally, have a right to follow the occupation of their castes and to inherit the estate, if they do not sin against either of their parents.¹⁷

Āpastamba states that on failure of sons, the nearest *sapiṇḍa* gets the inheritance.¹⁸ That at this juncture, he does not mention the widowed mother to inherit the property is significant, since, it seems that Āpastamba, like Baudhāyana, did not consider women and specially widows, fit to inherit, though after giving remote relations a priority in the inheritance, ultimately, he allows the daughter to partake it. Thus he says that if the *sapiṇḍas* are also not available, the spiritual teacher inherits, on his failure, a pupil¹⁹ or the daughter may take the inheritance.²⁰ This *sūtra* seems to place the daughter on an equal footing with those who are mentioned after the *sapiṇḍa*. As regards pupil, there is a condition that he may use the heritage for religious purposes for the benefit of the deceased. And on failure of all relations, the king takes the inheritance.²¹

Āpastamba makes one clarification with regards to the wife's share in the husband's property. He states that no division takes place between husband and wife²² because from the time of marriage, they are united

13. सनुः पुत्रेभ्यो दायं व्यवभक्षित्यविशेषेण श्रूयते । ĀP. II. 6.14.11

14. सर्वे हि धर्मयुक्ता भागिनः । ĀP. II. 6.14.14

15. यस्त्वधर्मेण द्रव्याणि प्रतिपादयति ज्येष्ठोऽपि तमभावं कुर्वीत । ĀP. II. 6.14.15

16. सवर्णपूर्वशास्त्रविहितायां यथर्तुं गच्छतः पुत्रास्तेषां कर्मभिरसम्बन्धः । ĀP. II. 6.13.1

17. दायेन चाऽव्यतिक्रमचोभयोः । ĀP. II. 6.13.2

18. पुत्राभावे यः प्रयासन्नः सविण्णः । ĀP. II. 6.14.2

19. तदभावे आचार्य आचार्याभावेऽन्तेवासी हत्वा तदर्थेण धर्महृत्येण वोपयोजयेत् ।

ĀP. II. 6.14.3

20. दुहिता वा । ĀP. II. 6.14.4

21. सर्वाभावे राजा दायं हरेत् । ĀP. II. 6.14.5

22. जायापत्योर्न विभागो विद्यते । ĀP. II. 6.14.16

Sambodhi 2.1

In religious ceremonies²³ and therefore they share all the rewards of works²⁴ which accrue spiritual merit and the acquisition of property,²⁵ but points out the opinion of some (*eke*) that the wife's share in the property consists of ornaments and wealth received from her relations.²⁶

23. कविप्रहृणादि सहत्वं कर्मसु । ĀP. II. 6.14.17

24. तथा पुण्यफलैषु । ĀP. II. 6.14.18

25. इभ्यपरिग्रहेषु च । ĀP. II. 6.14.19

26. जलंक्षरो भार्यायाः ज्ञातिधनं चेत्येके । ĀP. II. 6.14.9

EVOLUTION OF THE JAINA TREATMENT OF ETHICAL PROBLEMS

K. K. Dixit

The inner-community differences of the modern Jainas are chiefly centred around three questions, viz.

- (1) Whether the original Jaina Scriptural texts are yet intact,
- (2) Whether it is proper for a monk to put on any clothing whatsoever,
- (3) Whether the worship of icons is a desirable religious practice,

Thus the first two questions are answered in the negative by the Digambara sub-sect and in the affirmative by the Śvetāmbara sub-sect; similarly, the third question is answered in the negative by the important section of Śvetāmbaras designated Sthānakavāsīn (which, it might also be noted by the way, disputes the authenticity of some 13 minor scriptural texts counted as genuine by the remaining body of Śvetāmbaras). The three points of difference in question deserve consideration in a proper historical perspective. Let us take them up one by one.

I

On the face of it it sounds odd that a religious sect should confess that in the course of historical process it long ago came to lose possession of all its original scriptural texts. But this is precisely what the Digambara sub-sect of the Jainas seems to be doing. And yet the stand adopted by it on this score is not altogether odd. For the fact of the matter is that on almost all important theoretical questions the positions now-a-days considered to be characteristically Jaina are the end-product of a considerable long historical evolution. And in the early Jaina texts which alone could have been assigned the title 'Scripture' it is the early stages of this evolution that are to be met with—and naturally. This surmise is amply confirmed by a perusal of the genuinely old portions of the texts treated as scriptures by the Śvetāmbara sub-sect. Thus it must have been the absence in these texts of an exposition of the classical Jaina positions on important theoretical questions that created in the mind of the latter-day Digambaras a misgiving as to the authenticity of these texts, a misgiving that in due course culminated in an actual repudiation of their authenticity. However the difficulty scented by the Digambaras could not but have been encountered even by the Śvetāmbaras, but the latter came out with a different solution of it. Thus they imagined that a considerable portion of the

original Jaina scriptural texts had been gradually lost by the time the remaining one was given the form in which it is with us to-day and since long. It can easily be seen that theoretically speaking the Digambara and Śvetāmbara stands in question were essentially similar, but the practical outcome was vastly different in the case of these two. For in view of their specific stand it came about that the latter-day Śvetāmbara scholars endeavoured as best they could to preserve the oldest stratum of Jaina literature. For if this stratum is to be detected anywhere it is somewhere within the body of the texts treasured as Scripture by the Śvetāmbara sub-sect. Of course, only too often did the latter-day Śvetāmbara scholars misread into an ancient text positions that were formulated in a considerably late period, but for this responsibility chiefly lies with that absence of a historical outlook which is so characteristic of almost all medieval Indian authors of whatever hue. In any case, it remains for a historical minded modern student of Jainism to show that if an ancient Jaina text contains a later developed position it can at the most contain it in a seed form. However, in this task too considerable help comes from those very commentaries on these ancient texts which were written by the latter-day Śvetāmbara scholars belonging to different historical periods. Naturally, the later Digambara scholars could not participate in the sacred task of preserving the letter of the ancient Jaina texts in question, but by way of compensation as it were they did their utmost to preserve and propagate what they understood to be the 'spirit' of those texts, an understanding which was almost wholly shared also by their Śvetāmbara contemporaries. For this understanding emerged from the later developed classical Jaina positions and so far as they were concerned there was little to differentiate between the respective Digambara and Śvetāmbara stands pertaining to them.

Thus the latter-day Digambara scholars as well as the latter-day Śvetāmbara scholars were of the view that the positions defended by them had been expounded in the original Jaina scriptural texts, but a difference—which, as has been just noted, was trivial in one respect and not so in another—arose when the former further contended that in due course the texts in question were *all* lost and the latter that in due course they were *largely* lost. And the understanding pertaining to the gradual loss of the original scriptural texts was a part and parcel of a larger understanding to the effect that in our times the whole of human development is on the downgrade. For the classical Jaina scholars divided one round of the ever-repeating time-cycle into an ascending half and a descending half, the duration of each covering years whose number was of truly astronomical order; and it was believed by them that we are living in a period falling towards the close of the descending half of a particular round of time-cycle—that is, in a worst imaginable period of time. However, in the

descending half of a round of time-cycle as in the ascending half—so believed these Jaina scholars—there appear from time to time personages of highest spiritual merit—called *Tirthankara*—who re-establish the Jaina order on a new footing; the descending half to which we belong had for its 24th and last *Tirthankara* Mahāvīra whose date was 599-527 B.C., for its 23rd *Tirthankara* Pārśva whose date was 877-777 B.C. In view of these predominantly mythological beliefs of theirs it was rather easy for the classical Jaina theoreticians to suppose that good many desirable practices were possible of performance in the times of Mahāvīra and ceased to be so in due course. And retaining in memory the original Jaina scriptural texts was but an example of such practices. The notion as to what these texts are and how they came to be composed is equally much coloured by mythological considerations. Thus it was maintained — by the Digambaras as well as Śvetāmbaras—that the most fundamental Jaina scriptural texts are the twelve *Angas* composed by the direct chief-disciples of Mahāvīra on the basis of what they had learnt from the Master himself. As regards the identity of the extra-Aṅgic scriptural texts there is no unanimous tradition except that there were some such texts and that they were composed by the savants of the early post-Mahāvīra era. The classical Digambara scholars came to maintain that the extra-Aṅgic scriptural texts were as much lost to memory as were the *Angas*. On the other hand, the classical Śvetāmbara scholars treated as extra-Aṅgic scriptural texts 12 *Upāṅgas*, several *Chedasūtras*, *Daśavaikālika*, *Uttarādhyayana*, *Anuyogadvara*, *Nandī*, etc., but they too had no fixed tradition of saying that these texts and no other were to be treated as extra-Aṅgic scriptural texts; [the current orthodox Śvetāmbara practice of treating 34 particular texts as extra-Aṅgic scripture and the current Sthānakavasī practice of treating 21 out of these as such are very late — almost modern.].

In the background of this much information let us critically examine the views—maintained in common or differing from one another—by the classical Digambara and Śvetāmbara scholars as to the origin and subsequent fate of the Jaina scriptural texts. As has been just noted, the classical Jaina scholars—Digambaras as well as Śvetāmbaras—believed that their most fundamental scriptural texts—the twelve *Angas*—were composed by the direct chief-disciples of Mahāvīra. Of course, these scholars did not consider Mahāvīra to be the founder of the Jaina church (for this Church—so they thought—being eternal did not have a founder) but only the last *Tirthankara* of the current descending half of the current round of time-cycle. However, for all practical purposes Mahāvīra was considered by them to be the founder of the Jaina church, for a *Tirthankara* is after all supposed to be one who re-establishes the Jaina order on a new footing. And in view of such an exalted position accorded by them to Mahāvīra it was but natural

for them to claim that their most fundamental scriptural texts somehow incorporated the words of Mahāvira, and to say—as was actually done by them—that the twelve *Angas* were composed by the direct chief-disciples of Mahāvira on the basis of what they had learnt from the Master was as good as saying that these texts incorporated the words of Mahāvira. But a perusal of the eleven *Anga*-texts of the present-day Śvetāmbara canon (the twelfth—viz. *Dṛṣṭvāda*—having been declared by the Śvetāmbaras themselves to have been lost long ago) convinces one that almost each of them is made up of portions composed by different persons at different periods of time. What has most probably happened is that these different portions were composed by different persons at different periods in the early post-Mahāvira era, then were compiled in the form of different *Anga*-texts, and finally were attributed in retrospect to Mahāvira himself; (many additions were made to these texts even much later). Thus it is difficult to assent to the orthodox Śvetāmbara contention that the eleven *Anga*-texts of the present-day Śvetāmbara canon are the meagre remnants of the twelve *Anga*-texts that were composed by Mahāvira's direct chief-disciples; and the orthodox Digambara contention that there were once in existence twelve *Anga*-texts composed by Mahāvira's direct chief-disciples with which, however, the eleven *Anga*-texts of the present-day Śvetāmbara canon have nothing whatsoever to do is still more unworthy of credence. So what has to be done is to subject to chronological startification the entire body of Śvetāmbara canon—without laying undue emphasis on the distinction allegedly obtaining between its *Āṅgic* and extra-*Āṅgic* sectors. For as a matter of fact, most and the most important of the extra-*Āṅgic* scriptural texts too are 'all made up of portions that were composed by different persons at different periods in the early post-Mahāvira era (and in them too additions had been made even much later).

Lack of system is a most conspicuous feature of most of the Jaina canonical texts and that lends good support to the surmise that they are of the form of compilation made out of a pre-existing material. The first such compilations seem to have been the eleven (or twelve) *Angas*, for otherwise it is difficult to make out as to why the later authors should make so much of them. And it would seem logical that these particular compilations were made at a period sufficiently posterior to the time of Mahāvira and sufficiently prior to the time by which a mythology-laden account of them had been given currency. As a matter of fact, much of the Jaina mythology—pertaining to cosmographic as well as historical matters—is a sufficiently late growth, and the tradition regarding the composition of the *Anga*-texts is an integral part of the historical sector of this mythology. However, even certain extra-*Āṅgic* texts contain material that is pretty old—perhaps, older than the late material of the *Āṅgic* texts

themselves. For example, among the *Āṅgas* the oldest material is to be found in the *Ācārāṅga I Śrutaskandha* and *Sūtrakṛtāṅga I Śrutaskandha*, but certain chapters of *Uttarādhyayana*—an extra-*Āṅgic* scriptural text—do not seem to be much later. In any case, there is need for working out the criteria on whose basis it might be possible to subject to a chronological stratification the entire body of the Jain canonical texts. Later on, we shall ourselves be devising criteria for tracing the evolution of the treatment of ethical problems as met with in these texts, but meanwhile let us dispose of the two other points of difference that divide the Jain community.

II

The classical Digambara scholars maintained the view that a Jain monk ought to go stark naked; as a matter of fact, the very name 'Digambara' signifies an advocate of nakedness. Even the classical Śvetāmbara scholars could not outright reject the idea that nakedness is a highly desirable monastic practice, for they too, just like their Digambara counterparts, believed that Mahāvīra himself was a naked ascetic. But these Śvetāmbara scholars came out with an amendment to the effect that nakedness was no more a possible practice ever since the time of Jambū, the third patriarch of the Jain church after Mahāvīra. And this amendment of theirs was based on that well known consideration that ways of the world are going from bad to worse as time passes on, a consideration that could not lose upon the Digambaras even. For using this very consideration both the Digambaras and Śvetambaras came to maintain that attainment of *mokṣa*—the summum bonum of man's all desirable endeavour—is no more a possible proposition. Strictly speaking, the position was that attainment of *mokṣa* is no more possible in our parts of the universe—it being well possible in certain other parts of it posited by the Jain cosmographic mythology. This is an example of how the Jain position as to what desirable practices are possible now and what are not possible got mixed up with all sorts of mythological notions—cosmographic and historical. Be that as it may, from the theoretical standpoint it was sheer chance that the Digambaras maintained that nakedness is a possible practice for all time to come while the Śvetambaras that it has ceased to be so ever since the time of Jambū.

However, even from the practical standpoint the difference between the Digambaras and Śvetambaras was perhaps not as sharp as it appears. For Jainism is a monastic religious sect in the sense that spiritual supervision of the laity is here the responsibility of the world-renouncing monks, so that if anywhere and at any time there happens to be developed a considerable community of Jain laymen then a fairly large number of

Jaina monks become the need of the hour. But in a civilized society it is not possible for a large number of persons to go naked. So practical compulsions led to the emergence within the Digambara Jaina community of a class of personages who would practise all sorts of austerities short of nakedness and would provide spiritual supervision to the mass of laity. And as such these personages were little distinct from the ordinary Śvetāmbara monks.

Yet controversy on the question of nakedness versus otherwise raged in all fury in good number of important Digambara and Śvetāmbara texts of the classical period. And that was a symptom of times. For in those times the numerous sub-sects of the same religious sect would lay all-out emphasis on the minor and obscure points of difference that divided them from one another. For example, this was the case with so many sub-sects of Buddhism regarding which our only current source of information are the second-hand reports dilating on such minor and obscure points of difference. Similar was the case with the Digambara and Śvetāmbara sub-sects of Jainism and nakedness was just one item of a long catalogue of minor and obscure points of difference that divided them from one another. True, nakedness was the most important item of this catalogue and perhaps the two next most important of its items were 'the possibility or otherwise of a woman attaining *mokṣa*' and 'the possibility or otherwise of an omniscient personage taking meal'. But in connection with none of these items — not even in connection with the most important of them — there was said much that was truly worthwhile.

III

The difficulty urged by the Sthānakavāsins against the orthodox Śvetāmbaras had its own importance. Thus since long had the Jains been indulging in the practice of idol-worship, but the Sthānakavāsins pointed out that this practice is not found mentioned in any of the old Āgamic texts. Of course, had they been only insisting that the old Āgamic texts do not contain stray references to the practice of idol-worship their position would have been vulnerable, for these texts do contain such references and the Sthānakavāsins had enough difficulty about accounting for them, a difficulty that was mostly obviated by explaining away the references in question. As a matter of fact, however, the issue raised by the Sthānakavāsins had a much deeper import. For it is only in the later Jaina texts that the practice of idol-worship has been recommended as one of the chief religious duties of a Jaina, though the noteworthy circumstance is that even here the person had in view is a Jaina layman and not a Jaina monk. As for the oldest Āgamic texts they do not at all envisage the possibility

of there being a Jaina layman at all, their preoccupation being with a Jaina monk. But even later Āgamic texts which explicitly and elaborately expound a Jaina layman's religious duties do not in this connection recommend the practice of idol-worship. In view of this all the Sthānakavāsī case becomes almost unassailable—like the Āryasamāja case that the Vedas do not recommend the practice of idol-worship. And the analogy is not at all superficial. For the Sthānakavāsī sub-sect of Jainism originated in the midst of the favourable anti-idolatry atmosphere generated by the advent of the Muslim rule in India, just as the Ārya samāja sub-sect of Vedicism originated in the midst of the favourable anti-idolatry atmosphere generated by the advent of the Christian-British rule in India. Both these sub-sects found solace in the discovery that their respective old scriptural texts were free from all tinge of idolatry, but both were faced with the hard fact that the mass of their co-religionists had turned downright idolatrous long long ago. For in what might be called the post-canonic phase in the history of Jainism the entire mass of Jainas had openly and enthusiastically embraced idolatry, just as in what might be called the Purāṇic phase in the history of Vedicism the entire mass of Vedicists had done so. Even so, the success of the Sthānakavāsīs among their fellow-religionists was relatively greater than that of the Āryasamājīs among theirs. (Incidentally, it might also be noted that an anti-idolatry trend – called Tārānapantha – arose in the midst of the Digambaras as well; but this trend was much less influential than the Sthānakavāsī trend arisen in the midst of the Śvetāmbaras. The reason for this was that by the time the anti-idolatry movement was afoot the Digambaras had, for various historical reasons, ceased to be a developing community.)

This much analysis of the most important points of difference dividing the most important modern sub-sects of Jainism was necessary, for in much theoretical discussion conducted by the Jainas themselves these points unfortunately loom large. Not that these points are negligible, for even if trivial in themselves they are of considerable historical significance. Nevertheless, it is necessary that they be emphasized within proper proportions. Thus while evaluating the contribution made by Jainism to the treasure-house of Indian culture one should bring to prominence the so important things that unite all the Jainas rather than the so trivial things that divide them.

It is in conformity to this understanding that we below consider the Jaina treatment of ethical problems in its historical evolution.

A classical exposition of the Jaina ethical positions is found in Umaśvati's *Tattvārthasūtra*. This text undertakes a systematic treatment of the seven *tattvas* or fundamental verities posited by classical Jainism, and of these verities Sambodhi 2.1

the first two pertain to the sphere of ontology, the remaining five to the sphere of ethics. For they are *jīva*, *ajīva*, *āsrava*, *bandha*, *saṃvara* *nirjarā* and *mokṣa*; and a treatment on Umāsvāti's part of the verities *jīva* and *ajīva* is an ontological treatment of the animate world and the inanimate world respectively, while a treatment on his part of the verities *āsrava*, *bandha*, *saṃvara*, *nirjarā* and *mokṣa* is a treatment of what he considers to be the most fundamental ethical problems. Thus *bandha* stands for the world career of repeated births and deaths, *mokṣa* for an absolute release from such a career; similarly, *āsrava* stands for the phenomenon of the karmic particles of a physical nature seeking to gain entry into an individual's soul as a result of his good or bad acts, *saṃvara* for the phenomenon of these karmic particles being denied entry into an individual's soul, *nirjarā* for the phenomenon of the earlier entered karmic particles being expelled out of an individual's soul. Even this bare paraphrasing of the words denoting Umāsvāti's five verities pertaining to the sphere of ethics — particularly of the words *āsrava*, *saṃvara* and *nirjarā* — bristles with technicalities. It is therefore necessary to clearly trace the origin and historical evolution of these verities.

Since very old days a most conspicuous feature of the Indian thought-world has been the doctrine of transmigration. True, it is absent in the oldest stratum of Vedic literature, but it does make its appearance in the latest. And as for Buddhism and Jainism, even the oldest literary pieces produced by them are found to exhibit familiarity with this doctrine. Confining ourselves to Jainism, let us examine how on this question matters stand in details.

In the classical Jaina version of the doctrine of transmigration a most conspicuous ingredient is the concept of karmic-particles treated as a type of physical entities. Thus according to the classical Jaina authors, whenever a being performs an act — good or evil — that is to bring about fruit at a later occasion — in this life or some future one — then physical particles of an appropriate description — called 'karmic physical particles' or 'karmic particles' — get attached to this being's soul and remain attached to it till the fruit in question is actually brought about; after that is done the physical particles in question take leave of the soul in question. It is only in the background of this whole theory that Umāsvāti's concept of *āsrava*, *saṃvara* and *nirjarā* can be properly understood. For as we have seen, his *āsrava* stands for the phenomenon of the karmic particles seeking to gain entry into a soul, his *saṃvara* for the phenomenon of these particles being denied entry into a soul, his *nirjarā* for the phenomenon of the earlier entered karmic particles being expelled out of a soul. The whole thing can be made crystal-clear with the help of an illustration advanced in the *Bhagavatsūtra* — the illustration of a boat-with-hundred-holes

floating on water. In case the holes are left uncovered water is bound to gain entry into the boat – this corresponding to the process of *āsrava*; in case the holes are properly covered water will be denied entry into the boat – this corresponding to the process of *saṃvara*; in order to render the boat safe that water ought to be drawn off which had entered into it before the holes had been properly covered – this corresponding to the process of *nirjarā*. And yet the fact remains that within the body of Jaina doctrines the concept of karmic physical particles is a rather late growth. Let us therefore trace the ‘pre-history’ – so to say – of the classical Jaina version of the doctrine of transmigration.

On various grounds – which need not be detailed just now – the *Ācārāṅgasūtra I Śrutaskandha* and the *Sūtrakṛtāṅgasūtra I Śrutaskandha* prove to be the oldest available Jaina texts. And in these texts the problem of transmigration and *mokṣa* is touched upon time without number. Thus they tell us as to what evil acts lead to one’s involvement in the cycle of transmigration and what good acts lead to one’s release from this cycle. Occasionally, they also come out with the view that an extra-corporeal soul it is that undergoes transmigratory cycle and attains *mokṣa*. (The very first chapter – out of nine – of the *Ācārāṅga I Śrutaskandha* is in a way an elaborate vindication of the reality of an extra-corporeal soul). But the mechanism of transmigration and that of *mokṣa* are nowhere worked out in details in these texts. Thus unlike the latter-day classical Jaina texts dealing with the problem of transmigration and *mokṣa*, our present two texts do not describe how as a result of one’s acts likely to bear fruit at a later occasion the karmic particles of an appropriate description seek to gain entry into one’s soul, how these particles remain attached to one’s soul till the fruit in question is actually reaped, how these particles are purged out of one’s soul once this fruit is actually reaped, etc. It is only in the *Bhagavatisūtra* that beginnings of a theory of karmic physical particles make their appearance. Thus this text works out the details of this theory chiefly within the framework of a triad of concepts – viz. *bandha*, *vedana*, and *nirjarā* : Here *bandha* stands for the process of the karmic physical particles gaining entry into a soul, *vedana* for the process of this soul experiencing the fruit concerned, *nirjarā* for the process of these particles being purged out of this soul; (on a few occasions the word ‘*bandha*’ is replaced by ‘*āsrava*’ and, picturesquely, *āsrava* might be said to stand for the process of the karmic physical particles rushing towards a soul, *bandha* for the process of these particles actually getting attached to this soul, but from the standpoint of strict theory the two words are absolutely synonymous). However, two latter-day extensions of the theory of karmic physical particles are almost foreign to the *Bhagavatisūtra* and this as follows :

The classical Jaina authors like Umāsvatī speak of *āsrava*, *saṃvara* and *nirjarā* as three types of ethical activities — the first supposed to cause karmic bondage, the second supposed to prevent karmic bondage, the third supposed to purge out the karmas earlier bound down. This usage is unknown to the *Bhagavatsūtra* which only in a general manner speaks of good and evil acts — the former supposed to loosen karmic bondage, the latter supposed to strengthen it. Thus so far as the simple ethical classification of acts into good ones and evil ones is concerned the *Bhagavatsūtra* just carries forward the tradition of the old texts *Ācārāṅga* I *Śrutaskandha* and *Sūtrakṛtāṅga* I *Śrutaskandha*; what it newly introduces is the concept of karmic bondage supposed to be loosened by good acts and to be strengthened by the evil ones. It is only in a stray dialogue that the *Bhagavatsūtra* somewhat approaches the usage of the latter-day theoreticians. Thus there the question is raised as to what is the result of *saṃyama* (= restrain) and *tapas* (= penance); and the answer forthcoming is that the result of the former is *anāsrava* (= absence of *āsrava*), that of the latter *vyavadāna* (= purification). By way of answering the same question — and answering it in the same way — the latter-day theoretician would use the word *saṃvara* instead of *anāsrava* and *nirjarā* instead of *vyavadāna*, and the fact that the *Bhagavatsūtra* does not resort to this latter-day usage tends to support the surmise that this latter-day usage had not yet become standardized. And as just hinted, even the dialogue in question is a stray dialogue of its type in the *Bhagavatsūtra*.

The classical Jaina authors like Umāsvatī speak of two type of *āsrava*, a good one and an evil one — the former causing the bondage of good karmas (i. e. karmas yielding desirable fruits), the latter causing the bondage of evil karmas (i. e. karmas yielding undesirable fruits). But this usage is unknown to the *Bhagavatsūtra* which would only concede that good acts cause the loosening of karmic bondage, the evil ones the strengthening of the same. Certainly, there are narratives where it is described how as a result of his good acts a person received a desirable next birth and how as a result of his evil acts he received an undesirable one and it was out of considerations like these that the doctrine of good and evil karmas was subsequently formulated. But the point is that in its genuinely old discussions pertaining to the doctrine of karma the *Bhagavatsūtra* seldom concedes the possibility of there being a thing like good karma; it can at the most say that desirable fruits will be reaped if no karmas are bound down — not that desirable fruits will be reaped if good karmas are bound down.

We have seen that the *Bhagavatsūtra* conducts its discussion of karma-doctrine within the framework of a triad of concepts — viz. *bandha*, *vedana* and *nirjarā*. In course of time the concept of *bandha* was coupled with that of *mokṣa*, the concept of *vedana* with that of *nirjarā* and it was held out that these two concept-couples were a speciality of the Jainas. Now the concept-couple *vedana* and *nirjarā* was obviously a Jaina speciality but as conceived by the Jaina theoreticians even the concept-couple *bandha*-and-*mokṣa* became such a speciality. Later on, *āsrava* and *saṃvara* were coined as technical terms, the former standing for the evil acts causing the forging of karmic bondage the later for the goods acts causing the prevention of the same. Lastly, when karmas were divided into a good type and an evil one a new concept-couple was introduced in the form of *puṇya*-and-*pāpa*, the former standing for good karmas, the later for evil ones. On the other hand, the ontological speculations of the Jainas had already led to the positing of a verity *jīva* (= not-soul) by the side of *jīva* (= soul), an instance of the *ajīva* substances being the karmic particles themselves. The process of formulating concept-couples went on still further but for our present purpose we can ignore that. For the point is that at long last thus came into existence that long compound which occurs at the beginning of so many old narratives and which says about an orthodox Jaina that he was conversant with the categories *jīva* and *ajīva*, *puṇya* and *pāpa*, *āsrava* and *saṃvara*, *bandha* and *mokṣa*, *vedana* and *nirjarā*, and so on and so forth. And when the classical Jaina theoreticians felt the need for framing a concise catalogue of fundamental verities which should cover the whole range of phenomena — ontological as well as ethical — that were worth investigating, they selected nine from the compound in question. Thus was adumbrated the celebrated Jaina doctrine of *nava-tattva* or 'nine fundamental verities' where the verities in question are *jīva*, *ajīva*, *āsrava*, *saṃvara*, *puṇya*, *pāpa*, *bandha*, *nirjarā* and *mokṣa*, and an author like Umāsvatī reduced the number of fundamental verities by two by treating *puṇya* and *pāpa* as two sub-items falling under the item *āsrava*. It was under the influence of this doctrine of *tattvas* — nine or seven — that later copyists expunged the word '*vedana*' from that long compound qualifying an orthodox Jaina. For strictly speaking, *vedana* and *nirjarā* and so also *bandha* and *mokṣa* were ontological categories — just like *jīva* and *ajīva*. For all practical purposes even the classical Jaina theoreticians treated *bandha* and *mokṣa* as ontological categories, for in connection with discussing them what they would do was to describe the mechanism of karmic bondage and *mokṣa* — an essentially ontological description. But the category *nirjarā* was treated by these theoreticians as an ethical category — just like *āsrava* and *saṃvara*; for under this category were described the ethical acts — penance, for example — which were supposed to relieve a soul of a vast burden of karmas at one go; hence it

was that this category was decoupled from *vedana* which remained an ontological category even in the eyes of the classical Jaina theoreticians.

Broadly speaking, this was the path traversed by the Jaina treatment of ethical problems from the days of the *Ācārāṅga I Śrutaskandha* and *Sūtrakṛtāṅga I Śrutaskandha* down to the days of *Umāsvatī*.

However, things cannot be left there. For what has thus far been supplied is a mere skeleton of the matter, a skeleton that stands in need of being provided with flesh and blood. And to this task we address our selves next.

In the times of Buddha and Mahāvīra the social atmosphere in India must have been somehow favourable for the growth of monastic communities. So many of them did in fact appear on the scene and two historically most important of them were those following Buddhism and Jainism. The latter-day Buddhism and Jainism differed from one another in so many well known ways but what distinguished the two in the beginning is a matter of more or less valid conjecture. All evidence—primary, secondary, and still more remote — tends to confirm the surmise that Jainism demanded from a monk harsher austerities than did Buddhism. The question is if this particular point of difference has a social significance; it seems to have at least some. Thus all the monastic communities of those days stood for a renunciation of the regular society—that being the very first condition of their coming into existence. But since all these communities depended on the regular society itself for their daily requirements like food, clothing shelter, etc. the harsher austerities a community chose to practise the more uncompromising attitude it could adopt towards the doings of the regular society. Here one might ask as to why at all a monastic community should adopt an uncompromising attitude towards the regular society; and by way of answer one should be told that such an attitude was implicit in the very circumstance of world-renunciation on the part of a monastic community. For why should a monk take leave of the world if in his eyes this world can possibly be a fit seat of residence? Thus it seems quite plausible that a comparatively more austere code of the Jaina monastic community was indicative of its comparatively more hostile attitude towards the regular society. Of course, the question is yet full of difficulties, for it might be pointed out that a Jaina could as well be a householder as he could be a monk; and since that was obviously the case in later historical times one might ask as to why the same was not the case in the beginning. In order to answer this question one must have before his eyes a still more concrete picture of the social conditions of the times of Buddha and Mahāvīra. Let us see how that proves helpful.

By the times of Buddha and Mahāvīra the society of Vedic Aryans had reached a stage of development when the emergence of an affluent minority became a most conspicuous feature of it and the affluence of this minority was earned at the expense of the greater or lesser pauperization of the majority. So when the monastic communities of those times were denouncing the lust for property—a denunciation implicit in the very act of world-renunciation on their part—they were in fact denouncing the misdeeds of the affluent minority standing atop the contemporary society. And the so wide prevalence of the monastic movement was proof positive that such a denunciation was most timely. True, in its innermost essence the monastic movement was a religious phenomenon—not a social phenomenon; but in those times religion stood much more intimately related to the vitals of social life than it is in our times. Nay, in those times religion was perhaps the most potent—if not the only—ideological vehicle of conveying a social message that was to prove effective. Certainly, it was precisely because our monks were 'men of religion'—not 'men of worldly affairs'—that their criticism of the spirit of acquisitiveness must have sounded so reasonable (they themselves having no axe to grind—so to say); and it was as such that this criticism must have mitigated—to whatever extent possible—the ill consequences of the economic inequality that had arisen in the contemporary society. Thus not to claim a special kinship with any part of the regular society was the very essence of a monk's career; hence it appears implausible that in those times there were Jaina householders just as there were Jaina monks. On this question the testimony of certain old Jaina texts is revealing and should be taken note of.

It is not accidental that those oldest available Jaina texts—the *Ācārāṅga I Śrutasāṅgī* and *Sūtrakṛtāṅga I Śrutasāṅgī*—do not at all envisage the possibility of there being any Jaina householders. Thus in these texts an ideal monk—that is, a Jaina monk in distinction from a non-Jaina one—is always contrasted to a householder as such without it being thought conceivable that there might be a person who is a householder as well as a Jaina. As a matter of fact, the tension built up between a monk and the regular society—particularly the former family-members of this monk—is a marked feature of these texts where social questions are touched upon. Thus in them the life of a householder is subjected to a trenchant criticism, the special dangers coming from the various quarters of the regular society and threatening a monk's composure are pointed out, the tempting offers held out by a monk's former family-members are graphically detailed. Of course, problems essentially similar to these were faced also by the latter-day Jaina monks but their complexion underwent a qualitative change when householders

became an integral part of the Jaina order so long confined to monks. For now criticism will be levelled not against the life of a householder as such but against that of a non-Jaina householder—just as upto now criticism had been levelled against the life of a non-Jaina monk. Positively speaking, schemes for an ideal conduct on the part of Jaina householders will now be formulated just as schemes for an ideal conduct on the part of Jaina monks had been formulated upto now. On the level of pure theory the new change was reflected in importance being attached to the element of faith—understood as a bare acceptance of the truth of Jaina tenets. A non-technical employment of the term faith (*śraddha*) had occurred in the *Ācārāṅga I Śrutaskandha* when a monk had been exhorted to remain firm in that very faith which had impelled him to take leave of home, but in the stage now ensuing faith will always be spoken of in connection with a householder's meritorious qualifications. Nay, even the life of discipline—a type of life advanced beyond the life of mere faith because accompanied by certain wholesome restraints imposed by oneself on one's everyday practice—was now divided into a lower stage and an upper stage, the former supposed to be led by a specially devout Jaina householder the latter by a Jaina monk. Certainly, the triple division of ethical life into 'a life of faith' 'a life of partial discipline' 'a life of total discipline' is the most essential feature of the classical version of Jaina ethical teaching and it has been developed in hundred ways in so many later canonical and post-canonical texts. However, what we are essentially offered in this connection is an answer to the following three questions :

- (1) Why is Jaina religion superior to other religions ?
- (2) How should a Jaina householder lead his daily life ?
- (3) How should a Jaina monk lead his daily life ?

And still more strictly speaking, the first of these questions is not something over and above the second and third. For in the eyes of the Jaina theoreticians the superiority of Jaina religion over other religions lies partly in the superiority of the householders following Jaina religion over those following other religions and partly in the superiority of the monks following Jaina religion over those following other religions. Thus in order to grasp the essentials of Jaina ethical teaching a study has to be made of the life-ideal of a monk as described in the Jaina texts belonging to different historical periods as also of the life-ideal of a householder as described in those texts.

⁻¹ The life of a monk as such was a life of many austerities but the life of a Jaina monk seems to have been a life of specially harsh austerities.

The *Ācarāṅga I Śrutaskandha* and *Sūtrakṛtāṅga I Śrutaskandha* repeatedly dilate upon the hardships that a Jaina monk is expected to put up with and the theme was systematized by the later Jaina theoreticians in the form of the doctrine of 22 *pariṣahas*. All this might suggest that the Jaina authors were somehow conscious that their monastic code of conduct was particularly harsh. In fact, however, with the later authors at least the question could not have been one of emphasizing the harshness of their monastic code of conduct; what they would at the most emphasize was the appropriateness of this code of conduct. For example, the Buddhists are supposed to have been advocates of a rather mild monastic code of conduct, but in their disciplinary texts there are cases where an excessively mild practice is disapproved of just as there are cases where an excessively harsh practice is disapproved of. On the other hand, the Jainas are supposed to have been an advocate of a rather harsh monastic code of conduct; but the example of the Digambara-versus Śvetāmbara controversy on the question of clothing suggests that a Jaina theoretician too was ready to condemn what he considered to be an excessively harsh practice just as he was ready to condemn what he considered to be an excessively mild one. That is to say, in the manner already hinted it was only in the earliest stage of Indian social development that the Jainas seem to have been an advocate of a comparatively harsher monastic code of conduct. The matter needs further consideration.

In the course of historical development the monastic movement gradually lost its original social significance. For the social task of mitigating the ill-consequences of economic inequality which this movement had been performing in its own manner gradually became the exclusive concern of state, the process reaching some sort of culmination in the state-policy of Aśoka, a policy in its essentials followed by the entire lot of subsequent Indian rulers. A by-product of this course of development was the circumstance that different religious sects and subsects—Brahmanical as well as monastic—gradually came to possess their respective exclusive circles of lay followers which, of course, would expand and contract with the change of conditions. And as thus constituted the different religious sects would now pursue broadly similar practices. A most noteworthy illustration is the practice of idol-worship which was sooner or later adopted by Brahmanism, Buddhism as well as Jainism though none of these religious sects had allowed for it in the beginning. And so far as Buddhism and Jainism were concerned the mutual similarity of practices went still further. Thus since very beginning the Buddhists were having their own monasteries where monks would put up for a longer or shorter period; but the Jainas till late objected to the practice of a monk staying at a building meant exclusively for his use

Sambodhi 2,1

which is why the old monastic disciplinary texts of the Jainas always discuss the problem of shelter in the form of a problem of seeking shelter at the residence of a householder. But when the practice of idol-worship was adopted by the Jainas as by the Buddhists the former too felt the need for having permanent structures where monks would put up and would preside over the cult of idol-worship. The Buddhists needed to build temple within the premises of their monasteries, but the Jainas had to start the practice of building monasteries—coupled-with—temples. It was thus that there came into existence within the fold of Jainism the movement called *cātī-vāsa* (meaning the practice of monks staying within the premises of a temple). The movement was widespread among the Digambaras as well as Śvetāmbaras; but among both it was later on condemned as heterodox and was repudiated wholesale. However, even this repudiation did not mean a reversion back to the old stage of 'no monasteries and no temples' but advance forward to a new stage of 'monasteries and temples standing apart from each other'. It was the Sthānakavāsins who later on came out with the advocacy of 'no temples' but they too supported the practice of building monasteries; (as a matter of fact, the very name 'Sthānakavāsin' broadly signifies an advocate of monastery-building rather than temple building). [It is interesting to note that Terapantha—an off-shoot of Sthānakavāsins—repudiates the practice of monastery-building along with that of temple-building. As a matter of fact, a section of the Sthānakavāsins proper too repudiates the practice of monastery-building, and the word Sthānakavāsin itself is of rather late origin.] It is in the background of this broad historical development that we have to evaluate the Jaina texts dealing with the problems of monastic discipline and composed in different periods—as also those dealing with the problems of a householder's religious duty and composed in different periods. In each case we will have to judge as to how far aware the later authors were of the historical changes that took place before their eyes. We have already noted that these authors quarrelled so much on the question of nakedness versus otherwise which was after all an utterly impractical question. And we might find that they were not aware as to how much radical a departure from the practices of original Jainism was the practice of idol-worship.

We have argued that the old texts *Ācārāṅga I Śrutaskandha* and *Śāstraṅga I Śrutaskandha* do not envisage the possibility of there being any Jaina householder. The argument is based not only on the negative ground that these texts do not mention a Jaina householder but also on the positive ground that they condemn the life of a householder as such. Certainly, the *Ācārāṅga* statement 'only the negligent one stays at home' is too categorical to leave one in doubt on that score. But

grant for argument's sake that the passages construed by us as condemning the life of a householder as such in fact condemn the life of a non-Jaina householder in the spirit of the latter-day Jaina texts. Even then the fact remains that these old texts confine their treatment of practical problems to the sphere of the ethical performance—without ever touching the sphere of cultic performance. It is only in the *Bhagavatsūtra* that we first find mentioned two cultic performances—both supposed to be undertaken by a Jaina householder: one of them is called *Sāmāyika*, the other *Pauṣadha*. The reference to *Sāmāyika* occurs in a rather curious dialogue where the question is raised that if while a Jaina householder is performing *Sāmāyika* his wife is kidnapped by someone then whose wife it is that has been kidnapped. The answer forthcoming is that it is this Jaina householder's own wife that has been kidnapped, the reason being that even if he declares that things of the world do not belong to him he is not yet free from an attachment to these things. From this it becomes clear that *Sāmāyika* is conceived as a sort of cultic performance during which a householder makes declaration to the effect that things of the world do not belong to him. But it also seems clear that in the dialogue in question the householder performing *Sāmāyika* is being subjected to ridicule. For to hint that even while saying that certain things do not belong to him a man is yet attached to these things is to imply that this man is uttering falsehood. And that is something intriguing—particularly in view of the fact that a Buddhist canonical passage ridicules on this very ground a Jaina householder performing *Pauṣadha* (in the course of which too one perhaps makes a declaration of the type here under consideration). Perhaps, since the very beginning were the Jaina authors maintaining that only a physical detachment from the things worldly—such as is undertaken by a monk—is something worthwhile; but in due course they also began to attach importance to the process of one mentally withdrawing oneself from one's worldly possessions. And in the *Bhagavati* dialogue in question the two attitudes are present somewhat in a state of un-reconciliation with one another. As we shall presently see, the later authors could evolve a more satisfactory concept of *Sāmāyika*. As for *Pauṣadha*, a *Bhagavati* narrative speaks of it as being of two types, one accompanied by a day-time fasting, the other by a day-time consumption of delicacies. Both the types involve a night-time *dharma-jāgara* (= pious wakefulness) which therefore seems to have formed the kernel of this performance. We are not informed about the details of *dharma-jāgara* but it should be natural to suppose that it meant some sort of preoccupation with things religious—may be listening to or talking about them. The noteworthy thing is that even other Canonical texts do not speak of any

other cultic performances. Perhaps, it was not accidental that when a standard 12-item catalogue of the householder's religious duties was ultimately drawn up its ten items were of the form of an ethical performance and two of the form of a cultic performance; and these latter two were *Sāmāyika* and *Pauṣadha*. Of course, one particular canonical text forms an exception to what is being said here. It is the *Āvaśyakasūtra*, a text exclusively devoted to the treatment of a cultic performance called *Āvaśyaka* and consisting of six steps—viz. *Sāmāyika*, *Caturvimsatistava*, *Vandana*, *Kayotsarga*, *Pratikramaṇa*, *Pratyakhyāna*. Now, even here the last two steps are of the form of an ethical performance, but as conceived here they too have a cultic ring above them. Thus *Sāmāyika* is the process of attaining for a short while the state of complete mental composure, *Caturvimsatistava* the process of singing hymns in praise of the 24 *Tirthankaras*, *Vandana* the process of paying obeisance to the venerable personages, *Kayotsarga* the process of rendering the body steady in some fixed posture or other (something like the bodily counterpart of *Sāmāyika* which is an operation of mind), *Pratikramaṇa* the process of confessing one's past offences against the code of proper conduct, *Pratyakhyāna* the process of making a resolve not to commit such offences in future. The fact that the cult of *Āvaśyaka* thus makes its appearance in a stray and solitary fashion in just one particular canonical text makes it almost certain that the cult as well as the text devoted to it were a fairly late phenomenon. It was only because the cult of *Āvaśyaka* as well as the cult of idol-worship satisfied some very strongly felt need of the contemporary Jaina society that both were adopted so enthusiastically and so unanimously that it began to seem as if they were practices of a hoary antiquity.

Having thus disposed of the question of cultic performance we are left only with the question of ethical performance so far as the field of practical activity is concerned. As had been noted a little earlier, the problem of ethical performance had been engaging the attention of the Jaina theoreticians since the oldest days and some sort of evolution of thought is distinctly visible in this connection. An essential feature of all ethical discussion is a broad classification of good and evil acts and it will be instructive to study as to what acts were regarded as good and evil by the Jaina moralists. It is somewhat natural to expect that acts actuated by a spirit of acquisitiveness should come in for condemnation at the hands of Jains who were a monastic religious sect. As a matter of fact, we actually find the *Ācārāṅga I Śrutaskandha*—particularly its II chapter—denouncing the person who is mad after accumulating wealth. The impression is unmistakable that as understood by this text acquisitiveness is the chief vice—all the remaining vices, of which too a good number

are taken note of, being but secondary to it. Not only that, even about the chief secondary vice the picture is pretty clear; it is violence that one resorts to in the course of accumulating wealth that is the chief secondary vice. And the *Sūtrakṛtāṅga* I *Śrutaskandha* gives a technical shape to these fundamental positions of Jaina ethics when it—at the very outset—declares *parigraha* and *himsā* (= violence, more usually called *ārambha*) to be the basic vices. However, in the case of violence sociological considerations had been, since the very beginning, mixed up with certain extraneous considerations. Thus the Jainas considered it to be a speciality of their ontological position that not only are those beings living beings which are ordinary considered to be so but so also the earth, water, fire, air and plants. So in their eyes an avoidance of violence became not only an avoidance of the violence done to men and animals—but also of that allegedly done to the earth, water, fire, air and plants. And in course of time as the sociological considerations receded into background the Jaina moralists came to look upon violence as almost exclusively a violence done to the earth, water, fire, air, plants and animals.

Be that as it may, the later Jaina moralists increased the number of basic vices from two to five. Thus their list of them included not only acquisitiveness and violence but so also theft, incontinence and falsehood. Thus came into existence the celebrated doctrine of five *avratas* or disciplines which a Jaina monk was expected to overcome absolutely and a Jaina householder to overcome to the extent possible. In the case of a monk the corresponding five *vratas* were called five *mahāvratas* or great vows; in the case of a householder they were called five *aṇuvratas* or small vows. To the householder's five vows were added seven additional ones (thus yielding the 12-item catalogue of the householder's religious duties). Of these seven two—viz. *Sāmāyika* and *Pauṣadha*—were of the nature of a cultic performance but the following five were of the nature of an ethical performance :

- (1) *Digviramaṇa* : to desist from all misdeeds beyond a certain geographical limit in one direction.
- (2) *Deśaviramaṇa* : to desist from all misdeeds beyond a certain sub-limit set within the geographical limit just spoken of.
- (3) *Anarīhadandaviramaṇa* : to desist from all unnecessary violence.
- (4) *Upabhogaparibhogaparimāṇa* : to set a limit to the quantity of things to be consumed.
- (5) *Atithisamvibhāga* : to entertain guests.

Considerable commentarial literature was composed around the concepts of the five great vows, the five small vows, and the twelve religious

duties of a householder. Naturally, in this mass of literature belonging to different periods the social conditions available in those different periods have found a more or less clear reflection and how that has happened remains to be studied.

Another classification of basic vices too has played an important role in certain divisions of Jaina literature—particularly in what is called karma literature (= a literature devoted to the problems of the doctrine of karma). In connection with this classification the basic vices are called '*kaṣayas*' (roughly translatable as 'passions') and divided into four broad types—viz. anger, pride, deceit, and greed. The items of this classification had been appearing in the Jaina literature since the oldest days but their contextual significance was somewhat different—in a way just opposite—in the oldest literature and the later one. This in a text like *Ācārāṅga I Śrutasāra* anger, pride, deceit, greed appear as just so many secondary vices—where the basic vices, as we have seen, were acquisitiveness and violence. But the later Jaina theoreticians would argue that even one who has gained victory over the vices of acquisitiveness and violence—that is a well-vigilant monk—requires to undertake a lot of further endeavour with a view to getting rid of anger, pride, deceit and greed. In the technical terminology of the *guṇasthāna* scheme the idea would be expressed by saying that one occupying the seventh *guṇasthāna* has gained victory over the vices of acquisitiveness and violence, but he has to traverse the *guṇasthānas* eighth, ninth and ten and then occupy the twelfth if he is to get rid of anger, pride, deceit and greed. The difference is explained by the difference of social conditions under which the two set of texts were composed. Thus the oldest authors were at pains to argue why one must adopt the career of a monk whereas the later authors were at pains to argue how one must behave after adopting the career of a monk. And the need is for studying the oldest as well as the later ethical teachings of the Jaina authors in their respective sociological backgrounds.

Texts dealing with the problems of monastic discipline were also composed by the Jaina authors of later periods. But it was clear that the social role of the monk was now different from what it had been in the earliest days. In those days the monk was a rebel against the regular society thundering against its inequities, but now he was a regular member of the 'establishment'—a mere religious sectary looking after the extra-mundane interests of his exclusive fellowship. Under such conditions the monastic disciplinarian was little differed from his Brahmanical counterpart—both preoccupied with the rules and exceptions of the petty details of their every day life rather than with any broader social problems. This overall situation has found reflection as much in the latter day disciplinary texts of the Jainas as in the latter-day Smṛti texts of the Brahmins.

ART NOTES ON SCULPTURE IN DHANAPĀLA'S TILAKAMAÑJARĪ

N. M. Kansara

Since the pioneering studies by Shri C. Sivaramamurti who has drawn the attention of Indologists, very few scholars have taken note of the data about sculptural art scattered in various Sanskrit classics, although numerous studies have been devoted to actual pieces of sculptural art. Dr. Vasudev Sharan Aggraval did valuable work with reference to the art data as found in Bāṇa's prose romances, viz., the *Kādambarī* and the *Harṣacaritam*. Similarly scholars have culled out and classified such data from other Sanskrit works of Kālidāsa, Dandin and a few other poets. In his Presidential Address of Fine Arts & Technical Sciences Section, of All India Oriental Conference, XXIVth Session, Dr. U.P. Shah noticed a few references to architectural details in various descriptions of Jaina shrines in the *Tilakamañjarī* of Dhanapāla, and pointed out that "it is worthwhile exploring all Jaina literary sources of different periods, especially the *Kathā-graṇthas* for similar data"¹ The present study is exclusively devoted to the sculptural data as found in Dhanapāla's *Tilakamañjarī*.

I : Ornamentations in Temples and Palaces :

Among the pieces of sculptural art mentioned in the course of descriptions of temples and palaces, the following are noteworthy, viz., *Danta-valabhikā* (8, 19),² *Śatakumbha-stambha* (36,3), *Vikāṭapattrabhaṅga-citrīta-cāmikara-stambha* (71,14), *sphaṭika-stambha* (373,17ff.), *Āyatana-stambha-kumbhikā* (47,11), *Rakta-candana-stambha* (350, 9ff.) *Maṇiśila-darumaya-jayastambha* (60,9), *Makara-toraṇa* (265,19), *Prakāṇḍa-toraṇa* (304, 15ff.), *Mattavārana-maṇipatṭa* (223,7), *sphaṭika-vitardikā* (267,13ff.) and *Rajata-vedikā* (223,7).

II : Furnishings in Temples and Palaces :

Some more details are indicated in the case of a few other pieces. Thus, the basement of the highly precious lion-throne used to be made of golden stone or it was covered with sheets of gold.³ The *Danta-paṭa* was as pure as slightly ripe inner petals of a lotus and was covered with clean white silken sheet; it was set at the back of the *Āśhāna-vedikā*; a *Matta-vārana* each built in moon-stone was joined to it on either side; on its back side was a high golden seat.⁴

Among the pieces of furniture, and etcetara, there are references to the extraordinarily high bedsteads of the Bhilla chief,⁵ jewelled bedstead

in the palace of Tilakamanjari,⁶ excellent golden saddle,⁷ *Hema-viṣṭara* ⁸,
Viṣṭara,⁹ *Sukhasana*,¹⁰ *Āsandi*,¹¹ and a *Rajata-darpaṇa*¹².

III : Iconography :

As has been noticed by Shri B.C. Bhattacharya,¹³ it is a time honoured custom in India to instal images for the purpose of private and public worship. Neither the Budhists nor the Jainas disregarded it and, in fact by assimilation, completely developed a system of their own with a multitude of images with canonical and mythical details. With the Jainas the images no doubt originated from the Tirthankaras. The governing idea of the image seems to be that it reminds a believer of the condition through which a Tirthankara passed to attain salvation and that affords him a strong incentive to follow the noble example of the Tirthankara in life. Dr. Bhattacharya further remarks¹⁴ that ideas of auspiciousness, prosperity, wealth, kingly splendour and so on, found a direct outlet in the sculptural art in the images of subordinate gods and goddesses like Gaeṣha, Śrī, Kubera, Indra, etc. The long-standing tradition and well-established images of these gods in Brahmanic Hinduism directly appealed to the Jainas. It seems they were necessary for the mass appeal in view of a similar mass appeal of Brāhmanico-purāṇic image-worship.

The iconographic aspect of sculpture has received much attention at the hands of Dhanapala, especially in the case of the Jaina images of the first Tirthankara Rṣabha and the last one, viz., Mahāvīra.

The image of Lord Rṣabha installed in the adytum of the Jaina temple on mount Ekaśiṅga was a huge icon carved out of the philosopher's-stone.¹⁵ It was set on a lion-throne bearing the frescoed motifs of a group of constellations, a deer and a lion.¹⁶ The posture of the image was a sitting one called *Padmāsana* with the palms placed upright in the lap.¹⁷ The curls of hair reaching both the shoulders had foliage decorations.¹⁸ The ends of the eyes seemed to touch the root of the ears (of course from the front view) and the eyebrows were slightly fallen; the expression in them suggested a state of perfect mental poise and total absence of perturbation¹⁹. The face resembled the lunar disk.²⁰ On either side was a figure of Indra carrying white *camara* on his shoulder.²¹ A circular halo around the face, three white parasols, figures of various flying gods, some of them playing divine trumpets, some showering flowers, some folding their hands and with nymphs riding different aeroplanes, are other accompanying features.²² These features in their totality constitute what is technically known as '*PARIKARA*' in Jaina iconography.²³

The above description of the image of R̥ṣabha differs from that of a tenth century image of R̥ṣabha noticed by Shri Uday Narain Roy,²⁴ who observes that an image of R̥ṣabhanātha can be identified by his associated symbols, the bull and the wheel and the Sun between rampant lions at the base of the throne; seated in the posture of meditation and naked: two worshippers besides the central figure being Bharata and Bāhubali, and the smaller side figures on the base of the throne being the *Yakṣa Gomukha* and *Yakṣiṇī Cakreśvarī*. Some of the above details noticed by Shri Uday Narain Roy would rather tally with those in the following very brief description of the image of Lord Mahāvira as given by Dhanapāla.²⁵

The huge image (*bimba*) of Mahāvira, the last Tīrthāṅkara, installed in the sanctum of the temple at Ratnakūṭa, was carved in a diamond slab,²⁶ and was set on huge golden throne.²⁷ There is a reference to the '*Parikara*' also, though the only details given about it are the motifs of the elephant, the lion and the wheel carved on the base of the throne.²⁸

Another notable feature of Jaina iconography noticed by Dhanapāla is the '*SAMAVASRTI-SĀLA*'²⁹ a later specimen of which is extant in the form of the '*Samosarāṇa*' in the famous temple called Vimala-vasahi on Mount Abu (Rajasthan).³⁰ The details mentioned by Dhanapāla are wide circular halo around the face,³¹ the group of constellations covered by the cloud of the deluge,³² the Bhadrapiṭha depicting the events of the occasion of the Birth-Consecration (*Janmābhīṣeka*) of Tīrthāṅkaras on the top of the Meru Mountain the sides of which were being splashed by the Milk Ocean.³³

The images of other Tīrthāṅkaras are also referred to³⁴ in connection with the subsidiary shrines around the main one of the First Tīrthāṅkara R̥ṣabhanātha.³⁵

It should be here noted that Dr. Umakant P. Shah has studied the Jaina icons and the relevant literature bearing on the architecture very thoroughly in his yet unpublished thesis (in three big volumes), which treats the icons of the Tīrthāṅkaras in all their minute details covering about 167 pages (i.e. Vol. I, pp. 261-427).³⁶

The image of the Goddess Śrī, installed in the shrine specially built by King Meghavahana in his palace garden, is said to have been carved in wood of a tree growing on the pearl mountain.³⁷

In the niche of the walls of the way-side step-wells near shady banyan trees, images of various gods were installed, probably as guardian deities.³⁸

Besides these, there are references to stone-images, most probably serving as fountain-heads,³⁹ the bracket-female-figures (*śalabhāyika*) carved in niches and having conspicuous breasts.⁴⁰

IV : Yantras :

The term 'Yantra' has been defined by Bhoja in his *Santarāṅga śūtradhāra* as a contrivance by which the natural forces like earth, water, fire, air and ether are channelled for the benefit of human beings.⁴¹ In the year 1951 Dr. V. Raghavan first brought to light this aspect of Indian Sculpture in the course of his first lecture in the Indian Institute of Culture, Bangalore. Dr Raghavan added a few more references to the original matter in the brochure and brought out its second edition from Madras in 1956.⁴² Research scholars have welcomed the study as presenting in one place the entire material bearing on the very interesting subject. Dr. Vasudev Sharan Agrawal has studied the Yantras referred to in Bhaṭṭa's prose romances.⁴³ However, Dhanapala's *Tilakamānjari* seems to have escaped the attention of Dr. Raghavan in this respect. Hence the present attempt to supplement the study.

Dhanapala has referred to the following Yantras in his TM :

(i) *Ghaṭi-yantra* (ii) *Cāmikara-cakra-dola-yantra*, (iii) *Vimāna-yantra*, (iv) *Vilāsa-yantra-putrika*, and (v) *Yantra-dhara-gṛha*. Let us look into the details of each of them.

(i) *Ghaṭi-yantra* : It was the water-wheel mounted on a well and consisted of a wheel on which were suspended, like a huge belt, a pair of joined circular ropes to which, again, a number of earthen pots were tied in a series at regular intervals in such a way that the ropes along with some of the pots reach considerably below the surface of the of the water in the well.⁴⁴ Such water-wheels are found even to this day in places around Palanpur in north Gujarat.

(ii) *Cāmikara-cakra-dola-yantra* : It seems to have been a sort of a horizontally rotating merry-go-round possibly mounted on a central golden pillar serving as a pivot; it was decorated with silken banners on the top.⁴⁵

(iii) *Vimāna-yantra* : It was a sort of a wooden aeroplane, at times studded with jewels and decorated with cloth banners; it could fly with great speed in the air.

(iv) *Vilāsa yantra-putrika* : It was a mechanical contrivance in the form of a female figure, most probably carved from stone or wrought in metals like gold and etcetera, and was set on the pillars; such mechanisms were utilized for waving *Gamaras* to the kings and royal inmates in the palaces.⁴⁷

(v) *Yantra-dhāra-gṛha* . According to Dr. Dwijendranath Shukla, this was a sort of shower-bath.⁴⁸ But, on the evidence of Dhanapāla, it actually seems to have been a room on all the sides of which water was made to fall in jets as a cooling device,⁴⁹ (much in the same manner as, for instance, is to be found in the chimney-like cooling towers of the thermal power-house at Sabarmati, Ahmedabad); the water-supply to it was connected with the adjoining reservoir.⁵⁰ Dr. Vasudev Sharan Aggraval has studied the references to *Yantra-dhāragṛha* found in Bāṇa's Kadambari in his KESA.⁵¹

References .

1. Dr Umakant P. Shah, Cf *Progress of Studies in Fine Arts and Technical Sciences* Presidential Address of Fine Arts and Technical Sciences Section, All India Oriental Conference, XXIV Session, Varanasi, October, 1968
2. The references in the brackets are to the page and line numbers respectively of Nirṇaya Sagar Press (2nd) Edition, of Dhanapāla's *Tilakamāñjarī* - TM(N) - ; the readings in the following quotations are according to the text critically fixed by me with reference to several original Mss.
3. TM(N) p. 228 (11ff)...*kṛttasvaraśīlāpīḥabandhena mahāhasmḥśanena...*
4. Op. cit., p. 63 (22 ff)...*śsthānavedilcāyāḥ pṛṣṭhabhāge pratisthāpitamubhayataḥsahyojitaṃgāṇkamāṇḍarūnirmitodāramattavāṇanakamanuppythamūhitoccakāṇcanapṛthamāḥajja-jarahaḥkumudagarbhadatāvadātamacchadhavalaḥautapaṇḍīkapañcchēditam dantapa-tam....*
5. Op. cit., p. 201(21).. *Bhīllapateh.. prākṛtajanadu āroḥān pallyankān.* |
6. Op. cit., p. 423 (6ff).. *maṇḍiparyankikā..* |
7. Op. cit., p. 419 (2)...*prakṛṇḍākanakaparyāṇa...* |
8. Op. cit., p. 72 (15).
9. Op. cit., pp. 315 (20), 352 (11ff.).
10. Op. cit., p. 374 (16).
11. Op. cit., p. 377 (7).
12. Op. cit., p. 61 (5).
13. Cf. Dr. B. C. Bhattacharya, *The Jain Iconography* Punjab Oriental Series, No. XXVI, Lahore, 1939, p. 19.
14. Op. cit., p. 20.
15. TM (N), p. 217 (22)...*mahāpramāṇam cintāmaninayam pratimam.* |
16. Ibid., p. 217 (1) ..*gṛahacakraṇāṅkṛtāṃgabhājisūtrahodbhāsite.. alaghyasī sīthāsane...* |
17. Ibid., p. 217 (2) .. *nibaddhapadmāsānāmupavivraçcittānakā ayugalakṣalayitāmka-madyām ..* |
18. Ibid., p. 217 (3ff) ..*patrabhāṅgalatābhīḥ keśavallatābhīḥadyasitobhāyam sapūḥam* |
19. Ibid., p. 217 (4ff)...*apāṅgabhogacumbitāstravaṇāntena kṛṣṇimatapakṣmaṇḍ nūvīkṛātā-rakena cakṣuṣā* |
20. Ibid., p. 217 (5) ..*vidyotitāvaḍanendubimbām ..* |
21. Ibid., p. 217 (5ff)...*amsāvalmbitādhavalacāmarasvendi asevivāsavṇpasavayapārśvām ..* |
22. Ibid., p. 217 (7ff) .. *atibhāsvatīkṛtīnū prabhāmaṇḍalenodbhāsitām, sūṇḍapatrātrayaṇipra-kāṣṭātriribhuvanaśvayām, āśesataśca vīdihavīmānāvāhanādhrūḍghairatyudhārākṛtibhīraps-aroṭṣṣṭakakṣumavṛṣṭībīḥ kaśīcillatī(aghāṇṭī)jalīpūḥātrambaratālovaṇībīḥ kṛtīlmasr-asamūḥaiḥ parikarītām..* |

23. Cf. *Vāstu-sūtra-prakaraṇa* by Thakkura Feru, Edt. with Hindi Tr. by Pandita Bhagavandas, Jaipur, 1936, p. 96.
24. Cf. The article entitled '*Rasabhañātha*, the First Jaina Tirthankara, Stone, Indian, 10th Century' in *Boston Bulletin*, Vol. LKII, No. 330, 1964, p. 126.
25. TM(N), p. 275 (6-15).
26. Ibid. p. 275 (13ff)..*atimahāpramāṇavajramāṇṣīlāmayam ..* |
27. Ibid., p. 275 (9ff)..*hiraṇmaye mahatī simhāsane samāśṇam ..* |
28. Ibid., p. 275 (9)..*ubhamygeṇdracakraṇādhyāsīte simhāsane ..* |
29. Op. cit., p. 226(4).
30. Cf. *Śīlparatnakāva*, (Guj.) by Narmadashankar Muljibhai Sompura, Dhrangadhra, 1939; p. 496.
31. TM(N), p. 226 (3)..*bahalodyosabaddhiapariveṣamaṇḍalāh ..* |
32. Ibid., p. 226 (5ff)..*paritalinakālameghaparalāntarītavigrahaṇe grahagrāhṇam ..* |
33. Ibid., p. 226 (7ff)..*sarvapaṭhānadrīpa.alapīṇvītabhadrapṭīhatayā kṣṛodasallakṣāḷya-māṇameruṇṣṣṭām janmābhisekalāṇīmiva darśayanīh ..* |
34. Ibid., p. 226 (14)..*jñānūmayītādīnūmapratimāśobhāḥ pratimāḥ ..* |
35. Cf. ibid., pp. 226(2) ; 256(9) : 406(1-3).
36. Cf. Dr. Umakant P. Shah, *Elements of Jaina Iconography* (North India), Baroda, 1953, Vols. I-III. a thesis submitted to the University of Bombay, Bombay. (yet unpublished).
37. TM(N), p. 34 (6)..*muktāsālladārūsambhavāḥ bhagavatyaḥ śrīyaḥ pratikṛtim ..* |
38. Op. cit., p. 117 (7ff)..*dvarabhūtiigarbhapratīṣṭhitānekadevatāpratīmābhīḥ ..mārgavapṛbhīḥ ..* ; Shri C. Sivaramamurti has misinterpreted the word 'pratimā' in the sense of 'painting' in his article entitled '*Art Notes from Dhanapāla's Tilakaṇḍījarī*', *Indian Culture*, Vol. II, No. 2, Oct. 1935, p. 199.
39. Cf. TM(N), p. 307 (20)..*pāṣaṇaputrakeṣu ..* |
40. Op. cit. p. 218(23) *Indanmaṇṣīlābhaṇḍīkā ..* ; 364 (22 ff.) *ghanastanadvandvaśālinīnūnāḥ śālabhaṇḍīkām ..* ; 389 (23ff) *śāśālabhaṇḍīkā .. saudhīgravalabhīṣṭarakumbhastambhāḥ ..* |
41. Cf. Bhoja's *Samāñgaṇa-sūtradhāra*, Vol. I, Chap. 31, vs. 3-5 ; *yadyecchayā pravṛttāni bhūṭāni svena vartmanā niyamyaśminnayati yad tad yantramitī kṛtūam ||3|| svarasena pravṛttāni bhūṭāni svanāṣṭayāḥ | kṛtāḥ yasmād yamayati tad vā yantramitī smṛtam ||4|| tasya bījaṁ caturdhā syat kṣītirapo'nalo'nīlāḥ | āśrayatvena caiteṣāṁ viyadāpuyopuyate ||5||*
42. Cf. Dr. V. Raghavan, *Yantras or Mechanical Contrivances in Ancient India*, The Indian Institute of Culture, Bangalore, 1956.
43. Cf. Dr. Vasudev Sharan Agrawal, *Kādambarī Eka Sāmskṛtika Adhyayana* (Hindi), pp. 71, 85, 209, 213, 216 ; also cf. *Harjācarita Eka Sāmskṛtika Adhyayana* (Hindi) by the same author, pp. 204, 211, 216, 218.
44. TM(N), p. 8(13)..*madhuratāraghaṭṭyantracīkaratī ..* |
45. Op. cit., p. 157(18ff)..*cīnūnīkapatākābhīḥ pallavīśīkharāṇī cāmīkaracakraḍolīyantrāṇī ..* |
46. Op. cit., p. 344 (19)..*hārīcandanavīnūnam ..* , 366(13)..*asahyavegamārūhya vimānam ..* ; 381 (1ff)..*upāṭītaḥ dūram .. pracalīte prakṛtītapajuramkhaṣa .. vibhāṣateva mārgaghaṭīṇī meghavīndūnī .. ambaraśāladīnīlanghanayānapātreṇa tena pradhāvāṭī yāpītena nīrdāyāṁ dārūbhavanenāhyamāḥ ..* ; 414 (23ff)..*vicitravastradhvajamadhīruhya maṇḍīmāḥ pracalīṭā gaganamargeṇa ..* |

47. Op cit., p. 60 (11ff.)..*savibhramotkṣiptairdakṣiṇakaraiḥ pracalayannavasareṣu bālavya-
janāni vilāsayantraputrikāvidagdhāṁ dhāsyati*.., 374 (10ff.).. *upanītacārucāmarābhīr-
manicatuṣkikāstambhataḥavartiniḥbhīścatasybhīścāmīkaraśīlāyantraputrikābhiḥ svairasvai-
ramupavījyamānaḥ*.. |
48. Cf. Dr. Dwijendranath Shukla, *Bhāratīya Sthāpatya*, (Hindi), Hindi Samiti, Ministry
of Information, Uttar Pradesh, Lucknow, 1968, p. 627.
49. TM(N), p. 17(21) — *prāntanīpatadambudhārāndhakārutodarakuhareṣu dhārāgyheṣu* .. |
50. Op. cit., p. 418 (7ff.).. *adṛṣṭapūrasarasastīrasutritēṣu yantradhārāgyheṣu*.. |
51. Kad. E. Sam. Ad., pp. 197, 200, 376.

SOME VERSIONS OF THE TALE OF VYĀGHRAMĀRĪ

H. C. Bhayani

The tale of Vyāghramāri (No. 32 and 43 in the *Śukasaptati* Textus Simplicior ed. R. Schmidt, 1893; reprinted, 1959) can be outlined as follows : A quarrelsome woman once picked up a quarrel with her husband and left home taking her two young sons alongwith her. While passing through a thick forest she saw a tiger about to charge at her. Putting up a bold face she slapped her sons saying, 'Why are you quarrelling to have each of you a whole tiger for the dinner? You share this one for the time. We may shortly chance to get another one.' Hearing these words the tiger thought her to be none else than the legendary Tiger-killer, and scared to death he fled. On the way a jackal tried to convince him that what he believed to be the Tiger-killer was a mere human being. The tiger, not quite trusting the jackal, agreed to go back with the jackal tethered on his neck. As the woman saw the strange pair approaching, she pointed an accusing finger at the jackal and shouted, 'You crook ! Previously you supplied me three tigers and hence I trusted you How is that you have now brought just one ?' Hearing these words the tiger took to his heels.

In the version preserved in a Kashmiri folk tale, it is a farmer's wife who posing as a tiger-killer tries this trick, because her husband was forced to promise a cow to the tiger (cheetah) in order to save himself. The scared tiger in his second approach ties up his tail with that of the jackal, who dragged and dashed on the ground by the fleeing tiger meets its death in the end.

In another version, expanded and mixed with another motif and current in Rajasthan and Gujarat, the animals are three instead of two viz., lion, hyena and monkey and each one is outwitted in turn.

The earliest version of the tale is found in a Vinaya text of the Buddhists, viz., the *Bhikṣuṇī-vinaya* of the Ārya-Mahāsaṅghika-Lokottara-ādin. The Buddhist Sanskrit text of the tale and its outline in English are reproduced below from Roth's edition of the *Bhikṣuṇī-vinaya*.

इयं स्त्री रात्रौ दारिकां स्कन्धेनादाय गच्छति । सिंहो च पुरतः प्रत्युपस्थितो ।
सा दानि दारिका दष्ट्वा रुदिता । ताय स्त्रियाय दारिका चपेटया आहता—'एको
ते सिंहो खादितो एतं पि खादितुकामसि' । सिंहः पश्यति—यादृशी एषा स्त्री
स्वांक्षा च सुखरा च खादत्येषा ममायीति । भीतः प्रपादयति । पुरतो मर्कटः आगत्वा

सिंहं पृच्छति—‘पृगराज-पुत्र कर्हि गमिष्यसि’ । सिंहो जल्पति—‘भयं मे उपपन्नं । वानरः पृच्छति—‘कीदृशं भयं’ । सिंहो विस्तरेणाचक्षति । सो जल्पति ‘नैवं वक्तव्यं । सिंहस्त्वं पृगराज । कस्त्वां प्रहरिष्यति । आगच्छाहि निवर्ताहि’ । स नेच्छति । सिंहो बानरेण केशेहि गृहीतः । ‘आगच्छाहीति’ । सा दारिका दृष्ट्वा प्ररुदिता । सा स्त्री जल्पति । ‘मा रोदाहि दारिके एषो तव मातुः केनानीतो केशेहि गृहीत्वा इदानीं यन् न इच्छसि तं से खादाहीति’ । सिंहः पश्यति—‘मा हैवं संकेत-कृतं भविष्यति । एवमेवानीयानीय देति एषापि खादति । यत् तावदहं एकं वारं प्रपलानः किं मूयो निवर्तितः’ । सो दानि तस्य मर्कटस्य अवधुनित्वा प्रपलानः ।

‘(The Lord) relates the story of a woman who walks at night carrying her child on her shoulder. All of a sudden a lion stands before them, The child starts crying. The woman gives a slap to the child saying : ‘One lion has already been eaten by you, and now you want to eat this one also’. The lion notes how forwardly eloquent and bold the woman is in regard to him. He gets frightened and runs away. A monkey sees the lion fleeing. Astonished, he asks, ‘How it happened that the king of deers is running away’. The lion tells his story. The monkey says this is not the behaviour of a king and asks him to return. He refuses. After this the monkey jumps down and drags the lion by his mane to the place where mother and child are walking. Again the child cries. The woman says, ‘Don’t cry, the lion has been brought back by his mane to your mother; if you want to eat him, now eat him.’ On hearing this, the lion turns the monkey from his neck, and runs away.

The Sanskrit text of the portion where the woman again consoles the weeping child seems to be slightly corrupt. In the sentence एषो तव मातुः केनानीतो केशेहि गृहीत्वा the words मातुः केनानीतो do not make any sense. In all probability the text is to be emended as मातुर्केनानीतो. On sighting the lion being led by the monkey, she brilliantly remarks : ‘My child, don’t cry. Here comes your uncle dragging the escaped lion by the mane’. Referring to the monkey as the child’s maternal uncle absolutely convinces the suspicious lion that the monkey was in league with the woman. In a current version too the jackal which takes the place of the monkey and which approaches the woman after having tied up its tail with that of the lion is similarly referred to. A search for other Prakrit and modern Indian folk versions and a systematic comparison of all the versions are obviously the two aspects that invite further efforts to study this tale,

કાલિદાસની નાટ્યોક્તિઓ

ગૌતમભાઈ પટેલ

સંસ્કૃતમાં નાટ્યકોની રચના રંગમંચ પર પ્રયોજવા માટેના વિશિષ્ટ આગ્રહથી થતી અને જ્યાં સુધી વિદ્વાન પ્રેક્ષકોને નાટ્યપ્રયોગથી સંતોષ ન સાંપડે ત્યાં સુધી સૂત્રધાર કે કહોને કાલિદાસ જેવો કર્તા પણ આત્મસંતોષનો શ્વાસ લઈ શકતો નહિ.^૧ નાટ્યકનો પ્રયોગ રંગમંચ પર કેવી રીતે કરવો તે માટે લેખક પોતે રંગસૂત્રનો અથવા નાટ્યોક્તિઓ કૃતિમાં ઉમેરતો. બાવી નાટ્યોક્તિઓ કાલિદાસના * અભિજ્ઞાનશાકુન્તલમાં ૫૦૭; વિક્રમોર્વશીયમ્માં ૩૩૨; માલવિકાગ્નિમિત્રમાં ૩૨૭ હોવાથી વધુ મળીને ૧૧૬૬ થાય છે. આમાંથી કેટલીક નાટ્યશાસ્ત્રના વિવિધ પ્રશ્નોમાં પ્રાપ્ત થતી અને કેટલીક કાલિદાસની નાટ્યસૂક્ષ્મ દર્શાવતી વિશિષ્ટ પ્રકારની છે, તેઓનો અભ્યાસ અહીં સંક્ષેપમાં પ્રસ્તુત કરવામાં આવે છે.

જે ડક્ટિઓ સર્વશ્રાવ્ય હોય એટલે સહુ મંચ પરનાં પાત્રો અને પ્રેક્ષકોને સાંભળવા-સંભળાવવા માટે હોય તેને પ્રકાશમ્^૨ કહેવામાં આવે છે. સ્વગતમ્ અથવા આત્મગતમ્ એ અશ્રાવ્ય પ્રકારની અર્થાત્ પ્રેક્ષકો સાંભળે તે રોતે રંગમંચ પર પાત્ર બોલે પણ રંગમંચ પરનાં અન્ય પાત્રો માટે તે અશ્રાવ્ય હોય છે.^૩ આ સર્વશ્રાવ્ય અને અશ્રાવ્યનો પ્રયોગ નાટ્યકોમાં વિપુલ પ્રમાણમાં થતો હોય છે. આ ઉપરાંત આવે છે નિયતશ્રાવ્ય. જેમાં રંગમંચ પર ભૂમિકા ભજવતાં સર્વ પાત્રો નહિ પણ નિયત-અમુક નિશ્ચિત પાત્રો જ તે સાંભળે એવી વ્યવસ્થા હોય છે. આના અપવારિતમ્^૪ અને જનાન્તિકમ્^૫ એવા બે પ્રકારો છે. વઢી આકાશમાપિતમ્ અથવા આકાશે^૬ અને કર્ણે^૭ નો પ્રયોગ પણ નાટ્યોક્તિઓ તરીકે થાય છે. જ્યાં વાત

નોંધ *અભિજ્ઞાનશાકુન્તલમ્-સંપા. ગજેન્દ્ર ગલકર. વિક્રમોર્વશીયમ્-સંપા. એમ. આર. કાલે.

માલવિકાગ્નિમિત્રમ્-સંપા. સી. એચ. ટો ની આદૃત્તિમાંથી પાના નંબર આપવામાં આવ્યા છે.

૧. જુઓ. આપરિતોષાદિદુષાં.....શાકુ. ૧૧૨
૨. સા. દ. ૬૧૩૮ દ. રૂ. ૧-૬૪, ના. દ. ૧૨ અ.; મો. પ્ર. પૃ. ૨૧૧
૩. ના. શા. ૨૫૧૮૮ સા. દ. ૬-૧૩૭, દ. રૂ. ૧-૬૪ ના. દ. ૧૨. અ.; મો. પ્ર. પૃ. ૨૧૧ મં. મં. ચં. પૃ. ૬૦
૪. ના. શા. ૨૫૧૮૯; સા. દ. ૬-૧૩૮ અ.; દ. રૂ. ૧-૬૬, મો. પ્ર. પૃ. ૨૨૦
૫. ના. શા. ૨૫૧૯૧, સા. દ. ૬-૧૩૯, દ. રૂ. ૧-૬૫ અ; ના. દ. ૧૩ અ.; મો. પ્ર. પૃ. ૨૧૯, મં. મં. ચં. પૃ. ૬૦
૬. દ. રૂ. ૧૧૬૭; ના. દ. ૧૩ બ, સા. દ. ૬૧૪૦; મો. પ્ર. પૃ. ૨૨૦; રસા ૩. ૨૦૦; મં. મં. ચં. પૃ. ૬૦
૭. ના. શા. ૨૫૧૯૨

કાનમાં કહેવાય ત્યાં કર્ણે પવું નાટ્યસૂચન મળે છે. આ સહુ કોઈ માટે અશ્રાવ્ય છે. આ ઉપરાંત કોઈ પાત્રપ્રવેશ અચાનક થાય ત્યારે અપટીક્ષેપેણ નાટ્યોક્તિ પ્રાપ્ત થાય છે. વિક્રમ૦ અને શાકુ૦માં આનો પ્રયોગ થયો છે. આ સહુમાં અપવારિતમ્ અને જનાન્તિકમ્ નો સૂક્ષ્મ ભેદ સમજવા જેવો છે,

આ વિષયના આચાર્યોએ તે વ્યાખ્યાઓમાં તારવી વતાવ્યો છે—અન્ય સહુ પાત્રોથી છૂપું રાखોને એક પાત્રને બાજુમાં લઈ જઈને જે કહેવાય એ અપવારિતમ્ બને, અહીં જે જ પાત્રો કાર્યવ્યાપ્ત હોય. જ્યારે કોઈ પ્રકારે બે પાત્રોથી છુપાવવાનું હોય પણ અન્ય પાત્રો સાંભળે તો વાંધો ન હોય ત્યારે જનાન્તિકમ્ બને છે. અપવારિતમ્ માં એક પાત્ર બીજા પાત્રને બાજુમાં લઈ જઈને વાત કરે છે. અંગ્રેજીમાં (Aside) એવી નાટ્યોક્તિ આને મળતી આવે છે. જ્યારે જનાન્તિકમ્ નો પ્રયોગ કરવાનો હોય ત્યારે 'ત્રિપતાકાકર' નો પ્રયોગ થાય. જે પાત્રોથી હકીકત છુપાવવી હોય તેમનો સામે અંગુઠો અને ટ્વચ્છી આંગઢી વાઢીને વાકીની ત્રણ આંગઢીઓ ડુંચી રાखીને વોલાય, આથી પ્રેક્ષકોએ માની લેવાનું કે જેની સામે 'ત્રિપતાકા' દર્શાવાઈ તે પાત્ર આ વાક્ય સાંભળતુ નથી. કાલિદાસે અપવારિતમ્ અને જનાન્તિકમ્ નો તેના સૂક્ષ્મ ભેદને નજર સમક્ષ રાखી સુન્દર ઉપયોગ કર્યો છે, એક ઉદાહરણ અહીં પર્યાપ્ત છેલ્લાએ,

વિદૂષકઃ (અપવાર્ય) ઉપસ્થિતં નયનમધુ સંનિહિતમક્ષિકં ચ । તદપ્રમત્તં દ્વાની

પસ્ય । (તતઃ પ્રવિશતિ આચાર્યેણાવેદ્યમાણાક્ષસૌષ્ઠવા માલવિકા)

વિદૂષકઃ (જનાન્તિકમ્) પસ્યતુ મવાન્ । ન સ્વલ્વસ્યાઃ પ્રતિચ્છન્દાત્પરિહીયતે મધુરતા ।

૮-તદ્ ભવેદપવારિતમ્ ॥

રહસ્યં તુ યદન્યસ્ય પરાશ્રુત્ય પ્રક્ષાસતે ।

ત્રિપતાકાકરેણાન્યાનપવાર્યાન્તરા કથામ્ ॥

અન્યોન્યામન્ત્રણં યત્સાત્તજનાન્તે જનાન્તિકમ્ । સા. દ. ૬૧૩૬ વૃત્તિની સમજૂતિ પ્રમાણે—યઃ કથિદર્થો યસ્માદ્ગોપનીયસ્તસ્પાન્તરતઃ કથ્યે સર્વાશ્રુગુલિનામિતાનામિક ત્રિપતાકલક્ષણં કરઃ કૃત્વાન્યેન સહ યન્મન્ત્રયતે તત્તજનાન્તિકમ્ પરાશ્રુતાન્યસ્ય કથનમપવારિતમ્ ।

તર્જનીમૂર્ધસંલગ્નકુચિવતાશ્રુગુલકરઃ । ગણ્ઢયઃ સંહતાકારપ્રસારિતતલાશ્રુગુલઃ ।

પતાકઃ સ્યાદથ યદિ ચક્રિત્રતાનામિશ્રુગુલઃ । સ એવ શ્રોત્રગસ્તર્હિ ત્રિપતાકા ઇતીર્યતે ॥

સ્થાનાન્તરં ગત્વા અન્યસ્ય પરસ્ય જનસ્ય સમક્ષે યત્તુ રહસ્યં ગોપનીય અન્યૈઃ અકથનીય-મિત્યર્થઃ વસ્તુ પ્રક્ષાદ્યતે તત્ અપવારિતમ્ । અન્યાન્ જનાન્ અપવાર્ય જનાન્તે પાત્રસમૂહમથ્યે અન્યોન્યસ્ય પરસ્પરસ્ય આમન્ત્રણં ગુહ્યમાષકં તત્ જનાન્તિકમ્ ।

મંદમંદારચમ્પૂ. પુ. ૬૦

અહીં પ્રથમ વાક્ય કેવલ રાજાને ઉદ્દેશીને હોવાથી અપવાય (અપવાસિત્વ) નો પ્રયોગ છે, બીજું વાક્ય રાણી સિવાય અન્ય સાંભળે તો વાંધો નથી માટે **જનાન્તિકમ્**. અહીં વિદૂષક ત્રિપતાકાકર રાણી સામે કરે આવી રંગમંચ વ્યવસ્થા મોઠવાવી જોઈએ.

આ ઉપરાંત भरतमुनिना ना. शा. मां स्मित, विस्मय, आवेग, अस्व्या, **व्रीडा**, हर्ष વગેરેને કેવી રીતે મજવવા તેનું વિસ્તૃત વર્ણન છે. તે સહુનો યથાસ્થાને કાલિદાસમાં નિર્દેશ છે.

માલવિકામાં **सर्वे प्रहसिता**, માલવિકા સ્મિતં કરોતિ । एवी नाटयोक्ति **मालविकाना नृत्य पठो विदूषक 'ब्राह्मणनी पूजा नथी करी'** एवुं विधान करे છે ત્યાં આવે છે. અહીં પ્રહાસ અને સ્મિત નો અલગ નિર્દેશ લેખકની નાટ્યસૂક્ષ્મનો દ્યોતક છે. મુઘા નાયિકા માલવિકા આ પ્રસંગે પળ પ્રહાસ કરે તે તેને ઇષ્ટ નથી. આથી તેના નામ સાથે સ્મિત માટેનું અલગ સૂચન કરે છે. આથી પાત્રની વિશિષ્ટ પાત્રના જાલવાય છે, ચમકી ઊઠે છે. અભિનયની આબાદ સૂઝ કાલિદાસ ધરાવે છે.

भरतमुनिमां 'लज्जा' नी व्याख्या के अभिनयनी चर्चा नथी. एक स्थलेः लज्जादृष्टिनी चर्चा છે. लज्जाने स्थाने 'व्रीडा' અને તેના અભિનયની સુન્દર અને સૂક્ષ્મ ચર્ચા છે.

व्रीडा नाम—अकार्यकरणात्मिका । सा च गुरुव्यतिक्रमणावज्ञानप्रवृत्तिर्ज्ञानवर्द्धणपश्चात्तापादिभिर्विभावादिभिः समुत्पाद्यते । तां निगूढवदनाधोमुखवर्चिचन्तनोर्बालेखनवस्त्राङ्गुलीयकस्पर्शननखनिकृन्तनादिभिरनुभावैरभिनयेत् । अत्र आर्ये भवतः—

क्रिञ्चिदकार्यं कुर्वन्नेवं यो दृश्यते भुचिभिरन्यैः ।

पश्चात्तापेन युक्तो व्रीलित इति वेदितव्योऽसौ ॥

लज्જાનિગૂઢવદનો ભૂમિં વિલિખનનખાંશ્ચ વિનિકૃન્તન્ ।

વસ્ત્રાંગુલીયકાનાં સંસ્પર્શ વ્રીલિતઃ કુર્યાત્ ॥

કાલિદાસમાં સવ્રીડમ્ અનેકવાર આવે છે. શાકુ. ના ૪ અંકમા શકુન્તલા **व्रीडां** રૂપયતિ એવો પ્રયોગ છે. તે કળ્પને પળે પડે છે ત્યાં સવ્રીડમ્ પ્રયોગ છે. તેને ગુરુજનવ્યતિક્રમણને કારણે વ્રીડા જન્મી છે. અને હવે મનમાં પશ્ચાત્તાપનો भाव પળ છે. માલ. માં ચિત્રમાં રહેલ માલવિકાને રાજા ટપકો આપે છે. અને માલવિકા આ સાંમઠી સવ્રીડવદનમञ्जलि કરોતિ—एग कालिदास कहे છે. વિક્રમ. ના ૨ અંકમાં ઉર્વશી રાજાને સવ્રીડમ્ પ્રણામ કરે છે. આમ ય્યાં ય્યાં લજ્જાનો આવ

हे त्यां कालिदासे 'व्रीडा' शब्द वापर्यो छे. आ तेनुं भरतना नाट्यशास्त्रनुं सूक्ष्म ज्ञान दर्शावे छे. केवल एकवार शाकु० ना ३ अंकमां शकुन्तला सलज्जा तिष्ठति । एवं रंगसूचन छे. अही लज्जानो मानसिक भाव लेखक दर्शावी रह्या छे, ते माटेनो विशिष्ट अभिनय तेओने दर्शाववो नहि होय. अन्यथा व्रीडां रूपयति एवं कांइक कद्रुं होत. वळो तेओना ११०० थी वधु रंगसूचनोमां कयांय सलज्जम् के लज्जां रूपयति जेवो प्रयोग नथी. आ दर्शावे छे के कालिदास भरतना नाट्यशास्त्रथी सुपरिचित हरो.

शाकु० ना ५ मा अंकमां शकुन्तला भीता वेपते अने दृष्टा स्वअंकमां पुरुषः— भीते नाटयति त्यां भीति अथवा भयनो निर्देश छे. गुरुजनना अपराधथी रौद्रवस्तुनुं हर्षन भ्रष्टाथी के घोर वस्तुनुं श्रवण श्रवाथी भय जन्मे छे, एवं भरतमुनि माने छे." शकुन्तलानो भय गुरुजनना अपराधथी जन्म्यो छे, माछीमारनो राजाना अपराधने कारणे छे, अप्राप्यनो प्राप्ति थतां, प्रियसमागम अथवा हृदयगत मनोरथनो-छाम भतां मनुष्यने हर्ष उद्भवे छे, तेनो अभिनय नयन, वदननी प्रसन्नता, मधुरभाषा, आर्त्तमान, रोमांच अने ललित विहार वगैरथी करवो जोईए," कालि-दासमां अनेक स्थले 'सहर्षम्' नो निर्देश मळे छे, जेमके शाकु० ३ अंकमां परि-क्रम्य सहर्षम्—अये लब्धं नेत्रनिर्वाणम् । अही प्रियजननी प्राप्ति हर्षनुं कारण छे. विक्रम० मां २ अंकमां मुर्जपत्र प्रसंगमां नास्त्यगतिर्भनोरथानाम् कहिने गृहीत्वानु-वाच्य सहर्षम् एम कहे छे. अही एक साथे व्रण रङ्गसूचनी छे, गृहीत्वा—लईने, अनुवाच्य—एछी वांचीने अने इच्छित लाभ थयो होय तेम सहर्षम् जणाव्युं छे.

भरतमुनिना नाट्यशास्त्रमां १२मो अध्याय विविध गतिओनुं वर्णन करे छे. त्यां उद्भ्रान्तक नामनी अनेक गतिनुं वर्णन छे, शाकु० ६ द्वा अंकमां सानुमती माटे उद्भ्रान्तकेन निष्क्रान्ता एवं लख्युं छे, अही उद्भ्रान्तक एक विशिष्ट प्रकारनी गति छे ते नहि समजनार आनो अनुवाद Exit by Jump अथवा Exit by flying through the sky करे छे, ते वास्तवमां नितान्त भ्रान्त छे, संस्कृतनाटकमां ते पछी कालिदासमां के अन्यत्र ततः प्रविशति रथस्थो राजा के रथेन राजा एम आवे एटछे रत्नमंच पर रथ आवे छे एवं मानी नथी लेवानुं पण रथस्थ दर्शाववानी एक विशिष्ट गति छे. ए रीते चालतो राजा के सूत रत्नमंच पर आवे एटछे समजी

लेवानुं के राजा रथस्थ छे के सूत रथस्थ छे,^{१२} आ ज रीते आरोहण अने अवतरण दशाववा विशिष्ट प्रकारनी गतिनो आश्रय लेवानो होय छे,^{१३} आकाशगमन दशाववा आकाशमां उडवानुं होतुं नथी पण अमुक प्रकारनी गतिमां चाले एटले प्रेक्ष-कोए मानो लेवानुं के आ पात्र आकाशगमन करे छे. आशी समजो शकय छे के ए जमानामां नाटक जोवा जनारनी मानसिक तैयारो अथवा नाटक समजवा माटेना न्यूनतम ज्ञाननी अपेक्षा रहेती हरो. कालिदासना प्रेक्षको 'अभिरूपभूयिष्ठ'^{१४} हता एम तेणे ज नोँधुं छे ने !

भरतना नाट्यशास्त्रमां उपलब्ध रङ्गसूचनो के अभिनयना स्थानो उपरान्तिना केटलोक नवां के मौलिक कही शकय तेवां सूचनो कालिदासनां नाट्यक्रोमां अनेक छे. जेमां लेखकनी सूक्ष्म नाट्यसूझनुं सुभग दर्शन उपलब्ध थाय छे, राजा अङ्गुल्यानुमन्यते (माल०) विदूषकं संज्ञापयति (वि० ६०), मणिमादाय मूर्ध्नि वहति (वि० ८२), मुद्रास्थानं परामृश्य (शा० ११८) चित्रलेखा मोचनं नाटयति (वि० १४) शरसंधानं नाटयति (शा० ६) कलशमावर्जयति (शा० १६) वृक्ष-सेचनं रूपयति (शा० १२) श्रुतमभिनीय (शा० ५९) अही कोई विशिष्ट शास्त्रीय के पारिभाषिक अभिनय नथी, पण सहेजमां समजने कोई पण नट ते करी शके तेवां आ सूचनो छे छतां तेमां नाट्यकारनी तत्त्वासूझ के रङ्गमंचसमानता प्रत्यक्ष थाय छे.

कालिदासे दशविल कतिपय नाट्योक्तिओनो अभिनय केम करवो ए शास्त्र-कारो के नटो माटे कोयडारूप पण छे. आजे तो तेनो परम्परा नष्ट थई होवाथी तेनुं मूल पण सूचवी शकय तेम नथी. उदा० सिद्धमार्गमवगाह्य, अथवा नामाक्षराण्यनुवाच्य सापत्यतां रूपयति (वि० ९०) अधिकारखेदं निरूप्य (वि० १०८) अही सिद्धमार्गनुं अवगाहन, सापत्यतानो अभिनय के अधिकारखेदनुं निरूपण नट केवी रीते करी शके ? अथवा करतो हरो ? कपोतहस्तकं कृत्वा जेवी नाटयो-क्तिने समजाववा टीकाकार संगीतरत्नाकरमांशी अवतरण आपे छे के 'कपोतोऽसौ करौ यत्र श्लिष्टमूलाग्रपार्श्वकौ । प्रणामं गुरुसंभाषे । गजेन्द्र गडकर-एक अन्य व्याख्या तेनुं मूल दर्शाव्या विना नोँधे छे. सर्वपार्श्वसमाश्लेषात् कपोतः सर्वशी-र्षकः । भीतो विज्ञापने चैव विनये च प्रयुज्यते ।

१२ रथस्थस्यापि कर्तव्या गतिश्चूर्णपदैरथ ।

समपादं तथा स्थानं कृत्वा रथगतिं व्रजेत् ॥

१३ मा. शा. १२/९२

કાલિદાસની કાલિદાસીય વિશિષ્ટતા દર્શાવતી કેટલીક નાટ્યોક્તિઓની ચર્ચા અનિવાર્ય બની રહે છે. કયાંક તેણે પાત્રોના સ્વભાવની વિશેષતા દર્શાવતી નાટ્યોક્તિઓ અર્પી છે, જો તે મુજબ અભિનય ન કરવામાં આવે તો પાત્રને અને પરિણામે નાશ્યકારને પણ આપણે અન્યાય કરી બેસીએ. દા. ત. અનસૂયા અને પ્રિયં-
વદા વિસ્મયાદુરોનિહિતહસ્તે પરસ્પરમલોકયતઃ । (શાકુ. ૧૮૪) હસ્તમુરસિ
કૃત્વા (શા. ૧૧૨) પટાન્તેન મુલ્હમાઘૃત્ય રોદિતિ । (શા. ૧૨૨) વગેરેમાં
સ્ત્રીસ્વભાવનું તાદૃશ દર્શન પ્રાપ્ત થાય છે, રક્ષાનામાદાય રાજાનં તાડયિતુમિચ્છતિ
(માલ. ૮૫)માં પાત્રસ્વભાવ અને હાસ્યરસનું સુમંગ સંમિશ્રણ વ્યક્ત થયું છે. વિદૂ-
ષકના ચરિત્રની લાક્ષણિકતાનો ધોતક છે. ઉદા. રાજ્ઞો હસ્તાદ્ કટકમાદાય દ્વાતુ-
મિચ્છતિ (મા. ૪૪) દણ્ડકાષ્ટમુદ્યમ્ય ચૂતાઙ્કુરં પાતયિતુમિચ્છતિ (શા. ૧૪૨)
તતઃ પ્રવિશતિ યજ્ઞોપવીતવદ્દાગુપ્તઃ સંધ્રાન્તો વિદૂષકઃ ।

બાલમાનસ (Child psychology) ને પણ પોતાની રજૂસૂચના-
ઓમાં લેલક સરલતાથી સફલતાપૂર્વક વ્યક્ત કરે છે. વિક્રમ. માં પ્રણામ કરતા
આયુ માટે લેલક લખે છે.... **ચાપગર્ભમઝ્જલિં કરોતિ** (વિક્રમ. ૯૨) સામાન્ય
શિષ્ટાચાર અનુસાર રાજાને પ્રણામ કરતા ધનુષ્ય દૂર મુકાય પણ આ બાલક પાસે
તેની અપેક્ષા ન રચાય ! પણ કોઈ સૂત્રધાર તેવું કરાવી ન દે માટે કવિ પોતે તકે-
દારી રાખ્યાં **ચાપગર્ભમઝ્જલિં નું રજૂસૂચન** આપી દે છે. શાકુ. માં શકુન્તલાને
જોતાં ભરત તરત માતા પાસે દોડી જાય છે. **માતરમુપેત્ય** અહીં દૂરથી ઊમો ઊમો
ફરિયાદ કરે તો બાલસ્વભાવ અનુકૂળ ન કહેવાય. બાલમાનસને વ્યક્ત કરતી
તેની નાટ્યોક્તિઓમાં સૂર્યન્ય બિરાજે છે. **અધરં દર્શયતિ** (શા. ૧૭૯) બાલકના
વર્તનને કેવું સરસ લેલકે ઘડ્યું છે, સ્ત્રી તો ૫ છે કે ૨૦૦૦ વર્ષ પછી પણ
બાલક આજેય અધરદર્શન કરાવે છે ને ! કાલિદાસની કેટલીક નાટ્યોક્તિઓ
તત્કાલીન સમાજનું પ્રતિબિંબ પાડે છે. ઉદા. **નિમિત્તં સૂચયિત્વા** (વિક્રમ. ૨૪૧૫. શાકુ. અનેકવાર) તે સમાજની શુકનમાં આસ્થા વ્યક્ત કરે છે. **કુમારં પરિષ્વર્ય પાદપીઠે ચોપવિશ્ય** (વિક્રમ. ૯૪) મુજબ રાજા કુમારને આલિંગન આપી
સિંહાસન પર બેસાડતો નથી; કે પોતે આસનસ્થ હોવા છતાં ચોપાડામાં બેસાડતો
નથી; પણ પાદપીઠ પર બેસાડે છે. શા માટે ? કારણ વિચારતાં સમજાશે કે હજુ
તેનો અભિષેક થયો નથી. તેથી કુમાર આયુને સિંહાસને બેસવાનો અધિકાર નથી.
બાકી તે પછી આવનાર ઈર્વશીને સિંહાસને બેસાડે છે. **અર્ધાસનં દદાતિ** (વિક્રમ. ૯૬) વઢી સર્વે **નારદમનૂપવિશન્તિ** (વિક્રમ. ૧૦૨) માં નારદ પહેલાં બેસે અને

પછી બાકીના-આમાં નારદ તરફનું વહુમાન વ્યક્ત થાય છે. રાજા પુરુરવા અને ચિત્રસેન ગાંધર્વ એક બીજાને મળે છે ત્યાર પરસ્પર હસ્તો સ્પૃશ્નતઃ એમ કહ્યું છે. અહીં તે સમયે મિત્રો કેવી રીતે મળતા હશે તે દર્શાવ્યું છે.^{૧૪} તતઃ પ્રવિશતિ ઝન્મ-ત્તવેશો રાજા (વિક્રમ૦ ૬૮) માં પાત્રના પહેરવેશનું પણ મૂલન છે.

કાલિદાસે માર્લિકા૦ ની રચના માસને નજર સમક્ષ રાખીને કરી છે. પરિણામે માસની નિષ્ક્રમ્ય-પ્રવિશ્યની યુક્તિ તેણે અપનાવી છે. આ યોજનામાં કોઈ કાર્યર્થે પાત્ર પ્રયાણ કરે અને તરત પાછું પાં, આપણે સ્વીકારી લેવાનું કે કાર્ય સઘઃ સંપન્ન થઈ ચૂક્યું છે, વાસ્તવમાં આ હથ નાટ્યાત્મક આયોજન happy dramatic device નથી. માલ૦ માં કાલિદાસે નિષ્ક્રમ્ય-પ્રવિશ્ય ની યુક્તિ ૧ વાર અપનાવી છે. જેમાં ૭ વાર વચ્ચેનું કાર્ય સઘઃ સંપન્ન થયું એમ સ્વીકારી લેવું પડે છે. પણ શાકુ૦ માં લેખકે આ પ્રકારના આયોજનની મર્યાદાઓ સમજીને તેને ઘટાડ્યું હોય તેમ લાગે છે. અને ધનમિત્રના મૃત્યુ પછીની ઘોષણા સિવાય કયાંય કાર્ય સઘઃસંપન્ન થઈ ગયું એવું માની લેવું પડતું નથી.

કવિ કયાંક કળે જોવી નાનકડી નાટ્યોક્તિ આપે છે. તો સૂતસ્ત્યેતિ રથપસુન્દ્રેષયતિ, રાજા નાટ્યેન રથમારોહતિ. ઊર્વશી સનિશ્વાસં રાજાનમવ-લોકયન્તી સહ સહીમિર્નિઘ્નક્રાન્તા ચિત્રરથશ્ચ । (વિક્રમ૦ ૧૫) જેવો સુદીર્ઘ રક્ત સૂચનાઓ પણ પૂરો પાડે છે. વિક્રમ૦ ના ૪ અંકમાં સવિશેષ એકપાત્રી અભિનયને અવકાશ હોવાથી વિલોક્ય, વિભાવ્ય, વિચિન્ત્ય વગેરે વૈવિધ્યગર્ભ સૂચનો દ્વારા અભિનય માટે વૈવિધ્યનાં દ્વાર કાલિદાસે खोली નાંખ્યાં છે. પરિક્રમ્ય જેવી સામાન્ય સૂચનાને પણ તે તો અનેકરીતે દર્શાવે છે, પરિક્રમ્ય, પરિક્રમિતકેન ગતિભેદેન, પરિક્રામન્, ધ્યાનમન્દ પરિક્રમ્ય, અવસ્થાસદૃશ પરિક્રમ્ય, સવિમર્શ પરિક્રમ્ય વગેરે યથાસ્થાને જોઈ લેવા. શાકુ૦ ના ૬ઠ્ઠા અંકના માતલો પ્રસંગમાં રક્તમંચ પર શ્લષ્પથી ક્રિયાઓ કરવાની છે, ત્યાં કેવલ ૧૧ વાક્યોના વાર્તાલાપમાં કવિ ૨૦ વાર નાટ્યોક્તિઓ આપી અભિનય માટેની એક બાજુ નટને સુગમતા કરી આપે છે તો બીજી બાજુ પોતાની નાટ્યસૃષ્ટિનું દર્શન કરાવે છે. અનેક નાટ્યોક્તિઓ માટે વિક્રમ૦નો મૂર્જપત્રપ્રસંગ અને માલ૦ નો સર્પદંશપ્રસંગ નોંધપાત્ર છે, કયાંક લેખકનો વધુ પડતી ચોક્કસાઈના કારણે અનાવશ્યક નાટ્યોક્તિ પણ પ્રાપ્ત થાય છે. શાકુ૦ ના

૧૪. સરસ્વાતી

સપુષ્પેત્યાથ ગોશઘ્નન હાસ્યહસ્તમહાદિભિઃ ।

વિશ્વાન્તં સુખમાસીને પ્રપન્નુઃ પર્યુથાગતાઃ ॥ શ્રીમદ્ભાગવત ૧૦-૬૫-૬૫ ।

૭ મા અંકમાં યયમપિ અવતરામ એ માતલી કહે છે પછી તથા કરોતિ એમ રજૂ-
સૂચન છે. આ ન હોય તો પળ નટ ઉતરવાનો અભિનય કરવાનો જ ને ! મૂર્જપત્ર
પ્રસંગીની એક હકીકત નોંધપાત્ર છે, રાણીના નૂપુરના અગ્રભાગને લાગેલ મૂર્જપત્રને
નિપુણિકા ઉપાડીને તે અવિરુદ્ધ હોવાથી રાણીને વાંચી સંમળાવે છે પછી અગ્રાને-
નૈવોપાયનેનાપ્સરઃ કામુકં પ્રેક્ષે (વિક્રમ ૦ ૩૮) અહીં રાણીએ નિપુણિકાના હાથમાંથી
તે લઈ લીધું એમ કહ્યું નથી. રાજા પાસે પહોંચીને આર્યપુત્ર ! અલમાવેગેન !
પતત્તદ્ મૂર્જપત્રમ્ એમ કહે છે, આ રાણી પાસે કયાંથી આવ્યું ? કોઈ કહે નિપુ-
ણિકા પાસે હશે અને રાણીએ હાથના ઇશારાથી વતાવ્યું હશે, પળ પડું રજૂસૂચન
નથી અને પછીના સમગ્ર વાર્તાલાપ દરમ્યાન કયાંય નિપુણિકાનો નિર્દેશમાત્ર નથી,
કેવલ અંતમાં સપરિવારા નિષ્ક્રાન્તાઃ માં તેને ગણી લેવાની રહી. આટલી ટીકા
કરવાનું મન એ માટે થાય છે કે અન્યથા નિર્દેશક કે સૂત્રધાર પળ મૂલ કરી બેસે
તેવા પ્રસંગે કવિ સ્વાસ દરકાર લઈને સૂચનો આપે છે, દા. ત. શાકુ ૦ અંક ૭ માં
બાલઃ-દેશતત્ (હસ્તં પ્રસારયતિ) માં ‘એ આપો’ કહેનાર બાલક હાથ લંબાવે એ
સ્વાભાવિક છે. છતાં હસ્તં પ્રસારયતિ સૂચન કરે છે, કારણ તેના હાથના ચક્રવર્તિનાં
લક્ષણો રાજાને દેખાડવાં છે.

કાલિદાસ પોતાનું નાટક તદ્દતાપર કેવી રીતે મજવાય એ માટે આટલી હદ
સુધી સમાન હોવા છતાં તેના નાટકોને મજબનારા ઘણી ગંભીર મૂલો કરી બેસે છે.
દા. ત. શાકુ ૦ ના ૫ મા અંકમાં રાજા દુષ્યંતને આસનસ્થ બતાવાય છે. જ્યારે
રાજા-(અવરુદ્ધ પરિજનાંસાવલમ્બી તિષ્ઠતિ । અને પુરોહિતઃ-મોસ્તપસ્વિનઃ અસા-
વજમવાન વર્ણાશ્રમાણાં રક્ષિતા પ્રાગેવ મુક્તાસનો વઃ પ્રતિપાલર્યાતિ આમ રાજાં
ઝમો રહ્યો છે, આમ સ્પષ્ટ વિધાન છતાં આધુનિક નિર્દેશકો રાજાને આસન પર
બેસાડી શકુન્તલાનું પ્રત્યાસ્થાનનું નાટક મજબે છે, આમાં કાલિદાસ અને રાજા-
દુષ્યંત બંનેને અન્યાય છે. અતિથિ અને તેમાંય મહર્ષિ કળવના આશ્રમના અતિથિ-
મંડળને આસન આપ્યા વિના પૌરવંશપ્રદીપ દુષ્યંત બેસે પળ સ્વરો ?

સમગ્ર ચર્ચાનું તારણ એ છે કે કાલિદાસે રજ્જમંચયોગ્યતા અને અભિનેયતાને
મનઃચક્ષુ સમક્ષ રાખીને પોતાના નાટકોનું સર્જન કરેલ છે. તેમાં ભરત મુનિના
નાટ્યશાસ્ત્રના એ સૂક્ષ્મ અભ્યાસી છે. તેમનો સમય અને સમાજ પળ ભરતના નાટ્ય-
શાસ્ત્રના સિદ્ધાન્તોને સમજનાર અભિરૂપભૂયિષ્ઠપરિષદવાલો હતો. માલ ૦ અને
શાકુ ૦ ના રજ્જસૂચનોનો તુલનાત્મક અભ્યાસ દર્શાવે છે, કે માલ ૦ માં નિષ્ક્રમ્ય-

અવિશ્ય જેવી અપરિપક્વ નાટ્યોક્તિઓ વિશેષ છે, જે શાકુન્દ્ર માં નહિવત્ છે જેને **Psychological stage directions** કહી શકાય તેવાં પાત્રના માનસને અભિવ્યક્ત કરતાં રક્તસૂચનો માર્ગ કરતાં શાકુન્દ્ર માં ગુણ અને સંખ્યાની દૃષ્ટિ સ્વિશેષ છે. અહીં તેની ઉત્ક્રાંતિ થઈ છે. હવે એ વલવત્ શિક્ષિત છે, નાટ્યશાસ્ત્ર ઉપરાંત પાત્ર, સમાજ, પ્રસંગ કે રસને પરિપોષક પૃષ્ઠી અનેક નાટ્યોક્તિઓ કાલિદાસ પૂરી પાડે છે. તેના આ પ્રસ્થાનનું સરઠતાથી કે સફલતાથી કોઈ પાછળનો નાટ્યકાર અનુકરણ પણ કરી શક્યો નથી.

કાલિદાસની સર્વોપરિ વિશેષતા તો એ છે આવી નાટ્યોક્તિઓ ઉપરાંત કેટલીક પાત્રોની ઉક્તિમાં કથા પાત્રે કેવી રીતે અભિનય કર્યો એ સૂચવી દે છે ત્યાં તેનું પ્રયોગવિજ્ઞાનનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ થાય છે. ઉદા. વિક્રમ. ૫ માં અંકમાં પ્રવેશ કરતી વસ્તે ઉર્વશી (કુમારમલ્લોક્ય) કો નુ સ્વસ્વેષ સવાણાસનઃ પાદપીઠે સ્વયં મહારાજેન સંયમ્યમાનશિશ્વણ્ડકસ્તિષ્ઠતિ । પોતાના વાળકના મસ્તક પર હાથ ફેરવવો કે વાળ ટીક કરવા એ પિતામાટે વાત્સલ્યને વ્યક્ત કરતી સહજ ક્રિયા છે. અને પુરુષવા એ કરી રહ્યો છે. પુરુષવાનું પાત્ર મજબૂર નટે આ ક્રિયા કરવી એ સૂચના નાટ્યસૂચના દ્વારા નહિ પણ ઉર્વશીના ઉચ્ચારાયેલ વાક્યના એક શબ્દ દ્વારા કવિ કરી રહ્યો છે. કાલિદાસમાં આવા અભિનેય અંશોનું સૂચન કરતાં વાક્યો કે વાક્યાંશો એક નવા સંશોધનપત્રનો વિષય પૂરો પાડે તેમ છે,

નાયક(ત્રાગાલા)-ભોજકની પારસી

સં. ૫૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ ભોજક અને લક્ષ્મણદાસ દીરાલાલ ભોજક

અહીં નિર્દિષ્ટ 'પારસી' શબ્દ, સાંકેતિક બોલીના અર્થમાં છે. 'પારસી' શબ્દના આ અર્થના સંબંધમાં, અમારા સમ્માન્ય સ્નેહી સુપ્રસિદ્ધ વિદ્વાન ડૉ. શ્રી ભોગીલાલ-માઈ જ. સહેસરાણ અનેક પ્રાચીન અવતરણો આપીને ચર્ચા કરી છે. જુઓ 'બુદ્ધિ-પ્રકાશ' માર્ચ-૧૯૪૯ ના અંકમાં 'શબ્દચર્ચા-પારસી' શીર્ષક લેખ.

સમાજના વિવિધ વર્ગો પોતાની જરૂરી બાબતોમાં પરસ્પરની અંગત સમજ માટે પોતપોતાની પારસીનો પ્રયોગ કરે છે, જેથી નજીકમાં ઉપસ્થિત અન્ય જનો તે સમજી ન શકે. આવી પારસીઓમાં સૈન્યોની પારસી (Code word), તેના અધિકૃત જ્ઞાતા સિવાય અન્યને સર્વથા અગમ્ય હોય છે.

કાપડિયા, ચોકસી વગેરે વ્યાપારી વર્ગ તથા સૈની, સેલાટ આદિ કલોપજીવી વર્ગ પોતપોતાની પારસીનો પ્રયોગ કરે છે, પણ તેમાં તેનો ઉપયોગ મર્યાદિત હોવાથી તેમની પારસીની શબ્દસંખ્યા પ્રમાણમાં ઓછી છે, જ્યારે જેની પ્રવૃત્તિ પ્રત્યેક વર્ગના નાના-મોટા જનસમૂહ સાથે સંકળાયેલી છે તેવી નાયક જેવી જ્ઞાતિઓની પારસીમાં શબ્દ-મંદોલ વધારે હોય તે સ્વાભાવિક છે.

પ્રસ્તુત નાયકનો પારસીના જૂજ શબ્દો ઘણાં વર્ષો પહેલાં એક અમ્યાસી માઈઍ અમારી પાસેથી નોંધીને પ્રકાશિત કર્યાનું સ્મરણ છે. તેમજ અન્યાન્ય બીજી પારસીઓના સંબંધમાં સામયિકોમાં પરિચયો પ્રકાશિત થયાનું સ્મરણ છે. સમયના અભાવને લીધે અહીં સ્થાન નિર્દેશ થઈ શક્યો નથી.

આ પારસીની શબ્દસૂચિમાં આવેલો કોઈ કોઈ શબ્દ વર્ણવિપર્યાયથી બનેલો છે. તેથી સંભવિત છે કે આવા શબ્દો કદાચ મૌલિક ન પણ હોય.

નાયકની પારસીમાં લાંબો કે ટૂંકો વાર્તાલાપ કરવાના પ્રસંગે જ્યાં જ્યાં પારસીના મૌલિક સાંકેતિક શબ્દના અભાવને કે વિસ્મરણના લીધે ઝળપ ઝળપિયત થાય છે ત્યાં ત્યાં સર્વજનસાધારણ ભાષાના પ્રચલિત શબ્દને સંસ્કાર આપીને સાંકેતિકશબ્દ બનાવી લેવામાં આવે છે. આ રીત આ પ્રમાણે છે-પ્રથમ કોઈ પણ શબ્દના

૧. સોનીની પારસીના શબ્દોને ડૉ. શ્રી ભોગીલાલમાઈ જ. સહેસરાણ, પ્રાચીન હસ્તલિ-ખિત પાનાના આધારે પ્રકાશિત કર્યા છે, જુઓ તેમનો 'સોનીની પારસી' શીર્ષક લેખ-બુદ્ધિ-પ્રકાશ, ઓગષ્ટ-૧૯૫૧.

૨. આ પારસીને 'સોમપુરા સલાટની પારસી' શીર્ષક લેખમાં શ્રીકાંતિલાલ સોમપુરાણ પ્રકા-શિત કરી છે, જુઓ, 'બુદ્ધિપ્રકાશ' ડિસેમ્બર ૧૯૫૪.

આમ વ્યંજનને દૂર કરીને તેના સ્થાનમાં 'છ' વ્યંજન મૂકવો, દા. ત. કૂતરો—જૂતરો, પૂરી—જૂરી. આમ કર્યા પછી મૂળ શબ્દના આથ વ્યંજનને, અનુસ્વારયુક્ત 'અ' થી યુક્ત કરવો અને તે ઉપયોગમાં લેવા ધારેલ શબ્દના પ્રારંભમાં મૂકવો. આથી અહીં ઉદાહરણ રૂપે આપેલા 'જૂતરો' ના પ્રારંભમાં 'કં' અક્ષર આવ્યો, પટલે 'કંજૂતરો' શબ્દ બન્યો. આવી જ રીતે પૂરીનું 'પંજૂરી'. જે શબ્દોનો પ્રારંભ સ્વરથી થતો હોય તે શબ્દોમાં તે તે શબ્દના પ્રારંભના સ્વરને 'છ' વ્યંજનયુક્ત કરીને તેના આગળ 'અં' ઉમેરીને સાંકેતિક શબ્દ કરવામાં આવે છે. ઉદાહરણ—અંબા અંહંબા, હંધર—અંહંધર, ઉધાર—અંહુધાર, ઓટલો—અંહોટલો વગેરે. આ પદ્ધતિ પર સમગ્ર શબ્દોને સાંકેતિક બનાવી શકાય, તેથી આવા શબ્દો અહીં શબ્દ-મૂર્ચિમાં આપ્યા નથી.

પારસીના મૌલિક શબ્દોની ઊપપત્તિ સ્થાનમાં ઉપર જણાવેલી રીતથી બનાવેલ સાંકેતિક શબ્દોનો પ્રયોગ કરીને પ્રસ્તુત પારસી અસ્થિત રીતે બોલી શકાય છે. તેને નીચે આ પારસીમાં કોઈ પણ વિચાર કે વર્ણન વ્યક્ત કરવામાં અપૂર્ણતા નથી રહેતી. આ હકાંકતતા ઉદાહરણરૂપે અમે પારસીના શબ્દોમાં 'સીપળ સ્તગ' નામની એક નાની કથા યોજી છે અને તેને, તેના અનુવાદ સાથે, શબ્દ-મૂર્ચિ પછી આપી છે.

પ્રાચીન સમયમાં અહીં આપેલા શબ્દો કરતાં કદાચ વધારે શબ્દો પણ હશે, આજ તો આ પારસીના વારસદારોમાં પણ આ પારસીથી અજ્ઞાત વર્ગ ઘણો છે. અને ભવિષ્યમાં આ પારસીનો વારસો હુત પણ થઈ જાય તે સંભવિત છે. આ સિંચિતમાં ઉપલબ્ધ સામગ્રી એકત્ર કરી પ્રકાશિત કરવા માટે અમારા સ્નેહી શ્રી મનુભાઈ જોષાણી અને મુરબ્બી શ્રી રતિલાલભાઈ દેસાઈએ અમને ઉત્સાહિત કર્યા તે બદલ અમે તેમના પ્રત્યે આભારની લાગણી વ્યક્ત કરીએ છીએ.

અમે ગત ત્રીસ વર્ષમાં અંતરે અંતરે, પાટણ કુળધેર પાંચોટ જગુદણ સુંઢાઈ બહનગર વિસનગર સિદ્ધપુર આદિ અનેક સ્થાનોમાં વસતા નાયક-મોજક ભાઈઓ પાસેથી પ્રસ્તુત પારસીના શબ્દો મેઝવી શક્યા છીએ. તેથી એ સર્વ ભાઈઓ પ્રત્યે તથા કવિ શ્રી પથિક નાયક અને સુપ્રસિદ્ધ જૈનગાયક શ્રી ગજાનનભાઈ ઠાકુરે કેટલાક શબ્દો આપ્યા છે, તે બદલ તેમના પ્રત્યે અમારો કૃતજ્ઞ ભાવ દર્શાવિએ છીએ.

नायकनी पारसीनी शब्दसूचि

अकालो } = १ उपाश्रय, २ उपवास
 अकाल्यो }
 अठोलु } = आठ
 अटरीलु }
 उबळतुं = भौठा पडतु
 उबळामण = भौठप
 उबळी = भौठी पडी
 उबळेली = भौठी पडेली
 उबळतुं } भोंडं पडेळं (पु० ंळयो ंळेले)
 उबळेळुं }
 अडदोप = पडदो (नाटकनो)
 अतइ = मेळ-ताल बगरतुं
 अघु = आ
 ओन = आ
 कडवाडतुं = काडतुं
 कडवाडी = काडो
 कडवाडेळुं = काडेळं (खी०-ंली, पु०-ंलो)
 कडवाडतुं = काडतुं
 कडवाड्यो = काड्यो
 कमरो = रुपियो
 कलतु = मरतुं
 कलाडतुं = मारतुं
 कलाडी = मारी
 कलाडेळुं = मारेळं (खी०-ंली, पु०-ंलो)
 कलाडतुं = मारुं
 कलाड्यो = मार्यो
 कली = मारी-सुर्यु पामी
 कळेळुं = मरेळं (स्त्री०-ंली, पु०-ंलो)
 कल्युं = मर्युं
 कल्यो = मर्यो
 कहंताळ = कजियो करीने पजवना
 काटको = १ हाथ, २ अवाज
 काळकी } = रात-रात्री
 काळचो }
 कुदान = दुकान

कुमकडुं = नामुं (स्त्री०-ंढी, पु०-ंढो)
 कुहण = १. खाद्य वस्तु, २ जमण
 कुंढणियो = खवैयो-खवानी वृत्तिवाळो
 कुडतुं = खातु
 कुंडी = खाधी
 कुंढेळुं = खांधेळुं (स्त्री०-ंलो, पु०-ंलो)
 कुडतुं = खातु
 कुडयो = खाधो
 कुंडाडतुं = खवरावतुं
 कुंडाडी = खवरावी
 कुंडाडेळुं = खवरावेळुं (स्त्री०-ंली, पु०-ंलो)
 कुंडाडतुं = खवरावतुं
 कुंडाड्यो = खवराव्यो
 कोती = खोना जेवी मजाकतवाळो पुरुष
 कोनळतुं = नीकळतु
 कोनळी = नीकळी
 कोनेळेळुं = नीकळेळुं (स्त्री०-ंली, पु०-ंलो)
 कोनळतुं = नीकळतुं
 कोनळयो = नीकळयो
 कोलवो = दारु-मदिरा
 * कोथतुं = वा छुट करवी
 कोथो = खोडो-खराव आदतो
 कोमलतुं = मोकलतुं
 कोलक = १ गर्भवती स्त्री, २ पेट
 कोलवर } = पेट
 कोळ }
 कोथणियुं = रसोडुं
 कोथतुं = रांधतुं
 कोथो = रांधो
 कोथेळुं = रांधेळुं (खी०-ंली, पु०-ंलो)
 कोथ्युं = रांध्युं
 कोथ्यो = रांध्यो
 खग = पोलीस, जमादार
 खगियार = शमियार

* आ अने आनी पठोनी शब्दसूचिमां आवतां क्रियापदोनां कृदन्त इपो 'कडवाडतुं' 'कलतु' वगैरे क्रियापदोनां कृदन्त रूपोनी जेम समजवां.

સ્વચાર=હજાર
 સ્વગુણિયા=ચંડ
 સ્વટાલો=૧ કેરી, ૨ છાશ
 સ્વકુન્ડુ=અંબુ (સ્ત્રી૦-°ધી, પુ૦-°ધો)
 સ્વકર્મિઓ=ચણિયો
 સ્વદર્શન=વેદશા
 સ્વદ્વંશ=દક્ષિણ
 સ્વગ્ની=દક્ષિણી મહારાષ્ટ્રી
 સ્વનગુ=નાગુ (સ્ત્રી૦-°મી, પુ૦-°ગો)
 સ્વનોદન=નવોદ
 સ્વનોદિયુ=નવોદિયું
 સ્વનોદિયો=નવોદિયો
 સ્વપરી=સ્ત્રીચર્ચી
 સ્વમારણ=શારોટજ્ઞાતિનો રસ્તો
 સ્વમારો=શારોટ
 સ્વમંદિર=મંદિર
 સ્વસમાર=મુકલિસ
 સ્વસવું=લસવું
 સ્વસાવવું=સ્નાવવું
 સ્વંયુ=માયું (સ્ત્રી૦-°મી, પુ૦-°ગો)
 સ્વંચવું=વા કૂટ કરવી
 સ્વહુલ=વિષધા ઓ
 સ્વારણવું=સ્વિચવું, ગુસ્સે થવું
 સ્વારવાણન=મારવાણ
 સ્વારવાહી=મારવાહી
 સ્વારવો=ગોઠ
 સ્વારહનાથ=ગધેહું
 સ્વારહો=ગધેહી
 સ્વારહું=ગધેહું
 સ્વારહો=ગધેહો
 સ્વાઠવું=સ્નાન કરવું
 સ્વાવરી=વાપરી
 સ્વાવરેણ=વ. ધરેણ
 સ્વાનવું=નાંચવું
 સ્વીપરી=સ્ત્રીચર્ચી
 સ્વીમ=મીચ
 સ્વીમવું=મીચ માગવી

સ્વીમારણ=મીચારણ
 સ્વીમારી=મીચારી
 સ્વગ=મૂચ
 સ્વગ્મહાલ=મચ્છીચૂસ, કંગાડ
 સ્વગ્યો=૧ મૂચ્યો, ૨ અચોરડ રીતે પૈસા ચાલાની
 સ્વતિ વાલો
 સ્વટકો=સોપારીનો ટુકડો
 સ્વલકા } =હોસી
 સ્વલ્હી }
 સ્વલ્હો=હોમો
 સ્વલ્હાન=ધુકાન
 સ્વલ્હવું=મોઠા પહવું
 સ્વલ્હામણ=મોઠપ
 સ્વલ્હવું=ઝમા રહેવું
 સ્વમણ=મુલ-મો
 સ્વસોહ=૧ સુધાર, ૨ કુંમાર
 સ્વસોહો=૧ સુધારણ, ૨ કુંમારણ
 *સ્વહુલ=હાસ્ય
 સ્વહુલવું=હાસ્યવું
 સ્વહુલવું=હસવું
 સ્વહુલવું=હસાવવું
 સ્વલ } =૧૬
 સ્વલ }
 સ્વલો=કાચઢિયાનો વેશ કરનાર
 સ્વલું } =ચર
 સ્વલું }
 સ્વલું=નાંચવું
 સ્વલું=ધર
 સ્વલું } =૫૬
 સ્વલું }
 ગનુ=અક્ષીણ
 ગનુર=ગહેર
 ગમણિયો=જોડો-પગરહું
 ગમણો=ગમ
 ગંધ=૧ મંગી, ૨ ચમાર
 ગંધવેણ=મંગલી
 ગંધવો=મંગી
 ગુણવું=નવું

* શબ્દોમાં બાવતા 'હ' અક્ષરને જ્યાં જ્યાં હ બાવો મોટો-ચલેક જણાવ્યો છે ત્યાં ત્યાં તેમો ઉચ્ચાર 'અ' સ્વર પછી ઉચ્ચારાતા વિસર્ગના ઝેલો જાણવો.

गुतमो=गातडो
 गोडडी=नानी छोकरी
 गोटियुं=नातुं छोकलं
 गोटियो=नानो छोकरो
 गोडमो } =लाडु
 गोरमो }
 घाड=विष्टा
 घाडवुं=हगवुं
 चकेडी=चलम
 चांप=पांच
 चतवा=चा
 चप्पा=पचास
 चप्पी=३३स
 चरसुं=मरसुं
 चालवी=सोमारण
 चालवो=सोनी
 चिक्कण } =चांची
 चीकण }
 चीक्कणी } =घांचण
 चीकणी }
 चितालुं=मंदिर
 चुंकण=दरजी
 चुंकणी=दरजण
 चेमनी=पटलाणी
 चेमनो=पटेल
 चेववुं=वेववुं
 चोलुं=चार
 चोहलो=खाटलो
 चोखलुं=जोडुं-खासडुं
 चोखलो=पग
 चोमणी=आंस
 चोमसुं=जोतुं
 चोमाडवुं=धतावुं
 छपनास=छास
 छपा=पचास
 छपी=पचास
 छरलुं=छ

छातरी=छोकरी
 छातरुं=छोकलं
 छातरो=छोकरो
 छापळ=पाछळ
 छापुं=पावुं
 छुपवुं=पूछवुं
 छं सलं=माछलां
 छं कलं=नाक
 छाची=सुधार
 आडिया=स्तन
 आनु=जुवार
 आरुं=दागिना
 जीथुं=बीथुं (झी०-°बी, पु०-°बो)
 जेडवुं=मारवुं
 जेमाळुं=जैन मंदिर
 जेल=पटेल
 जेलण } =पटलाणी
 जेलवेण }
 जेलवो=पटेल
 झळको=१ देवता, २ ताव, ३ दीवो
 झाकळी=रीस
 झाकळी=गुस्फो
 झुंखली=कूतरी
 झुंखलुं=कूतरुं
 झुंखलो=कूतरो
 झोकारी=रीस
 झोकारो=१ घरसाद, २ खेल, ३ ताव
 झोकाळी=लाज-धुंघडो
 झोणवुं=चोरवुं
 झोणावाळी=चोरी
 झोणी=१ चोर झी, २ कोलण-ठाकरडी
 झोणो=१ चोर, २ कोळी-ठाकरडो
 झोमरी=बाजरी
 टववुं=लेवुं
 टवाडवुं=संताडवुं
 टापती=रोटली

તાપનો=રોટલો
 તથાકથો=નોર
 તાકળ=તથારળ
 તાકો=રથારો
 તાપનો=રોટલી
 તાપનો=રોટલી
 તાપો=લોટ
 તથ=થાત
 તાથકો=યાતકી
 તાથળ=તાટળ - જળહિલપુર
 તાથલી=માટલી
 તાથડ=માટડું
 તાંચો=ચરેળું
 ટક=કંચ
 ટકળ=કંચબાની કિચા
 ટકવું=કંચવું
 ટેલ } =સેલ-નાટક
 ટેલળ }
 ટેલ્લિયો=ગ્રમ્ય કરનાર
 ટેલ્લું=નાચવું
 ટેલ્લો=ટેલિઓ ગ્રાહણ
 ટોમર=મોટર
 ટોમું=મોટું (જી૦-°મી, પુ૦-°મી)
 ઠમિયો=કીખોમાં ધાસળ
 ઠથવું=થેથવું
 ઠથાથવું=થેથાથવું
 ઠથિથાથી=સ્થાળી
 ઠથિયો=સ્થાળો
 ઠથ=થેથાથ
 ઠલવું=કઠવું
 ઠલ્લથવું=કઠાથવું
 ઠેમઈ=મીઠાઈ
 ઠેયું=મીઠું-છળ
 ઠેયં=ધાકું (જી૦-°રી, પુ૦-°રી)
 થથું=થથાથેલી ઠાક
 થેસપળ=ગોથપળ

થેલંગ=૧ અવકલ વિનાનો, ૨ ગાંઠો
 થેલી=૧ અવકલ વિનાની, ૨ માંચ
 થેલું=૧ અવકલ વિનાનું, ૨ ગાંઠું
 થેલો=૧ અવકલ વિનાનો, ૨ ગાંઠો, ૩ માંજો
 થંપો=પેંઢો
 થોવળ=અંકકોષ
 થથઈ=લઢાઈ
 થથવું=લઢવું
 થથાથિયો=લઢાઈસોર
 થથાથો=કળિઓ-કલ્લહ
 થોંકળ }
 થોંમળ } =થાવો
 થોંકળી }
 થોંમળી } =થાવળ
 થકરી=છાસ
 થકાર=તમાકુ
 થળથી=છહાર
 થથાથવું=થથાથવું
 થાકો=રથારળ
 થાકો=રથારો
 થાત=૧ મા, ૨ થાપ
 થાપતી=રોટલી
 થાપતો=રોટલો
 થાથનો=વા
 થથરવું=કતરવું
 થથારો=કસારો
 થથારવું=કતારવું
 થથાથલ=કસાથલ
 થથરવું=મતરવું
 થુધી=થંટી
 થોંતરથી=રાજકી
 થોંતથી=જનોઈ
 થોંવા=થનાજ
 થોલ્લ=ગળ
 થપનવું=થવું-થોલું
 થપરો=થથરો

थालु=तेल
 थोपियु=धोतियु
 थोमाळियु=फाळियु
 थोम छु=माथु
 दकाळ } =दाळ
 दगाळ }
 दडवुं=मारवुं-धीवळुं
 दडाववुं=मराववुं-धीवामवुं
 दनकर } =दिवस
 दमकी }
 दुवावळुं=सळगावळुं
 दावो=१ पति, २ मालिक
 दाहणु=शाक
 दातिवा } =चोखा-तांबुल
 दातिया }
 धतुरी=चलम
 धवुं=धनुं
 धम्=बंध
 धमणिया=मितंब
 धमरकुं=नरवुं-तबळुं
 धमु=बंधक
 धाडुं=धनुं
 धाह=१ तलवार, २ धारियुं
 धारुडियो=बहारवडियो
 धारुडी=बंदुक
 धुपारी=पूजारी
 धुपी=१ पूजा, २ रावळणी
 धुपो=रावळ
 धोरमी=लावसी
 धोरमो=सोरो
 धोह=वे
 धोह हदका=वीप
 धोवळुं=वांघळुं
 धपर=पन्नर
 धवोळुं=नव
 धळुकी=शरू-मदिरा
 धाळ=गाम

नाळुडी=केडी-रस्तो
 नाळु=नाक
 निराळवी=नदी
 निराळवुं=तळाव
 निराळवो=कुवो, कुंड, दरियो
 निराळी=१ छास, २ चा
 निराळु=पाणी
 नेक=अनाज
 नेग=खीचडी
 नेमो=हजाम
 नेळ } =दाह, मदिरा
 नेळ }
 पचोळुं=पांच
 पठवुं=भणवुं
 पठावळुं=भणावळुं
 पडवळुं=गोदळुं
 पडवलो=माडी-साल्लो
 पतकियां=पतासां
 पयो=अमण
 परबळुं=गोदळुं
 परबडी=गोदडी
 परबडुं=गोवळुं
 पस्तक=रोटलो
 पस्तकी=रोटली
 पंचोळुं=पांच
 पारणियो=१ भोजननो लालवु, २ कोई पण
 कार्यमां पैसा खानार, ३ घणुं खानार
 पारवुं=छावुं
 पावो=अवाज
 पाळवुं=१ आवळुं, २ आवळ
 पांखर=कपडां
 पांडु=पांच
 पांनियो=कागळ
 पूजणियो=१ वयभिचारी, २ अतिकामी
 पूजणुं=संभोग
 पूजवुं=संभोग करवो
 पूजामणी=दुश्चरित जी

पूजेर=भारत्रात
 पेंगण=१ रुदन, २ रोटल
 पेंगवाडवु } =गेवरावतुं
 पेंगाडवु }
 पेंगवु=रोवु
 पोखर=पगरलु
 पोमळी=पोडा
 पोमळी=पोडो
 पोपी=पालण
 पोपुं=धीकळ
 पोपो=माळी
 पोपुं=पतासुं
 फावुं } =तेल
 फावुं }
 फुलाववुं=भरवुं
 फुकण=पानी
 फुकणी=सोनारण
 फुकारो=घोडो
 फुकलो=साप
 बालावावर्धा=फांफाभारवां
 बायली=बहेन
 बायली=भाई
 बैचरपाक=खीचवी
 बैलवुं=आपवुं
 बैलाववुं=अगाववुं
 बैरली=बहेन
 बैरल्यो=१ भाई, २ जातभाई
 बीळ=घवुं
 भकळळ=वैशरम
 भाई=पुसमायना बाळ
 भुडाकिर्त=१ डुकान, २ तालुं
 भेमरकी=१ डोलकी, २ पखाज, ३ वस्ताद
 भेमरकुं=तबळुं
 भेमरवुं=नाचवुं
 भेमरी=१ घंटी, २ नाटककंपनी, ३ राम-
 लीला, ४ नर्तकी
 भेमरुं=भवैयावुं टोळुं

भ्यार } =खराब
 भ्याळ }
 मकारो=रूपिओ
 मधुरो=विदेशी दाक-मदिरा
 मन्त्री=बोनि
 माढवी } =मुवान छोकरो
 माढी }
 माढियो } =मुवान छोकरो
 माढो }
 माया=१ भांग, २ नायकज्ञाति
 माळकवुं=मागवुं
 मांभियो=बदाम
 मुराळ=१ राजा, २ डाकोर, ३ भगवान
 मुराळीठाठ=१ राजा जेवो देखाव, २ राजापठ
 मुंजवुं=मारवुं
 मेंखळी=गाय
 मेंखलो=१ बळद, २ भाखलो
 मोंकी=मुघलमान स्त्री
 मोंको=मुघलमान
 मोलकी=हुंगळी
 रकवुं=करवुं
 रकारियो=रूपिओ
 रकाववुं=कराववुं
 रथवाडवुं } =राखवुं
 रथाडवुं }
 रपवुं=रहेवुं
 रभडी=नायकज्ञातिनी स्त्री
 रभडुं=भरडकुं
 रभडी=नायक
 राची=वालीस
 राडियो=भंगी
 राभ=मार
 रामलाडु=हुंगळी
 रायली=पावली-चार ज्ञाना
 राळुं=पोदळुं
 रालो=पुठपचिह
 राळी=ताळ
 रबी=वाणियण

रुबो=वागियो
 रुवाळ=धी
 रेफु=रेती
 रेवरी=बळदगाडी
 रेवसं=गाढुं
 रेंपुं=पहेरलु
 रोधु=थोडुं
 लउ } =वेर्या, नर्तकी
 लेठ }
 लकणण=सुट्यु
 लकणणयु=लसण
 लकवाडवुं=मानथी मारवुं
 लकवुं=मरवुं
 लकारिणुं=लसण
 लखमी=चलानी राख
 लघो=पुरुषचिह्न
 लंछाख=लाख
 लाडुं=आकडुं
 लीलकुं=छाण
 लीलपी=कैरी
 लीलपुं=१ श्रोफल, २ बाळवातुं लाकडुं
 लीलपो=वासडो
 लेपुं=पेछ (स्त्री०-°पी, पु०-°पी)
 लोबलुं=बोलवुं
 लोबावयु=बोलाववुं
 लोकी } =१ कांचळी, २ स्त्रीपाठ
 लोकी }
 लोकियो } =सोचळियानो वेदा करनार
 लोचियो }
 वकलुं=कहेलुं
 वखस=खराब
 वजियो=कजियो
 वदणुं=१ गान-गावुं से
 वदलुं=१ कहेलुं, २ गावुं
 वदैयो=गवैयो
 वरुडी=चरुडी
 वहुंदरी=खेतरनी वाड

वहुंदरुं=१ खेतर, २ घर
 वाजणी=सारंगी
 वादणुं=वाजिअ
 वालपथ=भंगी
 वारही=गधेडी
 वारहुं=गधेडुं
 वारहो=गधेडो
 वाहोळ=टेलिओ आहण
 वाहोळी=१ टेल, २ टीप-खरडां
 वांमियो=वदाम
 वांसयो=आनो-रुपियानो सोळमां भाग
 वोचकुं=वासण
 वोचकी=१ थाळी, २ वाटकी
 वीभी=भवाई
 वीलुं=१ डीलुं, २ खराब, ३ दुधरित
 वेकरी=खांड
 वेकार=खराब
 वेंनाळवी=छिनाळ खी
 वेंनाळवो=व्यभिचारी पुरुष
 वेंनाळुं=छिनाळुं
 वेंमियो=वदाम
 वेंर=शेर-वालीस तोला
 वेंवरी=बळदगाडी
 वेंवसं=गाढुं
 वेंवरो=वणियो
 वेंसी=ऐंसी
 वेहली=वाई-रुपियानो १९२ मो भाग
 वेहलो=पैसो
 वैण=नायक, भोजक
 व्यंजन=शाक
 शाकारियो=शीरो
 शमाळ=मशाल
 शीव=शीस
 सणकी=गरासणी
 सणकी=गरावियो
 सपनाक=शाक

સમકરી=મરકરી
 સમકરી=મરકરી-મરકરીનો પાટ કરનાર
 સમલમાન=મુમલમાન
 સંવર=મો
 સોગ=શોક
 સીપળ=ચોકળ
 સીપલુ=ચંપુ
 સીવલી=ધાપશી
 સેરકી=ગાઠ
 સેરવાપ વ=ધ્રુવાક
 સેરતુ=રૂઠ
 સેન=જૈન માધુ
 સેતુલી=જૈન સાધ્વી
 મેગલ=૧ મેસ, ૨ જ, ૩ લીંચ
 સેંગલો=પાલો
 સોરમ=ગાંચજો-વાઠંદ
 સોરમી=ગાંચજી
 હગન=ગુદા
 હગનિયા=નિતંબ
 હઢનર=નાવટ, અસત્ય
 હઢતરવ } -અયોગ્ય રીતે ઘુસણિયો
 હઢતરિઓ }
 હળકી=ગરાસળી
 હળકો=ગરાસિઓ
 હાલુ=મુંગઢ
 હાલો } =સાત
 હાલો }
 હદ=દસ
 હદલેક=લેસ=મગિઆર
 હદતોલુ=ચૌદ
 હદતોલુ=તેર
 હવધોરુ=વાર

હવાલુ=નામ
 હરતુકી=હારમોનિયમ
 હરતું=મુંગઢ
 હસ્તિગર } =હો કો
 હસ્તિમાગર }
 હઠકિયો=ભેટો
 હાચળું=લાક
 હારપી=પારસી-સ્થાનગી બોલી
 હાર=૧ સ્ત્રી, ૨ પતની
 હાલવો=પતિ
 હાવઠ=ત્રાહાળ
 હાવઠી=ત્રાહાળી
 હોંકલી=જુવાર
 હેમાલુ=તોલુ
 હીપો=વૈસો
 હોતરાહ=મૂત્ર
 હોતરાહવું=મુતરલુ
 હોતવું=વીલું
 હોતી=પીધી
 હોયું=રીધું
 હોયો=પોધો
 હોદળી=૧ વીઢી, ૨ ચલમ
 હોદળો=હોકો
 હોદલુ=વીલું
 હોંકુ=હું=૧ જ, ૨ લીંચ
 હોહાહલુ=પાલું
 હોંચલી=૧ જ ૨ લીંચ
 હોંનમ=પાળસ
 હોંતરું=સ્નાત્ર
 હોંધું=કપડું
 હોંનો=ના

સીપળ સ્વગ

શેરસિંહ હદાહુના મુરાલે કાઠકીણ
ધોરૂ સ્વગને લોવાવીને વચ્ચું કે-ટોમા
ગોટિયાની હાલને વેવરામાં ઠવાડી તંછેના
બોલ્લ્યાના નાઠમાં કુમવા ગુણો.

સ્વગ કાઠકીણ જાંવે નાઠ ગુણતાં
સીપતા'તા, પળ મુરાલને હોનો કંલેમ
વકાય ?

ધારૂડી ધાંવીને ધોરૂ સ્વગ સ્વારપેલા
સ્વમળે, ઠોરાં હોંથાં અને બોઠ જારૂ રેપેલી
હળકીને કુમવા કંનલઠ્યા.

ધારૂ અને ધારૂડી બંછાઠો, ચોંમળી-
ઓ જ ચોંમાય અંછેયું થોંમાઠિયું રેપીને,
તોલે ઠવીને નાઠુડીમાં ધારૂડિયો પાઠ્યો.
ધારૂડિયાને ચોંમતાં જ સ્વગ સીપ્યા.

શઠકા જંછેવી ચોંમળી ચોંમાડી
ધારૂડિયાણ વકચું-જારૂ બેલો નંઠકર
ધાવાંને કલાડી સોંનશ.

કલાડી સોંનવાની ટાવથી લકપળ
પાળ્યા જેવાં સ્વમળ રકીને સ્વગે હળકીને
જારૂ બેલવા વકચું અને લોબ્યા કે-ઢવઈ
રકીશું તો પત જોંગો ધાવાં હોંમળને
કલાડી સોંનશે.

મુરાઠની હાલે ધંછાવળમાં હળકીનું
સેહડું હોહેલું, સ્વગની સીપળ ટાવથી
હળકીને બોઠ શોકારી ચંઠડી. જારૂ બેલ-
વાની હોંનો વકી અને તુવાવઠથી સ્વગના
કાટકામાંથી ધારૂડી ટવીને ઢવઈ રકી,
ધારૂડિયાને કલાડી સોંન્યો.

હરપોક જમાદાર

શેરસિંહ નામના રાજાણ રાત્રે વે
જમાદારને બોલવીને કહ્યું કે-મોટા
છોકરાની વહુને ગાઢામાં વેસારો તેના
માઈના ગામમાં મૂકવા જાઓ.

જમાદારો રાત્રે બીજે ગામ જતાં હરતા
હતા, પળ રાજાને ના કેમ કહેવાય ?

બંદુક બાંધીને વે જમાદારો, મોંઠા
પહેલા મોઢે, સારાં કપડાં અને ઘળા
દાગીના પહેરેલો રજપૂતાળીને મૂકવા
નોકલઠ્યા.

તલવાર અને બંદુક વાઠો-યુક્ત, આંસો
જ દેસાય પળું ફાઠિયું પહેરીને, ઘોડે
વેસીને રસ્તામાં બહારવટિયો આવ્યો.

બહારવટિયાને જોતાં જ જમાદારો ડર્યા.
દેવતા (અંગારા) જેવી આંસ દેસા-
ડીને બહારવટિયાણ કહ્યું-દાગીના
આપો, નકર વધાને મારી નાંસીશ.

મારી નાંસવાની વાતથી મૃત્યુ આવ્યા
જેવાં મોઢાં કરીને જમાદારોણ રજપૂતાળીને
દાગીના આપવા કહ્યું, અને વોલ્યા
કે-લઢાઈ કરીશું તો આ ઢંટારો વધા
માણસોને મારી નાંસશે

રાજાની છીણ ધાવળમાં રજપૂતાળીનું
દૂધ પીધેલું, જમાદારોની વીકળ વાતથી
રજપૂતાળીને ઘળી રીસ ચઢી, દાગીના
આપવાની ના કહી અને શઠપથી જમાદારના
હાથમાંથી બંદુક લઈને લઢાઈ કરી બહારવ-
ટિયાને મારી નાંસ્યો.

સંહિહણ જંઘેલી હળકીના ગમણામાં
થોંમાઠું કુમી, ચોંમળીમાંથી બોલ નિરાઠું
કઢવાડી સીપળ સ્વગ ટોમા કાટકે પેંગ્યા.

થેવરું છાપું મુગલના સોને પાલ્યું.

હળકીળ નાઠુડીમાં રેકેલી ઢવેઈનો
ઢાવથી સ્વગ અંઠુર મુગલ સ્વારપ્યો.

ધોરૂ સ્વગને સ્વડભિયો, લોંચી અને
પઢવલો રેંપાવી સ્વારહે ઠવાડી મુગલે
નાઠ્ઠમાંથી કઢવાડી કુમ્યા.

સિંહળ જેવી રજપૂતાળીના પગમાં માથું
મૂકી, આંસમાંથી ઘણાં આંસુ લાવી બીકળ
જમાદારો મોટા અવાજે રોયા.

ગાડું પાલું રાજાના ઘેર આવ્યું.

રજપૂતાળીએ રસ્તામાં કરેલી લઢાઈની
વાતથી જમાદારો ઉપર રાજા કોપ્યો.

બંને જમાદારને ચણિયો, કાંચળી અને
સાલ્લો પહેરાવી, ગધેઢે વેસારી રાજાએ
ગામમાંથી કાઢી મૂક્યા.

कवि बंदिक'

ले० पं० अमृतलाल मोहनलाल भोजक

संबोधिके गतांक में कवि बंदिककृत हरिवंशग्रन्थके संबंध में मैंने जो आधार दिये हैं तदुपरांत एक विशिष्ट उल्लेख यहां दिया जाता है।

वि. सं. ११५ में रचित आचार्य श्री जयसिंहसूरिकृत धर्मोपदेशमाला—विवरण में वन्दिकाचार्यकृत ग्रन्थ का अवतरण इस प्रकार दिया है—

“उक्तं च श्रीमद्वन्दिकाचार्येण—

समुद्रविजयोऽक्षोभ्यः स्तिमितः सागरस्तथा ।

हिमवानचलश्चैव धरणः पूरणस्तथा ॥

अभिचन्द्रश्च नवमो वसुदेवश्च वीर्यवान् ।

वसुदेवानुजे कन्ये कुन्ती मदी च विश्रुते ॥”

(सिंघी जैन ग्रन्थमाला द्वारा प्रकाशित ‘धर्मोपदेश—माला—विवरण’ पृष्ठ ७)

उपर्युक्त अवतरण के आधार से ‘धर्मोपदेशमाला—विवरण’ के विद्वान् संपादक पं० श्री लालचन्दभाई गान्धी ने अपनी प्रस्तावना के छठे पृष्ठ में श्रीवन्दिकाचार्यकृत ग्रन्थ की नोंध ली है।

यद्यपि इस अवतरण में हरिवंशग्रन्थ का नामोल्लेख नहीं है तथापि इसमें हरिवंशकथा से सम्बन्धित दश दशारों के नामोल्लेख के आधार पर श्री वन्दिका-चार्यकृत हरिवंश के ये अवतरण है, यह विधान सहज भावसे स्पष्ट होता है।

बंदिक कविकृत हरिवंशग्रन्थ के सम्बन्ध में मैंने यहां उपर सूचित ‘संबोधि’ त्रिमासिक के अंक में स्पष्टता की है। वहां कुवलयमालाकथा की जो गाथा अवतरणरूप से दी है इसके चतुर्थ चरण में ‘हरिवंसं चेव विमलपयं’ पाठ को मैंने प्राधान्य दिया है। मेरे सूचित लेख में निर्दिष्ट और यहां दिये हुए अवतरण से यह सुस्पष्ट होता है कि वन्दिकाचार्यकृत हरिवंशग्रन्थ था जो आज अनुपलब्ध

१. Sambodhi, Vol. I. No 4 January 1973 में मुद्रित ‘कवि बंदिक’
शीर्षक लेखकी पूर्ति

है। कुवलयमालाकथा की सूचित गाथा का 'बुद्ध्यणसहस्सदृश्यं' यह प्रथम चरण और चतुर्थ चरण में आया हुआ 'विमलपयं' यह दोनों विशेषण बंदिककविके और इन्होंने रचे हुये हरिवंशग्रन्थ के हैं, यह बात निःसन्देह माननी चाहिए। फलतः कुवलयमालाकथा की सूचित गाथा में जो 'हरिवरिसं' और 'हरिवंसं' ऐसे दो पाठ मिलते हैं इन में 'हरिवंसं' पाठ को मौलिक मानना चाहिए। यहाँ चैव शब्द 'इव' के अर्थ में अर्थात् उपमार्थ है। प्राचीन ग्रन्थों के अनेक स्थानों में 'इव' के अर्थ में 'चैव' शब्द का प्रयोग मिलता है, 'पाद्मसदमहर्णवो' में भी उदाहरण के तौर पर दो स्थान का निर्देश करके 'चैव' शब्द को उपमार्थ में लिया है, अस्तु।

प्राचीन ग्रन्थस्थ लिपि में 'व' और 'ब' का बहुलतया अभेद होने से प्रस्तुत हरिवंशग्रन्थ के कर्ता का नाम 'बंदिक' अथवा 'बंदिक' होगा ऐसा मानना चाहिए।

धर्मोपदेशमाला—विवरण के प्रस्तुत अवतरण से यह स्पष्ट होता है कि १ हरिवंश के कर्ता बंदिक कवि जैन आचार्य—श्रमण थे और २. बन्दिकाचार्यकृत हरिवंश की भाषा संस्कृत थी।

डा० गुलाबचन्द्र चौधरी ने कुवलयमालाकथा की गाथा के आधार से ही हरिवंश ग्रन्थ के कर्ता विमलसूरि नहीं है ऐसा जो विधान किया है वह उचित है। किन्तु साथ ही साथ उन्होंने उसी गाथा के पदों से हरिवंश ग्रन्थ के कर्ता 'हर्षिवर्ष' नाम के विद्वान् होने का जो विधान किया गया है वह मेरी समझ में गलत है। उनका यह विधान इसलिए उचित नहीं कि 'बंदियं पि' का रूपान्तर 'बन्धमपि' करते हैं जो कथमपि संभवित नहीं।

यहाँ निर्दिष्ट धर्मोपदेशमाला—विवरण का अवतरण मेरे सम्मान्य स्नेही और मुमोक्ष विद्वान् डा० श्री हरिवल्लभभाई भयाणोजी से मुझे ज्ञात हुआ है प्तदर्थ मैं उनके प्रति आभारभाव व्यक्त करता हूँ।

१. देखिए Proceedings of the Seminar of Scholars in Prakrit & Pali Studies, March 1971, पृ० ७५.

२. वही पृ० ७६

श्रीसोमार्कशिष्यसर्वाङ्गकविना चिन्मिता

पिशुनपञ्चाशिका

संपादकः पं० हरिशंकर अं. शास्त्री

[पिशुनपञ्चाशिका नाम काव्यं सोमार्कशिष्यसर्वाङ्गनाम्ना कविना ललित-
पदैः व्यरचि इति तु अन्तिमभागे पुष्पिकायां स्पष्टमुद्घाटितम् । 'अयं कविः
स्वकीयजन्मना कां भूमिमलञ्चकार कदा च' इत्यादिस्तस्य जीवनवृत्तान्तस्तु नाज्ञायि ।

इदं काव्यं पिशुनमुद्दिश्य लिखितम् । यद्यपि अत्र अर्थगाम्भीर्यं तथापि वाच-
कानां रुचिकरमाह्लादप्रदं च । कविना चात्र काव्ये अतीव सुन्दरा कल्पना
अकारि । पिशुनानां चरितं माक्षात् प्रकटीकृतम् । अनेन एतादृशी कल्पना प्रादुर्भवति
यत् अयं कविः पिशुनैः अत्यन्तं पीडितो भवेत् अन्यथा एतादृशान् उद्गारान्
कथम् उद्गरेत् ?

अस्य काव्यस्य एका एव हस्तप्रतिलेख्या या ला-द-भा-सं-विधामन्दिरसुर-
क्षितमुनिश्रीपुण्यविजयजीसङ्ग्रहसत्का प्रकाशितहस्तप्रतिसूचौ ५१०७ क्रमाङ्का ।
सा च ख्रिस्त १५शताब्दद्यां लिखिता इति कल्प्यते । अस्याः पृथुत्वदीर्घत्वप्रमाणं तु
२६.१×११.०-से०मी० परिमितं वर्तते । अस्यां प्रतिपत्रं १८ पङ्क्तयः प्रतिपङ्क्त
च ६५ अक्षराणि सन्ति । प्रायः शुद्धा वर्त्तते । मूलमात्रम् एवास्यां प्रदर्शितम् ।
मध्ये सुशोभनमप्यस्ति इति शम् ।

—सम्पादकः]

गावो जयन्ति कवितुः सवितुश्च तुल्याः

कल्याणवर्णमयतां परिशीलयन्त्यः ।

याः कारणं सुजनवारिजहासवृत्ते-

मूर्त्तीनि नयन्ति पिशुनोत्पलकाननानि ॥१॥

कण्ठे विषं हृदि तमः शिखिनं च नेत्रे

नेपथ्यजातमपि यो वहति द्विजिह्वान् ।

भाग्येन केनचिदुपस्थितचन्द्रलेखः

स्वामी समापयतु कोऽपि सतां स तापम् ॥२॥

हेतोर्विनाऽपि विनयच्युतिचापलेन

यः सावलेपमपराध्यति सज्जनेभ्यः ।

आलिम्पतोऽस्य जनमार्थमवर्णपङ्क्तैः

संकीर्तयामि पिशुनस्य पशोश्चरित्रम् ॥३॥

षोढापि मञ्जुलमृतुः किल पुष्पजालं
 सूते सतीषु वनराजिषु सक्तिमेत्य ।
 धिक् सप्तमेन ऋतुना कुलटासु तासु
 प्रारभ्यते पिशुन एष विषप्रसूनम् ॥४॥

जाने खलस्य जननी प्रतिवेशवेश्म
 संदीप्य तद्भसितदोहदिनी बभूव ।
 उच्छिद्य चूतविपिनानि फलोत्तराणि
 तन्मूलमृत्कवलनं च किमाचकाङ्क्ष ॥५॥

भूकम्पभीलुकमसृक्कणवर्षद्वन-
 मुद्दामदुर्दिनविमर्दमृदुकृतार्कम् ।
 दिग्दाहभस्मचयचण्डमरुत्प्रपात-
 पर्याकुलं च खलजन्मनि विश्वमासीत् ॥६॥

पिण्याकतः शुनकतो नरकाच्च नील्या(ल्याः)
 चण्डालतोऽपि च खराल्लकुटाच्च वेधाः ।
 आदाय वर्णततिमग्रचरीमनार्य-
 नामानि तत्तदभिधेयबुधो बबन्ध ॥७॥

नामान्तरेण दहनः पिशुनः प्रजानां
 जाने समुत्तपनहेतुरिवावतीर्णः ।
 सौहार्दवारिपरिषेकथादरिद्रे
 भद्रेण सप्त विभवन्तु शिखास्तदस्मिन् ॥८॥

अल्पीयसाऽपि मधुरेण शिशोर्व्ययेति
 किं पायितः कटुकमेव खलः स्वमात्रा ।
 अद्यापि यत्कटुभिरेव गिरां विपाकैः
 धिक् सौहृदामृतजुषामपि धिक्करोति ॥९॥

स्तन्याय जिह्वारसनः पिशुनो जनन्या
 प्रायश्चिरं शकुदपायितरां खरस्य ।
 येनाधुनाऽपि खरवत् परूपाणि जल्पन्
 अल्पेतरं(रत्) श्रवणवर्त्म सतां दुनोति ॥१०॥

अद्यापि ते नयरहस्यविदां सदस्तु
 शौर्यादयः षडपि यस्य गुणाः प्रयन्ते ।
 अत्यन्तनिर्गुणतया जगति प्रतीतो
 दोषैकवागपि शुनः पिशुनः समः किम् ॥११॥
 धूमायते धिगयमाश्रयमेव हिंसन्
 मां सर्वभक्ष इति वैष विगर्हते यत् ।
 अत्यन्तभीलुरतिलोर्लशिखापदेशात्
 वैवाहिकोऽपि खलतः खलु वेपतेऽग्निः ॥१२॥
 स्वादीयसीं किल सुधामपि धिक्करोति
 कान्ताऽधरस्तदिदमाहुरलीकमेव ।
 रागोत्तरं रसयतोऽपि मुहुर्यदेन-
 मद्यापि वाग् विषमयी वदने खलस्य ॥१३॥
 धूतेषु देवनपणाय खलः प्रियायाः
 संशोध्यमेतदपि काञ्चनमुच्चिनोति ।
 पर्वच्छलाच्च पुर एव बहूपकुर्वन्
 सर्वस्वमाहरति विश्वसितस्य जन्तोः ॥१४॥
 अत्यन्तकर्कशगिरो मलिनात्मकस्य
 किञ्चित्खरस्य च खलस्य च वैसदृश्यम् ।
 वामोऽपि यद्विशति वाञ्छितमर्थमेकः
 क्लिश्नाति सिद्धिमपरस्तु नयाध्वगानाम् ॥१५॥
 को नाम पङ्कजभुवः शुचितावलेपः
 कृष्णस्य किं धवल्यिष्यति कीर्तिराशः ।
 सर्वज्ञता पशुपतेर्धिगरोपि धृष्टै-
 रित्थं सुरोपहसितुः क्व न भीः खलान्नः ॥१६॥
 निर्यातयिष्यति ममान्वयवैरमेष
 भावी पुनर्मदुषवृद्धितवित्तभोक्ता ।
 इत्थं खलस्तनयजन्ममहोत्सवेऽपि
 सम्प्रीयते किमपि किञ्चन शोचतीव ॥१७॥

आजन्मनः कलुषमेव मुखं यदस्य
 यत्काचिदुल्लसति वाचि कठोरतैव ।
 तत्किं समुन्नतिमतो बहुमानभाजः
 कान्ताकुचादयमशिक्षि गृणः खलेन ॥१८॥
 सर्वज्ञ ! विज्ञपयतः शृणु मे वचांसि
 तीक्ष्णो मुखे स परुषः परमर्मभेदी ।
 किञ्चित्त्वा न पिशुनो विधिशल्यमासी-
 ल्लक्ष्मीधरः पुरवधार्थमिषूकृतो यत् ॥१९॥
 प्रासीकृतेन बहुनापि हलादलेन
 श्यामोवभूत भवतः शिव ! कण्ठ एव ।
 आचम्य विन्दुमपि दुर्जनवाग्विपाणा-
 माचूलमाचरणमेर्ष्यासि कालिमानम् ॥२०॥
 प्रायः परार्थविमुखोऽपि तदर्थितस्त्वं
 हंसि द्विजिह्वगणभूषण ! न द्विजिह्वान् ।
 आत्मार्थमङ्गजमपि प्रहरिष्यतः प्राक्
 निखिंश ! न त्रपितमण्वपि मानसं ते ॥२१॥
 मा तेऽस्तु मानकणिकाऽपि यदक्षिवहेः
 कोऽन्यः पुमानहमिव प्रसहेत हेतीः ।
 उत्सेकिनः पिशुनवाग्दहनस्फुलिङ्गा-
 नङ्गीकरोषि यदि वेदमि तदीशतां ते ॥२२॥
 यावत्तवान्धकवधाय यशस्त्रिनेत्र !
 यावत्पुरप्रमथनाच्च तवैकनेतः ।
 तावद्यशः शतगुणं भज भूतनाथ !
 भूतद्रुहे खलजनाय दिशन्निशूलम् ॥२३॥
 एतस्य वा पशुपतेः कृतमर्थनाभि-
 र्दक्षात्मजामशरणः क्षणमर्थयिष्ये ।
 यामभ्यु(भ्य)पादि पदवीं महिषो मृडानि !
 तत्रोचिते खलमपि ग्रहिणु प्रसीद ॥२४॥

क्षेत्राधिनाथ ! भगवन्नकृपः कृपाण्या
 त्वं तस्य दुर्जनपशोः परिक्रुन्त जिह्वाम् ।
 यद्वाग्विषग्रसरमोहनिरस्तकान्ता-
 दुःखोर्मिभिः स्फुटमजीयत रामभद्रः ॥२५॥

श्रीराघवः पवनदिष्टपतङ्गराग-
 ध्यानादमोचि पवनाशनपास(श)बन्धैः ।
 दृष्टं पुनः पिशुनपांसनकूटपाश-
 निर्मोचनप्रतिविधानमहो न किञ्चित् ॥२६॥

द्रव्येण येन खलजातिरसर्जि धात्रा
 तच्छेष एष कुलिशः स च कालकूटः ।
 स ग्रीष्मचण्डरुचिमण्डलचण्डिमा च
 ते च त्रिनेत्रनयनानलविस्फुलिङ्गाः ॥२७॥

एनस्विनः खलजनस्य जनिः किमासीत्
 मातुः स किं जठर एव न विप्रलीनः ।
 तं जातमप्यहह दुःसहवंशजाऽपि
 नादत्त दूरि(ति)सदनादुत जातहर्षी ॥२८॥

शौरे ! त्वया चिरमधःकृत एव तावत्
 जिह्वासहस्रयुगभाग्विनयानतोऽपि ।
 तेन द्विजिह्वमविनीतमधो विधातु-
 मुज्झ त्रपां कुशलमस्तु सतां कुलेभ्यः ॥२९॥

नेतुं खलानिह तुलां न दलादलेन
 युक्तं जनाः शतगुणं गहनास्ततोऽमी ।
 प्रातं जगद्भगवताऽपि न भैरवेण
 यत्कालकूटमिव जग्नसिरे महोग्राः ॥३०॥

भूयानशिक्षि पिशुनैरशनेर्गुणो यत्
 संशीलयन्ति हृदि पापमविस्मरन्तः ।
 यः शिक्षितो विषधरादपि सादरं तैः ।
 जिह्वाग्र एव नियतं रमते स तेषाम् ॥३१॥

क्रुद्धेऽपि केसरिणि धावति धीरनाद-

मप्यातुरस्य पितरः शरणीभवन्ति

स्मेरादपि प्रियगिरोऽपि विशङ्कमानः

कर्णेजपात्तु करुणः शरणं कमेतु ॥३२॥

अग्निः स्पृशन्तमहिराक्रममाणमेव

हालाहलो रसयितारमचित्रमेतत् ।

चित्रं हिनस्ति पिशुनस्तु दवीयसोऽपि

यस्तं दिशामि सकुलं कुलयोगिनीभ्यः ॥३३॥

नादातुमक्षमत दस्युभिया खलस्य

संमूर्च्छतोऽपि वदनान्मणिमस्य बन्धुः ।

दैवादलीकमृतकः कवलीकरोति

दुष्टो ममाङ्गुलिमसौ दशनैः कदापि ॥३४॥

हित्वा खलानहह चत्वरदेवतानां

सन्तर्पणाय किमजः समृजे विधात्रा ।

आः ज्ञातमग्निपरमाणुविनिर्मितानां

तेषामसृग्दहति तद्गलनालदीर्घम् ॥३५॥

हा धिग्जनो मयि भवत्यपि जीवतीति

तीर्थेऽम्बुधौ तदुपतापधिया स्वमौज्जत् ।

भूत्वा विषं किमुदितः खल एव लोकान्

क्रामन्पदं पुरभिदोऽपि चकार कण्ठे ॥३६॥

रक्षोऽभिधावति तथेदमितोऽपि दन्ती

शार्दूल एष मृगराडयमत्युदीर्णः ।

यातुः क्व ते कुशलमित्युदितः किरातान्

ब्रूतेऽध्वगः खलन एव भयं न तेभ्यः ॥३७॥

हित्वा गृहान् वरमरण्यमहीमुपाद्ध्व-

मश्रीत वन्यमुपजीवत निर्झराम्भः ।

वल्कं वसीध्वमपि किं तु भयंकराणि

दूरेण वर्जयत दुर्जनतर्जनानि ॥३८॥

सर्वोऽपि नाम कुशकोटिमतिः प्रयत्नात्
 वेत्ति त्रयीं विवृणुते पदवाक्यतर्कान् ।
 विन्दत्यवागमनसगोचरमात्मतत्त्वं
 चित्तं तु कश्चन न निश्चिनुते खलानाम् ॥३९॥
 स्फीता पुरस्तदनु घर्मऋतुक्षपेव
 मैत्री क्रमेण तनिमानमुपैति येषाम् ।
 शाठ्यं तु तद्धिनमिव प्रथिमानमेति
 किं ते न कालमुहदः पिशुना ग्रसन्ते ॥४०॥
 ज्ञातं चिराय विरमन्ति न तेऽपराधात्
 नाधातुमेषु च रुषां फलमीशितारः ।
 किन्तु क्रियासमभिहारकदर्थिताना-
 मस्माकमुक्तिरनिशं पिशुनान् पिनष्टि ॥४१॥
 धातुः स्तवीमि किमु पाणिसरोरुहाणि
 निन्दामि वेति विततः खलु मे वितर्कः ।
 सलक्षणं मधु यदेकमितः किमासी-
 दन्यच्च दुर्जनरजो भुवनान्ध्यहेतुः ॥४२॥
 धत्तेऽन्यदेव पिशुनो हृदयेऽपि किञ्चिद्
 वाचा ब्रवीति परिकल्पनमन्यदेव ।
 मन्युक्रियैकपरिचारकचित्तवृत्ते
 रोगातुरस्य च न कश्चन तद्विशेषः ॥४३॥
 धिक्शापवाचमथवा मम दुर्जनेषु
 यत्तेऽपि सन्त इव वेधस [एष स]र्गः ।
 द्राक्षारसालकदलीवनमेकतश्चेद्
 लोके विषद्रुमवनान्यपि नान्यतः किम् ॥४४॥
 शश्वद् गुणीभवितुमुज्ज्वलमेव यत्न-
 मातन्वतोपि (ःस्तु) खलयोरयमेव भेदः ।
 एकः स्वके मनसि कानपि मन्त्रभेदान्
 अन्यः परस्य तु जपत्युपकर्णमेव ॥४५॥

आद्यः कविस्त्वमसि तेन जगद्विधात-

र्धोतयतस्व खलखण्डनरूपकाय ।

बीभत्समित्यप[रि]हार्यमिदं तवापि

वाग्विभ्रमो बहुरसः किल नाटकीयः ॥४६॥

आधानतः प्रभृति ये निधनं च याव-

दित्थं खलाः सकललोकभिये भवन्ति ।

प्रेत्यापि किन्तु यमकिङ्करतामुपेत्य

ते यातनासु जनतां परितापयन्ति ॥४७॥

एते खलस्य प रेवादमुदीरयन्तः

प्रायो वयं खलतुलामिह मा स्म यामः ।

इत्याकलस्य तदवर्णनिवृत्तिभाजा-

मस्माकमस्तु हरिकीर्तनमेव शुद्धयै ॥४८॥

भालस्थलीधगनलः क्व नु यामिकस्ते

शास्ता तपोनिधिरिति स्मरतस्करस्य ।

ष(ख)ट्वाङ्गमप्यहह पाणिगतं न किं ते

यत्तेऽधुनाऽपि परितः पिथुनाः स्फुरन्ति ॥४९॥

सोमार्कस्य गुरोर्गिरं गुणमयीमासेव्य पञ्चाशता

वृत्तैर्यद्विततान वृत्तमसतां सर्वाङ्गनामा कविः ।

तच्चित्तेन तवैव तर्कपटुना निश्चित्य हे सज्जना

मा भूदः पिथुनैः समं क्वचिदपि क्रूरेङ्गितैः संगतिः ॥५०॥

॥ इति पिथुनपञ्चाशिका ॥

CATUR-VIMSATI-JINA-STUTI

(In Apabhramśa)

[From Risahanāha-Cariya by Vardhamāna-Sūri]

Madhusudan C. Modi

Amritlal M. Bhojak

We have selected this piece, *Caturvimsatījnastuti*, from Vardhamāna-Sūri's *Siri-Risahanāha-Cariya* (=Sk. *Sīrṣabhanāthacarita*), completed in V. S 1160, the same year in which Devacandra, the preceptor of Śrī Hemacandrācārya completed his *Santināha-Cariya*. The piece selected occurs in the concluding part of the work, as a prayer to twenty-four Jinas offered by Bharata-Cakrin, at Astāpada-Tīrtha. The whole work is principally in Prakrit and forms the extent of 11,000 *Ślokas*. However, though the principal language of the work is Prakrit, it possesses in very many places episodes and stray stanzas in Apabhramśa. We have culled out these portions with a view to throw light on Apabhramśa compositions, written in Gujarat by the Śvetāmbaras. Of these portions, we edit here one portion *Caturvimsatījnastuti* which is in Apabhramśa and in *Raddā*-metre. It consists of the prayer to twenty-four Jinas, each stanza dedicated to one Jina and one concluding stanza. Thus in all there are 24 stanzas for 24 Jinas in Ap. + one concluding stanza, a Pk. *ārya* i.e. in all 25 stanzas. The stanza 24 contains the 'nāmamudrā' Vardhamāna of the poet as was the custom with Ap. writers and the concluding *ārya* also bears the name Vardhamāna. Another point to note is that every stanza bears the name of the Jina praised but somehow the stanza 22 does not bear the name of Nemi. It may be a poetic inadvertance.

A point of interest in this composition and in others we are intending to bring out, is the continuous use of the *Raddā*-metre for the narration instead of the Sandhi-Kāvavaka-form. Haribhadra has used, barring a few portions where he has used Pk and Ap. *Kāvavakas* for a change, *Raddā* metre as the chief narration-metre. Here too, the poet has used *Raddā* as his sole narration-metre. *Raddā* is a five-line metre : 15 *Mātrās* for line 1; 11 or 12 *Mātrās* + 15 *Mātrās* for line 2; 11 or 12 *Mātrās* + 15 *Mātrās* for line 3; the concluding metre in *Duḥā* i. e. 13 + 11 (for line 4); and 13 + 11 (for line 5). As a matter of fact, the *Raddā* was called *Vastu* and Haribhadra himself has hinted at this name in st. 103. (*Nemināha-Cariya*) *ṽatthu-kavya*. In Old Gujarati *Raddā* is always called *Vastu*. *Raddā*, or

Vastu as a matter of fact is a miniature *Kadavaka* in the fact that the first seven *Mātrās* of the first line are repeated as a *dhruva-pada* and Old Gujarati Mss. always place 2 to indicate repetition after these seven *Mātrās*. The last *duhā* is in the nature of a concluding verse or a *Ghatā*; while the lines 2 and 3 of the metre form the body of the miniature *Kadavaka* i, e of the *Radda*-unit.

A word about the author is relevant here in this brief note. As the concluding stanzas of the work state, our writer Vardhamānasūri was the pupil of Abhayadeva-Sūri, a well-known commentator of the nine *Angas*. His learned pupil Parśvacandra-gaṇī copied out this work for the first time. He composed this work as said before in V.S. 1160 when Gujarat was under the rule of the Caulukya monarch, Jayasīṃha, well-known as Siddharāja Jayasīṃha. He composed this work in Cambay (Kambhāttha). As to the Mss-apparatus for this text, a word is enough. A palm-leaf Ms. in Jesalmer of this work, was copied out when the late Āgama-Prabhākara Munirāja Śrī Punyavijayī was there and thereafter the variants were noted in the copy from the Pātana Ms. Both the Mss. are Palm-leaf Mss, J. Ms. being written in V.S. 1339 while P. Ms. was written in V.S. 1289. P. Ms. has better variants than the J. Ms. (See. Catalogue of Sk. and Pk. Mss Jesalmer Collection p. 98, Serial No. 250, published by L.D. Institute of Indology, Ahmedabad and Patan Catalogue of Mss. G.O. Series, Baroda page 350, No. 101). The other Mss. of this work are also available at Pātana and have been noted in the Catalogue referred to (p. 169, No. 285; p. 364, No. 55(2).

श्रीवर्द्धमानसूरिविचित'रिसहनाहचरिय' अन्तर्गता
अपभ्रंशभाषानिबद्धा

चतुर्विंशतिजिनस्तुतिः

[१]

देव तिहुयण-पणय-पय-कमल

कमलोयर-कय-चैरण कमल-गढभ-सम-वण्ण सामिय ।
रिसहेसर पढम-जिणं पढम-धम्म-धुर-धरण-धोरिय ॥
अट्ठावय-गिरिवर-मिहर- सेहर पुरिस-पहाण ।
ताहँ तँह-द्विय भव-जलहि जेहिँ नै तुह कय आण ॥

[२]

अजिय निज्जिय-दुज्जयाणंग

गय-लंछण गय-गमण अजर अमर सिव-सुह-निबंधण ।
सम-सायरं पार-गय विजयदेवि-जियसत्तु-नंदण ॥
तं धणु धरणहिँ भार-करु अहव विडाविडि-सत्थु ।
जेण न पूइउ सामि तुहुँ भव-सायर-वोहित्थु ॥

[३]

देव दुज्जय-मयण-मायंगं-

करड-यड-दारण-दरिय- हरि-किसोरें भव-भरण-भंजण ।
भव-सायर-पारगय गुरु-पयाव नीरय निरंजण ॥
संभव भव-मंताव-हर लक्खण-लंछिय-माय ।
पुन्न-विहीणहँ दुल्लहिय तुह पय-पायव-छाय ॥

१. 'चलण पा० ॥ २. 'जिण धम्म-पढम धुर' जे० ॥ ३. अट्ठावइ-गि' जे० ॥ ४. तहद्विओ म' पा० ॥ ५. न कय तुह आण जे० ॥ ६. 'र पारगय विज' पा० ॥ ७. अहिव जे० ॥ ८. तुहु पा० ॥ ९. 'ग-विकरड' जे० ॥ १०. 'र पायड परकम ॥ भव-सायर' पा० ॥

[४]

भुवण-भूषण जण-मणाणंद

पुरिसोत्तिम परम-पय- बद्ध-लक्ख अक्खय निरंजण ।
 सु-पसत्थ-मंगल-निलय भुवण-भाणु भव-भय-निरंभण ॥
 संवर-सिद्धत्था-तणय निज्जिय-विसय-कसाय ।
 अभिणंदण जिण तुहँ सैरणु तिहुयण-पणमिय-पाय ॥

[५]

सुमइ साहिय-सिद्धि-अत्थाण

सन्नान-दंसण-चरण- णिलय नाह जैय-जीव-वच्छल ।
 भव-रुंदे-कंदुक्खण- वर-वराह धर-धरण-परुचल ॥
 मेहराय-कुल-कित्ति-कर कोह-दवानल-मेह ।
 मंगलदेविहि अंगरुह कवणु लहइ तुह रेह ॥

[६]

विसय-विसहर-विसम-विस-वेय-

विदंसण विणय-सुय तार-तेय तिहुयण-नमंसिय ।
 पउमप्पह ! पउम-दल- दीह-नयण पंडिय-पसंसिय ॥
 अप्पडिहय-वर-नाण-धर सोडिय-माण-मरट्ट ।
 एक्क-कालु नाणा-जियहँ संसय-दलण-घरट्ट ॥

[७]

सरस-सररुह-सुरहि-मुह-सास

कुंदेदु-निम्मल-वरिय मोह-तिप्पि-दाण-दिवायर ।
 तिनमुत्तम तम-रहिय भविय-कुमुय-बोहण-निसायर ॥
 पयडिय-परम-पयत्थ पहु भुवण-त्तय-मु-पयास ।
 मुह-निहि निहणिय-कम्म-मल जिणवर जयहि सुपास ॥

[८]

सरय-ससहर-हार-नीहार-

हर-हास-गोखीर-सम- देह-वन्न वर-कित्ति-कुल-हर ।
 चंदप्पह चंद-मुह चंद-कित्ति-धवलिय-दियंतर ॥
 निय-कुल-नह-यल-चंद-सम कम्म-कलंक-विमुक्क ।
 संपइ सरइ न ताहँ पहु जे तुह सेवह चुह ॥

१. भवणं जे० ॥ २. सरण जे० ॥ ३. अट्ठाण जे० ॥ ४. जइ-जोव० जे० ॥
 ५. द०कुंदक्ख जे० ॥ ६. म मण-रं जे० ॥

[९]

सुविहि-सुविहिय-समण-कय-सेव
करुणामय-मयरहर महिय-मोह मय-माण-मूरण ।
संसार-भय-भोय-मण- जण-सरण कम्मद-चूरण ॥
मह^{हँ} मह^{घहँ} मणहर^{हँ} तिहुयणि जाइं सुहाइं ।
तुह पैय-सेवइं सुविहि जिण लीलइं लब्भहि[ँ] ताइं ॥

[१०]

भुवण-वच्छल अतुल-बल-सार
संसार-सर-सोस-यर तरणि-तेय सीयल सुहंकर ।
सुह-सासण ससि-वयण भविय-कमल-बोहण-दिवायर ॥
जण मण-माणस-सर-नलिण- निलयण-राय-भराल ।
मन विरमउ तुह गुण-गहणि मज्झ[ँ] जीह सयकाल ॥

[११]

दिव-नाणिण दिद्व-दद्वव
दय-रसिय खम-दम-भवण नलिणि-नाल-सुकुमाल-भुय[ँ] जुय ।
सेयंस जिण-वर-तिलय सेय-निलय सुर सत्थ-संथुय ॥
तिहुयण-पणमिय-पाय पहु विन्नत्ति निसुणेज्ज ।
भवि भवि मह तुह पय-कमलि लोयण-भमर वसेज्ज ॥

[१२]

दुद्धिमिदिय-दप्प-कप्परण
मण-मक्कड-रुद्ध-पहु कम्म-केलि-वण-गहण-कुंजर ।
सरणागय-दुत्थियहँ वासुपुज्ज दह-वज्ज-पंजर ॥
अजर निरंजण जग-तिलय पणयहँ पूरिय-आस ।
निम्मल निम्मल-नाण-निहि कय-निव्वाण-निवास ॥

१. पद-सें जे० ॥ २ जीय सयं जे० ॥ ३. जुय । सुर दुवहि-गहिर-
सर सेयनिलय सेयंस जिणवर ॥ तिहुयणं पा० ॥ सय निलय जे.

[१३]

विमल विमलिय-सयल-जय-जीव

भक्ति-वभर-नर-वर-खयर- अमर-रमणि-मुह-सुसिण-रंजिय- ।
 पय-कमल कलि-मल रहिय रम्म धम्म विसएहि^१ अ-गंजिय ॥
 इंदिय-तुरय-तुरंगमहं रुद्ध-कुमग्ग-पयार ।
 सिद्धि-पुरंधिहि^२ वच्छयलि घोळिर-निम्मल-हार ॥

[१४]

कणय-मदैरि विहिय-अभिसेय

सुर-मुंदरि-ललिय-कर- कुडव-कुंद-मंदार-पूइय ।
 सुजमोयैर-सर-नलिण- रायहंस वर-सुमिण-सुइय ॥
 अब्बावाह अरुवरस अरुय अगंध अफास ।
 जयहि अणंत अणंत-मुह जिणवर भुवण-पयास ॥

[१६]

चवण-रंजिय-सयल-सुर-लोय

निय-जम्म-संजणिय-जण- मण-पमोय जय-जीव-सुह-कर ।
 निक्खमण-रंजिय-भुवण भुवण-भाणु कंकेलिल-सम-कर ॥
 धम्म-धुरंधर धम्म जिण संपाविय-सुह-ठाण ।
 सुव्वयदेविहि अंगरुह सासय-सोक्ख-निहाण ॥

[१५]

जेण साहिय निय-पयावेण

अक्खंड-छक्खंड महि जेण तियस निय-सेव कारिय ।
 माणुभड खैयर रणि जेण जिणिवि नियें-मुहु जुयाविय ॥
 दुहिं वि पयारिहिं चक्कवइ तिहुयणि जणियाणंदु ।
 पणय-मुहंकरु संतिकरु पणमहु संति-जिणिंदु ॥

१ मंदिरि पा० ॥ २ ०यरसुरनिलिणं जे० ॥ ३ सुह-यर पा० ॥ ४.
 खररयणि जेण जे० ॥ ५. निय-महुमहु जुयां जे० ॥ ६ तिहुअणि पा० ॥

[१७]

सयल-सुर-पद्म-मंडलि-परिमलिय-

मंदार-मंडिय-चलण मंह-जोह-भड-वाय-भंजण ।
 दंष्ट्र-धुर-मयण-भड मुक-दुसह-सर-पसर-गंजण ॥
 कुंथु कयत्थीकय-सयल- सचराचर-जिय-लोय ।
 तिणु जिम्ब छड्डिय पइ जि पैरि कर-गय भौरह-भोय ॥

[१८]

सरस-सररुह-नयण नय-निउण

लकंठ-महि-महिल-वड; महिय-महिम महि-वट्ट-भूसण ।
 पायडिय-अपवग्ग-पह और जिणिंद उम्मग्ग-नासण ॥
 ताहं धरंगणि सयल-सिरि सग्ग मोक्ख करि ताहं ।
 खणु वि न चित्तहं उत्तरहि तुह नामक्खर जाहं ॥

[१९]

देव तिहुयण-पयड-माहप्प

सद्धम्म-नायग ति-जय- पद्म पहीण-जर-मरण-तम-भर ।
 मय-मल्ल-पडिमल्ल जिण मल्लिनाह पणयामरेसर ॥
 कुमरत्तणि कय-वय-गहण सामिय सामल-देह ।
 भविय-कुमुय-पडिबोह-ससि तव-सिरि-निय-कुल-गेह ॥

[२०]

सजल-जलहर-नील-भमरोलि-

नीलुप्पल-दल-गवल- सरिस-देहं सम-रसिय दयवड ।
 अपमेय अ-पमाण-गुण मुणिय-वत्थु-परमत्थ मुणिवड ॥
 सोम निरंजण कारुणिय सुव्वय भविय-सरण ।
 हरिवंसुव्वभव भव-महण मइ तुह सेव पवन्न ॥

१. 'मंड-परि' पा० ॥ २. 'दंष्ट्र' पा० ॥ ३. 'पर' पा० ॥ ४. 'भारय-भो'
 जे० ॥ ५. 'अरि' जे० ॥ ६. 'नीर-भमरालि' जे० ॥ ७. 'देह' दय-रसिय जे० ॥

[૨૧]

નમિર-નરવર-મડહ-માણિક-

મણિ-કિરણ-રંજિય-ચલણ દેવ લોચ-લોચણ-મહૂસવ ।
 કર-કલિય-નિવ્વાણ-સહ સુહ-નિહાણ પળમંત-વાસવ ॥
 પસરુદિય પરમાયરિણ જે તુહ પય પળમંતિ ।
 તે લંબેવિણુ ભવ-જલહિ નમિ નિવ્વાણહ જંતિ ॥

[૨૨]

દેવ કોહિડણ કુમર-ભાવમ્મિ

હરિ-સંલુ પડં કરિ કરિવિ વયણ-પવણિ જં મેરિડ તકસણિ ।
 'તં' સુદ્ધ જાયવ સયલ હરિ સ-સંકુ સંજાડ નિય-મણિ ॥
 સાયર સયલ ફલજ્જલિય ગિરિ ટલટલણહ લમ્મ ।
 કંપિય ધરણિ ધસવિક્કયહ ધરણિંદહ ફળ ભગ્ગ ।

[૨૩]

વિસમ-સંકહિ સમર-સંઘટ્ટિ

અડ-દુત્તરિ જલહિ-જલિ લહિરિ-ગહિરિ વિલસંત-જલયરિ ।
 નિરુ નિવહિય વણ-ગહણિ સીહ-સપ્પ-કરિ-કુવિય-દુદ્ધયરિ ॥
 પાસનાહ-નામ-ગહણિ નર નિત્થરહિં ન મંતિ ।
 શુંજિવિ સંસારિય-મુહટં દુહટં જલંજલિ દિંતિ ॥

[૨૪]

તિસલ-દેવિહિ ગમ્મિ વહંતિ

પડં દેવ સિદ્ધત્થ-ધરિ જં સિરીઈ વિત્થારુ લહ્હુડ ।
 તિં કારણિ કારુણિય 'વહ્ધમાણુ' મણ્ણસિ પસિદ્ધુડ ॥
 વર-નાણોદય-ગિરિ-ચહિય પયહિય-ધુવણાંદ ।
 તિહ્ણયણ-બંધવ તેય નિહિ જય પહુ વોર જિણિંદ ॥

[૨૫]

ઇય નિમ્મલગુણગણવદ્ધમાણપહુપણયપાયકમલાણ ।
 આમંસારં સેવા મહ દોહ્જ જિણિંદચંદાણ ॥

૧. મરિય જે૦। ૨. તહ સુદ્ધ જે૦। ૩. સિરીપ જે૦।

आगमगच्छीय श्रीजिनप्रभसूरिविरचित

अपभ्रंश-संधिद्वय

र. म. शाह

प्रास्ताविक

उत्तरकालीन अपभ्रंश साहित्य में संधि एक प्रचलित काव्य-प्रकार था । विक्रमकी १३ वीं शताब्दी से लेकर १५ वीं शताब्दी तक रचे गये ऐसे करीब पचोस काव्य अब तक उपलब्ध हुए हैं ।

प्राप्त संधि-काव्यों में प्राचीनतम संधिकाव्य, आचार्य रत्नप्रभसूरिविरचित 'दोषाई' वृत्ति, जो धर्मदासगणिविरचित उपदेशमाला की विशिष्ट टीका है और जिसकी रचना वि. सं. १२३८ में हुई है—में दिखते हैं ।

उसके बाद तेरहवीं सदी के अन्त भाग में ही और पांच संधिकाव्य मिलते हैं । उनके रचयिता थे आगमगच्छीय जैनाचार्य जिनप्रभसूरि । १३ वीं शताब्दी के अन्तिम चरण में विद्यमान जिनप्रभसूरि को कई अपभ्रंशभाषावद्ध लघु रचनाएं प्राप्त होती हैं, जैसे कि — 'धर्माधर्मविचारकुलक,' 'आत्मसंबोधकुलक,' 'सुमापित कुलक,' 'भव्यचरित,' 'भव्यकुटुम्बचरित,' 'गौतमचरित्र कुलक,' 'चाचरिस्तुति,' 'गुरुस्तुतिचाचरि,' 'नेमिरास,' 'अन्तरङ्गरास,' 'मल्लिनाथचरित्र,' 'महावीरचरित्र,' 'जम्बूचरित्र,' 'सुकोशलचरित्र,' 'चैत्यपरिपाटी,' 'मोहराजविजय,' 'अन्तरङ्गविवाह,' 'जिनजन्ममह,' 'नेमिनाथजन्माभिषेक,' 'पार्श्वनाथजन्माभिषेक' इत्यादि ।

जिनप्रभसूरि की रची हुई संधियां इस प्रकार हैं—(१) मदनरेखा संधि (२) नर्मदासुन्दरी संधि (३) चतुरङ्ग संधि (४) अनाथि संधि और (५) जीवानुशास्ति संधि ।

इनमें से प्रथम 'मदनरेखा संधि' ला. द. ग्रन्थमाला में शीघ्र प्रकाश्यमान 'मदनरेखा आख्यायिका' के परिशिष्ट में छप गई है । शेष अप्रगट चार में से अन्तिम दो यहाँ पर प्रथमवार प्रकाशित हो रही हैं । 'अनाथि संधि' का विषय प्रसिद्ध 'उत्तराध्ययन' सूत्रगत वीसवें महानिर्गन्धीय अध्ययन में प्राप्त अनाथि राजर्षि की कथा है । और 'जीवानुशास्ति संधि' का विषय—जैसा कि उसके नाम से स्पष्ट है—जीव को दिया गया उपदेश है ।

प्रस्तुत संपादन खेतखसही पाटक जैन ज्ञान भंडार, पाटण (उ. गुजरात) में प्राप्त नाट्यपत्रीय प्रति परसे किया गया है। इसका नंबर १२ (नया नंबर-६) है और इसमें ३६×५ मे. मी. कद के २६४ पत्रों में कुल मिलाकर ५४ कृतियों का संग्रह है। जिसमें (१) 'अनाथि संधि' पत्र १७३ व से १७६ व, तथा (२) 'जीवानुशान्ति संधि' पत्र १७६ व से १७९अ में लिखित है।

इसी प्रति में जिनप्रभसूरी की लगभग ३० लघु कृतियों का संग्रह है, जिनमें उपरि निर्दिष्ट सर्वा कृतियां आ जाती हैं।

[१] अनाथि-संधि

(कडवक-१)

अस्सज्जवि माहण्या, परमप्पा पाणिणो लहुं हुंति ।

तं तित्थं सुपसत्थं, जयइ जए वीर-जिणपहुणो ॥१॥

विसण्हिं विनडिउ, कमाय-जगडिउ, हा अणाहु तिहुयणु भमइ ।

जो अपं जाणइ, मम-मुहु माणइ, अप्पारामि सु अभिरमइ ॥२॥

रायगहिं नयगिं सेणीउ राउ, गुरुभत्ति-निवैसिय-वीयरउ ।

सो अन्न-दिवसि उज्जाणि पत्तु, मुणि पिक्खवि पणमइ नमिय-गत्तु ॥३॥

बपु रूखु वन्तु लावन्तपुन्तु, किं मुणि नवजुव्वणि सरसि रन्तु ।

नरराय अहं बहुविह अणाहु, मुणि भोग गाणि हउं तुज्झ नाहु ॥४॥

तं अप्पणो वि नरवइ अणाहु, अन्नेसि होसि किम भणइ साहु ।

किं मइं न तु जाणइ नरवरिंदु, जं एरिसु पभणइ मुणिवरिंदु ॥५॥

गम-हम-नह-जोहसणाहु रज्जु, संपज्जइ मण-बंछीउ कज्जु ।

मुष्णि भणइ पुण वि जगु सउ अणाहु, असहाइउ भमइइ भवु अगाहु ॥६॥

कोसंबीनयरोइ जं जि वित्तु, तं मुणि मगहाहिव एग-चित्तु ।

तहिं अत्थि पिथा मह सुहविहार, सुकलत्त-पुत्त-सुहिसयण-सारु ॥७॥

पडमे वयम्मि मह रोग रोग, उप्पन्ता विज्जहं मुक्क जोग ।

पिय-माइ-भाय-भइणी य सयग, बिलवइ विविहाइं दीण-वयण ॥८॥

मह रोग-पीड इक्कु वि न लेइ, पुण पासि बहट्टउ रुणल्लुणेइ ।

जो इक्कु वि रोगु निराकोइ, मह जणउ तस्सु घणु भूरि देइ ॥९॥

न तु केणइ फेडिय पीड मज्झ, इय वेअण सव्वहं हूअ असज्झ ।

सुकलत्त-पुत्त-परियण-मुमित्त, न तु मंत-तंत तसु विट्ठत्त चित्त ॥१०॥

लुह-तन्ह-पराभव-दुह-वेचित्त, हा हा अणाह संसार-गुत्ति ।
 देविद-विंद-वंदिय-जिणिंद, पय सुत्तु नाहु न हवह नरिंद ॥११॥
 विविहाहि-वाहि-विनाडियह मरणु, धम्मह विणु होइ न कोइ सरणु ।
 धण-सयण-रूव-जोवणसणाहु, हय मुणउं नराहिव मं अणाहु ॥१२॥

एवं मई जाणउ, मणु समि आणउ, संग-विमुक्कु विवेअ-जुउ ।
 पडिवज्जउ संजमु, नो-ईदिय-दमु, तउ अप्प-परह वि नाहु ल्हउ ॥१३॥ ॥१॥

(कडवक-२)

अणाहया अवर वि जाण राय, जह मणह जिणाहिव वीयराय ।
 पवज्ज पवज्जिय जेण वज्ज, तव चरण-करण न हवंति सज्ज ॥१॥
 मोहंधयार-निउरं-छूह, जड-जोगि भवाडवि-मग-मूह ।
 दुह-बंध-बद्ध तिहुअणु भमंति, न हु रोग-दोसवसि वीसमंति ॥२॥
 तिहिं दंडिहिं दंडिय अप्पु जाहं, तिहिं सल्लिहिं सल्लिय सुहु न ताहं ।
 ति-विराहणाहिं बोहिं हणंति, तिग्मारव-गुरु मवु उवचिणंति ॥३॥
 किं कुणइ नाणु तवु झाणु दाणु, जे लिति अणेसणु भत्तपाणु ।
 अह काय-कडाइय वसाह बत्थ, तह होइ तह च्चिय भव अवत्थ ॥४॥
 जे आगम-सत्थ-निउत्त सत्थ, तस्सऽन्ह करणि अणत्थ सत्थ ।
 जे सुत्त-वज्ज-वेसण कुणंति, अप्पं पि अप्पु न हु ते मुणंति ॥५॥
 बहु-पाव-पवंचिहिं वंचियाण, किं कुणइ ताण जिणनाह-आण ।
 अह वल्लह वरि मुंचंति पाण, न ऋहिंवि पवज्जइ जिणह आण ॥६॥
 जे विसय-कसाय-पमाय-पत्त, न हु मोह-महन्नव-पार-पत्त ।
 अप्पाभिप्पायहिं संचरंति, अप्पणमवि परमवि कुणइं निंति ॥७॥
 अणाहया ताहं वि दिक्खियाण, सया वि सुगुरूहिं असिक्खियाण ।
 जे माइठाणऽणुद्वण ठंति, वोरिय-आयारि न उज्जमंति ॥८॥
 मोह-निव-नडिय अणाह हुंति, मगहाहिव ते सवि कुणइं जंति ।
 एवं अणाह जिय सव्व-लोइ, सिरि-जिणवरिंद-आणा-विओइ ॥९॥
 जं जिणवरिंद आणा पहाण, सम्मापवग-गइ सुह-निहाण ।
 इय मुणिय नराहिव भव-अवाय, सिरि-वीयराय अणुसरसु पाय ॥१०॥
 अह विहसिउ सेणिउ नरवरिंदु, तं सव्वु सच्चु जइ कहइ मुणिदु ।
 ति-पयाहिण वंदिउ भाव-जुत्तु, संतेउरु निवु निय-ठाण पत्तु ॥११॥

२. म. शाह

मुणि निरङ्गार-चारित्तजुत्तु, विहरेह महीयलि सारसत्तु ।
इय भवह भावु जाणित निरुत्तु, भो भविय कुणउ अप्पं पवित्तु ॥१२॥

एवं संवेवेहि, विहि-विकखेवेहि, मुणि-सेणिअ उल्लाव-जुउ ।
संवंधु मुअक्खिउ, जं किंचि वि लक्खिउ, महनिग्गंथज्जायण-सुउ ॥१३॥२॥

चारु-चउ-सरण-गमणो दाणाइ-सुधम्म-पत्त-पाहेओ ।
सोलंगरहारूढो जिणपह-पहिओ सया सुहिओ ॥१४॥

॥ अनाथि-संधि समत्ता ॥

[२] जीवाणुसद्धि संधि

जस्स पभावेणऽज्जवि तव-सिरि-समलंकिया जिया हुंति ।
सो निच्चं पि अणग्घो संघो भट्टारगो जयइ ॥१॥

मोहारिहि जगडिय, विसयहि विनडिय, तिकख-दुक्ख-खंडियहं चिरु ।
संसार-विरत्तहं, पसमिय-चित्तहं, सत्तहं देमिऽणुसद्धि निरु ॥२॥
अणाइ निग्गोअ-जंतूण मज्जंगओ, एगत्तणुऽणंतजंतूहि सहसंगओ ।
समग्ग-उववाय-विणवाय-ऊसासओ, समग्ग-आहार-नीहार-नीसासओ ॥३॥
तयणु ववहार-रासम्मि जिउ आविओ, तम्मि रे जीव निच्चं पि नच्चाविओ ।
मुत्त पत्तेय-तरु-काय कम्मि हिरिओ, पुढवि अपु तेउ वाउऽणंतकाए ठिओ ॥४॥
आवि य नीराइ-सत्थेहि संताविओ, दुट्ठ-कम्मट्ठ-गंठीहि संदाविओ ।
जीव खुद्दाग-मरणेण हा निट्ठिओ, अहह एगंत-भवियव्वया-हिट्ठिओ ॥५॥
सुहुम-कायाउ तउ बायरे चड्ढिओ, तिकख-दुक्खेहि लक्खेहि जिउ खंडिओ ।
तत्थ अवसप्पिणुसप्पिणऽस्संखया, चउसु काएसु उरुसग्गओ अक्खया ॥६॥
कवणु तं दुक्खु जं जीव न हु पावियं, कम्म-परिणाम-भव-भाव-संभावियं ।
वेइंदि-तेइंदि-चउरिंदि-विगल्लिदिए, कालु संखेज्जओ कायट्ठि निंदिए ॥७॥
भाव सव्वे वि सुह-असुह सुह वियसिया, सव्व जीवेहि हाऽणंतया फरिसिया ।
नत्थि तं ठाणु लोए न जहि हिंडिओ, राग-दोसाइ-सुहवेहि हा दंडिओ ॥८॥
नरय-तिरियम्मि मणुअम्मि किह आणिओ, जणणि-जणयाइ-सयणेहि संदाणिओ ।
इंदियग्गाम अभिराम मन्नंतओ, भीम-भव-रन्नि भमडंतु न य संतओ ॥९॥

चरिउ विवरिउ जोवरस इह दीसए, जेण सुह तन्न दुहु जेण तं गवेसए ।
 नाण-निहि निय-गिहे सुत्त बहि भमलए, तत्थ जिउ जाइ दुहु जत्थ सिरि निवडए ॥१०॥
 जेसु ठाणसु जिउ णंतसुहु पावए, सुत्त तं ठाणु अप्पं दहं दावए ।
 जेण सम्मेण कम्मसि लहु छंटए, सुत्त तं मूहु हा विसय-विमु पुंटाए ॥११॥
 कह वि मणुआइ-सामग्गियं पत्तओ, तह वि विसयामिसे गाढ अणुरत्तओ ।
 लक्ख-बुलसीह जोणीइ पुण भामिओ, मोहराएण रे जीव अस्सामिओ ॥१२॥
 पुग्गळणं परावत्तयाऽणंतया, हिंडिया जीव न हु कह वि उवसंतया ।
 देव-गुरु-धम्मु न कयाइ उवल्लओ, तेण एओ जीवु कम्महि संरुद्धओ ॥१३॥
 सुक्खु पच्चक्खु दुक्खं पि मेरूवमं, अहह अदिट्ठु पुण मन्नए तिणसमं ।
 विरस संसार-दुच्चिट्ठियं हिट्ठियं, वपुरि जीवाण भव-भमणु हा निट्ठियं ॥१४॥
 कह वि पइं पत्त सामग्गियं मग्गियं, हेव रे जाव तं कुणसु सुहमग्गियं ।
 चारगागार-संसार-सुहमुज्झिउं, जुत्त ते सुहय पियमप्पियं उज्झिउं ॥१५॥
 सयल-लच्छीइ लद्धाइ किं आगयं, अह सकम्महि दुत्थेण कि ते गयं ।
 राग-दोसे य ते दोवि जिय मल्लिहउं, जुत्तु संतोस-निवपासि तुह मल्लिहउं ॥१६॥
 जत्थ सुपसत्थ निग्गंथ-मत्थय-मणी, जयइ जंबू-गणी भुवण-चितामणी ।
 एवमन्ने वि सिरि-थूलभदाइणा, एय सिरि-वयरमुणि-सामि सुयनाणिणो ॥१७॥

इय विविह-पयारिहिं, विहि-अणुसारिहिं, भाविहिं जिणपहुमणुसरहु ।
 सुत्तेण य पवरिहिं, आणा-सुतरिहिं, भवियण भव-सायरु तरहु ॥१८॥

॥ जीवाणुसट्ठि-संधि समत्ता ॥

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 | Swami Shri Tribhuvandasji Shastri. |
| Nationality | Indian. |
| Address | Shri Ramanand Printing Press,
Kankaria Road, Ahmedabad-22. |
| 4. Publisher's Name | Dalsukhbhai Malvania |
| Nationality | Indian. |
| Address | Director,
L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad-9, |
| 3. Editors' Names | (1) Dalsukh Malvania |
| | (2) Dr. H. C. Bhayani |
| Nationality | Indian. |
| Address | (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 intended to be researches in Medieval Indian a. Hence emphasis will naturally be on the languages, literature and sources of that period. But it also give sufficient space to other which throw light on Ancient Culture.

of Contributions

Contributions embodying original researches, abstracts of theses accepted by the University; critical editions of the classical Sanskrit, Prakrit, Pali, Avesta, Old Hindi, Old Gujarati literature; appreciations and summaries of and medieval important original notices of manuscripts and textual editions will be published in the

of Articles

Articles could 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 remuneration 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

(1972)

32. Philosophy of Shri Svaminarayana by Dr. J. A. Yajnik Rs. 30/-
34. अभ्यात्मबिन्दुः — हर्षवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ;
सं० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह Rs. 6/-
35. न्यायमञ्जरीग्रन्थिभङ्गः — चक्रधरकृतः, सं० नगीन जी. शाह Rs. 36/-
36. New Catalogue of Sanskrit and Prakrit
Mss. JESALMER COLLECTION —
Compiled by Munirāja Shri Punyavijayaji Rs. 40/-
37. Prakrit Proper Names Pt. II
Compiled by Dr. Mohan Lal Mehta Rs. 35/-
and Dr. K. Rishabh Chandra
38. Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi Rs. 6/-

1815

18-12-73

SAMBODHI

(QUARTERLY)

VOL. 2

JULY 1973

NO. 2

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

Two Plays of Rāmacandra ; An Aesthetic Study
G. K. Bhat

Prohibition and Indian Culture
Dalsukh Malvania

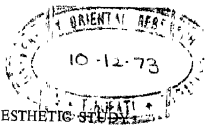
Diversity of Thought in Upaniṣads
Y. K. Wadhwani

अपभ्रंश संवि-काव्यो
र. म. शाह

गांधर्वमां ' रक्ति '
मधुसूदन ढांकी

शिवभद्रकृतं शिवभद्रकाव्यम् (टीकाद्वयसमेतम्)
सं. श्रीमती नीलाञ्जना सु. शाह

Vo. 1012



TWO PLAYS OF RĀMACANDRA : AN AESTHETIC STUDY

G. K. Bhat

I

Nirbhaya-Bhīma-Vyāyoga

This one-act play* comes from the pen of the versatile Jaina writer who is reputed as an author of a hundred compositions. The play is built round an exploit of Bhīma and dramatises the episode of the killing of the demon Baka by Bhīma.

Rāmacandra's sources is obviously the Mahabharata.¹ But as a dramatist he had to shape the story a little differently to suit his dramatic design. It will be interesting to study the two versions to get an idea of the dramatist's art.

(i) The *Baka-vadha* episode in the epic occurs at a time when the Pāṇḍavas were living in hiding in the house of a Brahmin family in Ekakagrā city over which Baka had sway. The residents of the city had stipulated the surrender of one human being to serve the daily meal of the demon in order to prevent wholesale and indiscriminate slaughter of the human habitation.²

(ii) It is the turn of the Brahmin family to supply the daily victim and the household is distraught with the prospect of death. The Brahmin's wife pleads that she should be allowed to go to meet the demon. Then the daughter does so. The Brahmin's little son too picks up a blade of grass from the floor and says with the daring and innocence of a child that he will kill the demon with it.³

(iii) As the debate in the Brahmin's house proceeds with uncertainty and indecision, Kunti, who had been listening to this tale of misery, decides to oblige the Brahmin in gratitude for the shelter and safety that he had given to the Pāṇḍavas.⁴ The Pāṇḍava brothers are out at the moment for begging food, except Yudhiṣṭhira who had stayed with Kuntī. She speaks to him about sending Bhīma to the demon to fulfil the Brahmin's personal obligation. Yudhiṣṭhira opposes the idea. Kuntī argues with him and convinces him that Bhīma will certainly kill the demon and do a good turn to the family too.⁵

(iv) The Pāṇḍava brothers return. Bhīma is told what he is to do. He collects the food willingly and goes out with it to meet the demon. This is the accepted practice to fulfil the demon's demand. The chosen Sambodhi 2. 2

victim carried the food collected for the demon and the demon ate it up along with the human victim. Bhīma goes to the forest residence of Baka, calls him out, and proceeds to eat up the food intended for the demon.⁶

(v) Baka is annoyed and attacks Bhīma. The final chapter describes their fight which ends in the death of Baka.

The Brahmin is grateful for being saved from the jaws of certain death. The people of the city throng to see the huge body of the demon stretched in death and wonder about it. The Brahmin explains, according to Kuntī's suggestion, that an unknown Brahmin who had great mantra-power and physical prowess took pity on him and accomplished the demon's death.⁷ The secret of the Pāṇḍavas staying incognito is thus preserved.

The changes that Rāmacandra has done in shaping his story will now be obvious on this background :

The dramatist does not make a pointed reference to the epic context, as probably unnecessary. But in the opening speeches of Bhīma and Draupadī there is a suggestion of the epic background. Bhīma is sad at the thought that they are required to live in a forest, whereas they should have been in a palace. Draupadī is depressed in mind and feels that the Pāṇḍavas may not, after all, be able to defeat the Kauravas. These thoughts are completely forgotten in the course of the following dramatic development ; and so, the dramatist seems to have used these musings only as an epic anchor for his story.

The dramatist has changed the entire detail about the Pāṇḍavas and the Brahmin family. Kuntī and the Brahmin family do not figure in the play. On the contrary, Draupadī who is not mentioned in the *Baka-vadha* episode takes a prominent place in the drama. The detail about the Pāṇḍavas having gone out for food is also omitted. In stead, the dramatist shows Bhīma taking Draupadī out for a pleasure stroll in the forest, and the other brothers are to follow him in due time.⁸ This is a romantic opening fit for love or adventure; and it is artistically conceived to the advantage of the hero.

With the omission of Kuntī and the Brahmin family that hosted the Pāṇḍavas, the dramatist has to arrange the knowledge about Baka and his practice reaching Bhīma in a different way. This he does by using a plausible coincidence. As Bhīma and Draupadī move about in the forest admiring its luxuriant and impressive charm, they sight a temple priest who narrates the whole tale of Baka. This is a smooth introduction of the Baka episode and carries with it all the elements of dramatic expectation. Compared to the epic in which the Baka episode is just one incident, the narration here through an unprovoked new character comes

more alive in its unexpectedness and because of the promise of dramatic development it holds. It is true that the scene is narrative; and the temple attendant has no further business in the drama. But it is a good dramatic device and the dramatist has planned it with a smooth and natural touch. Draupadī discovers that the forest grounds are muddy with flesh, blood and bones and imagines that they are probably near a cemetery⁹. Bhīma thinks otherwise. It is at this moment that Bhīma sees the temple attendant. His appearance on the scene and his narration have therefore a realistic impact

In the epic version Kuntī takes the lead in helping the Brahmin family and is confident of Bhīma's prowess. Bhīma has the role only of a willing and obedient executor of a charge entrusted to him. In the dramatic version of Rāmacandra Bhīma takes the responsibility on his own initiative, although he is drawn into it by a coincidence.¹⁰ This change definitely serves to heighten the stature of Bhīma, who appears here as humane and confident hero of a challenging adventure.

Yudhishthira and the other Pāṇḍava brothers are to follow Bhīma who has gone ahead with Draupadī in the forest. The arrival of the brothers, which has been carefully hinted earlier in the play, serves now several dramatic purposes. The timely arrival of Yudhishthira and the Pāṇḍavas at the very moment when Draupadī is planning suicide¹¹ provides the necessary turn in the dramatic story, relieves the tension in the situation and saves her life. Their presence on the stage at this point also fills the inevitable gap in dramatic action while Bhīma is fighting with Baka off-stage and it serves to keep the story moving. It is natural in the dramatic construction that the note of confidence in Bhīma's prowess should be sounded by some brother if Kuntī is not used for this purpose. Unexpectedly this role is assigned to Yudhishthira, probably as the eldest of the Pāṇḍavas. He asserts this confidence not only by positive statements but also by questioning Arjuna's move to run to Bhīma's help. Nakula and Sahadeva join their elder brother in support.¹² This conversation among the brothers helps naturally to assuage Draupadī's fears about the safety of Bhīma. The situation thus developed is, in a way, a dramatic anticipation of the end of the story. Finally, the presence of the Pāṇḍavas serves to provide the necessary audience for Bhīma's narration of the fight, and for bringing the finale of the dramatic story to a formal close.

Draupadī's inclusion in the Baka-vadha episode is an innovation on the part of the dramatist. Rāmacandra seems to have been goaded by a romantic motive in showing his hero perform in the very presence of the heroine. This enables him to add colour to the heroic action and work out the usual feminine reactions also.

Rāmacandra has departed from the epic source in constructing the Brahmin episode which goads Bhīma to intervene. The dramatist does not show that Bhīma was acting at the behest of Kuntī to oblige the Brahmin family who had given them shelter during the period of their secret stay. This detail is altogether omitted. In the play, the Brahmin whom Bhīma meets is a stranger to him; and the meeting also is a chance occurrence. Bhīma's gesture to help the family in their danger from Baka appears therefore to be quite spontaneous and worthy of a hero.

But the omission of the touching rivalry to die for the family among the members, which we notice in the epic story, is difficult to understand. The rivalry deepens the tragic note in the plight of the family and, at the same time, heightens the dignity of the members as human beings. Bhāsa uses this episode, though in altered context, in his *Madhyama-vyāyoga* with a superb dramatic effect.

Rāmacandra is apparently concerned with a picture of normal pathos and introduces only the mother and the wife of the victim. There is no doubt that they are terribly affected; but they have accepted also the fact of inevitable death. The attendant sorrow is genuine; but it is indicative of the familiar frailty of human beings. Rāmacandra uses certain descriptive touches in constructing this incident: The Brahmin is dressed as a victim of death, his body is anointed with red sandal; a garland of red flowers hangs down from his neck; his hair are loose; his steps slow. He mounts tearfully the slab of stone from which he is supposed to be devoured by the demon. His young wife has put on all her ornaments, suggesting thereby that she will follow her husband in death like a Sati. These touches clearly show that Rāmacandra has used Śrī Harṣa's *Nāgānanda* for his model in constructing this scene.

With the change in constructing the Brahmin episode, it is natural that the dramatist should change the mode in which the demon was to meet his intended victim. Obviously the precepts of dramaturgy have weighed on the mind of the dramatist and directed his treatment. The violence involved in the demon attacking his victim and feasting on it, as also the actual fight between Bhīma and Baka culminating in the demon's slaughter, could not be shown on the stage. Bhāsa takes the freedom of art in showing violence and death on the stage contrary to Bharata's prescription. Rāmacandra adheres to representation sanctioned by convention and dramatic practice. In the play, the victim is to take his seat on the stone-slab from which he is lifted and carried away to the mountain fortress of Baka. Accordingly, when Bhīma substitutes himself for the victim, attempts are made to lift him away; and though Baka appears on the scene to supervise, as it were, the usual arrangements, the actual fight takes place near the mountain fortress, behind the scene.

Since the actual epic context has not been used by the dramatist, it was not necessary for him to mention the final detail in the epic story of preserving the secret about the stay in hiding of the Pāṇḍavas. The play therefore ends appropriately with Bhīma's narration of Baka-vadha and the gratitude of the man whose life has been saved.

Rāmacandra's handling of the entire episode shows that he has the imaginative inventiveness of a literary artist and the sense of freedom in shaping his dramatic story. The omission of the actual epic context of the Baka episode, which was not really necessary for dramatization, has gained for the play a completeness of a single individual episode that can be easily assumed to have occurred in the colourful and adventurous life of Bhīma. The reader is not required to depend on the epic for the antecedents or for the consequent explanations to understand the dramatic story. This bestows unity on the play, which becomes a one-act as it was intended to be.

The omission of the Brahmin's story in the epic is, however, an artistic loss. Rāmacandra has compensated for it partly by describing the wailings of the two women relatives of the victim and partly by working out elaborately the reactions of Draupadī who is present throughout the dramatic action. The visual detail about the victim's appearance is likely to add to the grimness of the scene in a stage representation.

But Rāmacandra's greater skill lies, to my mind, in the altered picture of Bhīma's confrontation with Baka. Conscious that the encounter cannot be shown on the stage, the dramatist builds a picture of the demon's mountain fortress to which the victim was to be carried. He introduces Baka and his demon attendants on the scene. The attendants sense a new kind of smell on the grounds; they search and discover Draupadī hiding behind a mango tree. These details are interesting and dramatic. They create action and tension. The demon attendants lick Draupadī and discover to their intense delight that her flesh is tender and savoury. This again is a natural touch and produces humour of a grim kind. Such grim humour is present in their further recommendation to their Chief to eat Draupadī first, or taste her flesh in between meal, or their request that they be allowed to feast on her flesh.¹³ The dramatist succeeds, for a moment, in mixing *bībhatsa* with *hāsyā* and, at the same time, suggesting the underlying *bhayanaka* and *karuṇa* through the psychological reactions of Draupadī. This little scene is quite exciting. And the excitement continues in the attempts on the part of the demon attendants to lift Bhīma from the stone-slab and their failure. The frustration of the demons is very enjoyable to the audience : It is a tribute to Bhīma's formidable strength. It is also apt to evoke pleasure and laughter at the sight of the discomfiture of the demon.

It appears to me therefore that the dramatist's construction of the Baka episode, although it deviates from the original, has succeeded in presenting a united, self-containing picture which is colourful with heroism, pathos, excitement and grim laughter.

It is in creating the characters, however, that the dramatist's departure from the epic source appears to be questionable: It does not fulfil any special dramatic purpose. In the altered context the initiative and the finish of the dramatic action rest with Bhīma. This is a gain for the hero's character, as said earlier. But in being required to make Bhīma assert his own invincible might before Draupadī and narrate the finish of the fight with Baka himself, as forced by the dramatic design, the dramatist could not save Bhīma from looking like a boastful giant, somewhat like the Bhīma in Bhaṭṭa Nārāyaṇa's *Veṇṇasamhāra*. Yudhiṣṭhira's cock-sureness about Bhīma's prowess is inconsistent with his epic image; and his slighting rejoinder to Arjuna in order to stop him from rushing to assist Bhīma is uncalled-for. But it is Draupadī's picture that seems to have suffered the most at the hand of the dramatist. Her note of defeatism is inconsistent with her supposed independent and fiery temperament.¹⁴ It is strange that she holds Bhīma back from interfering with the demon's activities.¹⁵ Her anxiety for Bhīma is natural; any wife will feel such concern for the safety of her husband; but the concern is better expressed after a heroic decision has been taken, not before. Bhīma is a different type of man; and Draupadī also is the daughter and the wife of a Kṣatriya. Her attempt, therefore, to drag Bhīma away from the distress of the Brahmin family and her suggestion to run away from it are unworthy of the spirited lady in agony that we know her to be from the epic and other literary compositions. Her attempt to commit suicide¹⁶ is equally ridiculous. It suggests that she has no confidence in Bhīma. It also shows that she is an ordinary female who is guided only by the thought of self-preservation and who loses her perspective by the slightest threat to it. I think, Rāmacandra felt a victim to the temptation of painting Draupadī on the lines of the familiar heroine of a Sanskrit Court Comedy. Mālavikā and Ratnavatī are similarly afraid to permit any unexpected adventure to their heroes and are ready to attempt suicide at the mere idea of frustration and loss of the lover. But such a treatment of Draupadī's character is unjustified and also inartistic.

Strangely enough Baka makes a better, albeit un-demonic, impression on the mind of the reader in his strict adherence to the stipulated conditions and in his courtesy towards a woman.¹⁷ However, this touch of dignity and culture bestowed on the demon is wasted; because Baka is not given an opportunity to converse with Bhīma on the stage, before the final encounter rings the curtain down on his life.

Luckily, Rāmacandra writes with a sense of drama. His prose dialogue has a natural flow; it is not riddled with heavy compounds or encumbered with poetic conceits. His verses also are generally simple, except when they are used for descriptions or for suggesting the heroic sentiment.¹⁸

Incidentally the play conforms to formal requirements. A *Vyāyoga*, according to definition,¹⁹ is a one-act built round a famous hero, with fewer women and more male characters. The incident is a conflict occasioned by some kind of rivalry and involves actual fighting and wrestling. This makes the play a heroic one; other sentiments come into it only as a support. The development of the dramatic action is compact and does not exceed the duration of a day.

Bhīma who dominates the play qualifies as a *prakhyāta nāyaka* without being either a divinity or a royal sage. Draupadī and the victim's wife and mother are the only female characters. The Pāṇḍavas, Baka and his demon attendants, the temple priest and the victim make up the larger number of male characters. There is of course a conflict in the play due to confrontation with Baka and the rivalry is engendered by Bhīma's interference on behalf of the intended victim. There is some rough handling of characters, especially of Bhīma, although the main fight takes place off-stage. The emotions of pathos, fear, disgust and laughter are incidental to the heroic. The play begins presumably in the morning; the stroll and the presence of the temple attendant indicate this; the action is over by meal time. The duration of the play does not exceed therefore a few hours.

II

Nalavilāsa-nāṭaka

The *Nalavilāsa-Nāṭaka*** is a dramatic rendering in seven acts of the Nala-Damayanti-kathā. The legend of Nala is wellknown and familiar to all Indian readers. It is needless to compare the dramatic version of Rāmacandra with the prototype as recorded and preserved in the Mahābhārata.²⁰ Besides, one of the editors, Pandit Lalchand B. Gandhi, has noticed the principal differences in the *Nalakatha* as presented in the different versions.²¹

The Jain version of the story differs from the Mahābhārata mainly in four respects (i) It omits the presence of four gods who attended the *svayamvara*, assuming the identity of Nala, so that Damayanti was confronted with five persons who looked exactly like Nala. (ii) The temptation to indulge in the game of dice and the subsequent misery of Nala, which are attributed to the malice of Kali in the epic version, are changed in the Jain version. (iii) The transformation of Nala which completely disguises his real identity is, in the epic story, due to Karkotaka Nāga who bites Nala. The Jain version substitutes Nala's own father, now a divine being, who helps

Nala through his calamity. (iv) The separated Damayanti, in the epic story, becomes aware of Nala's whereabouts by partaking the animal meat cooked by him. The Jaina version uses the motive of *Sūrya-pāka-vidyā* which Nala alone is supposed to know. It is obvious that Rāmacandra uses the Jaina version as a base for his dramatic story. He has also effected many other small changes in introducing new motives and characters to suit the dramatic form imposed on the old legend.

The prologue, called *zmukha*, introduces the poet and his play and strikes the main note in the story of Damayanti's desertion by Nala through a parallel occurrence in the life of the Nati. She is worried because her married daughter has been driven out of the house by the husband. The Sutrādhara takes a philosophic view of the happening and feels confident that the daughter will be reunited with her husband if she were really above blame. This conversation serves to foreshadow the denouement of the play.

The main scene of the first act introduces King Nala with his usual palace attendants. A Kāpālika has been captured. With him is discovered a letter addressed to one king Citrasena by some Meṣamukha, and also a picture of a lovely damsel. It is recognised that the Kāpālika is a spy; though the contents of the letter remain as yet a mystery. The lady in the picture is a 'jewel of a woman', and she is wearing a string of pearls (*mukṭavālī*) which is surprisingly identical with what Nala had seen in a dream the same morning. The coincidence strengthens the prophecy by the King's astrologers that the King will have a beautiful woman and great prosperity. The apparent mystery about the picture is solved by a palace maid Makarika who belongs to Kuṇḍinapura and who is therefore in a position to identify the picture as that of Damayanti, the daughter of the Vidarbha king. Nala is very much enamoured of the Vidarbha Princess whom he had considered, from the picture, to be a *devatā*. He is also angry with the Kāpālika whom he orders to be thrown in prison.

The first act is thus intended to introduce Damayanti and create in Nala's mind an attraction for her. This is accomplished by a new, though familiar, motive of a dream and by the introduction of a picture through a captured spy. The author creates a mystery at the beginning of his story which he resolves at the end, obviously to maintain suspense in the unfolding of his dramatic plot.

The spy episode has dropped a hint about the possible opposition to Nala's amorous intentions. This is pursued partly in the second act. Nala has sent his trusted companion Kalahansa, along with Makarika, to the Vidarbha kingdom, armed with Nala's own picture and of Damayanti seized from the spy, in order to learn Damayanti's personal reactions. The emissaries play their part cleverly, gain access to Damayanti, and bring

important news back. They relate to Nala that the Vidarbha king Bhīmaratha is under the influence of a Kāpālīka by name Ghoraghoṇa and his wife Lambastanī. The Kāpālīka is a master of ruthless deceit,²² and apparently in league with the Kalachuri king Citrasena. He has forced on the mind of Bhīmaratha that Damayantī will be Citrasena's wife, and the Vidarbha King has accepted this behest. This is depressing news for Nala. But the interview with Damayantī which Kalahansa and Makarika had obtained is full of promise. Damayantī did not disclose her mind completely. But she accepted both the pictures and directed that her picture be sent to her father, and that of Nala be kept in the palace temple. Kalahansa thinks that this is indicative of Damayantī's acceptance of Nala. Damayantī further suggests that Nala should try to win over Lambastanī to his side somehow, because she is capable of influencing her father in changing his mind. Kalahansa has played his part more than well; he has brought Lambastanī with him to meet Nala. Nala humours her, asks the Vidusaka not to make fun of her, and requests her to help him. She promises to get the Vidarbha princess for Nala and Nala, in return, awards her gold ornaments to cover her entire body. While the dramatist thus furthers the story and indicates the overcoming of an apparent obstacle to the lovers' union, the news at the end of the act that the captured spy has been befriended by Yuvarāja Kūbara, the younger brother of Nala, suggests a new threat to the happiness of the lovers.

Damayantī's gesture in sending her picture to her father has proved to be a wise move. In the course of investigating how the picture went to Nisadhā, King Bhīmaratha discovered that the dreaded Kāpālīka Ghoraghoṇa was a spy of Citrasena and the spy caught by Nala was his follower. This discovery sets his mind against the Kāpālīka. He inflicts a humiliation on him and his wife and drives the couple out of his kingdom. He also orders the *svayamvara* of Damayantī, to which Nala receives a due invitation.²³

The way is thus prepared for the union of Nala and Damayantī, the only obstacle of Citrasena through the machinations of Ghoraghoṇa being now completely removed. What is expected is the solemnization of this union. The dramatist, however, uses the third act to bring the hero and the heroine together in a scene of love, in the best tradition of the classical playwrights. The day before the *svayamvara*, Damayantī comes to the Cupid's temple to offer her worship; and Nala is given an opportunity to stand behind a mango tree to watch her, to hear her, and to admire her. The helpmates of Nala are close at hand to interpret Damayantī's gestures for Nala and to prevail upon her to disclose her mind. Nala is in raptures over the loveliness of Damayantī, and is able to hold her hand in an attempt to stop her picking the flowers herself. Nala also submits to her, through Kalahansa, Sambodhi 2. 2.

a letter of love. Damayanti has given enough indications of her mind without actually divulging anything or without committing herself. This apparent onesided meeting is interrupted by Damayanti's mother calling her away. The Vidūṣaka brays like a donkey; Damayanti returns to avoid a bad omen. She then drops a letter in the hand of the Vidūṣaka, promises Nala to meet the next day, and finally departs. The letter is a confession of her love for Nala. But it also suggests a separation.²⁴ The confession of mutual love completes the preparation for union. But the mixed note of union and possible separation augurs a coming turn of events. And this is overshadowed by the news that Ghoraghona and his wife have joined Nala's brother Kūbara.

The fourth act presents the scene of the *svayamvara*. It is really unnecessary after the mutual avowal of love. It is probably introduced as the only way for showing a formal union; and this is, incidentally, in keeping with the old legend, as with the declared intention of the Vidarbha King.

The scene is no doubt modelled on Kalidasa's Indumatī-svayamvara. It has no dramatic value, because any surprise or unexpected turn is already prevented by the omission of the gods' rivalry which was an important part of the old legend, by checking, for the time being at least, Citrasena's plot to get Damayanti for himself, and by the fact that Damayanti had made up her mind about Nala. The scene has therefore only a spectacular value. There is, no doubt, some good poetry in this act; and the psychological tremours of Nala through the scene are convincingly shown. But the repetition involved in the introduction of suitors, inevitable though, cannot be called dramatic, as the final outcome is known to the audience. There are also some elements in the scene that are difficult to explain. What is the point in showing that the presentation of the suitors took such a long time as to trespass on the auspicious hour fixed for the marriage?²⁵ If the usher, Mādhavasena, was inordinately talkative, as Damayanti feels and Bhīmaratha openly alleges, why was he chosen for this work?²⁶ As a matter of fact, it is his duty to introduce every king properly. He is no more talkative than the minister Vasudatta in fact is, who loves to describe Damayanti's charms to her own father!²⁷ Damayanti's own tarrying also, when she finally stands before Nala, is difficult to explain. If the dramatist was planning to create a last-minute suspense, it was useless; because the audience did never expect Damayanti to turn away from Nala. It is equally puzzling why the king, and subsequently the minister, should impose upon Damayanti and openly recommend to her and instruct her to choose Nala if this were *svayamvara*?²⁸

The act comes to a close with the bard's announcement of the time of the day. The imagery used by him in his verse unmistakably suggests the

coming temptation of dice play and the desertion of the bride,²⁹ the shadow of the future event.

This information is given to the audience at the beginning of act V in a longish monologue of Kalahansa. In spite of the earnest advice of the family priest and wise citizens, and probably acting under the spell of fate operating from previous birth,³⁰ Nala gambled away his own kingdom and Damayanti. Having lost everything to Prince Kubara, Nala is preparing to leave his country till his good fortune returned.

The dramatist works out the expected atmosphere of pathos out of this situation. The citizens are plunged into misery. The faithful attendant Kalahansa and the merry companion, the Vidushaka, wish to accompany Nala and are ready to die otherwise. Damayanti insists on going with Nala; and, very much like Sita in the Rāmāyana, argues and pleads with Nala to take her with him. Nala has to do so.

The wanderings of the lone couple are then described with appropriate stress on Damayanti's tiredness, her agony of over-powering thirst, and her slow weeping, till they meet with a Tapasa. The conversation leads to Nala's present condition and the purpose of his journey. The Tapasa, who is the same Lambodara, the spy and servant of Kapalika, now disguised, advises Nala that the state of the 'loss of kingdom and being tied down to a woman' is a calamity heaped on calamity; the company of a woman is bound to destroy a man's freedom of movement. The Tapasa gives voluntary advice to Nala that his going to the Vidarbha kingdom and the shelter of his father-in-law will be embarrassing and shameful to him in his present plight.³¹ Nala accepts both the observations of the ascetic. He fetches water for Damayanti and points out to her the way to Kuṇḍinapur as learnt from the ascetic. In his own mind he has decided to abandon Damayanti.

Damayanti has a feeling of premonition about her desertion. But she is overpowered with fatigue and sleep. And as she is lost in sleep Nala deserts her, with almost the same emotional tension and verbal expression as Bhavabhūti's Rāma displayed when he decided to abandon Sita who had gone to sleep on his arm. The self-reproach, the awareness of cruelty and the inward sorrow of Nala are overwhelmingly similar to those of Rāma. Damayanti is still drugged with sleep when Nala leaves her. A traveller from a passing caravan sees her, alone and lost, lifts her and carries her away to safety.

The act is thus intended to depict the circumstances and the actual act of Damayanti's abandonment. The loss of kingdom in the game of dice is a detail which is part of the old legend. But the motive in the old legend, namely, the spirit of Kali taking possession of the mind and

body of Nala which is responsible for Nala's headlong surrender to the game of dice and also for his desertion of his wife, is omitted in the dramatic version and substituted by the idea of fate working against Nala. There cannot be anything objectionable in the change of motive. But it is likely to be too spacious a cloak to cover the actions of a character, if they cannot be explained also on the normal grounds of a man's character and behaviour. This is what happens here and consequently the characterization of Nala suffers. Nala has an instinctive suspicion about the Tāpasa. He sees his resemblance to the earlier spy Lambodara. And yet, the mere change in appearance, that the Tāpasa is lame, a hunchback, is shown to be enough to remove the suspicion from Nala's mind³². Similarly, in stead of being a little wary, Nala shows himself to be utterly gullible in accepting all the statements of the Tāpasa. It is reasonable to suppose that Nala would feel humiliation in facing his father-in-law in the present situation. But why should he accept the suggestion of abandoning his wife? The answers to all these questions have to be taken from the idea of fate. But fate does not work with such a thin disguise as that of a suspicious Tāpasa. The roots of man's behaviour must reach down his basic character and temper as moulded by heredity and the law of Karma. Or else, an outside factor must act with such a compulsion that a person loses his sense of perspective and judgment under the sudden impact. Both these factors operate together in the case of Rāma. His decision to abandon Sītā is as much a stroke of cruel fate as it is the result of his idealistic temperament. The dramatist does not attempt anything of the kind. And so, the act of Damayanti's abandonment does not bring conviction, although the emotion of Nala is genuine.

The fifth act has left the audience in a state of suspense and tension, full of dramatic value. The dramatist picks up his thread of narration with a very clever device in the sixth act. A long soliloquy of Nala first informs the audience of the physical transformation of Nala due to the intervention of his father appearing in the guise of a serpent, of the advice and promise of returning fortune, of Nala's stay with Dadhiparna, the lord of Ayodhya, as a royal cook. The audience also learns about a dramatic performance which a troupe of actors from Vldharbha is to present to the King.

It is through this device of a play within the play (*Garbhāṅka*) that the dramatist provides the links of story development. It looks quite probable that the dramatist, once again, is imitating Bhavabhūti's handling of the Rāmākathā in the *Uttara-Rāma-carita*, with a touch from Kalidāsa's *Vikramorvaśīya* in depicting Damayanti's search for her lost husband. The imitation does not, however, take away the dramatic value of the *garbhāṅka*: First, it is a picturesque and spectacular mode of presenting to the audience the knowledge about what happened to Dayamanti after Nala left her. Her

futile search for Nala naturally led to an attempt at suicide. But we learn that she was saved and was entrusted to the care of a caravan of merchants. Secondly, the dramatic performance before the King of Ayodhyā is obviously intended to bring to Nala the knowledge of Damayanti's safety and her probable stay in her father's house. The explicit details are given in the final act of the play where we know that Dayamanti had become aware that Nala was living in Ayodhyā and had therefore deliberately arranged the dramatic show to bring him out in the open. But here the fact that the troupe has come from Vidarbha to Ayodhyā and also the fact that the show is concerned with the desertion of Damayanti by Nala are sufficiently suggestive of an underlying purpose. The *garbhāṅka* is thus an artistic attempt to establish a definite link between the separated couple and to create the possibilities of their reunion. Thirdly, the *garbhāṅka* is also expected to confirm the presence of Nala in the royal house at Ayodhyā. It was expected that Nala would somehow attend the dramatic performance. In fact, he is actually invited to do so by the King. It was also expected that Nala would be profoundly affected by the show. And so Nala is. The dramatist works out the pathos in the situation leading to the climax of Damayanti's suicide. King Dadhiparna is deeply moved by Damayanti's loyalty to her husband, her sense of a chaste wife's duty and dignity, the immoral cruelty of Nala in deserting his wife, and deep sorrow which shrouds the whole play. The King is so moved as to be carried away by the performance and forget that it was only a dramatic spectacle. If the play could affect the King so much, it is easy to see that Nala would be moved out of his depth and would betray his disguise. This is exactly what happens during the performance. It is only the transformation of Nala resulting in incredible ugliness and a little resourcefulness of Nala's own part³³ that save the complete revelation of Nala's real personality for the time being. But Nala is unable to check himself at the sight of Damayanti's suicide; and King Dadhiparna questions him on his real identity.³⁴ The actors and those who were at the back of the show could therefore be presumed to have been convinced about Nala's whereabouts. The presumption is corroborated, in a way, by the invitation to attend Damayanti's *svayamvara* the next morning, presented by a messenger from the Vidarbha King.

This, as we learn later, is a clever plan of Damayanti to bring out Nala in the open. The invitation forces Nala to throw away his disguise and display another peculiar skill that he alone possessed, namely of being able to drive the horses swifter than wind, which will enable the King and Nala to cover the distance of a hundred yojanas in one night in order to be present at the *svayamvara*, and also help Nala in preventing Damayanti's second marriage. It is on this note that the sixth act ends.

The *garbhaka* has proved to be an excellent device to serve a number of significant dramatic purposes. Its poetic and dramatic value can be easily admitted. The only weak element that appears in this construction is the reason for the presence of Nala at the performance. The presence was absolutely necessary for the development of the drama. But the dramatist has not succeeded in making it realistic, compelling and convincing. King Dadhiparna is said to have been impressed by the varied skill of Nala.⁹⁵ But after all, he was living with the King as his cook. How much condescension can the King show to a cook? And how much freedom of reaction and utterance can the cook have in royal presence? Apparently, both the King and Nala express their reactions and exchange explanations as if the ugly *Bāhuka* were an honoured guest of the King! The dramatist should have provided an additional motive, than the mere dramatic necessity, to make Nala's presence at the show and his verbal exchanges with the King more probable and convincing. Our knowledge that *Bāhuka* is Nala in disguise is no explanation why King Dadhiparna should behave with him on so informal and friendly terms, when he knows him only as a skilled cook, who may be an expert in some other arts too. The social status of the King and the cook are different. The presence of Nala at the show cannot be explained on any plausible ground and remains therefore a very weak link in the dramatic construction.

The final act gathers up the threads of the narration, offers explanations for events and happenings that have occurred, and brings about the reunion of Nala and Damayanti. It becomes now evident that the dramatic show was planned by Damayanti herself and she was helped by Nala's associates, Kalahansa and the *Vidūṣaka* in getting certain news about Nala.⁹⁶ The *śayamvara* was another clever ruse to bring Nala to the *Vidarbhas*.

The dramatist creates final suspense by opening the seventh act on a scene of Damayanti's act of *Sati*. It appears that Citrasena's machinations and Ghoraghona's wily bluff are still not over. They have spread a rumour of Nala's death; and Damayanti has resolved to throw herself on a burning pyre in an act of self-immolation to follow her husband in death. This shocking end is prevented by the timely arrival of Nala. The occasion gives Nala an opportunity also to test Damayanti's love and fidelity. Nala then changes his appearance according to the instructions of his father and become his true self to the joy of every one. The reunion is now literally accomplished. The happiness is enhanced by the complete exposure of the plot of the wicked Ghoraghona, and by the bestowal of the *Vidarbha* kingdom on Nala by Damayanti's parents. Getting Damayanti back safe as his loving wife was enough happiness for Nala. The gift of the kingdom is, in his

own words, 'like whitewashing the lily, perfuming the monsoon shower, and cooling the moon'.³⁷ It is on this poetic note that the play comes to a close after the formal epilogue.

It appears that the dramatist probably wanted to save the final act from being rather tame; and so he added the scene of Damayantr's *Sati* to make it colourful and tense. The suspense and tension are obviously there in the situation. Only we must not question how every one, including Damayanti, are so easily taken in by travellers' tales³⁸ especially when they had learnt earlier once of the machinations of the Kāpālīka, and when Damayanti had all the resources of the kingdom at her command to check up and verify such an important and shocking news of the death of her husband before she gave into a precipitate action. We must not also ask how Kalahansa and Vidūṣaka, if they were present with the performing troupe in Ayodhyā, managed to arrive in Kuṇḍinapura even before the swifter-than-wind Nala.

Looking at the play as a whole it becomes evident that the dramatist has used three junctures in the Nala-Damayanti legend to shape his dramatic version as a serious comedy of royal love. In the *Nalavilāsa Nāṭaka* it is a story of romantic union, unfortunate separation and happy reunion. The dramatist omits the part played by the swan in the old legend, as obviously unsuitable for dramatic representation. In stead, the plot engineered by king Citrasena with the help of spies to win Damayanti's hand serves a double purpose : that of introducing the necessary obstacle for the development of love, and also for bringing Damayanti and Nala psychologically together. Other factors, like Nala's dream, the willing assistance given by his associates in love, and the occasion of *svayamvara* which enables a prior meeting of the lovers, all help to strengthen the union of love. The dramatist yet builds a love scene, familiar from the classical plays, to bring a conviction of mutual and reciprocal love before the union in marriage takes place. This was not quite necessary for this story; because Damayanti was going to choose her husband in a *svayamvara* and the fact of mutual attraction was sufficient for the choice. The dramatist is obviously tempted to imitate the classical authors and show his ability in depicting *śṛṅgāra*. The scene of the *svayamvara* itself lacks dramatic value because of the earlier love scene, and also due to the omission of the legendary motive of conflict. However, the dramatic development up to the union is sufficiently poetic and interesting.

It is the motive of separation that has not been convincingly worked out. The dramatist has used the machinations of the Kāpālīka as a central element of conflict throughout the play. But it is surprising how the characters who are temporary victims of these machinations do not become wise

or wary even after the exposure of the spies. The author's explanation probably will be that they are also victims of an adverse fate. But this, as said earlier, is too spacious a reason to explain the actual actions of the dramatic characters. The action of Nala in abandoning Damayanti, her curious hesitation to choose Nala at the time of the *svayamvara* and her rash and unreasonable act of *Sati*, are all melodramatic, but psychologically convincing.

III

Ramacandra seems to have been inspired to build his plays on the classical model. The influence of the masters is unmistakable. The romantic love scene, in the *Nalavilāsa Nāṭaka*, is like any scene that a reader could find in the plays of Kālidāsa, Śrī Harsa or Bhavabhūti. The *svayamvara* scene will remind us of Kālidāsa's *Raghuvamśa*. The scene of Damayanti's abandonment is inspired by Bhavabhūti's *Uttara-Rāma-carita*. Nala's soliloquy is reminiscent of the speech of Rāma. Even his earlier utterances in the love scene and his soliloquy after the desertion of his wife are similar to those of Bhavabhūti's Rāma and Mādhava.³⁰ Damayanti's search for Nala is like the search of Purūravas for Urvaśi in the *Vikramorvaśya*, the reference to the lion being new and added possibly to emphasise Damayanti's chaste character and for an obvious theatrical effect. And if the device of a *gaṇḍhārka* is already used by Harsa or Bhavabhūti, the scene of the act of *Sati* very much resembles the attempt of Draupadī and Yudhisthira, in the *Menisambhara*, to burn themselves under similar circumstances of a perverse report about Bhīma's death by a demon spy.

This is not to suggest that Rāmacandra's composition is marred by imitation. He imitates masters; and who could resist such a temptation? The real weakness of Sanskrit compositions is rooted in the overpowering theory of *Rasa* which was mistakenly applied by many a writer. While it was intended that all elements in a literary and dramatic composition should converge on the principal *Rasa*, these writers *subordinated* every element and regarded it as only a means to depict a *Rasa*. The subtle difference between the two positions of the theory was either not understood or not properly appreciated. Rāmacandra himself says :

A picturesque variety of incidents (and styles) should not deserve so much praise in a dramatic composition as *Rasa* ought to : a beautifully ripened mango would cause annoyance if it were to lack the flavour of the juice.⁴⁰

This is of course true. But the representation of emotion as the principal content (*Rasa*) cannot mean that characters and events in a play have to be only conventional wooden frames to accommodate pictures of emotion,

The classical masters never made this mistake. They stressed emotional experience, used a variety of sentiments ; but at the same time did not allow the individuality of characters to be lost in the rhetorical flow of sentiments or the casual links and motivation of actions and events to be covered by the doubtful glamour of poetry and florid language. It is in this respect that Rāmacandra's plays appear to be weak. Some of his motivation is not fully convincing ; and so, his characterization suffers. The principal characters in his plays appear to have no will of their own. They seem to lack perspective and judgment. The minor characters are usually built on conventional lines and hardly any one of them would linger in our memory.

At the same time it must be made clear that Rāmacandra appears a lesser artist only in comparison with the masters. He has enough sense of drama to build scenes that have emotional interest and dramatic tension. He has an eye for dramatic construction too ; though his casual links are weak or unconvincing sometimes. In the *Nalavijaya*, for example, he builds every act round an important event cleverly planned ; and closes it with an indication of the coming development in the following act, or with the announcement of the time of the day ; although he did not choose to suggest the interval of twelve years between the separation and reunion (acts V to VII) as Bhavabhūti does so masterly in the *Uttara-Rāma-Charita*.

Rāmacandra is also a good poet. His language, though rhetorical in the full-length play, has an easy flow. His imagery, though not always original, is sufficiently poetical.⁴¹ Occasionally he can handle language, like Bhavabhūti, to produce not only a picturesque effect but also a charming conflict of emotions : Compare the following :⁴²

आकुञ्चितैर्विकसितैश्चक्रितैः प्रहृष्टै-

रुक्मिण्यैः कुटिलितैर्ललितैर्विनीतैः ।

आलोकितैर्भृगदृशो वदनप्रवृत्ति-

वृत्तैर्जितोऽस्मि मुषितोऽस्मि हृतोऽस्मि तुल्यम् ॥

or, तदिदमनिर्वा स्मारं स्मारं कुशोलवन्मनो

हसति रमते रोदित्युच्चैर्विधीदति सीदति ॥

He can build a verse using simple sentences or producing the structure of many compound clauses : Compare, for instance,⁴³

तातस्त्वं मम, रक्षको मम, मम त्वं नायकः पालकः

पाल्योऽहं तव, किङ्करस्तव, तव प्रेक्ष्यो मुजिग्यश्च ते ।

भूत्वा शान्तिपरः प्रपद्ये करुणां रक्षःकृतान्तास्यगे

मां त्रायस्व, पुषाण मां, शमय मां, मां रक्ष, मां प्रीणय ॥

And, गुरुवपुरिति चित्रं वीरमानीति दर्पं
बलितम इति खेदं यो रिपूणां चकार ॥

The dramatic sense and the poetic ability of Rāmcandra place him, in my opinion, much above the playwrights of the decadent period of the Sanskrit drama whose compositions continually slip in the unrestrained rhetoric and verbosity of their own making. For a Jaina writer trained in the religious and philosophical traditions this achievement in the sphere of art is worthy of praise.

Notes and References :

- * *Nirbhaya-Bhīma-vyāyoga* (NBV) : edited by Pandit Hargovinddas and Pandit Bechar-das ; Shri Yashovijaya Granthamala, No. 19 ; Dharmabhyudaya Press, Varanasi; Vee-
era 2437 (1910 A.D.)
- (1) Mahābhārata (MBH), Ādiparvan, chapters 145-152, Critical Edition (Cr. Ed.)
Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona (BORI), Vol. I.
- (2) *Ibid*, ch. 145
- (3) *Ibid*, chs. 146, 147, see esp. 147, verse 22.
- (4) *Ibid*, chs. 148-149.
- (5) *Ibid*, ch. 150.
- (6) *Ibid*, ch. 151.
- (7) *Ibid*, ch. 152, see verses 14-17.
- (8) NBV Prologue, p. 2 :
(नेपथ्ये भीमः) वत्स अर्जुन, यावत् पाञ्चाल्याः काननकमनीयतां दर्शयामस्तावत् त्वया गण्डी-
वयोगमाधाय महाराजेन सह शोघ्रमागन्तव्यम् ।
- (9) NBV, p. 4 :
नाथ, जथा एदाओ अट्टिपिसिद्दशोणिदपिच्छलाओ भूसीओ तथा जाणे मसाशुद्दसो एसो, ता
अन्नस्थ वच्चाओ ।
- (10) NBV, p. 7-8 ; cf.
भीमः—देवि, पयासिमदानोमन्यवगमनेन, रक्षामि साम्प्रतमवश्यमुपहारपुरुषं निर्दलितदोःस्थामा-
भिमामाद् जातुधानात् । cf. also v. 10.
- (11) NBV, p. 14. cf.
द्रौपदी—(क्षणं विमृश्य) किमेदिना अरन्मरुद्वेदेण, ता एवेमि सहयारे उल्लंघिय वावाएमि
अप्याणम् ।... (लतापाशे कण्ठं बध्नाति ।)
- (12) NBV, pp. 14-15. cf. for Yudhishthira's confident attitude vv. 18-19, and the following:
अर्जुनः—यदि समादिशति देवः तदाहमर्थं भीमसेनमनुव्रामि । राजा—(सरोषम्) भीमोऽप्य-
परसाहायिक. पराभूतयेऽपेक्ष्यते ।
for the assurance of Nakula and Sahadeva, cf. vv. 20, 21
- (13) NBV, pp. 12-13. Read :
सुकरः—महा, एसा इत्थिका लद्धा ता पळमं एवं भक्खेवु सामी ।... (द्रौपदीमाधाय जिह्वाप्रेण
शालिष्ठा च) महा, अदिपेसा अहं एदाए मंससोणिदाहं ता अंतला २ एसावि भविज्जयदु ।
....राक्षसौ—यथेवं ता अम्हे भविज्जस्सं ।
- (14) NBV, p. 3 :
नाथ, दुवकरो कुरुपरामवो मे पडिहासदि ।
- (15) Read :
नाथ, अज्जवि उवहारपुरेसो रक्खसो वा न समागच्छदि दाव पलायदम्ह । (p. 5) ; नाथ,
किं एदिना दिव्वहद्दणेण पओयणं ? (p. 7) ; नाथ, अपरिचिदो एस पुरिसो पसिद्धमुयवलो
रक्खसो ता कि अकारणे अग्गा संसयतुलाए आरोवियदि ? (p. 8).
- (16) See note (11) above.
- (17) Read :
षकः—यद्यपि वयं राक्षसास्तथापि मर्यादां न लङ्घयामः । एक एव पौरैस्माकं प्रतिवासर-
मुपहारपुरुषः कल्पितोऽस्ति (p. 12)....युवामपि एतमेव मेदुरमुपहारपुरुषमश्रीयामः । (p. 13).

(18) For example, verses 4, 9, 17 (descriptions), verses 16, 18, 24 (heroic sentiment).

(19) Read :

व्यायोगस्तु विधिर्ज्ञैः कार्यः प्रख्यातनायकशरीरः ।
 शल्यस्वीजनयुक्तस्यैकहृत्तस्तथा चैव ॥
 बह्वथ तत्र पुरुषा व्यायच्छन्ते यथा समवकारे ।
 न च तत्प्रमाणयुक्तः कार्यस्त्वैकाङ्ग एवायम् ॥
 न च दिव्यनायककृतः कार्यो राजर्षिनायकनिबद्धः ।
 युद्धनियुद्धार्थं शस्यं पौकृतं च कर्तव्यः ॥
 एवमिदंस्तु कार्यो व्यायोगो दीप्तकाव्यरसयोजितः ।

Bharata, *Nāṭyaśāstra*, GOS, Vol. II, ch. 18, vv. 90-93a.
 Hemarandra quotes this definition and offers helpful comments to understand the theoretical prescription. See *Kāvyaśāstrasāra*, VIII 3(53), 2nd revised ed., Bombay 1964, p. 440.

See also, *Dūṣarāpa*, III. 60-61-62a for some additional details; and *Sāhityadarpaṇa*, VI 231-233

- *Nalantīśa Nīṭaka* (NV) . edited by G. K. Shingondekar and Lalchand B. Gandhi, Gaekwad's Oriental Series (GOS), No. XXIX, Baroda, 1926.

(20) MBh. Āraṇyakaparvan, Cr. Ed., BORI, Vol. III, chs. 50-78.

(21) NV, GOS, Sanskrit Introduction, p. 11-12.

(22) Cf. act II, 16, 17.

(23) Cf. III. 4 :

‘भामन्त्रिता वयमतः प्रमाद...

(24) Cf. III, 31 .

सौदामिनीपरिष्वङ्गं मुञ्चन्त्यपि पथोमुचः ।

न तु सौदामिनी तेषामभिष्वङ्गं विमुञ्चति ॥

Kalahansa's interpretation of the first line is :

परिणयनानन्तरं दमयन्तीपरिष्वङ्गम् ...।

(25) Cf. IV. 18 ff

पुरुषः—येन विदर्भाधिपते, लम्बवटिका वर्तते इति मौहूर्तिका विज्ञापयन्ति ।

(26) Read :

दमयन्ती—...किञ्चिदं अज्ज वि अज्जो माधवसेणो जंपिस्सदि । And, राजा—अये माधवसेन,
 संश्रुणु वाचालतां विलम्बमसहिष्णुलक्षणसमयः । IV. p. 52,

(27) Cf. IV. 18.

(28) Cf. IV. 20 :

राजा—स्थिरं कृत्वा चेतः सुदतिं शृणु रामैकक्षणं

तमेतं भूगले य इह नव्यः किल नलः ।

And, वसुदत्तः—(उच्चैः स्वरम्)

उन्मीलद्धं दलशतपत्रपत्रलाशि

क्षमापाल नलमधिगम्य कामरूपम् ।

...लोकानां सफल्य नेत्रकौतुकानि ॥

- (29) Cf. IV, 24. Note the phrases,

‘द्युतस्य व्यसनीव ध्वरकरः’, ‘निद्रायहललोचनां कमलिनीं सन्त्यज्य मध्येवनं,’
‘कामत्यम्बरखण्डमात्रविभवो.’

- (30) Cf. V, 2 .

(यावत् पुराकृतकम्); S (...फलं मयैव कर्मणाम् । न देवं परिवर्तते ।) ; 6 (विना विधि....
हन्तुं को नाम कर्मठः ॥)

- (31) Act V, (NV, p. 61) Read :

तापसः—स्त्रीसङ्गनिगडितो भवान् नाहुः कामचारस्य । अपि च राज्यप्रेषः स्त्रीसङ्गश्चेति
महती व्यसनपरंपरा । and, अष्टराज्यस्य भवतः श्वशुरकुलगमनमवज्ञपावहं मे वृषाकारि
प्रतिभाति ।

- (32) Cf. V, 11 ff :

कथं तापसः सदृशस्तस्य लम्बोदरनाभः कापालिनः । यदि वा नाडौ स । अयं खलु कुन्धः
खण्डश्च । (NV, p. 60).

- (33) See, VI, 17 ff.

नलः—(सरोषम्) किमिदपरिज्ञातमुच्यते देवेन । क्लृप्तकवर्ता नलोऽस्मि योऽहमकाण्डे देवो-
मेकाकिनी गहने वने निर्लज्जः सन्त्यजामि । तस्य महत्यपि पापमि का क्लृप्ताशङ्का ।

राजा—(ससम्भ्रमम्) कस्तवमसि ?

नलः—(स्वगतम्) कथं विषादमूर्च्छालेन मयाऽऽत्मा प्रकाशितः । भवतु, (प्रकाशम्) बाहुक-
सूफकारोऽस्मि ।

राजा—तत्किं नलोऽस्मीत्युक्तवानसि ।

नलः—किमहं नलोऽस्म्युक्तवानुतातुक्तमपि नादरसाकुलितचेता देव एवमगृणोव हति
सन्देहः ।

राजा—ध्रुवमस्मि भ्रान्तः । अपरथा क्व स महाराजनिषवस्यापत्ये दर्शनीयरूपो नलः, क्व
भवान् सर्वाङ्गविकृताकृतिः ।

- (34) Read VI 23 ff.

राजा—(स्मृत्वा) बाहुक, ‘देवि, नाहमात्मा विषातेन कलङ्कयितव्यः’ इत्यभिधानो नल इव
लक्ष्यसे । तत् कथय परमार्थं समर्थं नः प्रार्थनाम् । कस्तवमसि । किमर्थं च दुःस्थावस्थः ।
Nala's reply is, however, interrupted by the message of *svayamvara*.

- (35) Nala, in his opening speech, says :

नन्वहं जीवलकेन महीपतेर्देविर्णस्याज्ञया विद्वर्धितभरतैः प्रयुज्यमानं नाटकमवलोकयितु-
माकारितोऽस्मि । Then the King enters and, seeing Nala, says to his minister, अमात्य,
पश्य आकृतित्विषदमस्य बाहुकनाम्नो वैदेशिकस्य कलासु कौशलम् । किमेतस्य सर्वाङ्गविकृत्य-
तदिदमश्वलक्षणवैलक्षण्यम्, सोऽयं सूर्यपाकविधिः सेयमपरावपि क्रियासु चातुरी सम्भवति ।
(NV., pp. 66-67).

- (36) See, VII, 13 ff. (NV, p. 86) :

दमयन्ती—तदो कमेण इध समागदा मए सुणिदं जवा ‘द्विविधमस्स सुवगारो मूरियवाग
करेदि’ तदो मए चित्तिं ‘अजउत्तं विणा न अन्नो मूरियवागविज्जे जाणमदि’ । अणत्तरं
अजउत्तं वरिक्खणर्थं नाळअं काळण कलहंस-खरमुह(This is Vidūsaka's name)—मय-
याओ पेसिदाओ ।

(37) Read :

नलः—अहं वेदया दमयन्त्या पतिव्रताव्रतेनैव क्रीतः । तद् अतः परं मामनुकूलयन्ती देवी
ममिदं धनं धनं, धनमारं गुरुयति, सुगच्छं शिशिरयति । (NV p. 88).

(38) A Brahmin informs Nala

अथ प्रायः एकं देवापि वैदेक्षिदेन राजकुले तत् किमपि प्रकाशितं येन सा चित्तमधिरौदु-
मन्वयमि ।। (NV p. 80, Damayanti herself says : 'कविज्ञे अलाहि विलेखेण । न तु
एवं अमुदपुटं वत्तं सुणीयं पणे धरेदुं सक्केमि । अवि य न हवन्ति अडिशाओ अणुह
ममिणीओ वणाओ ।' (7) NV. p. 81.

(39) See III. 13, *cap.*

गमं नये दृष्टिर्जडयति च संरम्भयति च । and cf. *Mālatīmādhava* (MM) I 33d, विकारः
कोऽप्यनृष्टयति च तापं च कुर्वते । also MM III. 5, *Uttara-rāma-caṇḍa* (URC), 35d
विकारो येनन्यं प्रमथति च संगीलयति च । also III.12.

The second reference is to act VI, opening speech, Read also, VI 4; शरणमधिकं
भर्तृदेवा करिष्यामि किं वने । and cf. URC III. 27 (Vāsanti's question to Rāma and
his reply III 2c).

Incidentally, Damayanti's 'कविज्ञे, तुवं वंशमणिदां जाणासि ।' is comparable to
Vāsavadattā's remark, *Ratnāvalī*, act II, ग जाणासि एवमस्य वंशमणिदाह । in connec-
tion with the Vidūṣaka.

(40) NV. VI. 23 :

न तथा वृत्तवैचित्र्यो भ्लाप्या नादये यथा रसः ।
विषादकथमप्यासमुद्वेगयति नीरसम् ॥

(41) Cf. III 22 Nala speaking of Damayanti's loveliness.

यदववन्नेन्दुविलाससम्पदमतिश्रद्धालुरालोकितु
पौलोमीवतिरुद्धहृत्क्षान्तिरिपं चक्षुःसदृशं किल ॥

For an unusual perspective, see III. 13 :

सर्वेषामपि सन्ति वेदमसु कृतः कान्ताः कुरङ्गोदयो
न्यायार्थो परदारविप्लवकरं राजा जनं वाधते ।
आज्ञां कारितवान् प्रज्ञापतिमपि स्वां पञ्चाणस्ततः
कामार्तः क्व जनो व्रजे परहिताः पथ्याङ्गनाः स्तुर्न चेत् ॥

(42) NV. III 1 and 2.

(43) NDV., verses 14, 19 ; the first is the appeal of the Brahmin victim to Nala ; the
second is Arjuna's description of Bhīma.

PROHIBITION AND INDIAN CULTURE*

Dalsukh Malvania

I have to thank the authorities of the All India Prohibition Workers' Training Camp for giving me an opportunity to speak before you all on Prohibition and Indian Culture. As we all know the Indian Culture as is to-day is the result of the conflicts and compromises between many races. If we look through the history of the ancient times, we can conclude that two main streams of culture, the Vedic and the Non-Vedic are the pioneers in giving the shape to the Indian Culture. For the scope of my talk to-day I shall deal with efforts for prohibition by the Vedic or what we now call the Hindu religion and with the efforts by the Non-Vedic, in which I include the Jaina and the Buddhist religions. I must apologize my Jews, Parsis, Muslim and Christian friends here for not including their efforts for prohibition, as the time at my disposal is short and also I must accept my ignorance in the subject. But it will be better if I say something in the beginning about them which I have come to know.

As for the Muslims though the Kuran prohibits wine made from grapes, we see no Muslim country in which the prohibition is followed. Sufis were the Muslim saints but for them the wine (शराब) was an essential item of drink. As regards the Jews and Christians also we see no trace of prohibition in the life of an ordinary Jew, Christian, throughout the world.

Parsis in India as they are to-day generally do not follow the policy of prohibition. Gandhiji had to bother about their trade in wine in Gujarat. Though the trade is decreased, the intoxicating drinks even in an ordinary Parsi home is decreased or not, I have no knowledge. This much can be said that they drink.

After this short remark I now proceed to my proper subject.

Wine and such other intoxicating drinks were generally the part of social and religious life of the primitive people throughout the world. The remnants of the custom can be seen even to-day in the so-called most civilized religions such as Christianity and others. In these circumstances India can be proud of its prohibition policy when in all other countries there is no such ban on intoxicating drinks.

* This was a lecture delivered at the All India Prohibition Workers' Training Camp, held at Ahmedabad from 6-2-71 to 12-2-71.

It is an astonishing fact of history of the world that from the ancient times the Vedic, the Buddhist and the Jaina religious teachers drew our attention for the utter necessity of prohibition of wine and of such other intoxicating drinks not only from the religious ceremonies but from all the fields of daily life. The exception was made only for the medical treatment. Through their efforts in India most of the population of India following various religions have debarred the intoxicating drinks. I want here to trace the history of this great achievement.

Sura of the Vedic age was an intoxicating drink of the Aryans and it was an important item of the sacrifices performed by the Vedic people. This can be shown from the Rigveda itself in which the "whole of the ninth mandala and six hymns in other mandalas, are devoted to its praise."¹ The *soma* was specially meant for the sacrificial rituals but the *sura* was essentially a drink of ordinary life. It was the drink of men in the *sabha*—assembly and gave rise to broils.² So it is but natural that though praised in Rigveda, Taittiriya Samhita and Śatapathabrāhmaṇa, it is also disapproved in Rigveda itself and in other Vedic texts. The Atharvaveda condemns the *sura* as an evil.³ But it should be noted that according to Tait. Brāhmaṇa *soma* was the *paramannam* for gods and *sura* was for Men.—1.3.3.2-3.

Various types of *Abhiṣeka* mentioned in the Vedic Texts could not be concluded without the final drink of *Sura*. This shows that *Sura* was an important drink in Vedic times.⁴

Amṛta mentioned in the Vedas and later literature was certainly an intoxicating drink, but as regards its preparation the scholars are not unanimous in their opinion.⁵

The list of intoxicating drinks in India is a very large one. A list of 48 types of such intoxicating drinks is prepared by Prof. Omprakash in his book : Food and Drinks in Ancient India (p. 298). This shows that the early Indians were keen on having various types of intoxicating drinks.

Historians say that apart from the Vedic Aryans there were Dravidians who inhabited India. And they consumed two intoxicating drinks — *Iṛā* and *Māsara*.⁶

Even though people were addicted to *Sura* or such other intoxicating drinks it must be noted that evil effects of drinking were known and the

1. Vedic Index.

2. Vedic Index.

3. Vedic Index.

4. FRE : Abhiṣeka.

5. Keith : The Rel. and Phil. of Veda and Upa. II p. 623.

6. Omprakash : p. 3.

Nirukta : VI-27 mentions drinking *surā* as one of the great sins such as the killing of a Brahmin. There were some Brahmins who seeing the evil effects of the *Surā*, were avoiding the drink (Kāṭhaka Sam. XIII. 2). And in Chāndogya-up. (V. 2.5) we find that the King Aśvapati declares that there was no drunkard in his kingdom. Here we must distinguish between a drunkard and a person who drinks *Surā*.

Even Pāṇini and Gr̥hyasūtra testify to the fact that intoxicating drinks were common amongst the people. Even the women were served with the wine on the occasion of entry of the bride in the home for the first time. At the time of marriage the women who danced were served with *Surā*. But here it should be noted that Dharmaśāstra though acquainted with evil of the *surā* and other intoxicating drinks prohibited them for Brahmins and students only. The rest were allowed to have the particular type of intoxicating drinks.⁷ But Bodhāyana mentions that the Brahmins in the North had a peculiar custom of drinking liquor.⁸

Though the evil effects such as loss of wealth, insanity, absence of consciousness, loss of knowledge, life, wealth and friends etc. were well known to the Vedic Aryans, we have evidence to show that for a long time they were not able to eradicate the evil even from the religious ceremonies. Kauṣilya mentions the existence of shops of liquor having many rooms and provided with beds and seats and other comforts such as scents and garlands. ... Manufacture of wine was the monopoly of the state but on festive occasions right of private manufacture of beer for four days was recognised on payment of licence fees.⁹ It is surprising that only for a Brahmin woman it is said that if she drinks *surā* she will not have a company of her husband in the next world.¹⁰

The Veda and the Vedic literature—Brāhmanas, Gr̥hya- and Dharmaśāstras and Smṛtis, in all of them there are the traces of prohibition but one is astonished to find that there is, as regards the prohibition, a distinction between the various types of intoxicating drinks; as for example, Soma is not prohibited but a particular type of *Surā* is prohibited, and that also not always. Further, while prohibiting *Surā* a distinction is also made between the four *Varnas*, *Śūdra* is allowed to drink *surā* but not the *Dvijas*-i.e. the first three *Varnas*. Even in *Śrāddhas* the grandfathers are not given the *Surā* but the grandmothers are offered. In Abhiṣeka the *Surā* was compulsory item in concluding ritual. Manu has two conflicting statements about *Madya*-the intoxicating drinks.

7. Ibid, p. 43-44.

8. Ibid, p. 57.

9. Ibid, p. 95.

10. Ibid, p. 96.

Sambodhi 2.2

According to some there is no sin in drink (न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये...) etc. and the others count the drink as one of the great sins. The early Tantras as is well-known propagated the drinking of *Madya* even for liberating the soul or for the union with God Śiva and the Śakti, the mother goddess. But the later Tantras tried to interpret the *madya* in other way. In the times of Rāmāyaṇa and Mahābhārata the people were addicted to drinks inspite of the preaching against it. Inspite of all this facts if we see the present condition of the Hindu-Vedic society, as regards the prohibition we can be proud of the achievements of the Indian pioneers of prohibition. In Vedic tradition according to the Mahābhārata Śukra was the first Ṛṣi who forbade for the first time Brāhmanas from drinking intoxicating drinks and declared that if any Brāhmana drank *sura* thenceforward, he would be guilty of the grave sin of Brāhmana-murder¹¹. It should be noted here that it is for the Brāhmanas. But in the Mahābhārata itself we find a rare example of Balarāma, the first person who prohibited the drink for all without any distinction of cast or creed. But we know his own kins the Yadavas were destroyed due to *Surapāna*. So we can see that it was not possible in those days to achieve the success in the policy of prohibition. But stil they must be regarded the pioneers of prohibition.

The real success of the prohibition policy is the result of the continuous wanderings of the the monks of the Jaina and the Buddhist Saṅgha. As they were moving throughout the country and preaching for the prohibition, and not only preaching but following themselves the precepts they were able to eradicate the evil from the most part of the Indian Society,

Lord Mahāvira of the Jainas was one of the pioneer upholder of the porhibition of the intoxicating drinks. And he himself and his follower monks wandered throught India and preached the people not to drink wine etc. His theory of Karma induced him to be against of the Intoxicating drinks. He believed that the negligence (प्रमाद) was the real cause of Karma.¹² And the result of intoxicating drinks was nothing else than the negligence. So in order to liberate one self from the bondage of Karma it was necessary to avoid the intoxicating drinks. That is the reason why out of five type of *pramāda* one is *madya*,¹³ and is also included in nine types of *vikṛti*¹⁴ and in four types of *mahāvikṛti* (Sibh. 274).

Here we may note one of the *sūtra* of Kalpasūtra : "Monks or nuns who are hale and healthy and of a strong body, are not allowed during the

11. For an interesting story see, निश्वीथ शा० 4097.

12. 'पमाथं कम्ममाहुंयु' सुत्रक० १. ८. ३, also स्थानांग ५०२

13. उक्त० नि० १८०

14. स्थानांग ६७५

Pajjusana frequently to take the following nine drinks : Milk, thick sour milk, fresh butter, clarified butter, oil, suagar, honey, liquor and meat" (SBE XXII, p. 5). It can be seen that prohibition is there but in mild form.¹⁵ The next *sūtra* confirms this conclusion. But the *Sūtras* later than this are gradually having strong protest against the liquor etc., is an established fact.

It is clearly stated in the Daśavaikālikasūtra¹⁶ that a monk should not drink the *Sura* etc. in presence of others or in secret. Because if they are taken in presence of others, the defamation is sure. And if one drinks in secret, he becomes a thief and a deceitful person and incurs many other such vices. In Uttarādhyayana (21.70) it is stated that one who drinks wine etc., after his death the hottest drinks are poured in his mouth in hell. This was one of the ways to terrorize a person addicted to drinks. And we must accept that in those days this worked well.

As for the laymen, the householders it seems that Lord Mahāvira allowed the limited use of the liquors (Uvā.39). But the trade in spirituous liquors was prohibited. But the history shows that gradually the use of all kinds of liquors was prohibited for the laymen also. And as a result of this no Jaina layman could think of having an intoxicating drink even in modern times except those Jainas who are influenced by the modern Western style of living.

Lord Buddha, was the most practical religious leader the world has ever produced. He not only preached against the intoxicating drinks but in order to give stress on non-drinking he included the precept of non-drinking in the essential ten precepts to be followed by a Buddhist monk and a layman. No one could be a Buddhist unless he was prepared to take the vow of abstinence from intoxicating wine and spirits causing negligence.¹⁷ In this way the vice of drunkenness was removed from the Buddhist Sangha in one stroke and in imitation the Vedic society also gradually followed in principle the preaching of the Buddha. Here we can see that Buddha and also Mahāvira made no distinction between the various types of intoxicating drinks and also between the castes.

When a person becomes a monk he loses his cast. The Buddha has said 'Just as, all great rivers, when they reach the great ocean, lose their former names and differences and are denominated as the great ocean, even so, these four castes Kṣatriya, Brāhmaṇas, Vaiśya and Śūdra, when they go forth from the household to the houseless life under the doctrine and

15. also see निघीय, ४. २१, भाष्य गाथा ३१६८ ff. भावश्यकचूर्णि II p. 319.

16. -५. २. ३६-४१

17. सुरामेरयज्जपमाददठामाविरमणी

discipline lose their former names and families and are denominated as devotees, disciples of the Śākya.¹⁸

Further these words of the Buddha are worth considering: "There is not, in the highest perfection of knowledge and virtue any talk of birth (*jativāda*) or of family *Gottavāda* or a pride,.....Those who are in the bonds of considerations of birth or of family are far from the highest perfection of knowledge and virtue. After abandoning the bonds of considerations of birth..... there is realization of the highest perfection of knowledge and virtue."¹⁹

Buddha specifically advised the householders who followed him: "Let the householder who approves of this Dhamma not give himself to intoxicating drinks, let him not cause others to drink, nor approve of those that drink knowing it to end in madness. For through intoxication the stupid commit sins and made other people intoxicated, let him avoid this seat of sin, this madness, this folly, delightful to the stupid."²⁰

Moreover it also should be noted here that the Buddha has not included this vice in that of violence, because he has separated this vice from that of violence while enumerating ten precepts to be followed by his followers.

But this does not mean that after taking the vows all the monks could avoid the drinks. In the Jataka (81) there is a story of a the Sāgata who was a *śihavira*, that is an elder monk. He was powerful enough to subdue a poisonous serpent with his miraculous power but when he was offered the rare type of wine he and his other pupils could not resist the drink. This shows that it was difficult even for the Buddha himself to control all of his own pupils as regards the drinks.

Here it may be interesting to quote the Jataka verse—When the effects of the wine were removed the ascetics realized their foolishness and said, "We drank, we danced, we song, we wept. It was well that, when we drank the drink that steals away the senses, we were not transformed to apes".

In the times after Lord Mahāvīra and the Buddha the Jaina monks gave more attention to the prohibition. This is evident from *Mālācāra* and such other works, wherein we find the liquor as one of the item of the great sins, because it is the cause of non-restraint (p. 284, gāthā 156). Ācārya Haribhadra has written a short treatise entitled *Madyapānadūṣaṇa* wherein an example of an ascetic is given ; to show that how he believing less sin in the drink lost all his powers and after death took up the lower birth.

18. विनयपिटक, चुल्लवग्ग सन्धक IX.1.7.

19. दी० धम्मपद सुत्त ।

20. Suttaupāṭṭa, Dhammilla sutta 23-24.

Ācārya Hemacandra, the prominent Jaina Saint of Gujarat, has clearly mentioned that the liquor is not to be drunk even by a layman.²¹ Here we have clear evidence to the fact that in his times it was a rule for layman not to use the spirited drinks and this rule is followed by the later generation upto this time.

Ācārya Hemacandra mentions in his *Yogaśāstra* some of the vices resulting from the intoxicating drinks²².

"Even the most skillful person loses his intellect; the drunkard does not make difference between his wife and his mother; he loses the discriminative power and as a result he considers his master as servant and a servant as his master; a drunkard falls down on the earth and rolls and dogs discharge urine in his mouth; goes out of his senses and lie down naked in the street; gives out his secrets unconsciously; his fame, beauty, intelligence, and the wealth are removed from him; he dances as if caught by the devil, cries like an anguished, rolls on earth like a person having inflammatory fever, the spirited drinks are like poison and so they make the body unsteady, the senses tired and the soul unconscious; discrimination, restraint, knowledge, truth, purity, compassion, tolerance, and such other qualities are burnt up like the grass due to the intoxicating drinks. The liquor is the cause of the vices and all types of difficulties, so it is better to avoid it."

After Hemacandra there were many Jaina monks who followed him in eradicating the evil from the society.

Especially in Gujarat we must here remember the Swāminārāyaṇa and his followers whose efforts for prohibition are remarkable. The Swāminārāyaṇa will be remembered for his effects in the lower strata of the society for prohibition.

21. *Yogaśāstra* 4.8 ff.

22. *Ibid*, 4.8 ff.

DIVERSITY OF THOUGHT IN UPANIṢADS
(with special reference to Muṇḍaka Upaniṣad 1.2.1-12)

Y. K. Wadhvani

Upaniṣads form the *Jñāna-kāṇḍa* of Vedic literature; that is, they are a repository of the contemplative thought of Indian giant-minds in that hoary past. But there is a difference of opinion as to the point whether the *Jñāna-kāṇḍa* (i.e., the bulk of Upaniṣads) teaches a single doctrine or not. Traditional Hinduism insists on the first alternative, and, each of the orthodox Indian Philosophical systems claims that its own doctrine is the only one propounded in the Vedas and Upaniṣads.

Nevertheless, the very fact that there are so many claims on the same body of Upaniṣadic contents, implies that they are not really a composite system of thought propounding a single theory.¹ Not only that, everyone of the older Upaniṣads which are more authentic and important than the later ones-, is itself a mass of variegated thought, arising from the contemplation of more thinkers than one. The *Muṇḍaka Upaniṣad* (= *Muṇḍ. up*) is no exception to this.²

The present paper attempts to add one more solid reason in support of this last statement, through the comparison of two sets of verses, occurring just one after the other. These are : *Muṇḍ. Up.* 1.2.1-6 and 1.2.7-12,

1.1 The first of these sets extols ritualism. Sacrificial rites form a path leading to the world [for reward] of good deeds³ to the abode of *Brahman*.⁴ We are told that the glittering oblations offered into the flames at a proper time, carry the sacrificer to that world, along the rays.⁵

1.2 Immediately after this first set, however, we have an abrupt beginning of a reverse view point. *Muṇḍ. Up.* 1.2.7 vehemently condemns sacrifices as frail boats [which are not capable of ferrying those on board to the other shore]; those unwise men who regard these as [leading to] the highest good, we are told, will have to undergo death preceded by decrepitude again and again.⁶

We are further told⁷ that these men, ignorant yet regarding themselves to be wise and learned, go round,⁸ being buffeted [from here to there] like blind men led by the blind.

Muṇḍ. Up. 1.2.9-10 go on to state that those attached to *Karman* fall from heaven after having enjoyed the fruit of their good deeds, and enter into this world or an inferior one, in a miserable plight (*atirah*).

It is only those who practice penance and faith in the forest, remaining tranquil and living on alms, that are praised here⁹ as wise and learned (*vidvāmsah*). These are said to get freed from *Rajas*¹⁰ and proceed after death (*pra-yānti*) through the gateway of the sun, to [the sphere] where lives the immortal person, undecaying by nature [*Avyayātman*].

2.0 The juxtaposition of these two sets has confused ancient commentators as well as modern scholars.

2.1 Thus Śaṅkarācārya, in order to avoid any conflict of *Mund. Up.* 1.2,1-6 with 1-12 (ibid) or with his Path of Knowledge (*Jñānamārga*), interprets *brahmāloka* as signifying mere heaven¹¹ and *Avyayātman* as *Hiraṇyagarbha*, not as the Ultimate Principle.¹²

2.2 Following the above lines of thought, A. E. Gough adds that rites etc. are said to elevate the worshipper to the paradise of Brahman only if they are followed with a view to purifying his intellect for the reception of higher truth, and with an understanding of their mystic import as also the knowledge of the deities invoked, while the same will prolong the migrations of souls if pursued with the desire for reward.¹³

2.3. Scholars like B. K. Chattopadhyaya content themselves with fact that the second set under consideration does not, in any way, deny the efficacy of ritual so far as leading the performer to heaven is concerned.¹⁴

2.4 Not confining themselves to traditional views, Ranade and Belvalkar conclude, on the basis of juxtaposition of the two divergent views regarding ritualism, that the *Mund. Up.* was composed at a time when ritualism still continued to hold sway and hence even philosophers favouring the path of knowledge had to find a place, in their philosophic speculations, for ritualism.¹⁵

3.0 We shall now consider carefully each of the above explanations.

3.1 For the interpretations by Śaṅkarācārya noted above, there is no justification in the text itself. Although *Mund. Up.* 1.1.4 has spoken of two levels of knowledge, it enumerates the *knowledge of R̥gveda* etc. as the lower type; it does not refer to 'ritual' in this context.

3.2 In connection with the view of Gough also, it may be pointed out that no such thing is enjoined in *Mund. Up.* 1.2,1-12. Instead, towards the end of the passage it is advised that, having scrutinised the [perishable nature of] worlds attained by deeds, *Brahmaṇa* (seeker of *Brahman*) should arrive at complete indifference or disregard [towards them].

3.3 We may agree with Chattopadhyaya that the efficacy of sacrifice in leading to heaven is not denied in *Mund. Up.* 1.2,7-12. But one cannot

It is only those who practice penance and faith in the forest, remaining tranquil and living on alms, that are praised here⁹ as wise and learned (*vidvānsah*). These are said to get freed from *Rajas*¹⁰ and proceed after death (*pra-yānti*) through the gateway of the sun, to [the sphere] where lives the immortal person, undecaying by nature [*Avyayātman*].

2.0 The juxtaposition of these two sets has confused ancient commentators as well as modern scholars.

2.1 Thus Śaṅkarācārya, in order to avoid any conflict of *Mund. Up.* 1.2, 1-6 with 1-12 (ibid) or with his Path of Knowledge (*Jñānamārga*), interprets *brahmaloka* as signifying mere heaven¹¹ and *Avyayātman* as *Hiranyagarbha*, not as the Ultimate Principle.¹²

2.2 Following the above lines of thought, A. E. Gough adds that rites etc. are said to elevate the worshipper to the paradise of Brahman only if they are followed with a view to purifying his intellect for the reception of higher truth, and with an understanding of their mystic import as also the knowledge of the deities invoked, while the same will prolong the migrations of souls if pursued with the desire for reward.¹³

2.3. Scholars like B. K. Chattopadhyaya content themselves with fact that the second set under consideration does not, in any way, deny the efficacy of ritual so far as leading the performer to heaven is concerned.¹⁴

2.4 Not confining themselves to traditional views, Ranade and Belvalkar conclude, on the basis of juxtaposition of the two divergent views regarding ritualism, that the *Mund. Up.* was composed at a time when ritualism still continued to hold sway and hence even philosophers favouring the path of knowledge had to find a place, in their philosophic speculations, for ritualism.¹⁵

3.0 We shall now consider carefully each of the above explanations.

3.1 For the interpretations by Śaṅkarācārya noted above, there is no justification in the text itself. Although *Mund. Up.* 1.1.4 has spoken of two levels of knowledge, it enumerates the knowledge of *R̥gveda* etc. as the lower type; it does not refer to 'ritual' in this context.

3.2 In connection with the view of Gough also, it may be pointed out that no such thing is enjoined in *Mund. Up.* 1.2.1-12. Instead, towards the end of the passage it is advised that, having scrutinised the [perishable nature of] worlds attained by deeds, *Brahmana* (seeker of Brahman) (should arrive at complete indifference or disregard [towards them]).

3.3 We may agree with Chattopadhyaya that the efficacy of sacrifice in leading to heaven is not denied in *Mund. Up.* 1.2.7-12. But one cannot

ignore the forceful condemnation of ritual and ritualists in each verse of this set. For example, the derogatory note in the repeated use of the terms *mūdhāḥ pra-mūdhāḥ, bālāḥ*, etc., wherever the adherents of ritualism are referred to; or their comparison with blind men led by the blind.

3.4 Such condemnation is not compatible even with the view of Ranade and Belvalkar which implies that the first set of verses extols ritualism because the author had to accommodate it in his philosophical deliberations. If that were the case, the second set should have displayed a compromising spirit and not the sort which is, in fact, found therein.

4.0 It becomes clear from the above discussions, based on an unbiased and critical study of the Upaniṣadic passage concerned, that the two sets of verses under consideration represent two uncompromising opponent views regarding ritualism. The one holds that perfection in ritualistic performance can lead to the highest good, but its competence in carrying one across the ocean of mundane life, which involves repeated birth and death, is decried by the other view.

4.1 Laying special stress on the fact that the appreciation of knowledge occurs at the end of twelve verses, and considering also the general tenor of the Upaniṣad, one might be drawn to conclude that the author of *Mund. Up.* did not favour ritualism.

4.2 But then, how to explain stray references as that to 'immortality amidst rituals'¹⁶ and to Karman as identical with the ultimate being (*Puruṣa*)?¹⁷ Even if we brush this aside by conjecturing that Karman here may stand for 'a deed in general', what about the statement in *Mund. Up.* 2.1-6 that 'all rites of initiation (*dikṣāḥ*), all sacrificers (*yajñāḥ*), ceremonies (*kratavaḥ*), sacrificial gifts (*dakṣiṇāḥ*), etc. have sprung from the Immutable Principle itself'?

4.3 Conclusion : It is thus that we find varied and conflicting views in the very same Upaniṣad. Therefore, one cannot always judge a particular context in the light of the general tenor of the whole text. Nor can a particular context be taken as representing the teaching of the whole. This is the peculiarity of the Upaniṣads as they have come down to us; and it needs must be acknowledged as such, if we wish to get any true comprehension of the pattern of thought of that age which is reflected in these hoary texts.

Foot notes :

1. The topic has been dealt with in great detail by George Thibaut in the *Vedānta-Sūtra*, Part I, SBE XXXIV, 2nd reprint Delhi, 68, introduction. pp. 103 ff
2. *Vide History of Indian Philosophy-II : The Creative Period*, S. K. Belvalkar and R. D. Ranade, Poona 27, pp. 278-79.
3. *Muṇḍ-Up.* 1.2.1.
4. *Ibid.*, 1.2.6 c-d.
5. *Ibid.*, 1.2.5 and 1.2. 6a-b.
6. *Ibid.*, 1.2.7. 'Old age and death' is the rendering of *jarāmytyum* according to many translators; but, to mean that, the compound should have been in dual number. (The difference, however, is mostly verbal.)
7. *Muṇḍ-Up.* 1.2.8 Cp. *Kaṭhōpaniṣad* 1.2.5 which, however, prescribes the same fate for those who do not believe in the concept of 'the other world'.
8.into circles of birth and death, evidently.
9. *Vide Muṇḍ-Up.* 1.2.11.
10. *Rajas* may signify passion or passionate activity and its consequences.
11. Cf. *Īśādiśā'opaniṣadaḥ* or *Ten Principal Upaniṣads* [with the commentary of Śaṅkara. ācārya], Delhi, 1964, part I, p. 506.
12. *Vide* his commentary on *Muṇḍ-Up.* 1.2.11.
13. *Īśādiśā'opaniṣadaḥ*, *op cit*, part 1, p. 506.
14. *Vide* B. K. Chattopadhyaya, *The Teachings of the Upaniṣads*, University of Calcutta, 1952, p. 33.
15. *History of Indian Philosophy : II, op. cit.*, p. 279.
16.*karmasu cā'myṭam* : *Muṇḍ-Up.* 1.1.8.
17. *Ibid.*, 2.1.10.

અપભ્રંશ સંધિ-કાવ્યો

ર મ. શાહ

વિક્રમની તેરમી સદી િ શરૂઆતમાં અપભ્રંશ સાહિત્યમાં એક નવો કાવ્ય-પ્રકાર દેખા દે છે—તે છે સંધિ-કાવ્ય.

અપભ્રંશ મહાકાવ્યો અને પૌરાણિક કાવ્યો એક કરતાં વધુ સંધિમાં—કેટલાંક તો સો કરતાં ય વધુ સંધિઓમાં—રચાયેલાં જોવા મળે છે, અને તે વધા તેથી જ સંધિબંધ કાવ્યો કહેવાય છે. જ્યારે ઉપરિ નિર્દિષ્ટ સંધિ-કાવ્ય કેટલાંક કડવકોના સમૂહરૂપ માત્ર એક જ સંધિમાં સમાતું ઁવડકાવ્ય છે.

“પદ્યં પ્રાયઃ સંસ્કૃતપ્રાકૃતાઽપભ્રંશગ્રામ્યભાષાનિવદ્ધભિન્નાન્ત્યવૃત્તસર્ગોઽઽશ્વાસસંઘ્યવસ્કન્ધકવંધં સત્સંધિશબ્દાર્થવૈચિત્ર્યોપેતં મહાકાવ્યમ્ ॥”

આચાર્ય હેમચંદ્રના આ વચનથી જણાય છે કે સંસ્કૃત મહાકાવ્ય સર્ગોમાં, પ્રાકૃત મહાકાવ્ય આશ્વાસોમાં, અપભ્રંશ મહાકાવ્ય સંધિઓમાં અને ગ્રામ્યભાષાનું મહાકાવ્ય અવસ્કંધોમાં વિભક્ત થતું.

આ સંધિનો પેટાવિભાગ તે કડવક. સંધિબંધ કાવ્યોની શરૂઆતમાં આ કડવક આટ પંક્તિઓનું વનતું, અને પના આરંભે ધ્રુવા કે ધ્રુવપદ તથા અંતે ઘત્તા નિયમિતપણે આવતાં. હેમચંદ્રાચાર્યના ‘છંદોઽનુશાસન’ના છઠ્ઠા અધ્યાયની શરૂઆતમાં જ આની વ્યાખ્યા કરવામાં આવેલી છે—

સંધ્યાદૌ કડવકાન્તે ચ ધ્રુવં સ્યાદિતિ ધ્રુવા ધ્રુવકં ઘત્તા વા ॥ કડવકસમૂહાત્મકઃ સન્ધિસ્તસ્યાદૌ । ચતુર્ભિઃ પદ્ધટિકાઘેશ્છન્દોભિઃ કડવકમ્ । તસ્યાન્તે ધ્રુવં નિશ્ચિતં સ્યાદિતિ ધ્રુવા, ધ્રુવકં, ઘત્તા ચેતિ સંજ્ઞાન્તરમ્ ॥”

સંધિ કાવ્યનું વાઙ્મરૂપ આ સંધિબંધકાવ્યના એક સંધિ જેવું જ હોય છે. મળતાં સંધિ કાવ્યો એક જ સંધિમાં ૨૦ થી માંડી ૧૦૦ સુધીની ગાથાઓના વનેલાં છે. ઇમાં સ્થૂલભદ્ર સંધિ જેવું ૨૧ ગાથાનું લઘુ કાવ્ય છે, તો બીજી વાજુ ચંદનવાલા-પારણક સંધિ જેવું એકસો એક ગાથાનું કાવ્ય પળ છે. આમાંના કડવકો

૧. કાવ્યાનુશાસન-હેમચંદ્રાચાર્ય અધ્યાય-૮, સૂત્ર-૬

૨. છંદોઽનુશાસન- , , , ૬, , ૧ (સટીક)

ત્રણથી માંડી દશ સુધીની ગાથાઓના બનેલાં હોય છે અને દરેક કડવકના અંતે ઘત્તા જોવા મળે છે કડવકના છેદ તરીકે મોટાભાગે પદ્મડિયા અને ઘત્તાના છેદ તરીકે છઠ્ઠાણિકા જોવા મળે છે.

આ સંધિ કાવ્યનો વિષય હોય છે—ધાર્મિક કે પૌરાણિક મહાપુરુષના જીવનનો કોઈ ઉદાત્ત પ્રસંગ, આગમાદિકમાંની કોઈ ધર્મકથા કે પ્રાસંગિક ઉપદેશ વચનો.^૧

આ પૂર્વે સંધિ કાવ્યો વિશે ઘણાં વર્ષો પહેલા 'રાજસ્થાની' નામક સામયિક પત્રિકાના પ્રથમ વોલ્યુમમાં શ્રી અગરચંદ નાહટાજીએ એક લેખ લખેલ. તેમાં તેમણે તેર સંધિ કાવ્યોની નોંધ આપેલી. એ પછી સમય જતાં અપભ્રંશ વિષયક ઘણું નવું સાહિત્ય પ્રકાશમાં આવ્યું છે અને પ્રંથમંડારોની અનેક નવી સૂચિઓ પણ પ્રગટ થતી રહી છે. એ બધા નવા ઉપલબ્ધ સાધનોના આધારે મેં અહીં પચીસેક સંધિ કાવ્યોનો ટૂંક પરિચય આપ્યો છે. દરેક સંધિના કર્તા, રચના-સમય અને મળે ત્યાં આદિ—અન્ત નોંધ્યા છે, તથા સ્વાસ કરીને અપ્રગટ સંધિ કાવ્યની હસ્તપ્રતો કયા કયા સ્થળે છે તેની શક્ય તેટલી માહિતી આપી છે.

આમાંનો મોટા ભાગનો કૃતિઓ ગુજરાતના મંડારોમાંથી મળે છે અને શ્વેતા-મ્બર જૈન મુનિઓની ગ્ચેલી છે એ હકીકત પ્રથમ નજરે જ ધ્યાન સ્વેચ્છે છે.

આ સંધિ કાવ્યોનો રચના સમય વિક્રમની તેરમી શતાબ્દોથી પંદરમી સુધી વિસ્તરેલ છે. આ કૃતિઓનો ભાષા વિશે ડૉ. માયાળીજી લખે છે—

‘તેરમી શતાબ્દોમા અને તે પછી રચાયેલી કૃતિઓના ઉત્તરકાલીન અપભ્રંશમાં તત્કાલીન બોલીઓનો વધતો જતો પ્રભાવ છત્તો થાય છે. આ બોલીઓમાં પણ કચારનીયે સાહિત્યરચના થવા લાગી હતો-જોકે પ્રારંભમાં આ સાહિત્ય અપભ્રંશ સાહિત્યપ્રકારો ને સાહિત્યવલણોના વિસ્તારરૂપ હતું. બોલચાલની ભાષાનો આ પ્રભાવ આછા રૂપમાં તો ઠેઠ હેમચંદ્રીય અપભ્રંશ ઉદાહરણોમાં પણ છે. ઉલટપક્ષે સાહિત્યમાં અપભ્રંશ પરંપરા ઠેઠ પંદરમી શતાબ્દી સુધી લંબાય છે અને ક્વચિત્ પછી પણ ચાલુ રહેલી જોવા મળે છે.’^૨

ઉપલબ્ધ સંધિ કાવ્યોમાં સિદ્ધરાજ જયસિંહના સમકાલીન વાદિ દેવસૂરિના શિષ્ય આચાર્ય રત્નપ્રભસૂરિએ રચેલાં ધર્મદાસગણિનો ઉપદેશમાલા પરની વિશેષશ્રુતિ

૧. શોષ અને સ્વાધ્યાય—ડૉ. હરિવલ્લભ માયાળી, ૧૯૬૫ પૃ. ૩૨-૩૩

૨. એન.

કે જે 'દોઘટ્ટી' નામે પ્રસિદ્ધ છે^૧ તેમાં આવતાં છ સંધિ કાવ્યોને સૌ પ્રથમ મૂકી શકાય.

આચાર્ય રત્નપ્રભસૂરિ એક વિશિષ્ટ પ્રતિભાશાળો તાર્કિક, કવિ અને લાક્ષણિક હતા. એમણે સંસ્કૃત, પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ ત્રણે ભાષામાં સાહિત્ય-સર્જન કર્યું છે. 'પ્રમાણનયતત્વાલોક'નો 'રત્નાકરાવતારિકા' નામક પ્રસિદ્ધ ટીકાના રચયિતા તરીકે એમની સુદ્યાતિ છે.^૨ આ ઉપરાંત 'નેમિનાથચરિત', 'પાર્શ્વનાથચરિત', અને 'મતપરીક્ષાપંચાશત્' એ એમના જાણીતા ગ્રન્થો છે.

ઉપર નોંધેલ દોઘટ્ટી-વૃત્તિ ૧૧૧૫૦ શ્લોક પ્રમાણ છે અને સં. ૧૨૩૮ માં ગુજરાતના મરૂચનગરમાં રહીને રચ્યાનું કર્તાઈ નોંધેલ છે. તેમાં છ અપભ્રંશ સંધિઓ ઉપરાંત અનેક છૂટા અપભ્રંશ પદ્યો આવે છે. રત્નપ્રભસૂરિ જેવા સમર્થ વિદ્વાન કવિની પ્રતિભા આ સંધિ કાવ્યોમાં પણ અછતો નથી રહેતો.

આ સંધિ કાવ્યો ક્રમશઃ નીચે મુજબ છે—

૧. ઋષભપારણક સંધિ

આદિ — જં કિર પાવ-પંકુ પક્ષાલ્હ, મયિયહ મોવસ સોવસુ દિવ્હાલ્હ ।

સંધિવંધ-સંવંધ-રવન્નડ, ચરિડ તં રિસહ-જિણિદહ વન્નડ ॥૧॥

અંત — દસસહસિહિ સાહુદ્હ, સહ મહવાહુદ્હ, અદ્વાવૈ વિચ્છિન્ન-રિણુ ।

માદાહમ તેરસિ, નિસ્સમ મુદ્ધરસિ, ગડ નિવ્વાણિ જુગાહ-જિણુ ॥૭૮॥

ષત્તા ૭, ૧૨, ૧૭, ૨૨ વગેરે ગાથામાં.

૨. ચંદનવાલા-પારણ સંધિ અથવા વોર-પારણ સંધિ

આદિ — તિસલાદેવિ-કુક્ષિ-કલહંસહ, સ્વત્તિય-નાય-વંસ-અવયંસહ ।

છિન્ન-સુવન્ન-સુવન્ન-સરીરહ. પારણ-સંધિ મળતં જિણ-વીરહ ॥૧॥

અંત સિરિ-તિસલા-નંદણ, કણયચ્છવિ-તણ, પજ્જંકાસણ-સંઠિયડ ।

કત્તિયમાવસ્સહિ, સાહિં શોસહિ, એકો ચ્ચિય નિવ્વાણિ ગડ ॥૧૦૧॥

। ઇતિ ચંદનવાલા પારણ સંધિઃ સમાપ્ત ।

ષત્તા-૫, ૧૦, ૧૫ આદિ ગાથાએ—

૧. ઉપદેશમાલા-ધર્મવાસ તણિ, દોઘટ્ટી વૃત્તિ-આ. રત્નપ્રભસૂરિ,

સંપા. આ. હેમસાગરસૂરિ. સુંદર, ૧૧૫૮.

૨. રત્નાકરાવતારિકા—સંપા. પં. દલસુખભાઈ માલ્લનિયા, અહમદાબાદ. આ. ૩-પ્રસ્તાવના, પૃ. ૨૧.

३. गजसुकुमाल संधि

आदि—आसि नयरि बारवई पसिद्धिय, सा व ...सुवन्न-समिद्धिय ।

जा जोथण बारह दीहत्तणि, सक्कि कराविय नव-पिहुलत्तणि ॥१॥

अंत—इय गयसुकुमालिहि, चरिउ अवालहि, अइ-साहस-निव्वाह-वरु ।

जो पढइ भत्तिभरि, गुणइ महुर-सरि, जाइ दुरिय सुदुरिय भरु ॥८५॥

धत्ता-६, १३, १९, २५, ३१ व. गाथामां.

४. शालिभद्र महर्षि संधि

आदि—शालिगामु नामेण पसिद्धउ, आसि गामु धण-धन्न-समिद्धउ ।

धन्ना नामि का वि विहवंगण, तहिं कम्मयरी आसि अकिंचण ॥१॥

अंत—इय ते खोणाउय, जाया अब्भुय, दो वि देव सव्वट्ठि वर ।

अह तम्मि विमुक्कइ, नर-भवि दुक्कइ, सिज्झिस्सहिं निरु एत्थु धर ॥९४॥

धत्ता-६, १२, १८, २४ व. गाथामां.

५. अवन्तिसुकुमाल संधि

आदि—इह अत्थि नयरि नामिण अवन्ति, जहिं तुंग चंग चेइय सहंति ।

तह ताण पुरउ सुपयइ नट्ट, चच्चर-चउक्क-चउहट्ट-हट्ट ॥१॥

अंत—कालक्कमि जायउ, सो विक्खायउ, तित्थु तित्थु लोयहं तणउ ।

महकालु कहिज्जइ, अज्ज वि विज्जइ, मुग्गिण सिचालि रूवग जुयउ ॥५७॥

धत्ता-५, १०, १५, २० व. गाथा.

६. पुरणर्षि संधि

आदि—अत्थि एत्थु जि भरहवासम्मि बेभेलउ नामि पुरु

वावि-क्ख-देवउल-समन्निउ,

तहिं निवसइ सव्वगुणु पूरणु चि उत्तम कुडुंविउ ।

जसु दीसहिं धरि उक्कुरुह कंचण धण धन्नाह,

जे पुण हरि करहप्पमुह संख कु जाणइ ताह ॥१॥

अंत—चमरु पत्तउ चमरचंचाहिं अच्चेवि नच्चेवि

तहिं पुप्फवुट्ठि तुट्टउ विसज्जिवि,

परमप्पय पटु पुर उत्तर सदहु संगे उ सज्जिवि ।

अवसरि वीर-जिणेसरु वि काउसरगु पारेइ,

जिव जंगमु वर कप्पतरु महिमंडलि विहरेइ ॥३२॥

તેરમા શતકના અન્તમાં થઈ ગયેલા આગમગચ્છીય આચાર્ય જિનપ્રભસૂરિએ અપભ્રંશની અનેક નાનો નાની કૃતિઓ રચેલી છે. જેઓકે જ્ઞાનપ્રકાશકુલક, ચતુર્વિધભાવનાકુલક, યુગાદિજિનકુલક, સુભાષિતકુલક, ભવિયચરિત, ભવિયકુટુંબચરિત, મલ્લિચરિત, સર્વચૈત્યપરિપાટીસ્વાધ્યાય, નેમિનાથગાસ, વડ્ડસામિચરિત, નેમિનાથ-જન્માભિષેક, જિનસ્તુતિ, છપ્પનદિક્કુમારી-જન્માભિષેક, શ્રાવકવિધિપ્રકરણ વગેરે. આ ઉપરાંત મોહરાજવિજયોક્તિ, સુકોશલચરિત, ચાચરીસ્તુતિ, ગુરુસ્તુતિચાચરા, જંબુચરિત અને મહાબારચરિત વગેરે રચનાઓ પણ એમની મનાય છે.^૧

એમની કૃતિઓની હસ્તપ્રતો જાસ કરીને પાટણના મંડારામાં સંગ્રહાયેલી મળે છે. એમની રચેલી પાંચ સંધિઓ પણ પાટણના મંડારોમાંથી મળે છે. ચતુરંગ-સંધિનો એક પ્રત વડોદરામાં હોવાનું જિનરત્નકોષ નોંધે છે.^૨ આમાંનો એક મદનરેખા સંધિ પં. વેચરદાસજીએ સંપાદિત કરેલ 'મદનરેખા આલ્યાયિકા' ના પરિશિષ્ટમાં છપાઈ છે.^૩

પાંચે સંધિઓના આદિ-અંત વ. વિગત નોંધે મુજબ છે—

૭. મદનરેખા સંધિ

આદિ—નિરુવમ-નાળ-નિહાળો પસમ-પહાળો વિવેય-સન્નિહાળો ।

દુગ્ધ-દાર-પિહાળો જિણ-ધમ્મો જયઈ સુદ્ધકામા ॥૧॥

અંત—એસા મહાસઈએ સંધી સંધી વ્વ સંજમ-નિવસસ ।

જં નમિ-નિવરિસિણા સહ સસવકરા સ્તીર-સંજોગો ॥

વારહ સત્તાળઉએ વરિસે આસો અ સુદ્ધ-છટ્ટિએ ।

સિરિ-સંઘ-પત્થણાએ એયં લિહિયં સુઆભિહિયં ॥

અંતિમ ગાથા મુજબ આ સંધિની રચના વિ. સં. ૧૨૫૭ માં થયેલ છે.

૮. અનાથી મહર્ષિ સંધિ

આદિ—જસસડ્ડજ વિ માહપ્પા પરમપ્પા પાણિણો લહું હુંતિ ।

તં તિત્થં સુપસત્થં જયઈ જણ વીર-જિણપહુણો ॥૧॥

વિસણ્હિં વિનહિં, કસાય-જગહિં, હા અણાહુ તિહુયણ ભમઈ ।

જો અપ્પં જાણઈ, સમ-સુહુ માણઈ, અપ્પારામિ સુ અભિરમઈ ॥૨॥

૧. જૈન ગર્જેર કવિઓ મા. ૧, શ્રી. મો. દ. દેવાઈ પૃ. ૭૧.

૨. જિનરત્નકોષ—ડૉ. એચ. ડી. વેલ્લંકર પૃ. ૧૧૩.

૩. મદનરેખા આલ્યાયિકા, સંગ. પં. વેચરદાસ દોશી, ડા. દ. મન્વલાલ, અમદાવાદ (શીઘ્ર પ્રકાશ્યમાન)

અંત - ચારુ-ચતુસરણ-ગમણો દાણાડ-મુધમ્મ-પત્ત-પાહેઓ ।
સીલંગ-ગઢારુદો જિણપદ-પદિઓ સયા મુદ્ધિઓ ॥૧૪॥

૯. જીવાનુશાસ્તિ સંધિ

આદિ - જમ્મ પદાવેણડજ્જ વિ તવ-સિરિ-સમલંકિયા જિયા હુંતિ ।
સો ણિચ્ચં પિ અગ્ગયો સંયો મટ્ટારગો જયઇ ॥૧॥
મોદ્ધારિદ્ધિં જગડિય, વિસયદ્ધિં વિનડિય, તિવ્વ-દુક્ક-ચ્ચંડિયદં ચિરુ ।
મંસાર-વિરત્તદં, પસમિય-ચિત્તદં, સત્તદં દેમિડ્ડુસદ્ધિં નિરુ ॥૨॥

અંત—ડય વિવિદ્ધ પયારિદ્ધિં, વિદ્ધિ અણુસારિદ્ધિં, ભાવિદ્ધિં જિણપહુમણુસરહુ ।
મુત્તેણ ય પવરિદ્ધિં, આણા-મુતરિદ્ધિં, મવિયણ ભવ-સાયરુ તરહુ ॥૧૮॥

૧૦. નર્મદામુંદરી સંધિ

આદિ—અજ્જ વિ જસ્સ પદ્ધાવો વિયલિય-પાવો ય અલ્લિય-પયાવો ।
તં વડ્ડમાણ-તિત્થં નંદડ ભવ-જલદિ-વોદિત્થં ॥૧॥
પણમવિ પણદ્ધં, વીર-જિણિદ્ધં, ચરણ-કમલુ સિવ-લ્લચ્છ-કુલુ ।
સિરિ-નમયામુંદરિ, ગુણ-જલ-મુરસરિ, કિં પિ ધુણિવિ લિલ્લં જમ્મ-ફલુ ॥

અંત—તેમ સય અઢવીસે વરિસે સિરિ-જિણપહુપસાણ ।

પમા સંધિ વિદ્ધિયા જિણિદ્-વયણાણુસારેણ ॥૭૧॥

અન્નિમ માશ્વા મુજવ આના રચના સંવત્ ૧૩૨૮ માં થઈ છે.

આ પળ લા. દ. પ્રત્યમાલ્લા તરફથી તરતમાં જ પ્રકાશિત થનાર ‘પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્ય સંચય’માં છપાયેલ છે.’

૧૧. ચતુરંગ સંધિ

આના આદિ-અન્ત મઠ્ઠી શકયા નથી. શ્રી. મો. દ. દેસાઈનો નોધ મુજબ આમાં પાંચ કડવક છે અને ચાર શરણોનું વર્ણન છે.^૧

આમ રત્નપ્રભસૂરિ અને જિનપ્રભસૂરિ એ બે કવિઓના જ મઠ્ઠી અગિયાર સંધિકાવ્યો મળે છે. આ વગ્નેષ આ પ્રકારની વધુ કૃતિઓ રચી હોવાનો પણ સંભવ છે. આ પછી નોંધેલાં દેવચંદ્રસૂરેની રચેલી સ્થૂલભદ્ર સંધિના કર્તા જો અત્યારે હેમચંદ્રસૂરિના ગુરુ દેવચંદ્ર હોય તો સૌ પ્રથમ સંધિકાર તરીકેનું માન

૧. પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્ય સચય-સંગ. ડૉ. હરિવલ્લભ મેઘાણી તથા શ્રી. અમરચંદ નાહટા પૃ ૬

૨. જૈન ગૂર્જર કવિઓ મા-૧. પૃ. ૭૧.

પ્રમના ફાળે જશે. પરંતુ તેમ હોવાની શક્યતા અતિ અલ્પ છે. કારણ નામસામ્ય સિવાય કોઈ અન્ય પ્રમાણ મળતું નથી. જ્યારે દેવચંદ્રસૂરિ નામક જૈનાચાર્યો એક કરતાં વધુ હોઈ શકે. આમ નવું પ્રમાણ ન મળે ત્યાં સુધો રત્નપ્રભસૂરિને સંધિ-કાવ્યના પ્રણેતા અને જિનપ્રભસૂરિને સિદ્ધહસ્ત સંધિકાર તરીકે ગણવા પડશે.

૧૨. સ્થૂલભદ્ર સંધિ - દેવચંદ્રસૂરિ

કર્તા વિશે કંઈ માહિતી મળતી નથી, આ સંધિની એક માત્ર હસ્તપ્રત પાટળ-ના મંડારમાં મળે છે.^૧ તે તાડપત્રની છે અને ચૌદમી શતાબ્દોના પ્રારંભકાળની છે. આદિ—મઢ-વિહાર-પાયારહ સોહિડ,

વર મંદિર પવર પુર અમરનાહુ પિવિલ્લિવિ મોહિડ ।
ઇય ઇરિસુ પાહલિયપુરુ જંબુદીવ-વિવલાડ,
કરહ રજ્જુ જિયસત્તુ તર્હિ નંદુ મહાવલ્લ રાડ ॥

અંત—કો વિ ગિય તણુ તવિણ સોસર, કો વિ અરણ્ય-વણ નિવલણ ।
પિય કો વિ કિર સેરાલુ ભવલ્લહ સો વિ તુહ આસંકળ ॥
જો વેસ-ઘરિ ચડમાસિ નિવસહ સરસ-ભોયણ-સિત્તડ ।
તસુ થૂલભદ્રહ પાયણ જમડં જિણિ મયણ તુહં જિત્તડ ॥

૧૩. ચતુરંગ-ભાવના સંધિ અજ્ઞાતકર્તૃક

સ્વંભાતના શાંતિનાથ મંડારમાં પ્રાપ્ત થતી આ સંધિની એક માત્ર તાડપત્રીય પ્રતિ વિક્રમની ચૌદમી સદીના પ્રથમ ચરણની છે.^૨ કર્તાનું નામ મળતું નથી.

આદિ—સિરિ વીર જિણેસર, નમિર સુરેસર, પાય-જુયલ્લ પળમેવિ જિય ।
ચડરંગિય ભાવણ, સિવ સુહ-કારણ, અણુદિણુ ભાવસુ ઇરિસિય ॥

અંત—ઇય લલ્લુ સુચંગં, તઈ ચડરંગં, જીવ મ હારહિ ઇહુ વરુ ।
કમ્મટ્ટ-વિળાસણિ, ભવ-દુહ-નાસણિ, જાયહ મહુ પુણુ દેહધરુ ॥૭૪॥

આગળ વર્ણવાયેલ જિનપ્રભસૂરિની ચતુરંગ સંધિ થી આ સંધિ મિત્ર છે એ નામના તફાવત તથા ગાથા પમાણના તફાવતથી જળાઈ આવે છે.

૧. પત્તનસ્થપ્રાચ્યજૈનભાષ્યામારોય વ્રત્યસુત્તો સા. ૧. ૬. ૪૧૨

૨. સ્વંભાત શાંતિનાથ મંડાર સૂચી.

૧૪. આનંદ શ્રાવક સંધિ-વિનયચંદ્રસૂરિ

આના કર્તા રત્નસિંહના શિષ્ય વિનયચંદ્રસૂરિનો સમય વિ. સં. ૧૩૫૦ સી આસપાસ છે. એમની બીજી બે ઉત્તરકાલીન અપભ્રંશભાષાની જ રચનાઓ ‘નેમિ-નાથ ચતુષ્પદિકા’ અને ‘ઉવ્વેસ-કઠાણય છપ્પય’ પ્રકાશિત થઈ ગયેલ છે. આ ઉપરાંત કવિએ મુનિસુવ્રતસ્વામિચરિત, કલ્પનિરુક્ત અને દિપાલિકાકલ્પ નો રચના કરેલ છે. ‘કાવ્યશિક્ષા’ કાર વિનયચંદ્રથી પ્રસ્તુત કવિ જુદા છે, જો કે તેઓ સમકાલીન હતા.

આ સંધિ સ્વ. આગમ-પ્રમાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીના અંતેવાસો સ્વ. મુનિશ્રી રમણિકવિજયજીએ સંપાદિત કરી પ્રગટ કરેલ છે.^૧

આદિ—સિરિ-વીર-જિર્ણિદહ, પળય-સુરિદહ, પળમધિ ગોયમ-ગુણનિહિદિ ।

આર્ણદુ સુસાવય, ધમ્મ-પભાવય, મળિસુ સંધિ આગમવિહિદિ ॥૧॥

અંત—સિરિ રયણસિંહ સુગુરુવણસિ, સિરિ વિળયચંદ તસુ સીસ છેસિ ।

અજ્ઞયણુ પઢસુ ઇહ સત્તમંગિ, ઉદ્ધરિત સંધિબંધેણ રંગિ ॥

જં ઇહ હીણાહિત, કિંચિ વિ સાહિત, તં સુયદેવી મહ સ્ખમત ।

ઇહ પઢઇ જુ ગુણઇ, વાચઇ નિમુણઇ, મુત્તિ-નિયંવિણુ સો રમત ॥

૧૫. અંતરંગ સંધિ-રત્નપ્રભસૂરિ

આ ‘દોષદ્વ’ કારથી ભિન્ન અને કોઈ ધર્મપ્રભસૂરિના શિષ્ય રત્નપ્રભસૂરિનો રચના છે.^૨ પ્રશસ્તિ પરથી જણાય છે કે રચના સંવત્ ૧૩૯૨ છે. આમાં નવ કાઢવકોમાં ભવ્ય-અભવ્યના સંવાદરૂપે તથા મોહસેના અને જિનસેનાના યુદ્ધરૂપે અંતરંગ-રિપુઓના વિજયનું વર્ણન છે. પાટણમાં એક તાહપત્રની અને એક કાગળની એમ બે પ્રતો મળે છે, જિનરત્નકોષ વહોદરામાં પણ એક પ્રતિ હોવાનું નોંધે છે.^૩

આદિ—પળમધિ દુહ-ઁહણ, દુરિય-વિહંહણ, જગ મંહણ જિણ સિદ્ધિદિય ।

મુણિ કન્ન-સાયણુ, ગુણ-ગણ-ભાયણુ, અંતરંગ મુણિ સંધિ જિય ॥૧॥

અંત—શ્વહિ અંતહ કારણુ, વિસ-ઉત્તારણુ, જંગુલિ-મંતહ પઢણુ જિમ ।

કય સિવ મુહ સંધિદિ, પહ મુસંધિદિ, ચિંતણુ જાણુ મધિય તિમ ॥૧૮॥

૧. શ્રી. મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણ મહોત્સવ ગ્રન્થ, મુંબઈ.

૨. રત્નાકરાવતારિકા—સંપા. પં. દલસુખભાઈ માલગળિયા મા ૩. પ્રસ્તાવના.

૩. જિનરત્નકોષ—એચ. ડી. વેલ્ચકર પૃ. ૧૧.

इति अंतरंग-संधिः समाप्तः ॥ इति नवमोधिकारः ॥ संवत् १३९२
वर्षे आपाठ शुदि २ रवौ ॥ ग्रंथाग्र श्लोक २०६ ॥ श्री धर्मप्रसन्न-
(शिष्य ?) रत्नप्रभकृतिरियम् ॥

૧૬. અવંતિમુકુમાલ સંધિ

આની પાટણના મેંડારોમાં બે તાડપત્રીય પ્રતો મળે છે. આદિ-અંતની નોંધ નથી મળતી અને કર્તાનું નામ પણ જણાતું નથી.^૧ ‘દોષટ્ટી’ વૃત્તિમાંનો આ જ નામની સંધિથી આ ભિન્ન છે, કારણ વંતેનું ગાથા-પ્રમાણ જુદું જુદું છે. વિષય નામ પરથી જ સ્પષ્ટ છે. તાડપત્રીય પ્રતો પરથી અનુમાને આનો સમય ચૌદમી સદોનો હોવા સંભવ છે.

૧૭. ભાવના સંધિ—જયદેવ મુનિ

આ સંધિ સાશ્વર શ્રી મધુસૂદનભાઈ મોદીજી છેક ઈ. સ. ૧૯૩૦માં વિવેચન સાથે સંપાદિત કાંલ.^૨ ૫ વચ્ચે એની એક જ હસ્તપ્રત મળ્યાનું તેઓશ્રી નોંધે છે. પરંતુ અત્યારે આની ઘણી પ્રતો મળી આવે છે. લા. દ. વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ માં ચારેક પ્રતો છે. જેમાં એક તો સંવત્ ૧૪૭૩ ની લખેલી છે. પાટણમાં છ-સાત પ્રતો છે. સુરત, લોંબડી અને વડોદરામાં એક એક પ્રત છે. શ્રી. નાહટાજીના સંપ્રદમાં પણ એક પ્રત છે. જેસલમેરમાં બે પ્રતો છે. આ પરથી એમ લાગે છે કે આ સંધિ પ્રસિદ્ધ હશે.

આદિ—પણમવિ ગુણ-સાયર, સુવળ-દિવાયર, જિણ ચડવીસઈ દ્વક્ક-મણિ ।

અર્ણ પઢિવોહઈ, મોહ નિરોહઈ, કોઈ ભવ્ય-ભાવળ-વસિણ ॥૧॥

રે જીવ નિમુણિ ચચલ-સહાવ, મિલહેવિણુ સયલ વિ વજ્જ ભાવ ।

નવભેય-પરિગ્ગાહુ વિવિહ જાલુ, સંસારિ અત્થિ સહુ ઇંદિયાલુ ॥૨॥

અંત—નિમ્મલ-ગુણ-ભૂરિહિં, સિવદિવસૂરિહિં, પદમ સીસ જયદેવ મુણિ ।

ક્રિય ભાવળ સંધિ, ભાવ વિમુદ્ધિ, નિમુણઁ અન્નુ વિ ધરઁ મણિ ॥૬૨॥

૧૮. શીલ સંધિ — જયશેખરસૂરિ-શિષ્ય (વજ્રસેનસૂરિ ?)

આ તથા પછીનો ઉપધાન સંધિ—બન્ને કોઈ જયશેખરસૂરિના શિષ્યની રચનાઓ છે. શ્રી. મો. દ. દેસાઈજી આને પંદરમી સદીના ઉત્તરાર્ધની રચના ગણી છે.^૩

૧. પસત્તસ્થ સૂચી પૃ. ૧૮, ૧૯૩.

૨. એનલ્સ ઓવ ધી મળ્બારકર ઓ. રિ. ઇ. પુના. વો ૧૧. (૧૯૩૦) પૃ. ૧-૩૧

૩. જૈ. ગૂ. કવિઓ મા. ૧ પૃ ૮૩

લા. દ. વિદ્યામંદિરમાં આની એક પ્રત વિ. સં. ૧૪૭૩ ની લખાયેલી મળે છે, આથી ઓછામાં ઓછું વિ. સં. ૧૪૭૩ પહેલાની રચના તો છે જ. પાટળ અને વડોદરામાં પ્રતો છે. જિનરત્નકોષમાં કર્તાનું નામ ईश्वर गणि आपेल છે,^૧ ય્યારે પાટળના નવા સૂચિપત્રમાં વત્રસેનમૂરિ एवुं નામ આપેલ છે.^૨ આ સંધિ પળ ‘પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્ય સંચય’માં સમાવાયેલ છે.^૩

આદિ—મિરિ-નેમિ-જિણિંદહ, પળય સુરિંદહ, પય-પંકય સુમરેવિ મણિ ।

વમ્મહ ઉરિ કીલહ, કય સુહ મીલહ, સીલહ સંથયુ કરિસુ હડં ॥૧॥

અંત—ઇય સીલહ સંધી, અઈય સુવંધી, જયસેહરસૂરિ-સીસ-કય ।

મવિયહુ નિમુળેવિણુ, હિયઈ ઠાવેવિણુ, સીલ-ધમ્મિ ઉજ્જમુ કરહુ ॥૩૪॥

૧૯. ઉપધાન સંધિ—જયશેઠ્ઠરસૂરિ-શિષ્ય

આ અને ઉપર નોંધેલ શીલ સંધિ બન્ને એક જ કવિની રચનાઓ હોવાનું બન્નેની અંતિમ ગાથા ઉપરથી સ્પષ્ટ જણાય છે.

આની પ્રતિ શ્રી. નાહટાજીના સંગ્રહમાં છે.^૪ જિનરત્નકોષમાં ‘જૈન ગ્રન્થાવલિ નો હવાલો આપી, કર્તાના નામ વિના એક ‘ઉપધાન નિરાકરણ સંધિ’ ની નોંધ આપો છે.’^૫ તે આ જ કે સિત્ત તે જાણી શકાતું નથી.

આદિ—ફલવદ્ધીય-મંડળ, દુહ-સય-સંડળ, પાસ-જિણિ નમેવિ કરિ ।

જિણ-ધમ્મ-પઠાણહં, તવ-ઉવહાણહં, સંધિ સુણડ જણુ કન્નુ ધરિ ॥૧॥

અંત—ઇય તવ-ઉવહાણહં, સંધિ....., જયસેહરસૂરિ-સીસ-કય ।

જે પઢઈ પઢાવહિં, અન્નુ મણિ મારહિં, તે પાવહિં સુહ-પરમ-પય ॥૨૫॥

૨૦. કેશી-ગીતમ સંધિ—રત્નશેઠ્ઠરસૂરિ

લા. દ. વિદ્યામંદિરમાં આની ત્રણ પ્રતો છે—જેમાં પ્રાચીનતમ વિ. સં. ૧૪૭૩ ની લખાયેલી છે. પાટળમાં પણ આની ઘણી પ્રતો મળે છે.

આ સંધિ પણ ‘પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્ય સંચય’ માં છપાઈ ગઈ છે.^૬

૧. જિનરત્નકોષ પૃ. ૩૮૫

૨. હૈમચંદ્રાચાર્ય જ્ઞાનમંદિર, પાટળ, અપ્રકાશિત સૂત્રો

૩. પ્રા. ગુ. કા. સં. પૃ. ૧૨

૪. અગ્રેશ માધા ઓર માહિયકા શોભ પ્રતિષ્ઠા—ઓ. દેવેન્દ્ર કુનાર શાસ્ત્રી પૃ. ૨૦૦

૫. જિનરત્નકોષ પૃ. ૫૩

૬. પ્રા. ગુ. કા. સં. પૃ. ૧

આદિ— અસ્થિ પસિદ્ધ સુદ્ધ-સિદ્ધંતે, કહિઉ ઉત્તરજ્ઞયણિ મહંતે ।

કેશી-ગોયમ-ધમ્મ-વિચારૂ, સંધિ-વંધિ સુ કહિજ્જડ સારૂ ॥૧॥

અંત—ઇમ કરવિ વિચારૂ, સંજમ-સારૂ, પાછેવિણુ જે મુવિસ્થ ગય ।

તે ગોયમ કેસી, ચિત્તિ નિવેસિ, જ્ઞાયહુ ભવિયાળંદમય ॥૭૦॥

૨૧. ઉપદેશ સંધિ—હેમસાર

આ સંધિ ‘પરિષદ્ પત્રિકા’ વર્ષ—૪ અંક—૩ માં પ્રકાશિત થઈ ગઈ છે.^૧
શ્રી. મો. દ. દેસાઈજી આને પંદરમા શતકના ઉત્તરાર્ધનો રચના ગણી છે.^૨

આદિ—સસદ્દરસમ વયળાય, દીઠર નયળીય, હંસામણિ સરસદ્ સુમરેવિ ।

જિણ-ધમ્મ-પસિદ્ધિય, બુદ્ધિ સમિદ્ધિય, મણિસુ સંધિ ઉવણસ વર ॥૧॥

અંત—ઉવણસહ સંધિ, નિરમલ-વંધિ, હેમસારુ ઇમ રિસિ કહઈ ।

જો પહઈ પઢાવઈ, સુહ મણિ ભાવઈ, વસુદ્ધ સિદ્ધિ વિદિદ્ધિ લહઈ ॥૧૯॥

૨૨. અનાથી મહર્ષિ સંધિ—અજ્ઞાતકર્તૃક

જિનપ્રમસૂરિની આ જ નામની સંધિથી ભિન્ન છે. જો કે વિષય એક જ છે.
લા. દ. વિદ્યામંદિરની વિ. સં. ૧૪૮૬ માં લખાયેલી પ્રાંતમાં આ સંધિ મળે છે.

આદિ—પય પળમવિ સિદ્ધહ, નાળ-સમિદ્ધહ, સાસય-ઠાળ-પયદ્વિયહ ।

સાહુ ગુણવંતહ, ચરણ-પવિત્તહ, જીવ અળાહ [સળાહ] કિય ॥૧॥

અંત—રિસિ-ચરિઉ મુળેવિણુ, વરણુ મુળેવિણુ, હોહુ ભવિય સમુત્તિ થિર ।

ચંદુજ્જલ મણુ કરિ, સમુ સસિ ઠાયરિ, સમહુ કમ્મ સંચિય જિ ચિર ॥૭૪॥

૨૩. તપ સંધિ—વિશાલરાજસૂરિ-શિષ્ય

આની પ્રતિ પાટળમાં—કાગળની—છે, જેની લેખન સંવત્ ૧૫૦૫ છે. આમાં
૫૨ ગાથાઓ છે. પંદરમાં શતકના અંતની રચના છે.^૩

અંત—સિરિ-સોમસુંદર, ગુરુ-પુરંદર, પાય-પંકય-હંસઓ ।

સિરિ-વિસાલરાયા, સૂરિ-રાયા, ચંદ-મચ્છ-વંસઓ ॥

પય-નમિય-સીસઈ, તાસુ સીસઈ, ઇસ સંધી વિનિમ્મિઆ ।

સિવ-સુખ-કારણ, દુહ-નિવારણ, તવ-ઉવણસિદ્ધિ વમ્મિઆ ॥

૧. જ. આ. સા શોધ-પ્રવૃત્તિયાં પૃ. ૨૦૮

૨. જૈ. શૂ. કવિઓ મા. ૧ પૃ. ૮૩.

૩. એજન

૨૪. હેમતિલકસૂરિ સંધિ

૪૦ ગાથાની આ સંધિ શ્રી.નાહટાજીના સંગ્રહમાં હોવાનું ડૉ. દેવેન્દ્ર-કુમાર નોંધે છે.^૧

આદિ-પાય પળવિ સિરિ-ધીર-જિણંદહ, અનુ સિરિ-ગોયમ-સામિ-શુણિંદહ ।

હેમતિલયસૂરિદિ ગુણ હેસો, સંધિ-વંધ હડં કિમપિ ભણેસો ॥૧॥

અંત-જમુ મહિમ કરંતહ, જણિ ગુણવંતહ, જિણ-સાસણ ઉનોહ (?) વડ ।

ગુરુ ણિય-ગચ્છહં, અણુ મુણિ-સચ્છહં, સંઘ-સમણ વચ્છોય દિયડ ॥૪૦॥

૨૫. મૃગાપુત્ર સંધિ—

૬૦ કડવકની 'મૃગાપુત્ર મહા' વ ચરિત' એવું બીજું નામ ધરાવતી આ સંધિની નોંધ માત્ર જિનરત્નકોષ માં જ છે.^૨ આદિ-અંત મળતાં નથી, કદાચ આ ચરિત-કાવ્ય હોય એમ એનું બીજું નામ અને કડવક-પ્રમાણ જોતાં જણાય છે, આ જ નામનો એક જુની ગુજરાતીની રચના મળે છે^૩-જેના કરતાં જિનસમુદ્રસૂરિ છે, પળ એની ગાથા-સંખ્યા ૪૪ છે, તેથી બન્ને ભિન્ન છે એ સ્પષ્ટ છે.

આ સિવાય શ્રી. નાહટાજીએ પૂર્વેનિર્દિષ્ટ લેખમાં પાટણના મંડારોમાં પ્રાપ્ત થતા વરદત્તરચિત 'વયરસામિચરિડ' (વજ્રસ્વામિ-ચરિત) ને પણ સંધિ-કાવ્યમાં ગણાવેલ છે, પરંતુ તેમાં એક કરતાં વધુ સંધિઓ છે, કવિએ પોતે પણ એને ચરિડ-ચરિત નામ આપેલ છે અને તેનું પ્રમાણ ૩૦૦ ગાથા જેટલું છે. એ વધું લક્ષ્યમાં લેતાં એને સંધિ-કાવ્ય કરતાં ચરિત-કાવ્યના વિભાગમાં મૂકવું યોગ્ય ગણાશે.

આ ઉપરાંત ડૉ. દેવેન્દ્રકુમાર શાસ્ત્રીએ બે બીજાં સંધિ કાવ્યો નોંધ્યાં છે^૪—એક હરિચંદ અપ્રવાલનું અણથમિય સંધિ અને બીજું પાહલ કવિનું મણુય સંધિ. જયપુર અને દિલ્હીના મંડારોમાં આ બેની પ્રતો છે, વધુ વિગતના અભાવે એ બન્ને સંધિ કાવ્યો જ છે કે નહીં તે જાણી શકાતું નથી.

૧. અપ. મા. સા. શોધ પ્રવૃત્તિયાં પૃ. ૨૦૦

૨. જિનરત્નકોષ પૃ. ૩૧૩

૩. જેસલમેરદુર્ગસ્થ હસ્તપ્રતિસંગ્રહગતાનાં સંસ્કૃત-પ્રાકૃતભાષાનિષદ્ધાનાં ગ્રન્થાનાં નૂતના મૂલો-મુનિરાત્ર શ્રી પુણ્યવિજયજી, ૧૯૭૨ પૃ. ૨૧૧.

૪. અપ. મા. સા. શોધ પ્રવૃત્તિયાં પૃ. ૨૧૬.

પાટણના હેમચંદ્રાચાર્ય જ્ઞાનમંદિરમાં એક અર્પણ જમ્બૂકુમાર સંધિ છે.^૧
 એના વિશે પણ વધુ વિગત મળતી નથી.

આ સંધિકાવ્યો જો કે લઘુ કાવ્યો છે પરંતુ ઉત્તરકાલીન અપભ્રંશના અભ્યાસ માટે મહત્વપૂર્ણ હોવાથી એમનું મૂલ્ય ઓછું આંકી શકાય નહીં.

ઉપદેશપ્રધાન હોવા છતાં આકર્ષક ઘટનાવિધાન, સરલ ભાષા અને પ્રવાહી છંદોરચનાને કારણે સંધિકાવ્યો ભાવવાહી ઝૂમિકાવ્યો બની શક્યાં છે. પરવર્તી ગુજરાતી-રાજસ્થાની કવિઓએ આ સંધિ-કાવ્યનો પરંપરાને છેક સત્તરમી સદી સુધી અવિચિત્ત જાળવી રાખી છે, એની સાથે વિવિધ મંડારોમાં મળતાં ાવાં અનેક કાવ્યો પૂરે છે.

૧. હેમચંદ્રાચાર્ય જ્ઞાનમંદિર, પાટણ, અપ્રકાશિત સુત્રી.

ગાંધર્વમાં 'રક્તિ'

મધુસૂદન ઢાંકો

ભારતના પ્રાચીન અને મધ્યકાલીન સંગીતશાસ્ત્રકારોએ ગાંધર્વ-ગીત-વાદ્ય-તાલ-ના સિદ્ધાન્તોને જે સૂક્ષ્મતા, સંદૃષ્ટિ અને વૈજ્ઞાનિકતાથી સંઘટિત-સ્ફુટિત કર્યા છે તેનો સમકક્ષ અને સમકાલિક જગત્-સાહિત્યમાં જોડો નથી. ગાંધર્વના ળંગ-ઝપાંગો અને લક્ષણોની જેટલી વિશદ અને ગંભીર મોમાંસા ભારતનાં પુરાણાં સંગીતશાસ્ત્રોમાં થયેલી છે તેટલી (પાશ્ચાત્ય સંગીત-સંપ્રદાયની સિદ્ધાન્ત-વિષયક સંપ્રતિ ચર્ચાને છોડતાં) ક્યાંયે થયાનું જાણું નથી. * ગાંધર્વ-દર્શનકારોએ પારખેલ અને પ્રસ્થાપેલ ગીત-કારણના મૂલગત સિદ્ધાન્તો એટલા અર્થપૂર્ણ, અર્થગ્રહન, અવિચલ અને સનાતન છે કે તેની નિત્યતા, સત્યતા અને સાર્વદેશીયતા વિશે સંદેહને ભાગ્યે જ સ્થાન છે. 'વર્ણ', 'અલંકાર', 'તાન', 'મૂર્છના', 'ગ્રામ', 'જાતિ' અને 'રાગ' એ ભારતીય પરમ્પરાનાં વિશિષ્ટ નિજી ળંગ-ઝપાંગો છે, જે વિશ્વના અન્ય ત્રણ ગાંધર્વ-સંપ્રદાયો-અરબી, ચીની અને પશ્ચિમીની સાથે વહુ વા ગાઢો સંબંધ રાખતા નથી, પણ સંગીત-કારણનાં પાયાનાં ત્રણ તત્ત્વો-નાદ, શ્રુતિ અને સ્વર-તદુપરાન્ત 'રક્તિ' આદિ 'સ્થાય' વા ગુણવિશેષ તો સૌ સંપ્રદાયોના સંગીતમાં પણ અસંપ્ર-જ્ઞાતપણે, વગર કહ્યે અંતર્ભૂત હોય, તે પર ભારતીય પક્ષે થયેલી વિચારણા સારાચે સંગીત-જગતને ઉપયોગી છે. 'રક્તિ' વિશે કહેતાં પહેલાં 'નાદ' 'તિ' અને 'સ્વર' વિશે અહીં-ભૂમિકારૂપે થોડું જોઈ જવું ઉપયુક્ત છે, કેમકે એ 'તત્ત્વત્રયી' સાથે 'રક્તિ'નો અવિચ્છિન્ન સંબંધ છે.

'નાદ' 'શ્રુતિ' અને 'સ્વર' પર વર્તમાન કાળે થયેલી ચર્ચામાં પંડિત ઓમ-કારનાથ ઠાકુરે પ્રમાણમાં તલસ્પર્શી, સચુક્તિક, શાસ્ત્રના મર્મને સ્ફુટ કરતી, નક્કર તેમ જ કેટલેક અંશે પારગામી કહી શકાય તેવી ચર્ચા કરેલી છે.^૧ તે પછી 'શ્રુતિ' અને 'સ્વર' વિષય પર થયેલી પ્રા. સરયનારાયણ અને તાજેતરમાં જ દા. ળંગી દ્વારા થયેલી ચર્ચા^૨ તત્ત્વાવગાહિની હોવા ઉપરાંત શાસ્ત્રાધારિત, સુતાર્કિક, મર્મગ્રાહી અને વૈજ્ઞાનિક પણ છે.^૩ પં. માતલેએ આદિ અપ્રચારિઓ અને તેમને અનુસરવાલાઓ જે સમજવામાં નિષ્ફળ ગયેલા, તેને પ્રહવામાં પંડિત ઓમકારનાથ ઠાકુર મહદ્ અંશે સફળ રહેલા, અને એ જ વસ્તુને વધારે વિશાલ,

સવિશેષ નક્કર, જિનનામક તેમ જ વિદ્વદ્માન્ય મુમિકા પર પ્રા. સત્યનારાયણ તેમ જ દા.મૃગીને મુઠ્ઠી છે. શ્રુતિ અને સ્વરના મૂળગત ગૃહીતોને સ્ફુટ કરવામાં આ બે ભારતીય વિદ્વાનો, અને સાથે સાથે દા. ચૈતન્યદેવનો^૧ ફાલો સ્મરણીય બની રહેશે. પ્રસ્તુત વિદ્વાનોએ તદ્વિષય પર પ્રગટ કરેલ વિચારો અહીં કરવા પ્રારંભ ચર્ચાને ઉપકારક હોઈ, સંબંધ હોય તેટલો તેના સારનો ઉપયોગ કરી, તેમાં મને યથા થયાં છે તેવાં કેટલાંક વિશેષ સ્પષ્ટતાયોતક અને નવીન શાસ્ત્ર-વચનો ટાંકી, 'તત્ત્વત્રય'ના સન્દર્ભમાં થોડું ઉમેરી આગલ વધીશું.

નાદના બે પ્રકારોમાંથી 'અનાહતનાદ' શાસ્ત્રકારો કહે છે તેમ 'આકાશ-સંમૃત' (Cosmic sound, primeval sound), 'સ્વભાવ-અકલ' અને યોગીઓ જેનું વ્યાનાવસ્થામાં મનસા શ્રવણ કરે છે તે હોઈ, તે સંગીતપયોગી નથી.^૨ તે 'ચિદરૂપ' અને દ્વિન્દ્રિયગોચર ન હોઈ, તેનો જાગૃત અવસ્થામાં અનુભવ થવો દુર્લભ છે. પણ 'આહતનાદ' ગાંધર્વ-કંઠચ અને આતોથ-માં પ્રયુક્ત થતો હોઈ, તે વ્યવહારમાં અને ધર્મી પ્રત્યક્ષ અનુભૂતિમાં હોઈ, અહીં તે પ્રકાર જ અભિપ્રેત માનવાનો છે. આ આહતનાદ 'સૂક્ષ્મ', 'અતિસૂક્ષ્મ' આદિ પાંચ પ્રકારો, અને શરીરનાં નાભિથી હૃદય શાંખ પર્યંતના જુદા જુદા સ્થાનોમાં થતી પ્રસ્તુત નાદોનો ઉત્પત્તિ ક્રિયાદિ વાતો અહીંની ચર્ચામાં અનાવશ્યક હોઈ, સંગીતમાં નાદ કેવી રીતે ક્રિયમાણ બને છે અને ત્યાં વ્યવહારમાં તે કઈ રીતે સ્ફુરાયમાન થાય છે, અંકુરિત બને છે, તેનો કેવો રૂપાવિર્ભાવ થાય છે તે તથ્ય પર જ સૌ પહેલાં ધ્યાન કેન્દ્રિત કરી પછી આગલ વધીશું.

નાદ વિના સ્વર, ગાયન, વાદન, તાલ અને નર્તન ન તો સિદ્ધ થાય કે ન સંભવે પણ પાયાની વાતનો નોંધ હૃદય શાસ્ત્રકારોએ સંગીતમાં 'નાદ'નો પ્રધાનતા સ્થાપી છે, અને સાથે જ તાત્વિક દૃષ્ટિએ સારાયે સ્થાવર-જંગમ વિશ્વને 'નાદાત્મક', 'ધ્વન્યાક્રાન્ત' અને 'નાદાધીન' કહ્યું છે.^૩ પણ 'નાદ' એક ગતિમાં, ને એક જ સ્તર પર અવિરત અને અસ્વંહ-અભિન્ન બહેતો રહે તો તેમાંથી સંગીત નીપજતું નથી. સંગીત-જનન માટે આથી નાદ પછી તરતનું સ્થાન છે 'શ્રુતિ'નું. સંગીતોત્પાદક ધ્વનિ-નાદ અને 'શ્રુતિ' ને ગાઢ સંબંધ છે.

આ 'શ્રુતિ' તે ભારતીય ગાંધર્વ-દર્શનનો મૌલિક અને આગવો વિભાવ છે. શ્રુતિનું વિભાવન ભરતપ્રણીત "નાટ્યશાસ્ત્ર" (ईसवीसननो ब्रोजो सैको ?) ની પણ પૂર્વે પાણિનિ (इ. स. पू. चौथो शताब्दी) અને "प्रातिशाख्यो" (ई. स. पू.

પાંચમી-છઠ્ઠી શતાબ્દી) નો પણ પહેલાં થઈ ચૂકયું હશે,° પણ તેનાં સ્વરૂપ વિશેની ઉપલબ્ધ સૌથી જૂની ચર્ચા 'વિશ્વાવસુ'ના કર્તૃત્વથી પ્રાક મધ્યકાલે જાણીતા પણ આજે તો અપ્રાપ્ય અને અજ્ઞાત એવા કોઈ સંગીત-ગ્રન્થમાં હશે° તેમ 'મતંગ' ના પ્રસિદ્ધ ગ્રન્થ "બૃહદેશી" (૮મો સૈકો પૂર્વાર્ધ ?) માં તેના શ્રુતિની વ્યાખ્યા દેતા અવતરણ પરથી લાગે છે. ગાંધર્વરાદ 'વિશ્વાવસુ' કહે છે કે :

શ્રવણેન્દ્રિયગ્રાહ્યત્વાદ્ ધ્વનિરેવ શ્રુતિર્ભવેત્ ॥°

અર્થાત્ કાન દ્વારા સાંભળી શકાય તેવો—શ્રવણગોચર બને તેવો—'ધ્વનિ' તે 'શ્રુતિ'. 'શ્રુતિ' ગાયન-વાદનમાં પ્રયુક્ત થતી હોઈ, કોઈ પણ ધ્વનિ 'શ્રુતિ' રૂપે સંભવી શકે છે : પણ ગાંધર્વમાન્ય શ્રુતિની ઉત્પત્તિ—પ્રત્યક્ષ અનુશ્રુતિ—નાદથી જ થાય છે, અને તેની વિશેષતા એ છે કે તેની ઉત્પત્તિનો હેતુ "શ્રવણપ્રીતિ" છે. શ્રુતિ-લક્ષણની આ વિશેષ સ્પષ્ટતા ઉપલબ્ધ ગ્રન્થોમાં મૌ પ્રથમ કદાચ ચૌલુક્યવંશો હરિપાલદેવના "સંગીત સુશ્રાવર" માં પ્રાપ્ત થાય છે.° યથા—

નાદાદુત્પદ્યતે શ્રુતિઃ ।

પવનાયદ્દનાત્તન્ધ્વા યઃ સમુત્પદ્યતે ધ્વનિઃ ॥

શ્રવણપ્રીતિહેતુઃ સ્યાચ્છ્રુતિરિત્યભિધિયતે ।

સહ્ચીતસુધાકર, ગીતાધિકાર ૫. ૧૫-૧૬

'નાદ'થી શ્રુતિ ઉત્પન્ન થાય છે, 'પવન' થી (શરોરમાં પ્રાણના ઉત્થાનથી) અને 'તંત્રી' (પટ્ટલે કે વીણા) પર 'આઘટન' (આઘાત) દ્વારા કર્ણપ્રિયતાને લક્ષમાં રાસી ઉત્પન્ન કરવામાં આવતો ધ્વનિ તે 'શ્રુતિ'. °*

હવે ધ્વનિ અનંત પ્રકારના હોઈ, શ્રુતિઓ પણ અનંત હોય છે. મતંગે આ વાંત સમજાવતાં પૂર્વાચાર્ય 'કોહલ' (ચોથો શતાબ્દી ?) નું વચન આ પ્રકારે ટાંક્યું છે : "કેચિદાસામાનન્યમેવ પ્રતિષાદયન્તિ." આ મુદ્દાની વિશેષ છળા-વટ કરતાં આચાર્ય મતંગ આગળ ઉપર કહે છે કે જેમ આકાશના ઉદર વિશે અનેકાનેક ધ્વનિ ઝટે છે અને હિલ્લોલિત સાગરમાં જેમ અનંત તરંગો ઝટે છે તેમ શ્રુતિઓનું પણ વિદ્વદલોક અનંતત્વ માને છે, ° "સંગીતરાજ"ના મહારાજા 'કુંભકર્ણ' (ઈ. સ. ૧૪૫૬) 'મતંગ' નો આધાર આપી કહે છે કે મેષ-અઝનાં—થી પસાર થતા સૂર્યકિરણની સપ-રંગ વિભાજનાની જેમ નાના સ્થાને અને ઉપાધિ-ભેદથી પ્રતિભાસે તે 'શ્રુતિ'. ° "દત્તિલાચાર્ય" (ત્રીજો સૈકો ?) શ્રુતિના સ્થાન વિશે સ્પષ્ટતા આ રીતે કરે છે :

ઉત્તરોત્તરતારસ્તુ વીણામધરાંતરઃ ।

इति ध्वनिर्विशेषास्ते श्रवणच्छ्रुतिसंज्ञिता ॥૯॥

“ઉત્તરોત્તર તીવ્ર ઘનતા સ્વસ્થાન વીણામાં નીચે ને નીચે સ્થાનાપન થાય છે. આ રીતે આવતા ધ્વનિ વચ્ચેનું શ્રવણલભ્ય (શ્રુયમાણ) બનતું અંતર તે જ શ્રુતિ.”^{૧૭}

આ ‘શ્રુતિ’ જ ‘સ્વર’—સંગીતમય રવ-વિશેષ—નું કારણ બને છે. હરિપાલદેવે તે વિશેષી સ્પષ્ટતા કરતા કહ્યું છે કે “શ્રુતિમાંથી સ્વર સંભવે છે, ને શ્રુતિસ્થાન પર નાદનો પાત થાય ત્યારે સ્વર સંજાત બને છે.” યથા :

શ્રુતિભ્યઃ સ્વરસમ્ભવઃ ।

क्रियते यः श्रुतिस्थाने नादो जायेत य स्वरः ॥

—સદ્ગીતસુધાકર, ગીતાધિકાર .૫.૨૧

‘શર્ગદેવે’ (૧૩મા સૈકાનો પૂર્વાર્ધ) પળ આ જ વાત ટૂંકાળમાં કહી છે:

શ્રુતિભ્યઃ સ્યુઃ સ્વરાઃ ॥

—સદ્ગીતરત્નાકર ૧. ૩. ૨૩

‘સ્વર’ શ્રુતિસ્થાને કેવી રીતે સમુદ્ભવે છે તેની સ્પષ્ટતા મેદપાટપતિ મહારાણા કુંભકર્ણે ‘સંમીતરાજ’માં શ્રુતિની વ્યાખ્યા બાંધતાં આ પ્રમાણે કરી છે : “સ્વરની અભિન્યક્તિ માટે હૃદયાકાશમાં ઝઠતો અને મરાતો પ્રેરિત ધ્વનિ તે ‘શ્રુતિ.’”

त एव श्रुत्यस्तत्र स्वराभिव्यक्तिहेतवे ।

ऊर्ध्वमुद्यન્ हृदाकाशे पूर्यते प्रेरितो ध्वनिः ॥

—સદ્ગીતરાજ, ગીતરત્નકોશ, સ્વરોલ્લાસ, ધ્વનિપ્રકરણ. ૩૧

આથી શ્રુતિ એ વ્યવહારમાં નાદની સહાયતાથી ‘સ્વર’ને ઢાઢતું અમૂર્ત વીણું બની જાય છે, યા તો એક પ્રકારનો લગદો બની જાય છે જેમાં થઈ નિમિષમાત્રમાં પસાર થતો નાદ ‘સ્વર’રૂપે બહાર પડે છે.* ‘શ્રુતિ’ અને ‘સ્વર’ સિદ્ધાન્તમાં અલગ અલગ હોવા છતાં સ્વરનિષ્પત્તિનો ક્ષણે બન્ને વચ્ચે વ્યવહારમાં અમેદ દેસાતો હોઈ, કાર્ય—કારણ વચ્ચે વ્યવર્તક રેસા ટઢી એકત્વ સધાતું હોવાનો ભાસ થતો હોઈ, દક્ષિણમાં આજે ‘સ્વર’ને વડલે ‘શ્રુતિ’ કહેવાનો રિવાજ પઢી ગયો છે. (યાજ્ઞવલ્ક્યે “શ્રુતિજાતિવિશરદ.” એવો પ્રયોગ કર્યો છે તેની આ પલે નોંધ લઈએ.)

ગાંધર્વકારણમાં અનિવાર્ય એવા આ ‘સ્વર’નાં સ્વરૂપ અને લક્ષણની મોટેભાગે તો ‘અભિનવગુપ્ત’ (૧૧મા શતકનો પૂર્વાર્ધ)ની શ્રુતિલક્ષણ વિશેષો “અભિનવભારતી”માં થયેલી સચોટ ચર્ચા પરથી ‘શર્ગદેવે’ પદવદ્ધ કરેલી વ્યાખ્યા એમના આ કર પ્રન્ય

‘સહ્ગીત રત્નાકર’માં આજે તો સૂચ જ પ્રસિદ્ધ બની ગયેલ એક સૂત્રમાં મળે છે; શારંગદેવ કહે છે કે શ્રુતિ(ના ઉત્થાન) પછી જાગતો સ્નિગ્ધ, અનુરણનાત્મક (રણ-મળતો, શંકારયુક્ત) અને સાંમળનારનાં ચિત્તને રંજિત કરતો ધ્વનિ તે ‘સ્વર’:

શ્રુત્યનન્તરભાવી યઃ સ્નિગ્ધોઽનુરણનાત્મકઃ ।

સ્વતો રક્ષયતિ શ્રોતૃચિત્તં સ સ્વર ઉચ્યતે ॥

—સહ્ગીતરત્નાકર, ૧. ૩. ૨૪-૨૫

‘મતંગ,’ ‘પાર્શ્વદેવ,’ ‘મંહન,’ ‘કુંભકર્ણ’ આદિ શાસ્ત્રજ્ઞોષ પળ થોડેવત્તે બંશે બાવી જ મતલબનું પોતપોતાની આગવી રીતે કહ્યું છે.^{૧૪}

શ્રુતિ ‘ગીત’ (ગાયન)—અને ‘બાતોથ’ (બાદન)માં પ્રયુક્ત બને છે. આ પ્રયુક્તિના ફઝલરૂપે શ્રુતિ દ્વારા ષડ્જાદિ ક્રમથી સપ્તસ્વરો નિર્મિત થાય છે, જેની નોંધ મહારાણા કુંભાણ લીધેલી છે:

શ્રુતિભ્યઃ સ્યુઃ સ્વરાઃ ષડ્જાર્પભગાન્ધારમધ્યમાઃ ।

પચ્ચમો ધૈવતાશ્ચ નિષાદ ઇતિ તેષુ ચ ॥^{૧૫}

—સહ્ગીતરાજ, પાઠયરત્નકોશ, ૨. ૧૮

ગાયનમાં શરીરસંભવિત સ્વરોની વ્યાવહારિક પરિમિતાની અંતર્ગત ગાયકના કંઠના તારત્વ (pitch) અનુસાર સપ્તકો સ્થાપી શકાય છે. ગાયકની સ્વાભાવિક સપ્તક-મર્યાદાને લક્ષમાં રાખી કોઈ પણ સસુચિત, સ્વાનુકુલ શ્રુતિને વ્યવહારમાં ‘આધારશ્રુતિ’ બનાવી, તેમાં આદિ સ્વર ષડ્જની નિષ્પત્તિ કરી શકાય છે. આધાર શ્રુતિ પર આરંભિક ષડ્જના ઉદય બાદ—ષડ્જ નિશ્ચિત થયા પછી—ના સ્વરો પોતપોતાનાં શ્રુતિ-સ્થાનો પર સ્વાભાવિક રીતે ક્રમાન્તરે (અભિનવગુણના શબ્દોમાં કહીએ તો ‘ઊર્ધ્વ સ્પર્શના સંસ્કાર’થી) સ્થાન લે છે. સ્વરોનો જે જે શ્રુતિઓ પર સંભવ થાય છે તે સૌ સ્વરગત-શ્રુતિ કહેવાય છે, અને જે સ્વરગત-શ્રુતિ વચ્ચેના ગાઢામાં રહેલી શ્રુતિઓ માટે ‘અંતર્ગત-શ્રુતિ’ કે ‘આંતર-શ્રુતિ’ એવું અભિધાન ‘વિશ્વાવસુ’ અને ‘નાન્યદેવ’ (૧૧મી શતી) સરસા શાસ્ત્રકારો આપે છે.^{૧૬}

શ્રુતિઓનું સૈદ્ધાન્તિકરૂપે અનંતત્વ સ્વીકાર્યા છતાં વ્યવહારમાં તેની એક સપ્તકમાં સંખ્યા ૨૨ની સ્વીકારી છે અને આ સંખ્યા વિશે પ્રાચીન-મધ્યકાલીન સંગીત-શાસ્ત્રકારો વચ્ચે એકમતિ છે.^{૧૭} એકથી ઉપર ચઢતા તેવા સ્વરસપ્તકો અસંખ્ય હોઈ શકે છે, પણ વ્યવહારમાં તો ત્રણ જ સપ્તકો (મન્દ્ર, મધ્ય, તાર) ઉપયુક્ત છે. મન્દ્રની નીચે રહેલો ‘અતિમન્દ્ર’ શ્રવણલુપ્તકર બને છે, ને તેમાં તેમ જ તારની પેઠે-પારના ‘અતિતાર’માં ‘વૈસ્વર્ય’નો ઘટલો કે સ્વર બેચરાર્થે જવાનો ભય રહેલો છે.^{૧૮}

अतिमन्द्र नीचेना सप्तको साधारणतया श्रवणगम्य नथी अने 'अतितार' उपर रहेला सप्तको, ज्यां सुधी भारतीय संगीतने निस्वत छे त्यां सुधी तो श्रवणातीत नही तो ये श्रवणक्षम नथी."^१

स्वरो वच्चेनुं श्रुत्यन्तर एक सरखुं नथी; अने प्रत्येक श्रुतिनुं प्रमाण पण एक शुं नथी. रागानी प्रकृति अनुसार कोई कोई स्वरो मूळ श्रुतिथी च्युत बनी 'उत्कर्षित' (चढेल) वा 'अपकर्षित' (उतरेल) बनी, थोडी उपरनी या नीचेनी सूक्ष्म श्रुति पर स्थिर धाय छे. आरोही—अवरोहीनी श्रुतिओमां पण (खास करीने द्रुत गतिमां) सूक्ष्मतर मानथी अंतर रहेतुं होवानुं अनुभवाय छे."^२

हवे 'नाद,' 'श्रुति' अने 'स्वर'ना 'रक्ति' साये रहेला संबंध विशे जोईए. 'रक्ति'नो व्यावहारिक तेमज व्युत्पत्त्यर्थ छे "लालिमा," किंवा "ओजस." पण गांधर्वमां 'रक्ति'नो एक अर्थ छे 'अनुरंजन' :

अनुरञ्जकता नाम रक्तिरित्यभिधीयते ।

—कुम्भकर्ण*

अने एथी 'रक्ति' शब्दथी 'रंजक' एतुं प्राचीनो समजता हुता. 'स्वर' आ कारणसर स्वभावथी 'रक्ति' होय छे, स्वर रंजक—रक्तिप्रद—तो ज बने जो 'ध्वनि' एटछे के 'नाद' पोते रक्तिपूर्ण होय. आथी व्यवहारमां 'रक्तिपूर्ण नाद' अने 'स्वर' वच्चे अमेद रहे छे. 'मत्तंग' आ संबंधमां 'कोहलाचार्य'नुं आ विधान प्रमाणरूपे टांके छे:— ध्वनिरक्तिः स्वरः स्मृतः एटछे के रक्तिपूर्ण ध्वनि ते 'स्वर' समजबो. पण ध्वनि किंवा आहतनाद रक्तिदः तयारे ज धाय के ज्यारे ते श्रुति-ओना द्वारमांथी पसार धाय:

श्रुत्यादिद्वारतो गेये जनयन् रक्तिमाहतः ।

—सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास १,

स्थानादि परीक्षण, ६.

श्रुति द्वारा संभूत बने ते नाद 'स्वर' छे तेवुं अगाउ आपणे जोई गया छोए. आथी श्रुति मारफत प्रकट थतो नाद जो रक्तिदः होय तो ते नाद अन्य कोई नही पण 'स्वर' ज होबाथा स्वर पण स्वभावथी 'रक्ति' होवानुं सिद्ध थई जाय छे.

'रक्तिमार्ग'ने चूकी गयेलो स्वर 'श्रोत्रसुखावह'—श्रवणमंजुल—नथी तेवी टीका कुंभकर्णे आगळ उपर करी छे :

રક્તિમાર્ગચ્યુતાનાં ચ ન ચેદ્યુક્તં નિરૂપણમ્ ।

નૈતત્સ્વરસ્વરૂપેણ તાઃ સ્યુઃ શ્રોત્રસુખાવહાઃ ॥

—સજ્જીતરાજ, ગીતરત્નકોશ, સ્વરોલ્લાસ, ૧. ૯૪.

વિશુદ્ધ નાદ, શ્રુતિસ્થાનની સચ્ચાઈ અને ઇથી નીપજતો રક્તિપ્રદ સ્વર એ ગાંધર્વસિદ્ધિની પ્રથમ શરત છે. 'કુનાદ', શ્રુતિનું 'ન્યૂનાધિક્ય'—ઓછા-બધકા-પણું—અને 'અપસ્વર' કિંવા વેસુર સાંભળનારાઓ નર્કમાં પડતા હોવાની વાત સંગીતમકરન્દકાર નારદે કહી છે.⁺ યથા :

અપસ્વરં કુનાદં સ શ્રુતિહીનં તથાધિકમ્ ।

યઃ શૃણોતિ ચ મૂઢાત્મા પતતે નરકે ચિરમ્ ॥૧૦॥

—સજ્જીતમકરન્દ, સજ્જીતાધ્યાય, ૧. ૯૦

અને કુંતલેશ્વર ચાલુક્યરાજ સોમેશ્વર તૃતીયે સ્વરચિત "માનસોલ્લાસ" (ઈ. સ. ૧૧૩૧)માં શ્રુતિહીન--સ્વર કાઢનાર 'સ્થાનભ્રષ્ટ' ગાયકને નિંદિત માન્યો છે; એ જ પ્રમાણે વર્જિત સ્વરને (રાગ-ગાયનમાં) ઘુસાડી દેનારને અધમ, પાપિષ્ઠ, 'શ્રુતિદુષ્ટ' અને 'રાગજીવવિધાતક' કહ્યો છે; ને શ્રુતિને ઓછીબધકી કરી નાશનાર ગાયકને 'રાગનાશક'નું વિરુદ્ધ આપી તેની નિંદા કરી છે:

શ્રુતિહીનં સ્વરં કુર્વન્નપ્રાપ્તસ્થાનકત્રયઃ ।

સ્થાનભ્રષ્ટઃ સ વિજ્ઞેયો ગાયકૈશ્ચાતિનિન્દિતઃ ॥૨૬॥

પ્રયુક્તે વર્જિતં યસ્તુ સ્વરં રાગક્રિયાદિષુ ।

પ્રારબ્ધં યો ન શક્નોતિ પુનઃ સ્થાપયિતું ધિયા ॥૨૭॥

સોઽપસ્વર ઇતિ જ્ઞેયો નિન્દિતો ગાયકાધમઃ ।

પાપિષ્ઠઃ શ્રુતિદુષ્ટોઽસૌ રાગજીવવિધાતકઃ ॥૨૮॥

ન્યૂનાધિકા શ્રુતિર્યસ્ય ષઙ્ગાદિષુ વિભાચ્યતે ।

સ બાહ્યો નિન્દિતો જ્ઞેયો ગાયકો રાગનાશકઃ ॥૨૯॥

—માનસોલ્લાસઃ ગીતવિનોદ ૧૬. ૨૬-૨૯

સુનાદ, સુશ્રુતિ, અને ઇથી સુસ્વરના અધિષ્ઠાન પર જ 'ગીત'નાં દૃઢ કે ગાયનનાં અન્ય ગુણો પ્રગટ થઈ શકે છે. ગાનારના કંઠમાં રક્તિ હોય તો ગીત 'રક્તિમાહત' બને. શાસ્ત્રકારોએ ગીતના વિશિષ્ટ ગુણો અને લક્ષણો દશ પ્રકારે વર્ણવ્યાં છે તેમાં 'રક્તિ'ને આગવું સ્થાન આપ્યું છે.^૧ અગાઉ ચર્ચા કરી ગયા છીએ તે 'રક્તિ' નાદ—સુસ્વર—અને ઇનાથી નીપજતું 'સુરક્ત ગીત' સાંભળવામાં કેલું હોય, 'રક્તિ' ગાયન કોને કહેવાય, તેની વિશેષ સ્પષ્ટતા શાસ્ત્રકારોએ "ગીત"ના દીર્ઘલ 'રક્તિ'

ગુણની વ્યાખ્યામાં મઝી રહે છે. જેમકે “ગીતાલંકાર” અપરનામ “વાદિમત્તગજાંકુશ” (પાંચમી કે છઠ્ઠી સદી ?)ના રચયિતા ‘દ્વિતીય ભરત’ કહે છે કે જે ગાયનમાં કંઠ દ્વારા વૈળા સમો સ્વર કઢાય, કલકલે, તે ગાયનને ‘રક્ત’ કહેવાનું વિજ્ઞસંમત છે :

કલ્લો વીણાસમો યત્ર સ્વરઃ કણ્ઠાત્ પ્રજાયતે ।

તદ્ગીતં લભતે નામ રક્તાર્થ્યં વિજ્ઞસંમતમ્ ॥

—ગીતાલંકાર, ૧. ૨૩૧

“નારદીય શિક્ષા” (પાંચમી કે છઠ્ઠી સદી ?) ઇર્થીયે આગલ વધીને કહે છે કે ‘વેણુ’ (વંચી, વાંમઝી) અને ‘વીણા’ના સ્વર સાથે જે ગાયન ‘એકભાવ’ (એક-રસ) થઈ જાય તે ‘રક્ત’ કહેવાય:

વેણુવીણાસ્વરાણામેકીભાવો રક્તમિત્યુચ્યતે ।

—નારદીયશિક્ષા (૧. ૩. ૨)

‘સોમેશ્વરદેવ’ (ઈ. સ. ૧૧૩૧) પણ એવી જ મતલબનું કહે છે :

વેણુવીણાસમો નાદો રક્તોઽસૌ ધ્વનિરિષ્યતે ।

—માનસોલ્લાસ, ગીતવિનોદ, ૧૬-૮૧

(“સંગીતશાસ્ત્ર દુર્ધાઘ્વિ” તેમજ વસવરાજકૃત “શિવતત્ત્વરત્નાકર”માં ઉપરનો શ્લોક સ્થેજ ફેરવીને આવ્યો છે.)^{૧૧}

કીકરાજ કૃત “સંગીતસારોદ્ધાર” (૧૨મી શતાબ્દી)માં પણ વીણાદિના ધ્વનિ સાથે કંઠનાં ધ્વનિ એક્યવાળાં ગાયનને ‘સુરક્ત’ કહેવાય તેમ જણાવ્યું છે:

વીણાદિશબ્દઃ ।

કણ્ઠધ્વન્યેકતાયુક્તં સુરક્તમભિધીયતે ।

—સંગીતસારોદ્ધાર, ૪. ૧. ૬૩. (ભરતકોષ પૃ. ૮૨૭)

ગુરૂશ્વર કુમારપાઠના અનુગામી અજયપાઠના પ્રતિહાર-ચૂડામણિ સોમરાજે રચેલ “સંગીતરત્નાવલિ” (ઈ. સ. ૧૧૮૦)માં ‘વલ્લકી’ (વીણાનો એક પ્રકાર), ‘વંશ’ અને ‘કંઠ’ના ધ્વનિની એકતા બતાવતા ગાયનને ‘સુરક્ત’ કહ્યું છે:

સુરક્તં વલ્લકીવંશકણ્ઠધ્વન્યેકતામતમ્ ॥

—સંગીતરત્નાવલિ (“ભરતકોષ” પૃ. ૮૨૭*).

‘સોમરાજ’ને અનુસરીને ‘શાગિદેવ’ પણ એ જ પ્રમાણે કહે છે:

સુરક્તં વલ્લકીવંશકણ્ઠધ્વન્યેકતાયુતમ્ ।

—સંગીતરત્નાકર ૪. ૩૩૭

“સંગીતમકરન્દ” પળ (મોટેભાગે તો સંગીત રત્નાકરને અનુસરીને)+
 પલું જ કહે છે:

સુરવતં વલ્લકીવંશકઠોક્તાન્યેકતાગુણમ્ ।

—સંગીતમકરન્દ ૧. ૪. ૪૪

આજે વંશીની સંગત સાથે તો કોઈ ગાતું નથી; પણ સારંગી, કે જેની પ્રાચીન કાળે વીણાના પ્રકારોમાં ગણત્રી થતી, તેની સંગતમાં ગાન થાય છે અને સારંગીના સુરમાં મઝી જતા કંઠો ઉત્તર ભારતીય સંગીતમાં કેટલાક કિસ્સાઓમાં જોવા મળે છે. મ. સ્વાં સાહેબ અબ્દુલ કરીમસ્વાં, બનારસની પ્રસિદ્ધ ગાયિકા બહી મોતીબાઈ, રસૂલનવાઈ, વેગમ અફતર, પન્ના બોશ, હત્યાદિ નામો દૃષ્ટાન્ત તરીકે ગણાવી શકાય. શ્રીમતી હોરાબાઈ બહોવેકરના તારસતકના ષહજ-ગાન્ધાર, અત્રોલી ધરાનાની ગાયિકાઓ (સ્વાસ કરીને કેસરબાઈ કેસકર અને સ્વ, સરદાર-બાઈ કરદગેકર)નાં ધૈવતાદિ સ્વરો ઊર્જસ્વી અને રક્તિપૂર્ણ કહી શકાય.

‘રક્તિ’ને જેમ એક બાજુએ નાદ સાથે સંબંધ છે તેમ બીજી બાજુએ ‘કાકુ’ સાથે સંબંધ છે; કાકુ તત્ત્વના એક અંશ તરીકે તે હંમેશા ઉપસ્થિત હોય છે. ‘પાર્શ્વ-દેવ’ (તેરમા શતકનો પૂર્વાર્ધ) ‘કાકુ’નું સ્વરૂપ બાંધતા કહે છે કે કાકુમાં ભાષાની ભાવ-મંગિમા, છાયા, અને ‘રક્તિ’નું સામર્થ્ય હોય છે:

કાકુથ્ય ભાવનાભાષાછાયારક્તિસમર્થવાન ।

—સંગીતસમયસાર ૨. ૧૬

સ્વ. પંડિત ઓમકારનાથ ઠાકુરના ‘માલકોસ’ સરસ્વા હ્યાલનો ઉપાદ જેમ એક બાજુથી રક્તિથી દીપ્ત રહેતો તેમ બીજી બાજુથી કાકુના વ્યાપથી પેતોહર બની જતો; એજ પ્રમાણે કિરાના ધરાનાના મ૦ સ્વાં સાહેબ અબ્દુલ કરીમસ્વાં તેમ જ ગ્વાલિયર ધરાનાના ભૂગંધર્વ ગણાતા મ૦ ઉસ્તાદ રહિમતસ્વાંના ગાનમાં રક્તિપૂર્ણ કાકુનો અજબ પ્રયોગ જોવા મળતો. સ્વ૦ દત્તાત્રય વિષ્ણુ પલ્લસ્કરના જેમણે યમન, કેદાર અને માલકોસ સરસ્વા દિવ્ય, ‘માગી’ રાગોના હ્યાલ અને શ્રીશ્લોટી રાગમાં ભજનો સામલ્યાં છે તેઓને સ્મરણ હશે કે તેમનો રક્તિમંદિત અવાજ વાતા-વરણમાં કેવો છવાઈ જઈ દિવ્યતાનો આવિર્ભાવ કરી દેતો. ‘પાર્શ્વદેવ,’ ‘શાર્ગદેવ,’ ‘કુંભકર્ણ’ આદિ સંગીત-દાર્શનિકોએ કાકુના છપ્પક જેટલા પ્રકારોની વાત કરી છે, ત્યાં ‘ક્ષેત્રકાકુ’ વિષે સ્પષ્ટીકરણ કરતાં પાર્શ્વદેવે તેમાં ‘રક્તિ’ સ્વભાવથી ઉપ-સ્થિત રહેતી હોવાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, યથા :

રક્તિ: સ્વભાવતઃજૈઃ ક્ષેત્રકાકુર્મહીતછે.

—સંજ્ઞીતસમયસાર, ૨. ૧૦૨

દક્ષિણમાં શ્રીમતી એમ. એસ. શુભલક્ષ્મી, શ્રીમતી નીલમ્મા કઢમ્બી આદિ પરમ મૂર્તિ કંઠવાણી ગાયિકાઓના ગાનમાં રક્તિસભર કાકુની બહુલતા જોવા મળે છે. હિન્દુસ્તાની સંગીત પરંપરા અનુસરનાર ઉત્તમ ગાયકોનાં કંઠ સ્નિગ્ધ, મધુર, સૌક્યમાર્થયુક્ત છે. સ્ત્રાં પળ તેમનો નાદ બલ્લભમાં કંઈક કમ રહે છે અને રક્તિ એટલા પ્રમાણમાં થોડી જાણી રહે છે. ઊલટ પક્ષે કર્ણાટક સંગીતના ઉત્તમ કંઠી ગાયક-ગાયિકાઓના નાદ એકશીલ-ઘનશીલ, ગંભીર અને નાભિજન્ય, તેમ જ મૂલાધાર-પ્રતિષ્ઠિત અને એકદમ સુલ્લા કંઠના હોવાથી તેમાં ઘંટારવ શું અનુરણન અને સાથે જ અત્યંત પ્રભાવશાળી રક્તિ વ્યંજિત થતી અનુભવાય છે. દ્રાવિડો સંગીતનો કંપાયમાન સ્વર આત્મ-શ્રુતિઓના પ્રદેશમાં પહોંચી તેનો સૂક્ષ્મ સ્પર્શ કરતો હોઈ, તે ક્રિયાના ફલરૂપે તેના ઊગમની સાથે જ ત્યાં સહસા અનુનાદ-ન્નિનાદની છીછા ઉદયે છે. જેના પ્રભાવે તે પ્રકાશમાન બની જાય છે. સ્વ. બસંત કોઠિલમ્, શ્રીમતી એમ. એસ. શુભલક્ષ્મી, રાયપ્રોહ જાનકી, શ્રીમતી એમ. ઇલ. બસંતકુમારી, ચોકમ્મા ઇત્યાદિ ગાયિકાઓના કંઠ ઉત્કૃષ્ટ દીપ્ત-રક્તિ ધરાવના હોવાનું જાણીએ છીએ.

‘રક્તિ’ એ માધુર્ય, સ્નિગ્ધતા, માર્દવ ઇત્યાદિ ગુણોથી સ્વતંત્ર, મહદંશે વિશિષ્ટ, અને આજે તો પ્રમાણમાં વિરલ કહી શકાય તેવો ગુણ છે. રક્તિનો આકર્ષક એકદમ સાચાં શ્રુતિસ્થાન પર લાગતા નાદને કારણે, અને ત્યાં સામાન્ય કરતાં કંઈક વિશેષ સઘન અને સ્થાયી અનુરણનને કારણે થાય છે. પલસ્કર જેવા કેટલાક કંઠમાં આ ગુણ સહજ-સ્વભાવી, નિર્સર્ગદત્ત હતો, પણ ઘણાસંખ્યા કિસ્સામાં મૂલ્યમાન માધુર્ય રિયાસ દ્વારા સંક્રમીતે ‘રક્તિ’માં પરિણમે છે. આ રિયાસ-સ્વર-સાધન-પરંપરાથી ‘તંબૂર’ કિંવા ‘તાનપૂરા’ પર થાય છે. તાનપૂરો પણ વીણાનો એક પ્રકાર છે. વર્તમાન સ્વરૂપે તે બહુ પ્રાચીન નથી, પણ તેનાં મૂળ ‘સુધાકલશ ગણિ’ (ચૌદમાં શતકનો મધ્યભાગ) કહેલ ‘દેવવીણા’ નામની ‘નાદપૂરિત વીણા’મ રહેલાં હોવાં જોઈએ.^{૧૩} (તાનપૂરો કંઈ ‘તાન’ પૂરવા માટેનું સાધન નથી. એ છે ‘નાદ’ ભરવા માટેનું યંત્ર. અર્થાત્ ‘તંબૂરને તાનપૂરો નહીં પણ ‘નાદપૂરો’ કહેવું ઘટે.) પ્રાચીન કાળે ‘વીણા’ શબ્દથી ઘણા પ્રકારની તંત્રીઓ—તંતુવાદ્યો-વિવક્ષિત હતાં; તેમાં મોટાં ભાગનાં, જેવાંકે ‘સ્વરમંડલ’, ‘મત્તકોઠિલા’, ‘ચિત્રવીણા

‘एकविंशतंत्री वीणा’, ‘पिनाकी वीणा’ ‘धनुन्त्री’, इत्यादि वीणाओ Harp वर्गनी हती ज्योरे ‘विपंची’ ‘आलबी’ इत्यादि Lute वर्गनी हती. Lute जातमां कोई आजना ‘सरोद’ना पूर्वज जेवी, पत्रीथी बगाडवानी, तां कोई आजनी ‘सारंगी’ शी, ‘क्रोण’ (गज, कामठी)थी बगाडी शकाय तेवा प्रकारनी हतां. ‘ना त्रीजा वर्गमां ‘ब्रह्मवीणा’ (आजनी ‘रुद्रवीणा’नी पुरोगामी) सखा (गोळ तुंबा पर बंध जोडिने निर्माववामां आवती) ‘एकतंत्री’ वीणा के त्रण तुंबायुक ‘किन्नरी’ वांण आवती. आमांनी केटलांक वीणाओ ‘आत्मापिनी’ एटल के तंबूर अने मूरमंडळ प्रकारनी हती तो केटलीक ‘परिवादिनी’ एटल संगती माटेनी हती. बहु प्राचीन काळे स्वग-भ्यास माटे, नादनी संशुद्धि अर्थ, स्वमंडळनी उपयोग थतो हशे तेम लागे छे. पण मय्यकाळमां अन्य वीणाओ ए ज हेतु अर्थ प्रयुक्त बनती हशे तेम जणाय छे.

शास्त्रकारों वीणानी सहायतायां श्रुती नादसाधननी क्रिया विंश कहेवानुं भूच्या नथी. उदाहरण तरीके सुधाकलनं वीण पर श्रुता स्वर्गन्यासने 'नादशुद्ध-कर' कह्यो छे:

वीणया निर्मिताभ्यासो नादः शुद्धिकरः परः ॥

—सङ्गीतोपनिषद्सारोद्धार, ४, १५

संगीतमकरन्दकारे आथो आगल वधी 'सरस्वती वीणा' पर स्वरपठन कर-
वाधी ते हृदयने सांभळवामां मनोहर लागतुं होवानुं जणाव्यु छे:

सरस्वत्याञ्च वीणायां षड्जादिस्वरसंयुतम् ।

पाठयामास सर्वेषां हृद्यं श्रुतिमनोहरम् ॥

—सङ्गीत मकरन्द, सङ्गीताध्याय १ १६

ઉત્તરની 'સરસ્વતી વીણા' તે આજે તો 'સિતાર'ના મદ્દા, વેહુદા, નામથી બોલ-
સ્વાતી અને પુરાણી 'કચ્છપી' વીણા'નું વિકસિત રૂપ હોય તેમ લાગે છે. સુધાકલશે
'સરસ્વત્યાસ્તુ કચ્છપી' કહી સરસ્વતીના હાથમાં શોભતી વીણા 'કચ્છપી'
પ્રકારની કહી છે તેની આ પહેલે નોંધ લઈએ. ^{૪૪}

ઉત્તરમાં આજે તંબૂર સિવાયની અન્ય વીણા પર નાદામ્યાસ કરવાની પ્રથા નથી.^{૨૫} પણ દ્રાવિડદેશમાં ઉત્તમ કોટીની ગાયિકાઓ દાક્ષિણાત્ય 'સરસ્વતી વીણા' પર સ્વારમ્યાસ કરતી અને આજે પણ કરે છે. હૈમુરના શ્રીમતી નીલમ્મા કઠમ્બોનું સ્વદસ્તમાં ઘટેલી વીણાના સદૃશ થતું ગાન અત્યંત રક્તિ-મનોહર, વીણાના ધ્વનિ

સાથે ણકરસ થઈ જતું, યૂવ જ સુમધુર વરતાય છે. * મારા મતે સ્વરસાધન માટે દાક્ષિણત્ય સરસ્વતી-વીણા જેવું વીજું એકે ઉત્તમ સાધન નથી. આ વીણા પર સધાતી શ્રુતિઓ અ યન્ત સ્પષ્ટ તેમ જ સાચા સ્થાન પર વેસે છે. અને સ્વર ઈંકૃત બની વાયુમંદુલમાં વ્યાપી રહે છે, ને વિશેષમાં આ અનુરણનમય સ્વર હૃદયંગમ બનવા ઉપરાન્ત તેમાં અદ્ભુત ચેતસ્ પળ અવતરે છે.

‘રક્તિ’ એ કેવલ કંઠનો જ ગુણ છે કે વાદ્યોનો પણ સ્વરો ? વાદ્યોમાં ‘વંશી’ એ સ્વનઃ રક્ત વાદ્ય છે. એના સૂરિલા સ્વરો શરણાઈની જેમ સહજરંજક છે. વંસીના આ ગુણવિશેષનાં પુષ્ટિ કરતું એક પ્રમાણ “સંગીતસમયસાર”માં ‘સુરાગ’ની વ્યાખ્યામાં મળે છે:

यस्य वंशध्वनौ स्निग्धे समीची रक्वितरुर्जिता ।

वांशिकगीततत्त्वज्ञाः सुरागं कथयन्ति ताम् ॥

—સંગીતસમયસાર, ૨. ૩

વંશીની જેમ વરોબર મેલવેલી, અંગુલીથી વજતી ઉત્તમ કાષ્ઠની વીણાઓ પણ સ્વયં સૂરિલી છે. પણ કંઠાનુગત સંગતિની વીણાઓ—સારંગી અને વેલા (વાયોલીન)—માં ‘શરીરવીણા’, ‘ગાત્રવીણા’ એટલે કે માનવ કંઠની જેમ રક્તિ બહુ મહેનતથી ઉતરે છે અને વધા જ વાદકો તે મેલવવા ભાગ્યશાળી નથી હોતા. ઉત્તરમાં મ૦ ઉસ્તાદ બુન્દુસ્તાની સારંગીમાં ય્યોતિર્મય રક્તિ દેખા દેતી. દક્ષિણ, કે ય્યાં સારંગીને સ્થાને વેલાનો પ્રચાર છે અને ય્યાંના વેલાવાદકો ઉત્તરનાં વેલાવાદકોથી અધિકારાદિ અનેક વાબતોમાં ચઢોયાતા છે, ત્યાં પણ સુરક્ત વેલાવાદન આજે તો સ્વ૦ દ્વારમ્ વ્યંકટ સ્વામી નાયડુના શિષ્ય મારલ્લા કેશવ રાવ, અને ચન્દ્રશેખર તેમજ એમ. એસ. ગોપાલકૃષ્ણ સરસા વાદકો છોડતાં ભાગ્યે જ જોવા મળે છે.

‘રક્તિ’ એ કંઠના શાસ્ત્રકથિત ગુણોમાં અગ્રિમ ગુણ છે. અન્ય ગુણોમાં ‘મધુર’ ‘સ્નિગ્ધ’, ‘ધન’, ‘શ્રાવક’ અને ‘સ્થાનક-શોભન’નો સમાવેશ થાય છે.^{૨૬} આ અન્ય ગુણો રક્તિને અનુમોદક, પુષ્ટિકર છે અને એથી કળ્પને કે વાદ્યને સવિશેષ શ્રવણપ્રિય બનાવી દે છે; પણ ગાનને દિવ્ય ભૂમિકા પર મૂકવાને તો (કાકુપ્રયોગની સહાયથી) કેવળ ‘રક્તિ’ જ સમર્થ છે. ગાંધર્વમાં ‘રક્તિ’નું સ્થાન સર્વોચ્ચ હોઈ, વેસુરી તેમ જ આસુરી તાનો અને જોડ-જાલાથી રાચી રહેતાં ને ક્ષણે ક્ષણે રક્તિભંગથી વ્યાપ્ત આજનાં હિન્દુસ્તાની કંઠય તેમજ વાદ્યસંગીતે પ્રાચીન સંગીતમીમાં સંકો અને ગાંધર્વસ્મૃતિકારોના દર્શન અને ઉદ્વોધનમાંથી ઘણું શોધવાનું છે,

रक्ति विशेष महाराणा कुंभकर्ण^{१०} कदाच सौथी विशेष चितन कर्तुं छे. गायन-
वादनमां ‘रक्तिलाभ’ केवी रीते थाय तेनी रीतो -- ‘रक्तियुक्ति’—अने साथे ज
‘रक्तिहानि’ करनार तत्त्वोना संबधमां तेमणे जे विधानो कर्था छे ते आजे पण एटलां
ज उपयुक्त छे. एनां थोडांक उदाहरणो अहीं जोइशुं:

१—२) गायनना ३३ प्रकारना ‘स्थाय’ गुणोमांथी वेमां रक्तिप्रयोग अनु-
स्यूत छे: ‘रक्त’ स्थायमां अने ‘निर्जव’ स्थायमां : यथा :

उत्कर्षो दृष्यते यत्र रक्ते रक्तेस्तु ते मताः ॥ ३ ॥ अने

भुक्तुमारो रक्तियुक्तो वक्रः सूक्ष्मत्वभावितः ।

स्वरो येषु क्रमेणैते ज्ञेयो निर्जवनान्विताः ॥ ५३ ॥

—सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, प्रकीर्णकोल्लास, स्थायवागपरीक्षण ४

३—‘छायालग’ प्रकारना ‘प्रबन्ध’मां थतो ‘छाया’ साथे ‘रक्तिमार्धुय’ नो
प्रयोग, यथा :

छायेव लगति छाया रक्तिमार्धुययोगतः ॥

तस्माच्छायालगानि स्युस्तानि गीतानि तत्त्वतः ।

—सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, प्रबन्धोल्लास, ४

सूडप्रबन्ध परीक्षण २. ४२३-४२४

४—षड्ज-पंचम-मध्यमने (चतुःश्रुतिकने बदळे) कचारिक पंचश्रुति करवाथी ते
‘रक्तिप्रद’ बनता होवानो थतो अनुभव :

एकश्रुतिसमुत्कर्षितषड्ज-मध्यम-पञ्चमाः ।

पञ्चश्रुतिक्तायोगान् ते रक्तिप्रदा मताः ॥

—सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास १

साधारण परीक्षण, २. ४३

५—स्वरनी अमुक अन्यथा विवादी जोडोओनो अल्पांशे प्रयोग करवाथी
निष्पन्न थतुं ‘रक्तिवैचित्र्य’ : यथा :

राजकल्पे ग्रहे षड्जे वादिनि प्रकृते सति ।

संवादिनी मन्त्रितुल्यौ मपी तद्वत् प्रयोजितौ ॥ २५४ ॥

तद्द्वयस्यानुसरणादुभौ तत्पोषकौ रिधौ ।

तत्तुल्यकार्यसम्भारकरणाभावतस्तयोः ॥ २५५ ॥

અલ્પપ્રયોગઃ કસેવ્યો રક્તિવૈચિત્ર્યહેતવે ।

રિચૌ પ્રત્યર્થિવદ્ વજ્યૌં વિવાદિત્વે સ્થિતો યતઃ ॥ ૨૫૬ ॥

અત્યલ્પમપિ વા કાર્યસ્તત્પ્રયોગઃ ક્વચિત્ ક્વચિત્ ।

રક્તિવૈચિત્ર્યમાધાતુમવરોહે વિપચ્ચિતા ॥ ૨૫૭ ॥

—સङ્ગીતરાજ, ગીતરત્નકોશ, સ્વરોલ્લાસ ૧

સ્થાનાદિપરીક્ષણમ્ ૧. ૨૫૪—૨૫૭

૬—મૌલિક હોય તેનાથી જુદી જ સ્વરનો શ્રુતિનો સંવાત થતાં જે સ્વર ઉત્પન્ન થાય તે ‘રક્તિ-હાનિકર’ હોઈ, તેના સ્થાનનો સ્પર્શ ન કરવાનો અપાયેલ આદેશ :

સ્વરોડન્યશ્રુતિસંવાતા સ્વરોત્પત્તિઃ પ્રદૃશ્યતે ।

રક્તિહાનિકરત્વેન ન સ્થાનં સ્પૃશ્યતિ ક્વચિત્ ॥

—સङ્ગીતરાજ, ગીતરત્નકોશ, સ્વરોલ્લાસ ૧,

સાધારણપરીક્ષણ ૨. ૫૬

‘વિસંવાદિ’ સ્વરનો સમાવેશ થાય તો ‘મૂર્છના’ અને ઇથી ‘જાતિ’ હત્યાદિમાં ‘રક્તિભંગ’ થાય તેવો આપેલો અનુમૂલિજન્ય અભિપ્રાય:

વિસંવાદી સમાવેશાદ્રક્તિમહગો યતઃ સ્મૃતઃ ॥

—સङ્ગીતરાજ, ગીતરત્નકોશ, સ્વરોલ્લાસ ૧

સ્થાપનાપરીક્ષણ ૧. ૨૬૨

“સંગીતરાજ” સિવાયના અન્ય ગ્રન્થોમાં મળતી રક્તિવિષયક વિશેષ માહિતી વિશે જોઈ લેવાને સમાપ્ત કરોયું. જેમકે શાર્દૂલદેવ કહે છે કે વધા જ શાસ્ત્રોષ કહેલ અનંત પ્રકારના અલંકારો (પલ્ટાઓ) દ્વારા ‘રક્તિલાભ’ અને સ્વરજ્ઞાન થાય છે તેમજ વિચિત્ર વર્ણાભો ઉત્પન્ન કરી શકાય છે. યથા :

અનન્તસ્વાતુ તે શાસ્ત્રે ન સામસ્ત્યેન કીર્તિતા ।

રક્તિલાભઃ સ્વરજ્ઞાનં વર્ણાઢ્યાનાં ત્રિચિત્રતા ॥ ૬૪ ॥

इति प्रयोजनान्याहुरलङ्कारनिरूपणे ।

—સङ્ગીતરત્નાકર, વર્ણાલંકાર ૬

માલવમન્ત્રી ‘મંડન’ના અપ્રસિદ્ધ ગ્રન્થ ‘સંગીતમંડન’^{૨૦}માં પણ અનેક પ્રકારનાં ‘અલંકાર’નું સ્વરાભ્યાસમાં પ્રયોજન સમજાવતાં તેને ‘રક્તિ’ પ્રકટ કરવામાં અને ‘વર્ણવૈચિત્ર્ય’ સર્જવામાં ઉપકારક કહ્યા છે.^{૨૧}

અનન્તત્વાન્ન સાસ્ત્યાત્તૈરપ્યેતે નિરુપિતાઃ ।

રક્તિઃ સ્વરપરિજ્ઞાનં વર્ણનાં ચ વિચિત્રિતા ॥

इति प्रयोजनं प्राहुरलङ्कारस्य सूरयः ।

પાર્શ્વદેવે એક 'રંગરક્તિ' નામનો સ્થાય વર્ણવતાં તેનાં લક્ષણમાં 'રક્તિ' અને 'રાગછાયા'નો આશ્રય અંગમૂત હોવાનું કહ્યું છે-

रवितस्वरूपं रागस्याः रागच्छाया तदाश्रया ॥

—સङ્ગીતસમયસાર ૨. ૬૦

'રક્તિ' સ્થાયને વર્ણવતાં શાર્ફદેવ તેને રક્તિથી ઉત્કર્ષિત હોવાનું કહે છે :

रक्तेरुत्कर्षतो रक्तेरुक्तः स्थायो मनीषिभिः ।

—સઙ્ગીતરત્નાકર. ૩.

અહીં 'રક્તિ'ની વ્યાખ્યા અવ્યાહાર રાસી છે; પણ અન્યત્ર 'રક્તિમાન' શબ્દ સમજાવતાં તેને 'અનુરક્તિજનક' કહ્યો છે : યથા

अनुरक्तेस्तु जनको रक्तिमानभिधीयते ॥

—સઙ્ગીતરત્નાકર ૩. ૧૦.

'દ્રુત' શબ્દથી પ્રગટ થતા અંશાવધાન સ્થાયમાં રક્તિની ઉપસ્થિતિનો ડહાલેસ શાર્ફદેવના તદ્વિષયક વિધાનમાં વિવક્ષિત છે :

रक्तेर्द्रुतस्य शब्दस्य भृतस्यांशावधानयोः ॥

—સઙ્ગીતરત્નાકર ૩. ૧૦

'રંજકતા'ના સ્વભાવથી 'રક્તિ'નું ગાંધર્વમાં એક વાજુથી 'સ્વરગર્ભિત' હોવાનું અપેક્ષિત છે અને તેની અનુભૂતિ વીણા-વંશાદિ વાદ્યોના સુર સાથેના તેના 'એક્ય' અને 'ઊર્જસ્'થી પ્રગટે છે, તો વીજી વાજુ તે સ્વરોના વિવિધ પ્રયોગો—અલંકારો, અલ્પત્વ, સ્પર્શ, રાગછાયાશ્રિતત્વ इत्यादि वैचित्र्यपूर्ण, ચમત્કૃતિયુક્તિ ક્રિયાઓની અસરોની પહોં રહે છે. 'રક્તિધર્મ'નો ત્યાગ થયો હોય તેવાં ગાયન—વાદનમાં ચિત્તને આનંદવિભોર કરી શકે તેવાં તત્ત્વો પછી વધુ જૂજવાં રહે છે. 'રક્તિ' ગુણ એ ગાંધર્વ-કારણની સફળ, ગીત-વાદનની મૂઠમૂત અને અનિવાર્ય, અપરિહાર્ય આવશ્યકતા છે.

'રક્તિ'નો ય્યાં સંપાત થાય ત્યાં 'નિર્ઘોષતા' (લોહરાપણું) ટલી તેને સ્થાને રંજનાત્મક 'પ્રમા'નો ઉદય થાય છે અને જો 'રક્તિ'ની સાથે તેના 'નૈરન્તર્ય' પર અધિકાર મેઝવો શકાય, રક્તિ'ને સતત (હરેક સ્વર માટે ને ગાયન-વાદનની હરક્ષણે)

જાઝવી-ટકાવી રાખવાનો શક્તિ દાખવી શકાય તો તે સંગીત સામાન્ય પરિમાણોને ાત્તિક્રમી ભેંકોત્તર બની જાય. આવું સામર્થ્ય નિર્સર્ગદત્ત હોવા ઉપરાન્ત અસાધારણ કૌશલ અને અગાધ પરિશ્રમ પળ માગી છે છે. પળ તો પછી વિના તપસ્યા 'રત્તિ'નો અને તેનાં ચેતસિક સાતત્યનો પ્રાપ્તિ પળ કેવી ?

પાદટીપો

* આ અન્વેષણ ઈની સરેલરી મહેરાદમાં તો બીજા વિશ્વયુદ્ધ પછીના અને સ્વાસ તો છેલ્લા દશકાના છઠ્ઠાબોમાં જ જોવા મળે છે.

૧. સંગોતાઝ્જલિ (ચતુર્થ ભાગ), વારાણસી ૧૯૫૭, પૃ, ૧-૫; તથા પ્રણવભારતી (પ્રથમ વર્ણા), ભારતીય સ્વરશાસ્ત્ર, તન્ત્રી ૧-૨, વારાણસી ૧૯૫૬.

૨. Cf. R. Sathyanarayan, "Śruti : the scalar foundation". *Sangeet Natak* 17, New Delhi July-September 1970; and R. S. Shringy, "The concept of sruti as related to Svra" the paper read at the 46th Annual conference of Madras Music Academy, Madras; December 1972.

૩. પં. માતશ્લેષે 'શ્રુતિ' વિષય પરના પ્રાચીન શાસ્ત્રકારોને પોતાની વૈજ્ઞાનિક રીત અનુસાર 'ધૃતિ' કહ્યા છે: જુઓ પ્રણવભારતી (ચતુર્થ તન્ત્રી)માં પં. ઓમકારનાથ ઝકુરે કરેલી માતશ્લેષના "લક્ષ્યસંગીત" (સસ્કૃત), "હિન્દુસ્તાની સંગીત પદ્ધતિ" (મરાઠી) इत्यादि ग्रन्थोमा व्यक्त करेल मतनी आलोचना. हकीकत ए छे के पं० मातश्ले'डे प्रखर बुद्धिमान होवा छतां, अने श्रुत्यादि विषयने समझवा'तेमणे प्रामाणिक प्रयास कर्यो होवा छतां तेमना समयमां हजु 'नारद', 'मत्तग', 'अभिनवगुप्त', 'हरिपालदेव', 'नान्यदेव' इत्यादिना ग्रन्थो वपलच न होई, श्रुति अंगे केटलोक स्थूल मानधी विचारणा करवा सिवाय तेओ विशेष भागळ नहोता वधी शक्या. 'भरत' अने 'शारङ्गदेव'ना कथनोनो मर्म आथी तेओ पक्की शकैला नई. प्रा. सत्यनारायण अने दा. श्रृंगोना लेखनमां आ विषयनी पूरी समझ छती थाय छे अने तेमणे श्रुति-स्वरादिनी अधिकारपूर्वक, पूरती वैज्ञानिकता साथे छणावट करी छे.

૪. see B. C. Deva *Psycho-acoustics of Music and Speech*, New Delhi 1967, pp. 122-123.

૫-આકાશસંભવો નાદો યઃ સોડનાહતસંજ્ઞિતઃ ।

તસ્મિન્નનાહતે નાદે વિરામં પ્રાપ્ય દેવતાઃ ॥

યોગિનોડપિ મહાત્માનસ્તદાડનાહતસંજ્ઞકઃ ।

મનો નિક્ષિપ્ય સંચાતિ મુક્તિં પ્રયતમાનસાઃ ॥

—સજ્જીતમકરન્દ ૧.૫-૬

नित्यं यः सनकादिभिः स्वहृदये ध्येयः परो निर्गुणो ।
नादोऽनाहतसंज्ञकः परम-चिद्रूपः स्वभावाकलः ॥

—सङ्गीतगज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास १ स्थानदिपरीक्षण १.२

६—न नादेन विना गीतं न नादेन विना स्वराः ।

न नादेन विना नृत्तं तस्मान्नादात्मकं जगत् ॥

—बृहद्देशी. १६-१७

न गीतं नादरहितं न नृत्तं नादवर्जितं ।

न वाद्यं नादविकलं तस्मान्नादस्य मुरुयता ॥

—सङ्गीतसुधाकर, गीताधिकार, ५. ११

स्वरो गीतं च वाद्यं च तालश्चेति चतुष्टयम् ।

न सिद्ध्यति विना नादं तस्मान्नादात्मकं जगत् ॥

—सङ्गीतचूडामणि, १५-१६; —सङ्गीतसमयसार, १. १-२

गीतं नादात्मकं वाद्यं नादव्यक्त्या प्रशस्यते ।

तद्द्वयानुगतं नृत्तं नादाधीनमतस्त्रयम् ॥

—सङ्गीतरत्नाकर १. १

ध्वनिर्योनिः परा ज्ञेया ध्वनिः सर्वस्य कारणम् ॥

आक्रान्तं ध्वनिना सर्वं जगत् स्थावरजङ्गमम् ॥

—बृहद्देशी ११

(भाषा, प्रतिभा, अने ‘नाद’ने बदले ‘ध्वनि’ शब्दनी पसंदगी परथी एम लागे छे के आ विधान मूले मतंगतुं नही पण ‘कोहल’तुं होतुं जोईए.) ‘नाद’ तत्त्व परनी चर्चा माटे जुओ ठाकुर, संगीताञ्जलि पञ्चम भाग, वाराणसी १९५८; तथा R. K. Shringy, “The concept of Nada in Sangitashashtra,” *Shri Tyaga-brahma Gurukulam Souenir* no. 3. Varanasi 1972

पादटीप क्रमांक ५ अने ६ मां उद्धृत करेल ग्रन्थोना कर्ता अने काळ विशेष आगळ उपर आबनार प्रस्तुत ग्रन्थोनां अवतरणोनां योग्य सदर्भमां कहेवामां आबनार होई, तेनो निर्देश अहीं करेल नथी.

७. शौनक, “ऋक्सूत्रातिशाख्य” ३. १३, कात्यायन, “वाजसेनीय प्रातिशाख्य,” सू. ११२-१२०; ‘संविधान ब्राह्मण’, १. ८. इत्यादि: विगत माटे जुओ Sathyanarayana p. p. 60-61.

८. ‘विश्वावसु’नो काळ ई० स० पृ. पहिली बीजी शताब्दीथी लई ईस्वीसननी चोथी सदी सुधं मां कर्षांक मुक्ती शक्य तैम छे. आनी विशेष चर्चा हुं मारा ‘प्राचीन भारततुं गान्धर्व साहित्य’मां करी रह्यो छुं.

९. मै आ सुत्र ‘ठाकुर,’ श्रृंगी अने ‘सत्यनारायण’ना लेखमांथी उद्धृत कर्तुं छे. तदतिरिक्त नान्यदेव ‘भरतभाष्य’मां एवी ज मतलबतुं कहे छे;

શ્રુતિઃ શ્રૂયત્ ઇત્યેવં ધ્વનિરેષોઽભિધીયતે ।

—ભરતમાગ્ય, શ્રુત્યધ્યાય ૩. ૮૨

૧૦. આ ગ્રન્થના સંગદનઅર્થે દાં० ડામકાન્ત શાહે મને તેની જુદી જુદી હસ્તપ્રતોની પ્રતિલિપીઓ અપી છે. 'સંગીત-સુધાકર'ના રચયિતા હરિપાલ ગ્રન્થપ્રશસ્તિ અનુમાર સોલંકી-રાજ ભીમદેવના પૌત્ર હતા. આ ભંમદેવ તે ભીમદેવ પ્રથમ (૩૦ સં ૧૦૨૨-૧૦૬૬) હોવાનો સંભવ છે; અને તેથી 'સંગીત-સુધાકર'નો કાલ ૧૧મા શતકના અન્તનો કલ્પી શકાય. આના વિશેષ વિશેષ ચર્ચા હું આગળ કથિત લેખમાં કરી રહ્યો છું

૧૧. યથાધ્વનિવિશેષાણામાનન્ત્યં મગનોદરે ॥

ઉચ્ચણ્ડપવનોદ્વેરાજલરાશિસમુદ્ભવાઃ ।

કિયન્તઃ પ્રતિપદ્યન્તે ન તરન્ગપરમ્પરાઃ ॥

—વૃહદેશી ૨૯-૩૦

ટાકુરે આની નોંધ લીધી છે: (૧જ્ઞ પ્ર. ૪૨.)

૧૨. નાનાસ્થાનોપધિમેદાદ્યો નાના વ્રતિભાસતે ।

તં મતઃ શ્રુતિં પ્રાહ મેષેઽહર્ષતિ રશ્મિવત્ ॥

—સહ્યોતરાજ, ગીતરત્નકોશ, સ્વરોલ્લાસ ૧. શ્રુતિપ્રકરણ, ૩૨.

૧૩. અહીં દાં० ગંગીના લેખના આધારે મ્લોક ટાંકવો છે.

* દક્ષિણાચાર્યે શ્રુતિનો વાત કર્યા બાદ કહ્યું છે કે તેમાંની કેટલીક સર્વ ગીતોમાં ગાયનાર્થે આદેય બને છે અને તેમાંથી 'સ્વર' ઉપર અવધાન થતા હોઈ તે વિશે અહીં વિચારીશું. યથાઃ ।

તેભ્યઃ કાંશ્ચિદુપાદાય ગીયન્તે સર્વગીતિષુ ।

આન્દ્રિયન્તે ચ યે તેષુ સ્વરત્વસુપલભ્યતે ।

આના કાલ સંબંધમાં હું અન્યત્ર ચર્ચા કરી રહ્યો છું.

(શ્રુતિના માન-પ્રમાણ તેમ જ 'આવતા', 'કઠણા', 'સુદુ' આદિ પાંચ પ્રકારોની 'નારદીય-શિક્ષા' આદિ ગ્રન્થોમાં આવતો વાત અને સાથે જ 'ધ્વનિ' (નાદ) ના મતંગે કહેલ 'વાતજ' 'તિત્તજ' આદિ લક્ષણોની વિગતવાર ચર્ચા આ લેખ પૂરતી જરૂરી ન હોઈ અહીં છોડી દીધી છે.)

૧૪. મતંગ-મુનિ કહે છે કે જે શબ્દ (ધ્વનિ) સ્વયં શોભાવીપ્ત હોય તે સ્વર :

રાજૃ દીપ્તાવિતિ ધાતોઃ સ્વશબ્દપૂર્વકસ્ય ચ ॥

સ્વયં યો રાજતે યસ્માત્ તસ્માદેષ સ્વરઃ સ્મૃતઃ ।

આની ટીકામાં વિશેષ કહ્યું છે કે જે ધ્વનિ અનુરાગ જન્માવી શકે તે 'સ્વર' :

રાગજનકો ધ્વનિઃ સ્વર ઇતિ । —વૃહદેશી" ૬૩.

મુદિત ગ્રન્થમાં ન મળતું પણ 'પાર્શ્વદેવ'નું ("સંગીત સમયસાર") નું સ્વર વિશેનું વચન કલિનાથ ટાંકે છે જે 'મતંગ'ના પુરોષચન પર આધારિત હોય તેમ લાગે છે, યથા :

સ્વયં યો રાજતે નાદઃ સ સ્વરઃ પરિકીર્તિતઃ ।

‘મંડન મંત્રી’ શાંગદેવની જેમ કહે છે કે જે નાદ શ્રોતૃજનના ચિત્તનું રંજન કરે તે સ્વર, અથા: રક્ષયન્તિ સ્વતઃ શ્રોતૃજનચિત્તમિતિ સ્વરાઃ ।—સહ્ગીતમણ્ડન, શ્રુતિપ્રકરણ ॥
કુંમકર્ણે પળ શોભાદીપ્ત, રંજનાત્મક ‘રવ’ તે જ ‘સ્વર’ તેવી વ્યાખ્યા આપે છે; (રોષા પરથી પળ તે શબ્દનું નિરુપ્ત થઈ શકે છે, તેવું વિશેષમાં કહે છે.)

રાજેર્વા રઝજતેર્વાપિ સ્વરતેર્વા સ્વરૈરથ ।

રૌતેર્વા સ્વરશબ્દોડયં નિરુત્તઃ કૃષ્ણભૂમુજા ॥

—સહ્ગીતરાજ, ગીતરન્તકોશ, સ્વરોલ્લાસ ૧૨૮

જેને બાજે આપણે ‘કંઠ્ય સંગીત’ કહીએ છીએ તેને પ્રાચીનો ‘ગીત’ કહેતા.

૧૫. સપ્તકના સ્વરોની શ્રુતિ જાણીતી વાત વિશે અગ્રે વધારે અવતરણે ટાંકવા અમાવશ્યક છે. કુંમકર્ણે ‘શ્રુતિ’માંથી સ્વરો—સપ્તસ્વરો—ઉદ્ભવે છે તે જાણ અવલોકનનું મૂલ્ય હોઈ, અહીં તે સન્દર્ભના સ્વકારાર્થે ઉલ્લેખ કરવો યોગ્ય માન્યો છે.

× સામાન્યતઃ પુરુષોનો કંઠ B flat થી લઈ D sharp સુધીમાં હોય છે અને સ્ત્રીઓનો D sharp થી લઈ G sharp સુધીનો.

૧૬. ‘વિશ્વાધસુ’ ને વૃહદ્દેશીકાર ટાંકે છે. નાન્યદેવની અર્ચા તેમના ‘મારતમાખ્ય’ અપરમામ ‘સરસ્વતીહવાલકાર’ ગ્રન્થમાં મળે છે. નાન્યદેવનો કાલ ૧૧મા શતકના પૂર્વાર્ધનો હોવાનો સંભવ છે. આની અર્ચા આમળ જળાવી ગયો તેમ હું મારા પૂર્વકથિત લેખમાં કરી રહ્યો છું. (અભિનવગુપ્ત અન્તરાલની ઇટલે કે ‘સ્વરાન્તર’ની શ્રુતિઓ ચેતુરી માને છેઃ (વૈસ્વર્ણ્યસ્વરત્રયેષ વિહિતેષુ અન્તરાલશ્રુતિવિશેષેષુ ધ્વનિ(વિ)સંવાદનાદ્ ભવતીતિ સ્વર્ણતામ્યુશ્રમ)

૧૭. આ શ્રુતિઓનાં નામ ક્યાદિની વિગતો અહીં અપ્રસ્તુત હોઈ છોડી દીધી છે.

૧૮ અતિતારાતિમંદ્રત્વાદ્ વૈસ્વર્ય ચોપદર્શિતમ્ ।

—મારતમાખ્ય, શ્રુત્યધ્યાય, ૩. ૪૫

૧૯. પશ્ચિમી વાલોમાં ‘પિવાનો’ કે ‘બોર્ગન’ પાંચ સપ્તકથી વિશેષ સપ્તક ધરાવતો હોવાનું સાંમઝબું છે.

૨૦. ઉપર જતાં અને નીચે ઘટતાં લગતાં ધ્રુવકાને કારણે શ્રુતિઓ અહીં ‘સ્થિતિસ્થાપક’, આ રાગના રંગભાવાનુકૂલ બની જતી હશે ?

* મેં આ સ્લોક અહીં રામકૃષ્ણ કવિ (“મરતકોષ”, પૃ. ૫૧૩) પરથી સ્પષ્ટ કર્યો છે.

+ “સંગીતમકરન્દ” પ્રાયઃ ૧૧મીથી ૧૩મી શતાબ્દી સુધીમાં રચાયેલા ગ્રન્થોના આધારે ૧૭મી સદીમાં સંકલિત થયો જણાય છે.

૨૧. આ અંગે જુઓ “ગીતાલંકાર” પૃ. ૮ આ દશ ગુણોની વિશેષ અર્ચા હું એક લેખમાં કરનાર હોઈ, તેમ જ તેમાં કંઠા ઘટરણું ઉપયુક્ત ન હોઈ, વિશેષ કહીશ નહીં.

+ “નારદીય શિક્ષા”નો રચનાકાલ વિવાદાસ્પદ છે. વિશેષ અર્ચા મારા “મારતનું પ્રાચીન ગાંધર્વ સાહિત્ય”માં કરી રહ્યો છું.

૨૨ જુઓ "ગીતાલંકાર" પૃ. ૧૦.

* મૂલ પ્રન્થ અઘાપિપર્યન્ત અરસિહ છે.

+ "સંગીત રત્નમ્"ના કેટલાક શ્લોકો "સંગીતરત્નાકર"ના શ્લોકો સાથે અક્ષરશઃ મળી રહે છે. આ શ્લોકો માટે બન્ને પ્રન્થોનો કોઈ સમાન લેખ હોવાનો પણ તર્ક થઈ શકે, પણ ભાષા શાસ્ત્રવેદની અગતી હોઈ એ શ્લોકો સંગીતરત્નાકરના લાગે છે.

+ 'સંગીતસમયસાર'કાર પાર્શ્વદેવે તાર સપ્તકમાં રક્તિનો પ્રકાશ કરનાર કંઠ ધરાવતા શરીરને 'પૌશલ' શરીર કહ્યું છે;

ત્રેયં પૌશલ શારીરં તારે રાગ (રક્તિ ?) પ્રકાશકમ્ ।

'સંગીતસમયસાર'માં લિપિદોષથી 'રક્તિ'ને સ્થાને 'રાગ' હુલ્યો છે, આનું પ્રમાણ ભાષા-જ્ઞને 'સંગીતરાજ' વપરથી મળી જાય છે. જેમકે ત્યાં સ્પષ્ટ રીતે જ 'રક્તિપ્રકાશક' શરીરને 'સૌચલ' ('પૌશલ' હોલું ઘટે) કહ્યું છે,

રક્તિપ્રકાશકં તારે શારીરં સૌચલં મતમ્ ।

—સહુગીતરાજ, ગીતરત્નકોશ, પ્રકીર્ણકોલ્લાસ ૩

શબ્દમેદાદિપરીક્ષણમ્ ૨. ૬૨

૨૩ વીણાસ્તુ દેવવીણાઘાસ્તાસ્તિત્વમા નાદપૂરિતાઃ ।

—સહુગીતોપનિષદસારોદ્ધાર ૪. ૭

૨૪ શિવસ્ય વીણાનાલમ્બી સરસ્વત્યાસ્તુ કચ્છપી ॥

—સહુગીતોપનિષદસારોદ્ધાર ૪. ૭

૨૫ 'સૂરમંજલ' મહેગુલામઝલીલાના પ્રયાસ બાદ કેટલેક સ્થળે પ્રયોગમાં આવી રહ્યું છે. પંક્તિ અઘરાજ બાદ ગાયકો તેનો વપયોગ કરે છે. સૂરમંજલ પર શ્રુત્યાભ્યાસથી સ્વરો જાન્યુર બને છે.

* જુઓ મારો લેખ "નીલમ્મા કલ્હમ્બી" 'કુમાર', અંક ૫૮૧, અહમદાવાદ ૧૧૭૨.

૨૬. આ વિષયમાં શાસ્ત્રાધારે ચર્ચા હું અન્યથા કરી રહ્યો છું.

૨૭. 'કુમરવર્ણ'ના નામે તેમના કોઈ દરબારી વિદ્વાન સંગીતજ્ઞે એ પ્રન્થ રચ્યો હશે.

૨૮. જોં ઝમાકોન્ત શાહે મને આ પ્રથ સંપાદનાર્થે આપ્યો છે.

૨૯. અલંકારોના આધારે ઇચ્છે કે પલટાઓના આધારે જ વિવિધ તાનોનો સ્વરૂપ થાય છે. મુશ્કેલ અને અઘવટી તેમ જ વિષવિધિ લયોમાં દોહતી, સાચા સ્વરો ન વ્યૂક્તી તાનો ઘળી જ ચમત્કારપૂર્ણ લાગે છે. મં ૩૦ અલ્લાદિયાલાના 'અત્રૌલી' ધરાનાનો તાનોને આ કોટિમાં મુકી શકાય.

ŚIVABHADRA'S
ŚIVABHADRAKĀVYA

(with two commentaries)

Smt. Nilanjana S. Shah

Śivabhadrakāvya is a poem of 94 verses. This Yamakakāvya depicts an episode of Rāma-Kathā, particularly the love-lorn condition of Rāma, after the abduction of Sītā and his indignation towards Sugriva for not fulfilling the pledge for helping him in search for Sītā. To the best of our knowledge, this Kāvya is not published so far, hence I have edited the text with two commentaries on the basis of the MSS. described below.

¶० This paper manuscript containing the *Śivabhadrakāvya* and commentary by Śāntisūri on that poem, belongs to the Mahendra Vimal Collection preserved in the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, no. 1143. The folios, 28 in all, have on average 19 lines per folio and 60 letters per line. The whole manuscript contains the following five poems, *Vṛndāvanakāvya*, *Ghaṭakarparakāvya*, *Meghābhayudayakāvya*, *Candraśūtakāvya* and *Śivabhadrakāvya*. Of these poems, our poem, *Śivabhadrakāvya*, consisting of 94 verses, is the last. The size of the ms. is 25.8 cms. × 11 cms. This manuscript is written in V.S. 1653 at Zalore. It is written in *Tripaṭha* style.

¶१० This paper Manuscript also contains the *Śivabhadrakāvya* and the commentary of Śāntisūri on that poem. It belongs to the Kṣāntisūri Bhaṇḍāra, preserved in the L. D. Institute of Indology. In the Catalogue it is given the serial no 10898. The size of the ms. 25.6 cms. × 11.5 cms. The folios, 14 in all, have on average 15 lines per side and 45 letters per line. It is written in V.S. 1951 at Zalore.

¶२० This paper Manuscript consisting of 15 folios, contains another commentary on *Śivabhadrakāvya*. This ms. belongs to Muni Shri Punyavijayaji's Collection preserved in the L. D. Institute of Indology. In the catalogue it is given the serial No. 7594. The size of the MS. is 20 cms. × 7.8 cms. It contains 15 folios. Each folio has on average 11 lines and each line contains 39 letters. The Ms is considered to have been written in about V.S. 1600 on calligraphic grounds. The commentary is anonymous, and leans more on grammatical aspect of the poem rather than mere paraphrasing or giving synonyms. Sometimes it also identifies and explains the figures of speech employed by the poet.

It is rarely that Sanskrit poets give out any information about themselves sufficient to give us an idea about their life even in outline. And

Śivabhadra is not an exception. At the very outset, the author has made a few remarks about his father and his royal disciple. The name of the poet's father was Sūryavān who is stated to have been the preceptor of king Prabhāñjana¹. The king is said to have been adept in composing melodious and enigmatic poetry². Śivabhadra, the author of *Rāmakathā*, i. e. the present *Śivabhadrakāvya*, was thus the son of a king's preceptor.

Very little is known about king Prabhāñjana. Indian History knows of only one Prabhāñjana belonging to the line of *Parivrajaka Mahārājas*.³ Dr. Fleet notices that this Prabhāñjana was the son of Devādhyā and Dāmodara was the former's son while Hastin was his grand son. The date of Hastin is known to be 475 A. D. Udyotanaśūri has referred to one king Prabhāñjana who was the author of *Jusaharachariya*⁴. This has been noticed by Prof. Velankar in his *Jinaratnakōśa*.⁵

Prof. Velankar also notices three books having the title *Prabhāñjana-carita*. One by Mangarasa, the second by Yaśodhara and the third anonymous.⁶ It is difficult to say anything about the heroes of these poems and their identity or otherwise with Prabhāñjana, the disciple of Śivabhadra's father. As to the latter Prabhāñjana, we are not in a position to identify him with the one of *Parivrajaka Mahārāja* line, nor with the one referred to by Śivabhadra. It might be that all the three could have been identical or different. In case, all these Prabhāñjanas might have been identical with the one referred to by Śivabhadra then, one can conjecture that Śivabhadra could have flourished by about 425 A. D.

Śāntisūri, the author of the commentary on *Śivabhadrakāvya* is a well-known personage in the history of Jaina monachism. He has written commentaries on *Vṇḍavanakāvya*, *Ghaṭakarparakāvya*, *Chandradūta kāvya*, *Nyāyavastuvārtika*, *Tilakamañjarī* etc. He lived in the eleventh century A.D.⁷

1. cf. *Śivabhadrakāvya* (SBK), verse 6 :

प्रभञ्जलौ सत्यवत्सस्त्याचार्यस्य वसुना सत्प्रवतः ।
नेमनाम्नायमिता रामकथेति शिवभद्रनाम्ना यामता ॥

2. Ibid, verse 4

अस्ति सतामतिमान्यः क्वातो राजा प्रभञ्जनो मतिमान्यः ।
प्रद्युतिरन्यायस्य धीमनुष्ठा काव्ययुक्तिरन्यायस्य ॥

3. *Corpus Inscriptionum Indicarum*, Vol III, Gupta Inscriptions, Fleet No. 22, p. 95.

4. *Kuvalajamlekathā* of Ratnaprabha (edited by Dr. A. N. Upadhye), p. 3

सुशूनो जो जसहरो जसहरचरिएण जणवए पयडो ।

कलिमलपमेजणो नचय पमेजणो आसि राय-रिसि ॥

5. p. 320. यशोधरचरित्रगीटवन्ध by Prabhāñjanaguru.

6. *Jinaratnakōśa*, p. 266.

7. For details, vide Introduction to *Nyāyavastuvārtikavyūti*, (ed.) Dalsukhabhai Malvania, Singhi Jaina Series, Bombay.

The Story of the poem runs as follows : The Rainy Season is almost over. Rāma has been staying on the Malyavān mountain after Rāvaṇa kidnapped Sītā. The Śarad Season has set in. The beauty of the Season adds to the torture of Rāma. He is worried as to how would his beloved also be able to stand the effect of the Nature. The beauty of the Moon, the Crystal-clear lakes, the Krauñca birds enjoying the water—all these add to the pangs of separation. Lakṣmaṇa tries to pacify Rāma, urging him to cast away timidity and set out for the task in hand. Rāma complains that Sugrīva who had pledged help in searching out Sītā has forgotten the pledge, due to his being engrossed in pleasures. He has wasted five months and needs to be harshly reminded. Lakṣmaṇa takes the message to Sugrīva. But the latter is so lost in pleasures that he has forgotten the pledge. The monkeys come out to face Lakṣmaṇa, but they get frightened at the sight of Lakṣmaṇa. Tārā advises Sugrīva to understand the situation, not to underestimate the capacity of Lakṣmaṇa, to resort to reconciliation and Sugrīva comes round at last.

Thus *Śivabhadrakāvya*, a sustained *Yamakakāvya*, is an embellished presentation in two *Āvāsas*, of the simple Sugrīva Episode of the *Rāmayaṇa*. He employs the same order of syllables over nearly half the foot in two consecutive feet of each stanza. There is nothing striking in the narrative itself, but the work has the distinction of employing *yamakas* which not only add to the beauty of the poem, but also enhance the meaning. The description of the autumn is worth noting. Besides *Yamakas*, the poet has successfully employed *Arthālamkāras*, like *Upamā*, *Rūpaka*, *Tulyayogita*, *Paryāyokta*, *Atīśayokti*, *Uiprekṣā* etc.

टीकाद्वयसमेतं
शिवभद्रकाव्यम् ।

शां० साभ्रतं शिवभद्राख्यस्य काव्यस्य वृत्तिः क्रियते । तत्र चादौ शिवभद्रनामा कविरिष्टदेवतायै नमस्कारं मङ्गलार्थमाह—

प्रणमत सदसिगदं तं चैद्यमहन् योऽप्रियाणि सदसि गदन्तम् ।

चूर्णितचक्रतुरङ्गं रुक्मिणममुचच्च यस्य च क्रतुरङ्गम् ॥१॥

शां० । प्रण० तं सदसि-गदं सत्यौ शोभने असि-गदे खड्ग-यष्टी यस्य सः तथोक्तः तं हरि प्रणमत प्रकर्षेण नमत । यः हरिः अहन् हतवान् । कम् ! चैद्यं शिशुपालमसुरम् । किं कुर्वन्तम् ? सदसि सभायाम् अप्रियाणि दोषान् गदन्तं ब्रुवन्तम् । यश्च अमुचत् सुकृतवान् । कम् ! रुक्मिणं रुक्मिणीभ्रातरं राजानम् । कौटशम् ? चूर्णितं चूर्णितौ ध्वस्तौ चक्र-तुरङ्गौ रथाङ्गाश्चौ यस्य स तथोक्तस्तम् । यस्य च हरेः क्रतुः यागः अङ्गम् अवयवः यागरूपत्वात् तस्य ।

पु० । श्रीजिनाय नमः ।

तं प्रणमत वन्दध्वम् इति उपदेशः, “रामादिवत् वर्तितव्यं न रावणादिवत्” [काव्यप्रकाश, १. २] इति उपदेशपरत्वात् काव्यस्य उपादेयत्वं सूचयितुम् निर्दिष्टः प्रणामः । यदाहुः—“कान्तासंमिततया उपदेशयुजे” इति । किंविशिष्टम् ? असिः खड्गः नन्दनाख्यः, गदा कौमोदकी, सत्यौ प्रशस्ते असि-गदे यस्य तम् । कौटशम् ? ‘तत्तुश’ब्दस्य प्रक्रान्ताद्यर्थाभावेन साकाङ्गत्वाद् असाधारणव्यापारोक्तिद्वारा विशिनष्टि—यः चैद्यं चेदिराजं शिशुपालम् अहन् अमारयत् । सदसि युधिष्ठिरं राजसूय-समाजे अप्रियाणि परुषवाक्यानि गदन्तं भाषमाणम् । किञ्च, यः रुक्मिणं रुक्मिणी-भ्रातरं अमुचत् सुकृतवान् । कौटशम् ? चूर्णितानि ध्वंसिना(ध्वस्ता)नि चक्रे रथाङ्गे तुरंगाः च यस्य [तं] भग्नरथं विधाय युक्तिधि(भिः) जीवप्राहं गृहीत्वा रुक्मिणीप्रीत्यै सुमोच इत्यर्थः । अपि च, कृष्णस्य यज्ञः अङ्गं शरीरम् “यज्ञो वै विष्णुः” इति श्रुतेः । अस्मिन् पादान्त्यमकं शब्दालङ्कारः । स्कन्धकापरनाम्नी आर्यागीतिच्छन्दः ।

१. तुलनीयम्- काव्यप्रकाशे, १. २.

२. पु० प्रतौ तु “यस्य युक्तिधिःभग्नरथं विधाय जीवप्राहं” अस्ति ।

“गुर्वन्ताष्टमगणभागायां पूर्वार्धसदृशकलद्वितया [जयदेवच्छन्दः ४-१४] इति
 एतल्लक्षणम् । चेदिशब्दात् “वृद्धेत्कोसलाजादाज्यङ्” [पा. ४. १. १६९.*] ।
 अहन् इति हतः लङ् । अमुचत् इति मुचेः लुङ् । लुङि चाद् अङ् ॥१॥

सुरगणसाध्वसहा यः कालिन्दीहृद्मुपेत्य साध्वसहायः ।

घोरं नागमदन्तं ममर्द यस्येश्वरोऽपि नागमदन्तम् ॥२॥

शां० । सुर० यश्च हरिः नागं सर्पं कालियाख्यं ममर्दं चूर्णितवान् । कौटशम् ?
 घोरं गैद्रम् । किं कुर्वन्तम् ? अदन्तं भक्षयन्तम् । अथवा नागमदं कालियसर्प-
 दपं ममर्दं । किं कृत्वा ? उपेत्य गत्वा । कथं साधु शोभनम् । कम् ? कालि-
 न्दीहृद्म् । यमुनाशोणम् । कौटशः हरिः ? असहायः एकाकी । तथा सुरगण-
 साध्वसहा यः देववृन्दभयहन्ता असुगविनाशित्वात् । यस्य नागस्य नागमदस्य वा
 ईश्वरोऽपि गरुडोऽपि पक्षीश्वरत्वात् न अगमत् न गतः । कम् ? अन्तं विनाशम् ।
 यद् वा यस्य हंरः ईश्वरः अपि अन्तम् पर्यन्तम् न अगमत् न प्राप्तवान् ॥२॥

पु० । यः कृष्णः घोरं भयंकरं नागं सुजङ्गं कालियाख्यं साधु सम्यक् ममर्दं
 चुक्षोद । किं कुर्वन्तम् अदन्तं खादन्तम् । यमुनाहृदं प्राप्य । किंभूतः ? असहायः
 एकाकी । तथा सुरगणस्य देवसंघस्य साध्वसं भयं हन्ति इति सुरगणसाध्वसहा । किं
 च यस्य कृष्णस्य अन्तम् ईश्वरः अपि शत्रुः अपि न अगमत् न प्रापत् । वाणयुद्धे
 यं जेतुं न शक्तः इत्यर्थः । यस्य अन्तं पारं शिवः अपि न अगमत् न अज्ञासीत्
 इति वा ॥२॥

अभृत यः सुरतरुजं सेष्यं दयितामनोरथं सुरतरुजम् ।

यश्च परां भोजानां ख्यातिं चक्रे शशी पराम्भोजानाम् ॥३॥

शां० । अभृत० यश्च अभृतं प्ररितवान् । कम् ? दयितामनोरथं सत्या-
 भि(त्यभा)माप्रियामिलापम् । कौटशम् ? सुरतरुजं पारिजातद्रुममुष्पप्रभवम् । तथा

*In numbering the sūtras, I have followed the Aṣṭādhy-
 āyī-sūtrapāṭha of Nirvāyaśāgara Press, Bombay (1954).

१. लुङि च ॥ पा० २. ४. ४३ ॥ इत्यस्मात् सुज्ञाद् अङ् ।

२. म० “कालियसर्पदपम्” ।

३. सुर+तरु+जं अथवा सुरत+रुजम् ।

४. म० भरितवान् ।

सुरतरुजं सद्रतभङ्गकरम् । सेष्यम् ईर्ष्यायुक्तम् । यश्च हरिः ख्यातिं प्रसिद्धिं पराम्
उत्कृष्टां चक्रे कृतवान् । केषाम् ? भोजानां भोजवंशजानां राज्ञाम् तदगुणविस्तार-
णात् । कीदृशः हरिः ? शशी चन्द्रः संकोचकारित्वात् । केषाम् ? पराम्भोजानां
शत्रुपक्षानाम् ॥३॥

पु० । अपि च यः कृष्णः सुरतरुजं सुरतरुषु नन्दनद्रुमेषु जातं पारिजातं
अहृत^१ हतवान् । कीदृशम् ? दयितायाः सत्यभामायाः मनोरथं इच्छाविषयं तथा
सुरतं रुजति अनवित इति सुरतरुक् तम् आप्तकाले सः भोगप्रतिबन्धकः यतः ।
सेष्यं ईर्ष्यायुक्तम् । हरिवंशे नारदानीतपारिजातकुसुमे कृष्णेन रुक्मिण्यै दत्ते, तदी-
र्ष्याकपायितां सत्यभामामनुनयता तेन देवलोकात् पारिजातः च आनीतः इति । यः
च कृष्णः भोजानां यादवविशेषाणां परां ख्यातिं उत्कृष्टां कीर्तिं चक्रे भगवदुत्पत्त्या
तत्कुलस्य महीनी कीर्तिः जाता । कीदृशः ? पराम्भोजानां शत्रुपक्षानां शशी चन्द्रः
संकोचकत्वात् । अहृत इति हजः लुङि “अलो शालि [पा० ८. २. २६]” इति सिचः
लोपः “पराम्भोजानां शशी” इत्यत्र परंपरितरूपकालङ्कारः । इदानीं कविः कीर्तिप्रदं
इत्यर्थे राजस्वपितृवर्णननामपूर्वकं आत्मीयनामकथनं च निर्दिशति ॥३॥

पु० । एवमिष्टदेवतास्तवं कृत्वा साम्प्रतं राज्ञः जनकस्य च वर्णनमाह—^२

अस्ति सतामतिमान्यः^३ ख्यातो राजा प्रभञ्जनो मतिमान्यः^४ ।

प्रच्युतिरन्यायस्य श्रोत्रसुखा काव्ययुक्तिरन्या यस्य ॥४॥

शां० । अस्ति० अस्ति विद्यते । कः असौ ? राजा नृपः । कीदृशः ?
अतिमान्यः अतिशयपूज्यः । केषाम् ? सतां महताम् । तथा ख्यातः प्रसिद्धः ।
तथा मतिमान् बुद्धियुक्तः । किं नामा ? प्रभञ्जनः प्रभञ्जनाख्यो यो राजा ।
प्रच्युतिः विनाशकः । कस्य ? अन्यायस्य अनीतेः अविनयस्य वा^५ । तथा यस्य
प्रभञ्जनस्य काव्ययुक्तिः काव्यरचना । कीदृशी ? श्रोत्रसुखा कर्णसुखादिनी । तथा
अन्या असाधारणा अनन्यसमा ॥४॥

१. पु० अहृत इति पाठः स्वीकृतः ।

२. म०—प्रतौ इदं वाक्यं नास्ति ।

३. सताम्+अतिमान्यः ।

४. मतिमान्+न्यः ।

५. म० प्रतौ “अविनयस्य वा” नास्ति ॥

पु० । प्रभञ्जननामा ख्यातः प्रथितः राजा अस्ति । काव्यकरणसमये वर्तमान-
त्वात् अस्ति इति निर्देशः । कीदृशः ? सतां विदुषाम् अतिमान्यः सुष्ठु माननीयः
यः राजा मतिमान् प्रशस्तबुद्धिः तथा अन्यायस्य अधर्मस्य प्रच्युतिरूपः ध्वंस
इत्यर्थः । यस्य काव्यमुक्तिः काव्यविषयो व्यापारः लोकोत्तरः । कीदृशी ? श्रोत्राणां
सुखा मुख्यान् इत्यर्थः 'यत्'शब्दस्य उत्तरवाक्यस्थत्वात् न 'तत्'शब्दापेक्षा ॥४॥

रणशिरसि क्षणमहिता यस्य न तिष्ठन्ति भूश्च रक्षणमहिता ।

सर्वकलापारमतेरम्भोनिधिमेखलाकलापा रमते ॥५॥

शां० । रण० यस्य प्रभञ्जनस्य । रणशिरसि संग्राममस्तके । अहिताः
शत्रवः न तिष्ठन्ति न आसते । कथम् क्षणम् अपि सुहृत्तमपि । यस्य भूः च पृथिवी
च रमते क्रीडति क्रीडापरम्(रा) आबन्धु इत्यर्थः । कीदृशी सती ? रक्षणमहिता त्राण-
पूजिता । तथा अम्भोनिधिमेखलाकलापा समुद्ररमनासमूहा । किंभूतस्य राज्ञः ?
सर्वकलापारमतेः 'सर्वकलागीतादिविज्ञानातिशयपर्यन्तबुद्धेः ॥५॥

पु० । यस्य रणशिरसि युद्धमस्तके अहिताः क्षणमपि न तिष्ठन्ति । यस्य
रक्षणेन पालनेन महिता पूजिता भूश्च रमते खेलति । कीदृशी भूः ? अम्भोनिधयः
समुद्राः एव मेखला काञ्चोगुणः यस्याः । कीदृशस्य राज्ञः ? सकलाः कला गीत-
वृत्त्य-न्वह-गज-तुरगादिविधाः [ताः] पिपतिं रक्षति इति सकलकलापारी [तादृशी] मतिः
बुद्धिः यस्य इति पुंवद्भावात् ईकारि वृत्तिः । सर्वकलानां पारे मतिः यस्य इति वा ॥५॥

ब्रह्म कलौ सत्यवतस्तस्याचार्यस्य ह्यनुना सत्यवतः ।

नेयमनाम्नायमिता रामकथेति शिवभद्रनाम्ना यमिता ॥६॥

शां० । ब्रह्म० न इयं न असौ रामकथा रामदेवाख्यायिका इत्यर्थः [का?] वक्ष्य-
माणा । अनाम्नायम् गुरुपारम्पर्यशून्यं यथा भवति तथा एव इता प्राप्ता सती ।
यमिता यमकैः रचिता किन्तु साम्नायं प्राप्ता सती यमकैः रचिता इत्यर्थः । केन ?
ह्यनुना पुत्रेण । कस्य ? आचार्यस्य गुरोः । किनाम्नः ? सत्यवतः 'सत्यवान्' इति
नाम्नः । कस्य गुरोः ? तस्य प्रभञ्जननृपस्य । कीदृशस्य आचार्यस्य ? अवतः
रक्षतः । किं तत् ? ब्रह्म ज्ञानम् । क ? कलौ कलिकाळे । कीदृशे ? सति विद्य-
माने । किनाम्ना पुत्रेण शिवभद्रनाम्ना शिवभद्राभिधानेन । एवं राज्ञः गुणाः वर्णिताः
पितुः च । अधुना रामकथा प्रस्तूयते ॥६॥

१. क्षणम्+अहिता ।

२. रक्षणम्+महिता ।

३. म० प्रतौ नास्ति ।

४. क्षां० सकलगीतादि० ।

पु० । तस्य राज्ञः यः आचार्यः तत्पुत्रा शिवभद्रनाम्ना कविना वक्ष्यमाण-
कथा यमिता यमकालङ्कारेण रचिता । कुतः पुनः अन्याः कथाः त्यक्त्वा इयमेवं
आहता इति अत आहः—इयम् अनाम्नायं श्रुतिं न इता प्राप्ता किन्तु श्रुति-
मूला एव रामविषया च इयं कथा इति । यद् आहुः वेदवाक्ये परे पुंसि जाते
दशरथात्मजे वेदः प्राचेतसात् आसीत् साक्षात् रामात्मना इति । कीदृशस्य
आचार्यस्य ?.... ॥६॥

शां० एवं राज्ञः गुणाः वर्णिताः पितुः च । अधुना रामकथा प्रस्तूयते ।

अथ कृतसङ्गत्यागे स्थितवति रामे कपीन्द्रसङ्गत्यागे ।

प्रोषितनीरजनिकरा वर्षा ययुरभरोधनीरजनिकराः ॥७॥

शां० । अथ० अथ अस्मिन् अन्तरे । वर्षाः मेघकालाः ययुः गताः ।
कीदृश्यः प्रोषितनीरजनिकराः अष्टपञ्चसंघाताः । तथा अभरोधनीरजनिकराः अभ्र-
रोधेन मेघावरणेन निर्नष्टः रजनिकरः चद्रमा यासु ताः तथोक्ताः । क सति ?
रामे रामदेवे स्थितवति आसीने सति । क ? अगे गिरौ । कया ? कपीन्द्र-
सङ्गत्या सुग्रीवमैत्र्या । कीदृशे रामे ? कृतसङ्गत्यागे वियोगिनि ॥७॥

पु० । सुग्रीवस्य संगत्या हेतुभूतया अगे पर्वते माल्यवति [रामे] स्थितवति सति वर्षाः
ययुः प्रावृद्ध गता । कीदृशे रामे ? कुतः संगत्यागः सुग्रीवादिमेलकविसर्जनं येन ।
सुग्रीवादीन् विसृज्य प्रावृद्धन्तरं तत्संगत्यर्थं माल्यवति स्थितः इत्यर्थः । कीदृशाः वर्षाः ?
प्रोषिताः प्रनष्टाः नीरजानां पञ्चानां निकराः वृन्दाः यासु तथा अभरोधेन नीरज-
निकराः अदृष्टचन्द्राः इत्यर्थः “अप्-सुमनस्-समा-सिकता-वर्षाणां बहुत्वं च”
[पाणिनीय लिङ्गानुशासनसूत्राधिकारे २.९] इति वर्षाशब्दो नित्यं बहुत्वे ॥७॥

विरहे हरिणा क्षीणां तनुमनुकम्प्येव नाम हरिणाक्षीणाम् ।
स्वधनुर्विशदभ्रान्तं संजहे विद्युतां च विशदभ्रान्तम् ॥८॥

शां० । विर० हरिणा इन्द्रेण स्वधनुः स्वीयं चापं संजहे संहृतम् । किं
कुर्वन् ? विशत् । किं तन् ? अभ्रान्तं मेघमध्यम् । किं कृत्वा एव ? अनुकम्प्येव
अनुगृह्येव । काम् ? तनुं शरीरम् । किंभूताम् ? क्षीणां कृशाम् । क ? विरहे वियोगे ।

१. नीरजनिकराः ।

२. निद्र+रजनिकराः ।

३. स्वधनुर्+विशत्+अभ्रान्तम् ।

४. विशद+भ्रान्तम् ।

कासाम् ? हरिणाक्षीणां मृगनेत्राणाम् । कथम् ? अनुकम्प्येव नाम अव्यक्तम् ।
तथा विद्युतां तडितां च विशदभ्रान्तं स्पष्टक्रमणं संजहे ॥८॥

पु० । अथ दशभिः वर्णयति शरदं कविः ।

हरिणा शक्रेण स्वधनुः स्वर्कयं चापं संजहे संहतम् । विद्युतां विशद-
भ्रान्तं निर्मलं भ्रमणं संजहे संहतम् । कीदृशं धनुः ? अभ्रान्तं मेघान्तिकम् । विशत्
प्रविशत् । उन्नेक्षते । विरहे प्रियविरहे हरिणाक्षीणां [क्षीणां] कृशां तनुं गात्रं अनु-
कम्प्येव यित्वा इव कृपाविषयीकृत्य इव इति । नाम संभावनायाम् । संजहे ।
कर्मणि लिट् । भ्रान्तम् इति भावे क्तः ॥८॥

न तडित् सा भ्रमतीतः

कालमसौ दिनकरश्च साभ्रमतीतः ।

इत्येकरसं काशाः

स्फुटमिव जहसुः शशाङ्करसंकाशाः ॥९॥

शां० । न तडि० काशाः तृणजातयः । स्फुटमिव व्यक्तमिव । जहसुः
हसितवन्तः । कीदृशाः शशाङ्करसंकाशाः चन्द्रस्मितुल्याः । कथम् ? एकरसम्
अत्यन्तम् । कस्मात् ? इति हेतोः । सा तडित् विद्युत् न भ्रमति [न] विलसति । क ?
इतः अस्मिन् प्रदेशे । तथा असौ दिनकरः च रविः । साभ्रं समेधकालं वर्षाकालम्
अतीतः अतिक्रान्तः ॥९॥

पु० । किञ्च, काशाः स्फुटं प्रकटं एकरसं एकः रसः हासरसो यत्र तत्
तथा जहसुः । कीदृशाः काशाः ? चन्द्रकिरणसदृशाः । हासं चकुः इव इति
उत्प्रेक्षा । हामहेतुम् आह—सा तडित् इतः अस्मिन् समये न भ्रमति । दिनकरः
च सूर्यः च साभ्रं समेधकालं अतीते अतिक्रान्ते इति । 'इतः' इति आद्यादित्वात्
सप्तम्यर्थे तसिः ॥९॥

इंसेष्वधिकान्तरवः शारदिकां कान्तिमूहुरधिकां तरवः ।

कुटजा हा समयोज्जात् स्व इतीव जहुश्च पुष्पहासमयोगात् ॥१०॥

१. म० "न जहे न हतम्" ।

२. शब्दम्—"प्रतियोगे पद्यग्याः तसिः" (पा. ५. ४. ४४) इत्यस्मिन्मुखे वार्तिकम् "तसि
प्रकरणे आद्यादिभ्य उपसंख्यानम्" इति ॥

३. समयः अगात् ।

४. पुष्पहासम् अयोगात् ।

शां० । हंसेषु० हंसेषु चक्राङ्गेषु । अधिकान्तरवो अधिककमनीयः शब्दः अमृत ।
तरवः वृक्षाः शारदिकां शरत्कालप्रभवां कान्तिं शोभां अधिकाम् अनर्गलाम् ऊहुः
भृतवन्तः । तथा कुटजाः वृक्षविशेषाः पुष्पहासं पुष्पाणि एव हासं पुष्पैर्वा हासं
हसितं जहुः तस्यजुः । कस्मात् ? अयोगात् असंभवात् अयुक्तत्वात् तस्याम् अव-
स्थायां हासस्य । कस्मात् जहुः ? इति इव अस्माद् एव हेतोः । हा कण्ठं स्वः^१
स्वकीयः समयः कालः अस्माकम् अगात् गतः इति ॥१०॥

पु० । कान्तरवः रम्यः ध्वनिः हंसेषु अधि हंसानां स्वभूतः आयत्तः जातः ।
तरवः द्रुमाः च शारदिकां शरदि भवां कान्तिं शोभां ऊहुः विभ्रांश्चमूनुः ।
कुटजाः वृक्षकाल्याः वृक्षाः च पुष्पहासं पुष्परूपं हासं अयोग्यत्वात् अपुक्तत्वात्
इव जहुः तस्यजुः । इति शब्दः उत्प्रेक्षायाम् । हेतुमाह-स्वः समय आत्मीयः कालः
वर्षाऋतुः अगात् गता(तः) इति हा इति विषादे । हंसेषु अधि इति “यस्मादधिकं यस्य
चेत्स्वरवचनम् [तत्र सप्तमी]” [पा. २. ३. ९.]. इति स्वाम्यर्थात् तत्र सप्तमी अधि
ब्रह्मदत्ते पाञ्चालाः इतिवत् । शरदि भवा शारदी [सा एव शारदिका] स्वार्थे कः ।
“केऽणः” [पा. ७. ४. १३] इति ह्रस्वः । ऊहुः इति बहेः लिट् । अगात् इति इणः
लुङ् गादेशः सिचः लुक् ॥१०॥

गतघनपटलभोगैः प्राप्तोऽशनबाणकुसुमपटलभोजैः ।

“अमुचत् कं पङ्कमलं प्रणनर्तैर्वाऽलिजनितकम्पं कमलम् ॥११॥

शां० । गतघन० अगैः पर्वतैः प्राप्तः लब्धः । कः असौ ? अशनबाणकुसुम-
पटलभः बीजकनकप्रसूनवज्रप्रातिः^५ । कीदृशैः ? गतघनपटलभोगैः नष्टमेघवृन्द-
विस्तारैः । तथा अमुचत् तस्याज । किं तत् ? कं जलम् ? पङ्कमलं पङ्क एव
कर्दमः एव मलः तं यद्वा पङ्ककर्दमं अलम् अत्यर्थम् अमुचत् तथा कमलं पद्मं प्रक-
र्षेण ननर्त इव नृत्यति स्म इव । कीदृशम् ? अलिजनितकम्पं भ्रमरोत्पादितकम्पनम् ।

पु० । अशनानां सर्जकानां बाणानां शिण्टीनां च यानि कुसुमानि तानि एव
पटः अंशुकं कुसुमपटः कुसुमविस्तारः इव विस्तारो येषां तैः । किञ्च, कं पानोयम् ?

१. क्षा० “बभूवुः” ।

२. म० प्रतौ नास्ति ।

३. अमुचत् कं पङ्कमलम् ।

४. अलिजनितकम्पं कमलम् ।

५. क्षा० प्रतौ “बीजवारिदीपुष्पवज्राय” अस्ति ।

६. म० प्रतौ “कर्तृकं पङ्कमलम्” अस्ति ।

पङ्कमलं कर्दमरूपं मलं अमुचत् तत्याज । अगस्योदयात् प्रसन्नमित्यर्थः । कमलं पद्मं च प्रणनती इव नृत्तं चकार इव यतः अलेभिः जनितः कम्पः चलनं यस्य तत् ॥११॥

कुमुदनवर्द्धिततापाः^१ वाप्यः शुष्का महीनवर्द्धिततापा^२ ।

वप्राणां कलमवतां भद्रं गीतं च शुश्रुवे कलमवताम् ॥१२॥

शा० । कुमु० वाप्यः दीर्घिकाः वर्तन्ते । कीदृश्यः ? कुमुदन-वर्द्धिततापाः । 'मही च शुष्का कोट्या'^३ ? इनवर्द्धिततापा सूर्यस्फीतसंतापा । तथा वप्राणां केदाराणाम् अवतां रक्षकाणां संवन्धि कलं मधुरं भद्रं चारु गीतं गानं शुश्रुवे आकर्ष्यते स्म^४ । कीदृशं वप्राणां कलमवतां शालियुक्तानाम् ॥१२॥

पु० । वाप्यः दीर्घिकाः कुमुदानां नवा नूतना ऋद्धिः संपत्तिः तथा तताः व्याप्ताः आपः अर्भांसि यामु तथाभूताः जाताः । मही भूमिः शुष्का निःपङ्का जाता यतः इनेन सूर्येण वर्धितः तापः यस्याः सा । किं च कलमवतां कलमाख्यशालिनां वप्राणां केदाराणाम् अवतां रक्षकाणां कलं मधुरं भद्रं गीतं शुश्रुवे श्रुतं कलम-रक्षकाणां गानं श्रुतम् । वप्राणां इति कर्मणि शेषे षष्ठी न कूर्मस्याश्रयात् इतिवत् । वप्राणां भद्रमथवा क्षेमं कुर्वतामिति वा ततापा इति "ऋक्पूरव्यूः पथामानक्षे"^५ [पा. ५. ४. ७४] इति समासान्तः ॥१२॥

अमराः कादम्बमदस्त्यजन्ति मधु वर्धते च कादम्बमदः ।

वर्षाः सद्यो गमिता इतीव बहुला निशाश्च सद्योगमिताः ॥१३॥

शा० । अम० अमरा भृङ्गाः । अद एतत् । मधु पुष्परसम् । कीदृशम् ? कादम्बं कदम्बजम्^६ । त्यजन्ति मुञ्चन्ति । तथा वर्धते वृद्धिं प्राप्नोति । कः असौ ? कादम्बमदः हंसहर्षः । तथा बहुलाः कृत्तिकाः निशाः च रात्रयः सद्योगं शोभन-संयोगम् इताः प्राप्ताः । कस्मात् इति इव हेतोः । वर्षाः प्रावृट् सद्यो जटिति एव अस्माभिः^७ गमिता नीता इति इव अस्मात् हेतोः ॥१३॥

१. कुमुद+नव+ऋद्धि+तत+आपाः

२. शुष्का मही+न+वर्धित+तापाः ।

३-३. क्षा० प्रतौ नास्ति ।

४. क्षा० "अश्रुव आकर्षणमाक्ष" अस्ति ।

५. क्षा० प्रतौ 'कदम्बम वं' अस्ति ।

६. म० प्रतो नास्ति.

७. म० प्रतौ 'अस्माभिः आसि ग' अस्ति ।

८. म० प्रतौ नास्ति ।

पु० । अमराः पदपदाः अदः तत् कादम्ब्यं कदम्बपुष्पभवं सधु मकरन्दं
त्यजन्ति तुच्छत्वात् । कादम्बमदः कलहंसानां मदः च वर्धते । उन्प्रेक्षते । वर्षाः
सद्यः सपदि गमिताः दैवेन अपनीताः इति हेतोः इव । ग्रहूलाः निशाः तमिस्राः
रात्रयः च सद्योगं नक्षत्रसंगतिम् इताः ॥१३॥

प्राणसमाः स्वा दयिता

यस्त्यजति जनः शुचं समास्वादयिता ।

तं खलु दिवसं नाऽहं

क्षम इति मदनोऽयमभजदिव संनाहम् ॥१४॥

शा० । प्राण० मदनः कामः । संनाहं कवचम् । अभजदिव गृहीतवा-
निव । कस्मात् हेतोः प्राणसमाः जीवितकल्पाः^१ स्वाः स्वकीया दयिताः भार्याः यः
जनः लोकः त्यजति मुञ्चति । कीदृशः सन् ? शुचं शोकं समास्वादयिता अनु-
भवेता । तं जनं खलु निश्चयेन दिवसं दिनमभिव्याप्य^२ न क्षमे न मर्षयामि इति
हेतोः ॥१४॥

पु० । इति हेतोः मदनः कामः अयम् उच्छृष्टं सज्जन्तम् अभजत् इव
श्रितवान् इव । किम् इति जनः लोकः प्राणतुल्याः स्वाः आत्मीयाः दयिताः
कान्ताः संत्यजति । कीदृशः ? शुचं समास्वादयिता शोकमनुभवति । तं दिवसं
प्रियशून्यं दिनं न खलु सहे क्षमे । समास्वादयिता इति तुन्, अतः शुचम् इति
द्वितीया ॥१४॥

व्यभ्रे खे दयमानः कुमुदानां प्रोषितांश्च खेदयमानः ।

धाक्षोन् माऽऽनन्दयिता शशीति मुमुक्षुः प्रियेषु मानं दयिताः ॥१५॥

शा० । व्यभ्रे० प्रियेषु भर्तृषु^३ विषये^४ दयिताः बल्लभाः इति^५ कारणत्वं
मानम् अहंकारं मुमुक्षुः मुक्तवत्यः । कस्मात् इव ? शशी चन्द्रः, कीदृशः कुमुदानां
कैरवाणाम् आनन्दयिता विद्वामकः तथा दयमानः वर्धयमानः उदयमानः वा खे
आकाशे कीदृशे व्यभ्रे विगतमेघे । तथा खेदयमानः कान् प्रोषितान् प्रवासितान्
यद्वा तद्भार्याः धाक्षीत् मा भस्मसात् अकार्षीत् अस्मादिति हेतोः ॥१५॥

१. म० 'जीविततुल्याः' ।

२. म० 'दिनाग्रमभिव्याप्य' अस्ति ।

३-३. म० प्रती नस्ति ।

४-४. क्षा० प्रती नस्ति ।

पु० । दयिताः प्रिया प्रियेषु कान्तेषु मानम् ईर्ष्यां कोपं मुमुक्षुः तत्पुत्रः ।
 कुतः इति चेत् शशी मा धाक्षीत् इति धक्षति इति आशङ्कया । कीदृक् सखीः
 आनन्दयिता असि बल्लभानां सुखयिता । व्यभ्रे निर्मेधे खे व्योम्नि स्थितः कुमु-
 दानां दयमानः कैरवाणि अनुगृह्णन् तथा प्रोषितान् प्रवासिनः खेदयमानः
 क्लिश्नन् इति । कुमुदानां “अधीगर्थदयेषाम् [कर्मणि]” [पा० २. ३. ५२] इति
 पष्ठी । धाक्षीत् इति दहतेः छङ् । “न माङ्योगे” [पा. ६. ४. ७४] अडभावः ।
 माङ् आशंसायाम् ॥१५॥

‘आनन्दसमाजगतः ज्योत्स्नेति जनः पपौ मधु समाजगतः ।

धैर्यविनामा नवतां प्रययुरनुशयाः प्रिया विना मानवताम् ॥१६॥

शा० । आन० जनः लोकः समाजगतः गोष्ठीप्राप्तः । मधु मधं पपौ धयति
 स्म । तस्मात् आनन्दसमात् हर्षतुल्यात् जगतः सुवनस्य । ज्योत्स्ना चन्द्रकान्तिः
 इति हेतोः । तथा मानवतां साहंकाराणाम् । अनुशयाः पश्चात्तापाः नवतां
 प्रययुः प्रगताः । कीदृशाः ? धैर्यविनामाः^१ धीरतानाशकाः । कथं विना अन्तरेण ।
 काः प्रियाः बल्लभाः ॥१६॥

पु० । जनः मधु मधं पपौ पीतवान् । कीदृशः ? समाजगतः गोष्ठीप्राप्तः ।
 हेतुम् आह । ज्योत्स्ना चन्द्रिका जगतः सर्वस्य अपि आनन्दसमा सुखेन तुल्या
 इति । किञ्च, मानवतां मानिनां अनुशयाः पश्चात्तापाः नवतां नूतनत्वं प्रययुः प्राप्नुयुः ।
 कीदृशाः ? धैर्यं विनमयन्ति न्यक् कुर्वन्ति धैर्यविनामाः धृतिनाशकाः इति अन्त-
 र्भाविव्यर्थाद्विनमेः “कर्मण्यण्” [पा. ३. २. १] ॥१६॥

खमपि सतारं जयतां कुमुदैश्चेतोऽम्भसा सता रञ्जयताम् ।

सरसां श्रियं विषहते दाशरथिर्न स्म मनसि मदनविषहते ॥१७॥

शा० । खमपि० दाशरथी रामो न विषहते स्म न सोढवान् । काम् ?
 श्रियं शोभाम् । केषाम् ? सरसां तडागानाम् । किं कुर्वताम् ? जयतां अभिभव-
 ताम् । किं तत् ? खमपि आकाशमपि । कीदृशम् ? सतारं तारकायुक्तम् । कैः ?
 कुमुदैः कैरवैः, शोभाधिक्यात् । तथा रञ्जयतां हर्षयताम् । किं तत् ? चेत्तः मनः ।
 केन अम्भसा जलेन, कीदृशेन ? सता शोभनेन । क्व सति न विषहते स्म ? मनसि
 चित्ते सति । कीदृशे ? मदनविषहते कामगरलदग्धे ॥१७॥

१. आनन्दसमाजगतः इति शा० सम्मतः पाठः ॥

२. म० ‘सायुवता’ ।

३. म० धैर्यविनाशाः ।

पु० । दाशरथी रामः सरसां शीतलानां श्रियं शोभां मनसि न विपहते स्म न सोढवान् । यतः मदनेः एव विषं भ्रममूर्च्छादिकारित्वात् । तेन हतं मनः । कीदृशां सरसाम् ? कुमुदैः सतारं सनक्षत्रं खं व्योम जयतां तिरस्कुर्वतां तथा सता प्रसन्नेन अभ्रसा चेतः रञ्जयतां सरागं कुर्वताम् इति । विषहते इति स्मयोगात् अत्र अन्ते लट् ‘पैरिनिविभ्यः’ इति षत्वम् ।

स स्थिरकान्तारागश्चित्प्रतिकूलफुल्लकान्तारागः ।

शरदं चतुरस्रां तां विलोक्य वाचं जगाद चतुरः स्नान्ताम् ॥१८॥

शा० । स स्थि० स रामः तां पूर्ववर्णितां शरदं विलोक्य दृष्ट्वा वाचं वचनं जगाद उवाच । कीदृशीम् ? श्रान्तां खिन्नां शरदम् । कीदृशम् । चतुरस्रां संपूर्णां । कीदृशः रामः ? स्थिरकान्तारागः अचलसीतानुगमः । तथा चित्प्रति-
कूलफुल्लकान्तारागः चित्तस्य मनसः प्रतिकूलाः अप्रियाः फुल्लाः विक्रिस्ताः^१
कान्तारागाः अरण्यवृक्षाः यस्य स तथोक्तः । तथा चतुरः दक्षः ॥१८॥

पु० । चतुरः निपुणः सः रामः श्रान्तां खिन्नां वाणीं जगाद । मनसः खिन्न-
त्वात् वाग् अपि खिन्ना इति उपचर्यते । विशेषणार्थं वाणी इति पदम् । किं कृत्वा ?
चतुरस्रां रम्यां तां प्रकृतां शरदं विलोक्य । कीदृशः ? स्थिरः दृढः कान्तारागः
सीताविषयः रागः यस्य तथा चित्प्रतिकूलाः पुष्पिताः कान्तारेषु महावनेषु वृक्षाः ।
यस्य विरहचित्ते रम्यता अपि प्रतिकूलोभवति इति ॥१८॥

योगं हारसितानां घटा घनानां जहाति हा ! रसितानाम् ।

दूरे या मम चेष्टा तनुरियमपि संश्रियेत याममचेष्टा ॥१९॥

शा० । योगं० हारसितानां मुक्ताकलापधवलानाम् । घनानां मेघानाम् ।
घटा पङ्क्तिः । योगं सम्बन्धं जहाति त्यजति^२ । केषाम् ? रसितानां गर्जितानाम् ।
हा खेदे वर्तते । का असौ ? या मम चेष्टा वल्लभा सीता अतः किं संश्रियेत
संधारयितुं शक्येत । किं ? यामं प्रहरम् अपि अभिव्याप्य । का असौ ? तनुः
शरीरम् । कीदृशी ? अचेष्टा निम्नचेष्टपरा^३ अचेतना वा तथा इयं प्रत्यक्षा न एव^४
संश्रियेत इत्यर्थः ॥१९॥

१. परिनिविभ्यः सेवसितप्रयसिनुसहस्रदस्तुस्वज्ञम् (पा. ८. ३. ७०) ।

२-२. म० नास्ति ।

३. म० ‘विदग्धः’ ।

४. क्षा० “त्यजति त्यजति” अस्ति ।

५-५. क्षा० प्रतौ नास्ति ।

६. क्षा० “प्रयक्षतयैव” अस्ति ।

पु० । किं जगाद ? इति आह । हारसितानां सुक्ताफलशुभाणां घनानां घटा पङ्क्तिः रसितानां योगं गजितसंयोगं जहाति । हा इति विषादे । मम या इष्टा प्रिया सा च दूरे यामम् अपि प्रहरमात्रम् अपि न ध्रियेत न जीवेत् यतः कृशा अचेष्टा चेष्टितुम् अपि अक्षमा इति । “धृङ् अनवस्थाने” संभावने लिङ् ॥१९॥

उत्कण्ठमदभ्रमरं जनयति कुमुदं विजृम्भितमदभ्रमरम् ।

मत्ताः शरदा हंसा विपहेत कथं नु मदनशरदाहं सा ॥२०॥

शा० । उत्कण्ठ० सा सीता । कथं नु वितर्के । विपहेत शक्नुयात्, नैव सहते इत्यर्थः । कम् ? मदनशरदाहं कामबाणपीडाम् । यतः कुमुदं कैरवं जनयति करोति । कम् ? उत्कण्ठम् औत्सुक्यम् ? क्रीडशम् ? अदभ्रं बृहत्तरम् । कीदृशम् ? कुमुदं 'विजृम्भितमदभ्रमरम्' विजृम्भितमदाः प्रसृतहर्षा मदोत्कटा वा भ्रमराः भृङ्गाः यस्मिन् तद् तथोक्तम् । तथा 'मत्ताः' मदोत्कटाः । के ? हंसाश्चक्राङ्गाः । कया ? शरदा शरत्कालेन । शोकविह्वलः तु रामः लक्ष्मणाग्रे इदं प्रलपति स्म ॥२०॥

पु० । कुमुदं कर्तुं अदभ्रं उत्कण्ठं महतीं उत्कण्ठाम् अरं शीघ्रं जनयति । कीदृक् ? विजृम्भितमदाः प्रबृद्धगर्वा भ्रमराः घट्टपदाः यत्र । किं च, हंसाः शरदा हेतुना मत्ताः अतः सा सीता मदनशरदाहं कामबाणकृतं तापं कथं नु विपहेत क्षमेत इति 'उत्कण्ठ'शब्दो घञ्प्रत्ययान्तः पुँल्लिङ्गः । नु शब्दः वितर्के ॥२०॥

मूलं ही नाशानां बन्धूकं कामिनां हि हीनाशानाम् ।

अधरं कान्त्या जयति प्राणान् विरहे स्त्रियं न कां त्याजयति ॥२१॥

शा० । मूलम्० हि व्यक्तम् । बन्धूकं बन्धुजीवकम् । कान्त्या दीप्त्या । अधरम् ओष्ठम् । जयति अभिभवति अनुकरोति वा । कीदृशम् ? मूलं कारणम् । केषाम् ? नाशानाम् । केषाम् ? कामिनां भोगिनाम् । कीदृशम् । हीनाशानां भ्रष्ट-कान्ताप्राप्तिनाम् । ही खेदे । तथा कां स्त्रियं महिलां विरहे वियोगे प्राणान् जीवितं न त्याजयति मोचयति सर्वमपि मोचयति इत्यर्थः ॥२१॥

पु० । किञ्च बन्धूकं बन्धुपुष्पं कामिनां नाशानां कामुकमरणानां मूलं निदानम् । कीदृशां कामिनाम् ? नष्टा हीना प्रियासंगत्यभिलाषा येषाम् । ही इति खेदे । कथमिति यतः कान्त्या शोभया अधरं जयति अनुकरोति । विरहे कां स्त्रियं प्राणान् न त्याजयति मोचयति अतः प्रियाधरस्मारकत्वात् प्रियाप्राणत्याजकत्वात्

च बन्धूकम् एव सर्वप्राणिनां सर्वानर्थवीजम् इति कर्मत्वं कथमपि समर्थनीयम्
त्याजितैः फलम् उत्खातैः इति' अत्र ॥२१॥

कुसुमितबाणासनया शरदा स्मरगर्वकृष्टबाणासनया ।

स्थितशिखिकेकास्वनया न नियुज्यन्ते प्रियासु के कास्वनया ॥२२॥

शां०॥ कुसु० के ? नराः ? कासु ? प्रियासु क्लमासु । न नियुज्यन्ते
व्यापार्यन्ते अपि तु सर्व एव सर्वासु नियुज्यन्ते इत्यर्थः । कया ? अनया प्रत्यक्षतया ।
शरदा शरत्कालेन । कीदृश्या ? कुसुमितबाणासनया पुष्पितबीजवृक्षया तथा
स्मरगर्वकृष्टबाणासनया स्मरेण कामेन गर्वेण दर्पेण कृष्टम् अञ्चितं बाणासनं
धनुर्यस्यां सा तथोक्ता तया । तथा स्थितशिखिकेकास्वनया उपरतमयूरशब्दया ॥

पु०॥ अनया शरदा के पुरुषाः कासु प्रियासु न नियुज्यन्ते न प्रवर्तन्ते
सापराधा अपि गाढमाना हि अपि प्रवर्तन्ते इत्यर्थः । कीदृश्या ? कुसुमिताः पुष्पिताः
बाणाः असनाः च यस्यां, तथा स्मरेण गवात् कृष्टम् अहंकारेण आकृष्टं बाणा-
सनं धनुः यस्यां तथा स्थितः शिखिकेकास्वनः मयूरकूजितं यत्र [तादृश्या] ।
शरदन्ते अपि केकास्वनानुवृत्तिः अस्ति इति विशेषणत्रयं हेतुगर्भम् ॥२२॥

दैन्यं भूरि हसद्भिः सप्तपलाशैः करोति भूरिह सद्भिः ।

शैलकुचाऽपङ्का मे वधाय कर्षति शठे कुचार्य कामे ॥२३॥

शां०॥ दैन्य० भूः पृथ्वी । इह शरदि मे मम दैन्यं दीनतां करोति विद-
धाति । कीदृशम् ? भूरि प्रचुरम् । कैः कृत्वा ? सप्तपलाशैः सप्तच्छदैः । कीदृशैः
हसद्भिः विकसद्भिः तथा सद्भिः शोभनैः । कीदृशी भूः ? शैलकुचा गिरिस्तनी, तथा
अपङ्का अकर्दमा । क्व सति । कामे मदने । किं कुर्वति कर्षति । शठे दुरात्मनि ।
कुचार्यं कुतिसतधनुः । किमर्थम् ? वधाय घातायै । कस्य ? मे मम ॥२३॥

पु०॥ [भूः] पृथ्वी इह सद्भिः अत्र स्थितैः हसद्भिः पुष्पद्भिः सप्तपलाशैः सप्त-
पर्णाद्यैः वृक्षैः (मे) मां भूरि बहु दैन्यं करोति । कीदृशी भूः ? शैलकुचा पर्वतस्तनी
तथा अपङ्का निष्कर्दमा । क्व सति ? शठे अनिष्टकारिणि कामे कुचार्यं कुत्सितं
धनुः मम वधाय कर्षति ॥२३॥

दृष्टिविषा दीप्राणां नलिनानां श्रीः कथं विषादी प्राणान् ।

विभृयां हि सरोगतया^१ कमलिन्या क्षत इवामलसरोगतया^२ ॥२४॥

१. इति अत्र—इतिवाक्यबद्ध अत्र कर्मत्वं समर्थनीयम् इत्येवम् आशयः प्रतिभाति । २. क्षा०
'विधाताय' । ३. सरोगतया रोगसङ्किततया इति एकं पदम् । ४. सरः गतया—सरोगतया
इति पदद्वयम् ।

श्री०॥ दृष्टि० यतो दृष्टिविषा दृष्टिः दर्शनमेव विषं यस्याः सा दृष्टिविषा
मारणात्मकत्वात् । का ? श्रोः शोभा । केषाम् ? कमलानां पद्मानाम् । कीदृशानाम् ?
दीप्राणां दीपनस्वभावानाम् । अतः कथं विषादी विषण्णः सन् प्राणान् असून्^१
बिभृयाम् धारयेयम् अहम् । हि स्फुटम् । किम् इव अहम् ? क्षतः इव हतः इव ।
कया सरोगतया दुःस्मितया^२ दर्शने दुःखोत्पत्तेः^३, तथा कमलिन्या च पद्मिन्या [च]
क्षत इव । किं विशिष्टया ? अमलसरोगतया निर्मलतडागोत्पन्नया^४ ॥२४॥

पु०॥ हि यस्मात् । दीप्राणां आजिण्णूनां कमलानां पद्मानां श्रीः समृद्धिः
दृष्टिविषा दर्शनमात्रेण । या व्याली विषं संक्रमयति सा दृष्टिविषा उच्यते । अतः
तदारोपः क्रियते । अतः अमलसरोगतया निर्मलसरप्राप्तया कमलिन्या क्षतः इव
हत इव अहं सरोगतया सञ्चरतया विषादी शोकाक्रान्तः । कथं प्राणान् बिभृ-
याम् धारयेयम् ? दीप्राणाम् इति “नमिकम्पि” (पा. ३. २. १६७) इत्यादिना
ताञ्छीत्याद्यर्थे ‘र’ प्रत्ययः ॥२४॥

त्यजति न दीनान्तोऽयं क्रौञ्चगणो निर्मलं नदीनां तोयम् ।

विरुतैरवशं सीते ! कुर्वन् मां काञ्चिदामरवशंसी ते ॥२५॥

श्री०॥ त्य० हे सीते ! मैथिलि !^५ क्रौञ्चगणः^६ सारससंघातः अयम्
प्रत्यक्षः । न त्यजति न मुञ्चति^७ । किं तत् ? नदीनां सरितां तोयं जलम् ।
कीदृशम् ? निर्मलं विमलम् । कीदृशः अयम् ? दीनान्तः^८ दैन्ययुक्तः विनाशैः । किं
कुर्वन् ? [कुर्वन्] विदधत् माम् कीदृशं ? अवशं पराधीनम् । किभूतः ? काञ्चिदाम-
रवशंसी रसनागुणशब्दसूचकः^९ । कस्याः ते तव । कैः कृत्वा ? विरुतैः शब्दितैः ॥२५॥

अयं क्रौञ्चारुयः पक्षिगणः निर्मलं प्रसन्नं नदीनां तोयं न त्यजति ।
कीदृशः ? दीनानां विरहिणाम् अन्तः मृद्युभूतः । किं कुर्वन् ? विरुतैर्नादैः माम्
अक्षैः निम्बेष्टं कुर्वन् । हे सीते ! यतः ते काञ्चीदाम्नः काञ्चीगुणस्य रवशंसी
सिञ्चितसूचकः सदृशत्वेन स्मृतिहेतुः इति अर्थः । चित्तानीतत्वेन प्रत्यक्षसीतायाः
संशोधनम् ॥२५॥

१. म० दीपनस्वभावानाम् ।

२. म० नास्ति ।

३. क्षा० ‘सदुःस्मितया’ ।

४-४. क्षा० नास्ति ।

५. म० ‘हे सीते मैथिलि’ नास्ति ।

६. म० ‘क्रौञ्चपक्षिविशेषः’ ।

७. म० ‘त्यजतिपरिहृ रति’ ।

८. म० ‘अकल्य’ ।

९. क्षा० ‘दीनताविनाशकः’ ।

१०. क्षा० ‘रसनाशब्दकथकः’ ।

पश्य घनस्तनि तेन क्षपितं धृतिहारिणा घनस्तनितेन ।

नयति शुचं द्रोही मां वहन् त्वदास्यरुचम् आशु चन्द्रो ह्री माम् ॥२६॥

शां०॥ पश्य० । हे घनस्तनि ! नीरन्ध्रकुचे ! सीते । मां चन्द्रः हिमांशुः । शुचं शोकम् । आशु शीघ्रम् । नयति प्रापयति । ह्री खेदे । पश्य विलोकय । कीदृशः ? द्रोही घातकः । किं कुर्वन् ? वहन् बिभ्रत् । काम् ? त्वदास्यरुचं भवत्योः मुखशोभाम् । कीदृशं माम्^१ क्षपितं पीडितं कृशीकृतम् । तेन घनस्तनितेन मेघशब्दितेन^२ । किंभूतेन^३ ? धृतिहारिणा असंतोषमुखेन ॥२६॥

पु०॥ घनः कठिनः निरन्तरः स्तनः यस्याः तस्याः संबोधनम् । हे घनस्तनि सीते ! पश्य । वर्षासु अनुभूतेन मेघध्वनिना क्षपितं क्षपणं ग्लपनं कृतं । कीदृशा ? धृतिहारिणा धैर्यनाशकेन । इदानीं द्रोही जिघांशुः च माम् आशु शुचं शोकं नयति । किं कुर्वन् ? इमां त्वदास्यरुचं त्वन्मुखकान्तिं वहन् इति शत्रुप्रत्ययः । ह्री शब्दः खेदे । क्षपितम् इति भावे क्तः ॥२६॥

शोकसमुद्रे कान्ते ! पतितस्य ममेह रतिसमुद्रेकान्ते ।

शान्तिः का मिश्रितया स्मरेण शरदा सकान्तकामिश्रितया ॥२७॥

शां०॥ शोकस० । हे कान्ते ! सीते । मे मम शान्तिः शमः इह अस्मिन् काले । का ? अपि तु न का अपि । कीदृशस्य ? पतितस्य आगतस्य । क ? शोकसमुद्रे शुगर्णवे शोकार्णवे । कीदृशे ? रतिसमुद्रेकान्ते प्रीत्याधिक(कच)नाशके । कथा कृत्वा ? पतितस्य शरदा शरत्कालेन । कीदृश्या ? मिश्रितया संयुक्तया । केन ? स्मरेण कामेन । तथा सकान्तकामिश्रितया प्रियासहितभोगिजनाश्रितया ॥२७॥

पु० ॥ हे कान्ते ! इह शोकसमुद्रे पतितस्य मम शरदा का शान्तिः स्वास्थ्यम् ? न का अपि इति । कीदृशे शोकसमुद्रे ? रतिसमुद्रेकस्य प्रीतिप्राचुर्यस्य अन्ते नाशभूते । कीदृशा शरदा ? स्मरेण मिश्रितया मिलितया । तथा सकान्तैः प्रियासहितैः कामिभिः श्रितया सेवितया ॥२७॥

शोभामाश्वसनानां विदर्य किं मां स्मरार्हमाश्वसनानाम् ।

शिखिना सम दहसि तथा रहितं चिचानुकूलसमदहसितया ॥२८॥

१. क्षा० 'भवती' ।

२. म० नास्ति ।

३. क्षा० 'मेघशब्दितेन'

४. क्षा 'कीदृशेन' ।

शा०॥ शोभा० हे स्मर ! काम ! किम् किमर्थम् ? मां दहसि ? संतापयसि ? कीदृश ! सम ! तुल्य ! केन ? शिखिना अग्निना । किं कृत्वा ? विदर्य प्रकाश्य । काम ! शोभां श्रियम् । कथम् ? आशु शीघ्रम् । केषाम् ? अशनानां बीजक-तरुणाम् । कीदृशम् ? अहं योग्यम् । केषाम् ? आश्वसनानाम् आश्वसनानाम् । तथा, तथा सीतया । रहितं हीनम् । कीदृश्या ? चित्तानुकूलसमदहसितया चित्तानुकूलं मनोरञ्जकं समदं सहर्षं हसितं हासो यस्याः सा तथा ॥२८॥

पु०॥ इदानीं स्कन्धकद्वयेन स्मरमुपालभते । हे स्मर ! शिखिना सम ! अग्नि-तुल्य । किमिति माम् आशु दहसि तपसि । किं कृत्वा ? असनानां सर्जकपुष्पाणां शोभां प्र(वि)दर्य प्रकटीकृत्य । कीदृशं माम् ? चित्तानुकूलं हृदयं समदं हसितं च यस्याः तथा सीतया च रहितं अतः च आश्वसनानां सान्त्वनानाम् अहं योग्यम् इति ॥२८॥

यच्छन्तं ज्यानिगदं न सहेतुं तव मत्तपद्पदज्यानिगदम् ।

किमाहुत्कं पयसि स्थित्वा कमलेषुभिस्त्वमुत्कम्पयसि ॥२९॥

शा०॥ यच्छन्० । न सहे अहं न मर्षयामि । कम् ? मत्तपद्पदज्यानिग-दम् क्षीब्रभ्रमरमौर्वीशब्दम् । कस्य ! तव ते । किं कुर्वन्तम् ? यच्छन्तं ददतम् । कम् ? ज्यानिगदं हानिरोगम् । किं किमर्थम् ? आहुत्कं उत्कण्ठितम् । हे स्मर ! उत्कम्प-यसि त्रासयसि । कैः कमलेषुभिः पद्मबाणैः । किं कृत्वा ? स्थित्वा । क ? पयसि जले ।

रामः विरहातुरः लक्ष्मणस्य अप्रे एवं उक्तवान् । साम्प्रतं लक्ष्मणेन सोऽभि-षेयते स्म ॥२९॥

पु०॥ हे स्मर ! तव ते मत्ताः ये पदपदाः एव ज्या मौर्वी तस्याः निगदं भवि न सहे न मृष्याभि । कीदृशम् ? ज्यानिः जीर्णना(ता) गदः अवरश्च समाहारै-कस्त्वम् तदुभयं यच्छन्तं ददतम् । किं च त्वं पयसि वारिणि स्थित्वा कमलरूपैः इषुभिः उत्कण्ठं उन्मनसं मां किमुत्कम्पयसि । पुष्पबाणः हि स्मरः । यच्छन्तम् इति “दान् दाने” इत्यस्य “पाद्माश्माश्मानादान्” [पा. ७.३.७८] इत्यादिना यच्छादेशः ॥२९॥

१. क्षा० ‘आश्वसनानां ।

२. म० दीनम् ।

३. अत्र सहेत इत्यस्य तकारो न कमपि अर्थं भजति अतः तकारः अनर्थको बोध्यः ।

४. म० ‘मत्तं क्षीब्रं भ्रमरमौर्वीशब्दम् ।’

५. क्षा० ‘लक्ष्मणे रसो’

अथ रामः स्मरतान्तः कनीयसा गद्यते द्विषां स्म रतान्तः ।

वाक्यं समदं तेन प्रविकीर्णशशाङ्ककिरणसमदन्तेन ॥३०॥

शा०॥ अथ राम० । अथ अनन्तरम् । केन ? कनीयसा लघुत्वेन लक्षणेन रामः^१ ज्येष्ठभ्राता गद्यते स्म उक्तः । कीदृशः रामः स्मरतान्तः कामपीडितः । तथा द्विषां शत्रूणां रतान्तः सुरतनाशकः । किं तत् गद्यते स्म ? वाक्यं वचनम् । कीदृशम् ? समदं सहर्षम् । कीदृशेन तेन ? प्रविकीर्णशशाङ्ककिरणसमदन्तेन विक्षिप्तचन्द्राशुतुल्यदशनेन ॥३०॥

पु०॥ अथ अनन्तरं रामः तेन कनीयसा लक्षणेन वाक्यं समदं सगर्वं न्यगद्यत अभिहितः । कीदृशः [स्मरतान्तः] स्मरेण तान्तः श्रान्तः । कीदृशेन ? अन्तर्मनसि भागः अपरार्धं स्मरता रावणसुग्रीवाद्यागः इति अर्थात् लभ्यते । तथा प्रविकीर्णः प्रसूताः ये शक्तिनः किरणाः तैः समाः दन्ताः यरय इति । “ब्रुवि पश्यति (पृच्छति)” इत्यत्र^२ अर्थपरत्वात् गवेः अपि द्विकर्मता ॥३०॥

शाम्यत्वश्रु तवेदं दैन्यं ह्यभिभवति मूढमश्रुतवेदम् ।

शोकार्त्तिः का तरतां परापमानार्णवं विस्मज कातरताम् ॥३१॥

शा०॥ शाम्य० । शाम्यतु उपशमं गच्छेत् । किं तत् ? अश्रु नेत्रजलम् । कस्य ? ते तव । इदं प्रत्यक्षम् । हि यस्मात् । मूढं “मन्दं” जनम् कीदृशम् अश्रुतवेदं अनाकर्णितसिद्धान्तम् । अभिभवति जयति । किं तत् ? दैन्यं विमनस्कता । का च शोकार्त्तिः शुक्पीडा ? नैव । केषाम् ? तरतां प्लवमानानाम् । कम् ? परापमानार्णवं शत्रुजनितम् अवज्ञासमुद्रम् अतः विस्मज मुञ्च कातरतां विह्वलताम् ॥३१॥

पु०॥ किं निजगाद इति आह । भो भ्रातः तव इदम् अश्रु नेत्रजलं शाम्यतु शान्तम् अस्तु । हि यतः दैन्यं दीनता अश्रुतवेदं अशाखज्ञं अभिभवति न तु त्वां श्रुतपारगम् । कातरतां भीरुत्वं विस्मज परापमानार्णवं शत्रुकृताभिभवसागरं तरतां लङ्घयतां भवादृशानां का शोकार्त्तिः ? न का अपि । शोके

१. स्मरतान्तः अथवा स्म रतान्तः ।

२. म० ‘सौमित्रिणा’ ।

३. म० प्रती नास्ति ।

४. क्षा० ‘शत्रु’

५-५. म० प्रती नास्ति ।

अपि इति । श्रुतं शार्ङ्गं वेत्ति इति श्रुतवेदः । “कर्मणि अण् (पा. ३. २. १) इति अण् ॥ ३१ ॥

हरणं सहते नार्याः द्विषता को मृग्यतां हि सह तेनाऽऽर्याः ।

कुरु बुद्धिं सत्वरतां द्रष्टुं वैवस्वतं रिपुः स त्वरताम् ॥३२॥

शां०॥ हर० । हि यस्मात् । कः सहते क्षमते । किं तत् । हरणं अप-
हारम् । केन ? द्विषता शत्रुणा । कस्याः ? नार्याः स्त्रियः तेन कारणेन तेन अरिणा
सह सार्धम् । आर्या सती सीताऽथवा (अर्या) स्वामिनी । मृग्यतां गवेय्यताम् ।
तथा कुरु विवेहि । काम् ? बुद्धिं मतिम् । कीदृशीम् ? सत्वरतां उपदृग्भ-
सत्काम् । तथा स रावणः रिपुः अरिः तव त्वरताम् उत्सुकः भवतु । किं
कर्तुम् ? द्रष्टुं अवलोकयितुम् । किं वैवस्वतं यमम् । ३२॥

पु०॥ द्विषता शत्रुणा नार्याः स्त्रियाः हरणं कः सहते क्षमते । हि अतः
तेन हर्ता सह आर्या निष्पापा सीता मृग्यताम् अन्विष्यताम् । उभौ अपि
अन्विष्येताम् इति अर्थः । यद् वा तेन हि तेन हेतुना आर्या सीता सा सर्वे
मिलित्वा मृग्यताम् इति । आर्या इति उक्तम् परिग्राह्यत्वार्थम् । हे राम बुद्धिः
सत्वरतां अध्यवसायपरां कुरु । स रिपुः वैवस्वतं यमं द्रष्टुं त्वरतां संभ्रायतु ।
त्वद्योगानन्तरमेव शत्रुः प्रियते इति अर्थः ॥ ३२ ॥

सिद्धिं भवदाशानां नैर्मल्यं कथयतीव भवदाशानाम् ।

स्फुटविकसत्कमलामं जलं च भूयोऽभिमन्यसे कमलाभम् ॥३३॥

शां०॥ सिद्धिं । आशानां दिशानाम् भवत् जायमानम् नैर्मल्यं निर्मलत्वम् ।
कथयतीव आख्यातीव । काम् ? सिद्धिं कार्यनिष्पत्तिम् । कासाम् ? भवदाशानाम्
त्वन्मनोरथानाम् । तथा जलं वारि च कथयति इव । कीदृशम् ? स्फुटविक-
सत्कमलामं स्फुटा व्यक्ता विकसत्कमलानां पुण्यत्पद्मानां आभा कान्तिः यत्र स
तथोक्तम् । अतः भूयः पुनः बाहुल्येन वा । कमलामं परम् अभिमन्यसे जानासि
त्वम् ? सर्व एव लाभ इत्यर्थः ॥ ३३ ॥

पु०॥ समयः अपि अयं उद्योगयोग्यः इत्यर्थः । आशानां दिशां नैर्मल्यं वैमल्यं
भवत् जायमानं भवदाशानां त्वन्मनोरथानां सिद्धिं कथयति इव । कीदृशम् ? स्फुटा

१. सहते नार्याः ।

२. सह तेन आर्या अथवा अर्या ।

३. भवत् आशानाम् अथवा भवदाशानाम् ।

४. क्षी प्रती “वैमल्यम्” पाठः रवीकृतः ।

५. कमलाभम् अथवा कम अलाभम् ।

स्पष्टा विकसतां कमलानां पद्मानां आभा कान्तिः यत्र तत् तथा कम् अलाम्
असिद्धिं भूयः पुनरपि वक्तुम् अभिमन्यते^१ भवान् इति शेषः । शरदा दिशां
नैर्मल्ये जाते कः अपि अलामः वक्तुं न शक्यते इति अर्थः ॥३३॥

इति विक्रमवदनेन^२ क्रमेण गदताऽभ्रमुक्तशशिवदनेन ।

ज्येष्ठः शुक्कलेशमितैः प्रमृज्य नेत्रे नितान्तशुक्कले शमितः^३ ॥३४॥

शां०॥ इति । अनेन लक्ष्मणेन ज्येष्ठः रामः शमितः उपशमं नीतः ।
किं कृत्वा ? प्रमृज्य संस्पृश्य । के ? नेत्रे नयने । कीदृशे ? नितान्तशुक्कले
अतिशुभ्रे । कीदृशः ज्येष्ठः ? शुक्कलेशं शुवा शोकेन वलेशः दुःखं शुक्कलेशः ।
तं इतः प्राप्तः । किं कुर्वता ? अनेन गदता ब्रुवता । केन ? क्रमेण आनुपूर्व्या ।
कथम् ? विक्रमवत् सावष्टम्भम् । तथा अभ्रमुक्तशशिवदनेन मेघरहितचन्द्रवदनेन
किं गदितं इति पूर्वोक्तम् ॥३४॥

पु०॥ इति विक्रमवत् विक्रमयुक्तं वदता अनेन लक्ष्मणेन ज्येष्ठः रामः
शमितः शान्तिं प्रापितः । किं कृत्वा ? नेत्रे प्रमृज्य बाष्पविलग्ने नेत्रे अपमृज्य
इति अर्थः । कीदृशे ? अभ्रमुक्तशशिवदनेन मेघानावृतचन्द्रतुल्यवक्त्रेण । कीदृशः
ज्येष्ठः ? शुक्कलेशं शोकजनितं दुःखम् इतः प्राप्तः । कीदृशे नेत्रे ? नितान्त-
शुक्कले धवले ॥३४॥

गरुडत्यवधावन्तं समीक्षमाणः स्वमर्थमवधावन्तम् ।

निकृतः सख्या तनयः कौशल्याया जगाद स ख्यातनयः ॥३५॥

शां०॥ गरुड० । “स रामः कौशल्यायाः तनयः पुत्रः” जगाद उक्तवान् ।
कीदृशः ? निकृतः^४ विप्रलब्धः । केन ? सख्या मित्रेण सुमित्रेण । तथा ख्यातनयः
प्रसिद्धनीतिः । * किं कुर्वाणः समीक्षमाणः अवलोकयत् । कम् ? स्वमर्थं स्वकीय-

१. टीकाकारः मूले ‘अभिमन्यते’ इति पाठं स्वीकरोति ।

२. विक्रमवत् अनेन ।

३. शुक्कलेशम् इतः ।

४. शु[क्]कले शमितः

५-५. म० नास्ति ।

६. म० ‘निकृतः’ ।

प्रयोजनं कीदृशं अवधावन्तम् अपगच्छन्तम् परियातं वा । क सति ? अवधौ
*मर्यादायां गच्छति सति । कम् ? अन्तम् अवसानम् ॥३५॥

इत्थं लक्षणेन शमितः । कौशल्यायाः तनयः रामः जगाद वभाषे ।
कीदृशम् ? स्वम् अर्थं आत्मीयं प्रयोजनम् अवधावन्तं अपगच्छन्तं नश्यन्तम् ।
समीक्षमाणः पर्यालोचयन् । क सति ? अवधौ सुग्रीवपरिभाषितमर्यादायाम् । अन्तं
समाप्तिं गच्छति सति । सुग्रीवेण वर्णनन्तरम् एव आगम्यते इति हि परिभाषितम् ।
अतः एव सख्या सुग्रीवेण निकृतः विप्रकृतः । तथा ख्यातः प्रसिद्धः नयः
नीतिः अस्य इति । युगमकम् ॥३५॥

कुटजैः साकमलास्या^१ दीनाः^२ शिखिनो मया च सा कमलास्या ।

रमते सम्प्रति पत्या तारा केवलमिहर्तुसंप्रतिपत्त्या ॥३६॥

शां० ॥ कुट० ॥ इह अस्मिन् काले । दीनाः गतहर्षाः । के ? शिखिनः मयूराः ।
कीदृशाः अलास्याः नर्तनरहिताः कैः सह ? कुटजैः साकम् । तथा च मया च
सह सा सीता । कीदृशी ? कमलास्या पद्ममुखी दीना वर्तते इति । वचन[वि]परिणामेन
सम्बन्धः^३ । केवलं परम् । संप्रति अधुना । पत्या भर्ता सह । तारा सुग्रीवभार्या
रमते क्रीडति नान्या रमते । कया कृत्वा ? ऋतुसंप्रतिपत्त्या ऋतोः प्राप्या अविप-
रीतप्रवृत्त्या^४ वा ॥३६॥

पु० ॥ किं जगाद इति आह । शिखिनः मयूराः कुटजैः साकं दीनाः
शोच्याः जाताः यतः अलास्याः लीलानृत्यशून्याः । कमलास्या पद्ममुखी सीता च
मया सह दीना । सम्प्रति इदानीम् तारा^५ केवलं सुग्रीवजाया एव पत्या सुग्रीवेण
सह ऋतुसंप्रतिपत्त्या शरत्समस्या रमते क्रीडति इति ॥३६॥

दुष्करमधुना मत्तः श्रियमधिगम्योपभोगमधुना मत्तः ।

रोगमिमं श्वासमयं नावैति गतं च वानरश्चा समयम् ॥३७॥

शां० ॥ दुष्क० ॥ वानरश्चा प्लवगकुक्कुरो नावैति नावगच्छति । किम् ? रोगमिमं
दुष्करमिमं^६ उपभोगलक्षणम् कथंभूतम् ? श्वासमयं श्वासहेतुकम् । तथा दुष्करं

- म० नास्ति ।

१. साकम् अलास्या अथवा सा कमलास्या

२. चित्रकाव्यत्वेन विद्यमानोऽपि विसर्गो न गण्यते ।

३. 'दीनाः' एवं शिखिनो इत्यस्य विशेषणम् अतः दीना इति बहुवचनम् । यदा च
दीना इत्येष सीताविशेषणं कियते तदा एकवचनम् वचनविपरिणामेन सम्बन्धः ।

४. म० 'विपरीतवृत्त्या' ।

५. क्षा० प्रतौ नास्ति ।

दुःसहम् । तथा समयं कालं वा अवधिकृतम् । कीदृशम् ? गतम् अतिक्रान्तम् । न अवैति । कथंभूतो वानरश्चा ? मत्तः प्रमादी । केनै ? उपभोगमधुना विषयानुभवनमयेन । किं कृत्वा ? अधिगम्य प्राप्य । काम् ? श्रियं लक्ष्मीम् । कस्मात् ? मत्तः मत्सकाशात् । क्व ? अधुना इदानीमेव ॥३७॥

पु०॥ किं च अयं वानरश्चा कपिकुक्कुरः इमं प्रत्यक्षम् अपि वर्तमानः श्वासमयं विश्वासप्रचुरं रोगं न अवैति न जानाति समयं वर्षारात्रं च गतम् अतीतं नवैति । अधुना साम्प्रतं दुष्करं यथा स्यात् श्रियं राजलक्ष्मीं मत्तः मत्सकाशात् अधिगम्य प्राप्य उपभोगमधुना सम्भोगरूपेण मयेन मत्तः दृष्टः इति अज्ञानहेतुः । मत्तः हि किञ्चिद् अपि न चिन्तयते । वानरश्चा इति “कुत्सितानि कुत्सनैः” [पा. २, १. ५३] इति समासः ॥३७॥

विमुज्जन्नहमश्रु तथा प्रियया रहितः क्व तिष्ठतीत्यश्रुतया ।
नलिनमवश्यायेन प्लुतमिव सीदामि तनुरवश्या येन ॥३८॥

शा० । विमु० येन कारणेन “तनुः” शरीरं अवश्या अस्वस्था^१ सम तेन कारणेन सीदामि विषण्णः अस्मि शीर्णवान् । कम् इव ? नलिनमिव पद्मवत् । कीदृशम् ? प्लुतं व्याप्तम् । केन ? अवश्यायेन । किं कुर्वन् अहम् ? विमुज्जन् मुञ्चन् । किं तद् ? अश्रु नेत्रवारि । कथंभूतः अहम् ? रहितः हीनः । कया ? तथा प्रियया सीतया । कीदृश्या ? अश्रुतया अनाकर्णितया । कथम् ? क्व तिष्ठति इति कस्मिन् देशे आस्ते इति ॥३८॥

पु० । किं वा अहं तथा प्रियया सीतया रहितः अश्रु बाष्पं विमुञ्चन् सीदामि अथ येन अवसादेन तनुः गात्रम् अपि अवश्या अनायत्ता । किम् इव अवश्यायेन हिमेन प्लुतं नलिनम् इव । कीदृश्या ? प्रियया । क तिष्ठति इति अश्रुतया अनाकर्णितया अश्रुतवार्तया । नलिनम् इति उपमायां लिङ्गभेदः न दूषणम् । आविष्टलिङ्गत्वात् । यथा विद्या धनमिव अर्जिता इति । अवश्या इति वशं न गता अवश्या वशं गत इति यत्प्रत्ययेन समासः ॥३८॥

१. म० ‘केनेति’ ।

२. म० ‘अवस्था’

३. म० प्रतौ नास्ति ।

युवतिसमायोगेऽहं रत इति न जहाति यः समायो गेहम् ॥२॥

बाणस्य मदस्तस्य स्पर्शेन विनाशमेष्यति मदस्तस्य ॥३९॥

शा० ॥ युव० । तस्य सुग्रीवस्य मदः अपि विनाशम् एष्यति गमिष्यति ।
केन ! स्पर्शेन रुद्धेन । कस्य ? बाणस्य शरस्य । कीदृशस्य ? "मदस्तस्य" मया-
क्षितस्य । यो न जहाति न मुञ्चति । किं तत् ? गेहम् । गृहम् । कीदृशः ? समा-
यः । वचनरतैः "वचनमतः[ग्नः]" । कथं युवतिसमायोगे स्त्रीसंपर्के अहम् "रतः"
आसक्तः इति हेतोः ॥३९॥

पु० । यस्य सुग्रीवस्य मदः दर्पः मदस्तस्य मया अस्तस्य क्षितस्य बाणस्य
स्पर्शेन विनाशं भ्रंशम् एष्यति प्रणश्यति तस्य । कस्य ? यः सुग्रीवः समायो
मायावो गेहं गृहं न जहाति । क्रुतः युवतीनां समायोगे संगमे रतः अहमिति ॥३९॥

परुषं वद सौमित्रे भावं न करोति साधुवदसौ मित्रे ।

व्रज मतिमन्नवधौ तं स्खलितं शरदाभिवीक्ष्य खं नवधौतम् ॥४०॥

शा० । व्रज० । हे सौमित्रे ! लक्ष्मण ! कीदृशः ? मतिमान् बुद्धियुक्तः । व्रज
गच्छ । किं करोमि ? वद ब्रूहि । कथं परुषं निष्ठुरम् । कम् ? तं सुग्रीवम् ।
कीदृशम् ? स्खलितम् च्युतम् । क ? अवधौ मर्यादायाम् "विषये" । किं कृत्वा ?
अभिवीक्ष्य अवलोक्य । किं तत् ? खम् आकाशं नवधौतं प्रत्यग्रनिर्मलम् । कया
कृत्वा ? शरदा शरत्कालेन । यतः असौ सुग्रीवः भावं चित्ताभिप्रायं न करोति ।
कस्मिन् ? मित्रे मयि । कः इव ? साधुवत्^० शिष्टः "इव" ॥४०॥

पु० । यत एव तस्मात् हे मतिमन् ! सुबुद्धे ! सौमित्रे ! लक्ष्मण ! व्रज गच्छ गत्वा
च तं सुग्रीवं परुषं वद निष्ठुरं ब्रूहि । यतः सः[असौ] सुग्रीवः मित्रे सुहृदि मयि साधु-

१. समायोगे अहम् अथवा समायो गेहम् ।

२. म० नास्ति ।

३. म० समयो वचनपरः ।

४. क्षा० नास्ति ।

५. क्षा० नास्ति ।

६. वद सौमित्रे अथवा साधुवद् असौ मित्रे ।

७. क्षा० 'मतिमत'

८. क्षा० नास्ति ।

९. क्षा० 'चत्त' ।

१०. म० 'साधु इव' ।

११. म० नास्ति ।

भावं साध्वर्हमभिप्रायं न करोति । कीदृशम् ? तम् अवधौ स्खलितं परिभाषिन-
मर्यादायाः स्खलितम् अपराद्धम् । किं कृत्वा ? खम् अकाशं नवधौतं सद्योनिमली-
कृतम् अभिवीक्ष्य दृष्ट्वा अपि । साधुवदिति तदहेति [पा. ५. १. ११७] इति
वर्तिः ॥४०॥

नित्यसुखिन् नाशं सा वृष्टिर्याता वयं सुखिन्नाऽऽशंसाः ।

चन्द्रमपश्याम ! त्वं नावैषि गताश्च कथमापः श्यामत्वम् ॥४१॥

शां० । नित्य० ॥ हे नित्यसुखिन् ! सदा सुख्यामक ! वृष्टिः वर्षां नाशम्
अभावं याता प्राप्ता । वयं चन्द्र शशिनं अपश्याम दृष्टवन्तः । कीदृगाः सन्तः ?
सुखिन्नाशंसा अतीवगतमनोरथाः । त्वं च कथं न अवैषि न जानासि । काः
आपः पानीयानि । कथंभूताः ? गताः प्राप्ताः । किं तत् ? श्यामत्वं श्यामल-
ताम् ॥४१॥

पु० । किं च हे नित्यसुखिन् ! अमोक्षणं सुखिन् ! वृष्टिः नाशं याता
गता । वयं च सुखिन्ना आशंसा येषां ते चन्द्रम् अपश्याम दृष्टवन्तः त्वं
अपश्याम अपगतकामनि(लिमन् !) दुर्दिनसमयं कथं ना[वैषि] ...॥४१॥

विघने खे दम्भवत् कथमेष्यति वा मनोऽद्य खेदं भवतः ।

अविरत ! शरदापि तया प्रियया रमसे मयैकशरदापितया ॥ ४२॥

शां० । विघ० ॥ वा अथवा । कथम् एष्यति ? गमिष्यति । अद्य
अधुना । कम् ? खेदं क्लेशम् । किं तत् ? मनः चित्तम् । कस्य ? दम्भवतः
मायाविनः । क सति ? खे आकाशे । विघने घनरहिते । हे अविरत ! अनुप-
शान्त ! सुग्रीव ! यतो रमसे कीडसे । कया ? प्रियया ? भार्यया तया तारया ।
कया कृत्वा ? शरदा अपि न केवलं प्रावृषा । कीदृश्या प्रियया ? मया एक-
शरदापितया एकबाणसमर्पितया ? मैदेकशरदापितया^१ ॥४२॥

पु० । किं कृत्वा परुषं वक्तव्यम् इति चेत् तद् आह । हे सुग्रीव ! खे [विघने]
व्यन्त्रे निर्मेधे । गतायामपि प्रावृषि दम्भवतः मायाविनः भवतः तव मनः कथं
खेदं श्रान्तिम् एष्यति । दाम्मिकत्वात् तव मनो न खेत्यते इत्यर्थः । अपि च
तया तारानाम्ब्या प्रियया सह रमसे । सा कीदृशी ? या रतेन संभोगेन रहिता
वेरता न विरता अविरता शरदि(द) यस्याः तया रतव्यापारेण एव नोद्यमानशरदा
इत्यर्थः । तथा मया एव एकेन शरेण दापितया साधितया ॥४२॥

१. "तदहेम्" [पा. ५. १. ११७]

२. म० नास्ति ।

विष्णोत्यवतंसमयं कालश्चन्द्रापदेशमवतंस समयम् ।

मागास्त्वं पतितनयस्तं देशं यं जगाम सूरपतितनयः ॥ ४३ ॥

शां० । विष्ट० । विष्णोति प्रकाशयति । कः असौ ? अयं कालः शरत्कालः
कम् ? अवतंसं शेखरम्^१ । कीदृशम् ? चन्द्रापदेशं^२ शशिलम्भानम्^३ । अतः अव तं
रक्ष तम् समयं तमवधिम्^४ । सुग्रीव मा गाः मा गच्छ त्वम् । कीदृशः पतितनयः
गतनीतिः । कम् ? तं देशं यं जगाम गतवान् । कः असौ सूरपतितनयः
इन्द्रसूनुः बालिः इत्यर्थः । ४३ ॥

पु० । अयं कालः शरद्रूपः चन्द्रापदेशं चन्द्रव्याजं अवतंसं शेखरं विष्णोति ।
अतः तं समयं मया सह कृतां संविदम् अव । अरक्षणे दण्डमाह । सूरपतितनयः
इन्द्रपुत्रः बाली यं देशं जगाम तम् मा गाः परलोपः (कं) मा गमः । संविल्लङ्घने
त्वमपि घातिष्यसे इत्यर्थः । यतः पतितः नयः नीतिः संविपालनं यस्य ॥ ४२ ॥

वाक्यं मानवदेवं निगदन्तं लक्ष्मणोऽथ मानवदेवम् ।

ऊचे वासवसत्त्वं स्वस्थ इहैको गुणाधिवास वस त्वम् ॥ ४४ ॥

शां० वाक्य० । अथ अनन्तरम् । लक्ष्मणो मानवदेवं राममूचे उक्तवान् ।
किं कुर्वन्तम् ? इदं निगदन्तं ब्रुवन्तम् । किं तत् ? वाक्यं स्ववचनम् । कीदृशं मानवत्
साहंकारम् । कथम् ? एवम् उक्तप्रकारेण । कीदृशम् ? मानवदेवं वासवसत्त्वं इन्द्र-
समसत्त्वम्^५ किं ऊचे ? हे गुणाधिवास ! शौर्यादिगुणनिवास^६ ! वस त्वं तिष्ठ त्वं
कीदृशः ? स्वस्थः निरुद्धिग्नः इह गिरौ । कीदृश एव ? एकः अद्वितीयः^७ ॥ ४४ ॥

पु० । अथ अनन्तरं लक्ष्मणः मानवदेवं मनुष्यदेवं रामम् ऊचे वभाषे ।
कीदृशम् ? एवमुक्तरीत्या मानवत् चित्तसमुन्नतियुक्तं प्रामाणिकं वा वाक्यं निगदन्तं
तथा वासवसत्त्वं इन्द्रसमसत्त्वं तुल्यसत्त्वं आपदि अविकारसत्त्वम् । किम् ऊचे ? हे
गुणाधिवास ! गाम्भीर्यादिगुणनिष्ठ ! इह त्वमेकः स्वस्थः निश्चितः वस । अहं
सुग्रीवम् उपालब्धुं गमिष्यामि इति अतः आह ॥ ४४ ॥

१. म० “श्ववतं शेखरं”

४. म० “तमवधि”

२. म० “चन्द्रपदेशं”

५. म० “इन्द्रसत्त्वं” ॥ ४४ ॥

३. म० “चन्द्रलम्भानम्”

६. म० “शौर्याद्वितीय” ।

७-७ म० प्रतौ नास्ति, तत्स्थाने म० प्रतौ इह अस्मिन् स्थाने स्वस्थः सन् त्वमेको
वसति” अस्ति ।

समये गते घनानां पातितवारीणां योऽप्रतिपत्त्या प्राणान् पाति तवारीणाम् ।
न विगणितः शशितिलको यामिन्या येन परूषाणि तमभिधातुं यामि न्यायेन ॥

शा०। सम०। तं सुग्रीवम् । अभिधातुं वक्तुम् । कानि ? परूषाणि निष्ठुराणि
वचनानीति गम्यते । यामि अहं गच्छामि । यः पाति परिरक्षति कान् प्राणान् असून् ।
केषाम् ? तत्र भवतः अरीणां शत्रूणाम् । कया कृत्वा ? अप्रतिपत्त्या अनुद्यमेन
कार्यस्य अनारम्भेण वा । तथा येन न गणितः । कः असौ शशितिलकः चन्द्र-
विशेषकः । कस्याः ? यामिन्याः रात्रेः । क सति ? समये काले गते अतिक्रान्ते ।
केषाम् ? मेधानाम् । कीदृशानाम् पातितवारीणां मुक्तजलानाम् । केन अभिधातुम्
यामि ? न्यायेन नीत्या ॥४५॥

पु०। तं सुग्रीवं न्यायेन युक्त्या परूषाणि अभिधातुं वक्तुं यामि यामिष्यामि ।
तं कम् ? यः सुग्रीवः घनानां समये काले गते अपि अप्रतिपत्त्या मूढत्वेन तत्र
अरीणां राक्षसानां प्राणान् पाति रक्षति तन्मारणेनापि(णेऽपि) विलम्बं करोति
इत्यर्थः । कीदृशानां घनानाम् ? पातितवारीणां निर्मुक्तपानीयानाम् किं च येन
सुग्रीवेण यामिन्या शशितिलकः चन्द्रः एव तिलकः न गणितः न विचारितः । प्रवृत्ता
शरद न पर्यालोचिता इति अर्थः ॥४५॥

ताराभरणेष्वधुना खेदयिता मत्तो वधमर्हति भवतोऽसौ खे दयितामत्तः ।
क्रियते प्रत्युपकारः कदा शयानेन मिथ्या विलोभितस्त्वं कदाशयानेन ॥४६॥

शा०। तारा०। असौ सुग्रीवः भवतः तव खेदयिता क्लेशयिता । मत्तः
मत्सकाशात् वधं नाशमर्हति । कीदृशः दयितामत्तः प्रियागर्वितः^१ । कस्मिन् रवे
आकाशे सति । कीदृशे ? ताराभरणे तारकाविभूषणे । अधुना अपि न केवलं वर्षाकाले
इत्यपि शब्दार्थः । प्रत्युपकारः^२ कदा कस्मिन् काले क्रियते विधीयते । केन ?
शयानेन अजाप्रता अनुद्यमवता—इत्यर्थः । हे राम मिथ्या अलीकम् । त्वं

१. म० “भवारीणां” ।

२-२. क्षा० नास्ति ।

३. क्षा० “प्रियागर्वितः”

४. क्षा० “प्रत्युपकाराश्च”

५. म० ‘नास्ति’

विलोभितः विप्रतारितः । केन ? अनेन सुग्रीवेण । कथा कृत्वा ? कदाशया
कुरिताशया' शोकवाञ्छया वा ॥४६॥

पु० । किं च असौ सुग्रीवः मत्तः मत्सकाशात् वधमर्हति । यतः भवतः
खेदयिता खेदकारी । कथम् ? व्योम्नि ताराभरणे नक्षत्रभूषिते अपि अधुना शरदि सः
दयितामत्तः बल्लभाभिदृष्टः । अनेन सुग्रीवेण शयानेन अलसेन कदा प्रत्युपकारः
क्रियते । त्वत्कृतोपकारनिष्क्रयः कदाचिच् अपि न करिष्यते इत्यर्थः । अतः त्व कदा-
शया असौ प्रत्युपकरिष्यते इति दुराशया मिथ्या प्रलोभितः वञ्चितः । क्रियते
इति "विभाषा कदाकक्षाः" [पा.३.३.५] इति भविष्यति लट् । कदाशया इति
"क्रोः कत्तत्पुरुषेऽचि" [पा.६.३.१०१] नातिर्क(इति कद्भावः । ४६ ।

न स्मरति किं त्वदीरितशरभासुरतानां अटवीषु वोग्रैकेसरिशरभासु रतानाम् ।
अथवा अन्तरूपं सृष्ट्या निशातदन्तस्य प्राप्ता बोधाय शरन्निशा तदन्तस्य ॥

शां० । नस्मर० । किं न स्मरति चिन्तयति सुग्रीवः । केषाम् ? त्वदीरित-
शरभासुरतानाम् भवत्क्षितबाणदीप्तिनां कर्मणि षष्ठी । तथा रतानाम् आसक्ता-
नाम् । कासु ? अटवीषु अरण्येषु । कीदृशीषु ? उग्रैकेसरिशरभासु भयानकसिंह-
शरभासु । किं न स्मरति । अथवा यद् वा प्राप्ता गता । का असौ ? शरन्निशा
शरत्कालरात्रिः । किमर्थम् ? बोधाय अवगमार्थम् । कस्य ? [तदन्तस्य] सुग्रीव-
विनाशस्य । अत्र अपि कर्मणि षष्ठी । कथा ? सृष्ट्या सर्गेण । कस्य ? अन्तकस्य
यमस्य । कीदृशस्य ? निशातदन्तस्य तीक्ष्णदशनस्य ॥४७॥

पु० ॥ किं च त्वदीरितशराणां त्वत्क्षमकाण्डानां या भासुरता दीप्तयः
ताः सः न स्मरति किम् । कीदृशानाम् ? अटवीषु ये उग्राः केसरिणः सिंहाः
शरभाः अष्टापदाः तेषाम् अयुषु रतानाम् अनुरक्तानाम् तत्प्राणानाम् इति अर्थः ।
अथवा किं बहुना उक्तेन ? निशातदन्तस्य तीक्ष्णदशनस्य अन्तकस्य यमस्य ।
बोधाय सुग्रीवस्य मृत्युं ज्ञापयितुं शरन्निशा शरद् एव निशा रात्रिः दिदृक्षा प्राप्ता

१. क्षा० 'कुलितवाञ्छया'

२. म० 'रौद्र' इति पाठः स्वीकृतः ।

३-३. म० नास्ति ।

४. म० नास्ति ।

५. म० "निशितस्य" ।

६. म० 'तीक्ष्णदन्तस्य' ।

दिष्ट्या इति आनन्दे अव्ययम् । बोधाय इति ण्यन्तात् भाववचनाश्च
पा. ३-३-११] इति घञ् । “तुमथच्चि” इति चतुर्थी^१ ॥४७॥

इत्युक्तवान् विमृष्टो विशेषकान्तेन ज्येष्ठेनारिप्रमदाविशेषकान्तेन ।

रविमृतमभिसर्तुमनाः सन्नागमनं तं हरिरिव हरिमधिशयितं सन्नागमनन्तम् ॥

शां०। इत्यु० । ज्येष्ठेन रामेण लक्ष्मणः विमृष्टः प्रेषितः । कीदृशः
सन् ? उक्तवान् । किम् इति पूर्वोक्तम् । कीदृशेन ? विशेषकान्तेन अतिशयकम-
नीयेन । तथा अरिप्रमदाविशेषकान्तेन शत्रुसीमन्तिनीतिलकनाशकेन । कीदृशः
लक्ष्मणः ? अभिसर्तुमनाः गन्तुमनाः^२ । कम् ? रविमृतं सुग्रीवम् । कीदृशम् ?
सन्नागमनं संजातागमनभङ्गं विलम्बितयातम् । कः इव हरिः इन्द्रः इव । यथा
इन्द्रः हरिं विष्णुम् अभिसरति कीदृशं विष्णुम् ? अधिशयितम् । कम् ? सन्नागम्
किमभिधेयम् ?^३ अनन्तं शेषम्^४ ॥४८॥

इति श्वेताम्बरश्रीशान्तिसूरिविरचितायां शिवभद्रकाव्यवृत्तौ प्रथमः आश्वासकः ॥

पु० ॥ इति उक्त० इत्थम् उक्तवान् लक्ष्मणः ज्येष्ठेन रामेण विमृष्टः
प्रस्थापितः । कीदृशेन ? विशेषकान्तेन अतिशयरमणीयेन तथा अरिप्रमदानां
शत्रुस्त्रीणां यः विशेषकः तेषाम् अन्तेन नाशकेन शत्रुस्त्रीवैधव्यकारिणा इत्यर्थः ।
कीदृक् लक्ष्मणः ? तं रविमृतं सुग्रीवं अभिसर्तुमनाः अभिगन्तुम् अभिलाषुकः ।
कीदृशं तम् ? सन्नागमनं विलम्बितम् आगमनं यस्य तम् । हरिः विष्णुः फणी इव
अभिसर्तुं गन्तुं मनः अस्य इति बहुवाहिः । तुङ्काममतसः अपि (सोरपि) इति
मलोपः ॥४८॥

इति प्रथमः आश्वासः ॥

१. तुमथच्च भाववचनात् (पा. २.३.१५)

२. पु० ‘सप्तमी’ इति पाठः ।

३. क्षा० “शत्रुविलासिनीतिलकनाशेन” ।

४. म० नास्ति ।

५. म० नास्ति ।

६. क्षा० ‘तमनन्तशेषम्’ ।

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

is of Contributions

Contributions embodying original
 es; abstracts of theses accepted
 e University; critical editions of the
 lished Sanskrit, Prakrit,
 bramsa, Old Hindi, Old Gujarati
 appreciations and summaries of
 n and medieval important original
 notices of manuscripts and textual
 sms will be published in the
 al.

um of Articles

should be written in any one of
 following four languages: Sanskrit,
 Gujarati and English.
 es written in language other than
 sh should be accompanied by a
 ary in English.

neration

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

al 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 wroks 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

(1972)

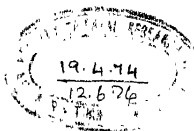
32. **Philosophy of Shri Svaminarayana** by Dr. J. A. Yajnik
34. **अध्यात्मचिन्तुः** — हर्षवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ;
सं० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह
35. **न्यायमञ्जरीग्रन्थिभङ्गः** — चक्रधरकृतः, सं० नगीन जी. शाह
36. **New Catalogue of Sanskrit and Prakrit**
Mss. JESALMER COLLECTION —
Compiled by Munirāja Shri Punyavijayaji
37. **Prakrit Proper Names Pt. II**
Compiled by Dr. Mohan Lal Mehta
and Dr. K. Rishabh Chandra
38. **Karma and Rebirth** by Dr. T. G. Kalghatgi

(1973)

41. **Collection of Jaina Philosophical Tracts**
Ed. Nagin J. Shah

SAMBODHI

(QUARTERLY)



VOL. 2

OCTOBER 1973

NO. 3

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

Problems of Ethics and Karma Doctrine
as Treated in Bhagavatisūtra

K. K. Dixit

Iconography of Sixteen Jaina Mahāvidyās as Represented
in the Ceiling of the Śāntinātha Temple at Kumbhāriā

Maruti Nandan Prasad Tiwari

✓ A Recent Study of Indian Kāvya Literature
— Reviewed

N. M. Kansara

Collection of Jaina Philosophical Tracts — Reviewed

E. A. Solomon

प्राचीन उपनिषदों की दार्शनिक चर्चा

कुण्णकुमार दीक्षित

✓ कुवलयमाला-महाकथा की अवान्तरकथाएँ और उनका वर्गीकरण
के. रिषभचन्द्र

कर्पूरमञ्जरी અને स्वामीभક્ત सेवकतुं कथाविम्ब

हस्तु यादविक

शिवभद्रकृतं शिवभद्रकाव्यम् (टोकाद्वयसमेतम्)

सं. श्रीमती नीलाञ्जना सु. शाह

जम्बूकविकृतं चन्द्रदूतकाव्यम् (वृत्तिसमेतम्)

सं. पंडित हरिशंकर अ. शास्त्री

19.4.74
42 674
7911

THE PROBLEMS OF ETHICS AND KARMA DOCTRINE AS TREATED IN THE BHAGAVATĪ SŪTRA

K. K. Dixit

The *Bhagavati Sūtra* is a collection of miscellaneous dialogues composed at different periods of time by different authors. And what it offers us is a treatment of what these Jaina authors consider to be the theoretical problems of a fundamental importance. As such the text is of extreme value for those seeking to undertake a historical study of the fundamental theoretical positions evolved by the Jaina authors in the course of time. In the following we intend to corroborate this contention of ours through a study of the problems of ethics and Karma-doctrine as treated in the relevant portions of the *Bhagavati Sūtra*.

It is revealing that a good majority of *Bhagavati* dialogues concerned with the problems of ethics take up for consideration the question of violence, and the impression is unmistakable that with the authors concerned non-violence constitutes the basic moral virtue. Most noteworthy in this connection is the doctrine of *kriyā*.¹ As here understood *kriyā* stands for an act of violence exhibiting five aspects, viz.

- (i) bodily exertion on the part of the agent of violence—called *kayikī kriyā*,
- (ii) employment of the needed implements on the part of this agent called *adhikaraṇikī kriyā*,
- (iii) the feeling of ill-will harboured by this agent against his prospective victim—called *prādveṣikī kriyā*,
- (iv) the bodily torture caused to this victim by this agent—called *pāritāpanikī kriyā* and
- (v) the killing of this victim at the hands of this agent—called *prāṇaṇ-panikī kriyā*.

The position is almost self-explanatory, but some of its ramifications are rather curious and two deserve special attention :

- (1) Thus in view of the common Jaina notion that the particles of earth, water, fire and air, ordinarily considered to be inanimate, are in fact animate beings the doctrine of *kriyā* is only too often applied to the alleged cases of violence practised against such particles. For example, it is once asked as to who is guilty of greater violence—the person who lights
- Sambodhi 2.3

fire or the one who extinguishes it. The answer is based on the consideration that one who lights fire causes the death of the fuel-particles, the spot of earth where fire burns, and the like while preserving the life of fire-particles, whereas one who extinguishes fire does just the opposite. And the understanding is that the former person is guilty of greater violence than the latter.²

(2) Similarly, in view of the notion that implements of violence like bow and arrow, ordinarily considered to be inanimate, are in fact animate beings the question is too often asked as to whether and how far these are co-participant in the act of violence in which they happen to be employed. For example, in case a person shoots at an animal an arrow from his bow and thus kills it then the understanding is that this person is guilty of all the above mentioned five types of *kriyā* but his bow and arrow are guilty of all of them minus the last; on the other hand, in case an arrow set on his bow by a person accidentally falls on some animal and thus kills it the arrow is guilty of all the five types of *kriyā* while the person and his bow are guilty of all of them minus the last.³ [In this connection a bow or an arrow is treated not as one body inhabited by one soul but as a colony of bodies each inhabited by a distinct soul but that is a matter of details whose significance will become apparent in a moment.]

All this throws considerable light on the specific Jaina understanding of the phenomenon of violence. That the particles of earth, water, fire and air are animate beings and hence a possible victim of violence ever remained a distinct and conspicuous Jaina position. But the position that things like bow and arrow are animate beings and hence a possible agent of violence gradually receded into background—so much so that Abhayadeva, the late medieval commentator of *Bhagavati* finds considerable difficulty in explaining the passages setting forth the position.⁴ And yet this latter position too is not a freak appearance within the body of *Bhagavati*. For it can easily be recognised as what the modern anthropologists call a primitive animist position and the likelihood is most strong that the common Jaina notion that the particles of earth, water, fire and air are animate beings was a refined outcome of the primitive animist notions prevalent among certain circles of Indian populace. Thus instead of straightaway saying as would a primitive animist that a bow or an arrow is an animate being the Jaina authors of *Bhagavati* would maintain that this bow or this arrow is a colony of ensouled bodies of the form of earth, water, fire or air. Something like this explains why the so common Indian doctrine of four or five *bhūtas* or physical elements was never accepted as such by the Jains in whose eyes the particles of earth, water, fire and air were not sheer physical entities but ensouled bodies.⁵ So what these Jains in effect

did was to adapt the doctrine of *bhūtas* to the animist ideas that they had inherited from a primitive past. Be that as it may, *Bhagavati* does contain pieces of genuinely old Jaina speculation on the question of violence, speculation so old that it at times appeared rather enigmatic to the later generations.

Certainly, the oldest Jaina authors had been arguing that acquisitiveness and violence are two basic moral vices which an ideal monk seeks to get rid of through a strict observance of the prescribed monastic code of discipline. In *Bhagavati* too the dialogues dealing with the problems of monastic conduct either emphasise that an ideal monk seeks to overcome the spirit of acquisitiveness or that he seeks to avoid the occasions for violence.⁶ In view of what was already been said before regarding it nothing requires to be added so far as the question of violence is concerned. Then there remain to be noted only the passages where it is laid down that an ideal monk strictly observes the monastic rules that have been prescribed in connection with the procurement of his daily requirements and the impression is unmistakable that it is thus that the monk conducts his fight against the spirit of acquisitiveness; at one place we are told so in so many words. Even so, the fight against the spirit of violence is deemed to be the major fight. This becomes evident even from the words usually employed to denote an ideal monk (they all tend to connote one up against violence); to take the major important examples, such words are *samvṛta*, *saṁnyata*, *virata*, *pratyakhyānin*. Of course, the words in question also tend to imply that the person denoted by them is free from all moral vices and the tendency is deliberate. For it was the crux of the old Jaina argument that violence is the spring of all moral vices so that one who is free from violence is free from all moral vices. At one place *Bhagavati* even says it in so many words that one who follows the prescribed monastic code of conducts, one who moves about cautiously (i.e. is vigilant against the occasions for violence) is free from anger, pride, deceit, and greed—the four basic vices designated '*kaṣāya*' by the latter theoreticians.⁷ But the point is that *Bhagavati* does not deem it necessary to augment the list of basic vices by adding items other than violence (and acquisitiveness). Hence it is that one or two dialogues where note is taken of what the later Jainas call *mūlavratas* or basic vows must be of a relatively late origin.⁸ As a matter of fact there is something intriguing about the *Bhagavati* treatment of these basic vows. As has been just noted, these are the subject proper of no more than one or two rather later dialogues. But there is a list of 18 moral vices which makes its appearance⁹ —mechanically so to say—in all sorts of contexts. This list includes the five contraries of the basic vows, the *kaṣāyas* and the following nine vices

(which, however, have played no significant role in the subsequent development of the Jaina ethical discussion) :

preyas = attachment
dveṣa = aversion
kalaha = quarrel
abhyakhyāna = calumny
paṭunya = meanness
parapairyaḍa = slander
raṭi-arati = love-hate
māyā-moṣa = deception
mithyā-darśana = false faith

What is still more anomalous is that this list of 13 vices is the standard such list in *Prajñāpanā* though in no text of classical Jainism (certainly not in Umāsvatī's *Tattvārtha*). It seems that it was only later on that the Jaina authors started to attach a special value not only to the list of four *kaṣāyas*, but also to that of five basic vows. The idea is somewhat disturbing but seems to be well based. Perhaps *Ācārāṅga*-II.3 is the first Jaina text to have taken up a detailed treatment of the five basic vows along with the five accessories each (called *bhavanā*) superadded to them. And to add 'renunciation of nightly eating' as a sixth item in this list, as is done in *Daśavaikālika* 4, was a still later phenomenon; (in all probability the passage concerned was a later interpolation in *Daśavaikālika* it being a solitary prose passage in a text otherwise composed in verse). Be that as it may, the *Bhagavati* passages dealing with ethical problems raise to the status of a basic vice nothing except violence (and acquisitiveness)—this again being an evidence of the relatively early origin of these passages.

Another evidence of the relatively early origin of the *Bhagavati* passages dealing with ethical problems is the relative absence in them of a treatment of the householder's duties ; (in the oldest Jaina texts such treatment is conspicuous by its absence.) Thus only in a few passages is the question raised as to what merit accrues to a householder who feeds a monk well and what demerit to one who feeds him ill.¹⁰ About two passages speak of a householder performing *sāmāyika*, one speaks of the *pratyakhyāna* (meaning 'renunciation of violence') on his part.¹¹ All these passages must be relatively late and the latest must be one which speaks of what the later authors call the 'twelve vows of a householder'. These twelve vows include those 'five basic vows' as observed on a gross level and seven others called 'additional vows', but the anomaly about this passage is that even in the case of a monk's vows it speaks of 'five basic vows'—as observed on a full-fledged

level—and ten 'additional vows'.¹² These 'ten additional vows of a monk' do not occur in the classical Jaina authors' treatment of the problem (certainly not in Umāsvāti's treatment of it). This perhaps suggests that the passage, though late, is not too much so.

Lastly, one more aspect of the *Bhagavati* dialogues dealing with ethical problems deserves consideration. The oldest Jaina authors discussed the problem of world-renunciation in the background of concrete social conditions. Thus they would argue that a life of worldly success is a life of all sinfulness—from which the corollary emerged that a life free from all sin can only be a life of world-renunciation. To employ their own technical terminology, *parigraha* or acquisitiveness stood for all worldly attachment, *ārambha* or violence for all sinfulness. In the *Bhagavati* discussion of ethical problems, however, such wakefulness to the social side of the situation is conspicuous by its almost total absence. Thus here violence always means violence practised by a man against an animal—or against the particles of earth, water, fire and air, but never that practised by a man against another man. It is only once that we hear of a man killing another man but the circumstance is somewhat odd—at least unusual.¹³ For we are here asked that if at the same time when a person shoots arrow at an animal and kills it another person kills this person himself then who is guilty of violence in relation to whom; the answer obviously is that the first person is guilty of violence in relation to the animal, the second person guilty of violence in relation to the first person. But it is equally obvious that such a discussion throws no light on the social question of man's violence against man. The classical Jaina authors undertook some sort of discussion of the social side of ethical problems when they took up for consideration the householder's twelve duties, but *Bhagavati* has not yet reached this historical stage of evolution and it has already crossed that oldest historical stage when social questions were discussed in connection with a treatment of the monk's duties and when the question of the householder's duties had not at all appeared on the thought-horizon of the Jaina authors.

The *Bhagavati* treatment of the problems of karma-doctrine has its own value. In this connection a peculiar verbal usage of the text deserves notice. Thus when it intends to say that a person commits a *kriya* (*kriyāṃ karoti*) it sometimes says that this person is touched by this *kriya* (*kriyāya spr̥ṣṭaḥ*).¹⁴ Certainly, the phrase 'touched by *kriya*' used here is somewhat odd but it seems to have been patterned after a popular phrase of those times. For in the dialogue considering the case of one person killing an animal and another person killing this person himself we are told that the first person is touched by the enmity of the animal (*mṛgavairēṇa spr̥ṣṭaḥ*),

the second person touched by the enmity of the first person (*puruṣavaireṇa spr̥ṣṭaḥ*).¹⁵ Now the modern anthropologists tell us of the primitive peoples who believe that when a person commits a crime against another person this crime hounds the first person as long as it does not bring upon him an appropriate disaster. And in all probability such a belief was prevalent among that circle of Indian populace which was accustomed to the phrase 'touched by the enmity of so and so.' This in turn became the starting point for the Jaina authors developing their doctrine of karma which in its essence is but a refined version of the belief in question. The first step in this connection must have been to speak of the technical concept '*kriyā*' instead of the popular concept '*vaira*'. Then the idea must have occurred to those Jainas that if *kriyā* is to touch a person it must be something tangible, and thus came into existence the concept of *kriyā* treated as a physical entity. Soon, however, *kriyā* quā a physical entity came to be designated karma and one began to speak of a person committing a *karma* (*karma karoti*) or a person being touched by a *karma* (*karmaṇa spr̥ṣṭaḥ*). Lastly, the search was made for an active voice usage expressing the same idea as '*karmaṇa spr̥ṣṭaḥ*', and the phrase '*karma badhnāti*' (binds down a *karma*) was the outcome.

Here we reach the stage represented by the classical Jaina authors who in this connection exclusively employed the phrase '*karma badhnāti*'. But the noteworthy thing is that in *Bhagavati* the phrase '*karma badhnāti*' is a relatively rare occurrence; for here the moral usual phrase is *karma* (or *kriyam*) *karoti* (or *prakaroti*),¹⁶ occasionally *karmaṇa* (or *kriyaya*) *spr̥ṣṭaḥ*.¹⁷ All this makes it sufficiently clear that in *Bhagavati* what we are here having before our eyes are the beginnings of the specific Jaina version of the doctrine of karma—of which version there was little trace in the oldest texts. Not that these texts do not speak of one's evil acts involving one in the whirlpool of transmigration, but they are innocent of the notion that these one's evil acts give rise to the karmic physical particles which remain attached to one's soul as long as one has not reaped the due consequence of these acts. It is this notion that is adumbrated in *Bhagavati* and it is this that constitutes the kernel of the Jaina karma-doctrine.

The Jaina karma-doctrine in its classical version posits eight types of karmas, each having more or less numerous sub-types. Of the eight types four are exclusively evil but four are equally divided into good and evil sub-types. The classical authors also lay down about the different good and evil types and sub-types of karmas as to which of them are earned as a result of what good and evil acts. In *Bhagavati* too there is one dialogue (reminiscent of *Tattvārtha* 6.11–25) which details these good and evil acts¹⁸ and there is one dialogue¹⁹ which offers two simple

illustrations by way of explaining as to how a good *karma* yields a good fruit an evil *karma* an evil fruit. Besides, here there are also other stray references to good *karmas* by the side of evil ones²⁰. Nevertheless, the fact remains that a good majority of the *Bhagavati* dialogues dealing with the *karma*-doctrine makes plainer sense if the notion is set aside that there are good *karmas* by the side of evil ones. And in view of what we have above said about the probable origin of the Jaina *karma*-doctrine it should be normal to expect that originally it posited only evil *karmas*. Certainly, if it is *kriyā* (meaning in a narrow sense an act of violence, in a broad sense an evil act as such) that gives rise to *karma karma* must be something necessarily evil. Two striking examples should make it clear how the concept of *karma* as something necessarily evil makes for a better comprehension of the relevant *Bhagavati* passages. Thus we are told that a well-behaved monk reduces the number of the constituent-particles of his *karmas*, their intensity, their duration, their tightness while an evil-acting monk augments all these four;²¹ this statement is much easy to follow if it is presupposed that all *karmas* are necessarily evil. Similarly, we are told that a particular amount of experiencing of karmic fruit on the part of a hellish being annihilates a smaller number of *karmas* than the same on the part of a well-behaved monk;²² this statement too is much easy to follow if it is presupposed that all *karmas* are necessarily evil. Even the latter-day commentators tell us that in these statements the word '*karma*' should stand for evil *karma* ; in all probability these statements originated at a period when the concept of good *karma* had not been posited at all. Perhaps, the concept of good *karma* was first posited in connection with a treatment of the ideal monk's conduct. For it seems to have been realized that since all actions give rise to *karma* the ideal monk's conduct too must give rise to *karma*. But the difficulty is that a worldly being's action gives rise to *karmas* which yield fruit at a more or less distant future while it is the very essence of a monk's being that he accumulates no *karmas* which might yield fruit in future ; so the thesis was propounded that the *karmas* generated by an ideal monk's action are got rid of as soon as they are generated. And since a worldly being's action giving rise to *karma* was technically called *kriyā* an ideal monk's action giving rise to *karma* too was called *kriyā*—though of a new type technically termed *vyāpāthikā kriyā*.²³ This was certainly a radical amendment introduced in the doctrine of *kriyā* ; for upto now a *kriyā* was understood to be necessarily an evil act. Even so, the fact that no third type of *kriyā* standing for a worldly being's good action—and supposed to generate good *karmas*—was posited tends to confirm the surmise that the concept of *vyāpāthikā kriyā* was formulated at a time when the doctrine of *kriyā* was yet open to amendment while the concept of good *karma* generated by a worldly being's good action was formulated at a later period when the doctrine of *kriyā*

had already been rounded off. Be that as it may, the concept of good action, though a most conspicuous constituent of the classical Jaina doctrine of *karma*, makes its appearance in *Bhagavati* only in stray passages which must on that very account be declared to be relatively late.

The relative antiquity of the *Bhagavati* passages dealing with the karma-doctrine is demonstrated on two further grounds, viz., (i) the utter simplicity of the questions raised in many of them, and (ii) the formulation in some of them of certain positions in a form different from their later classical version. Let these be considered by turn : (i) Thus good many passages bring to light some aspect of the simple thesis that *karmas* are of the form of certain physical entities which penetrate a soul from all sides and occupy it thoroughly.²⁴ Similarly, good many passages bring to light some aspects of the simple thesis that a soul which has *karmas* attached to itself some time experiences the fruit of these *karmas* and then expels them out.²⁵ A student who is conversant with these problems as they have been dealt with by the classical Jaina authors might be struck by the naivete which characterizes their treatment in the passages in question of *Bhagavati*, but he has to realize that what he is here face to face is the historically earliest available treatment of these problems. (ii) The same circumstance explains why certain positions which were also formulated by the classical Jaina authors appear in *Bhagavati* in a different form, a form usually different only verbally but at times also different materially. For example, here so many passages speak of a *karma*-type *kāṅkṣāmohanīya*²⁶ and only the context explains that what is meant is the *karma*-type later designated *darśana-mohanīya*. Similarly, one passage distinguishes between the experiencing of *pradeśakarma* and that of *anubhāga-karma*²⁷ and only the context explains that what are meant to be distinguished are the experiencing of the *pradeśa*-of-*karma* and that of the *anubhāga*-of-*karma*. Again, it is at times laid down that the *pratyaya* of *karmic* bondage is *pramāda*, its *nimitta yoga*.²⁸ The classical authors do not thus distinguish between the *pratyaya* of *karmic* bondage and its *nimitta*, for they simply speak of the cause of *karmic* bondage which are enumerated to be two, four or five; when two they are *yoga* and *kaṣāya*, when four *yoga*, *kaṣāya*, *mithyātva* and *avirati* when five *yoga*, *kaṣāya*, *mithyātva*, *avirati* and *pramāda*. Lastly, a fairly long passage seeks to describe the person who is on the eve of attaining *mokṣa* and as such is getting rid of his accumulated mass of *karmas*. The description of the performance undertaken by such a person is favourite of the classical authors but the noteworthy point is that the corresponding *Bhagavati* description exhibits marked points of variance. Even the commentator notices the discrepancy²⁹ but has no explanation for the same; the fact of the matter is that the two descriptions are respectively a later stage and an earlier one of the same process of ideological evolution.

The above discussion of the *Bhagavati* treatment of the problems of ethics and karma-doctrine is based on the passages directly and expressly dealing with these two sets of problems. But some further and indirect light is thrown on the same by the passages dealing with the problems of mythology and those narrating stories. The classical Jaina authors came to develop an elaborate and well-rounded system of mythology with a cosmographic and a historical sector. The cosmographic sector spoke of the supposed numerous heavens and hells, the supposed numerous world-continents and world-oceans—of those places themselves as also of the residents thereof. The historical sector spoke of the mighty personages—belonging to the spheres spiritual as well as temporal—supposed to have appeared on the scene of history since time immemorial. *Bhagavati* does not exhibit acquaintance with this entire developments because much of this development is a comparatively late phenomenon. But the treatment of heavens and heavenly beings—appearing in the purely theoretical passages²⁰ as also in those narrating stories are detailed enough and instructive enough. Thus we are given ample information not only about the number of the different types and sub-types of gods and goddesses but also about their prosperity, their super-ordinary capacities, their weaknesses of character. In its essence the life of a god and goddesses is the life of a successful worldly human being writ large (and minus its toils). Now the impression is definitely and deliberately created that one becomes god as a result of his meritorious career as a human being—either as a monk or as a pious householder, and the question naturally arises as to why the authors of *Bhagavati* posed before human beings—particularly before monks—the prospect of a future life essentially akin to that of a prosperous worldly human being. The question becomes particularly pressing when it is remembered that the oldest Jaina authors had nothing but disdain for one hankering after worldly success. These authors placed before a monk the prospect of *mokṣa* and they would denounce the life of a householder precisely because it was supposed to be a hindrance in the path of realizing such a prospect. Thus with them there was no question of placing before anybody the prospect of a future life as a god—not before a householder who was considered to be a doomed being anyway, not before a monk who was considered to be an aspirant after nothing but *mokṣa*. These authors might well threaten a worldling with the prospect of a horrible future life in some hell, but they would never seek to tempt him through the prospect of a joyous future life in some heaven. All the same, with the passage of time the Jaina authors did begin to tempt not only a householder but even a monk through the prospect of a joyous future life in some heaven, and the *Bhagavati* passages under consideration constitute a powerful testimony to this change of outlook. Of course, the idea was

never given up that a monk aspires after *mokṣa*, and it ever remained a positive conviction that only a monk is entitled to attain *mokṣa*. But it began to be conceded that a monk falling short of the ideal would attain not *mokṣa* but birth in some heaven. And so far as the householders are concerned even the most pious of them had a right to hope for just birth in some heaven — *mokṣa* being denied to them ex-hypothesi. The crux of the situation graphically flashes before the reader's mind when he learns from a passage about the inner cogitation of a monk who has committed a sin but is afraid of confessing and atoning for the same; thus this monk is made to say to himself, "What is the harm if I do not confess and atone for my sin? When even the householders can possibly be born as a god I must in any case hope to be born at least among the lowest grade of gods." It is in this background that we have to appreciate the fact that in almost all *Bhagavati* stories a common motif is how a dedicated and devoted disciple of *Mahāvīra* (or of another *tīrthaṅkara*) — mostly a monk, rarely a householder — earns through his meritorious acts the right to be next born among a particular grade of gods. These stories are symptomatic of a profound change introduced in the character of Jainism as a monastic religious sect. The social conditions responsible for this change remain to be determined.

The oldest Jaina authors advocated a religion of world-renunciation under the plea that the life of worldly success is a life of sinfulness. Now from independent sources we know that the dominant religious trend of the contemporary Vedic society—a trend that has found expression in the *Brahmaṇa* texts—stood for the pursuit of worldly success of all sorts through a performance of all sorts of *yajñas*. Viewed thus the contrast between this religious trend on the one hand and that represented by a monastic sect like Jainism on the other was too unmistakable to be missed. However, the social message of a religious trend has of necessity to be couched in a language that speaks of things and processes supramundane. Thus the *Brahmaṇa* texts spoke of a *yajña* meticulously performed by the Brahmin priest bringing about worldly fortune to the client concerned while the Jainist spoke of a well-pursued ascetic life putting an end to the transmigratory cycle of the monk concerned. And as thus conceived a yājñic performance is as mysterious an exercise as an ascetic performance. But that is not the vital point so far as it concerns evaluating the social message of the religious trends in question. For in this connection the thing to be noted is that one trend extols the life of worldly success, the other condemns it. As things stood, it could mean only one thing. The gulf between the possessing class and the dispossessed emergent within the fold of Vedic society must have become visibly large at the time when the protestant religious trend took its rise, so large that it began to disfigure

the sensitive souls like Buddha and Mahāvira. The stories about the mighty prosperity of the families of Buddha and Mahāvira themselves are to a large extent pious concoctions of the later generations, but even if they are not there is nothing incongruous about the idea that certain high-souled members of the affluent class should rise against the misdeeds of their own class. Be that as it may, the monastic religious sects of India were in their earliest phase a genuine protestant movement seeking under supramundane slogans a redressal of the socio-economic injustice vitiating the mundane life. This turbulent phase of India's socio-economic — as well as religious — history came to an end by the time of Aśoka who recognised it to be a foremost task of the state to see to it that the downtrodden masses — the *dasa-bhīṭakas* of his inscriptions — are subjected to no undue socio-economic strain. It was then that all religious sects of the time — Brahminical as well as monastic — were reduced to the status of an exclusively religious phenomenon — that is, to the status of movements exclusively devoted to the supramundane interests of their respective followers; and it was then that the original social message of the monastic religious sects became largely obsolete. Now too these monastic sects would emphasize the virtues of a monk's life, but they would now also sing the praise of such householders as chose to follow the code of conduct prescribed for them by these sects. True, these pious householders were promised not *mokṣa* but birth in some heaven, but it was added that a monk too would attain not *mokṣa* but birth in some heaven unless his conduct was absolutely in conformity to the ideal set for him. Such were the conditions under which the Jaina authors became so much pre-occupied with the problems of a householder's duties and mythology — in the first place, mythology concerning gods and goddesses; and then it was that they become so enthusiastic about narrating stories that were primarily meant to edify the pious but semi-educated householder. A perusal of the *Bhagavati* stories undertaken from this whole point of view should prove highly instructive. In any case, to judge from the simplicity of their form as also from certain clichés common to them all these stories broadly belong to the same category and same chronological stratum as those collected in the five Aṅga texts that are of the form of collection of stories. These five Aṅga-texts (as also *Prāṇavyākaraṇa*) find no mention in the catalogue of texts which the old disciplinary text *Vyavahāra-sūtra* prescribes for a monk. This catalogue includes the remaining six Aṅga-texts (presumably, *Ācārāṅga* under the designation *Ācāraprakalpa*) together with so many other texts that are otherwise unknown, and the conclusion is inescapable that the five Aṅga texts collecting stories (as also *Prāṇavyākaraṇa*) are a fairly late composition. This in its turn means that the theists current since very long that the twelve Aṅga texts were composed by the direct disciples of Mahāvira must be a fairly late adoption and a part and

parcel of the historical sector of Jain mythology that so fast developed in the post-Aśokan era. It is a good indication of the mythological atmosphere permeating the story-texts in question (as also the *Bhagavati* stories) that no qualms are here felt when a character is described as a student of eleven Āṅga texts,²² a clear case of a text referring to itself. It was perhaps felt that since Jainism along with its twelve Āṅga texts is an eternal phenomenon no difficulty should arise if the present version of an Āṅga text refers to 'eleven Āṅga texts'! Be that as it may, much goes to confirm the surmise that its stories are a fairly late constituent of *Bhagavati*. That explains why the social outlook and social atmosphere characteristic of them are strikingly different from those characteristic of the oldest Jain texts.

References :

1. 181 a (the commentary for elucidation).
2. 325 b.
3. 229 b (cf. 697a, 720b).
4. The commentary on 229b touching on the point.
5. All references to one-sensed souls which include the earth-bodied, fire-bodied, air-bodied, plant-bodied souls. E.g. 110a making enquiry whether the one-sensed soul too breathe as do the two-sensed, three-sensed, four-sensed, five-sensed ones.
6. Against acquisitiveness 97b;
Against violence 490a, 723a, 754a;
Against both 237a, 379a.
7. 291a.
8. 295b (the most exhaustive enumeration).
9. 95a (the first mention which names each).
10. 140b, 379a.
11. For *Sāmāyika* 288b, 367a,
For *Pratyākhyāna* 368b.
12. 295b.
13. 91b.
14. 81b.
15. 91b.
16. *prakaroti* : 61b.
karoti : 52a, 52b, 63b, 79a.
17. 91b.
18. 410b.
19. 325a.
20. E.g. 225b, 304a.
21. 34a.
22. 250a, 704a.
23. 106a, 291a.
24. 13a, 24b, 25b, 26a, 52a, 82b.

25. 182a, 224b, 250a, 301a, 314a.
26. 54a, 56b, 59b, 60a [The first and the last give an idea of what is meant].
27. 65a.
28. 56b, 182a.
29. इह च क्षणाक्रमः.....ग्रथान्तरप्रसिद्धो न चायमिहाश्रितो यथाकथंचित् क्षणमात्रस्यैव
विद्यक्षितत्वात्—436 a [The whole passage 430a-38a].
30. 88a, 155a-60a, 168a. 169b, 180b. 247b, 488b, 501a, 644b, 650b.
31. 497b.
32. 123a [The first mention where the commentator feels perplexed].

THE ICONOGRAPHY OF THE SIXTEEN JAINA MAHĀVIDYĀS AS
REPRESENTED IN THE CEILING OF THE ŚĀNTINĀTHA
TEMPLE AT KUMBHĀRIA, NORTH GUJARAT*

Maruti Nandan Prasad Tiwari

The Sixteen Jaina Mahāvīdyās¹ forming a group of Tāntric goddesses were accorded the most favoured position among both the Śvetāmbara and Digambar Jaina sects.² Almost all the iconographic works from c. eighth century onwards treat of the individual iconographic forms of the Sixteen Jaina Mahāvīdyās. Unlike the case in the Śvetāmbara sect's vestiges in Rajasthan and Gujarat, wherein depiction of Mahāvīdyās invariably occurs, no sculpture or painting of the Digāmbara affiliation has so far been reported by scholars to depict them.³ At Khajuraho, however, on the *maṇḍovara* of the Digāmbara Jaina temple of Ādinātha (eleventh century), a series of Sixteen Jaina goddesses was noticed by the author, which may be identified with a group of Sixteen Mahāvīdyās⁴ (All the goddesses crowned by tiny Jina figures and possessing four to eight hands are sculptured either seated in *lalitasana* or standing in *tribhaṅga*. The goddesses carrying varying attributes are shown with respective conveyances. All the figures are badly damaged with very few attributes extant, rendering their proper identification very much difficult. However, *vāhanas* have survived with several of them. In respect of the surviving attributes and the *vāhanas* the goddesses, in some cases, partially correspond to iconographic prescriptions for Mahāvīdyās, enunciated in the Digāmbara texts. Under these circumstances, the possibility of this representation being a unique Digāmbara instance of collective rendering of the Sixteen Jaina Mahāvīdyās may not be denied).

The earliest known representations of the Śvetāmbara Jaina Mahāvīdyās, as temple decorations, are found at the Mahāvīra temple at Osia (Rajasthan),⁵ built by the Pratihāra Vatsarāja at the close of the eighth century.* (These Mahāvīdyā figures almost fully correspond to the iconographic forms enjoined by the *Caṭvūrvīmśatika* (of Bappabhaṭṭa Śāri . 743-838)—the earliest known iconographic text dealing with the individual iconography of the Jaina Mahāvīdyās. However, Prajñapti, Naradattā, Gāndhārī, Mahājvalā and Mānavī are not represented at the temple, while Rohiṇī, Apraticakrā, Vairoṭṭyā and Mahāmānasī enjoyed more favoured position).

* The author is thankful to his friend Shri P.P.P. Sharma for going through the manuscript. He is also thankful to the University Grant's Commission for providing the monetary assistance in the form of both ways fare, which enabled him to visit the site in connection with his research work.

Against this background the author proposes to discuss, in detail, the iconography of the set of Sixteen Mahāvidyās as portrayed in the *bhramika* ceiling of the Śāntinātha temple (1077)⁷ at Kumbhāria, District Banas Kantha (North Gujarat).^{7a} The ceiling containing the figures of the Sixteen Mahāvidyās is close to the *Raṅgamaṇḍapa* of the temple on east. All the five Jaina temples at Kumbhāria (constructed between eleventh to the first half of the thirteenth century) are of the Śvetāmbara affiliation.⁸ This, it may be noted, is the earliest known set of the Sixteen Jaina Mahāvidyās.⁹ Other subsequent sets of the Mahāvidyās are known from the Vimala Vasahrī (two sets: one in the *Raṅgamaṇḍapa* ceiling - 1148-50; and the other set in the corridor ceiling in front of the Cell No 41 - latter half of the twelfth century), the Lūṇa Vasahrī (one set - 1232) and the Kharatara Vasahrī (two sets - sixteen century), all lying at Mt. Abu (Rajasthan)¹⁰

On the strength of the author's own study of the set of Mahāvidyās under discussion, it may be stated that eleven of these correspond, fully or partially, to the injunctions of *Catervīṃśatikā* and more so to those of the *Nirvāṇakalikā* (of Pādahpta Sārī - c. eleventh century). However, in representations of two other Mahāvidyās, namely, Mahājvālā and Acchuyā, the prescriptions of the Ācārādinakara (of Vardhmāna Sārī - 1411) have been followed. On other Vidyādevī, Kālī, not conforming to any known *dhyanas*, has been identified on the testimony of *khaṭvāṅga* symbol. A firm, individual identification of the remaining two Mahāvidyās - Mānasī and Mahāmānasī could not be possible inasmuch as they do not correspond even the least to any of the known *dhyanas*. In the present study the author, wherever necessary, has reinforced his identifications by representations of Mahāvidyās with vehicles in the Śāntinātha temple and other known sets of their collective renderings.

The present group of the Sixteen Mahāvidyās is shown all around the central figure of the Jina Supārśvanātha, seated as he is in the usual *dhyanā-mudrā*.¹¹ Supārśvanātha with a five-hooded cobra overhead is rendered on a *siṃhasana* with two flanking *cāmardhara* attendants and the usual cortège of accessory symbols.¹² All the four-armed Mahāvidyās are seated in the *lalitasana* on *bhadrāsana* with right leg hanging and left tucked up. (The only other set representing Vidyādevīs in seated posture is known from the Kharatara Vasahrī.) The Mahāvidyās wearing the *kaṇḍa-mukūṭa* are bejewelled in *dhottī*, necklaces, *stanaharas*, armlets, bracelets and anklets. However, the respective *vāhanas* of the Mahāvidyās have not been carved in the set, which consequently makes the identification in some cases difficult or confusing. The other difficulty in regard to their identification, at least in two cases, is that they are not represented in the order as prescribed



Jaina Mahāvīdyās in the ceiling of the Śāntinātha Temple,
Kumbhārī (See foot note 9).

by the iconographic texts.¹³ Had the order been maintained, the individual identification of Mānasī and Mahāmānasī could also be firmly established even without other aids. It may be noted that the prescribed order was followed to a great extent in subsequent collective representations. Thus, in absence of the order, we shall begin arbitrarily with Apraticakrā thence to proceed to the left.

(1) *Apraticakrā* (or *Cakreśvari*) – 5th Vidyādevī. She bears the *varada-mudrā* (boon-conferring gesture), a *cakra* (disc), a *cakra* and a *śankha* (conch) (The attributes of the Mahāvīdyās of the present set are reckoned clockwise starting from the lower right hand.) Although almost all the iconographic works describe Apraticakrā as carrying discs in all her arms,¹⁴ excepting a few instances,¹⁵ she is invariably shown with discs in two or one of her hands only.

(2) *Mahākālī* – the 8th Vidyādevī. She holds the *varadaśṣa* (*varada*-cum-rosary), a *vajra* (thunderbolt), a *ghaṭṭa* (bell) with top designed like a trident, and a *mātulinga* (fruit). The attributes fully correspond to the description of Mahākālī in the *Caturvīmatika*.¹⁶ The *Nirvāṇakalika*, however, differs in respect of the fruit symbol and prescribes in its place the *abhayamudrā* (safety-bestowing gesture).¹⁷

(3) *Puruṣadattā* (or *Naradattā*) – the 6th Vidyādevī. She carries a *khadga* (sword), a *kārmuka* (?) (bow), a *kheṭaka* (shield) and a fruit. Except for the bow the figure agrees with the description of Puruṣadattā occurring in the *Nirvāṇakalika* where bow has been substituted by the *varada-mudrā*.¹⁸ (The figure's identification with Mahāmānasī, however, is not unlikely inasmuch as the sword and shield symbols have also been invariable attributes of Mahāmānasī both in literature and concrete representations).

(4) *Mānavī* – the 12th Vidyādevī. She betrays the *varadaśṣa*, a *pāśa* (noose), a tree plant and a fruit. The figure agrees with the description of the *Nirvāṇakalika*, wherein she is associated with the *varada*, a noose, a rosary and a tree.¹⁹ As it is apparent, fruit has not been prescribed by the *Nirvāṇakalika*. It may be noted here that in almost all other known instances of Mānavī at Kumbhāria and everywhere else she has been rendered as carrying leaves of some tree in both of her upper hands.

(5) *Prajñaptī* – the 2nd Vidyādevī. She shows the *varadaśṣa*, a *śakti* (spear), a *kukkuṭa* (cock), and a fruit. Although in no Śvetāmbara *dhyāna* Prajñaptī is visualized as carrying *kukkuṭa*, in art the representation of *kukkuṭa* was undoubtedly in vogue. The figure of Prajñaptī in the set of Sixteen Mahāvīdyās from the *Raṅgaṇḍapa* of the Vimala Vasaḥ also shows a *kukkuṭa* and a *śakti* in her upper pair of arms. The association of the *kukkuṭa* simultaneously with *śakti* and the peacock mount renders the Sambodhi 2.3

bearing of the iconography of the Hindu deity Kārttikeya on Prajñapti, doubtless. Barring the representation of *kukkuṭa*, the figure tallies with the description of Prajñapti in the *Nirvāṇakalikā*, which enjoins the *varaḍa*, a *śakti*, a *śakti* and a fruit in her arms.²⁰

(6) *Acchupā* – the 14th Vidyādevī. She betrays a sword, a *śara* (arrow), a shield and a bow. The figure agrees with the description of the *Nirvāṇakalikā* which prescribes a snake in place of a bow.²¹ However, a later work—the *Ācāradinakara* – envisages depiction of bow.²²

(7) *Gaurī* – the 9th Vidyādevī. She holds the *varaḍākṣa*, a *godā* (mace – may be *musala* even), a *sanāla-padma* (long-stalked lotus) and a fruit. The figure, if the second attribute in this list is accepted as a *musala*, almost fully corresponds to the details about Gaurī in the *Nirvāṇakalikā* which prescribes the *varaḍa*, a *musala*, a rosary and a lotus.²³

(8) *Gāndhārī* – the 10th Vidyādevī. She shows the *varaḍākṣa*, a thunder bolt, a *musala* and a fruit. The figure agrees with the description of the *Nirvāṇakalikā* except substituting the *abhaya* for fruit.²⁴ It may be noted that in other instances at Kumbhārī also Gāndhārī carries a thunderbolt and a pestle in two upper hands.

(9) *Vairotṣā* – the 13th Vidyādevī. She holds a sword, a snake (*uraḍa*), a shield and a snake (looking like a purse). The figure is fully guided by the injunction of the *Nirvāṇakalikā* prescribing the same set of symbols for Vairotṣā.²⁵ It may be noted that snake simultaneously associated with sword and shield symbols has always remained the distinguishing emblem of Vairotṣā in art and literature both.

(10) *Kālī* – the 7th Vidyādevī. She bears the *varaḍākṣa*, a noose, a *khaṭvāṅga* (the osseous shaft of the forearm capped by a skull) and a fruit. On account of the *khaṭvāṅga* symbol the most plausible identification of the present goddess would be with Kālī. An influence of the Hindu goddess Cāmundā – also another appellation of Kālī, over this figure is here discernible. It may be noted that the present figure does not correspond the least to any of the known Śvetāmbara *dhyānas* which generally prescribe for Kālī a rosary, a mace, a *vajra* and the *abhaya*. Any parallel showing Kālī with *khaṭvāṅga* is not known to the author. The fact that on other Mahāvīdyā in the series is associated with *khaṭvāṅga*, an invariable attribute of the Hindu goddess Cāmundā or Kālī, suggests a Hindu influence on the present figure of Jaina Vidyādevī with the identical name Kālī. Such trans sectarian influences are, however, not unknown. We have already discussed in the previous pages how, violating the canonical injunctions, under the Hindu influence *kukkuṭa* was associated with the Mahāvīdyā Prajñapti. (The occurrence of *khaṭvāṅga*, flames of fire and human head like fury symbols with the Jaina goddess at once suggest

that the Tāntric influence was gradually increasing in the Jaina pantheon. For example, an instance is known to the author from the Temple No. 12 at Deogarh (862) where in the series of the 24-*Yakṣīs*, the *Yakṣī* associated with Kunthunātha (the 17th Jina) carries a human head held by its hair in one of her hands)

(11) *Rohiṇī* – the 1st Vidyādevī. She carries the *varadākṣa*, an arrow, a bow and a fruit. As against the prescriptions of the *Caturvīṃśatikā*³⁷ and *Nirvāṇakalikā* (p. 37), she does not show the conch symbol. The texts prescribe a rosary, an arrow, a conch and a bow. In the sets of the Vimala Vasahī (*Rangamaudapa*) and the Kharatara Vasahī, however, Rohiṇī exhibits conch in one of her hands. At Kumbhārā, also in other instances of Rohiṇī the association of conch was not popular.

(12) *Vajñāṅkuśā* – the 4th Vidyādevī. She bears the *varadākṣa* an *āṅkuśa* (goad); a *vajra* and a fruit, which fully conforms to the description of the goddess available in the *Nirvāṇakalikā*.³⁸ It may be noted that she, in conformity with her name, has invariably been incarnated with an *āṅkuśa* and a *vajra*.

(13) *Mahājvalā* (or *Sarvātīra-Mahājvalā*) – the 11th Vidyādevī. She holds the *varadākṣa*, a *jvalā-pātra* (pot with flames coming out), a *jvalā-patra* and a citron. It may be noted here that the *Nirvāṇakalikā* and the *Mantrādhīrājakaḷpa* (of Śāgaracandra Śūrī—c. twelfth-thirteenth century) do not mention flames as her characteristic attribute. The *Mantrādhīrājakaḷpa*, however, prescribe snakes in all her four arms. The *Caturvīṃśatikā* associates burning *hetu*, as a distinguishing symbol, with *Mānasī* (...*jvalajjvalanahetika haratu mānasī*...56.14) while this attribute is invariably associated with Mahājvalā, specially in art representations. It is to be noted that in the *Caturvīṃśatikā* the iconographic traits of the two Vidyādevīs – *Mānasī* and Mahājvalā – have been conceived in one Vidyādevī, that is *Mānasī* and hence Mahājvalā finds no separate mention in the text. The *Ācārādinakara*, however, describes *Jvalā Devī* as possessing two arms and carrying flames in both of them.³⁹ Almost all the known instances depict Mahājvalā as carrying two *jvalā-patra* (placed on the open palms and held with fingers) in upper pair of hands, and bare flames of fire are only rarely represented.

(14) *Mānasī* (?) – the 15th Vidyādevī. She shows the *varadākṣa*, a *śūla*, a *śūla* and a fruit. As no available *dhyaṇa* makes any provision for the rendering of the *śūla* in the hands of *Mānasī*, and all the iconographic texts unanimously prescribe *śakti* (*śūla*) as a distinguishing attribute of Prajñāpti, already identified with definite emblems akin to her, the present goddess should represent some other Vidyādevī. Since except *Mānasī* and Mahāmānasī, all other Vidyādevīs in the set are identified with certainty,

the present figure and the following one would automatically represent Mānaṣī and Mahāmānaṣī. In all the iconographic works Mānaṣī is said to have carried thunderbolts in upper pair of arms, and it may be the case that, by mistake, *śūlas* have replaced thunderbolts. It may be noted that a goddess showing *śūlas* in two upper arms was much popular in the Śāntinātha and other temples at Kumbhāria, but nowhere her *yāhana* has been carved, thus leaving the problem of her identification as it is.

(15) *Mahāmānaṣī* (?)—the 16th Vidyādevī. She betrays the *varadaṣa*, a long-stalked lotus, a long-stalked lotus and a fruit.³⁰ As has already been mentioned, the figure does not conform the least to any of the known *dhyaṇas* prescribed for Mahāmānaṣī, which generally describe the latter with the *varada*, a sword, a pitcher and a shield (the *Nirvāṇakalīkā* p. 37). It may be noted that the goddess with long-stalked lotus in each of the two upper hands was represented in a number of sculptures in the Śāntinātha and other temples at Kumbhāria and elsewhere but nowhere her vehicle is rendered. Hence the problem of her identification remains unsolved. The goddess with long-stalked lotus in the upper hands is generally identifiable either with Śāntidevī or with Nirvāṇī (the 16th *Yakṣī*). As the context here is precisely different, we are forced to identify her with Mahāmānaṣī.³¹

(16) *Vajraśṅkhālā*—the 3rd Vidyādevī. She holds the *varada-mudrā*, a chain *śṅkhālā* in two upper hands (passing from behind the neck) and a fruit. The figure corresponds to the description of the *Nirvāṇakalīkā*,³² except for showing a fruit against the lotus of the text. It is to be noted that all the four-armed figures of Vajraśṅkhālā throughout the subsequent ages have been depicted as carrying chain in two upper arms.

Foot-notes :

(1) The final list of the Sixteen Jaina Mahāvīdyās supplied by the later traditions of both the sects includes the following names :

(1) Rūhīnī, (2) Prajñaptī, (3) Vajraśṅkhālā, (4) Vajraṅkuṣā, (5) Cakreśvarī or Apraticakrā (Śvet.) and Jambunadā (Dig.), (6) Naraḍattā or Puruṣadattā, (7) Kālī or Kālīkā, (8) Mahākālī, (9) Gaurī, (10) Gāndhārī, (11) Sarvāstra-mahājyālā or Jyālā (Śvet.) & Jyālāśāhīnī (Dig.), (12) Mānavī, (13) Vairoṣṭyā (Śvet.) & Vairoṣī (Dig.), (14) Acchuptā (Śvet.) & Acyutā (Dig.), (15) Mānaṣī, (16) Mahāmānaṣī. (The present list is prepared from the lists occurring in the different iconographic texts ranging in date between eighth to the sixteenth centuries.)

(2) For detailed study consult, Shah, U P., 'Iconography of the Sixteen Jaina Mahāvīdyās' *Jour. Indian Society of Oriental Art*, Vol. XV, 1947, pp. 114-177.

(3) Ibid., Shah writes, "As yet no sculpture or painting of a Digambar Mahāvīdyā is brought to light...."

(4) The prolific Digambar Jaina site at Khajuraho was visited by the present author in pursuance of his research work. Hence, the results are based on his own studies of the Jaina iconic data at the site.

- (5) However, U.P. Shah in his paper on the *Jaina Mahāvīdyaś* has not quoted any example of the Mahāvīdya figure from the Mahāvīra temple at Osia.
- (6) Consult, Dhaky, M.A., 'Some Early Jaina Temples in Western India', *Shri Mahāvīra Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volume*, Pt. I, Bombay 1963, pp. 325-26.
- (7) Sompura, Kantilal F., *The Structural Temples of Gujarat*, Ahmedabad 1963, pp. 129. According to Sompura, "The earliest four inscriptions on the pedestals of images are dated V.S. 1133 (= 1077 A.D.). However, the present author during his visit to the Kumbhāra temples has noticed even an earlier inscription of the *Samvat* 1110 (= 1053) in the Cell No. 9 of the Śāntinātha temple.
- (7a) The Vimala Vasahi's two sets of the Mahāvīdyaś collective representation were held to be the earliest examples of the collective rendering of these goddesses till the author found a still remoter instance of the kind of Kumbhāra.
- (8) For the iconographic data at Kumbhāra consult, Tiwari, Maruti Nandan Prasad, 'A Brief Survey of the Iconographic Data at Kumbhāra, North Gujarāt', *Sambodhi*, (Publ. from the L.D. Institute, Ahmedabad) Vol. 2, No. 1, April 1973, pp. 7-14.
- (9) However, U.P. Shah in his paper on the *Jaina Mahāvīdyaś* does not refer to this earliest known set, which is for the first time published here. It is to be noted that it is not only the solitary instance of the collective representation of the Sixteen Mahāvīdyaś at the site but also perhaps in Gujarat. The author regrets that he is unable to illustrate the ceiling fully and the accompanying photograph, however, shows only ten of the *Vidyādevīs*, namely, Gaurī, Gāndhārī, Vairoṭyā, Kālī, Rohiṇī, Vajrāṅkuśā, Mahājvālā, Mānāsī (?), Mahāmānāsī (?), and Vajrasūrkhalā.
- (10) Shah, U.P., *Jaina Mahāvīdyaś* .., pp. 120-21.
- (11) The rendering of the Sixteen Mahāvīdyaś encircling the central figure of Jina Supārśvanātha (the 7th Jina) may suggest some affiliation of the Tāntric group of Mahāvīdyaś with the Jina, which perhaps is not known in the literature. However, this is the only known set which represents the Sixteen Mahāvīdyaś around a Jina figure.
- (12) It includes *trichatra* topped by a disembodied figure and a pair of elephants, *mālā-dhara*, and divine musicians at top sides.
- (13) For example Rohiṇī, instead of Prajñapti, is followed by Vajrāṅkuśā and Cakreśvarī, instead of Vajrāṅkuśā, is preceded by Vajrasūrkhalā.
- (14) Shah, U.P., *Jaina Mahāvīdyaś* .., pp. 132-133.
- (15) At Osia on the Mahāvīra temple and so also on the *Devakulikās* (eleventh century), she is carved with discs in all her four hands. A few other identical instances have also been noticed by the author at the Pārśvanātha temple at Sadri and the Mahāvīra temple at Ghanerav, both located in the Pali District (Rajasthan) and constructed in c. tenth-eleventh century. However, in the series of the 24-*Yakṣīs* at Deogarh (Temple No. 12 - 862) also Cakreśvarī shows discs in all her four hands.
- (16) षण्देन्द्रशस्त्रं सकलक्षमालं
नृस्था वहन्तो विमलाक्षमाऽलम् ।
Caturmūṣatikā. 63 17. (with Gujarati translation. Bombay 1926, p. 119).
- (17) See *Nuvānakalikā* Ed. by Mohanlāl Bhagavāndās, *Munī Śrī Mohanlal Jī Jaina Granthamālā* : 5, Bombay (1926, p. 37).
- (18) पुरुषदत्तां कनकावदातां महिषीवाहनां चतुर्भुजां
वरशसियुक्तदक्षिणकरां मातुलिगखेटकयुतवामहस्तां चेति ॥

Nirvāṇakalikā, p. 37.

- (13) मातर्वी इयामवर्णा कमलासनां चतुर्भुजां
वरदाशालंकृतदक्षिणकरां अक्षसूत्रचिट्पालंकृतवामहस्तां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

- (20) प्रज्ञाति श्वेतवर्णा मयूरवाहनां चतुर्भुजां वरदशक्तियुक्तदक्षिणकरां
मातुर्लिङ्गशक्तियुक्तवामहस्तां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

- (21) अच्युतां तडिद्वर्णां तुरगवाहनां चतुर्भुजां खड्गपाणयुतदक्षिणकरां
खेडकाद्वियुतवामकरां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

- (22) सद्यपाणिभृतकामुकस्कण्ठस्फुरद्विशिखखड्गधारिणी ।
Ācārādinakara, Pt. II, Prastūṣādhikāra, 34.14. (Editor unknown, Bombay, 1923, p. 162).

- (23) गौरीं देवीं कनकगौरीं गोधावाहनां चतुर्भुजां
वरदमुलयुतदक्षिणकरामक्षमालाकुवलयालंकृतवामहस्तां चेति ।
Nirvāṇakalikā, p. 37.

- (24) गान्धारीं देवीं नीलवर्णां कमलासनां चतुर्भुजां
वरदमुनयुतदक्षिणकरां अमयकुलिशयुतवामहस्तां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

- (25) वैराट्यां इयामवर्णा अजगरवाहनां चतुर्भुजां खड्गगोरगालंकृतदक्षिणकरां
खेडकाद्वियुतवामकरां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

- (26) See, Banerjee, J.N., *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta, 1956, p. 274.

- (27) शरक्षचतुर्शखधुन्निजयशोबल क्षमता...
Caturvīṇatika, 12.3. (Ibid, p. 25)

- (28) वज्राकुशां कनकवर्णां गजवाहनां चतुर्भुजां वरदवज्रयुतदक्षिणकरां
मातुर्लिङ्गाकुशयुक्तवामहस्तां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

- (29) मार्जारवाहना नित्यं ज्वालोद्भासिकरद्वया ।
शशाङ्कधवला ज्वालादेवो भद्रं ददातु नः ॥
Ācārādinakara, Pt. II, Prastūṣādhikāra, 34.11, (Ibid. p. 162.)

- (30) However, in the Vimala Vasah set of the *Rangamanḍapa* a goddess with mount buffalo (of Purusadattā) is rendered with long-stalked lotuses in two upper hands.

- (31) As the previous figure has already been identified with Mānasī, the present figure may be identified with Mahāmānasī.

वज्रशृङ्खलां शशाङ्कदातां पद्मवाहनां चतुर्भुजां वरदशृङ्खलान्वित-
दक्षिणकरां पद्मशृङ्खलाधिपतिवामकरां चेति ॥

Nirvāṇakalikā, p. 37.

A RECENT STUDY OF INDIAN KĀVYA LITERATURE*

—REVIEWED

N. M. Kansara

With Maxmüller's *History of Sanskrit Literature* (1860) regular works on the subject began to be written in English and other European languages, the most notable among them being those by Weber, Schroeder, Frezer, Macdonell, Oldenberg, V. Henry, Winternitz, Keith and Windisch. The death of Professor Winternitz before the completion of the English translation of the third volume of his *History of Indian Literature* (in German) prompted the Calcutta University to supplement in English the work of Winternitz by undertaking to write out afresh the portion dealing with *Kāvya*, *Alaṃkāra* and other technical sciences.

The works of the European scholars were more or less of the nature of surveys uptodate of the Sanskrit studies of the times and naturally devoted more space for chronological controversies than for the details of the works they were supposed to survey. The real history of Sanskrit literature came to be written on a grand scale by M. Krishnamachariar (1936) who took extraordinary pains to reach, and enter in the references, all that had been said about any author or work anywhere in books, journals or papers. And his monumental work though confined to the Classical Sanskrit literature has remained unsurpassed in its design, depth and coverage.

The earlier European scholars tried to cover the entire tradition but their treatment of the classical literature was very sketchy. Winternitz attempted to instruct the German reader as far as possible in the contents of the literary productions by means of quotations and summaries of the contents. Keith left out the entire mass of the *Vedic* literature as well as the epic histories and epic legends. De followed Keith as a model. Of course they have written not for specialists only but also in the first place for educated laymen too. There are about half a dozen smaller books meant mainly for students to prepare for the examination. For most of these writers, civilization of man is supposed to have started only with the Greeks, and the realistic and practical outlook, as also the proper sense of values, are completely overlooked in the present day judgment about the ancient Indian culture. In the histories of Sanskrit literature there is no

* INDIAN KĀVYA LITERATURE Vol. One, Literary Criticism, by A. K. Warder. publ. Motilal Banarasidass, Delhi, 1972. (1st Edn.) Rs. 40/-.

consideration given to the people in the country among whom the literature developed. This has been pointed out in different contexts by C. V. Vaidya, Ananda Coomaraswami, Kunhan Raja and Krishna Chaitanya, and now by Warder.

Dr. A. K. Warder, Professor of Sanskrit at the University of Toronto, in his work strikes a rather new note, unexpectedly discordant with the fashionable view-point of the established veterans in the field. The plan of his work meant to be the proper evaluation and survey of "Indian Kāvya Literature," is a sort of a fresh history of Classical Sanskrit literature, though with a difference. His scope is well-defined and the purpose of his work is literary criticism meant to evaluate a great literary tradition, practically unknown to all but a few specialists in Sanskrit. The title of his work would seem to be too wide of the scope but the author seems to feel that the real essential 'India', and her 'Kāvya' are basically rooted in Sanskrit literature, perhaps the same feeling which inspired Winternitz to choose the word "Indian" in preference to "*Sanskrit*" in the title of his work on history of the Sanskrit literature. In his preface he has laid bare the cultural arrogance in some of the Western writers whose still persisting anachronistic standards of literary evaluations of ancient Sanskrit literature rule the day. He has exposed the scholars who tried to supply information on Indian literature by applying whatever critical ideas they had picked up from their environment, accordingly taking western models as the only possible standard of good literature. Like Kunhan Raja and Krishna Chaitanya, Warder felt that a new evaluation of Indian literature was long overdue, and in his attempt at carrying out the mission he has planned his '*Indian Kāvya Literature*' in three volumes. He has accepted it as axiomatic that the literature studied should be presented on its own terms. He seeks guidance from its own creators and from the long and ancient Indian traditions of literary criticism which it developed with it. His sense of better judgment has prevailed in separating the chronological problems, the discussion whereof has been kept to the minimum in order not to interfere with the main purpose; he has attempted the chronological aspect in a separate work entitled '*An Introduction to Indian Historiography*'. As for the present work, it has been an important part of the author's purpose, here proposed, to study the positions of Kāvya composers in the social and cultural history of India, a form of literary criticism that has not been seriously attempted before in the case of India. The present writer has set his panorama in his vision of Indian history as a whole. Kāvya for him is literary as a form of art, excluding scriptures or religious writings and all technical writings on philosophy, science, arts and etc.; it includes poetry, drama and the novel, and history and biography, when presented aesthetically.

Volume One, recently issued, consists of first eight chapters meant to be an introduction, presenting the Indian aesthetic and critical theories and also the social milieu of the literature, so as to suggest to the readers, especially Western or Westernized readers, how the literature was meant to be enjoyed.

The author is inspired as well as led by the work of Dr. M. Krishnamachariar in whom for once he found a sympathetic pioneer and an extremely persistent and devoted one. In a sense Dr. Warder's work is simply a commentary on Dr. Krishnamachariar's work as it uses the rich matter the latter has assembled as the basis for an exercise in literary criticism on the originals. Though the work is a secondary source, the writer has done his best to make it authentic and embody his subject in his work without interposing his own personality.

Chapter One (pp. 1-8), elucidates the scope of the term *Kāvya* as distinguished from scriptures or canonical works (*āgama*), tradition or history (*itihāsa*) and systematic treatises on any subject (*śāstra*), and gives an account of various languages such as *Samskṛta* and *Prākṛta*, the latter being outlined in their origin and development individually under separate heads like *Māgadhi*, *Pañcābī*, *Māhārāṣṭri* and *Apabhraṃśa*. The author points out, after Rājasekhara, that *Kāvya* was not restricted in practice to any group of languages and besides the Indo-Aryan languages, *Kāvyas* appear in the Dravidian languages, especially Tamil, and in languages as remote as Javanese. Although Dr. Warder feels that to follow the main line of development of *Kāvya* in India we must include *Samskṛta*, *Prākṛta* and *Apabhraṃśa* on an equal footing and we must also notice the developments in the modern languages and in the Dravidian languages, he is equally aware that the plan of a general study cannot conveniently embrace such a manifold history. He has, therefore decided that though he concentrates mainly on Sanskrit he should observe those trends in the modern Indian languages which are related to his theme, and he thinks it desirable in the latter period to refer to *Kāvyas* in Tamil, Telugu, Kannada and Malayalam.

In Chapter Two (pp. 9-53) the author considers the dramatic theory of the aesthetic experience and matters related to it. He traces the history of the theory of aesthetics to the existence of parallel streams of the practice of *Kāvya* and critical observation, of the theory of pleasure. The sociological background depicted in the *Kāmasūtra* is outlined with special reference to *Nāgaraka*, *Goṣṭhi*, festival, the three careers of *Vīta*, *Vidūśaka* and *Pūṇamarda* open to people in the service of a *Nāgaraka*. The fundamentally secular outlook of *Kāvya* is emphasized with reference to its functions

Samabodhi 2.3

traced right from Bharata's *Nāṭyaśāstra* to the exposition of *Rasa*, and to the number of *Rasas*. The special devices and methods of art with reference to its aim of realism are discussed with profound insight into the major movements in Indian thought, viz., Buddhism, orthodox Brahmanism, monistic Śaivism and Jainism. The idea of literary and dramatic appreciation is elaborately explained from the developmental points of view right from Bharata to Rūpaṅgaśwami and *Kavikarṇāpūra* and his commentator Lokanātha.

Chapter Three (pp. 54-76) outlines the elements of objective, *Itivṛtta*, *Arthaprakṛti*, *Samdhis*, the five rhetorical devices, the twenty one *Sandhyantarās*, the theory of the ten stages of love, the four varieties of injection of subsidiary matter (*Paṭakasthānaka*), the *Sandhyangas*, the use of these limbs, the arrangement by acts and the total length of a play, duration of full length plays, various considerations it brings to bear, some additional recommendations as to the time of performance, structural theories of Bharata, Sabandhu, Māṅgyupta, Dhanañjaya, Abhinavagupta, Śaraḍatanaya, Śiṅgabhapāla, Vidyānātha, Rāmacandra and Guṇacandra, Udbhaṭa and Śaṅkuka. Then follows the interesting discussion about the new device of *Garbhāṅka*, application of dramatic structure to other forms of *Kāvya*, consideration of scenery and props, stage and conventions of time, space, and of gradually shifting scene. The origin of the main classical tradition of drama is, then, traced from Mathurā, the home both of the dialect *Śauraseni* and the company of the actors of the *Śailalaka* school. The chapter concludes with passing references of the theory of types of hero and heroine, the underlying principles of the drama, the acting of four kinds and its relation to various *Rasas* as also its combination in five classes of *Nāṭaka*.

In Chapter Four (pp. 77-121), follows the consideration of the theory of figurative language, stylistics and nature of poetic suggestion as distinct from that of the techniques and theory of dramaturgy. Dr. Warder is aware that the two studies overlap, however, and that the separation represents a tendency on the part of critics and theorists to specialise in different aspects of the aesthetics and critical field relating to literature. The theory of characteristics (*Lakṣaṇas*) or modifications, the figures of speech (*Alaṅkāras*), and the faults (*Doṣas*) are traced from Bharata, through Bhāmaha, Daṇḍin, Vāmana, Ānandavardhana, Udbhaṭa, Rudraṭa, Rājaśekhara, to Kuntaka. The author has outlined at length the contribution of Bhāmaha and that of Kuntaka in view of the latter's systematic discussion of the whole range of poetic activity basing all the topics on a single concept of figurative expression at six levels of expression, such as phonetic, lexical, grammatical, sentential, contextual and composition as a

whole. The contributions of Mahimabhaṭṭa, Maṅkha, Jayadeva, Appayya Dikṣita are also noticed in passing. The chapter closes with the indications of the main directions of Indian criticism and their effects on the creative writers.

Chapter Five (pp. 122-168) begins with the discussion about the origin of the drama and characteristic features of each of the ten main types of drama in their order of evaluation from *Bhāna*, through *Vithi*, *Prahasana*, *Vyāyoga*, *Utsrṣṭikāṅka*, *Samavakāra*, *Ḍina*, *Itihāsa*, to *Nataka* and *Prakarāṇa* all in their historical perspective. Beside the main types, the secondary type like *Nāṭka* and minor types of performance such as *Toṭaka*, *Saṭṭaka*, *Prakaraṇi*, *Sallāpa*, *Vāra*, *Śilpaka*, *Durmallika*, *Goṣṭhi*, *Prekṣanaka*, *Prerana*, *Mallika*, *Kalpavallī*, *Parijataka*, *Rāsaka*, *Natāyārāsaka*, *Tāṇḍava*, *Lāsya* (with all the twelve limbs), *Nartanaka*, *Chatika*, *Halāsaka*, *Śamyā*, *Dvipadikhaṇḍa*, *Skandhaka*, *Dombika*, *Śṛṅgāḍita*, *Bhāṇaka*, *Bhaṇikā*, *Bhāṇa*, *Prasthāna*, *Śṛṅgāḍika*, *Rāmākrīda*, *Ullāpyaka* and *Śilpaka* are similarly discussed in their historical evolution. This chapter is taken by the author as the best place to collect all information available upto date about these obscure forms. At the close of the chapter our attention is drawn to the fact that the secondary dramas and *Nṛtyas* found are essential part of the literary scene when *Kāvya* flourished freely as a literature of the whole society, but that part of the heritage has for the most part accidentally perished, and that social criticism in literature was not impotent.

Chapter Six (pp. 169-180) is devoted to the historical evolution of the literary forms like epic, its manner of telling the story, the separate category of *Citrakāvya*, the change of certain formal characteristics of the epics written in *Māhārāṣṭrī* or *Apabhramśa*, the lyrics, anthology of lyrics and a few examples of vernacular lyrics called *Rāsas*.

Similarly, Chapter Seven (pp. 181-139) outlines in historical evolution the nature of literary forms like *Ākhyāyikā*, *Ākhyāna*, *Campū*, *Kathā*, *Bṛhatkathā*, *Parikathā*, *Sakalakathā*, *Khaṇḍakathā*, *Nidarśana*, *Matallikā*, *Maṇikulya* and *Pravahlikā*. The effect of the ravages of time on the novel, the real formal construction of the novel, belief in transmigration, dramatic effects in plot-construction and the prose style of the novel are also considered towards the close of the chapter.

Lastly, in Chapter Eight (pp. 200-218) the author has discussed the function of the *Samāja* of audience, the performance of the plays and recitation of the *Kāvya*s therein, two aspects of *Kāvya* as a literature of the people as a whole and as having a strong bias towards the ruling classes, the patronage by kings, ruling classes, merchants, *Nagaraka* and 'gaishas', the royal poets, the education of *Kavi*, autobiographic fragments left in their works by poets like *Bāṇa*, *Rājaśekhara*, *Daṇḍin* and *Puṣpadanta*.

The author refers also to the variety of opportunities to the *Kavi*, the decentralisation of poetic talent and poetic works as a factor contributing to poetic cultivation during the periods of political upheavals and foreign rule, the pure poetic fancies with regard to *Aśoka tree*, *Cakora*, the systems of the seasons, the jasmine and etc., the interplay of the sentient and the insentient aspects of the universe. The chapter closes with an appreciation of the ideals of Indian civilisation which are deemed not only simply fine, but also in great part still desirable indeed necessary for humanity. Dr. Warder rejects the suggestion that *Kāvya* is merely the literature of a class and not of India or of humanity. He further emphasises that *Kāvya* was a national literature, or more correctly the literature of a civilisation, and that in the darkest days it kept the Indian tradition alive, and handed over the best ideals and inspired the struggle to expel the tyrannical invaders and realize these ideals. Finally he exhorts that in the present fusion of world civilisations it is necessary, if we value happiness or our very existence, that this inheritance should be appropriated by the whole human race.

The utility of the work is enhanced by a fairly large bibliography (pp. 219-260) for volumes one to three and by Index (pp. 263-281) to volume one.

Throughout the work Dr. Warder gives ample proof of his firsthand acquaintance, and minute reading of, original Sanskrit sources, of a comprehensive and thoroughly synthetic outlook encompassing the whole field of literary criticism in Sanskrit, and of a rare insight into the proper perspective of the topics discussed in the Sanskrit works on poetics. Rarely has a writer of a history of Sanskrit literature taken so much pains to verify the facts with reference to their sources, to set himself free from the cobwebs of established and indeed tyrannically biased opinions of westerners or westernised Indian veterans, and to correct the bearings of our literary sight and to guard our critical literary judgment from misfiring or totally miss the literary targets.

The novel typographical devices adopted by the author, viz., the system of using '+' (plus) for A.D. and '-' (minus) for B.C., of cross-references, Sanskrit and other Indian words utilised in original, footnotes and bibliography need some comment. The system of using plus and minus for A.D. and B.C. respectively is supposed to be both convenient and secular. Apart from convenience which is but a subjective factor, it cannot be truly secular since the basic reference still remains to be to the Christian Era. It would have been more desirable, and secular too, as also in keeping with the spirit of the work, if the corresponding figures of both the *Vikrama* (or *Śalivāhana*) and the Christian Eras were given side by side ! One cannot have any grivance against dividing the entire work into numbered paragraphs

so as to avoid unnecessary duplications of explanations and examples. But in a few cases the paragraphing is awkward, e.g. in ch. V, paras 320ff., where the topics and sub-topics have to be separated, in which case paragraphing can run parallel or in subordination to the topics as might be necessary to maintain clarity of treatment. Still more awkward and rather inconvenient is the system of italicizing the English translation of Sanskrit and other Indian words to avoid the use of brackets, which latter are known to clearly indicate that the bracketed term is given as the original of its equivalent English translation. The author endeavours to cure the reader of this normal expectation by introducing unnecessarily inconvenient innovation which necessitates him to remember his note on the device every time such word occurs ! The author's flair for novelty, and perhaps for falling in line with the current fashion, has inspired him to regard footnotes as intolerable interruption and hence undesirable. He has sought to include all essential information and references to sources in the text of the work itself. So far so good. But that does not by itself disprove the necessity of footnotes. The system of footnotes—if not at the bottom of the page in question, at least at the end of the chapter or of the last one — has proved most useful and readily referable. As a result of the author's innovation, the bracketed information fit to be consigned to the footnotes sometimes intrudes in the middle of a sentence and sometimes it runs to the extent of five lines, as in para 174. That the bibliography of all the three volumes has been given in the very first one rather than in the last one, would constrain one to conclude that the author has closed his doors against utilizing and including a few useful works in original or translation, that might become available to him during the interval between the publication of the first and the last volumes. And incidentally this might also imply that he has shut himself up against any necessary revision in the statements finalised so far. His bibliography would surely suffer for lack of information about many a better edition of some of the Sanskrit works and the English translations recently done by Indian or Non-Indian scholars like Giuseppe Giovanni Leonardi and others.

In spite of these minor aberrations, the work is indeed a highly valuable contribution to Indological studies and affords a fresh and thorough insight into the socio-literary forces that have gone into the making of the Sanskrit literature. The scholarly enthusiasm and profound integrity, along with the rare insight, harnessed by Dr. Warder, a genuine *Sahrdaya*, in preparing such an authentic work would have surely mitigated Bhaṣa's disappointment that "appreciators are but rare".

COLLECTION OF JAINA PHILOSOPHICAL TRACTS*
REVIEWED

E. A. Solomon

In this 'Collection', Shri N. J. Shah has edited ten hitherto unpublished Jaina philosophical tracts.

(i) *Saddarśana-nirṇaya* of Merutungaśūri (15th cent. V.S.) (pp. 1-11). At the outset the author gives a very broad-minded definition of true Brahmanahood (—परं तद् ब्राह्मण्यं सत्य-तपोदयेन्द्रियदमादिरूपप्रज्ञात्मकं मुख्यलक्षणम्...सत्यादिरूपं च ब्रह्म निर्मलस्वभावतया जायमानं सर्वेष्वपि वर्णेषु घटत एव— p. 1.). Then he gives a brief idea of the relevant six systems of philosophy—Bauddha, Mīmāṃsā (along with Vedānta), Sāṃkhya, Nyāya, Vaiśeṣika and Jaina. The author has pointedly criticised the Buddhist doctrine of momentariness, the denial of *sarvajñata* in Mīmāṃsā, as also the *apauruṣeyatva* of the Veda and the element of *himsa* and *rāga* in sacrificial rites, the Sāṃkhya concept of *prakṛti-puruṣa* with special reference to their relation, the Nyāya conception of God, and the Vaiśeṣika concept of *mokṣa*. He seems to approve of the Jaina emphasis on austerity and spiritual discipline, and on *dāna*, *jāna* and *cāritra* as leading to *mokṣa*. What the author seems to emphasise is that in spite of metaphysical differences all the systems of Indian thought agree with regard to their values of life and discipline. He substantiates his view by quotations from works of different schools.

The author has distinguished between the Nyāya and the Vaiśeṣika concepts of *mokṣa*. See [नैयायिकमते] नित्यसंवेद्यमानेन सुखेन विशिष्टात्यन्तिकी दुःखनिवृत्तिः पुरुषस्य मोक्षः । (p. 5) and [वैशेषिकमते] नवानां बुद्धि-सुख-दुःखेच्छा-द्वेष-प्रयत्न-वर्माधर्म-संस्काररूपविशेषाणां नास्त्यन्तोच्छेदे मोक्षः । (p. 6).

The style of this tract is simple. Certain expressions are noteworthy, e.g., विश्वमपि तथैव स्वभावसिद्धमिति वदतां किं वदन्तं तस्मी स्यात् । (p. 6),

(ii) *Pañcadarśana-khaṇḍana* (pp. 12-19)—author not known, but undoubtedly a Jaina writer (The date of the M.S. is V.S. 1503). Here we find the refutation of four philosophical systems (—Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya and Bauddha—) though the title is *Pañca*². The author's stand-point is that of a Jaina and he tries to show that the principles recognised by the other systems could be easily accommodated in *jīva* and *a/jīva* recognised by the Jains. He criticises very briefly the philosophical views of the other systems.

*Collection of Jaina Philosophical Tracts — Edited by Nagin J. Shah (May, 1973—L.D., Institute of Indology, Ahmedabad, 9; pages 14+164; Price Rs. 16).

(iii) *Vividhamatasthāpakotthāpakānumānasamgraha* (pp. 20–30) by a Jaina author—name not known (The MS was written in V.S. 1600). This is a hand-book meant to serve as a guide for those indulging in debates. The author gives syllogisms for and against some important much-debated philosophical views, though in the very first instance he does not give any syllogism to disprove the reality of a *sarvajña*—perhaps there was not much likelihood of there ever being the necessity to disprove his reality even by way of intellectual gymnastics. There are arguments for and against *Īśvara-jagatkartṛtva-vāda*, *Prapañca-mithyātva*, *Citijñāna* (i.e. the *Vijñāna-vāda* view), *Śabdabrahma-vāda* and *śabdasya apaudgalika*tva. In the section on *Pramāṇa-vāda*, the author has first lucidly explained the Cārvāka position that *anumāna* is not a *pramāṇa*, and then established that it is. The author is undoubtedly a Jaina as he recognises *śabda* as *paudgalika* (a mode of matter)

(iv) The editor has given the name *Vāda-catuṣkam* to this tract (pp. 31–48) as it contains four *vādasthala*s; writer not known, but undoubtedly a Jaina. The date of the MS is c. 1600 V.S. The four discussions are (a) *Agni-śītatva-sthāpanā-vāda*, (b) *sarvajña-sthāpaka-sthālam* (c) *civara-sthāpaka-sthālam*, (d) *Īśvarotthāpaka-sthālam*. The first establishes *śītatva* (coolness) as a quality of fire; the second establishes the reality of a *sarvajña*; the third proves that putting on garments does not disqualify a person from attaining liberation, and the fourth refutes the position that God is the creator of the world.

The editor rightly comments that it is strange to find the author proving that fire is cold. His conjecture is that it is meant to answer the question put to him, who is a believer in *Anekāntavāda*, viz. “If your *Anekāntavāda* be true, then fire should be cold. But is it cold?” This is quite feasible. But it could also be that such discussions were meant to be illustrations of intellectual and argumentative or dialectical exercise, showing that one need not feel nervous; it is certainly possible to defeat the opponent under any circumstance; even fire could be proved to be cold. This is supported by the fact that the author has throughout given very interesting illustrations and the language is highly artificial and ornate (see तन्म वाच्यं यतः हेमन्तसमयवासरसुख्यव्यज्यमानाद्भीकृततालवृन्तप्रान्तप्रोच्छलत्सीतशीकरसारशिशिरे वैश्वानरे वष्णोपलब्धिर्गर्भितैव...p. 31); कलहसुगलमिव विमलविकल्पसुगलमवतरति, p. 35; दन्ति-दन्तसुगलमिवामल विदल्यद्वयमावतरति—p. 36; नैतदपि चतुरचेतसि चारु चकास्ति—p. 38).

(v) *Parabrahmotthāpanasthala* (pp. 49–58) of Bhuvanasundarasūri (15th cent. V S.), whose other works are *Mahāvīdyāvidambana-vyākhyāna*, *Mahāvīdyā-vivaraṇa-dīpāna*, *Laghu-mahāvīdyā-vidambana* and *Vyākhyāna-dīpikā*. As expected Bhuvanasundarasūri is a past master in the art of refutation. Here he refutes a number of arguments advanced by the Śāṅkara Vedāntins to

establish the falsity of the world from the ultimate point of view. The style is highly ornate and artificial in the first few pages before the author settles down to serious ratiocination.

(vi) *Helucidambanasthala* (pp. 59-75) of Jinamaṇḍana (latter half of 15th cent. V.S.) is again an exercise in dialectics where the Jaina author almost like a sceptic urges that *anumāna* could never be a *pramāṇa* and shows the untenability of the *sādhya*, the *hetu* and the *vyāpti* in a syllogism. The style is throughout ornate and even verbose. The author concludes by saying : एवं विपश्चिद्धिविचार्यमाणं यदि सम्यग्वेतावपि हेत्वामासता प्रतिपद्येत तदा प्रसप्तदशोद्गुरुरपरवादिनां किञ्चिन्मात्रसाधर्म्यवैधर्म्योपपुन्यहेतुमात्रबल्यसवरत्नमेतत् कथं समुद्गम्यते सर्वमपि परिहर्तव्यं विजयलक्ष्मीः । (p. 75). This shows that he is inclined to give hints for the refutation of rival systems, whose position, according to him, is not quite sound.

(vii) *Hetukhaṇḍana-pāṇḍitya* or *Vādivijaya-prakarāṇa* (pp. 76-106) of Sadhuvijayaṭṭhāyati (1550 V.S.) This tract is divided into five sections with what could be called an appendix at the end. The first section on *Trivādhahetu-khandana* demonstrates the flaws in *aprayojakohetu*, *mahāmad-yāhetu* and *vakracchāyānumānahetu*. In the second section, *Upādhipraveka* the author explains with illustrations a definition of *upādhi*, viz. 'sādhana-vyāpakatve sati sādhya-samavayāpti upādhih'. The third section, *Upādhiprakāśa* explains another definition of *upādhi*, viz. 'sādhya-vinābhāve sapakṣasādhāranādhāranavān upādhih'. The author points out that the faults of *asiddha*, *viruddha* and the like are present when the *upādhi* is present. The fourth section, *Pratyupādhipradīpa* gives an exposition of *pratyupādhi*, which is defined as 'upādhyāhatānumānānugrahaka'. In the fifth section called *Upādhi-khandanākāṅkṣāśikṣā*, the author points out various drawbacks in the definition of *upādhi* and pronounces the opinion that *upādhi* is nothing over and above *hetuvāhāsa*. The appendix gives practical suggestions as to how the opponent could be over-powered by discouraging hints as also by tricky arguments, some suggestions for which are given (see pp. 101-105).

At the outset the author explains the *namaskāra* stanza in different ways, according as it is meant to be addressed to Vardhamāna, Viṣṇu, Śiva, Sumati Sadhu (his teacher's teacher-) and his own *adya-guru* Jinaharsa. The style is throughout ornate and verbose.

(viii) *Pramāṇasāra* (pp. 107-126) of Munīśvara (latter half of the 15th cent. V.S.) is divided into three *Paricheḍas*- (a) *Pramāṇasārārūpa-prarūpaka*, (b) *Pramāṇasankhyā-viśaya-phala-vipratipatti-vyāśedhaka* and (c) *Darśana-vyavesthāsvārūpaprarūpaka*. This tract shows that *pramāṇa*-*pravṛtti* is not possible in the case of *Brahmadvaita*, *Jñānadvaita* and *Śūnyavāda* and refutes the Cārvāka position that *pratyakṣa* is the only *pramāṇa*. In a way it is a good manual of Jaina logic. It gives also an exposition of the cause of *hevala-jāṇa* and very boldly says that the eating of food does not come in

the way of *kevalajñāna*; similarly, woman-hood is no bar to the attainment of *kevalajñāna*; nor does the wearing of garments hinder it. In the last section the author gives briefly the main tenets of the Jaina, Nyāya, Bauddha, Sāṃkhya, Vaiśeṣika and Mīmāṃsā systems of philosophy and briefly refers to the case with which the Brahmvivartavādin and the Cārvāka could be refuted.

(ix) *Pramānasundara* (pp. 127-160) of Padmasundara, who was honoured by Emperor Akbar and was the author of *Akabarśaṅgīngārādarpana*, *Hayanasundara*, *Sundaraprakāśabdhārṇava*, *Yadusunderamahākāvya*, *Parīva-nathamahākāvya*, *Rayamallabhyudāyamahākāvya*, etc, besides this work. *Pramāna-sundara* is a work on Jaina logic. A novel feature of this work is that *parokṣa pramāna* is classified into *anumāna* and *āgama*; *anumāna* is further divided into *gaṇa* and *mukhya*; and *smarana*, *pratyabhijñā* and *taika* are brought under the fold of *gaṇa anumāna*. It seems to be an attempt to bring Jaina logic in line with the logic of other systems. The author has moreover refuted the logical views of other systems.

(x) *Syādvādasiddhi* (pp. 161-164) - (author not known; the M.S. belongs to c. 1930 S.V.) - In this tract the author has forcefully explained the significance of *syādvāda* and ably defended it against the attacks of its opponents. The author has pointed out instances where the Nyāya-Vaiśeṣika concepts also involve the principle of *Syādvāda*.

Most of these tracts, as seen above, are meant to serve as manuals for the practical training of dialecticians, and a number of ready-made syllogisms are provided on each topic of discussion so as to be easily available for use. Nevertheless, these tracts reveal a clear understanding of the opponent's view and the tenets of the different philosophical systems. These tracts though not very original are nevertheless highly instructive and illustrative of the intellectual exercises prevalent round about the 14th-15th centuries.

These tracts have been carefully edited—mostly from single manuscripts—by Dr. N. J. Shah. Except for a few misprints the book is well printed. Dr. Shah's emendations are generally acceptable. Yet we could suggest alternative emendations at places, e.g. p. 32, l. 28 हिमे क्षीते खपि (क्षीतेऽपि) दाहकषोपलम्भात्—क्षीतखेऽपि might have been intended by the author.

p. 37, l. 28 विकल्पौ रागद्वेषादिवामिप्रेतार्थव्याघातकारानुधावतः should be व्याघातकारानु-धावतः.

p. 41, l. 8 हिमकणानुषकक्षीतादिषु - some emendation seems to be necessary - हिमकणानुषकक्षीतादिषु (?).

Dr. N. J. Shah has rendered much service to the world of Sanskrit learning by editing these tracts and we eagerly await many more publica-tions of his.

प्राचीन उपनिषदों की दार्शनिक चर्चा

कृष्णकुमार दीक्षित

उपनिषदों के बीच प्राचीन अर्वाचीन का भेद किया जाना एक अत्यंत महत्त्व की आवश्यकता है क्योंकि इसके आधार पर जाना जा सकेगा कि भारतीय दर्शन के इतिहास के उस प्राचीनतम युग में जिसमें रचित ग्रन्थबद्ध सामग्री हमें आज उपलब्ध है दार्शनिक ऊहापोह ब्राह्मण परम्परा में किन धाराओं में होता हुआ प्रवाहित हुआ था । निःसन्देह यह कहना भूल होगी कि उम्र युग में ब्राह्मण परम्परा में हुआ समूचा दार्शनिक ऊहापोह हमारे इन उपनिषदों में आ गया है और यह कहना भी कदाचित् भूल होगी कि उस युग में समूचा दार्शनिक ऊहापोह ब्राह्मण-परम्परा में ही हुआ था । लेकिन इन उपनिषदों में अ-समाविष्ट तत्कालीन ब्राह्मण-दर्शन तथा तत्कालीन अब्राह्मण-दर्शन का स्वरूप क्या था यह जानने का सीधा साधन हमारे पास नहीं । क्योंकि प्रस्तुत युग से हमें प्राप्त एकमात्र दार्शनिक कृतियाँ हमारे ये उपनिषद ही हैं । सौभाग्य से शेष वैदिक साहित्य की भांति हमारे इन उपनिषदों के सम्बन्ध में भी पाठ-दोष की शिकायत अत्यन्त कम उठती है क्योंकि ब्राह्मण-परम्परा की यह विशेषता रही है कि उसने वैदिक साहित्य के पाठ को उसके मूलरूप में स्मृतिबद्ध करने की दिशा में भगीरथ प्रयत्न किया है । लेकिन स्पष्ट है कि वैदिक साहित्य के जिस पाठ को इस परम्पराने स्मृतिबद्ध करके सुरक्षित रखा है वह किसी समय विशेष में ही प्रामाणिक—अतः स्मृतिबद्ध करके सुरक्षित रखे जाने योग्य—घोषित किया गया होगा । वैदिक साहित्य के प्रस्तुत पाठ को प्रामाणिक घोषित करने को परिस्थितियाँ ठीक क्या रही होगी इसकी कल्पना करना हमारे लिए कदाचित् आज संभव नहीं । लेकिन इस साहित्य का अन्तःसाक्ष्य स्पष्ट सिद्ध कर देता है कि वह विभिन्न व्यक्तियों द्वारा विभिन्न समयों पर रचित कृतियों का एक संकलन है और ऐसी दशा में प्रश्न उठना अनिवार्य है कि इस संकलन को जो रूप दिया गया वह क्यों; उपनिषदों को दृष्टान्त बनाकर प्रश्न किया जाना है कि वे इतने और ये-ये क्यों तथा उस-उस उपनिषद् की विषय-वस्तु वह-वह क्यों । लगता ऐसा है कि वैदिक साहित्य के उस-उस भागमें संकलित सामग्री वैदिक समाज के—कदाचित् कह सकते हैं ब्राह्मण समाज के—उस-उस भाग को परंपरा से प्राप्त थी और जब

समाज के कर्णधारों ने इस समूची सामग्री राशि के संकलन का निर्णय किया तब इस राशि के उस-उस भाग का संकलन समाज के उस-उस भाग के हाथों हुआ। इस संबंध में यह स्पष्ट है कि जो सामग्री जितनी ही प्राचीन रही होगी वह उतने ही अधिक समाज भाग में प्रचलित रही होगी जिसका अर्थ यह हुआ कि मूल वेद-मंत्र तो अवश्य ही समूचे वैदिक समाज की विरासत रहे होंगे; (ये मूल वेद-मंत्र कौन से हैं यह निश्चय करना सरल नहीं लेकिन प्रस्तुत प्रसंग में हमें इस प्रश्न को उठाना भी नहीं)। इसका अर्थ यह हुआ कि विभिन्न उपनिषद्, क्योंकि वे वैदिक साहित्य का अर्वाचीनतम भाग हैं, जिस सामग्री को अपने में संजोए हुए हैं वह प्रायः निश्चय वैदिक समाज के विभिन्न भागों में प्रचलित रही सामग्री है; जो सामग्री एकाधिक उपनिषदों में संकलित हैं वह अपेक्षाकृत प्राचीन हो यह भी पर्याप्त संभव है (किसी सामग्री का एक ही उपनिषद् में एकाधिक बार संकलित हो जाना—उदाहरण के लिए बृहदारण्यकोपनिषद् में प्रख्यात याज्ञवल्क्य-मैत्रेयी संवाद का दो बार आना—छापरवाही का ही सूचक हो सकता है)। अब प्रश्न है कि वैदिक साहित्य की सामग्री-राशि के किसी भाग को एक उपनिषद् में समाविष्ट करने की कसौटी क्या रही होगी और यह कि एक उपनिषद् में समाविष्ट सामग्री के कम-व्यवस्थापन की कसौटी क्या रही होगी। लगता यह है कि जड़-चेतन जगत् के मौलिक स्वरूप सम्बन्धी ऊहापोहों को—अर्थात् दार्शनिक ऊहापोहों को—उपनिषदों का रूप देने की चेष्टा की गई है, और इसका अर्थ यह हुआ कि यदि किसी उपनिषद् में समाविष्ट सामग्री का सम्बन्ध किन्हीं दार्शनिक प्रश्नों से नहीं तो वह भ्रांतिवश वहां आ गई मानी जानी चाहिए; (कुछ सामग्री के सम्बन्ध में कदाचित् यह भी कहना पड़ेगा कि वह उपनिषदों में आने योग्य होते हुए भी भ्रांतिवश कहीं अन्यत्र—उदाहरण के लिए, किसी ब्राह्मण में—चली गई है)। इस पृष्ठभूमि में यह बात ध्यान आकृष्ट करती है कि कुछ उपनिषद् अपनी शैली तथा अपनी विषय-वस्तु दोनों की दृष्टि से विशेष प्राचीन लगते हैं और प्राचीन उपनिषदों से हमारा आशय इन्हीं ग्रन्थों से होना चाहिए। इनके नाम हैं : बृहदारण्यक, छांदोग्य, तैत्तिरीय, ऐतरेय, तथा कौषीतकी। कदाचित् ये तथा ये ही वे कृतियां हैं जिन्हें वैदिक साहित्य राशिका संकलन करते समय उपनिषद् वर्ग में रखा गया था—जिसका अर्थ यह हुआ कि 'उपनिषद्' नामधारी शेष कृतियां न्यूनाधिक उत्तरकाल में रची गई कृतियां हैं प्राचीन सामग्री का संकलन रूप कृतियां नहीं। (अपनी आगामी चर्चा में हम

इन प्राचीन उपनिषदों के उन भागों की उपेक्षा करेंगे जिनका सम्बन्ध दार्शनिक ग्रन्थों से नहीं, ऐसे भाग परिमाण में विशेष अधिक नहीं लेकिन उनकी उपस्थिति की बात ध्यान में बनी रहनी चाहिए ।)

प्राचीन उपनिषदों में प्रश्नों की चर्चा की शैलियाँ दो हैं—एक वर्णनात्मक, दूसरी संवादात्मक; और एक छोटे से ऐतरेय को छोड़ कर—जो पूरा वर्णनात्मक शैली वाला है—सभी में दोनों ही शैलियों वाले भाग हैं । उन उन संवादों में प्रकट होनेवाले व्यक्ति ऐतिहासिक व्यक्ति हैं यह सिद्ध करने के लिए भी कदाचित् प्रयत्न की आवश्यकता पड़ेगी, लेकिन यह सिद्ध करने के लिए तो प्रयत्न की आवश्यकता पड़ेगी ही कि ये संवाद सचमुच तथा ज्यों के त्यों घटित हुए हैं । यदि भारतीय साहित्य का समुचा उत्तरकालीन इतिहास इस सम्बन्ध साक्षी हो सकता है तब तो कहना होगा कि ये सभी संवाद न्यूनाधिक मात्रा में कल्पनारजित हैं (जिन संवादों में इन्द्र तथा प्रजापति जैसे देवता भाग ले रहे हों उनके ऐतिहासिक होने का तो प्रश्न ही नहीं उठता) । लेकिन स्पष्ट ही यह परिस्थिति—जिसे अन्य कारणों से शोचनीय माने जाने का अपना औचित्य है—प्रस्तुत संवादात्मक ग्रन्थ-भागों में आई चर्चाओं का मूल्यांकन करने में हमारे लिए कोई बाधा खड़ी नहीं करती । इस सम्बन्ध में सचमुच बाधा खड़ी करनेवाली परिस्थिति यह है कि संवादात्मक तथा वर्णनात्मक दोनों ही शैलियों वाले ग्रन्थ-भागों में सामग्री किसी नियम के अनुसार व्यवस्थित की गई नहीं प्रतीत होती । हाँ, विचार करने पर प्रस्तुत प्रायः पूरी सामग्री को निम्नलिखित ६ भागों में बाँटा अवश्य जा सकता है :

(१) वे चर्चाएँ जहाँ शरीर-शक्तियों के बीच प्राण की श्रेष्ठता प्रतिपादित की गई है ।

(२) वे चर्चाएँ जहाँ शरीर-शक्तियों की तुलना में आत्मा की श्रेष्ठता प्रतिपादित की गई है ।

(३) वे चर्चाएँ जहाँ शरीरस्तरीय घटनाओं को विश्वस्तरीय घटनाओं के समानांतर रखने का प्रयत्न हुआ है; (इस कोटि की चर्चाएँ प्रायः सर्वत्र पूर्वोक्त दो में से किसी एक कोटि की चर्चा के साथ अविभाज्य रूप से जुड़ कर आती हैं) ।

(४) वे चर्चाएँ जहाँ पुनर्जन्म तथा मोक्ष की प्रक्रियाओं का तुलनात्मक वर्णन है (अथवा मोक्ष की प्रक्रिया का स्वतंत्र वर्णन है) ।

(५) छान्दोग्य में उद्दालक के मुख से कराई गई चर्चाएं ।

(६) बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य के मुख से कराई गई चर्चाएं ।

ब्राह्मण दर्शन की उत्तरकालीन मान्यताओं को ध्यान में रखने पर समझ में आना कठिन पड़ता है कि प्राचीन उपनिषदों में ऐसी चर्चाएं बार बार क्यों आती हैं जिनमें शरीर-शक्तियों के बीच प्राण की श्रेष्ठता सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया है । वस्तुतः ये चर्चाएं उस युग की स्मारक हैं जब शरीर-शक्तियों के रूप में चक्षु, श्रवण, मन, वाणी तथा प्राण की ही परिगणना की गई थी तथा दार्शनिक चिन्तन इस प्रश्न के समाधान में व्यस्त था कि इनमें से सर्वश्रेष्ठ शरीर-शक्ति कौनसी है । काल-क्रम से एक ओर शरीर-शक्तियों की संख्या में हजाफा हुआ तथा होते होते वे सब शक्तियाँ-साथ ही कुछ अन्य भी-चिन्तन की परिधि में आ गईं जिन्हें उत्तरकाल में पांच ज्ञानेन्द्रिय तथा पांच कर्मेन्द्रिय कहा गया और दूसरी ओर शरीर-शक्तियों के ऊपर शासक शक्ति के रूप में आत्मा की कल्पना कर डाली गई । प्राण की श्रेष्ठता सम्बन्धी चर्चाओं से आत्मा की श्रेष्ठता सम्बन्धी चर्चाओं की दिशा में संक्रमण का एक अच्छा दृष्टान्त कौपीतकी का इन्द्र-प्रतर्दन-संवाद प्रस्तुत करता है जहाँ हमें एक ओर उन ऊहापोहों के दर्शन होते हैं जिन्हें प्रारंभ काल के प्राण-श्रेष्ठतावादी चिन्तकगण-पल्लवित किया करते तथा दूसरी ओर उनके जिन्हें उत्तरकाल के आत्म-श्रेष्ठतावादी चिन्तकगण और जहाँ बार-बार 'प्राण' तथा 'आत्मा' (वस्तुतः 'प्रज्ञात्मा') शब्दों का उल्लेख एक ही सांस में ऐसे किया गया है जैसे मानो 'ये दोनों परस्पर पर्यायवाची शब्द' हों । लगता ऐसा है कि चक्षु आदि पांच शरीर-शक्तियों से अतिरिक्त आत्मा की कल्पना करने की आवश्यकता पुनर्जन्म तथा मोक्ष सम्बन्धी मान्यताओं को स्वीकार कर लेने के फलस्वरूप अनुभव में आई है क्योंकि प्रारंभ में इतना ही माना जाता रहा होगा कि ज्योंही प्राण एक शरीर को छोड़ता है शेष शक्तियाँ भी उस शरीर को छोड़ देती हैं, लेकिन जब विश्वास किया जाने लगा कि एक व्यक्ति मृत्यु के समय एक शरीर छोड़कर दूसरा शरीर धारण करता है तब आत्मा जैसे एक नये तत्व की कल्पना की गई होगी जो इस नये विश्वास को सुसंगत बना सके । इसी लिए इस अनुमान के लिए अवकाश उपस्थित होता है कि एक ओर पुनर्जन्म तथा मोक्ष की मान्यताएं और दूसरी ओर आत्मा को मान्यता एक ही साथ उपनिषदकारों की चिन्तन-परिधि में समाविष्ट हुई हैं । पुनर्जन्म तथा मोक्ष का

मान्यताओं का आदिम रूप उनके उत्तरकालीन रूप से कितना भिन्न रहा होगा इसका एक अच्छा दृष्टान्त 'पंचाग्निविद्या' नाम से प्रख्यात वह चर्चा है जो प्रायः एक से शब्दों में बृहदारण्यक तथा छांदोग्य दोनों में आई है (बृह. ६. २., छांदो. ५, ३-१०) और इन मान्यताओं के इससे भी अधिक आदिम रूप का दृष्टान्त है कौषीतकी के प्रारम्भ में आई। एतद्विषयक चर्चा इन तीनों ही स्थलों पर मोक्ष की कल्पना 'ब्रह्मलोक' में जाकर सदा के लिए रहने की कल्पना है और ब्रह्मलोक के सुखभोग आदि का कौषीतकी का वर्णन तो कदाचित् स्थूलता की पराकाष्ठा है। इसी प्रकार इन तीनों ही स्थलों पर पुनर्जन्म की चर्चा के प्रसंग में कल्पना की गई है कि एक आत्मा चन्द्रलोक से वर्षाजल के रूप में बरसना है। कौषीतकी में तो पुनर्जन्म प्राप्त करने वाली सभी आत्माओं के संबंध में एक बात कही गई है लेकिन 'पंचाग्निविद्या' वाले स्थलों में एक अन्य—तथा निरुद्ध प्रकार के—पुनर्जन्म का भी निर्देश है यद्यपि इस सम्बन्ध में विशेष कुछ नहीं कहा गया है और स्पष्ट ही पुनर्जन्म के इस अतिरिक्त प्रकार की कल्पना किन्हीं सैद्धान्तिक कठ-नाईयों से बचने के उद्देश्य से की गई है; (पुनर्जन्म—संबंधो उत्तरकालीन मान्यताओं को ध्यान में रखने पर यह अनुमान करना कठिन नहीं कि ये सैद्धान्तिक कठिनाइयाँ कौनसी रही होंगी)। इन तीन मारके के स्थलों से अतिरिक्त स्थलों पर भी प्राचीन उपनिषदों में पुनर्जन्म तथा मोक्ष के प्रश्न को छुआ गया है और उन सभी का अपने स्थान पर विशेष अध्ययन किया जाना चाहिए।

अब दो शब्द उन चर्चाओं के सम्बन्ध में कह दिए जाएँ जहाँ शरीरस्तरीय घटनाओं को विश्वस्तरीय घटनाओं के समानान्तर रखने का प्रयत्न हुआ है। प्राचीन उपनिषदों में पद-पद पर उभर कर आने वाला एक स्वर है किन्हीं शरीर-स्तरीय घटनाओं का वर्णन करके उन्हीं के समानान्तर किन्हीं विश्वस्तरीय घटनाओं का वर्णन करना तथा इन में से पहले वर्णन को 'इति अध्यात्मम्' और दूसरे को 'इति अधिदैवतम्' शब्दों द्वारा सूचित करना। ऐतरेय के प्रारंभ में आत्मा के द्वारा लोकसृष्टि किये जाने का वर्णन है और इस प्रसंग में कहा गया है कि आत्मा ने पहले एक पुरुष को जन्म दिया, फिर उस पुरुष का भुस खोला तब भुस से वाक्, वाक्से अग्नि की उत्पत्ति हुई, उसकी नासिका खोली तब नासिक से प्राण, प्राण से वायु की उत्पत्ति हुई, उसकी अक्षि खोली तब अक्षि से चक्षु, चक्षु से आदिश्र की उत्पत्ति हुई, आदि आदि। इस वर्णन के व्योरे विशेष महत्त्व के नहीं और यह

सोचने के लिए आधार है कि यह वर्णन अपेक्षाकृत उत्तरकालीन है। लेकिन यह अस्वाभाविक है इस बात का कि उपनिषद्कार एक शरीरावयव, उसकी शक्ति तथा बाह्य विश्व के एक घटक को आग्नेय सामने रखकर कैसे देखा करते। साधारणतः एक शरीरावयव तथा उसी शक्ति के बीच भेद नहीं किया गया है और इसलिए हमें आग्नेय सामने रखकर दिखाना पड़ा है एक शरीरावयव (या कह लिया जाए, एक शरीर-शक्ति) तथा बाह्यविश्व का एक घटक; उदाहरण के लिए, बार बार हमें आग्नेय सामने रखकर दिखलाए गए हैं वाक् तथा अग्नि, प्राण तथा वायु, चक्षु तथा आदित्य, आदि आदि। प्रश्न उठता है कि इस सब का क्या अर्थ? सोचने पर लगता है कि इसका अर्थ और कुछ नहीं उपनिषद्कारों का यह विश्वास है कि उन-उन शरीरस्तरीय प्रक्रियाओं के लिए जो कारण उत्तरदायी हैं वे ही उन-उन विश्वस्तरीय प्रक्रियाओं के लिए भी। किस शरीरस्तरीय प्रक्रिया को किमि विश्वस्तरीय प्रक्रिया के समानान्तर रखा जाए इस सम्बन्ध में सभी उपनिषद्कार एकमत नहीं लेकिन जहां तक उनके बीच अथवा उनमें से अधिकांश का वह इस सम्बन्ध में एकमत है वहां भी हमें अनुमान करना सरल नहीं कि वे उसी अमुक शरीरस्तरीय प्रक्रिया को अमुक विश्वस्तरीय प्रक्रिया के समानान्तर रखा गया है। उदाहरण के लिए, यह कतई समझ में नहीं आता कि मन का चन्द्रमा के समानान्तर रखने का कारण क्या रहा होगा। ध्यान देने की बात इतनी ही कि जब शरीरस्तरीय शक्तियों के ऊपर रहकर उनपर शासन करने वाले तत्त्व के रूप में 'आत्मा' की कल्पना की गई होगी तभी विश्वस्तरीय शक्तियों के ऊपर रहकर उनपर शासन करनेवाले तत्त्व के रूप में 'ब्रह्म' की कल्पना की गई होगी; और क्योंकि उन-उन शरीरस्तरीय शक्तियों को किसी न किसी अर्थ में उन उन विश्वस्तरीय शक्तियों से एकरूप मानने की परम्परा थी 'आत्मा' को किसी न किसी अर्थ में 'ब्रह्म' से एकरूप मान लिया गया।

अन्त में विचार करने के लिए रह जाती हैं छान्दोग्य में उद्दालक के मुख से कराई गई चर्चा तथा बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य के मुख से कराई गई चर्चाएं। उद्दालक की चर्चाओं में ध्यान देने योग्य बात यह है कि वहां विस्तार से तथा प्रयोगों द्वारा सिद्ध करके दिखाया गया है कि वे वे विश्वस्तरीय शक्तियां उन उन शरीरस्तरीय शक्तियों के रूप में परिवर्तित कैसे हो जाती हैं। यहां दूसरी ध्यान देने योग्य बात यह है कि विश्वस्तरीय शक्तियों को उद्दालक को सूची उनकी परम्परागत

सूची से भिन्न है; उदाहरण के लिए, जहां परंपरा थी कि मन, वाणी तथा प्राण का सम्बन्ध क्रमशः चन्द्रमा, अग्नि तथा वायु से जोड़ा जाए वहां उदाहरण के उनका सम्बन्ध क्रमशः अन्न, अग्नि तथा जल से जोड़ा। दूसरे, उदाहरण के कल्पना की कि अन्न का सूक्ष्मतम भाग मन बनता है जबकि उसका अपेक्षाकृत स्थूल भाग मांस बनता है, स्थूलतम भाग मल, अग्नि का सूक्ष्मतम भाग वाणी बनती है जब कि उसका अपेक्षाकृत स्थूल भाग मज्जा बनता है, स्थूलतम भाग अस्थि, अन्त में जल का सूक्ष्मतम भाग प्राण बनता है जबकि उसका अपेक्षाकृत स्थूल भाग रक्त बनता है, स्थूलतम भाग मूत्र। और उदाहरण को एक दूसरी नई कल्पना यह थी कि अन्न का जन्म जल से होता है, जल का अग्नि से तथा अग्नि का 'सत्' से। इस प्रकार उदाहरण के मानव शरीर की सभी जड़-चेतन प्रक्रियाओं का उद्गम एक ऐसे तत्त्व में देखा है जो पहले अग्निरूप में परिवर्तित होता है, फिर अग्नि से जलरूप में, तथा अन्त में जल से अन्नरूप में अर्थात् एक ऐसे तत्त्व में जिसे बिना विशेष संकोच के जड़ कहा जा सकता है। यही कारण है कि कुछ विद्वान् उदाहरण के मत को उत्तरकालीन सांख्य मत का बीजरूप मानते हैं क्योंकि इस सांख्य मत में भी मानव शरीर की सभी जड़-चेतन प्रक्रियाओं का उद्गम 'प्रकृति' नामवाले एक जड़ तत्त्व में देखा गया है। इतना अवश्य है कि उदाहरण ने 'सत्', अग्नि, जल तथा अन्न इन चारों ही तत्त्वों को 'देवता' विशेषण दिया है और उनके सम्बन्ध में ऐसे बात को है जैसे मानों वे सभी चेतन व्यक्ति हों। लेकिन हमें नहीं भूलना है कि उपनिषद्काल में विश्वस्तरीय शक्तियों को 'देवता' कहने की परम्परा थी—उसी प्रकार जैसे शरीर को 'आत्मा' कहने की; (यही कारण है कि विश्वस्तरीय शक्तियों से सम्बन्धित चर्चाओं का सूचन 'इति अधि दैवतम्' कहकर होता तथा शरीरस्तरीय चर्चाओं का सूचन 'इति अध्यात्मम्' कहकर)। इसके बावजूद मानना हो पड़ेगा कि एक सर्वथा जड़तत्त्व की कल्पना करने में—अर्थात् एक ऐसे जड़तत्त्व की कल्पना करने में जो अचेतन हो—उदाहरण को कुछ कठिनाइयाँ अवश्य रही होंगी—भले ही हम आज पक्का अनुभव न कर सकें कि वे कठिनाइयाँ क्या थीं। याज्ञवल्क्य की चर्चाओं का महत्त्व दूसरे ही प्रकार का है। उनका मुख्य प्रयत्न यह सिद्ध करने को दिशा में था कि शरीरस्तरीय शक्तियों के ऊपर रहकर उनपर शासन करनेवाला तत्त्व 'आत्मा' तथा विश्वस्तरीय शक्तियों के ऊपर रहकर उनपर शासन करनेवाला तत्त्व 'ब्रह्म' एक दूसरे से सर्वथा

एक कैसे। लेकिन हमारा दैनंदिन अनुभव यह सिद्ध करता प्रतीत नहीं होता कि कोई एक ही तत्त्व सभी मनुष्यों की शरीर-शक्तियों के ऊपर और साथ ही सभी विश्वस्तरीय शक्तियों के उपर भी शासन करता है। इसलिए याज्ञवल्क्य ने यह सिद्ध करना आवश्यक समझा कि आत्मा (=ब्रह्म) के स्वरूप का साक्षात्कार हमें दैनंदिन अनुभव के दौरान में नहीं होता बल्कि सुषुप्तिकाल में होता है (और इस स्वरूप की हल्की झांकी हमें प्राप्त होती है स्वप्नकाल में)। साथ ही याज्ञवल्क्य ने इस शंका का समाधान करना भी आवश्यक समझा कि सुषुप्तिकाल में तो हमें किसी प्रकार का ज्ञान होता प्रतीत नहीं होता; उनका तर्क है कि आत्मा सचमुच ज्ञान का विषय नहीं क्योंकि ज्ञाता—जैसा कि आत्मा है—ज्ञान का विषय हो ही नहीं सकता, लेकिन आत्मा अनुभूति का विषय अवश्य है और सुषुप्तिकाल में हमें आत्मा की अनुभूति होती ही है। यही कारण है कि प्रायः विद्वान् याज्ञवल्क्य के मत को उत्तरकालीन आत्माद्वैत (=ब्रह्माद्वैत) का—तथा उनकी चिन्तन प्रणाली को उत्तरकालीन सभी रहस्यवादी चिन्तन प्रणालियों का—बीजरूप मानते हैं। हाँ, यद्यपि याज्ञवल्क्य ने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है कि प्रत्येक मनुष्य की व्यक्तिगत आत्मा विश्व-आत्मा से सर्वथा एकाकार है उन्होंने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन कदापि नहीं किया है कि एक आत्मा के अतिरिक्त शेष सभी प्रतीतियाँ भ्रान्तिजनित प्रतीतियाँ हैं। लेकिन जब वे एक मनुष्य की व्यक्तिगत आत्मा के व्यक्तित्व को एक भ्रान्तिजनित प्रतीति मानने के लिए बाध्य हैं तब वे इस प्रकार की तर्कणा के लिए भी द्वार खोल ही देते हैं कि हमारे दैनंदिन अनुभव की सभी जड़-चेतन प्रतीतियाँ भ्रान्ति-जनित प्रतीतियाँ हैं और उत्तरकालीन अद्वैतवेदान्तियों ने जब इस प्रकार की तर्कणा को सचमुच प्रस्तुत किया तथा अपने मत के समर्थन में याज्ञवल्क्य के वचनों को उद्धृत किया तब तत्त्वतः वे कदाचित् गलती पर न ये भट्टे हो अपने ऊहापोह के दौरान में वे इन वचनों में आए इन-उन शब्दों का अर्थ तोड़ने मरोड़ने पर जब तब बाध्य हुए।

कुवलयमाला-महाकथा

की

अवान्तर कथाएँ और उनका वर्गीकरण

डॉ. के. रिषभचन्द्र

कुवलयमाला की महाकथा में अनेक अवान्तर कथाएँ उपलब्ध होती हैं। अनेक पात्रों के देवलोक में उत्पन्न होने और वहाँ पर अपना जीवन व्यतीत करने के प्रासंगिक उल्लेखों को स्वतन्त्र कथानक की दृष्टि से अनुपयोगी समझ कर उन्हें छोड़ देने पर अन्य अवान्तर कथाओं की संख्या पच्चीस के करीब होती है जिनके नाम नीचे दिए जा रहे हैं।

अवान्तर कथाओं के नाम

(१) चंडसोम, (२) मानभट, (३) मायादित्य, (४) लोमदेव, (५) मोहदत्त, (६) काकोदुम्बरी (काउंवरी के फल), (७) ताराचंद का निदान, (८) रण्यमूषक, (९) मुनि सागरदत्त, (१०) शेट महाधन की पुत्री, (११) ब्राह्मण यज्ञसोम, (१२) यक्ष जिनशेखर एवं कनकप्रभा, (१३) राज-पोषट, (१४) श्रीमती और सिंह, (१५) वनसुन्दरी एणिका, (१६) भिल्लाचिपति दृढपरिष, (१७) मुनि भानु, (१८) कुलमित्र-धनमित्र, (१९) राजकुमार पृथ्वीसार, (२०) मणिरथ कुमार, (२१) सुंदरी और प्रियंकर, (२२) काम-गजेन्द्र, (२३) वज्रगुप्त, (२४) स्वयंभूदेव और (२५) महारथ कुमार।

विभिन्न पहेलियों और दृष्टियों के आधार पर इन कथाओं का विभाजन निम्न वर्गों में किया जा सकता है, जैसे—

(१) सम्पूर्ण अथवा आंशिक जीवन : पूर्णकथा, खंडकथा और कथांश.

(२) सहायक और उपजीव्य कथा : उपकथा, दृष्टान्त-कथा, पूर्व-भव-कथा और आगामी-भवकथा.

(३) पात्रानुसार : मानुषीकथा, दिव्यकथा, दिव्यमानुषीकथा और पशुपक्षी-कथा.

(४) कथनकार : स्वयं-कथाकार-कथित और पात्रों द्वारा कथित (आत्म-

कथा) अथवा अन्य-पात्र (व्यक्ति) कथा.

(५) पुरुषार्थ : अर्थकथा, कामकथा, और धर्मकथा.

(६) अ. पात्रों का सामाजिक स्तर : ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, जंगलीजाति और अन्य जाति.

(७) ब. अनेक धन्धे, कार्यकलाप, संघर्ष और अन्य विशेषताएँ.

(१) पूर्णकथा, खंडकथा और कथांश

जिन कथाओं में नायक का करीब करीब सम्पूर्ण जीवन-चरित प्राप्त होता है उन्हें 'पूर्णकथा' की कोटि में रखा गया है। उनकी संख्या ६ के करीब है और इस कोटि में कथा नम्बर (१), (२), (३), (४), (५) और (९) रखी जा सकती है। नायक के जीवन के कुछ भाग अथवा अधिकांश भाग का जिसमें प्रतिपादन हुआ है उन्हें खंडकथा की कोटि में स्थान दिया गया है। इस कोटि में १३ कथाओं का समावेश होता है जिनका नम्बर (७), (१०), (११), (१३), (१४), (१५), (१६), (१८), (२०), (२१), (२२), (२३) और (२४) है। ऐसी कथाएँ जिनमें आंशिक जीवन के दर्शन होते हैं अथवा जो बहुत ही संक्षिप्त रूप में पूरी की गई हैं उन्हें कथांश की संज्ञा दी गई है। ऐसी कथाओं की संख्या ६ है और उनका नम्बर (६), (८) (१२), (१७), (१९) और (२५) है।

(२) पूर्व-भवकथा, आगामी-भवकथा, उपकथा और दृष्टान्तकथा

पात्रों के पूर्वभव से संबंध रखने वाली कथाओं की संख्या १० है जिनका नम्बर (१), (२), (३), (४), (५), (७), (११), (१४), (१८) और (२१) हैं। आगामी-भव की ६ कथाएँ हैं जिनका नम्बर (१९), (२०) (२२), (२३), (२४) और (२५) है। उपकथाओं की संख्या ७ है जो मुख्य कथा की उपजीव्य कथाओं के रूप में आती हैं। उनका नम्बर (९) (१०), (१२), (१३), (१५), (१६), और (१७) है। दो कथाएँ नंबर (६) और (८) दृष्टान्त कथाएँ हैं जो क्रमशः 'भव्यत्व' और 'निदान' की समझाने के लिए कही गई हैं।

(३) मानुषी, दिव्य, दिव्यमानुषी और पशु-पक्षीकथा

मानुषी कथाओं की संख्या १५ है। उनका नम्बर (१), (२), (३), (४), (५), (६), (७), (११), (१४), (१६), (१८), (२०), (२१), (२४)

और (२५) है। ३ कथाओं में किञ्चित् दिव्यतत्त्व है। उनका नम्बर है (९), (१५) और (१९)। ४ दिव्यमानुषी कथाएँ हैं उनका नम्बर है (१०) (१७), (२२) और (२३)। (११) नम्बर की कथा मात्र १ दिव्यकथा है। (८) और (१३) नम्बर की २ कथाएँ पक्षी-कथाएँ हैं।

(४) स्वयं कथाकार कथित और पात्रों द्वारा कथित

अ. कुवलयमाला और कुवलयचंद्र की मुख्य कथा का कथन कथाकार के मुख से हुआ है। उसी प्रकार अवान्तर कथा नम्बर (१९), (२०) और (२५) भी उनके द्वारा कही गई हैं।

आ. उपर्युक्त तीन कथाओं के अतिरिक्त बाकी को २२ कथाओं का कथन अन्य पात्रों के मुख से हुआ है। उनके तीन विभाग किये जा सकते हैं : [१] कुवलयचंद्र के सम्पर्क में आने वाले पात्रों द्वारा, [२] इन पात्रों के सम्पर्क में आने वाले व्यक्तियों द्वारा और [३] अन्य व्यक्तियों द्वारा।

[१] कुवलयचंद्र को जिन गौण पात्रों ने जिस जिस व्यक्ति की जो जो कथाएँ सुनाई वे इस प्रकार हैं :

(अ) आत्मकथा के रूप में : (९) मुनिसागरदत्त, (१२) यक्ष जिनशेखर एवं कनकप्रभा, (१३) राजपोषट, (१६) भिल्लाधिपति दृढपरिष (१७) मुनि भानु

(आ) अपनी पूर्व-भवकथा के रूप में : (१८) मुनि भानु (कुलमित्र-घनमित्र)

(इ) अन्य पात्र की पूर्व-भवकथा के रूप में : राजपोषट द्वारा वनमुन्दरी एणिका की (१४) 'श्रीमती और सिंह' नाम की पूर्व-भवकथा

(ई) अन्य कथा : यक्षकन्या कनकप्रभा द्वारा कथित यक्ष जिनशेखर के पूर्व-भव की (११) ब्राह्मण यज्ञसोम की कथा

[२] सागरदत्त को अपनी आत्मकथा (१०) शेट महाधन की पुत्रीने कह सुनाई

[३] (अ) मुनि धर्मनन्दन द्वारा कथित ६ कथाएँ :

अश्व द्वारा अपहृत होने के पश्चात् जंगल में मुनि सागरदत्त के दर्शन होने पर उनके द्वारा कुवलयचंद्र को कही गई पाँच कथाएँ :

* जिनका कथन मुनि धर्मनन्दन वत्सदेश के राजा पुरन्दरदत्त और उनके अमात्य बासव को अपने पास में दीक्षित पाँच मुनियों की कथाओं के रूप में करते हैं : (१) चण्डसोम, (२) मानभट, (३) मायादित्य, (४) लोभदेव और (५) मोहदत्त.

** मुनि धर्मनन्दन द्वारा अपने पाँचों मुनि-शिष्यों को सुनाई गई दृष्टान्त-कथा नं. (६) काकोदुम्बरी के फल

(आ) तीर्थंकर धर्मनाथ द्वारा अपने गणधर को देव पद्मसार (कुवलयचन्द्र का पूर्व-भव) की उपस्थिति में कही गई कथाएँ : (७) ताराचन्द्र का निदान, (८) रण्यमूषक

(इ) एक मुनि (राजा भृगु के पिता) ने दो विद्याधरों को राजा भृगु और राज-पोषट की उपस्थिति में पूर्वाध कथा कही और राज-पोषट ने कुवलय-चन्द्र को उत्तरार्ध कथा कही : (१५) वनसुन्दरी एणिका

(ई) तीर्थंकर महावीर द्वारा कही गई :

* मणिरथकुमार को कही गई उसकी पूर्व-भवकथा : (२१) सुन्दरी और प्रियंकर

** अपने गणधर को कही गई : (२२) कामगजेन्द्र और : (२३) वज्रगुप्त

*** (२४) स्वयंभूदेव को सुनाई गई उसकी आत्मकथा

इस प्रकार 'कथा में कथा' की दृष्टि से देखते हुए इस महाकथा में हमें तृतीय स्तर तक की उपकथाएँ देखने को मिलती हैं। जैनकथासाहित्य-कारों की कथा में कथा कहने की यह शैली बहुत प्राचीन है।

(५) अर्थकथा, कामकथा और धर्मकथा

प्रारंभ में स्वयं कथाकार ने जो निर्देश किया है उसके अनुसार ही इन अवान्तर कथाओं को तीन पुरुषार्थों में से किसी एक में स्थान दिया जा सकता है। इनमें से अनेक कथाओं का पर्यवसान पात्रों द्वारा दीक्षा ग्रहण करने में हुआ है अतः प्रधानतः अर्थकथा अथवा कामकथा होते हुए भी कितनी ही कथाएँ धर्मान्त हो गई हैं। मात्र चार कथाएँ ऐसी हैं जो धर्मान्त नहीं हैं, जैसे नं० (६), (१०), (१४) और (२१)।

अ. अर्थकथाओं में नं० (३), (४), (९), (१६), (१८), और (२४) को समाविष्ट किया जा सकता है।

आ. कामकथाओं में नं० (१), (२), (५), (२२) और (२३) को स्थान मिलता है ।

इ. धर्मकथाओं में नं (७), (८), (११), (१२), (१३), (१५), (१७), (१९), (२०) और (२५) को लिया जा सकता है ।

(६) पात्रों का सामाजिक स्तर और कथा की अन्य विशेषताएँ

अवान्तर कथाओं में मानव-समाज और मानवैतर प्राणियों के जिन विभिन्न स्तरों, जातियों इत्यादि से पात्रों का चयन किया गया है तथा उनके संघर्ष, धन्धे, कार्यकलाप और अन्य विशेषताओं का प्रतिपादन हुआ है उनका वर्गीकरण संक्षिप्त विवरण के साथ नीचे दिया जा रहा है ।

अ. ब्राह्मण कुलः

(१) नटखट ब्राह्मणः ईर्ष्या और मत्सर का परिणाम, सुन्दर लियों के प्रति नौजवानों का आकर्षण, स्त्रीसौन्दर्य के भयस्थान, प्रेमी-युगलों के प्रति गैरसमझ, नट-मंडलीका तमाशा, क्रोधावेश का फल, निर्दोष व्यक्ति की हत्या इत्यादि ।

(११) ब्राह्मण पुत्रः दुष्काल से सारे परिवार का नाश, विपत्ति में भटकना ।

(२४) गरीब ब्राह्मणः चोरो से जमीन में छुपा धन खोद निकालना ।

आ. क्षत्रिय कुलः

(२) अभिमानी और विलासी ठाकुरः हठीला स्वभाव, तुच्छ बातों पर झगड़ा, पुलिंद एक लडाकू जाति, हठ के कारण निर्दोष लोगों की मृत्यु ।

(५) स्वच्छंद राजकुमारः वणिक-पुत्री से प्रेम-विवाह, दीर्घ काल तक दूर देश में पति द्वारा पत्नी से अलग रहने के परिणाम, प्रतिकूल परिस्थिति और माता द्वारा अपने शिशु को खो बैठना, उसके द्वारा राजकुल में दासी बनकर रहना, कामुक व्यक्ति स्त्री की हत्या पर उतारु इत्यादि ।

(१४) उदंडी राजकुमारः पर-पुरुष के मात्र संपर्क में आते ही स्त्री-चारित्र्य पर शंका, क्रोधावेश के परिणाम, गलतफहमी से साठे की हत्या ।

(१५) राजकुमारीः शैशवावस्था में ही अपहरण, जंगल में मृगों के बीच में पालन-पोषण, पशुओं के साथ ही रहना, मनुष्य समाज से भय और उनको देखते ही भाग जाना ।

(१६) राजकुमार: राज-पडयन्त्र, छोटे भाई को राजगद्दी और बड़े भाई को दवाओं के प्रयोग से पागल बनाकर जंगल में भगा देना, परिस्थितिवश भिल्लो का आधिपत्य और डकैती का धन्धा करना ।

(१७) राजपुत्र: स्वर्ग और नरक की बात सुनकर संसार मात्र से वैराग्य ।

(१९) राजकुमार: जाति-स्मरण और संसार-त्याग ।

(२०) राजकुमार: शिकार का व्यसन, एक बार एक हरिण पर वात्सल्य-भाव और वैराग्य ।

(२२) कामुक राजकुमार: अनेक कन्याओं के साथ शादी, विद्याधरो द्वारा रूप बदलकर सुन्दर स्त्री का रूप धारण कर उसे प्रतिबुद्ध करना, जादू के खेल के समान आँख मीचते ही अन्य देशों के दर्शन होना ।

(२३) साहसी राजकुमार: विद्याधर डाकू द्वारा कन्याओं का अपहरण, जादू की गोली का प्रयोग जिससे शारीरिक शक्ति में वृद्धि, अपने साहस के बल पर राजकुमारने सभी कन्याओं को मुक्त करवाया और विद्याधर का नाश किया ।

(२५) राजकुमार: स्वप्न और उसका फल और वैराग्य ।

इ. वैश्यकुलः

(३) दरिद्र और कपटी वैश्य: व्यापार के लिए अन्य देश जाना, लोभ, धोखे-बाजी, ठगई, कपटपूर्ण आचरण, जालसाजी, मित्र को कृप में फँकना, लुटेरों से सामना करना, उनकी ईमानदारी और सज्जनता ।

(६) व्यापारी-पुत्र: जहाज के टूटने से सभी व्यापारियों का एक द्वीप पर मिलना और घर लौटने की प्रतीक्षा और उपाय ढूँढना ।

(९) श्रेष्ठीपुत्र: जाति-स्मरण और धर्मोपदेश ।

(१०) श्रेष्ठीपुत्री: विद्याधरों द्वारा कन्याओं का अपहरण, आपस में लड़ाई और अपहृत कन्या को जंगल में निस्तहाय छोड़ देना, भाग्य से घूमते हुए व्यापारी पुत्र से मिलन और शादी ।

(१८) श्रेष्ठीपुत्र : व्यापार में असफल और वैराग्य ।

(२१) वणिक्पुत्री: अति गाढ प्रेम होने के कारण 'पति' की मृत्यु पर उसके शव को लेकर फिरना, युक्ति से इसका इलाज ।

ई. शूद्रकुलः

(४) शूद्र जाति का लोभी और चोर सार्थवाहः अश्व-व्यापार, समुद्र-यात्रा, व्यापार में साहस, समुद्री तूफ़ान से यान का हट जाना, मित्र को समुद्र में फेंकना, कीमियागरों द्वारा मनुष्य-नाँस के प्रयोग से अमूल्य धातु बनाना ।

उ. जंगली जातिः

(७) पर्वतीय राजाः अन्य राजा का आक्रमण, पर्वतीय राजा की हत्या, रानी द्वारा भाग निकलना और राजकुमार के साथ दीक्षा ।

(१६) भिल्ल-सेनापतिः इसका उल्लेख क्षत्रियकुल के नीचे हो चुका है । जंगल में सार्थवाह इत्यादि को अवसर पा कर द्रष्टना ।

ऊ. विविधः

(८) रण्यसूषकः धर्म-बोध, जाति-स्मरण ।

(१२) यक्षः भगवद्भक्ति, विद्याबल और औषधिवलय ।

(१३) राज-पोपटः तोते को राजकुमारी द्वारा सभी कलाओं में प्रशिक्षण देना, पुनः उसके द्वारा जंगल में रहने वाली एक राजकुमारी को प्रशिक्षण देना, एक जगह से दूसरी जगह संदेश पहुँचाना ।

इस विश्लेषण से कथाओं के अनेक प्रकार और समकालीन सामाजिक जीवन के विभिन्न पहलुओं की जानकारी प्राप्त करने में हमें पर्याप्त सहायता मिलती है ।



કર્પૂરમંજરી અને સ્વામિભક્ત સેવકનું કથાવિંવ

હસુ યાજ્ઞિક

સંવત ૧૬૦૫માં મતિસારે રચેલી કર્પૂરમંજરીની કથા, કાવ્યત્વ અને કથાનિરૂપણની દૃષ્ટિએ સામાન્ય કૃતિ હોવા છતાં લોકકથા તરીકે મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યની મહત્ત્વની કૃતિ છે. દુહા અને ચોપાઈની કુલ ૪૧૧ પંક્તિઓનું પૂર ધરાવતી મતિસારની પ્રસ્તુત રચનાને ડૉ. મો. જ. સાહેસરાણે ઇ.સ. ૧૯૪૧માં સંપાદિત કરી પ્રકાશમાં આણી છે. કથાના અંતમાં આ કૃતિનો રચયિતા પોતાની ઓળખ 'કવિ પંડિત મતિસાર' તરીકે આપે છે અને કાવ્યા-રંભનું મંગલચરણ ગણપતિની સ્તુતિથી કરે છે, 'અથ શ્રી. ચિ. ડા. દલહે મતિસારને જૈનેતર કથાકાર માન્યો છે. પરંતુ જૈન કવિઓ માટે પૂર્ણ ગણપતિ અને શારદાસ્તવનથી કૃતિનો મંગલારંભ કરવાનો રિવાજ કાચિત્ સ્વીકારાયો છે તેથી તથા જિનશાસનનું માહાત્મ્ય મતિસારે આપ્યું છે' અથવા ડૉ. સાહેસરા માને છે તેમ કવિ જૈન જ પ્રતીત થાય છે. સં. ૧૬૭૮માં રચાયેલ શાલિભદ્રસુનિરાસ તથા સં. ૧૬૯૯માં રચાયેલ ચંપકસેનરાસના કર્તા તરીકે જિનસિંહસુરિ-શિષ્ય મતિસાગરનું નામ મળે છે. કર્પૂરમંજરીની રચના સં. ૧૬૦૫માં થયેલી છે તેથી મતિસાર અને મતિસાગર સ્પષ્ટતઃ ભિન્ન કવિઓ છે. આથી કર્પૂરમંજરીની રચના કરનાર મતિસાર જૈન હોવાનો સંભવ છે તથા એની રચેલી એક કૃતિ જ હાલ ઉપલબ્ધ છે, 'અથ વિશેષ કર્તા અને એની અન્ય કોઈ કૃતિ હોય તો તે કૃતિની વિગત મળતી નથી. કર્પૂરમંજરી નામામિધાનવાલી અન્ય કૃતિઓમાં વિશેષ ધ્યાન યોજાતી કૃતિ છે કનકસુન્દરદ્રુત કર્પૂરમંજરી. હકીકતે તો એ રચના પ્રસ્તુત કથાનકનો જ બીજો અવતાર છે અને એના કથાનકસામ્યની અત્રે આગલ ચર્ચા કરેલો છે. અન્ય કૃતિઓમાં પણ. ડૉ. ઇન્સ્ટીટ્યૂટમાં પુણ્યવિજયજી મંડાર પરિગ્રહણ સંખ્યા ૩૬૬૦માં કર્પૂરમંજરી કથાનિકા નાટિકા અને ૬૪૮૮ કર્પૂર-મંજરીરાસ નામની કૃતિઓ નોંધાયેલી છે. મતિસારકૃત કર્પૂરમંજરીના કથાનકને મુખ્ય માલસા રૂપે સ્વોકારીય તો એને મળતી કથાનાં મુખ્ય ત્રણ સ્વરૂપો મળે છે:

૧. ડૉ. ભારતી વૈદ્યે રાસ-સાહિત્યમાં આપેલા ટિપ્પણમાં ગુણધર્મરાસ નામની મતિસારની ૧૬૪૨માં રચાયેલી કૃતિ નોંધેલી છે.

૧. મતિસારકૃત કર્પૂરમંજરી

૨. કનકસુન્દરકૃત કર્પૂરમંજરી

૩. બોટાદ વિસ્તારમાં પ્રચલિત લોકકથા

૧. મતિસારકૃત કર્પૂરમંજરીનું કથાનક—

સિદ્ધરાજ જયસિદ્ધે રુદ્રમહાલય બંધાવ્યો । ગંગાધર સલાટે એમાં હીરાચ્ચનો રાણી કર્પૂરમંજરીના દર્શાંગને આકર્ષણવિદ્યાથી હરીને કંઠારેલી મૂર્તિરૂપે મૂક્યું । રુદ્રમહાલયમાં મૂકેલી આ મૂર્તિની મોહકતાની વાત દેશવિદેશમાં પ્રસરી । ચંપાનગરીનો રાજકુમાર રૂપસેન અને મિત્ર સીંઘલસી વળજાગવેશે સિદ્ધપુરમાં આવ્યા । મૂર્તિને જોતાં જ રૂપસેન એના પ્રેમમાં પડ્યો અને સાનમાન મૂલી ગયો । સીંઘલસી શિલ્પદૃષ્ટા સુંદરીની માઠ મેઠવવા ગંગાધરને મળ્યો । શિલ્પી ગંગાધરે સીંઘલસીને અંધ ગુરુ ગોવિંદ પાસે દક્ષિણમાં મોકલ્યો । અંધ ગુરુ ગોવિંદે સીંઘલસીને કર્પૂરમંજરી પર રૂપસેન સાથે લગ્ન કરવાની મલામળચિઠ્ઠી લસી આપી । સીંઘલસી હીરાચ્ચમાં આવ્યો । કર્પૂરમંજરી લગ્ન માટે સંમત થઈ । સિદ્ધપુર પાછા ફરવા માટે આકાશમાં ઝૂંઢે એવા યાત્રિક ઘોડાની જરૂર પડી । એ ઘોડો બનાવવા માટે વત્રીસ લક્ષણોવાળો પુરુષ જ જંગલમાંથી કાઢ લાવે એ અનિવાર્ય હતું । સીંઘલસી વત્રીસ લક્ષણો ધરાવતો હોઈ કાઢ લાવવામાં અને ઝડતો ઘોડો બનાવવામાં સફળ થયો । સીંઘલસી અને કર્પૂરમંજરી ઝડતા ઘોડા પર બેસી સિદ્ધપુર આવ્યાં । સિદ્ધપુર પહોંચતાં જ કર્પૂરમંજરીને પોતાનો હાર રહી ગયાનું યાદ આવ્યું । સાત દિવસમાં જ પોતે પાછી ફરશે એવું કહી કર્પૂરમંજરી એકલી હીરાચ્ચમાં ગઈ । મુદત વીત્યા છતાં કર્પૂરમંજરી પાછી ન ફરતાં જોજાતિના વચન-મંગને શાપતો સીંઘલસી પાછો હીરાચ્ચમાં ગયો અને કર્પૂરમંજરીને મળ્યો । યાત્રિક ઘોડાનો એક ભાગ અકસ્માત્ આગથી બળેલો હોવાથી કર્પૂરમંજરી પાછી ફરી શકી ન હતી । સીંઘલસી પાછો વનમાં ગયો, વિશિષ્ટ કાષ્ઠ લાવ્યો, ઘોડો બનાવ્યો અને બને સિદ્ધપુર આવ્યાં । નગરમાં પ્રવેશતાં જ કર્પૂરમંજરીને અપશુકન થયા । કર્પૂરમંજરી રૂપસેન સાથે લગ્ન કરે તો રૂપસેનને ચાર ઘાત નહે ઇમ હતું । અવજોગમાં થયેલાં આગમન અને એ પછીના લગ્નથી રૂપસેનનું વડની ઢાઢ માંગતાં, ઘોઢેથી પડતાં, માતાએ મોકલેલા વિષવાળા લાઢુ સ્વાતાં અને એ ત્રણેથી બચે તો છેવટે ચોથી વસ્તુ સર્પદંશથી મૃત્યુ થાય એવી ઘાત હતો । સીંઘલસીએ કર્પૂરમંજરીને જળાવ્યું કે રૂપસેનને ઘાત વિષે સાવચેત બનાવી ડગારી

લેવામાં આવશે । પરંતુ કર્પૂરમંજરીએ જળાબ્યું કે આ ઘાત વિષે રૂપસેનને વાત કરનાર પથ્થરનો મૂર્તિ બની જાય એવું છે । સીંધલસીએ જળાબ્યું કે રૂપસેનને કહું જળાબ્યા વગર પળ પોતે ઘાતમાંથી ડગારી લેશે । આથી અંતે કર્પૂરમંજરી રૂપસેન સાથે લગ્ન કરવા તૈયાર થઈ । પથ્થરની મૂર્તિને જીવંતી-જાગતી જોતાં જ રૂપસેનનાં સ્નાનમાન પાઠાં આવ્યાં અને કર્પૂરમંજરી-રૂપસેનનાં લગ્ન થયાં । વફાદાર મિત્ર સીંધલસીએ રૂપસેનને ઘાતમાંથી શૌર્ય અને કુશલતાથી બચાવી લીધો । સર્પદંશની અંતિમ ઘાતથી મિત્રને ડગારી લેવા માટે સીંધલસી રાત્રે મિત્રના શયનાગારમાં જાગતો છુપાઈ રહ્યો । રાત્રે દંપતી ઝંઘતાં હતાં ત્યાં સર્પ આવ્યો । સીંધલસીએ તલવારથી સર્પનું ડોકું ડહાવી દીધું । પળ સર્પની લાલ કર્પૂરમંજરીની ચુલ્લી છાતો પર પડી । સર્પનું વિષ ન ચઢે એથી સીંધલસી લલવા ગયો એ ક્ષણે જ રૂપસેન જાગી ગયો । મિત્રની શંકાનું સમાધાન કરવા માટે મજબૂર સીંધલસીને ચાર ઘાતની વાત કહેવી પડી અને એથી એનું શરીર પથ્થરનું બની ગયું । રૂપસેન-કર્પૂરમંજરીના વિલાપથી કરુણામયી પાર્વતીએ ભગવાન શંકરને વિનંતી કરો અને સીંધલસી સર્જીવન થયો ।

૨. કનકસુંદરકૃત કર્પૂરમંજરી—

સં. ૧૬૬૨માં જૈન કવિ વિદ્યારત્નના શિષ્ય કનકસુંદરે ચાર અધિકારની મઠી કુલ ૭૩૨૩ કડીમાં કર્પૂરમંજરીની કથા લખી છે । મતિસારે આપેલી કથાને જ કનકસુંદરે હલાવી-મલાવી કેટલાક ઝમેરણ સાથે વધારે સારી રીતે કહી છે । કનકસુંદરની રચનાનું કથાનક આ પ્રમાણે છે:

અળહિલપુર પાટણના રાજાએ પૂર્વભવના પાંપનિર્વારણ માટે સહસ્રલિંગ તઢાવ અને રુદ્રમાલ બંધાવ્યાં । આ સમયે બંગાલ દેશના કાન્તિનગરમાં મદનભ્રમ નામનો રાજા રાજ્ય કરતો હતો, સિદ્ધરાજની આખી સ્વોકારતો ન હતો । આથી સિદ્ધરાજે કાન્તિનગરને ઘેરો ઘાલ્યો । મદનભ્રમે રાજસભામાં સિદ્ધરાજને જીવંતો પકડી લાવવાનું બોલું ફેરવ્યું । સાતસો વારાંગનાઓએ બીડું ડપાડ્યું અને સિદ્ધરાજની લશ્કરી લાવળી આગલ જઈ નૃત્ય કરવા લાગી । સિદ્ધરાજ અને એનું લશ્કર માન મૂલી વારાંગનાઓની પાછલ પાછલ જવા લાગ્યા અને ચતુર વારાંગનાઓ બધાંને નગરમાં લઈ આવી, નગરના દરવાજા દેવાઈ ગયા અને બધા કેદ થયા । મદનભ્રમે સિદ્ધરાજની આગતાસ્વાગતા કરી પળ તેને નજરકેદ કર્યો । મદનભ્રમ રાજાના પ્રધાન બુદ્ધિસાગરને કર્પૂરમંજરી નામની સુંદર પુત્રી હતો અને એના

શરીરમાંથી કર્પૂરની સુવાસ આવતી હતી । મિદ્ધરાજના પાસવાન એક હજામેને કર્પૂરમંજરી જોવાની ઇચ્છા થતાં બુદ્ધિસાગરના આવાસમાં આવ્યો અને કર્પૂર-મંજરીના નસલ કાપી એક પોતાની પાસે રાખ્યો । થોડા સમય પછી સિદ્ધરાજ અને એનું લશ્કર મુક્ત બન્યાં અને વર્ષા પાટણ આવ્યાં । હજામે પેલો નસલ શિલ્પિ ગંગાધરને આવ્યો । શિલ્પિ ગંગાધરે કેવળ નસલને આધારે કર્પૂરમંજરીના સમગ્ર દેહની કલ્પના કરી અને આવેહૂય મૂર્તિ બનાવી । આ મૂર્તિને રુદ્રમાઠમાં મૂકવામાં આવો । ઉજ્જયિનીમાં મોહસાર અને ગુણસાર નામના બે ભાઈઓ હતા । મોહસાર વઢની પોઠ મરી સિદ્ધપુર આવ્યો અને મૂર્તિરૂપ કર્પૂરમંજરીને જોતાં જ પ્રેમમાં પડ્યો તથા સાનમાન ગુમાવી બેઠો । લોકોએ ઘણો સમજાવ્યો છતાં સાનમાન પાછા ન આવ્યાં । ઉજ્જયિની પાછા ફરેલા સાથેના માળસો દ્વારા આ સમાચાર મોહસારની પત્ની મતિશ્રીને મળ્યા । એણે દિયર ગુણસારને તપાસ માટે સિદ્ધપુર મોકલ્યો । ગુણસારના અનેક પ્રયત્નો છતાં મોહસારનાં સાનમાન પાછાં ન આવ્યાંથી એણે મૂર્તિના શિલ્પિની શોધ કરી કર્પૂરમંજરી વિપેની હકીકત જાણી । સિદ્ધરાજનો પત્ર લઈ ગુણસાર કાન્તિનગર આવ્યો અને પ્રધાન બુદ્ધિસાગરનો પરિચય કેળવી કર્પૂરમંજરીને મળ્યો । કર્પૂર-મંજરી ગુણસાર પર મોહ પામી । ગુણસારે મોહસારની દશાની વાત કરી અને એ વર તરીકે પસંદ ન પડે તો પોતાનો સમૃદ્ધિમાં ભાગ આપવાનું વચન આપ્યું । કર્પૂરમંજરી પાટણ આવવા તૈયાર થઈ । ગુણસાર અને કર્પૂરમંજરી પાટણ આવ્યા અને કર્પૂરમંજરી-મોહસારનાં લગ્ન થયાં ।

૩. બોટાદવિસ્તારમાં પ્રચલિત લોકકથા: 'ચાલોને પૂતળી આપણે ઘેર'

બોટાદના રામજી મંદિરમાં ડનાઢાની બપોરે સુતરનાં રાંઢવા વળવાનું અને પૂવું પરચૂરણ કામ કરતા વૃદ્ધ પુરુષો 'ચાલોને પૂતળી આપણે ઘેર' ની વાર્તા આ પ્રમાણે કહે છે :

કોઈ એક દેશના રાજા અને પ્રધાન પ્રવાસે નોકલ્યા । સ્વરા બપોરે એક વાલ પાસેના વડઢા નીચે આરામ કરવા બેઠા । પ્રધાન વાલમાં પાણી લેવા ડતર્યો । વાલમાં એક સુંદર પૂતળી જોતાં પ્રધાન મંત્રસુગ્ધ બની ગયો । પૂતળી પટલી વધી સુંદર હતી કે એને જોયા પછી જોનારને એક ઢગલું પળ આમલ-પાલલ ભરવાની ઇચ્છા ન થાય । પટલામાં પ્રધાનનો નજરે પૂતળી નોંચેની તકતો ચઢો । એ તકતીમાં લક્ષ્યું હતું ।

આ મૂર્તિને જોતાં ભલભલા મોહી પડ્યા છે અને સ્નાનસ્નાન ગુમાવી જીવ ગુમાવી બેઠા છે । અનેક રાજાઓ અહીં આવ્યા અને પૂતળીને જોતાં જ રડ દેતા બોલવા લાગ્યા:

ચાલોને પૂતળી આપણે ઘેર,
તમે રાંધો ને અમે જમીએ;
પણ પૂતળી ચાલતી નથી,

પૂતળી બોલતી નથી અને રડ લેનાર અન્નજલ તર્જી મૃત્યુ પામે છે ।

તકતીમાં પૂતળીની રડ લઈ મૃત્યુ પામેલા રાજાઓનાં નામ હતાં । ચક્રોર પ્રધાન તરત જ સાવધ બની ગયો । એને લાગ્યું કે મારો રાજા જો વાવમાં આવશે અને આ પૂતળી જોશે તો એને પણ પૂતળીની રડ લાગશે અને જીવ ગુમાવશે । આથી પ્રધાને વાવમાંથી મારો લઈ પૂતળીને છાંદી દોધી । પાણી ભરી પ્રધાન રાજા પાસે આવ્યો । રાજાએ પ્રધાનને પૂછ્યું: ‘આટલી વધી વાર કેમ લાગી ! વાવમાં શું હતું ?’ પ્રધાને ઘટતો જવાબ આપ્યો પણ રાજાને ગળે ન ઊતર્યો । રાજા વાવમાં ઊતર્યો । તાજુ છાંદેલું જોતાં રાજાને શંકા ગઈ । પ્રધાનની અનેક વિનવણી છતાં રાજા ન માન્યો પાણીથી મારો સાફ કર્યો । મૂર્તિ જોતાં જ રાજા મંત્રમુગ્ધ બની બોલવા લાગ્યો:

ચાલોને પૂતળી આપણે ઘેર,
તમે રાંધો ને અમે જમીએ.

પ્રધાને રાજાને સ્તૂબસ્તૂબ સમજાવ્યા પણ રાજાએ રડ ના મૂકી । પ્રધાનને લાગ્યું કે આ પૂતળીમાં કાંઈક રહસ્ય લાગે છે । આથી એણે તપાસ કરી અને જેને આધારે મૂર્તિ ઘડવામાં આવી હતી તે રાજકુમારી સાથે રાજાનાં લગ્ન કરાવી આપ્યાં ।

મતિસાર અને કનકસુન્દરની રચનાઓ તથા મૌલિક પરંપરાની લોક-કથામાં જીવિત પાત્રને આધારે થયેલું મૂર્તિવિધાન, શિલ્પદૃષ્ટિ સુંદરી પ્રત્યે પ્રેમ અને મિત્રના પ્રાપ્તિ માટેના પ્રયત્નો-એવું કથાનક સમાન છે । મતિસારની રચનાથી કનકસુન્દરની રચનાનું કથાનક કેટલોક રીતે જુદું પડે છે । મતિસારે લખેલી કથાથી કનકસુન્દરની રચનામાં કથાનકની દ્રષ્ટિ, મહત્ત્વની ગણાય એવી ભિન્નતા આ પ્રમાણે છે:

૧. આ કથા માટે પ્રા. ૦ બાનજીભાઈ માંજીકાનો આભારી છું.

કનકસુન્દરની રચનામાં—

૧. કર્પૂરમંજરીના નક્ષત્રી પ્રાપ્તિ અને તેને આધારે ગંગાધરે ઘઢેલી મૂર્તિ એવું નવું કથાનક ઉમેરાયું છે ।

૨. ગુણસાર સિદ્ધરાજની ચિટ્ટી લઈ કર્પૂરમંજરીનો સંપર્ક સાધે છે । અંધ ગુરુ ગોવિંદની વાતનો કનકસુન્દરે ઉપયોગ કર્યો નથી ।

૩. માઈ માટે શિલ્પદૃષ્ટાની પ્રાપ્તિના પ્રયત્નો કરતા ગુણસાર પર કર્પૂર-મંજરી મોહ પામે છે અને ગુણસાર અને મોહસાર સાથે ભગ્ન કરવા જણાવે છે ।

૪. ઝડપી યાત્રિક ઘોડાના ઘટકનો ઉપયોગ કર્યો નથી ।

૫. ચાર ઘાત અને સ્વામિભક્ત સેવકના કથાનકનો ઉપયોગ થયો નથી ।
મૂઠ્ઠ કથાનક :

....મતિસાર અને કનકસુન્દરની રચનાના કથાનકો વચ્ચેનો આ ભેદ કર્પૂર-મંજરીની કથાના મૂઠ્ઠમૂત માલખાનો વિચાર કરવામાં સ્વૂચ જ ઉપયોગી બને એમ છે । સામાન્ય રીતે તો સમયની દૃષ્ટિએ જે રચના પહેલી હોય એમાં કથાનકનું પ્રાચીનતમ મૂઠ્ઠમૂત માલખું જઠવાતું હોય, એવું બને છે । એનું કારણ એ છે કે પ્રચલિત કથામાં ય્યારે કોઈ નવું કથાનક ઉમેરાતું હોય છે ત્યારે એ નવું ઉમેરાતું કથાનક પ્રચલિત જૂની કથાને વિશેષ રોચક બનાવે તો અનુ-ગામીઓ સ્વીકારી લેતા હોય છે । આથી સમયના પ્રવાહની સાથે સાથે આગઠ વધતી વાર્તાની રચનાઓમાં કાલક્રમે અવનવાં કથાનકો ઉમેરાતાં મૂઠ્ઠમૂત માલખું માત્ર અંશરૂપ બની જતું હોય છે । કનકસુન્દરની રચના મતિસારની રચના થયા પછીના સત્તાવન વર્ષે થઈ છે, છતાં એમાં કર્પૂરમંજરીનું મૂઠ્ઠમૂત માલખું જઠ-વાયેલું છે । ઝડપી યાત્રિક ઘોડો અને ચાર ઘાત શિલ્પદૃષ્ટાસુંદરીના કથા-વિંધો પરસ્પરથી સ્વતંત્ર અને ભિન્ન છે । મતિસારની રચનામાં સ્વતંત્ર ગણી શકાય એવા બે કે ત્રણ કથાનકો સંકળાયેલાં છે :

૧. જીવિત પાત્રને આધારે થતું મૂર્તિવિધાન, શિલ્પદૃષ્ટા સુન્દરીની શોધ અને પ્રાપ્તિ ।

૨. બે પ્રવાસી માઈઓ કે મિત્રો, એકનું કોઈ મૂર્તિ કે જીવિત પ્રત્યેનું આકર્ષણ અને અન્યની પ્રાપ્તિ માટેની સહાય અને મિલન ।

૩. ચાર ઘાત અને સ્વામિભક્ત સેવક ।

કનકસુન્દરની રચના પહેલા પ્રકારના વિંધનું કથાનક આપે છે અને બીજા પ્રકારના વિંધ સાથે પણ સંબંધ ધરાવે છે । મતિસારની રચનામાં ત્રણે

પ્રકારનાં વિવનાં કથાનકો પ્રયોજાયાં છે । કર્પૂરમંજરી એવા પાત્રનામ સાથે મૂળભૂત રીતે સંકળાયેલું વિષય કયું હોઈ શકે, એનું ચોક્કસ અનુમાન કરી શકાય એમ નથી । શિલ્પદૃષ્ટા સુંદરીની લોકપરંપરાની કથાને મતિસારે કે એ પહેલાં કોઈ મધ્યકાલીન વાર્તાકારે કર્પૂરમંજરી સાથે સાંકળી હોવાની સંભાવના છે । શિલ્પદૃષ્ટાસુંદરીની લોકપરંપરાની કથા તો અત્રે ચર્ચેલા ઘોટાદ વિસ્તારની ‘ચાલોને પૂનલો આપણે ઘેર’ વાળી લોકકથામાં અકબંધ જઠવાયેલી છે । કથાસરિત્સાગરમાં રાજ્યધર અને પ્રાણધર નામના યાત્રિક સાધનો વનાવવામાં કુશલ્લ એવા ભાઈઓની વાત છે અને ત્યાં પાત્રનામ કર્પૂરિકા છે । આથી સંભવ એવો છે કે કર્પૂરિકા સાથે સંકળાયેલા યાત્રિક હંસ અને સુતારની કુશલ્લતાના કથાનકો કર્પૂરમંજરીના નામે મતિસારે કે એ પહેલાંના કોઈ વાર્તાકારે સાથે સાંકળીને તથા એમાં ચાર ઘાતવાળા કથાનકને ઝમેરીને એક વિશેષ રોચક કથાનક ઘડાવ્યું હોય ।

બે પ્રવાસી મિત્રો અને એકનો મોહ અને બીજાનો પ્રયત્ન એ કથાર્થિક મધ્યકાલીન ગુજરાતી કથાસાહિત્યમાં જાણીતું છે । શિવદાસે હંસાવલીનો કથામાં (૨.સં. ૧૬૭૦) ઉત્તર અને સોમની વાત લખી છે । કાંતપુરમાં પ્રધાનની પુત્રી પ્રત્યે ઉત્તરને મોહ થયો । સોમે ખૂબ સમજાવ્યો પણ ન માન્યો અને વિયોગમાં મૃત્યુ પામ્યો । આ સાંભળીને પ્રધાનપુત્રી પણ મૃત્યુ પામી । અહીં પ્રત્યક્ષ દર્શન છે જ્યારે એ ઘટના શિલ્પદૃષ્ટા સાથે સાંકળીને એમાંથી રોચક કથાનક ઘડાવ્યું છે ।

કર્પૂરમંજરીના કથાનકની સામગ્રીની ચર્ચા કરતાં ડૉ. મો. જ. સાહેસરાણ કથાસરિત્સાગરની કર્પૂરિકાના કથાનકની પણ ચર્ચા કરેલી છે । કથાસરિત્સાગરના રત્નપ્રભાલંભકના આઠમા અને નવમા તરંગમાં આ પ્રમાણે કથા છે :

નરવાહનદત્ત અને ગોમુખ દહે રમતા હતા । દહો એક તાપસીને વાગ્યો । તાપસી બોલી કે અત્યારે તું આવો છે ને એમાં જો કર્પૂરિકા જેવી પત્ની મળે તો તો શું ન કરે ? નરવાહનને કર્પૂરિકા વિષે ઉત્કંઠા થતાં તાપસીનો ક્ષમા યાચી પૃષ્ઠા કરી । તાપસીએ કહ્યું કે દૂર દૂર દરિયાપારના કર્પૂરસંભવ નગરમાં કર્પૂરક રાજાને કર્પૂરિકા નામની સુંદર પુત્રી છે । એ પુરુષદ્વેષિણી છે એથી કોઈ સાથે લગ્ન કરતી નથી । આ સાંભળી નરવાહન અને ગોમુખ દક્ષિણ તરફ રવાના થયા । બન્ને સમુદ્ર કિનારે આવેલા જીવિત માનવી વગરના કાષ્ઠયન્ત્રના પૂતળાવાળા વિચિત્ર નગર સુવર્ણપુરમાં આવ્યા । રાજમંડપમાં કાષ્ઠના પ્રતિહારીવડે રક્ષાપૂલો એક મધ્ય પુરુષ બેઠો હતો । એ પુરુષે પોતાની વાત આ પ્રમાણે કહી :

‘हुं राज्यधर नामनो मुतार छुं । हुं मारा भाई प्राणधर साथे कांचीनगरमां रहेतो हतो । अमे बन्ने भाईओ यन्त्रकलामां पारंगत छीए । प्राणधर बेसयागामी हतो अने यान्त्रिक हंस द्वारा राजमंडारमांथी चोरी करतो । यात्रिक हंस चोरी करी आवतो हतो तेने राजसेवकोए पकडीने तांडी नाख्यो । आवी कला मात्र अमे ज जाणता होई पकडाई जवानी शक्यता हती एटले अमे यान्त्रिक विमानमां बेसी जुदा जुदा स्थळे नासी गया । हुं आ नगरमां आव्यो । नगर निर्जन होई यान्त्रिक मानवो बनाव्या ।

राज्यधरे नरवाहन माटे विमान बनाव्युं । एमां बेसी नरवाहन अने गोमुख कर्पूरसंभव नगरमां आव्या । एक वृद्ध छीने त्यां बन्ने रखा अने ए कर्पूरिकानी सखी होई जण्युं के पूर्वभवनी स्मृतिना कारणे पुरुषद्वेषिणी हती । पूर्वजन्ममां नरवाहन हंस अने कर्पूरिका हंसी हतां । बच्चां मृत्यु पामतां हंसे रडती हंसने आश्वासन आपतां कछुं के आपणे जीवीछुं तो बीजां पण बच्चां धरो । पुरुषनी स्वार्थी वृत्ति पर हंसने तिरस्कार आवतां समुद्रमां पड्यो आत्म-हत्या करी अने कर्पूरिकारूपे जन्मी । पूर्वजन्मनो स्मृतिथी हजु पण ए पुरुषोने चिक्कारतो हतो । आ सांभळीने नरवाहन—‘हा हंसी ! हा हंसी’ बोलतो पसार थयो । आ जोई—सांभळी कर्पूरिकानो द्वेष दूर थयो अने बन्नेनां लग्न थयां ।

कथासरित्सागरना प्रस्तुत कथानक अने कर्पूरमंजरीनो कथाने कथानकगत कोई संबंध—सगपण नथी, छे ते केवल ऊडता यात्रिक साधनना घटक पूरतुं । कर्पूरमंजरीना ऊडता यान्त्रिक घोडाना घटकनो आ करतां विशेष साम्यसंबंध तो राजा चित्रमुकुट अने राणी चंद्रकिरणानी वार्ता साथे छे ।

चित्रमुकुट अने चंद्रकिरणानी वार्ता:

राजा चित्रमुकुटे एक सामान्य राणीना रूपनी प्रशंसा करतां कछुं; ‘हुं छु तारो दास ।’ आ सांभळी राजाना पोषटने हसतुं आव्युं । राजाए हास्यनुं कारण पूछ्युं । पोषटे जणाव्युं के ‘आवा सामान्य सौन्दर्यना दास बनी गया छे एमां चंद्रकिरणा जेवी राणी मळे तो तो छुं धाय ? राजाए चंद्रकिरणानी भाळ मेळवी अने लग्न कर्या । केटलोक वखत चंद्रकिरणाना राज्यमां रखा अने राणी सगर्भा बततां ऊडता घोडा पर बेसी पोताने देश जवा उपड्या । रस्तामां राणीने पीडा थई । एक द्वीपमां ऊतरतुं पड्युं । पुत्रनो जन्म थयो । राजा ऊडता घोडा पर बेसी सूठ, घी अने अग्नि लेवा गयो । पाछा फरतां हवा

ધી અને અગ્નિ મેળાં થતાં આગ લાગી અને ધોડો બઢી ગયો । આમ પતિ-પત્ની વિલ્ખૂટાં પડ્યાં શેષ કથા પતિ-પત્ની-પુત્રના વિયોગ અને પુનર્મિલનનો છે ।

ત્રણ કે ચાર ઘાત અને મિત્ર કે સેવકની વફાદારી:

મતિસારની કર્પૂરમંજરીમાં શિલ્પદૃષ્ટા સુંદરીના કથાનક સાથે સંકળાયેલું ઉત્તરાર્ધનું ઘીનું કથાનક છે તે ચાર ઘાત અને સ્વામિભક્ત સેવકના કથાવિવનું । મધ્યકાલીન ગુજરાતીના કથા સાહિત્યમાં મતિસારનો રચના આ વિવને કારણે જ અત્યંત મહત્વપૂર્ણ બની રહે છે । સ્થિત થોમસને 'ફૉક ટેઈલ'માં કથાવિવ ક્રમાંક ૫૧૬ માં Faithful John નામ તલે આ કથાવિવના વિવિધ રૂપાંતરો નોંધ્યાં છે । ભારતના વિવિધ પ્રાંતો તથા વિશ્વના વિવિધ દેશોમાં આ કથાવિવ પ્રચલિત છે । સ્વામિભક્ત સેવકનો અંશ પ્રિમસંપાદિત જર્મન લોકકથા-ઓના સંગ્રહમાં તથા બર્નાર્ડે સ્કિન્ડિતના સંપાદનમાં પણ મલે છે । 'ફેઈથફૂલ જહોનસન'ના નામ તલે 'સ્ટાન્ડર્ડ ડિક્સનેરી ઑફ ફોકલોર'માં આ વિવનો વિસ્તૃત નોંધ અપાયેલી છે । ભારતીય લોકકથાનાં વિવિધ સંપાદનો જેવાં કે પ્રેહેસાનું 'પોર્ટુગીઝ ફોકટેઈલ્સ' ફેરેક્ટ 'ઓલ્ડ ઢેક્કન ઢેક્ક' નટેશ શાક્ષીકૃત 'ડ્રુવિલ્ડિયન નાઈટ્સ' અને 'ફોક ટેઈલ્સ ઓવ બંગાલ'માં આવતી ફકીરચંદની કથામાં આ કથાના રૂપાંતરો મલે છે ।

કથાસરિસાગરનું બ્રહ્મદત્તનું કથાનક

ઘાત અને મિત્રનો વફાદારીના કથાનકોનું મૂલ 'કથાસરિસાગર' ના 'મદનમંચુકાલંબક' ના છટ્ટા સ્લહની અઘ્યાવીસમા તરંગની બ્રહ્મદત્તની કથામાં મલે છે:

પુષ્કરાવતીના રાજકુમારને બ્રહ્મદત્ત નામનો મિત્ર હતો । બન્ને લગ્ન કરવા માટે પરદેશ જવા ઉપડ્યા । વષ્ણે નદી આવતાં રાતવાસો કરવા વૃક્ષ નીચે સૂતા । રાત સુટાડવા રાજકુમારે વાર્તા કહેવાનું શરૂ કર્યું પણ ડંધ ચડતાં વાર્તા અધૂરી રાસી । મિત્ર બ્રહ્મદત્ત જાગતો વેસી રહ્યો । વૃક્ષ પર થયી કોઈની છૂપી વાત દ્વારા બ્રહ્મદત્તે જાણું કે રાજકુમારની સાથે હારે પહેરતાં, કેરી સ્વાતાં, લગ્ન વસ્ત્રે વારસાસ્થ પડતાં અને ઇમાંથી વષ્ણે તો અંતે શયનાગારમાં સો વસ્ત્ર લીક સ્વાતાં મૃત્યુની ઘાત છે । આ વાત સાંભલનાર ઘાત વિષે રાજકુમારને વાત કરે તો પથ્થરનો બની જાય । બ્રહ્મદત્તે ઘાતનો વાત રાજકુમારથી છુપાવી રાસી અને

ત્રણ ઘાતથી વચાવ કર્યો । ચોથી ઘાતમાંથી રાજકુમારને વચાવવા શયનાગારમાં લુપાયેલા બ્રહ્મદત્તે છોક્રે સ્વાતા રાજકુમારને છોક્રે છોક્રે ‘ભગવાન તારી રક્ષા કરે’ કહ્યું । છેલ્લી છોક્રે રાજકુમાર એને બોલતો માંમળી ગયો અને બ્રહ્મદત્ત પકડાઈ ગયો । બ્રહ્મદત્તને મજબૂર બની ઘાતની વાત કહેવી પડી । આ કથાનકનો બીજો મહત્વનો અવતાર રાજવલ્લભકૃત ‘પદ્માવતી ચરિત્ર’ છે ।

પદ્માવતી ચરિત્ર :

કલિંગના રાજકુમાર ચિત્રસેન અને પ્રધાનપુત્ર રત્નસાર વચ્ચે ગાઢ મૈત્રી હતી । ચિત્રસેનની સુંદરતાથી નગરની સ્ત્રીઓ વિહ્વલ બને છે એવી ફરિયાદ થતાં રાજાએ ચિત્રસેનને દેશવટો આપ્યો । ચિત્રસેન અને રત્નસાર પરદેશ જવા રવાના થયા । રસ્તામાં મંદિર આવ્યું । મંદિરમાં મૂર્તિ જોતાં ચિત્રસેન પ્રેમમાં પડ્યો । એક તપસ્વી દ્વારા જાણવા મળ્યું કે એ મૂર્તિ પદ્મપુરની રાજકુમારી પદ્માવતીની છે । રત્નસાર અને ચિત્રસેન પદ્મપુર આવ્યા । પદ્માવતી પૂર્વજન્મ-સ્મૃતિના કારણે પુરુષ-દ્વેષિણી હોઈ લગ્નનો ના કહેતી હતી । રત્નસારની મદદથી ‘હાય હંસિની ! હાય હંસિની !’ બોલતા ચિત્રસેને પદ્માવતીનો પુરુષદ્વેષ નષ્ટ કર્યો અને લગ્ન કર્યા ।

ઘર તરફ પાછા ફરતાં રત્નસારે યક્ષ-યક્ષિણીના વાર્તાલાપ દ્વારા ચિત્રસેન પર આવી પડનારી ઘાત વિશે જાણ્યું । ઘાતની વાત કહેવાથી પથ્થરમાં પરિવર્તન પામવાનો ભય હતો । ચિત્રસેનને રત્નસારે અપરમાતાએ મોકલાવેલા દુષ્ટ ઘોડા પરથી પડતાં, બારણું પડતાં, વિપવાળા લાડુ સ્વાવા જતાં આવેલી ત્રણ ઘાતથી વચાવી લીધો । રાતે શયનાગારમાં સર્પને માર્યો અને એનું લોહી પદ્માવતીની જાંઘ પર પહેલું તે લુછવા જતી હતો ત્યારે ચિત્રસેન જાગી ગયો । વાત કહેવા વિવશ બનેલો રત્નસાર પથ્થરમાં ફેરવાઈ ગયો ।

ચિત્રસેન યક્ષ વસતા હતા એ વૃક્ષ નીચે આવીને સૂતો । યક્ષોની વાતચીત દ્વારા ચિત્રસેને જાણ્યું કે સતી પોતાના બાલકને સ્ત્રીઓમાં લઈ પથ્થરને સ્પર્શે તો રત્નસાર સર્જીવન બને । પદ્માવતીએ પુત્રને સ્ત્રીઓમાં રાખી રત્નસારને સ્પર્શે કર્યો અને રત્નસાર નવજીવન પામ્યો ।

ચિત્રસેન-પદ્માવતીનું પ્રસ્તુત કથાનક સ્પષ્ટ રીતે શિલ્પદૃષ્ટા સુંદરી, પૂર્વભવનો જાતિસ્મૃતિના કારણે પુરુષદ્વેષ અને એનો લોપ થતાં પૂર્વભવના પ્રેમીઓનું મિલન તથા ચાર ઘાત અને મિત્રની વફાદારીનાં કથાનકોને એક સાથે સાંકળીને નિરૂપે છે ।

ચિત્રસેન—પદાવતીની કથા જૈન સાહિત્યમાં અત્યંત લોકપ્રિય રહેલી છે । વિવિધ-રાસોની રચના મધ્યકાલીન ગુજરાતીમાં આ કથાનકને આધારે થયેલી છે । વિનય-સમુદ્ર (ઈ. સ. ૧૫૪૭) મત્તિવિજય (ઈ. સ. ની સોઝમી સદી), કલ્યાણચંદ્ર (ઈ. સ. ૧૫૬૨) હસ્તિરુચિ (ઈ. સ. ૧૬૬૦), વિનયસાગર (સત્તરમી સદી), દુદ્ધિવિજય (ઈ. સ. ૧૭૫૨) રામવિજય-રૂપચંદ (ઈ. સ. ૧૭૫૭), इत्यादि जैन कविकथा-कारोद् रासरूपे चित्रसेन—पदावतीनी वार्ता लखी છે । આથી સ્પષ્ટ થાય છે કે મત્તિસારે ણના જમાનાની પૂતળી પરના પ્રેમની લોકકથા અને ઝડપા ઘોડાની કથાને સાંકળીને ‘કર્પૂરમંજરી’ની કથા આલેખી છે । કથાસરિસાગરના રત્નપ્રભા-લંબકના આઠમા અને નવમા તરંગની કર્પૂરિકા—કથાનો પુરુષદેવિણી નાયિકા અને ‘હાય-હંસી’ કહી દ્વેષલોપનો નાયક અને મિત્રનો પ્રયુપાય એ અંશ તથા ‘કથા-સરિસાગર’ ના મદનમંચુકાલંબકના છઠ્ઠા સંકટની ષટચાવીસમા તરંગના વ્રજદ-ત્તના કથાનકના ચાર ઘાતના અંશની સાથે શિલ્પદૃષ્ટા સુંદરી પરના પ્રેમનું કથાનક પૂર્વાશરૂપે સાંકળીને ‘ચિત્રસેન—પદાવતીની કથા’નું ઘટતર થયું છે અને એ માઝસ્તામાં પુરુષદેવિણીનો અંશ બાદ કરી કર્પૂરિકાકથાના જ એક વીજા ઝડપા યંત્રોના અંશનો ઉપયોગ કરી મતિસારની કર્પૂરમંજરીનું ઘટતર થયું છે । આમ મતિસારકૃત ‘કર્પૂરમંજરી’ શિલ્પદૃષ્ટાસુંદરી તથા સ્વામિભક્ત સેવકના કથાવિવિધા અભ્યાસમાં અસાધારણ મહત્વ ધરાવતી વાર્તાકૃતિ છે ।

સંદર્ભ ગ્રંથો:

૧. શ્રી જ્ઞા. ગુ. સમા ત્રૈમાસિક અં ૪.
પુ. ૬. અંક ૧ માંથી ઉદ્ધૃત મતિસાર-
કૃત કર્પૂરમંજરી. સં. ડૉ. મો. જ.
સાહિત્ય સંબંધ, ૬ સ. ૧૯૪૧
૨. રાસસાહિત્ય ડૉ. ભારતી વૈદ્ય
૩. જૈન ગુર્જર કવિયો. શ્રી. ચિ. ડા.
દલાલ
૪. હિંદી સાહિત્યકા લોકતાત્વિક અધ્ય-
યન (હિંદી) ડૉ. સત્યેન્દ્ર
૫. ઓસન ઑવ સ્ટોરીઝ—ટોની અને પેન્હેર
(અંગ્રેજી)
૬. ફોક ટેલ્સ ઓફ થોમસન (અંગ્રેજી)
૭. સ્ટેન્ડર્ડ ડિક્શનરી ઑવ ફોકલોર—લીચ
(અંગ્રેજી)

द्वितीय आश्वासकः

अथ शुभचापगुणेषु स्थिरधीर्वीर्यं परस्य चापगुणेषु ।

विभ्रदगच्छद्भानं स्तनं विहायावनेरगच्छद्भानम् ॥४९॥

शां०॥ अथ०॥ अथ रामप्रेषणानन्तरं लक्ष्मणः अगच्छत् गतवान् । कीदृशः ? शुभचापगुणेषु चारुधनुर्मीर्वाबाणस्तथा स्थिरधीः अचलबुद्धिः । क ? वीर्यं विक्रमे । किं कुर्वन् ? विभ्रत् धारयन् । कं ? मानम् अहंकारम् । केपु ? अपगुणेषु अपराधिषु । कस्य ? परस्य शत्रोः । चः समुच्चये । किं कृत्वा अगच्छत् ? विहाय त्यक्त्वा । कम् ? स्तनमिव स्तनम् गिरिम्^१ ऋष्यमूकम् । कीदृशः ? अगच्छद्भानम् अगा वृक्षाः छद्मानः आच्छादका^२ यस्य स तथोक्तस्तम्^३ । यद् वा अगच्छद्भानं गिरिव्याजम् । कस्याः स्तनम् ? अवनेः भुवः ॥ ४९ ॥

पु० ॥ अथ रामविसर्जनानन्तरं लक्ष्मणः अगच्छत् । अगच्छद्भानम् पर्वत-व्यपदेशभाजम् अवनेः स्तनं भुवः कुचं विहाय इति उपमालंकारः भूस्तनोपमं माल्यवन्तं त्यक्त्वा इत्यर्थः । शुभाः चापगुणेष्वः धनुर्मीर्वाशराः यस्य । तथा वीर्यं स्थिरधीः निश्चितबुद्धिः तथा परस्य च सुग्रीवस्य अपगुणेषु दुर्गुणेषु मानं कोधं विभ्रत् धारयन् । चकारः विशेषणानां समुच्चये । विभ्रत् इति । “नाभ्यस्ताच्छतुः” [पा. ७. १. ७८] इति न नुमागमः । अगच्छदिति “अनु-नासिकस्य विकल्पितत्वात् तदभावे जश्त्वमेव ॥४९॥

भ्रूकुटिविषमं न्यस्य प्रसृतमसहं सरोपविषमन्यस्य ।

त्रासकरीच्छाया तं भेजे क्रोधेद्धमदकरीच्छायातम् ॥५०॥

शां०॥ भ्रूकु०॥ तं लक्ष्मणम् । छाया शोभा कान्तिः वा । कीदृशी ! त्रास-करी भयकारिका^४ । कस्य ? अन्यस्य रिपोः भेजे सिधेवे । किं कृत्वा ? न्यस्य रचयित्वा । कम् ? भ्रूकुटीविषमं भ्रूकुटिकौटिल्यम् । भावप्रधानत्वात् निर्देशस्य ।

१. म० ‘अपगुणेषु’ ।

२. म० नास्ति ।

३. म० ‘छदकाः’

४. म० ‘तथोक्तः’ ।

५. यरोऽनुनासिकेऽनुनासिको वा [८.४.४५] इति वायुनासिकः ।

६. म० नास्ति ।

कीदृशम् । प्रसृतं^१ विसृतम् । असह्यं असहनीयम् । कस्य ? अन्यस्य शत्रोः तथा सरोषविषं कोपविषसहितम् । कीदृशं तम् ? क्रोधेद्धमदकरीच्छायातं क्रोधे-
द्धस्य कोपदीप्तस्य मदकरिण इव गन्धहस्तिनः इव इच्छया स्वेच्छया यातं गमनं
यस्य स तथोक्तः तम् । यथा क्रोधदीप्तः मत्तः हस्ती वृक्षादीन् भञ्जन् गच्छति तथा
अयमपि इत्यर्थः सकोपत्वात् ॥ ५० ॥

पु० ॥ तं लक्ष्मणं अन्यस्य त्रासकरी भङ्गकरी छाया कान्तिः भेजे प्राप ।
कीदृशम् ? भ्रुकुटिविषमं यथा स्यात् । न्यस्य विक्षिप्य प्रसृतं प्रचलितम् । तथा
असह्यं सोढुं अभिभवितुम् अशक्यम् । रोषः एव विषं तेन सह वर्तमानम् । क्रोधेन
इद्धः दीप्तः यो मदप्रधानः करी हस्ती तस्य इव इच्छायातं स्वैरगमनं यस्य
तम् । भ्रुवः कुटिः कौटिल्यम् “इको^२ ह्रस्वोऽङ्यो^३” इति ह्रस्वः । ५० ॥

त्वरितं च क्रान्तस्य प्रमुखायातोर्जितारिचक्रान्तस्य
वेगो जङ्घोरस्यः स्फुटमरुजद् तद्वनमदूरजं घोरस्य ॥ ५१ ॥

शा० ॥ त्वरितं । त्वरितं शीघ्रम् । क्रान्तस्य चलितस्य^४ कृतपादविक्षेपस्य^५
लक्ष्मणस्य संबन्धी वेगः जबः अरुजत् भगवान् । किम् ? तद्वनं तरुवृन्दम् । कीदृ-
शम् ? अदूरजं आसन्नजातम् । कीदृशः वेगः ? जङ्घोरस्यः जङ्घोरसोः
भवः ।^६ कथम् अरुजत् ? स्फुटं प्रकटम् । कीदृशस्य लक्ष्मणस्य ? प्रमुखायातोर्जि-
तारिचक्रान्तस्य सम्मुखागतबलिष्ठशत्रुवृन्दनाशकस्य^६ । तथा घोरस्य भयानकस्य ।

पु० ॥ घोरस्य । रोद्रस्य लक्ष्मणस्य जङ्घोरस्यः । जङ्घोरसि भवः
जबः वेगः अदूरजं निकटवर्तिनं वनं काननं स्फुटं निश्चितं अरुजत् बभञ्ज । च-
कारः पूर्वक्रियासमुच्चये । कीदृशस्य ? त्वरितं शीघ्रं क्रान्तस्य चलितस्य । तथा
प्रमुखेन सम्मुखेन आयातस्य [आ]गतस्य ऊर्जितस्य प्रबलस्य अरिचक्रस्य शत्रु-
[सं]घातस्य । ५१ ॥

१. क्षा० ‘प्रसृति’ ।

२. इको ह्रस्वोऽङ्यो गालवस्य । पा. ६. ३. ६१ ।

३. म० ‘चलितस्य’ ।

४. म० ‘कृतपादाविक्षेपस्य’ ।

५. म० ‘भवम्’ ।

६. क्षा० ‘सम्मुखागतिबलिष्ठशत्रुवृन्दनाशकस्य’ ।

व्याघ्रास्तत्रसुरभयः सिंहोऽभ्यनदत् जवाच्च तत्र सुरभयः ।

कुसुमैः साकं पवनाः सरितश्चक्रुः क्षणेन साकम्पवनाः ॥५२॥

शां०॥ व्याघ्रा०॥ तथा व्याघ्राः पुण्डरीकाः तत्रसुः भीताः । तथा सिंहः
अभयः भयरहितः अभ्यनदत् भृशं नदितवान् । तथा तत्र प्रदेशे जवात् वेगात्
पवनाः चक्रुः कृतवन्तः । कीदृशाः ? सुरभयः सुगन्धयः । तथा साकं सहिताः^१ ।
कैः ? कुसुमैः पुष्पैः । काः चक्रुः ? सरितः नदीः । कीदृशीः ? साकम्पवनाः साक-
म्पानि कम्पयुक्तानि^२ वनानि तरुवृन्दानि यासां ताः । केन ? क्षणेन मुहूर्तेन ॥५२॥

पु०॥ तत्र वने व्याघ्राः शार्दूलाः तत्रसुः भीता इव ऊचुः । सिंहः भयशून्यः
अभ्यनदत् जगर्ज । पवनाः वायवः च जवात् रभसेन(सात्) हेतोः । क्षणेन शीघ्रं
सर्वाः [सरितः] साकं युगपद् एव साकम्पवनाः चक्रुः । सह वा समन्तात् कम्पेन
वर्तते इति साकम्पं [तादृशं] वनं तोरवनं जलं वा पयः यासां ताः । तथा
कीदृशाः पवनाः ? कुसुमैः सुरभयः सुगन्धयः ॥५२॥

नलिनी द्रुतकुरराऽगात्^३ क्षोभं विरता मृगास्तृणाङ्कुररागात् ।^४

ददृशेऽसन्नागानां^५ क्रोधाग्निः कोटरेषु सन्नाऽगानाम्^६ ॥५३॥

शां०॥ नलि०॥ अगात् जगाम । कम् ? क्षोभं चलनम् । का असौ ?
नलिनी पत्निनी । कीदृशी ? द्रुतकुररा चलितपक्षिविशेषा लक्ष्मणगमनेन । तथा
विरताः निवृत्ताः । के ? मृगाः हरिणाः कस्मात् ? तृणाङ्कुररागात् तृणप्ररोहाभि-
लापात् । तथा ददृशे दृष्टः । कः असौ ? क्रोधाग्निः कोपवह्निः । केषाम् ?
सन्नागानाम् शोभनसर्पाणाम् । केषु ? कोटरेषु लिङ्गेषु । केषाम् ? सन्नागानाम्
सन्नाः भग्नाः अगा वृक्षाः तेषाम् ॥५३॥

पु०॥ किं च नलिनी पत्निनी क्षोभमगात् गता । कीदृशी ? द्रुतकुश्राः-
(कुरराः) पलायिताः कुश्राः(कुररा) उत्क्रोशा यस्याः सा तथा मृगा हरिणादयः च

१. सप्तसाकम्पवनाः साकम्पानि वनानि यासां ताः ।

२. म० “सह” अस्ति ।

३. शा० “निकम्पनयुक्तानि” अस्ति ।

४. द्रुतकुरराऽगात् ।

५. तृणाङ्कुररागात् ।

६. सन्नागानाम् अथवा सन् नागानाम् ।

७. सन्नाऽगानाम् ।

८. पु० “द्रुतकुश्राः” इति पाठः स्वीकृतः ।

तृणाङ्कुरागाद्विरताः शष्पाभिलापनिवृत्ताः । तथा नागानां क्रोधाग्निः कोटरेषु
सन् विद्यमानः लूनः दृढशे । कांढशाम् ! सन्ना वेष्टिताः अगाः वृक्षाः यैः
तेषाम् ॥५३॥

उद्भूततरङ्गत्वादभजत्तीराणि विह्वलतरं गत्वा ।

निपतितचित्रस्तवकं भ्रान्तकौठं जलं क्वचित्त्रस्तवकम् ॥५४॥

शां०॥ उद्भू० । जलम् उदकम् । अभजत् सिपेवे । कानि ? तीराणि
तटानि । कुतः उद्भूततरङ्गत्वात् उच्छलितकलोलत्वात् । किं कृत्वा ? गत्वा
प्राप्य । कथम् ? विह्वलतरं चञ्चलतरम् । कीदृशम् जलम् ? निपतितचित्रस्तवकं
निपतिताः सन्ताः चित्रा नानारूपाः स्तवकाः पुष्पगुच्छाः यस्मिन् तत् तथोक्तम् ।
तथा भ्रान्तकौठं चलितकौश्वम् । तथा त्रस्तवकं भीतवकोटम् । क्व ? क्वचित्
प्रदेशे ॥५४॥

पु०॥ उद्वेगेन जलं तीराणि अभजत् । किं कृत्वा ? विह्वलतरङ्गत्वात् ।
व्याकुलतरङ्गत्वेन विह्वलतरं यथा स्यात् तथा [गत्वा] । कीदृक् जलम् निपतितचित्र-
स्तवकं [नि]पतिताः विचित्राः स्तवकाः पुष्पपल्लवगुच्छा यत्र । तथा भ्रान्तकौठं
भ्रान्ताः कौशाख्याः पक्षिगणाः यत्र । क्वचित्च त्रस्ताः वकाः बकोटाः यत्र ॥५४॥

भग्नं सालं बलतः सर्जोऽन्यपतच्छुचेय सालम्बलतः ।

वीक्ष्य तमालोलतया समयमिवालिङ्गितस्तमालोलतया ॥५५॥

शां०॥ भग्नं० । शुचा इव शोकेन इव अपतत् पतितः । कः असौ ? सर्जः
वृक्षविशेषः । कथम् ? अनु लक्षीकृत्य पश्चाद् वा । कम् ? शा(सा)लम् । कीदृशम् ?
भग्नम् । केन ? बलतः लक्ष्मणशक्त्या । कीदृशः सालम्बलतः । सहालम्बाभिः
आलम्बिनोभिः लताभिः वर्तते यः सः तथा । तं सर्जं वीक्ष्य विलोक्य । कया ?
लतया अशोकचम्पादिकया वततया वा आलिङ्गितः आलिष्टः । कः असौ ?
तमालः वृक्षविशेषः । कया ? आलोलतया चञ्चलतया । कथमिव ? समयमिव
सत्रासमिव उत्प्रेक्षा ।

पु०॥ बलतः बलेन । भग्नं सालं असनकम् अनु । सर्जः असनकवृक्षः

१. पु० 'विह्वलतरङ्गत्वात्' पाठः स्वीकृतः

२. शा० 'चलित कुक्कुट'

३. क्षा० 'बलवो(तो)'

४. क्षा० 'सतोक्तः' ।

५. क्षा० 'सत्रासमिषोत्प्रेक्ष्य' ।

शुचा शोकेन च अपतत् । कीदृशः ? आलम्ब्यलतया आश्रितया कल्या सहितः ।
तथा तं लक्ष्मणं सज्जं वा वीक्ष्य आलोलतया व्याकुलत्वेन लतया तमालः सभ-
यम् इव आलिङ्गितः । अमला हि भयेन पुरुषं गाढमालिङ्गति इत्युपेक्षा ॥५५॥

व्रस्तो मत्तरोऽयं विहगगणस्त्यजति कान्तिमत्तरोऽयम् ।

इति वानरनिलयोऽगः प्राक्रोशदिवाऽऽप्तपृथुगुहानिलयोगः ॥५६॥

शां०॥ व्रस्त० । किं च त्यजति मुञ्चति । कः अमो ? अयं प्रत्यक्षः ।
विहगगणः पक्षिवृन्दम् । कीदृशः व्रस्तः भीतः । मत्तरुनः मधुरस्वरः । किं
तद् त्यजति ? कान्तिमत्तरोऽयं शोभायुक्तं वृक्षपानीयं^१ यद्वा [कान्तिमन्तः तरवः
कान्तिमत्तरवः तेषां तोयं कान्तिमत्] तरुतोयम् । कीदृशम् ? कान्तिमन् शोभावत्
इति पूर्वोक्तप्रकारेण । प्राक्रोशत् इव परुषेण चुक्रोश इव । कः अमो ? अगः
गिरिः । कीदृशः वानरनिलयः प्लवगाश्रयः । किंभूतम् ? आप्तपृथुगुहानिलयोगः
प्राप्तविस्तोर्णदरीकः अनिलयोगः वायुसंक्न्धः यस्य सः ॥५६॥

पु०॥ इति हेतोः । वानरनिलयः कनीनाम् समयः अगः शैवः किष्किन्धः
प्राक्रोशत् आक्रन्दत् इव । कीदृशः ? आप्तः प्राप्तः । पृथुः महान् गुहामु अनि-
लेन वायुना योगः संगमः यस्य सः । वायुपूर्णगुहत्वात् । प्राक्रोशत् इव इति
उपेक्षा । किमिति मत्तरुतः मदनेन शब्दायमानः विहगगणः पक्षिसंघः । व्रस्तः
सन् कान्तिमत् शोभनम् । तरुतोयं वृक्षाः पानीयम् च । त्यजति । इति शब्दः
हेतौ । तरुतोयम् इति समाहारे एकत्वम् ॥५६॥

प्रेक्ष्य च लाक्षारसतः तान्मतरास्या नगाच्चलाक्षा रसतः ।

एष मरुन्निवहरयः किंश्चिदिति^२ तद्वनमभूषयन्निवहरयः ॥५७॥

शां०॥ प्रेक्ष्य । हरयः वानराः तद्वनं तस्य गिरिः वनं वृक्षवृन्दं यद्वा
वनमर्ण्यमभूषयन्^३ इव अलंकृतवन्त इव किंश्चिदिति^४ । यतः, 'किम् एषः प्रत्यक्षः ।
मरुन्निवहरयैः वायुसंघातवेगः ।^५ तत्किम्^६ अन्यत् ? किमपि इति । किं कृत्वा ?

१ म० 'न' ।

२. क्षा० 'वृक्ष' ।

५. क्षा० 'प्रकर्षेण' ।

७. क्षा० 'किंश्चिदिति' पाठः स्वीकृतः ।

९. क्षा० 'अभूषयन्' ।

११. म० नास्ति ।

१२. म० 'वायुसंघातभेदः' ।

२. क्षा० कान्तिमत्तरु'

४. क्षा० 'पूर्वप्रकारेण' ।

६. क्षा० 'वायुसंघा' ।

८. म० नास्ति ।

१०. क्षा० 'किंकि' ।

१२. क्षा० 'मरुन्निवहरयो' ।

१४. क्षा० 'स्वकिंवा' ।

प्रेक्ष्य अवलोक्य । 'च' समुच्चये । किम् ? पूर्वोक्तमिति गम्यते । कस्मात् प्रेक्ष्य ? नगात् पर्वतात् । किं कुर्वतः रसतः शब्दायमानान् । कीदृशाः हरयः ? ताम्र-तरास्या रक्ततराननाः । तथा चलाक्षाः चञ्चलनेत्राः । कस्मात् ? लाक्षारसत' लाक्षारागात् ॥५७॥

पु०॥ प्रेक्ष्य लक्ष्मणं दृष्ट्वा च हरयः कपयः नगात् पर्वतं परित्यज्य यद्वा नगात् प्रेक्ष्य इत्यन्वयः । इति तद्वनं अभूषयन् इव । इति किम् ? मरुन्निवहरयो वात्याकल्पः एषः को नु इति । नु शब्दः वितर्कं । कीदृशाः कपयः ? लाक्षारसतः अलकद्रवात् अपि ताम्रतरास्या रक्ततरामुरवाः । तथा रसतः क्रोधात् वा चलाक्षाः तरलदृष्टयः । नगात् इति 'ल्यब्लोपे' कर्मणि पञ्चमी ॥५७॥

किंच—

वेगं हे तुरगाणां जयन्मसावेति भङ्गहेतुरगानाम् ।

धनुषा सह साध्वंसः इति तन्मनसामभूच्च सहसा ध्वंसः ॥५८॥

शा०॥ वेगं० अभूत् बभूव । 'चः' समुच्चये । कः असौ ? ध्वंसः भयम् कथम् ? सहसा शीघ्रम् । केषाम् ? तन्मनसाम् वानरचेतसां यद्वा वानराणाम् । कीदृशम् तन्मनसां तस्मिन् लक्ष्मणे मनः चेतः* येषाम् ते तथोक्ताः तेषाम् । कथं ध्वंसः अभूत् । 'हे वानरा असौ अयं कश्चित् एति आगच्छति' [इति] । कीदृशः ? भङ्गहेतुः भङ्गजननः । केषाम् ? अगानां वृक्षाणाम् । किं कुर्वन् ? जयन् अभिभवन् । कम् ? वेगं जवम् । केषाम् ? तुरगाणाम् हयानाम् । तथा धनुषा सह चापेन युक्तः । तथा साध्वंसः प्रशस्तः स्कन्धः इति अनेन प्रकारेण ॥

पु० ॥ इति इत्थं तन्मनसां लक्ष्मणगतचित्तानां सहसा शीघ्रं ध्वंसः धैर्यजंशः अभूत् । चकारः पूर्वक्रियासमुच्चयार्थः इति । कथं भोः तुरगस्य घोटकस्य वेगं क्षिपन् न्यक्कुर्वन् असौ धनुषा सह पतति आगच्छति अगस्य वृक्षस्य भङ्गहेतुः वेगेन वृक्षान् भञ्जन् इत्यर्थः तथा साध्वंसः साधू उन्नतकठिनौ अंसौ यस्य स तथा हे इति परस्य वामन्त्रणम् ॥५८॥

यतैश्वं स्वादरतः सोऽन्तस्थः कपिपतिः सुखास्वादरतः ।

दयितवधूतन्त्रस्तैः प्रोक्त इदं संभ्रमावधूतं त्रस्तैः ॥५९॥

१. म० 'चञ्चलावेगः' ।

२. क्षा० 'कस्मात्सकाशात् च'

३. ल्यब्लोपे कर्मण्यधिष्ठाने च [वा. १५७४-१४७५] ४. म० 'चित्तम्'

५. म० नास्ति ।

६. म० 'यद्'

७. ए० 'प्रीतेश्च' इति पाठः स्वीकृतः ।

शा०॥ यातै०। सः कपिपतिः सुग्रीवः इदं वक्ष्यमाणं वचः^१ प्रोक्तः प्रकर्षेण भणितः^२। कैः ? तैः वानरैः। कीदृशैः ? यातैः^३। 'च' ससुचये। कथं प्रोक्तः ? स्वादरतः स्वादरेण^४ 'जय'- 'जीव'-इत्यादिपूर्वकम्^५। कीदृशः ? अन्तस्थः निकट-वर्ती मध्यवर्ती वा^६। तथा सुखास्वादरतः सुखानुभवासक्तः। दयितवधूतन्त्रः प्रिय-दयितापरिग्रहः प्रियदयिताधीनः वा। कथं प्रोक्तः ? संभ्रमावधूतम्। कैः ? भय-कम्पितैः तैः। कीदृशैः ? त्रस्तैः भीतैः॥

पु०॥ स कपिपतिः। सुग्रीवः कपिभिः त्रस्तैः भीतैः इदं वक्ष्यमाणं वचः प्रोक्तः। 'च' [इति] चकारः पूर्वक्रियासमुच्चये। कथम् ? संभ्रमेण यद् अवधूतं कम्पः—भावेकतः—तेन सहितः संप्रभ्रमावधूतं यथा स्यात्। कीदृशः प्रीतेः प्रीत्या। स्वादरतः सुष्ठु आदरात् च। अन्तस्थः अन्तःपुरस्थः। तथा सुखा-स्वादे रतः। आसक्तः दयिता वधूः एव तन्त्रम् च परिच्छदः प्रधानं वा यस्य स तथा॥५९॥

त्यजति न यो गाम्भीर्यं व्यजहाद्यस्मिन् धृतिर्नयो गाम्भीर्यम्।
सोऽद्य वनजनेत्रस्ते पुरमेति किमास्यते वनजने त्रस्ते॥६०॥

शा०॥ त्यज०। सः लक्ष्मणः। अद्य अस्मिन् अहनि। ते तव। पुरं नगरम् एति आगच्छति, हे सुग्रीव ! कीदृशः ? वनजनेत्रः पद्मलोचनः^७। अतः किम् आस्यते स्थीयते भवता ? क सति ? वनजने वानरजने^८ सति। कीदृशे ? त्रस्ते भीते। यो लक्ष्मणः गां वाचं न त्यजति, मृषा न भाषणात्। सत्यं^९ वदति इत्यर्थः। तथा यं भीः मयं व्यजहात् त्यक्तवती। यस्मिन् धृतिः संतोषः, नयः नीतिः, गाम्भीर्यं च गम्भीरता^{१०} च, विद्यते इति त्रस्ताः वानराः सुग्रीवं प्रोक्तवन्तः इत्यर्थः॥६०॥

पु०॥ किं प्रोक्तः इति आह। स तादृशः पुरुषः। ते तव पुरम् अद्य इदानीम् एति आगच्छति। वनजने वनस्थितकपिलोके त्रस्ते सति। किमास्येत किम्

१. क्षा०।

३. म० 'पीते'।

५. क्षा० नास्ति

७. म० 'पद्मनेत्रः पद्मलोचन'।

९. क्षा० 'मृषाभाषणामर्थ'।

२. म० 'भाषितः'।

४. क्षा० 'सुस्वादरेण'।

६. म० नास्ति।

८. म० नास्ति।

१०. म० 'गम्भीरेण'।

इति तूष्णीं स्थीयते । सः कीदृशः ? यः गां भूमिं न त्यजति । कस्मात् चित्
अपि न अवमरति इति अर्थः यद् वा गां वाचं न त्यजति । वाचि स्थिर इति
अर्थः । यं च भीः भयं व्यजहात् तत्वाज । यस्मिन् पुरुषे धृतिः धैर्यं नयः
नीतिः गाम्भीर्यं च तिष्ठति इति शेषः ।

विकाराः सहसा यत्र हर्षशोकभयादयः ।

प्रकाशं नाधिगच्छन्ति तद् गाम्भीर्यमुदाहृतम्” ॥ []

तथा वनजनेत्रः अभोजाक्षः ॥६०॥

प्रीतेश्चापेतस्य व्यक्तिकरे भ्रूमङ्गचापे तस्य ।

अस्ति हि कोपितवान् यः शत्रुः सौमित्रिमद्य कोऽपि तवऽन्यः ॥६१॥

शां०॥ प्रीते०॥ अतः अस्ति विद्यते । कः अपि कश्चिद् अपि । हे कपिते !
भवतः शत्रुः अरिः । किंभूतः ? अन्यः अपरः । सः यः अद्य अधुना सौमित्रिं लक्ष्मणं
कोपितवान् रोषितवान् । हि यस्मात् । तस्य लक्ष्मणस्य भ्रूमङ्गचापे भ्रुकुटिधनुषी
विद्य(द्य)ते । कीदृशे ? व्यक्तिकरे प्राकट्यकरे । कस्य ? तस्य एव । कीदृशस्य ?
अपेतस्य अष्टस्य । कस्याः ? प्रीतेः हर्षात् ॥६१॥

पु०॥ किं च तस्य पुरुषस्य भ्रूमङ्गचापे भ्रुविभङ्गौ एव धनुषी कीदृशे ?
व्यतिषिक्ते मिलिते क्रोधात् । प्रीतेः स्नेहात् अपेतस्य तव अन्यः कः अपि शत्रुः
अस्ति यः शत्रुः सौमित्रं लक्ष्मणं कोपितवान् । नूनम् अन्येन तव शत्रुणा कोपितः
लक्ष्मणः अत्र आयाति इत्यर्थः । ॥६१॥

अथ च सवित्रा साक्षान्निर्मितदेहः कपीन् सवित्रासाक्षान् ।

प्रणिगदतः सन्ननसः प्रतिबुधुधे संभ्रमागतान् सब न सः ॥६२॥

शां०॥ अथ । अथ वचनान्तरम् ‘च’ समुच्चये । सुग्रीवः न बुधुधे न ज्ञात-
वान् । कान् कपीन् वानरान् । कीदृशान् ? सवित्रासाक्षान् सवित्रासानि सभ-
यानि अक्षोणि नेत्राणि येषां ते तथोक्तैः तान् । सन्ननसः शोभनचित्तान् । किं
कुर्वतः ? प्रणिगदतः ब्रुवतः । तथा संभ्रमागतान् भययातान् । किं तत् ? सब गृहं
सुग्रीवस्य । कथंभूतः सः ? निर्मितदेहः निष्पादितशरारः । केन ? सवित्रा रविजा

१. पु० “व्यतिषिक्ते” इति पाठः स्वीकृतः ।

२. म० नास्ति ।

३. म० नास्ति ।

आदित्यसुतत्वात् । कथं साक्षात् अभिसुख्येन ॥६२॥

पु०॥ अथ कपिवचनान्तरं च सुग्रीवः प्रणिगदतः प्रकर्षेण निश्चितं बुवाणान् कपीन् न प्रतिबुधुये न प्रतिबुद्धवान् । साक्षात् सवित्रा सूर्येण निर्मितदेहः उत्पादितशरीरः साक्षात् सूर्यपुत्रः इति अर्थः । कीदृशान् कपीन् ? सवित्रासानि विशिष्टाससहितानि अक्षीणि येषां ते तान् । तथा सन् प्रशस्तं मनः येषां ते । तथा सद्य गृहं संभ्रमेण गतान् संभ्रमेण गृहागतान् इति अर्थः । सवित्रासाक्षान् इति “बहुव्रीहो सक्थ्यक्ष्णोः स्वाङ्गात् षच्” [पा. ५. ४. ११३] प्रणिगदतः इति ‘नेर्गद’ [पा. ८. ४. १७] इत्यादिना णत्वम् । सद्यनसः इति अनुनासिकस्य विकल्पितत्वात् जश्त्वमेव ॥ ६२ ॥

निभृतमतिमाद्यन्तं भक्ताः कपयोऽप्यजस्रमतिमाद्यन्तम् ।

ददृशुर्न वधूपेतं वासगृहे लब्धसीधुनवधूपे तम् ॥६३॥

शा०॥ निभृ० । [तं] सुग्रीवं कपयो वानराः कीदृशाः भक्ताः भक्तिपराः । अपि तु न ददृशुः न दृष्टवन्तः । कथम् ? भक्ताः आद्यन्तं सर्वकालम् । कीदृशम् ? निभृतम् अतिस्वस्थचित्तम् । किं कुर्वन्तम् ? अतिमाद्यन्तम् अतिशयेन मत्ततां गच्छन्तम् । कथम् ? अजस्रम् अनवरतम् । तथा वधूपेतं भार्यायुक्तम् । क ? वासगृहे शयनभवने । कीदृशे ? लब्धसीधुनवधूपे लब्धौ प्राप्तौ मद्यनवधूपौ तत्सुगन्धिद्रव्यसंयोगौ यत्र तत् तस्मिन् मद्यनवधूपयुक्ते इति अर्थः ॥६३॥

पु० ॥ न केवलं सुग्रीवः एतान् न ज्ञातवान् । भक्ताः सेवकाः कपयः अपि तं सुग्रीवं न ददृशुः न दृष्टवन्तः । यतः वासगृहे अजस्रं अनवरतं अतिमाद्यन्तं अतीव दृष्यन्तं तथा आद्यन्तं आङ् प्रश्लेषे भ्रजं ज्ञेयः । आद्यन्तं पर्यन्तं निभृतमतिं सुखितमतिम् । यतः वधूभिः उपेतः । कीदृशे वासगृहे ? तथा सीधवः आसवाः नवधूपाः च अनङ्गशरादयः यस्मिन् ॥६३॥

मासांश्चतुरोऽपि हि तान् प्राप्य सुखं घनपटेन चतुरोऽपिहितान् ।

तत्याज न भोगमनाः प्रियाः सुरस्त्रीरिवोज्झितनभोगमनाः ॥६४॥

शा०॥ मासा० सः न तत्याज न मुमोच । काः प्रियाः भार्याः । कीदृशीः इव ? सुरस्त्रीरिव देवकान्ता इव । कीदृशीः उज्झितनभोगमनाः त्यक्तकामगतीः

१. क्षा० नास्ति ।

२. क्षा० ‘स तथोक्त’ ।

उत्प्रेक्षा । कीदृशः सुग्रीवः ? भोगमनाः विषयासक्तचित्तः तथा चतुरः दक्षः । किं कृत्वा ? प्राप्य लब्ध्वा । हि व्यक्तम् । किं तत् सुखं शर्म । क्रियन्तं कालं यावत् ? मासान् । कियतः ? चतुरोऽपि नैकम् द्वौ इत्यपि शब्दार्थः । तथा तु [वर्षा]-सत्कान् “कालाप्वनोरत्यन्तसंयोगे” इति कर्मत्वम् । तथा पिहितान् आच्छादितान् धनपटेन मेहावस्त्रेण ॥६४॥

पु०॥ कस्मात् वासगृहमत्त(व्य)स्थित इति चेत् तदा आह—हि यस्मात् चतुरः सुरतकुशलः सुग्रीवः चतुरः मासान् मासचतुष्टयमपि सुखं प्राप्य अनुभूय प्रियाः वल्लभाः न तत्त्याज यतः भोगे मनः यस्य स तथा । सुखासङ्गेन शरदि अपि कान्ता न त्यक्तवान् इति अर्थः । कीदृशान् मासान् ? धनपटेन मेघरूपवस्त्रेण मेघविस्तारेण वा अपिहितान् आच्छादितान् । कीदृशीः प्रियाः ? उज्झितनभोगमनाः त्यक्तान्तरिक्षगतीः मुरस्त्रीः अप्सरसः इव । धनपटेन इति विस्तारे पटच् । इति पटच् प्रत्ययः ॥६४॥

उपगुह्य च लालसया रुरुधुट्ट्याङ्गना मदचलालसया ।

कलशसमस्तन्यस्तं^१ प्रथयन्त्यः प्रेम हृदि समस्तन्यस्तम् ॥६५॥

शां०॥ उप० । तं सुग्रीवम् अङ्गनाः दयिताः रुरुधुः रोधयन्त्यः । कया ? दृष्ट्या चक्षुषा दर्शनेन वा । किं कृत्वा ? उपगुह्य आलिङ्ग्य । कीदृश्या ? लालसया लम्पटतया तथा मदचलालसया क्षीयताचञ्चलमदया । कीदृश्याः अङ्गनाः ? कलशसमस्तन्यः कुम्भतुल्यकुचाः । किं कुर्वन्त्यः ? प्रथयन्त्यः । किं तत् प्रेम स्नेहम् । कीदृशम् ? समस्तन्यस्तं समस्तं च तत् न्यस्तं च । क्व ? हृदि मनसि । हृदये सर्वं निक्षिप्तम् इति अर्थः ॥६५॥

पु०॥ न केवलं सः प्रियाः न तत्त्याज अङ्गनाः अपि लालसया औत्सुक्येन तम् उपगुह्य आलिङ्ग्य दृष्ट्या रुरुधुः । कीदृश्या दृष्ट्या रुरुधुः अरुधन् ? मदेन चञ्चला अलसा च तया । कीदृश्याः अङ्गनाः ? [कलशसमस्तन्यः] कलशसमौ कुम्भपृथुलौ स्तनौ यासां ताः । तथा हृदि न्यस्तं चित्ते स्थापितम् । समस्तं समग्रं प्रेम प्रथयन्त्यः प्रकटीकुर्वाणाः ॥६५॥

रमयन् स स्म रहसि ताः प्रियाविलासावतंस सस्मरहसिताः ।

इन्द्रियसुखसमु परमं रागं कामी बबन्ध चिरमनुपरमम् ॥६६॥

१. Vārttika on ५।२।२९। शां० द्वावेत्यभिधेयार्थः ।

२. कलशसमस्तन्यः तम् ।

शां०॥ रम०। सः सुग्रीवः कामी भोगी रागं रक्ततां बबन्ध बद्धवान् ।
कीदृशम् ? इन्द्रियसुखं इन्द्रियाणां चक्षुःप्रभृतीनां सुखं यस्मिन् सः तथोक्तः तम् ।
तथा अनुपरमम् अगतिविच्छेदं तथा परममुत्कृष्टम् । कथम् ? चिरं बहुकालम् ।
अनु पश्चात् । किं कारितवान् ? रमयन् स्म रमितवान् । काः ? ताः पूर्वोक्ताः
भार्याः । कीदृशीः विलासावतंससस्मरहसिताः विलासावतंसं विवोक्तशेखरं
सस्मरं सकामं हसितं हासो यासां ताः । क रमयन् स्म ? रहसि एकांते ॥६६॥

पु०॥ इत्थं परस्परानुरागात् प्रवृत्ते [त]प्रबन्धे कामी सुग्रीवः इन्द्रियसुखम्
अनु लक्ष्यित्य परमं महान्तं रागं अभिलाषं चिरं बबन्ध कृतवान् इति अर्थः ।
कीदृशम् ? अविविधमानः उपरमः विरामः यत्र । किं कुर्वन् रहसि एकांते ताः प्रिया
रमयन् । कीदृशीः ? 'विलासावतंसानि विलासभूषितानि स्मरहसितानि मन्मथहासाः
यासां ताः । 'स्मर'[स्म] शब्दः पादपूरणः यमकार्थत्वात् [इति] न अनर्थकत्वदोषः ।
यथा 'गात्रमुज्ज्वलतया न खल्वनम्' इति । निपातनात् उपरमशब्दः साधुः ॥ ६६ ॥

शयनैरशनै रुचितैः प्रियागणैर्लेम्बिहेमरशनै रुचितैः ।

अधिक इव सुरासुरतः सस्मार न राघवं प्रियासुरासु रतः ॥६७॥

शां०॥ शय०। सुग्रीवः न सस्मार न स्मृतवान् । कम् ? राघवं रामम् ।
कीदृशः सन् ? रतः आसक्तः । कासु ? प्रियासुरासु प्रिया कल्लभा सुरा मदिरा
यासां स्त्रीणां ताः तासु । यद्वा प्रियाः च ताः सुराः च प्रियासुराः [तासु] । कथंभूतः
इव ? अधिकः इव उत्कृष्टः इव । कैः ? शयनैः शयनीयैः अशनैः भोजनैः ।
कीदृशैः । रुचितैः योग्यैः तथा प्रियागणैः कान्ताद्यन्दैः कीदृशैः लेम्बिहेमरशनैः^१
काञ्चीकलापैः^२ तथा रुचितैः अभिप्रेतैः दीर्घमन्त्रिः इव । केभ्यः अधिक इव ? सुरा-
सुरतः देवदानवेभ्यः ॥६७॥

पु०॥ सुग्रीवः राघवं न सस्मार न स्मृतवान् । कीदृशः ? शयनैः शय्याभिः
उचितैः योग्यैः अशनैः भोजनैः तथा रुचितैः अभिलषितैः वा ॥ [लेम्बिनी] हेमरशना
कनकमयी काञ्ची येषां तैः प्रियागणैः दीप्यमानैः कान्ताद्यन्दैः च । सुरासुरतः
देवदानवेभ्यः अपि अधिकः इव स्थितः । तथा प्रिया सुरासुरते मधमधुनो यस्य
स तथा तस्मिन् न प्रतिबुद्धः ॥६७॥

किं किं चक्रुः इति आह

१. म० विलासशेखराणि
२. म० नवहेमरसनैः ।
३. म० विमलस्वर्णकाञ्चीकलापैः ॥
४. ध्या० नास्ति ।

तेऽपि सदाना नागा येषामतिवल्लभाः^१ सदा नानागाः ।

निरगुर्मनुजानन्तः शरविष एतीति युद्धमनुजानन्तः ॥ ६८ ॥

शां०॥ तेऽपि० तेऽपि वानराः कीदृशाः ? नागा इव करिणः इव नागाः किंभूताः ? सदानाः समदजला मत्ताः इत्यर्थः । निरगुः । निर्गताः केनाम् ? कपीनां सदा सर्वकालं अतिवल्लभाः^२ अतिप्रियाः । के ? नानागाः नानाप्रकारवृक्षाः किं कुर्वन्तः ? अनुजानन्तः अभ्युपगच्छन्तः । किम् ? युद्धं संग्रामम् । कस्माद् ? मनुजानन्तः शरविषः एति इति । मनुजः यद्वा मनुष्यः एव अनन्तः नागः मनुजानन्तः । कीदृशः ? शरविषः शर एव बाण एव विषं गरः यस्य सः तथाक्तः एति आगच्छति इति हेतोः ॥ ६८ ॥

पु०॥ ते अपि कथम् युद्धम् अनुजानन्तः अङ्गीकुर्वन्तः निरगुः निर्गताः । किम् इति मनुजानन्तः मर्त्यरूपः शेषनागः एति आगच्छति । लक्ष्मणः हि शेषस्य संकर्षणावतारः । कीदृशः ? शराः एव विषं यस्य सः । तथा कीदृशाः ते ? सदाना नागाः इव मत्तहस्तिजुल्याः दानं मदः तथा येषां सदा सर्वदा नानागाः नागाः पर्वताः [अति]वल्लभाः प्रियाः ॥ ६८ ॥

ऋक्षैः साकं जवनैर्विलम्बितास्यच्छविश्च सा कञ्जवनैः ।

सेना विश्वा समरं कर्तुं प्रसृता विहाय विश्वासमरम् ॥ ६९ ॥

शां०॥ ऋक्ष० । सा सेना सा पताकिनी विश्वा समग्रा प्रसृता प्रवृत्ता । कथम् ? अरं शीघ्रम् । किं कर्तुम् ? कर्तुम् । कम् ? समरं संग्रामम् । किं कृत्वा ? विहाय त्यक्त्वा । कम् ? विश्वासं प्रमादम् । कथं प्रसृता ? साकं सह । कैः ? ऋक्षवल्लैः भल्लुकसैन्यैः । कीदृशैः ? जवनैः शीघ्रैः वेगवद्भिः । कथंभूता सेना ? विलम्बितास्यच्छविः विलम्बिता अनुकृता आस्यच्छविः मुखकान्तिः यस्य सा तथोक्ताः कैः कञ्जवनैः पद्मखण्डैः ॥ ६९ ॥

पु०॥ सा विश्वा सेना सर्वा वाहिनी अरं शीघ्रं समरं कर्तुं प्रसृता प्रवृत्ता । जवनैः वेगवद्भिः ऋक्षैः भल्लुकैः साकं सह । किं कृत्वा ? विश्वासं विहाय प्रत्ययं त्यक्त्वा । कीदृशो ? कञ्जवनैः पद्मखण्डैः विडम्बिता अनुकृता आस्यच्छविः मुखकान्तिः यस्याः सा । तथा जवनैः इति मुञ्छचे क्राम्यति म्लुच् । प्रसृता इति आदिकर्मणि क्तः ॥ ६९ ॥

प्रेक्ष्य च तं प्रसमानं वपुषा चेतांसि मुरनगाऽग्रसमानम्

हरशरमिव तममोर्धं रघुवृषभं गाङ्गमिव महत्तममोघम् ॥ ७० ॥

१. म० “०मिववल्लभाः” पाठः स्वीकृतः ।

२. म० “अपि वल्लभाः”

शां०॥ किं कृत्वा ? इति कृत्वा प्रेक्ष्य अवलोक्य । कम् ? तं लक्ष्मणम् । 'च' समुच्चये
कीदृशम् ? ग्रसमानं आदन्तम् । केन ? वपुषा देहेन । कानि ? चेतांसि मनांसि । तथा
मुरनगाग्रसमानं मेरुगिरिशिखरतुल्यं मूर्णवर्णत्वात् उच्छ्रितत्वात् च । तथा अमोघं
सफलम् । कम् इव ? हरशरमिव शंकरवाणमिव । तथा रघुवृषभं रघुवंशश्रेष्ठम्^१ मह-
त्तममर्चयति^२ । तथा अहत्तमम् अतिमहान्तम्^३ । कम् इव ? ओषधिमिव प्रवाहमिव^४ ।
किंभूतम् ? गाङ्गं गङ्गासत्कम् । त्रिभिर्विशेषकम् ॥७०॥

पु०॥ प्रेक्ष्य च इति किमयमिति ज्व इति त्रिभिः कुत्रकम् (विश्वरक्तम्) । तं रघुवृषभं
लक्ष्मणं प्रेक्ष्य दर्शनानन्तरमेव वा कपिभिः इति मतिः कृता इति संवन्धः । कीदृशं तम् ?
चेतांसि कपिचित्तानि वपुषा ग्रसमानं गिलन्तं आकांक्ष इव तद्वद्वः नाशयन्त्यमिति
अर्थः । तथा मुरनगाग्रसमानं मेरुशृङ्गतुल्यम् । तथा हरशरवद् अमोघं न प्रमिने
गाङ्गं गङ्गासंबन्धिनं ओषधं प्रवाहमिव । महत्तमम् । मोघमिति मुद्दे न्यैच्छकादित्यात्
कुत्वम् । ओषधशब्दोऽपि हन्तेः पृषोदरादित्वात् सिद्धः ॥७०॥

किमयमजः संसितया भूत्योमालिङ्गनादजस्रं सितया ।

प्राप्तः सोमरसमयं विनिशुद्ध्यक्षि शशिनं च सोऽपरसमयम् ॥ ७१ ॥

शां०॥ तमेव मतिं दर्शयति । किम् अयम् ? दृश्यमानः यः हरः सितया ध्वन्या
भूत्या भस्मना कीदृशः ? संसितया अपगतया कस्मात् ? अजस्रम् अतक्तरम्
उमालिङ्गनात् गौर्याश्लेषात् । कीदृशः ? अमरसमयं देवविनियोगं प्राप्तः गतः । किं
कृत्वा ? विनिशुद्ध्य गोपयित्वा । किम् ? अक्षि तृतीयनेत्रं तथा^५ शशिनं च चन्द्रं च
कीदृशम् ? सोमरसमयम् अमृतरसदेहम् ॥ ७१॥

पु०॥ कीदृशी मतिः कृता इति आह । अयम् अजः प्रसिद्धः अजः शम्भुः प्राप्तः
शम्भुः चेत् भस्मोद्धूतनादिकं क गतम् इति —तद् आह अजस्रम् उमालिङ्गनात्
गौरीपरिवृक्षात् संसितया अंसितया सितया भूत्या श्वेतधस्मना उपलक्षितः भस्म

१. म० 'रघुवंशैः श्रेष्ठ' ।

२. म० नास्ति ।

३. क्षा० नास्ति ।

४. 'अवशमिव' ।

५. म० नास्ति ।

६. न्यैच्छवादीनां च [पा. ७. ३. ५३]

७. म० 'नास्ति' ।

संसेनेन उभलक्षितः इति अर्थः । तथा असरसमयं देवचिह्नम् अविमेषत्वादिकम् अक्षि
तृतीयं नेत्रं शशिनं चन्द्रं च त्रिनिगुह्य संगोप्य । कीदृशं शशिनम् ? सोमरसमयं
गोमन्तारनपरिणामभूतम् । “चन्द्रः हि सोमवल्लिरसस्य परिणतिः” इति श्रुतिस्मृति-
वादः । संसितया इति व्यन्तात् निष्ठा ॥७१॥

इति जवसंगमभीतैः कृता मतिः कपिभिराजिसंगमभीतैः ।

तस्मिन् समरं हसितैः कदर्थयति वैनतेयं समरं हसि तैः ॥ ७२ ॥

शां० ॥ किमिति तैः कपिभिः वानरैः मतिः बुद्धिः कृता विहिता ।
कथम् ? इति त्वं पूर्वोक्तप्रकारेण । कीदृशैः ? जवसंगमभीतैः वेगसंबन्धमभीतैः प्राप्तेः
वेगेन जवेन इति अर्थः । तथा आजिसंगमभीतैः संग्रामसहर्षव्रस्तैः । कस्मिन् अस्मिन्
लक्षणे किं कुर्वन् ? कदर्थयति निस्तेजयति । कम् ? समरं संग्रामम् कैः ? हसितैः
हासैः । तथा वैनतेयेन समरं हसि वैनतेयेन गरुडेन समं समानं रंहः वेगः यस्य सः
तथोक्तस्तस्मिन् ॥७२॥

पु० ॥ इति० । कपिभिः इति इत्थं तस्मिन् लक्षणे विषये मतिः कृता । का कीदृशैः
तैः ? जवसंगं वेगविधातं भभीतैः अभितः प्राप्तेः तथा आजिसंगमभीतैः युद्धसंगम-
भीतैः तथा हसितैः लक्षणेन हासविषयीकृतैः । कीदृशे तस्मिन् ? समरं कदर्थयति
कदर्थनं कुर्वाणे अयत्वेन युद्धे निष्कृतीक्रियमाणे तथा वैनतेयेन गरुत्मता समं रंहः
जवः यस्य तथाभूते ॥ ७२ ॥

हन्मि त्रिहायसमेतान् प्लवमानानपि दयां विहाय समेतान् ।

इति कृतमभियातेन प्रभुणाऽपि मनः सरोषमभिया तेन ॥७३॥

शां० ॥ हन्मि० । तेन अपि लक्षणेन अपि सरोषं सक्रोषं मनः कृतं विहि-
तम् । कीदृशेन ? अभियातेन प्राप्तेन कञ्चाय तथा स्वामिना । तथा अभिया
भयहितेन । कथं सरोषं मनः कृतम् ? हन्मि मारयामि कान् ? एतान् कपीन् किं
कुर्वाणान् ? अपि प्लवमानान् अपि गच्छतः । कम् ? विहायसं खम् । अपिशब्दात्
भुवि स्थितान् । तथा समेतान् युक्तान् किं कृत्वा ? विहाय त्यक्त्वा दयां करुणा-
मिति अनेन प्रकारेण ॥ ७३॥

पु० ॥ त्रिभिः कुलकम् (विशेषकम्) । तेन लक्षणेन अपि इति मनः कृतम् ।
किम् इति एतान् कपीन् समेतान् संभूय आगतान् हन्मि मारयिष्यामि कीदृशान् ।

१. म० संग्रामसर्वप्रेतैः ।

२. म० नास्ति ।

विहायसम् खम् आकाशं प्लवमानान् अपि । किं कृत्वा ? दयां विहाय करुणां
त्यक्त्वा कीदृशेन तेन अभिया निर्भयेन तथा प्रभुणा समर्थेन तथा सरोपं यथा स्यात्
एवम् अभियातेन तान् लक्ष्मीकृत्य गतेन । सरोपम् इति मनोविशेषणं च ॥७३॥

अथ सैन्यमभिनदन्तः प्रविश्य कपयोऽपास्य तमभिनदन्तः ।

नेशुः सह मानेन क्षिप्ता न पदं परस्य सहमानेन ॥७४॥

शां०॥ अथ०॥ अथ अनन्तरम् । लक्ष्मणः अभिनत् भिन्नवान् किं तत् ? सैन्यम् ।
किं कृत्वा ? प्रविश्य प्रवेशं विधाय । क ? अन्तः मध्ये । कस्य ? सैन्यस्य । न न केवलं
अभिनत् । कपयः वानरा अपि नेशुः नष्टाः । किं कुर्वन्तः ? अभिनदन्तः शब्दाय-
मानाः । किं कृत्वा ? अपास्य त्यक्त्वा । कम् ? तं लक्ष्मणम् । कीदृशाः मन्त्रः ?
क्षिप्ताः तिरस्कृताः । कथम् ? सह समम् । केन ? मानेन अहंकारेण अहंकारः अपि
क्षिप्तः इत्यर्थः । कथंमृतेन ? न सहमानेन न क्षमता किं तत् पदम् अवस्थानम् ।
कस्य ? परस्य शत्रोः ॥७४॥

पु०॥ अथ एवं निश्चयानन्तरं लक्ष्मणः अन्तः प्रविश्य सैन्यम् अभिनत् विभेद ।
कपयः अपि तम् अपास्य त्यक्त्वा अभिनदन्तः सर्वतः नदन्तः सर्वतः मिलित्वा
नेशुः पलायिताः । कीदृशाः ? क्षिप्ताः कोदण्डेन प्रेरिताः । केन ? अर्थात् लक्ष्मणेन
एव । कीदृशेन ? मानेन चित्तसमुन्नत्या परस्य शत्रोः पदं व्यवसायम् । न
सहमानेन अमृष्यमाणेन—पदं व्यवसिति—त्राणम्" इति अमरः [३.३.१००] ॥७४॥

नास्ति पुरी स च रावः क्षणादितीव ब्रुवन् पटुः सचरा वः ।

व्याप निवासवरागं प्रमदानामाक्षिपन्निवाऽऽसवरागम् ॥७५॥

शां०॥ नास्ति०॥ स च रावः शब्दः व्याप व्यानशो । कीदृशः ? पटुः पाटवोपेतः
किं कुर्वन्निव ? ब्रुवन्निव आभाषमाण इव । किम् ? न अस्ति । न विद्यते । कस्मात् ?
क्षणात् क्षणमात्रेण । का असौ ? पुरी नगरी किंनृता ? सचरा सत्रङ्गमा ।
केषाम् ? वः युष्माकम् । इति एवं प्रकारम् । कं व्याप ? निवासवरागं निवामश्रेष्ठ-
पर्वतम् । किं कुर्वन् ? निवासम् आक्षिपन् इव व्यपनयन् इव । कम् ? आसवरागं
मथरक्तताम् मद्याभिलाषं वा । कासाम् प्रमदानां तच्छ्रवणेनरूपोत्पन्नः ॥७५॥

१. म० नास्ति ।

१. म० तरुणेन भावेन पत्रेः ।

पु०॥ सः कपीनां रावः निवासभूतं वरागं श्रेष्ठं पर्वतं व्याप व्याप्तवान् । किं कुर्वन् इव स चरा सज्जमभावा पुरी युष्मन्तगरी क्षणात् न अस्ति न भविष्यति इति श्रुत्वा इव तथा प्रपदानां योषितां आसवराणं मधुमदं आक्षिपन् इव प्रतिपेधयन् इव इति उत्प्रेक्षा । रावः इति घञ् प्रत्ययः चिन्त्यः । प्यन्तस्य इति कश्चित् ॥७५॥

चेतोभिः स्तननमितैः श्वासचलैश्चोदरैः स्त्रियः स्तननमितैः ।

समदैराशु क्लान्तैर्नेत्रैश्च भयं शशंसुराशुक्लान्तैः ॥७६॥

शा०॥ चेतो० । आशु शीघ्रम् स्त्रियः वनिताः भयं भीतिं शशंसुः कथितवत्यः । कैः चेतोभिः मानसैः । कीदृशैः इतैः । किम् ? स्तननं शब्दं रोदनम् । तथा उदरैः । कीदृशैः श्वासचलैः निश्वासचलैः । तथा स्तननमितैः कुचनम्रैः । तथा नेत्रैः नयनैः । कीदृशैः ? समदैः मत्तानुक्तैः समन्मथैः वा । तथा आशुक्लान्तैः ईषदधवलपर्यन्तैः । तथा क्लान्तैः स्निग्धैः ग्लान्तैः ॥७६॥

पु०॥ स्त्रियः भयं भीतिं शशंसुः सूचयासासुः । कैः कैः ? चेतोभिः उदरैः नेत्रैः च । कीदृशैः चेतोभिः स्तननमितैः ग्लानिम् इतैः प्राप्यैः अनेकार्थत्वात् धातूनां स्वनिर्गलनौ द्रष्टव्यः । कीदृशैः उदरैः ? श्वासचलैः श्वासेन निश्वासेन चलैः कम्पनैः तथा स्तननमितैः स्तनाभ्यां नमितैः प्रह्वीकृतैः । नेत्रैः कीदृशैः ? समदैः पूर्वमदसहितैः । अनन्तरम् आशु शीघ्रं क्लान्तैः श्रान्तैः तथा स्निग्धैः । तथा आशुक्लः ईषच्छुभ्रः अन्तः येषां तैः ॥७६॥

पङ्कजदलकान्तेषु मृदुद्धवाष्पाद्रिविगलदलकान्तेषु ।

कासाञ्चित्तत्राऽऽस स्फुटतर इव लोचनेषु चित्तत्रासः ॥७७॥

शा०॥ पङ्क० । चित्तत्रासः मनोभयम् आस बभूव । कीदृशः इव ? स्फुटतरः इव व्यक्ततरः इव । कीदृशेषु ? पङ्कजदलकान्तेषु पद्मपत्रकमनीयेषु तथा मृदुद्धवाष्पाद्रिविगलदलकान्तेषु वृद्धिगताश्रुतिमितश्रवःकुटिलकेशपर्यन्तेषु ॥७७॥

पु०॥ किं च नागरिकाणां नगरे भवानां निपुणानां स्त्रीणां नयनेषु कञ्जलं भण्टं वाष्पोद्गमवशात् प्रञ्जनं नष्टम् इत्यर्थः । कीदृशेषु ? अपगतं प्रियाऽऽनयनं प्रियार्कषणं यैः तेषु कटाक्षविक्षेपादिविलासशून्येषु इति अर्थः । तथा

१-२. म० नास्ति

३. क्षा “रोदनंतेवैष्वेतैः” ।

४. कासाञ्चित् तत्र आस ।

५. चित्तत्रासः

पङ्कजदलकान्तेषु कमलपत्रवत् रमणीयेषु तथा प्रवृद्धः यः बाष्पः अश्रजलं तेन आर्द्राः विगलन्तः अत एव तज्जला अलकान्ताः येषु [तेषु] नागरिकेति “नगरात् कुत्सन—प्रावीण्ययोः” (पा. ४-२-१२८) इति प्रावीण्ये वुञ् ॥७७॥

हृषितकुचसमुद्रतया रोम्णां राज्या च भीवशसमुद्रतया ।

करमितमध्यासितया शुशुभेऽन्या त्रिवलिभङ्गमध्यासितया ॥७७॥

शां०॥ हृषि०॥ अन्या अपरा स्त्री । शुशुभे बभौ । कया हृषितकुच-समुद्रतया रोमाञ्चितस्तनवर्तुलतया । तथा रोम्णां राज्या च पङ्क्त्या । कीदृश्या ? भीवशसमुद्रगतया भयहेतुसमुत्थितया । तथा आसितया वा ईषत् शुक्लतया । असितया वा कृष्णया । तथा त्रिवलिभङ्गमध्यासितया वलित्रयभङ्गमध्यारूढतया । कीदृशी ? अन्या करमितमध्या हस्तपरिच्छिन्नमध्यमा ॥७८॥

पु०॥ अन्या काचित् शुशुभे रराज । कया ? हृषितकुचसमुद्रतया हृषितः रोमाञ्चितः कुचसमुद्रः स्तनमण्डलं यस्याः सा हृषितकुचसमुद्रा तस्याः भावः “त्वैतल्लोर्गुणस्य” इति पुंवद्भावः सामान्यविवक्षया नपुंसकाङ्गात् तल्ल प्रत्ययः । न केवलं तया रोम्णां राज्या च कीदृश्या ? भीवशतः भयवशात् समुद्रतया प्रादुर्भूतया यद् वा असितया कृष्णया तथा त्रिवलिभङ्ग—वलित्रयविच्छेदम् अध्यासितया अधिष्ठितवत्या । कीदृशी स्त्री ? करमितमध्या मुष्टिसंमितमध्यभागा इत्यर्थः । त्रिवलिभङ्गमिति “अधिशीङ्स्थासां कर्म” (पा. १. ४. ४६) इति कर्मत्वात् द्वितीया ॥७८॥

अथ रणसाहसदक्षं दयितं मदविभ्रमेण सा हसदक्षम् ।

रहितामैलपद्माऽन्या श्रीरिव तारा सैवाप्पमलपद् मान्या ॥७९॥

शां० ॥ अथ० ॥ अथ अनन्तरम् । सा तारा सुप्रियभार्या । दयितं प्रियं अलपत् उक्तवती । कथम् ? सबाष्पं साश्रु । कीदृशम् ? रणसाहसदक्षं संभ्रा-मादभुतकर्मपटुम् । तथा हसदक्षं हसन्ती वा आक्षेपी नेत्रे यस्य स तथोक्तः

१. म० ‘रोमाञ्चितस्तनवर्तुलयाः’

२. “त्वैतल्लोर्गुणवचनस्य” Vārttika on ६।३।१५।

३. साहसदक्षम् ।

४. सा हसदक्षम् अथवा सा अहसदक्षम् ।

५. मलपद्माऽन्या ।

६. सबाष्पम् अलपद् मान्या ।

तम् । केन ! मदविभ्रमेण मदविलासेन । कीदृशी च ? अन्या श्रीः इव अपरा लक्ष्मीः इव । किमूता श्रीः रहितामलपद्मा त्यक्तोज्ज्वलकमला । कीदृशी सा ? मान्या पूज्या अग्रमहिषीत्वात् ॥७९॥

पु०॥ अथ पुरा व्याकुला अनन्तरं सा प्रसिद्धा तारानाम्नी प्रिया सवास्यं यथा स्यात् एवं दयिते प्रियं सुग्रीवम् अलपत् अभावतः । कीदृशं दयितम् ? रणसाहसे दक्षं रणरूपे साहसे दक्षं चतुरम् । भयानपेक्षं कर्म साहसम् । तथा मदविभ्रमेण सुरापानजनितमदविलासेन अहसदक्षं विकलम् । कीदृशी तारा ? रहितामलपद्मा त्यक्तसितकमला अन्या श्रीः इव अपरा लक्ष्मीः इव । मान्या मानिनी या अलपद् मान्या इति अत्र अनुनासिकामावे पक्षे जडत्वमेव ॥७९॥

निधिरिव यो धैर्यस्य क्रियते न प्रार्थनाऽपि याधैर्यस्य ।

सौमित्रिमवध्यन्तं रुपितं नावैषि अमुं च किमवध्यन्तम् ॥८०॥

शां ० ॥ निधि ० ॥ तं सौमित्रिं लक्ष्मणम् । न अवैषि न जानासि । किमूतम् ? रुपितं कुपितम् । तथा अवध्यं अविनाशं (इयं) तथा अवध्यन्तं च मर्यादाऽवसानम् । किं न अवैषि । लक्ष्मणो निधिः इव निधानमिव । कस्य ? धैर्यस्य सत्त्वस्य । तथा यस्य प्रार्थना अपि याच्ना अपि युद्धाय योधैः भटैः न क्रियते न विधीयते ॥८०॥

पु० ॥ तं सौमित्रिं न अवैषि न जानासि । कीदृशं तम् ? अवध्यन्तं प्राप्तं त्वत्कृतमर्यादान्तेन समागतमित्यर्थः । कीदृशम् ? उज्झितं त्वया उपेक्षितमथवा सौमित्रिं नावैषि स्वापेक्षितं मर्यादात्वं च नावैषि इति योजनीयम् । कीदृशं तम् ? यः धैर्यस्य धीरत्वस्य निधिः इव । यस्य च प्रार्थनापि न क्रियते । प्रार्थना युयुत्सा अभिध्यानं वा । यथावत्प्रार्थनः जातु न वा आजगतेन इति प्रार्थना अपि न क्रियते किम् इति युद्धमिति अपिशब्दार्थः यतः अवध्यं हन्तुमशक्यम् इति अर्थः ॥८०॥

वहति न रोमाञ्चेतः कायो मुष्णाति स हि नरो मां चेतः ।

तदरिविनाशैः क्रमते स्थातुं तदनुनयं विना शक्रमते ! ॥८१॥

१. म० 'यज्ञय' अस्ति ।

२. म० नास्ति ।

३. म० किमरिविनाशः पाठः स्वीकृतः ।

शां० बह० ॥ तस्मात् किं क्रमते युज्यते । किं \angle कर्तुम् ? स्थातुम्
 \angle आसितुम् । कः असौ ? अरिविनाशः शत्रुवधः । कथम् ? विना अन्तरेण ।
 किम् ? तदनुनयं लक्ष्मणानुग्रहम् । हे शक्रमते ! इन्द्रतुल्यमते ! शक्रतुल्यबुद्धे !
 सुग्रीवः हि यस्मात् न बहति न चेष्टतेत्रकः^७ अमी ! कायः शरीरम् ।
 कीदृशः ? रोमाञ्चेतः रोमोद्गतः । तथा इतः^८ अस्मात् स्थानात् मां मुष्णाति ।
 अपहरति । कः असौ ? सः नरः स लक्ष्मणः ॥८१॥

पु० ॥ हे शक्रमते ! शतमुखप्रज्ञ ! इन्द्रतुल्यप्रज्ञ ! अरिविनाश ! शत्रुघातक !
 तदनुज्ञया विना लक्ष्मणस्य अनुज्ञया विना विनाशः स्थानं क्रमते । हि
 यस्मात् कारणात् सः नरः नरनारायणयोगात् यः मां च इतः मुष्णाति मदीयं
 चित्तमपहरति । मुपेः द्विकर्मकत्वात् मामिति कर्मणि द्वितीया । चित्तस्य मुषित-
 त्वात् कायः शरीरं चेतः न बहति न धाम्यति । कीदृशः कायः ? रोमाञ्चेन
 भयजपुलकेन इतः प्राप्तः । अरीन् विनाशयति इति अरिविनाशः कर्मणि अण् ।
 क्रमते इति अप्रतिबन्धने आत्मनेपदम् ॥८१॥

इत्याप्तसतीव्रतया हितमुक्तः कारणस्य च स तीव्रतया ।

आस समन्त्रस्तान्तां प्रियां विहाय मधुना समं त्रस्तां ताम् ॥८२॥

शां० ॥ इत्या० ॥ \angle सुग्रीवः आस बभूव । कीदृशः समन्त्रः मन्त्रवान् ।
 किंभूतः सन् ?^१ उक्तः भणितः सन् । कया ? तया तारया । कीदृश्या ?
 आप्तसतीव्रतया प्राप्तसतीसाध्वीव्रतया । किमुक्तः हितं पथ्यम् । किंभूतामिति
 पूर्वोक्तम् । कया ? हेतुभूतया उक्तः तीव्रतया अमन्दत्वेन । कस्य ? कारणस्य
 हेतोः । चकारः समुच्चयार्थः किं कृत्वा ? समन्त्रं आप्ते विहाय त्यक्त्वा ।
 काम् प्रियां वल्लभां^२ तान्तां स्निग्धां तथा त्रस्तां भीतां कथम् ? समं सह ।
 केन ? मधुना मधेन तां^३ मधं च त्यक्त्वा इत्यर्थः ॥८२॥

१. म० 'क्रियते' अस्ति ।

२. म० \angle ७ नास्ति ।

३. म० 'अत' अस्ति ।

४. द्वा० अस्य श्लोकस्य अपरार्थः नास्ति ।

५. द्वा० \angle ७ नास्ति ।

६. द्वा० 'समन्त्रस्तास' अस्ति ।

७. द्वा० नास्ति ।

८. म० नास्ति ।

पु० ॥ स सुग्रीवः समन्त्रः आस सविकारः बभूव । केन हेतुना ? कारणस्य लक्ष्मणागमनरूपस्य । तीव्रतया दुःसहत्वेन । कीदृशः ? पतिः । आप्त-सतीव्रतया प्राप्तपतिव्रत्यतारया हितम् उक्तः भाषितः । किं कृत्वा ? मधुना सुरया समम् । तां प्रियां विहाय सुरां प्रियां च त्यक्त्वा इति अर्थः । कीदृशीम् ? वनलभां ताम् अतः एव तान्तां ग्लानाम् ॥८२॥

रागे विद्वानरतः^१ तत उपधाशोधितो^२र्विद्वानरतः^३ ।

हनुमान् सामात्यं तं हितं परीक्ष्याऽभ्युवाच सामाऽत्यन्तम् ॥८३॥

शा० ॥ रागे० ॥ हनुमान् वानरविशेषः अभ्युवाच उक्तवान् साम सान्त्वं प्रियवचनम् । कीदृशम् ? अत्यन्तं हितम्^४ अतिशयेन हितम् अनुकूलम् । किं कृत्वा ? परीक्ष्य पर्यालोच्य समुवाच । तं सुग्रीवम् । कीदृशम् ? सामात्यं समन्त्रिणम् । कीदृशः हनुमान् विद्वान् पण्डितः । केभ्यः सकाशात् ? ततः वानरतः^५ तेभ्यः वानरभ्यः तथा अरतः अनासक्तः । क्व ? रागे रागोत्पादकैषु विषयेषु । तथा उपधाशोधितः धर्मार्थकामभयाख्योपधापरीक्षितः । तथा अर्थवित् अर्थशास्त्रज्ञः प्रयोजनवेदी च ॥८३॥

पु० ॥ तस्मिन् इव आयति हनुमान् सामात्यं मन्त्रिसहितं सुग्रीव-सभ्युवाच । अभिमुखः वभाषे । किं कृत्वा ? वानरतः सुग्रीवात् साम सान्त्वं अत्यन्तं हितं सुष्ठु पथ्यं परीक्ष्य सुग्रीवकर्तृकं लक्ष्मणविषयं सामप्रयोगं हित-त्वेन पर्यालोच्य इति अर्थः कीदृशः हनुमान् ? रागे भोगसाधनविषये अरतः असक्तः विद्वान् ज्ञानी तथा चतुर उपधाशोधितं उपधाचतुष्टयशोधितं अर्थ-कार्यतत्त्वं वेत्ति इति । “उपधा अमात्यपरीक्षाप्रकाराः ताः चतस्रः भवन्ति धर्मार्थ-कामभयानां विषयाणां चतुष्टयात् तत्र धर्मोपधाशुद्धान् धर्मे नियुज्यते, अर्थो-पधाशुद्धान् अर्थे, कामोपधाशुद्धान् अन्तःपुरे, भयोपधाशुद्धान् आत्मारक्षणे” इत्यादि दण्डनीतिविद्भ्यः ज्ञेयम् ॥८३॥

१. विद्वान् अरतः ।

२. अर्थवित् वानरतः ।

३. म० ‘इत्युवाच’ ।

४. क्षा० नास्ति ।

५. म० ‘वानरौ’ अस्ति ।

सदृशो हि स दस्यूनां नीतिमुपेक्षेत यः किल सदस्यूनाम् ।

यो मार्गः सोऽद्य मया वाच्यो बुद्ध्या भवद्विधे सोद्यमया ॥८७॥

शा० ॥ स ० ॥ हि यस्मात् । सः दस्यूनां शत्रूणां चोगणां वा सदृशः तुल्यः ।
यः किलेयो (लेत्याः) गमस्तत्वे । न पुरुषः उपेक्षेत अवगणयेत् तां चणयोभात्^१ कामः ।
नीतिं नयम् । कीदृशीम् ? ऊनाम् असंपूर्णांम् । वव ? सदसि सभायाम् ।
तस्मात् यः मार्गः सः अद्य अधुना मया वाच्यः भाषणीयः^२ कः ? भवद्विधे
युष्मत्प्रकारे । कया बुद्ध्या ? मया । कीदृश्या ? सोद्यमया उद्यमयुक्त्या^३ ॥८८॥

पु० । किमुवाच इति आह—यः मन्त्री सपदि (सदसि) सभायां ऊनां निन्दनां
नीतिं अपनीतिं उपेक्षेत ज्ञात्वा न व्रूयात् स किल दस्यूनां सदृशः हि अधुनुल्यः
इत्यर्थः । किल इति मन्त्रित्वस्य निध्यात्वद्योतनया (नाय) । हि इति प्रसिद्धौ हे
हा इति प्रसिद्धौ हेतौ वा । यस्मात् एवं अतः एव अद्य मया यः मार्गः पन्थाः सः
भवद्विधे युष्मादृशे राजनि विषये सोद्यमया उद्योगमद्वितया बुद्ध्या वाच्यः वक्तव्यः
बुद्धिपूर्वकत्वात् वाच्यः वक्तव्यः इति उक्तम् ॥८८॥

ननु मन्त्रिवाक्यश्रवणेन किं प्रयोजनम् इति आह—

नीतिः का मन्त्रिभ्यः श्रुता न संपादयेत् कामं त्रिभ्यः ।

परिदृष्टनयापनया क्रियात्ययवती तु सिध्यति न यापनया ॥८९॥

शा० ॥ नीति० ॥ का ? नीतिः नयः न संपादयेत् अपि तु सर्वा
नीतिः संपादयेत् पूरयेत् । कम् कामम् इच्छाम् । केभ्यः त्रिभ्यः धर्मार्थकामेभ्यः^४
धर्मार्थकामार्थम्^५ कीदृशी ? श्रुता आकर्णिता । केभ्यः मन्त्रिभ्यः अमात्येभ्यः ।
परिदृष्टनयापनया परिदृष्टः अवलोकितः नयस्य नीतेः अपनयः विनाशः
यस्यां सा तथोक्ता तु पुनः क्रिया न सिध्यति न निष्पद्यते । कीदृशी ?
अत्ययवती अतिक्रमवती विनाशयुक्ता वा । कया ? यापनया कालहरणेन ॥८९॥

पु० ॥ त्रिभ्यः मन्त्रिभ्यः अमात्येभ्यः श्रुता नीतिः का वा काममभिलषितं
न संपादयेत् न कुर्यात् सर्वमपि मनोरथं पूरयेत् इत्यर्थः । यतः परिदृष्टौ सर्व-

१ म० नास्ति ।

२ क्षा० नास्ति ।

३ क्षा० 'भगनीयः' ।

४ म० 'द्योद्यमयोक्ताय' ।

५ क्षा० म० नास्ति ।

६-७ म० नास्ति ।

ज्ञातौ नयापनयो नानिष्टुनी यस्यां सा क्रिया सिध्यति प्रसूते प्रसूयते या अपनया
अपगतः नयः नीतिः नस्यां सा अतः एव अत्यथवती अत्ययः नीतिः सा यस्यां
मा तथा सा । नुनपलान्तिता एकस्य निर्णेतृत्वाभावात् द्वयोः ऐकमत्ये कार्यनाशस्य
अपि संगने वा सिध्यः इति उक्तम् ॥८५॥

कुरु साम्ना तमपरुषं निगदन्तमपि प्लवंगमोत्तम परुषम् ।

आदौ साम्ना यस्य क्रिया स वेत्ता नयस्य साम्नायस्य ॥८६॥

शा० ॥ कुरु० ॥ तं लक्षणम् अपरुषं अपगतरोपं कुरु विधेहि । केन ?
साम्ना प्रियवचनेन । हे प्लवंगोत्तम ! वानरप्रधान ! सुग्रीव ! किं कुर्वन्तम् ?
निगदन्ते ब्रुवन्तम् । कथम् ? परुषमपि निष्टुरमपि यतः स वेत्ता स ज्ञाता
नयस्य नीतिः । कीदृशस्य ? साम्नायस्य सुगुरुपारंपर्यस्य सागमस्य वा यस्य
क्रियोपक्रमः आदौ प्राक् साम्ना सान्त्वेन भवति ॥८६॥

पु० ॥ कः असौ उपायः ? तम् आह—हे प्लवंगोत्तम ! कपिश्रेष्ठ ! तं
लक्षणे साम्ना प्रियवाक्यादिना अपरुषं अपगतक्रोपं कुरु । कीदृशम् ? परुषं निष्टु-
रम् । अपि निगदन्तं उच्चैः भाषमाणम् । यस्य पुरुषस्य आदौ प्रथमं साम्ना
क्रिया सामर्थ्यं आरम्भः स नयस्य जेता जैत्रः भवति । कीदृशस्य ? साम्नायस्य
आम्नायः बृद्धोपदेशः नद्युक्तस्य इति । “आदौ सामं(म) प्रयुज्जीत साम्ना सिद्धिः
व्यवस्थिता” इति ॥८६॥

दण्डेन एव विपुः जेतव्यः किं साम्ना इति आह—

रागादपदेशं कः कुर्याद्युद्धस्य नयविदपदेऽशङ्कः ।

सर्वत्र नयो जयति प्रथमं तेन बलवानपि न योजयति ॥८७॥

शा० रागा० ॥ अपदेशं व्याजं छत्र । कः कुर्यात् ? न एव कः अपि
विदध्यात् । कस्मात् ? रागात् अज्ञानात् । कस्य ? युद्धस्य संग्रामस्य । कि-
न्तुः ? नयविद् नीतिज्ञानज्ञः क्व ? अपदे अस्थाने अकाले वा । तथा अशङ्कः
निर्भयः । यतः सर्वत्र सर्वत्रैव प्रयोजने नयः नीतिः जयति । तेन कारणेन बलवान्
अपि शक्तियुक्तः अपि प्रथमं संग्रामं न योजयति न करोति ॥८७॥

पु० ॥ नययित् नीतिज्ञः को वा अशङ्कः शङ्कारहितः सन् रामं जिगीषया
अपदेशे अस्थाने अपि युद्धस्य अपदेशं नामोक्तिं कुर्यात् ? कः अपि न नीतिज्ञः
युद्धस्य नाम अपि न गृह्णाति इत्यर्थः । सर्वत्र कार्ये नयः नीतिः एव जयति ।
तेन हेतुता बलवानपि समर्थः अपि प्रथमं युद्धं न योजयति न करोति इत्यर्थः ।

उक्तं हि—“पुनैः अपि न यः अद्वा वरं (योद्धव्यं) किं पुनः निशिनैः शरैः”
इति । यदा बलवानपि न युध्येत दुर्बलस्य तव का आशङ्का इह ? ॥८७॥

दृष्टा वानरहरिणा के ते स्थास्यन्ति वीरवानर ! हरिणा ।

गुप्तिं कां तव पुण्यां पश्यसि च स नाभिहन्ति कान्तवपुर्गाम् ॥८८॥

शां० ॥ दृष्टा० ॥ हे वीर ! चारभट ! के ते वानरहरिणाः मर्कटमृगाः स्थास्यन्ति । कीदृशाः सन्तः दृष्टा अवलोकिताः । वा अथवा । केन ? तेन हरिणा पुरुषसिंहेन लक्ष्मणेन । तथा ते तव पुण्यां नगर्यां गुप्तिं गृह्याम् पश्यसि निरीक्ष्यसे । तां यां स लक्ष्मणः न अभिहन्ति न तिरस्करोति । कीदृशः ! कान्तवपुः कमनीयशरीरः ॥८८॥

पु० ॥ वाशब्दः पक्षव्यावृत्तौ । नरहरिणा पुरुषसिंहेन लक्ष्मणेन दृष्टाः न तव वानरहरिणाः कपिहरिणा मृगाः स्थास्यन्ति अपि तु न कपिमृगाः स्थास्यन्ति । यथा सिंहेन दृष्टाः हरिणाः सत्वरं पलायन्ते तद्वत् तेन दृष्टाः कपयः अपि इत्यर्थः । तव पुण्यां कां गुप्तिं रक्षां पश्यसि यां गुप्तिं कान्तवपुः मनोह्रः नात्र लक्ष्मणः तरसा बलेन कृत्वा अभिहन्ति । तादृशी कापि तव पुं न अस्ति इत्यर्थः । अपराधे विषये त्रिकोट्योऽपि च स्युः । त्रिसंख्याकाः कोट्यो भवेयुः । संभावनायां लिङ् ॥८८॥

प्रणयैरपराधेयाः सतां भ्रुकुट्योऽपि च स्युरपराधे याः ।

ता हि नवैरस्यन्ते सान्त्वैस्तस्मात्क्षमं न वैरस्यं ते ॥८९॥

शां० ॥ प्रण० ॥ अपिच किंच । हि तस्मात् । नवैः प्रत्ययैः । सान्त्वैः सामप्रयोगैः । ताः भ्रुकुट्यः अस्यन्ते निराक्रियन्ते याः सतां सत्पुरुषाणां अपराधे स्युः । कीदृशः अपराधेयाः अनारोपणीयाः । केः प्रणयैः स्नेहैः कृत्वा । तस्मात् न क्षमं न युक्तम् । वैरस्यं वैमु ७ ख्यम् कस्य ते तव । येन च रसेन प्रीतिः तेन एव रसेन वर्धनीया न वैरस्यं कार्यम् इत्यर्थः ॥८९॥

पु० ॥ कीदृशः सतां साधूनां प्रणयैः प्रार्थनाभिः अपराधेयाः समाधातुमशक्याः ते अपराधाः कोट्योऽपि न नवैः नूतनैः । सान्त्वैः सामप्रयोगैः ।

१. वानर ! हरिणा अथवा वा नरहरिणा ।

२. कां तव पुण्यां ।

३. कान्तवपुर्गाम् ।

४. नवैः अस्यन्ते ।

५. म० नास्ति ।

अस्यन्ते क्षिप्यन्ते निराक्रियन्ते । हिशब्दः अवधारणे तौ एव इत्यर्थः तस्मात् हेतोः तेन वैरस्यं नैष्टुर्यं न क्षमं न युक्तम् । पारुष्यं परित्यज्य लक्ष्मणं सान्त्वय इति भावः ॥८९॥

अथ सस्मितमिदमुक्तो नयशोभी तेन

प्लवगेश्वरेण हनुमानयशोभीतेन ।

दिष्ट्या रमसे सामनि परमे वचसां त्वं

मुनो हि वदति मित्रं परमेव च सान्त्वम् ॥९०॥

श्री०॥ अथ०॥ अथ अनन्तरं हनुमान् तेन प्लवगेश्वरेण वानरप्रमुणा सुग्रीवेण । कीदृशेन ? अयशोभीतेन अकीर्तिवस्तेन इदमुक्तः अपि भणितः । कथम् ? सस्मितं सहास्यम्^१ । कीदृशः हनुमान् ? नयशोभी नीतिराजितः । किं भणितः ? दिष्ट्या पुण्येन त्वं रमसे रतिं करोषि । हि समञ्जसत्वेन^२ (?) । कीदृशे ? परमे प्रधाने । केपाम् ? वचसां वाचाम । हि यस्मात् । मुजनः सत्पुरुषः मित्रं सखायं सान्त्वमा(म् ?) वचसामेव च वदति । क^३ सस्यपुष्टिकालोपेतस्य उपकारकस्य नयस्य वा कालोपेतस्य ॥९०॥

पु० ॥ अथ हनूमद्वचनान्तरं प्लवगेश्वरेण सुग्रीवेण हनूमान् सस्मितम् इदं वक्ष्यमाणम् उक्तः । कीदृशः हनूमान् ? नयेन नीत्या शोभते तच्छील इति-नयशोभी । कीदृशेन प्लवगेश्वरेण ? अयशोभीतेन अयशसः अकीर्तिः सकाशात् भीतेन वस्तेन । किम् उक्तः इति आह-त्वं दिष्ट्या वचसां परमे उत्कर्षे वर्तसे इति शेषः । दिष्ट्या इति हर्षद्योतकः निपातः । तथा हि स जनः अपि अत्र सखायं सान्त्वम् एव वदति चशब्दः निर्वाहार्थः । यथा गात्रं न खलनम् इति अत्र खलशब्दः । नयशोभी इति “शुभ दस्तौ” “सुप्यजातौ णिनिस्ताच्छील्ये” (पा.३.२.७८) इति णिनिः ॥९०॥

सौम्यं न हास्यति बुद्धिः सामोदा रामे सौहार्दबद्धमूला सामोदारामे ।

स्यान्मादृशस्य तुष्टिः का लोपे तस्य उपकारस्य नयस्य वा कालोपेतस्य ॥९१॥

शा० सौम्य०॥ हे सौम्य ! हनुमान् । मे मम बुद्धिः मतिः न हास्यति । न भ्रंशं यास्यति । कीदृशी ? सामोदारा साम्ना सामप्रयोगेण सामि वोदारारं

१. म० ‘सहासं’ अस्ति ।

२. श्वा० ‘स्वादृशमतिमांसत्वे’ अस्ति ।

३. म० ‘तु सखा यस्य त्वमेव वचसामं च वदति’ अस्ति ।

४. म० ‘साग्निभोद्यस’ अस्ति ।

प्रवरा सामोदारा । तथा सौहार्दबद्धमूला सौहार्दमेव मित्रत्वमेव वदं ददं मूलं
यस्याः सा तथा सामोदा सहर्षा । कस्मिन् ? रामे रामविषये । का तुष्टिः संतोषः
स्यात् भवेत् नैव भवेत् ? इत्यर्थः । कस्य ? मादृशस्य । क सति ? लोपे विनाशे
सति । कस्य ? उपकारस्य उपष्टम्भस्य । कीदृशस्य ? कालोपेतस्य समयप्राप्तस्य ।
च तथा नीतिश्च । कस्य संबन्धिनः ? तस्य रामस्य ॥९१॥^१

नाहं क्षणमपि सैन्ये सन्नेत्रस्येयं^२

श्रीर्यदि न तस्य वीर्यात्सन्ने त्रस्येयम्^३ ।

यत एति सुहृत्कुपितः स महर्षभयातो

दोलायते मतिरियं समहर्षभयाऽतः ॥९२॥

शां० नाहं०॥ यदि तस्य रामस्य । कीदृशस्य ? सन्नेत्रस्य शोभनलो-
चनस्य । वीर्यात् प्रतापात् । इयम् एषा श्रीः लक्ष्मीः न भवेत् तदा न अहं
त्रस्येयं त्रासं भजेयम् । कथम् ? क्षणमपि सुहृत्तमपि । क सति ? सैन्ये कपिते-
नायां सन्ने त्रस्ते सति । यतः च एति यस्मात् आगच्छति । कः असौ ? सुहृद्
मित्रम् । कीदृशः सः ? कुपितः रुष्टः सन् । तथा महर्षभयातः महावृषभगमनः
अतः अस्मात् हेतोः इयं मतिः बुद्धिः मम दोलायते संशयारूढा भवति न
जाने किं करिष्यति इति । कीदृशी ? समहर्षभया तुल्यतुष्टित्रासा सुहृदागमन-
कोपाभ्याम् ॥९२॥

पु०। किं च अहं सैन्ये कपिवले सन्ने अवसादं प्राप्ते अपि न त्रस्येयं
न भीतः भवेयम् । इयं श्रीः लक्ष्मीः सन्नेत्रस्य शोभनलोचनस्य तस्य लक्ष्मणस्य
संबन्धिनः वीर्यात् सामर्थ्यात् यदि न भवेत् शंप्रदा इयं राज्यसमृद्धिः जाता
इति भीतिः क्रियते इति भावः सुहृद् मित्रभूतः सः लक्ष्मणः कुपितः सन् यतः
एति यस्मात् आगच्छति । अतः मम मतिः वेलां मर्यादां अवलम्बते । कीदृशी
मतिः ? समहर्षभया समे हर्षभये यस्यां सा तथा । सुहृद् आयाति इति
हृषः । कुपितः सन् आयाति इति भीतिः । कीदृशः सः ? महर्षभयातः महो-
क्षस्य इव यातं गमनं [यस्य] स तथा । दोलायति इति कण्ठवादिपाठात् यक्
इति शिवभद्रटीका समाप्ता ॥९२॥

१. 'मित्रमेव' अस्ति ।

२. अस्य श्लोकस्य पु० टीका नास्ति ।

३. सन्नेत्रस्य इयम् ।

४. सन्ने त्रस्येयम् ।

ज्योत्स्नां शुकपरिधाना आशायत्तस्य
जनयन्ति शोकमतुलमाशा यत्तस्य ।

अद्यापि यच्च कपयः समाह्रियन्ते
न स्खलितमुपनेतुमर्हति समा ह्रियं तेन ॥९३॥

शा० ज्यो० ॥ तेन कारणेन च लक्ष्मणो मम ह्रियं लज्जां स्खलितं क्षण-
मुपनेतुं हौकयितुम् अर्हति योग्यः भवति यत् यस्मात् तस्य रामस्य (आशाः
दिशः शोकं शुचं दुःखं जनयन्ति । कीदृशम् ! अतुलम् अप्रमाणम् । कीदृशस्य ?
तस्य) आशायत्तस्य मनोरथाधीनस्य । व्रीहस्यः आशाः ? ज्योत्स्नांशुक-
परिधाना चन्द्रकान्तिवज्रच्छादनाः । यतः तथा यच्च यस्मात् च अद्य अपि
बधुना अपि कपयः वानराः न समाह्रियन्ते न मील्यन्ते ॥९३॥^१

वीक्ष्य शरन्मुखमुडुपतिविशेषकोपेतं
प्रणयेन वर्तमान विशेषकोपे तम् ।

कृत उपकारः सख्यं न वञ्चनामेति
अस्मद्विधमनुगमयन्नवं च नामेति ॥९४॥

शा० ॥ वीक्ष्य ॥ स लक्ष्मणः न वञ्चनां स्खलनम् एति गच्छति ।
किं कारयन् ? अनुगमयन् योजयन् । कथम् ? अस्मद्विधं मादृशम् । कम् अनु-
गमयन् ? तं रामम् । कथम् ? कृत उपकारः सख्यं न वञ्चनामेति । कृतः
विहितः अस्माभिः भवतामुपकारः तारासमर्पणः (?णम्) लक्ष्मण ! तथा सख्यं मित्रत्वं
च नवं नूतनं कृतं भवद्भिः सह अस्माभिः । कथं नाम व्यक्त इति अनेन
प्रकारेण । कीदृशम् तम् ? वर्तमानं तिष्ठन्तम् क ! विशेषकोपे अधिकक्रोधे ।
किं कृत्वा ? वीक्ष्य अवलोक्य । किं तत् ? शरन्मुखं शरत्कालप्रारम्भः । कीदृशम् ?
उडुपतिविशेषकोपेतं चन्द्रतिलकयुक्तम् ? केन वीक्ष्य ? प्रणयेन प्रीत्या ॥९४॥^२

१. क्षा० 'मामद्वियं' अस्ति ।

२. म० नास्ति ।

३. म० 'मनोरथाधारस्य' अस्ति ।

४. अस्य श्लोकस्य पु० टीका नास्ति ।

५. क्षा० मां सखी अस्ति ।

६. क्षा० नास्ति ।

७. अस्य श्लोकस्य पु० टीका नास्ति ।

शां० ॥ (क्षा० प्रति) इति पूर्णतल्लगच्छसंबन्धिश्वेताम्बरश्रीशान्तिसूरिविरचितायां
शिवभद्रकाव्यवृत्तौ द्वितीयः आश्वासकः समाप्तः । समाप्ता इयं शिवभद्राख्यकाव्यवृत्तिः ।

वृन्दावनादिकाव्यानां पञ्चानां वृत्तिम् उज्ज्वलां कृत्वा ।

अर्जितं मया पुण्यं तेन यान्तु शिवं जनाः ।

श्रीः अस्तु । संवत् १६५३ वर्षे कार्तिक सुदि ८ दिनसोमवा[स]रे पण्डित-
पुरन्दरपण्डितश्री श्री श्री श्री श्री श्रीकमलविजयशिष्यगणिकीर्तिविजयपठ-
नार्थम् । मुहूर्तादेव लिखितं निर्जरार्थे । श्रीजालोरनगरे ॥

शां० ॥ (म० प्रति) । श्री पूर्णतल्लगच्छसंबन्धिश्वेताम्बरश्रीशान्तिसूरिविरचितायां
शिवभद्रकाव्यवृत्तौ द्वितीयः आश्वासकः समाप्तः । व । संवत् १९५१ मिति
भादरवा वद १० शुभं भवतु । श्रीरस्तु । कल्याणमस्तु ।

श्रीः श्रीः श्रीः श्री श्रीः श्रीः ॥

प्रवरा सामोदारा । तथा सौहार्दबद्धमूला सौहार्दमेव मित्रत्वमेवै वद्धं दृढं मूलं
यस्याः सा तथा सामोदा सहर्षा । कस्मिन् ? रामे रामविषये । का तुष्टिः संतोषः
स्यात् भवेत् नैव भवेत् ? इत्यर्थः । कस्य ? मादशस्य । क सति ? लोपे विनाशे
सति । कस्य ? उपकारस्य उपष्टम्भस्य । कीदृशस्य ? कालोपेतस्य समयप्राप्तस्य ।
च तथा नीतेश्च । कस्य संबन्धिनः ? तस्य रामस्य ॥९१॥^१

नाहं क्षणमपि सैन्ये सन्नेत्रस्येयं^३

श्रीर्यदि न तस्य वीर्यात्सन्ने त्रस्येयम्^४ ।

यत एति सुहृत्कुपितः स महर्षभयातो

दोलायते मतिरियं समहर्षभयाऽतः ॥९२॥

शा० नाह०॥ यदि तस्य रामस्य । कीदृशस्य ? सन्नेत्रस्य शोभनलो-
चनस्य । वीर्यात् प्रतापात् । इयम् एषा श्रीः लक्ष्मीः न भवेत् तदा न अहं
त्रस्येयं त्रासं भजेयम् । कथम् ? क्षणमपि सुहृत्तमपि । क सति ? सैन्ये कपिसे-
नायां सन्ने त्रस्ते सति । यतः च एति यस्मात् आगच्छति । कः असौ ! सुहृद्
मित्रम् । कीदृशः सः ? कुपितः रुष्टः सन् । तथा महर्षभयातः महावृषभगमनः
अतः अस्मात् हेतोः इयं मतिः बुद्धिः मम दोलायते संशयारूढा भवति न
जाने किं करिष्यति इति । कीदृशी ? समहर्षभया तुल्यतुष्टिवासा सुहृदागमन-
कोपाभ्याम् ॥९२॥

पु०। किं च अहं सैन्ये कपिवले सन्ने अवसादं प्राप्ते अपि न त्रस्येयं
न भीतः भवेयम् । इयं श्रीः लक्ष्मीः सन्नेत्रस्य शोभनलोचनस्य तस्य लक्ष्मणस्य
संबन्धिनः वीर्यात् सामर्थ्यात् यदि न भवेत् शंप्रदा इयं राज्यसमृद्धिः जाता
इति भीतिः क्रियते इति भावः सुहृद् मित्रभूतः सः लक्ष्मणः कुपितः सन् यतः
एति यस्मात् आगच्छति । अतः मम मतिः वेलां मर्यादां अवलम्बते । कीदृशी
मतिः ? समहर्षभया समे हर्षभये यस्यां सा तथा । सुहृद् आयाति इति
हृषः । कुपितः सन् आयाति इति भीतिः । कीदृशः सः ? महर्षभयातः महो-
क्षस्य इव यातं गमनं [यस्य] स तथा । दोलायति इति कण्ठवादिपाठात् यद्
इति शिवभद्रटीका समाप्ता ॥९२॥

१. 'मित्रमेव' अस्ति ।

२. अस्य श्लोकस्य पु- टीका नास्ति ।

३. सन्नेत्रस्य इयम् ।

४. सन्ने त्रस्येयम् ।

ज्योत्स्नां शुकपरिधाना आशायत्तस्य
जनयन्ति शोकमतुलमाशा यत्तस्य ।

अद्यापि यच्च कपयः समाह्रियन्ते
न स्खलितमुपनेतुमर्हति समा ह्रियं तेन ॥९३॥

शां० ज्यो० ॥ तेन कारणेन च लक्ष्मणो मम ह्रियं^१ लज्जां स्खलितं क्षण-
मुपनेतुं दौकवितुम् अर्हति योग्यः भवति यत् यस्मात् तस्य रामस्य (आशाः
दिशः शोकं शुकं दुःखं जनयन्ति । कीदृशम् / अतुलम् अप्रमाणम् । कीदृशस्य ?
तस्य)^२ आशायत्तस्य मनोरथाधीनस्य^३ । कीदृश्यः आशाः ? ज्योत्स्नांशुक-
परिधाना चन्द्रकान्तिवन्नच्छादनाः । यतः तथा यच्च यस्मात् च अद्य अपि
बधुना अपि कपयः बानराः न समाह्रियन्ते न मील्यन्ते ॥९३॥

वीक्ष्य शरन्मुखमुडुपतिविशेषकोपेतं
प्रणयेन वर्तमानं विशेषकोपे तम् ।

कृत उपकारः सख्यं न वञ्चनामेति
अस्मद्विधमनुगमयन्नवं च नामेति ॥९४॥

शां० ॥ वीक्ष्य ॥ स लक्ष्मणः न वञ्चनां स्खलनम् एति गच्छति ।
किं कारयन् ? अनुगमयन् योजयन् । कथम् ? अस्मद्विधं मादृशम्^४ । कम् अनु-
गमयन् ? तं रामम् । कथम् ? कृत उपकारः सख्यं न वञ्चनामेति । कृतः
विहितः अस्माभिः भवतामुपकारः तारासमर्पणः (ःणम्) लक्ष्मण ! तथा सख्यं मित्रत्वं
च नवं नूतनं कृतं भवद्भिः सह अस्माभिः । कथं नाम व्यक्त इति अनेन
प्रकारेण । कीदृशम् तम् ? वर्तमानं तिष्ठन्तम् क ? विशेषकोपे अधिककोपे^५ ।
किं कृत्वा ? वीक्ष्य अवलोक्य । किं तत् ? शरन्मुखं शरत्कालप्रारम्भः । कीदृशम् ?
उडुपतिविशेषकोपेतं चन्द्रतिलकयुक्तम् ? केन वीक्ष्य ? प्रणयेन प्रीत्या ॥९४॥

१. क्षा० 'ममह्रियं' अस्ति ।

२. म० नास्ति ।

३. म० 'मनोरथाधारस्य' अस्ति ।

४. अस्य श्लोकस्य पु० टीका नास्ति ।

५. क्षा० मा सख्य अस्ति ।

६. क्षा० नास्ति ।

७. अस्य श्लोकस्य पु० टीका नास्ति ।

शां० ॥ (क्षा० प्रति) इति पूर्णतल्लगच्छसंबन्धिश्वेताम्बरश्रीशान्तिसूरिविरचितायां
शिवभद्रकाव्यवृत्तौ द्वितीयः आश्वासकः समाप्तः । समाप्ता इयं शिवभद्राख्यकाव्यवृत्तिः ।

वृन्दावनादिकाव्यानां पञ्चानां वृत्तिम् उज्ज्वलां कृत्वा ।

अर्जितं मया पुण्यं तेन यान्तु शिवं जनाः ।

श्रीः अस्तु । संवत् १६५३ वर्षे कार्तिक सुदि ८ दिनसोमवा[स]रे पण्डित-
पुरन्दरपण्डितश्री श्री श्री श्री श्री श्री श्रीकमलविजयशिष्यगणिकीर्तिविजयपठ-
नार्थम् । सुहृतादेव लिखितं निर्जरार्थे । श्रीजालोरनगरे ॥

शां० ॥ (म० प्रति) । श्री पूर्णतल्लगच्छसंबन्धिश्वेताम्बरश्रीशान्तिसूरिविरचितायां
शिवभद्रकाव्यवृत्तौ द्वितीयः आश्वासकः समाप्तः । ब । संवत् १९५१ मिति
भादरवा वद १० शुभं भवतु । श्रीरस्तु । कल्याणमस्तु ।

श्रीः श्रीः श्रीः श्री श्रीः श्रीः ॥

जम्बूकविकृतम्

चन्द्रदूतकाव्यम्

संपादकः पं० हरिशंकर अ० शास्त्री

चन्द्रदूतनामकमिदं काव्यं गमोर्गर्थकम् यमकालङ्कृतं रम्यप्रदं च ।
जम्बूनाम्ना कविना व्यग्रचि इदम् काव्यम् मानिनीच्छन्दोनिबद्धम् । अम्बोपमि श्रोतारिन्
सूरिकृता वृत्तिर्विद्यते ।

अस्य कवेर्जम्बूनाम्नः परिचयो न कश्चित्समुपलभ्यते । वृत्तिकाव्ये श्रोतारिन्-
सूरेस्तु परिचयो मत्सम्पादितस्य मेघाम्बुदयकाव्यस्याऽऽमुखादेव सम्बन्धेयः ।

अस्य काव्यस्य हस्तलिखिते द्वे प्रती लब्धे । एका ला. द. भा. सं. वि.
मन्दिरसुरक्षितश्रीमहेन्द्रविमलसङ्गृहीतभाण्डागारस्य डा० नं-२० क्रमाङ्क ११४३
अङ्किता । अस्याः परिचयस्तु मेघाम्बुदयकाव्यादस्मत्सम्पादितज्ञातव्यः ।
अन्या तु ला. द. भा. सं. वि. सम्बन्धिनो सू० ७२२५ क्रमाङ्का आयामपुस्तकयोः
२८×१३ सेन्टीमिटरप्रमाणा पत्रपट्टकमिता च । तत्र प्रतिपत्रं षोडश पङ्क्तयः सन्ति
प्रतिपङ्क्तिं च प्रायः चतुश्चत्वारिंशदक्षराणि सन्ति । अस्याः प्रान्ते पुष्पिका विद्यते ।
तथाहि—

चन्द्रदूतस्य काव्यस्य वृत्तिं कृत्वा मुनिमेवाम् ।

यदजितं मया पुण्यं तेन निर्बान्तु देहिनः ॥

अनयोः हस्तप्रतयोः द्वितीया केन कुत्र लिखिता इति तु न निर्दिष्टम् ।
प्रथमाया अन्ते इयं पुष्पिका विद्यते

चन्द्रदूतस्य काव्यस्य यथाबोधे कृता मया ।

वृत्तिर्जनावबोधाय शोधनीयाः सुपण्डितैः ॥

अस्याः प्रतिपरिचयस्तु मेघाम्बुदयकाव्यस्य ला. द. वि. सं. प्रकाशितस्य
मत्सम्पादितप्रतितोऽवगन्तव्यः ।

इमे प्रती प्रायः शुद्धे समीचीने च ।

प्रथमायाः प्रतेरन्ते अन्या अपि पुष्पिका एवं विद्यते—

वृन्दावनादिकाव्यानां पञ्चानां वृत्तिमुज्ज्वलाम् ।

कृत्वाऽजितं मया पुण्यं तेन यान्तु शिवं जनाः ॥ श्रीरस्तु ।

संवत् १६५३ वर्षे कार्तिकसुदि ८ दिनसोमवा[स]रे पण्डितपुरन्दरपण्डित-
श्रीश्रीश्रीश्रीश्रीकमलविजयगणेशिष्यगणिकीर्तिविजयपठनार्थं सुहृतादेवालिखितं
निर्जरार्थे जालोरनगरे ॥

एतदंशि यमकान्वितानि काव्यानि श्लिष्टानि अतः तेषामर्थो न सरलतया
स्थात् । अतः प्रासारगुणस्य हानिः सञ्जायते परन्तु चमत्कृतिप्रदानि तु अवश्यमेव
भवन्ति अतः वाचकानां रुचिकराणि जायन्ते । यद्यपि त्रिल्लृप्तादिसक्षतिस्तु अवश्य-
मेव भवति तथापि यमकत्वात्पठने पदानां छेदने च आनन्दोऽपि भवति विदुषाम् ।

गच्छतः स्खलनं कापि भवत्येव प्रमादतः

इहान्ति दुर्जेनास्तत्र समादधति पण्डिताः ॥ इति शम् ।

चन्द्रदूतकाव्यस्य वस्तुनिरूपणम् ।

जम्बूकविश्वचन्द्रदूतकरणे प्रवर्तमान आदौ मङ्गलार्थमिष्टदेवतां स्मरति ।

वर्षाकाळे चन्द्रज्योत्स्नया पीड्यमाना अहंकारात् गतबुद्धिः सती या स्त्री
प्रियं लक्ष्मीकृत्य ऊचे । या मया सह प्रचल इति विनयं धारयन्तं प्रियं न जगाम ।
तां प्रियहितां मां हे शिशिरकिरण ! त्वं रक्ष । तव चन्द्रिका प्रिययुक्तायां वध्वा-
मन्तःकरणविकृतये भवतु । अपि च हे चन्द्र ! अपरमपि त्वं शृणु । यदि कथमपि
कान्तः इक्ष्वपथं गच्छेत् तदा सस्मितं क्षणमिदमभिधेयः । हे शठहृदय ! विरहदहन-
दग्धा त्वन्महेष्वा स्निधते तथापि त्वया किमास्यते । वियति हंसा हंसीयुक्ता रत्या
धमन्ति हे त्यक्तदार ! रागयुक्तं मम चेतः सर उपान्ते सरति । हे पथिक ! त्वां
बिना मम शिरः शोभारहितम्, वक्षः सुकारहितं, शं च बिनाशं प्राप्तम् । अबुना
तरुणो मन्मथाधोनदेहां निजलौमिव कलमः नलिनीं प्रणमति । धवलकैरवस्वण्डः,
कमलमपि मम बिनाशाय प्रभवतः । मधुकरः अपि मधुरमधुरसादृश्यं पक्विनी-
नायिकाया अभोरुहास्यम् आपोयते । कामपुल्लिन्दः मधुपराजीव्याजटङ्कारतः निर्मला-
कालजलमारूढः इमं जनं बिनाशं नयति । मयूरी च भर्त्रा युक्ता सुखं मुङ्क्ते
अहं तु एकाकिनी अतः न सुखमनुभवामि । गच्छता भवता उपवनम्, रथगारं
उपा च न व्यगणि । हे शठ ! इयं तव भार्या कथं स्मृतिपथं नोपयाति ? यद्वा
ज्ञातं तव प्रेयसी अन्या अतोऽहं त्वया न स्मर्ये । तव अन्या नारी रतवरदा जाता
तर्हि अबलाया मे मरणमेव चेष्टा भवतु । हे अनृतवादिन् ! त्वमेव मम वल्ल-
भासि इति वचनम् तव क गतम् ? पुरुषो भयेन असत्यं भाषते परन्तु नाहं

जम्बूकविकृतम्

१

तुभ्यं कुपिता अतो नास्ति मत्तः किञ्चित् भयम् । तथापि अहं त्वां विना तव
विश्वेन दिनं रात्रिं च शीघ्रं गमयामि । तव भार्यायाः कुचकलशविभूषा मुक्ता-
कलापोत्पाद्या नयनविगलदक्षैः जन्यते । त्वद्भार्यां भासमाना षौः विमलसरः श्व
हसतः । तव भार्या कथितभवतुदन्ताय जनाय द्रव्यं भोजनं च ददाति । त्वं
तु पुनः अविदिततदवस्थः आस्से । अतः निःस्नेहत्वाद् भवतः किं वाच्यम् ।
हे प्रिय ! मम सर्वा मुद् गच्छति । तथा त्वयि उत्कण्ठा भवति इह शम्भुकाळे
विहायःश्रियम् दृष्ट्वा, तथापि त्वं किमर्थम् आस्से प्रियत्वं विहाय ।

इति सन्दिष्टश्चन्द्रः उदयाचले अस्ताचले वा प्रीतिम् अकृत्वा प्रियाय
कथयितुमिव अम्बराध्वनि सरति इति ।



स्फुरदमलशिलायां वर्त्तिकान्तेन सारं
यदभिलषति बिम्बं तावकं नेन साऽरम् ।
नयति दिनमुषां च त्वत्कृतानीह माना-
हितविरहितचेतास्सद्रतानीहमाना ॥१७॥

स्फुर० । सा तेषां भार्या अरं शीघ्रं नयति गमयति । किं तद !
दिनं दिवसं तथोषां च रात्रिं च । केन नयति ? ते तव बिम्बेन । यद् बिम्बम्
अभिलषति । कीदृशम् ? सारं प्रधानम् । तथा तावकम् भवदीयम् । कस्याम्
स्फुरदमलशिलायाम् । देदीप्यमाननिर्मलरूपदि । केन लिङ्गितम् ? वर्त्तिकान्तेन
कूर्चिकापर्यन्तेन । कीदृशी ? ईहमाना अभिलषन्ती । कानि ! सद्रतानि शासन-
सुरतानि । कीदृशानि ? त्वत्कृतानि भवद्विहितानि । क ? इह शस्त्रकाले । कथंभूता !
मानाहितविरहितचेताः मानाहितम् अहङ्कारयुक्तम् । मानेन वा कृत्वा अहितं-मौ-
नाननुकूलं, विरहितं-त्यक्तं चेतो-मनो यया साऽहंकारत्यक्तचित्ता ॥१७॥

कुचकलशविभूषा जन्यते ह्यारजन्या-

महनि च ननु तस्याः सन्ततं ह्यारजन्या ।

नयनविगलदस्त्रैर्मोक्तिकैर्वा मतायाः

सुभग ! तव नताङ्ग्याः सत्खनेर्वामतायाः ॥१८॥

कुच० । हे सुभग ! तव ते । नताङ्ग्याः तन्वङ्ग्याः कृशदेहायाः तस्याः
भार्यायाः । ननु निश्चितं सन्ततं निरन्तरं जन्यते क्रियते । काऽसौ ! कुचकलशवि-
भूषा स्तनकुम्भालङ्कृतिः । कीदृशी ! ह्यारजन्या मुक्ताकलापोत्पाद्या । कैः ? नयन-
विगलदस्त्रैः नेत्रपतदध्रुभिः । कीदृशैरिव मोक्तिकैर्वा । मुक्ताफलरचितानि इव । वा
इवार्थे । कस्यां जन्यते ? रजन्यां रात्रौ तथा अहनि दिने च । हा कष्टम् ।
तस्याः कथंभूतायाः ? [मतायाः] वर्षाद्यायाः । तथा सत्खनेः शोभनाकरस्य ।
कस्याः ? वामतायाः चारुतायाः । रात्रौ दिवा सा रोदिति इत्यर्थः ॥१८॥

निशि निशि हसति द्यौर्भासमानां वरां ता-

मुहुभिरेव सिताभिर्भासमानाम्बरान्ता ।

अपि विमलसरःश्रीः कौमुदाऽऽभासिताऽपा-

मवपुर्षिषुविषाग्नेः कौ मुदाऽऽभासिताया ॥१९॥

१. भवद् सू० । २. मातानुकूलितं दे०॥ ३. मुक्ताफलैरिव सू०॥ ४. सू० प्रनौ वा इवार्थे
इति अधिकम् ५. चारुतस्य सू०॥

निशि० । तां त्वद्वार्यां वर्गं श्रेष्ठाम् । तथा भासमाना भा दीप्तिस्तयाऽसमाना
अनन्यतुल्या तां द्यौः स्वं हसन्ति । कीदृशी द्यौः ? भासमानाम्बरान्ता भास-
मानम(तोऽ)म्बरान्तं(तो) यस्यां यया वा शोभमानवल्गुममपर्यन्ता । सा ।
कामिः कृत्वा उडुभिर्गन्ध नक्षत्रैः । कीदृशीभिः ? सिताभिः शुभाभिः । क्व निशि
रात्रौ । न केवलं द्यौर्हमति । विमलसरःश्रीरपि निर्मलतटागलक्ष्मीरपि हसतीव ।
सा कीदृशी ? कौमुदाऽऽभासिता कैरवपण्डमण्डिता । कया हसति ? मुदा
हर्षेण । कस्याम् ? को पृथिव्याम् । कीदृशी सरःश्रीः ? आभासितापा । आभासी
प्रभाममानस्तापः सन्तापो यस्याः सा तथोक्ता । कस्य अवपुरिषुविषाग्नेः अवपुषः
कामस्य । इषुरेव विषाग्निः तस्य । कासां सम्बन्धिनाः या सरःश्रीः अपां जला-
नाम् ॥१९॥

कथितभवदुदन्ता योन्मुदा चेतसाऽदात्

प्रतिदिनमबला स्वं भोजनं चेतसादा ।

अविदिततदवस्थस्तिष्ठसि त्वं गदाङ्ग-

धुतित ! किमिति वाच्यं सत्त्वरं त्वङ्गदाङ्ग ! ॥२०॥

अबला भार्या तदाऽदाहत्तवती । कथम् ? प्रतिदिनम् दिनं दिनं प्रति । किं तत् ?
स्वं द्रव्यम् । न केवलं स्वं भोजनम् च । कस्मै ? कथितभवदुदन्ताय कथित उक्तो
भवतस्तदोदन्तो वार्ता येन स तथोक्तः तस्मै । केनाऽदात् ? चेतसा मनसा । कीदृशे-
न ? उन्मुदा सहर्षेण । कीदृशी अबला ? इतसादा गतश्रमा । त्वं तु पुनः तिष्ठसि
आस्से । कीदृशः सन् ? अविदिततदवस्थः अज्ञाततत्त्वरूपी(पो) हे गदाङ्गधुतित ! गदा-
प्रहरणमङ्गं यस्य स गदाङ्गो हरिः । तस्येव धुतितं दोषतिर्यस्य स तथोक्तः तस्य आम-
न्त्रणम् । तथाऽङ्गदाङ्ग ! अङ्गदैराभरणविशेषैः उपलक्षितमङ्गं बाहुयस्य स तथोक्त-
स्तस्यामन्त्रणम् । इति हेतोः किं वाच्यम् ? किं वक्तव्यम् ? । कथं सत्त्वरं सवेगम् ।
न किमपि वक्तव्यम् । निःस्नेहत्वाद्भवत इत्यर्थः ।

भवति कृतमतेर्मे नैति बध्वा न मुत्का

बहिरभिपततोऽन्यस्यापि निध्वानमुत्का ।

भवति निशमयन्त्यास्तां प्रियत्वं विहायः-

श्रियमिह किमवेक्ष्यास्से प्रियत्वं विहाय ॥२१॥

दे प्रिय ! इष्ट ! कामिन् ! का मुद ? को 'हर्षः ? मे मम बध्वाः
न न एति । अपि तु सर्वा मुद गच्छति । कीदृश्याः ? कृतमनेर्विहितबुद्धेः ।

क्व ? भवति त्वयि । तश्चोक्ता उत्कण्ठा मम भवति । किं कुर्वत्याः ? निश्चम
यन्त्या आकर्णयन्त्याः । कम् ? निश्चानं शब्दम् । कस्य ? अन्यस्यापि । किं कुर्वतः ?
अभिपततः आगच्छतः । क्व ? बहिः गृहादिति गम्यते । तथा विहायः श्रियम्
आकाशलक्ष्मीं ताम् अवेश्य दृष्ट्वा । क्व ? इह शरत्काले किम् ? किमर्थम् त्वमास्ते
त्वं तिष्ठसि । किं कृत्वा ? विहाय त्यक्त्वा । किं तत् ? प्रियत्वम् बलमन्वम् ।
पाठान्तरम् विकृतमतेरिति । अत्र च व्याख्या । इति पूर्वप्रकारेण विकृतमते-
र्विकारापन्नबुद्धेर्मम का मुत् ? को ह्येष नैव काचिद् इत्यर्थो नृद्वयस्य प्रकृतार्थ-
त्वात् ॥२१॥

कतिपयदिनमध्ये संजनेऽक्षामतन्वा

यदि निपतितवत्या सन्ततं क्षामतन्वा ।

सह यदि न तया ते कर्तुमिच्छा ततोऽयं

सै नु सपदि सखाऽहन् श्रीगुणाच्छाततोयम् ॥२२॥

इति विविधवचोभिश्चन्द्रमा यामवत्यां

गदित उदयमानो दीनमायामवत्याम् ।

कथयितुमिव तस्मै तूर्णमध्वन्यवध्वा

सरति रतिमिलाभृत्यम्बराध्वन्यवध्वा ॥२३॥युग्मम् ॥

चन्द्रमाः शैशी सरति । किं कर्तुमिव ? कथयितुमिव । कस्मै ? तस्मै
प्रियाय । क्व ? अम्बराध्वनि आकाशमार्गे । किं कृत्वा ? अवध्वा अकृत्वा
काम् ? रतिं प्राप्तिम् । क्व ? इलाभृति पर्वते अस्ताच्छे उदयाच्छे वा ।
कथं सरति ? तूर्णम् शीघ्रम् । कथम्भूतश्चन्द्रमाः ? गदित उक्तः । कया ? अध्व-
न्यवध्वा पथिकभार्यया । कस्याम् ? यामवत्यां रात्रौ । कीदृस्याम् ? आयाम-
वत्याम् दीर्घायाम् ? कीदृशः ? उदयमानः उदयं गच्छन् । कथम् गदितः ?
दीनम् दैन्ययुक्तम् यथा भवति । कैर्गदितः ? विविधवचोभिः नानावचनैः ।
कथम् ? इति पूर्वोक्तैः हे श्रीगुणाच्छात ! श्रीगुणैः शोभागुणैर्दाक्षिण्यादिभिः बभ्र्वातः
अकृशः श्रीगुणाच्छातस्तस्यामन्त्रणम् । सपदि झटिति ततस्तस्मात् सोऽयं सखा नु
निश्चितं तोर्यं जलं अहन् अगच्छत् गतो यदि ते तव नेच्छा न बाञ्छा । किं
कर्तुम् ? कर्तुम् विधातुम् । क्व ? सञ्जने सङ्गे । कया सह ? तया सह । क्व ?

कतिपयदिनमध्ये कतिचिदिवसाम्यन्तरं । कीदृश्या तया ? क्षामतन्वा कृतन्वा
कृशकायया तथा निपतितवत्या पतितया । कथम् ? सन्ततम् निरन्तरम् ।
क्व ? अक्षामतन्वा यदि । अक्षाणि लोचनानि वामयति रुजतीति अक्षामा । सा
चामावतन्वा च 'पञ्च महा बियर्वैकामा पञ्चदासो तथोक्ता तस्यां सोऽक-
रोदनादिना जाताक्षिरोगायेत्यर्थः ।

भिन्नो वा प्रथमः श्लोको व्याख्येयः । तद्यथा -

हे श्रीगुणाच्छात ! तोयं जलं ततः सपदि सोऽयं सखा मित्रम् । नु निश्चितम्
अहन् गतो यदि तया सञ्जने नेच्छाऽस्ति तव कर्तुम् । शेषं पूर्ववत् ॥

द्वितीयस्य व्याख्यानम् । कथयितुमिव तूर्णं चन्द्रमाः अम्बराध्वनि सरति
गच्छति । कीदृशः ? अध्वन्यवध्वा गदितः उक्तः । कैः ? विविधवचोभिः । कथमिति
आदिकाव्यप्रभृतिपूर्वोक्तवचनैः । शेषं पूर्ववत् ।

चन्द्रदूतस्य काव्यस्य वृत्तिं कृत्वा मुनिर्मलाम् ।

यदर्जितं मया पुण्यं तेन निर्वाणु देहितः ॥१॥

चन्द्रदूतस्य काव्यस्य यथाबोधं कृता मया ।

वृत्तिर्जनावबोधाय शोधनीया सुपण्डितैः ॥२॥

Scope

The Journal is primarily intended to report researches in Medieval Indian literature. Hence emphasis will naturally be on the languages, literature and other sources of that period. But it will also give sufficient space to other studies which throw light on Ancient Indian Culture.

Kind of Contributions

Contributions embodying original researches; abstracts of theses accepted by the University; critical editions of the published Sanskrit, Prakrit, Pali, Dramsa, Old Hindi, Old Gujarati literature; appreciations and summaries of ancient and medieval important original works; notices of manuscripts and textual editions will be published in the Journal.

Form 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

L. D. Institute of Indology will pay remuneration to the authors whose contributions are accepted.

Annual Subscription

Rs.	20/-
Sh.	30
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 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

(1972)

- | | |
|--|--------|
| 32. Philosophy of Shri Svaminarayana by Dr. J. A. Yajnik | Rs. 30 |
| 34. अष्टात्मबिन्दुः — हृदयवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपजवृत्त्या युतः ;
म० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह. | Rs. 6 |
| 35. न्यायमञ्जरीप्रस्थिभङ्गः — चक्रधरकृतः; सं० नगीन जी शाह | Rs. 36 |
| 36. New Catalogue of Sanskrit and Prakrit
Mss. JESALMER COLLECTION —
Compiled by Munirāja Punyavijayaji | Rs. 40 |
| 37. Prakrit Proper Names Pt. II
Compiled by Mohan lal Mehta
and K. Rishabh Chandra | Rs. 35 |
| 38. Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi | Rs. 6 |

(1973)

- | | |
|---|--------|
| 41. Collection of Jaina Philosophical Tracts
Ed. Nagin J. Shah | Rs. 16 |
|---|--------|

SAMBODHI

(QUARTERLY)

VOL. 2

JANUARY 1974

NO. 4

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

Notices on Buddhist Architecture in
Western Indian Vāstuśāstras

M. A. Dhanky

History and Culture of Gujarat of the
First Four Centuries after Christ

Rasesh Jamindar

Seminar on Jainism—A Report

Nandisuttam and Apuogaddārāim—Reviewed

V. M. Kulkarni

न्यायवैशेषिक दर्शनमे' ईश्वर

नगीन जी. शाह

अर्वाग्नीन तत्त्वज्ञानभा आयाविथार

छ. यू. आयापुी

लेखक : भारतनी नगरसंस्कृतिनु' अग्रणी

आदि ६-६

रसेश अमीनदार

अज्ञातकर्तृक नेमिजिन चरित्र

प' बाबुभाई सखचंद शाह

NOTICES ON BUDDHIST ARCHITECTURE
IN
WESTERN INDIAN VĀSTUŚĀSTRAS

M. A. Dhanky

After the close of the seventh century, Buddhism progressively dwindled in strength in Western India. It speedily decayed in the subsequent century, and, by the ninth, died out even in the last pockets where it had lingered on for some time.¹ Not only that; just before the medieval epoch, Buddhism's place was fully and decisively taken over by the resurgent Jainism.² The first three centuries after the tenth was the period of Jainism's highest expansion as well as the high water-mark of its glory and influence in Rājasthān and Gujarāt. The early Western Indian *Vāstuśāstras* copiously but also reverentially refer to the Jina image and Jaina sacred architecture : For the Jainas accorded the major and continuous patronage to the Māru-Gurjara art and architecture. In those days of ascendancy and glory of Jainism, and the total eclipse of the Buddhist creed, a notice apropos Buddhist architecture inside Western Indian *Vāstuśāstras* is hardly to be expected. And yet, surprisingly enough, there at least are two brief but significant allusions to Buddhist structures, one to the *vihāra* and the other to a *prāsāda*, which, by the associated details, seems in that context to imply *stūpa*.

The reference to the *vihāra* or Buddhist monastery is found in the *Vāstuvidyā* of Viśvakarmā, a Māru-Gurjara *vāstu* manual of about the first quarter of the twelfth century.³ The second notice which concerns with *stūpa* was encountered in the *Vṛkṣārṇava*, a *vāstu* work of a period as late as the mid fifteenth century.

The *Vāstuvidyā* sandwiches the *vihāra* description just between the *jagatī*-s affiliated to Brahmanical shrine and the

jagatī of the Jaina sacred building. The original verse I shall first cite, followed by its translation :

[*Viśvakarm=ovāca*]

Vihāraṃ yāddiśam proktaṃ tāddiśam kathayāmyaham ॥
Madhye sthāpyaḥ Budhaś=śrīmān agre citrena bhūṣitam ।
Tārā-harmya samopetaṃ yakṣa-vinda-gaṇa = ānṛitam ॥
eka-bhaumam dvi-bhaumam vā tri-bhū = ūrdhvaṃ na kārayet ।
Citraśālā samopetaṃ upavarṇaka-saṅkulam ॥

—*Vāstuvidyā, Jagatīlakṣaṇādhyāya, 72ⁿ-73ⁿ.*

[And *Viśvakarmā* said :]

“ I am (now) telling [You, Jaya ! -] about the *vihāra* in the way it has been (earlier) said. In the centre (i.e. central cell), install the auspicious (image of) Buddha (i.e. Buddha) : And above (the image, i.e. the ceiling) be ornamented with painting. [Let the *vihāra*] have a chapel of *Tārā*,* with *yakṣa*-spirits and *gaṇa*-goblins. [The *vihāra* can be] one storeyed, or two storeyed; but it must not (in any case) be over three storeyed. Let the *vihāra* have a painted hall,⁸ articulated with *upavarṇaka* (subsidiary shrines ? aisles ? columns ?) ”

The *vihāra*'s description invokes the memories of the rock-cut *vihāra*-s at *Ajanṭā*, *Ellorā* and *Aurangābād* : The painted hall, of *Ajanṭā*, the *Tārā*-chapel, of *Aurangābād*; and the storeyed character, of the *Dothal* and *Tinthal* Buddhist caves of *Ellorā*. *Vāstuvidyā*'s description is seemingly based on some earlier source on *vihāra* architecture. The opening line apparently supports this conjecture.

We may next consider the reference in the *Vrkṣārṇava*.⁹ The passage referring to a Buddha's shrine is as follows :

dvāra-hīnam ca prāsādam Buddhadeva = sya (kārītaḥ ?
kīrtitaḥ) ॥

Dvāra-sthāne kṛtā ālās = caturdikṣu vyavasthītāḥ ।
brahmasthāne ca samsthāpyaṃ yogadhyāna (pravartate) ॥
pravartitam) ॥

— *Vrkṣārṇava, 145 / 9ⁿ-10ⁿ*

"Lord Buddha's shrine is constructed *without doors*. In (the customary) door-positions, niches⁷ are to be made along the cardinal directions. In the central position⁸ may be set up the image lost in contemplation."

The doorless Buddhist shrine with niches (implied to bear Buddha figures?) is very probably the *stūpa*, of the type that became popular from the seventh century onwards.

The two references here discussed, are, though succinct, valuable since notices on Buddhist sacred art and architecture in *vāstu* manuals are rare to encounter.

NOTES AND REFERENCES

- 1 *Vide* Umakant Premanand Shah, "Gujarāt-māñ Bauddha-dharma", *Svādhyaya*, Vol. I, No. 3, May 1964.
- 2 The destruction of Valabhī in about 784 was a set-back to Jainism in Gujarat. But fresh waves probably emanating from Mathurā invigorated Jaina movement in Western India as a whole.
- 3 The work is being edited at present by Shri Prabhāshankar O. Sompura and myself.
- * Jaya is the first of the four mind-born sons of Viśvakarmā. The *Vastuvidyā* is in a dialogue form between Viśvakarmā and Jaya.
- 4 *Tara-harmya*, as the text so refers.
- 5 Called *citraśālā* in the citation.
- 6 This work, too, is being edited by Sompura and myself.
- 7 The text uses the term *ālā* for the niche. *Ālaka* and *ālā* for niche are known from the fifteenth century epigraphical and literary sources in Western India.
- 8 *Brahmashāne* as the text enjoins.

An Abstract of the Thesis of Dr. Jamindar entitled
**HISTORY AND CULTURE OF GUJARAT OF THE
FIRST FOUR CENTURIES AFTER CHRIST**

Rasesh Jamindar

1 It is proved that the Western Kshatrapas were independent kings and not the Viceroys of the Kushānas : (a) the findspots of epigraphic records and coins of the Kushānas do not include Gujarat, where the Western Kshatrapas ruled for more than three centuries. (b) Kanīṣka's epigraphs also do not include the name of Bhūmaka and Nahapāna as Viceroys, as in the case with Kharapallana, Liaka etc. (c) The Western Kshatrapas always styled themselves as "Rājā Kshatrapa" and "Rājā Mahākshatrapa" which show their independent status. (d) The meaning of the word 'Kshathrapāta' is Bhūmipāla i.e. Bhūpala, according to which Western Kshatrapas seem to be Bhūpala. The name Bhūmaka assumes a new significance if we consider it to be identical with Bhūmipāla.

2 It is also interpreted here that the meaning of the word 'Kshatrapa' is not Viceroy but King according to the literary meaning of the Iranian word 'Kshathrapāta' and Indian word 'Kshatrapa'.

3 Almost all the scholars have unanimously taken it to be granted that Vimalasūri's "Paumacariyam" chronologically stands first. But in this thesis it is argued against this well-established theory and tried to put forth one new argument. Scholars do not agree with the date of this work of Vimala, though they do agree with the view that it is the first work of its kind. But according to recent studies the correct date of the composition of this work should come to 520 V.E. i.e. 473 A.D. In this thesis with the help of this date it is shown that it was Mallavādisūri who wrote the first big poem

namely "Padmacarita" based on Rāma story. This Mallavādisūri lived sometime between 317 & 397 A.D. He wrote "Padmacarita" consisting of 24000 verses. Thus Mallavādisūri is earlier than Vimalasūri and therefore the credit of Jaina version of Rāmāyaṇa goes to Mallavādi and none other.

4 Scholars generally opined that the Kshatrapa rule ended in or after Śaka Era 310 i.e. 388 A.D., the date which is published by Prof Rapson. Then in 1960, K. V. Soundararajan published two lead coins of Swāmi Rudrasimha 3rd, bearing the date Śaka year 314 i.e. 392 A.D. But here in this thesis the writer has cited and published one Kshatrapa coin found from a private collection of S. M. Shukla of Bombay, which is dated in Śaka year 320 i.e. 398 A.D. Till today this is the last known date of the Kshatrapa chronology. Conclusion is that the end of the rule of Western Kshatrapas may be placed sometime after the Śaka year 320 i.e. 398 A.D.

5 It is wellknown fact that coins do help a lot to know the Historical Geography of a King or Dynasty. But this writer in this thesis has questioned this very popular belief and tried to show some limitations which do come in the way : The modern places of coin-hoards may well fall within King's territory who issued them is rather exaggerated. Sometimes it so happens that a king, who issued coins, may be a feudatory chief of some great king, giving latter the rich tribute in currency of his own normally every year. In this condition it is quite possible to find a coin-hoard of that feudatory chief within the boundaries of his overlord. So from this one cannot easily fix up the historical geography of any king or dynasty just with the help of coins. Likewise, the question comes in our way while using the coin hoards either from public places, hill resorts or places of religious importance. In the same way circulation of currency from one state to another in the absence of exchange system is also possible. In such circumstances it is very difficult to fix boundaries just from coin-hoards.

6 It has been elaborately shown in this thesis importance of political and cultural significance of the three known epigraphs inscribed on Ashokan Rock of Junāgaḍh with special reference to the epigraph of Kshatrapa king Rudradāma, for the first time, throwing a good deal of new light on : (a) the development of the Brāhmī script and the status of Sanskrit language during the period, (b) the specific system of keeping and preserving the records of previous events, (c) the system of administration, (d) the irrigation oriented agriculture and the necessary importance of building water reservoirs, (e) the reservoir based culture of Gujarat, (f) the benevolent activities of the kings for the better of the subject, and (g) religious condition of the area.

7 It is very wellknown fact of history that the Gupta Emperor Candragupta-Vikramāditya conquered and ruled over Gujarat defeating the Śaka ruler. But it is positively proved here with the help of the literary and archaeological evidences that the Candragupta, the second, had never conquered Gujarat and ruled over it. No epigraphical records have been found from Gujarat to establish Candragupta's sway over Gujarat. The Guptas ruled over Gujarat only after 415 A.D. And it was Kumārgupta who ruled over Gujarat and none of his predecessors.

8 For the first time the geographical history of the Kshaharātas has been decided in this thesis and also comprehensively discussed the political geography of the Kārdamakas alongwith the precise identification of the places mentioned in their inscriptions.

9 Examining the script and the execution of the coins of both Bhūmaka and Nahapāna, a new inference has been derived regarding the proper relationship between them and found that they were related as father and son respectively.

10 Nahapāna has used different royal titles for himself in his inscriptions. It is clearly proved here that all those different titles are nothing but synonymous.

11 Broach was the capital city of the Kshaharātas is mentioned here for the first time, refuting other theories.

12 There is a dispute regarding the exact position of the three Kardamaka kings in geneology of the dynasty. Those three kings are Dāmajadasri 1st, Rudrasimha 1st and Jivadāmā. Examining the coins in all respect of these three kings it has been proved here that Dāmajadasri was the oldest son of the king Rudradāmā 1st, while Rudrasimha the youngest. Jivadāmā's place in the geneology is also fixed for the first time.

13 It is established here that the tradition of joint rule ceases since the Śaka year 226 i.e. 304 A.D., and the one king rule, either that of Mahākshatrapa or Kshatrapa, continues till the end of the Western Kshatrapas. This is proved with the help of coins.

14 The extermination of the Western Kshatrapa rule from Gujarat is credited to one General named Sarva Bhattāraka and not to Candragupta-Vikramāditya. Between the end of the Western Kshatrapas and the beginning of the sway of Gupta kings over Gujarat the abovementioned General ruled for nearly fifteen years.

15 The cultural history of the region under the Western Kshatrapas has been depicted here with all details for the first time, which covers almost 300 typed pages. In no book of Indian history this aspect is being given proper mention, excepting a para or two. This 2/3 portion of the thesis in itself is a valuable contribution to the subject.

16. The difference between the "Rājā Kshatrapa" and "Rājā Mahākshatrapa" has been shown clearly alongwith their capacity of issuing coins simultaneously having a clear cut difference of degree of assuming powers. This original way of administration of the Kshatrapas has been brought to the light.

17 After Prof. Rapson this writer of the thesis has for the first time exhaustively and elaborately dealt with Kshatrapa coins with the help of some more unearthed coin-hoards after that work was published. Over and above many new points

have been discussed and highlighted with special reference to all the details regarding obverse and reverse of the coins, execution and craftsmanship, system of depicting king's tradition of giving father's name of the issuer with royal originality of mentioning date on the coins year-wise, intertation of symbols and significance of the Greek legends.

18 A complete catalogue of Kshatrapa coins have been prepared painstakingly for the first time, which includes year-wise Śaka date, name of the issuer either in the Kshatrapa or Mahākshatrapa capacity, its reference plus wherever possible its registered numbers as well as Rapson numbers.

19 It is for the first time here that this writer has positively pointed out with the help of literary and archeological sources that the famous temple of SOMANĀTHA was originally built during 2nd or 3rd century A.D., and not in the 5th or 6th century A.D. as has been so established.

20 The name of the currency, prevalent during this period as KĀHĀPAṆA is definitely determined here discarding other names like Kushanāmūle, Suvarna, Rudradāma Khattapaka etc.

21 After Burgess the detailed and very minute but comprehensive account of the caves particularly Bāwā Pyārā and Uparkot caves has been elaborately given for the first time throwing more light on: (a) presence of two Lion-heads on each side of the entrance which no doubt helps us in fixing the date of this caves, (b) existence of eight sacred symbols of Jain religion on two of the door-frames, (c) regarding exact measurement of some rooms and water tank etc. The date of the caves has also been fixed very precisely.

22 Dates of Talājā caves and Boriā stūpa have also been mentioned very precisely.

23 A detailed account of Iconography of Gujarat has received proper attention and many new things have been highlighted alongwith a good deal of discussion on handicrafts of Gujarat.

24 Dates of Siddhasenasūri, Mallavadiśūri and Sthiramati-Guṇamati have been established with all preciseness and their works have given due respect.

25 For the first time it has been stated here that Aṅga-vijjā was written in Gujarat by one unknown Jaina Muni and during the reign of the Kshatrapas

26 A flood of light has been thrown on the system of Education during this period and seats of learning have been mentioned. Valabhī, Broach, Devni Mori, and Junāgaḍh were famous centres of education, while Somanātha, Talājā, Dhānk and Intwā were also known. Yuddha-vidyā, Śābdā-vidyā, Artha-Vidyā, Gandharva-vidyā, Nyāya-vidyā etc. were the subjects taught then.

27 The date and name of newly found Era from the excavation of Devni Mori have also been discussed in length.

28 The exact place of one Ābhira king Īśvaradatta in the Kshatrpa Geneology has been fixed here very precisely.

29 Three Kshatrpa inscriptions, hitherto unknown, have been brought to light here.

30 Discussion about contemporary neighbouring kingdoms has also been accounted, viz. Sātavāhanas, Guptas, Ābhiras, Traikutakas, Kathikas etc. The mooted question of identifying the "Sātakarṇi" mentioned in the Rock Edict inscription of Kshatrpa king Rudradāma has been given proper attention and derived the conclusion that that Sātakarṇi was none other than Gautamiputra Sātakarṇi.

31 The different facets of the life of the people of Gujarat have been highlighted for the first time throwing more light on : Geographical environment, Rivers, Mountains, Reservoirs, types of settlements, Business, use of currency, System of interest and giving loans, Agriculture, Food. Ornaments, Auspicious occasions, Beliefs, Castes etc.

SEMINAR ON JAINISM — A Report

Under the auspices of the Eastern Zone Committee of Bhagwan Mahavira 2500th Nirvana Mahotsav Samiti,¹ a Seminar on JAINISM was held on Sunday, the 16th December, 1973 in Calcutta.

Professor Mrityunjaya Banerjee, Minister of Education, Government of West Bengal presided over the First Session and Dr S. N. Sen, Vice Chancellor, Calcutta University presided over the second Session. Sahu Shri Shanti Prasad Jai , Working President of the National Committee welcomed the President and the participants in the morning Session and Shree Bijoy Singh Nahar, Chairman, Bihar State Committee and Convenor, West Bengal State Committee welcomed the President and the participants in the afternoon Session

Shri Jain laid stress on importance of the Nirvana Celebrations falling next year and pleaded for practical approach to them. He felt that much can be done on this occasion to preach and practise the lessons and teachings of Bhagwan Mahavir in the present times, when man is steeped deep in violence and hatred. Mr. Jain maintained that we can give a more creative and constructive approach to this occasion by recasting the obsolete and obscure chapters of the Indian History. Shri Jain urged upon scholars to bring out a true and objective history of Jainism in its various aspects, which has enriched and influenced Indian culture.

Shri Nahar gave details of the various Eastern States Committees that are planning to hold these celebrations and maintained that this occasion is a touch-stone for all of us,

¹ BHAGWAN MAHAVIR 2500TH NIRVANA MAHOTSAV SAMITI,
2, Old Court House Street, Calcutta-700001.

who have inherited Jainism as now is the time to prove worthy of our great tradition. Mr. Nahar strongly pleaded that this great and most auspicious occasion should not be counted as a mere festivity but should be taken as a rare opportunity to ameliorate the teeming millions out of the present turmoil and to guide them to a path of Dharma, Samyama and Tyāga, -to imbibe and practise Samyak Jñāna and Darśana to make us obtain Samyak cāritra.

In the morning session Dr. D. C. Sarkar, the noted historian and scholar read his paper on "JAIN ART". Prof. Sarkar dealt at length on the contribution the Jain Art has made and said that it is outstanding both from the point of quality and quantity. He said that in all spheres of creative art, Jains were supreme. Jain temples are found in Bangla Desh also as in the South, North and West of our country. Its influence on the cultural pattern of our country is very great and deep. Dr. Sarkar unequivocally subscribed to the view that variety with deep insight, richness with supreme quality and ethos combined with unparallel artistic grace are some of the basic characteristics of the Jain Art. Dr. Sarkar dealt elaborately with these qualities and concluded that time is come, when we must make serious and creative efforts to preserve these noblest achievements of our ancestors, who gave some of the finest and noblest specimen of human art couched in divinity.

Professor S. K. Saraswati, U. G. C. Professor, Calcutta University read his learned paper on 'JAIN MOTIF IN INDIAN AND EASTERN ARCHITECTURE'. Professor Saraswati dilated upon the '*sarvatobhadrika*' style of the Jain Art and emphasised the enormous and valuable contribution, it has made to Indian architecture. Professor Saraswati strongly supported the view that a thorough and scholarly study and research should be undertaken to study the Jain architecture, which is not only historically important but is one of the greatest art styles in the world. Professor Saraswati gave details of the *sarvatobhadrika* style and said that a distinctive Jain

iconographic motif, however, seems to have been responsible for inspiring a rare type of Indian temple, a type that may be found to have significant reverberations in South East Asia. A four-faced image, usually known as *chaturmukha* (*chaumukha*) has been a very popular Jain iconographic theme from fairly early times." Prof. Saraswati went on to maintain "Indian literature on art frequently refers to a type of temple called '*sarvatobhadra*'. There are variations in the descriptions of the type in the different texts. All the texts, however, are agreed that the fundamental design of a *sarvatobhadra* temple is that of a square shrine with four entrances in the four cardinal directions. A four entrances in the four entranced *sarvatobhadra* temple admirably suits the needs of a four-faced Jain image, *pratinā sarvatobhadrikā*, and it is not without significance that the term *sarvatobhadra* has been used as a qualifying designation in each case. The iconographic theme and the architectural design seem to go together, one being complementary to the other. Dr. Saraswati proved that the number of Jain *sarvatobhadrikā* images of the early centuries of the Christian era is not small. From Eastern India have been discovered also a fairly substantial number of such images of the early mediaeval epoch. Elaborating this point further, the great scholar said: 'It will be useful to mention in this context a few early temples of Burma consecrated for Buddhist usage. They repeat not only the iconographic motif of *sarvatobhadrikā* images but also the architecture-design of *sarvatobhadra* temples in a clear and explicit manner. In such shrines the iconographic motif in each case occupies the position of the altar. The earliest of these temples seems to have been the Lemeythna at Hmawza (Thayetkhetaya-old kshetra). The exact date of this structure is not known'. Prof. Saraswati continued: 'In the Nat Hlaung Kyaung temple at Pagan in Burma, consecrated to the worship of Vishnu, the Jain motif is seen to have been followed, and in this context it may be useful to enquire whether the scheme finds ex-

pression in any Brahmanical temple in India or elsewhere.' His conclusion was equally important for in his opinion Jain motif in architecture as is apparent from the above survey, 'is seem to have extended its impact beyond sectarian confines and to have interesting reverberations among the votaries of other faiths, namely Buddhism and Brahmanism and in territories outside. This survey, more or less in outline, illustrates the need for a fuller investigation in this regard.'

The third Scholar, who followed was Professor K. C. Lalwani, of the I.I.T., Kharagpur. He read his paper on the Principles of Motion & Rest as propounded in the Bhagavati Sūtra.

Professor Lalwani was as original as impressive and he dealt at length on this uncommon metaphysical principle made out by Bhagwan Mahavir to his disciple, Gautam. Defining Matter, Prof. Lalwani said: 'matter is said to be that which undergoes modifications by combinations and dissociations. This is the earliest conception of Matter as 'real' and 'dynamic' on which the atomists, Descartes and Leibnitz have written at length in European philosophy and Force, Prof Lalwani described, is constant in quantity. There is no substance that does not act. There is no substance that is not the expression of force. What does not act does not exist; what acts is real. Hence force is the essential attribute of the body. Hence the Law of Conservation of Motion was replaced by Leibnitz by the Law of Conservation of Force of Energy. According to the learned Professor, another proof that extension is not an essential attribute of the body is that Extension is of composite nature, and anything which is made of parts (Cf. *pradeśas* or space-points) cannot be the primary principle. Elaborating his point further Prof. Lalwani said that in a sense: 'a monad is a universe in miniature, a microcosm. It is a 'living mirror of the Universe' a concentrated world, a world for itself. But each monad represents the universe in its own way, from its unique point of view, with its chara-

cteristic degree or clearness. The higher the monad, the more clearly and distinctly it perceives, expresses or represents the world'. Prof. Lalwani compared the metaphysical theory on light with that of Bhagwan Mahavir and maintained that Mahavir's construction from this aspect is unparallel in human thought and history. Views held by Prof. Lalwani were thought-provoking and his exposition was very lucid, logical and spalding. He asserted that 'the idea of Motion and Rest is an original contribution by the Jains. Some have compared these with *rajas* and *tamas* in the Sāṅkhya view, but the comparison is wrong. The Jainas have considered *dharma* and *adharma* to be responsible for the systematic character of the universe. Without these, there would be only chaos in the cosmos.'

Dr. Govinda Gopal Mukhopadhyaya, Professor & Head of the Department of Sanskrit, Burdwan University read his paper on 'JAIN CONCEPTION OF SELF' In the words of Dr. Mukhopadhyaya, 'to the Jains there is a scale of consciousness at the top of which is *Paramātman* or *Sarvajña*, the omniscient Being, who is like an ideal which man should try to attain or aim at. But the *Paramātman* is not God, who creates, preserves and destroys the world. The Jain view denies God and extols man, than whom there is no higher power to be worshipped or adored. No other system of philosophy does uphold the dignity of man in such a manner as we find in the Jain system. This view seems to be a vindication of that famous utterance in the Bhagwad Gītā.

Uddhared ātmanātmānam nātmānam avasādayet ।

ātmaiva hyātmano bandhur ātmaiva ripurātmanah ॥

But the Jains will assert that even after liberation there is infinite progression for the individual soul This Jain view of the self being as big as the body it inhabits naturally leads one to conclude that the Jainas take the self in the sense of the soul. As Dr. Jacobi suggests, the Jains arrived at their concept of soul, not through the search after the Self, the Self existing unchangeable principle in the everchanging world

of phenomena, but through the perception of *life*. For the most general Jain term for soul is life (*jīva*), which is identical with self (*āyā, ātman*). Dr. Mukhopadhyaya was forthright and meaningful when he clearly maintained that if we take the root meaning of the word *ātman* which is derived from the verb 'at' with the suffix 'manin', then everyone will have to own that the Jain view is the truest of all which conforms to the original sense of the word. The root 'at' implies constant movement (*sātatyā gamana*) and the Jain theory of the infinite progression of the self brings out this basic characteristic of the *ātman* and that is why we affirmed at the outset that the Jains are *ātmavādins* in the truest sense of the term. Dr. Mukhopadhyaya was of the opinion that a philosophical analysis and approach of Upanishads was very very close to Jainism—the most ancient religious faith in India. Dr. Mukhopadhyaya strongly felt that the concept of *Ātmā* as propounded in Jainism is one of the best and most cogent and logical approaches to it, which enormously impresses and influences the succeeding philosophies and religions. Dr. Mukherjee, who is regarded as a foremost authority on the Upanishads brought the theory of Self in Jainism very close to that of the Upanishads and gave a new interpretation to the whole concept by stressing that it would be wrong and fallacious to regard these two approaches as wholly contradictory. In many respects one complements the other, thus, clearly signifying their commonness on many points.

Shri K. K. Jain, Convenor of the Seminar Sub-Committee proposed a vote of thanks and expressed gratitude for the kind co-operation and participation by the great scholars. The House then adjourned for the afternoon session.

The afternoon session, was presided over by Dr. S. N. Sen, Vice-Chancellor, Calcutta University. The famous Hindi poet Dr. Ramdhari Singh "Dinkar" inaugurated it. Dr. Dinkar said that the historical link of Jain Thirthankaras is the oldest in human history and if one could obtain a full and authentic account of them, it would much clear the mist and

render a most valuable contribution to the annals of human history by opening new vistas and dimensions. Dr. Dinkar wanted that the Nirvana Celebrations should be utilised this way too.

Dr. S. N. Sen said that the canons of Bhagvān Mahāvira should be fully followed and practised to make our democracy a great success. In his opinion, democracy can only flourish successfully and substantially by promoting a non-violent society. Mahāvira, in his opinion, foresaw the modern principles of socialism in his great principle of Non-possession. Dr. Sen said that the ethical concept of Jainism is very important and practicable. It has the highest value and social pattern. Dr. Sen felt that such Seers as Mahāvira and Budha were, are the beacon light for all ages, all men and as nations as they not only give faith and conviction to man but also enable him to obtain the Summum Bonum of our existence.

Sri Bejoy Singh Nahar, Chairman, Bihar State Committee of Bhagwan Mahavir 2500th Nirvana Mahotsav gave a warm welcome to all the participants and outlined the importance of the ensuing Celebrations. He rightly said that the present Seminar is a prelude to these celebrations and is meant to give a good start but the work as an impetus also.

Prof. Vivekananda Mukherjee of the Cuttack University, Orissa read his paper on 'JAINISM AND UPANISHADS'. He said that we must propagate the humanitarian outlook of Jainism amongst non-Jains and the world at large should know more and more of the fundamentals of this religion and philosophy. In his opinion Jainism is a versatile religion having a most practical and humanly beneficial philosophy to be practised. Jainism disciplines life in its full sense and if we follow the principles of Jainism, much of the present evils would not be there. He underlined the common approach and affinity between Jainism and Upanishads. Citing profusely and abundantly from scriptures, Prof. Mukherjee said that the thought and content of the Upanishads as run parallel to Jainism.

—both may have followed different paths but obtain and arrive at a common end—an end of complete Bliss. Prof. Mukherjee interpreted the Samyakjñāna, Samyak Darshan and Samyak Cārita and said that these are also the ultimate objectives of the Upanishads. In his opinion, Jainism, the oldest religion in human history, should be fully 're-discovered' now—so as to establish a great leeway between the modern and the ancient times.

Dr. S. P. Banerjee, of the Department of Philosophy, Calcutta University read his paper on the "THEORY OF MOKṢA in JAINISM". Introducing his subject he said that 'every existent must be either a *Jīva* or an *Ajīva* or a resultant of the two. *The concept of mokṣa is relevant only in the context of jīva. i.e., it is pointless to speak of mokṣa of the ajīva.* So, our main discussion will centre round the *jīva*. *Jīva* has been characterized by *upayoga amūrtitva* (formlessness), *karṣṭitva* (agency), *svadehaparimāṇatva* (extension same as its own body), *bhoga* (enjoyment of the fruits of karma) existence in *Samsāra*, *Siddhatva* and *ūrdhvagatitva* (characteristic upward motion). These characteristics of *Jīva* sharply points out the distinction of the Jain view. Prof. Banerjee went on saying that it is certain that the *jīva has consciousness* whatever else it might have, consciousness or soul may not, however, be the exact translation of *jīva*. Nīścaya Naya emphasises consciousness as essential for *jīva* while Vyavahāra maintains that the *Jīva* is possessed of four primes viz. *Indriya* (senses), *bala* (force), *āyu* (life) and *ānaprāṇa* (respiration). Vyavahāra Naya, however, does not contradict the existence of consciousness; it is essential through *upayoga*. The *Jīva* has been characterized both as formless and as of the same extension as its body. This appears paradoxical—but the paradox might be solved if one considers *Jīva* both from the *baddha* and the *mukta* points of view. The *baddha jīva* must have a body but *mukta jīva* is formless through it has *madhyama-parimāṇa*. The Jain theory of *mokṣa* strongly suggests the possibility of continuance of individuality after liberation. This

may throw new light on the highly interesting problem of immortality. If the theory of person and personal identity is construed in a fashion in which bodily criterion can be dispensed with, some form of *individual existence* may very well appear plausible in Jainism. Jain criticism of Nyāya concept of *mokṣa* on this particular point is illuminating. Jainism tries to avoid the paradox of multiplicity without distinction on the one hand and to non-dualism which is the logical completion of the other. Prof. Banerjee dealt at length on his subject and made a remarkable survey of the concept of Mokṣa in Jainism.

Dr. Adhir Chakravorty, Professor and Head of the Department of History, Jhargram College, read his paper 'SOME ASPECTS OF SOCIO-ECONOMIC LIFE FROM THE JAIN CANONICAL LITERATURE'. He made a comprehensive and thorough analysis of the socio-economic life as available in the Jain canonical literature. In his opinion, both 'Jainism and Buddhism were successful protests against the formalistic and lifeless theology and rituals of Brāhmaṇism which involved wanton violence in the form of bloody sacrifices. Further the Lord Mahāvīra and Buddha hailed from more or less the same region of the country viz. North Eastern India and were close contemporaries. Hence the socio-economic background of early Jainism and early Buddhism was the same. This fact has given rise to a tendency amongst scholars to gloss over facts gleaned from the early Jain texts. Instead after stating the Buddhist point on any aspect of society and economy, one says that the same may be said from the Jain texts as well. It is however, conveniently forgotten that the geographical horizon of early Jainism was much wider. It comprised the Lāṇḍa country with its subdivisions, Submābhūmi (Burdwan and Birbhum districts), Vrajabhūmi (possibly Midnapore dist.), Tāmalitti (Tāmrāipti, modern Tamruk) and Vāṅga and Sauvīradeśa (Sovira of the Buddhist texts, Lower Indus Valley) and Śauripura, the birth-place of Ariṣṭanemi in Gujarat in the west. According to tradition,

Rṣabha, the first of the Tirthankaras visited, among other countries, Koṇkan, and southern Karmāyaka. This is why the social and economic condition of India reflected in the early Jain texts is likely to be more varied. Hence a study of the socio-economic data contained in these will not be mere repetitions of what is known from the Buddhist sources. However such a study suffers from two inherent limitations. In the first place, the Jain canonical literature primarily refers to the Śvetāmbara scriptures since the position of the texts of the Digambara sect still remains to be determined. This literature was composed and compiled in different parts of the country at different times and by different persons. Hence without a rigid stratification according to chronology and region of composition of the data contained in these texts by means of comparative and critical method there will always be the possibility of projecting a condition prevalent at a later date as valid for an earlier epoch. It is indeed not unlikely that some institution prevalent in west India in the fifth century A.D. may be interpreted as true of Magadha in the sixth and fifth centuries B.C. In the second place, there is no systematic discussion in our texts of the social and economic organisation or condition of India. What information regarding these can be had is from casual references many of which are unique of their kind with the result that our knowledge of the socio-economic life from these texts is necessarily incomplete and any deduction from these will be, to say the least, hypothetical. In this small paper no attempt can be made at stratification of our texts. We shall remain content only with the presentation of certain informations which, according to persistent tradition, are associated with the Tirthankaras and their contemporaries, religieux and laic.

As for social organisation, the system of castes is nowhere denied in the Jain texts. On the other hand, the *Sūtrakṛtāṅga* clearly mentions it as the very first of the eight objects of pride. The *Āvaśyaka Sūtra* equally enjoins that a real monk should not take pride in cast distinction. However, the order

of precedence in the social hierarchy did not correspond with that of the castes. Such at least the picture we get from the *Prasna-Vyākaraṇa* which mentions the transgressors of the vow of *brahmacarya* in the following order : kings, overlords, chappains, high officers of the state. The same text has a more detailed enumeration with regard to the violations of the fifth vow of *aparigraha* : emperors, Vāsudevas, Māṇḍalikas, chief tains, Talavaras, commanders-in-chief, millionaires, bankers, Rāṣṭrikas, *purohitas* and the like. In neither case the usual caste names are to be found. It is likely that people mentioned in these two lists were the wielders of power whereas the caste distinction was indicative of prestige only. This might have been the case in the early centuries of the Christian era when, viewed from the use of such terms of Talavaras, Māṇḍalikas Rāṣṭrikas etc, the *Prasnavyākaraṇa* was compiled.

Dr. Chakravorty maintained that 'the Śūdras as a caste existed only in theory'. Even then like the term Brāhmaṇa it came to signify a mode of conduct or a state of attitude. In the *Uttarādhyaṇa Sūtra* it is stated that the possessor of good qualities is Brāhmaṇa and the reverse, Śūdra. The same text contracts the Brāhmaṇas and Kṣatriyas with the Cāṇḍālas. It will, thus, appear that in the early Jain texts, there is a tendency to use the terms Śūdra and Cāṇḍāla as synonymous.

Sri A. K. Bhattacharya, Director, Indian Museum and a wellknown scholar gave his discourse supported with slides. He made a brief survey of the JAIN ICONOGRAPHY and stated that the relaxed torso from the Indus Valley Civilization pertains to any of the Jain Tirthankara figures in their *Kāyotsarga* pose, existence of Jain images in that remote age can only be guessed. The Gupta dopestals of Tirthankara figures show a variety of arrangements of the figures and symbols on them. Sometimes, the Central *dharmacakra* is flanked by the particular symbols or emblems attached to the particular Tirthankaras; sometimes, again the symbol occupies the central position flanked often by lions signifying the

siṃhāsana or the lion-throne. One more feature in Jain iconography is its depiction of the patrons of the Tīrthaṅkaras, and scenes from the life of the Pontiffs. Dr. Bhattacharya gave varied description of the Jain images and explained their artistic and symbolic implications. It was, though short, a very vivid and panoramic reproduction of our iconography and its exquisiteness.

Sri K. K. Jain again thanked the participants and the audience.

NANDISUTTAM AND ANUGADDARĀJĪ¹—Reviewed

V. M. Kulkarni

The *āgamas* are invaluable as religious scriptures to the Jains. But, in addition, they are a valuable source for the history of religious institutions in India and a complete picture of the composite Indian Culture. A very rich linguistic, socio-cultural and historical material lies embedded in them. Neglect of these texts leaves incomplete the picture of Indian culture portrayed only on the basis of the Pāli canon and Sanskrit literature. One of the reasons for their neglect by modern scholars is the absence of a critical edition of all the Jain *āgamas* based on modern, scientific methods of research. Such a critical edition is a desideratum. The task of preparing it, the text of which could lay claim to finality is highly complicated and really tough. The basic *sūtra* texts of the Jain *āgama* reveal inter-relations and cross contamination. The Prakrit languages present dialectal variations and the MSS, in hundreds, variant readings. The Jain *sthaviras*, when writing the *sūtra*, *cūrṇi*, *ṭkā*, *vṛtti* etc, extensively quote passages from the old *sūtras* and from their commentaries. Naturally, one comes across almost similar or completely identical passages in hundreds pertaining to the same subject. These passages reveal difference in interpretation of certain words due to different traditions of interpretation. Ancient and modern

1 *Nandisuttam and Anugaddarājī* (edited by Muni Panvavajaya, Pt. Dalsukh Malvania and Pt. Amritlal Mohanlal Bhojak) published as *Jaina-Āgama-Series No. 1* by Shri Mahāvīr Jaina Vidyalaya, Bombay—26, 1968, pp. 1-53 + 1-70 (in Gujarātī + 1-12" (in English) + 1-476 (List of Abbreviations, Tables of Contents, Texts and Appendixes) Price : Rs. 40/-.

scholars have emended the readings without consulting MSS belonging to different groups and without taking into account the different traditions of interpretation. Copyists, not fully conversant with the old script, committed mistakes in copying the MSS written in old script and thus corrupted the text. Sometimes sectarian zeal is responsible for expunging passages from the text without MS evidence. Muni Puṇyavijaya, one of the three editors of the present edition, who devoted his entire life to the study of the Jain *āgamas* and commentaries on them such as *niryuktis*, *cūrṇis*, *ṭikās*, *avacūrṇis*, *ṭippaṇakas*, *ṇṭis* and *bhāṣyas* and possessed long experience in the field of critically editing Jain *āgama* texts evolved principles of textual criticism to be followed in critically editing the texts in the *Jaina-Āgama-Series*. These principles are :

- (i) Use of old palm-leaf MSS.
- (ii) Use of critically corrected commentaries on *āgamas* such as *cūrṇi*, *ṭikā*, *avacūrṇi*, *ṭippaṇaka* etc.
- (iii) Use of quotations from the *āgamas* and also from their commentaries.
- (iv) Comparison with the *sūtra-pāṭha* found in the other *āgamas*.
- (v) Discerning wrong emendations made by commentators and/or by modern scholars.
- (vi) Discerning mistakes made by copyists.

The editors, judiciously applying these principles present in this volume the critical text of *Nandi* and *Anuyogadhāra sūtras* which form the *cūlikā*, as it were, to the entire *śruta*. It would seem strange that the editors begin with the end. But their explanation is quite convincing and satisfactory. The *Nandi* falls in the *anga-bāhya* class. Normally, it should occupy a place subsequent to the *āngas*. But on account of its extraordinary position in the whole body of the *āgama* texts, it is placed first. It has secured the place of *maṅgalācaraṇa* in the beginning of the study of *āgamas*. So the editors too accord it the first place not only in this volume but in the entire

series of the project. If the *Nandi* serves as a *mangala*, the *Anuyogadvārasūtra* serves as a Key to the understanding of the *āgamas*. Naturally, these two texts form a pair; and rightly the editors open the series with them.

The text of the *Nandisūtra* is mainly based on eight MSS that are very old amongst the extant ones. In finalising the text the editors have made thorough use of the *Cārṇī*, Haribhadra's *Vṛtti*, Malayagiri's *Vṛtti*, Śrīcandra's *Ṭippaṇa* and also consulted the *Dvādaśāranayacakra*, the *Samavāyāṅgasūtra* and Abhayadeva's *Vṛtti* on the *Bhagavatsūtra* which abound in quotations and elucidation, etc., that have a bearing on the text of the *Nandisūtra*.

In the preparation of the critical edition of the *Anuyogadvārasūtra* the editors have used ten different MSS. some representing the unabridged text and others the abridged text. The text of this edition is mainly based on the Cambay palm-leaf MS and gives readings which are in conformity with the *Vṛtti* of Maladhāri Hemacandra and represents the unabridged text (*bṛhad-vācanā*).

From among the various useful appendices the two giving the alphabetical index of all the words occurring in the texts of the *Nandisūtra* and the *Anuyogadvārasūtra* as well in footnotes to them are of great importance. They give Sanskrit equivalents of each and every Prakrit word and indicate the *deśya* words, indeclinables and adverbs by appropriate signs. It is for the first time that such all-comprehensive indexes of these *āgama* texts have been prepared. These and similar indexes of the remaining *āgama* texts will facilitate the task of preparing a complete and authentic dictionary of the *āgama* texts.

The editors when speaking about the present critical edition rightly lay emphasis on the task of making available correct and genuine readings, point out the deficiencies in the printed editions and expose, more in pain than in anger, the glaring defects in the so-called new commentaries of

Ghasilalji and insist on the editor's prior equipment such as knowledge of tradition and history of *āgamas*. They fully discuss (Intro p. 107) some important readings such as *tesiyam teṭṭisiyam* (for *vesiyam* or *veṭṭitam*, Sk *vaiśikam*) in the *Nandisūtra* (p. 29, 1.8) and *Kāvōyāṇam* or *Kānotāṇam* (for *Kāyāṇam* – *Kāya* or *Kūta* is a *deśya* word, meaning 'Kāvaḍi-vāhaka, or *vīvedha-vāhaka* in Sk.) in the *Amuyogadvārasūtra* (p. 73, 1.10) and they also throw fresh light on what is *pasatthā Jhavaṇṇa* and what is *apavattthā Jhavaṇṇa* rightly criticising the corrupt readings in the printed editions of the *Amuyogadvārasūtra*, and conclude how the preparation of a truly critical edition demands of its editor such qualities as tremendous patience, perseverance, keenness for exactitude, vigilance and sincerity in scrutinising different MSS, in collating variants and in understanding the textual explanations given by commentators.

The critical editions is prefaced with a learned and masterly introduction treating of various topics such as the Jain *āgamas* and the *Vedas*, sources of the *aṅgas*, the Geographical Region of their composition, Language, Number, Classification, and Age of the *āgamas*, Author of *Nandisūtra* – Devavācaka, his Date, *Amuyoga* (Exposition), the Method of Exposition as demonstrated in the *Amuyogadvāra*, the Jain, the Buddhist and the Vedic Methods of Exposition, Life and Date of the author and the Date of the *Amuyogadvāra* and, last but not the least, they treat of the rich socio-cultural material found in the two texts.

In their Introduction the editors clearly point out the difference between the *Vedas* on the one hand and the Buddhist *Tripitakas* and the Jain *āgamas* on the other. The former are *śabda-pradhāna* whereas the latter are *artha-pradhāna*. The Brāhmaṇas have preserved not only the original words of the *Vedas* but their correct pronunciation also. The Jains have tried to preserve the meaning of the words concerned and not the original words of their *Tirthaṅkaras*. This is a fact none can deny. It would not, however, be correct to belittle the importance of words. If words are to be depreciated there

is hardly any sense in undertaking a project like the present one and discussing the principles to be followed in critically editing the *āgama* texts and collating scores and scores of copies of text and recording variant readings. It would only mean 'much ado about nothing.'

On p. 39 the *Anuyogadyūtrasūtra* is referred to as 'the earliest among the commentaries on the *Āvaśyaka*', but on p. 45 we are told that 'it does not provide us with an exposition of the *Āvaśyaka-sūtra*'. The suggestion of the editors that '*Ghoḍamuham*' and '*Nāgasuhumanī*' stand for *uśā-sāstra* and *hastī-sāstra* respectively deserves consideration. In his paper "Identification of a Few *Śāstras* mentioned in the *Jaina Sūtras*" (JOI, Baroda, Vol. XVIII, 1968) Shri Anantlal Thakur identifies these two *Śāstras* with a work on erotics by *Ghoḍakamukha* and a work on the Science of Logic (*Sākṣmonyāyah*) respectively. The English rendering of the Gujarati Introduction is quite satisfactory. It covers the entire Introduction except the topic entitled "Nandisūtra-Anuyogadyārasūtrāntargata Sānskṛtic Sāmagrī" (Gujarati Introduction, pp. 52-70) which is summarised under the heading "Discussion on Certain Secondary Subjects" (pp. 72-76). The editors fight shy of discussing the example of *Vṛiḍanaka-rasa* as it refers to the ancient custom (prevalent in some parts of India) of taking the 'bridal garment' (*Vahu-ṣoṇi=vadhu-nivasana=ānandapaṭa*) from house to house with a view to declaring the bride's virginity and its being saluted to by the bride's father-in-law and mother-in-law. Ācārya Haribhadra and Maladhārī Hemacandra, do not, however, hesitate to explain fully this *gāthā* in their commentaries. We come across reference to such a 'bridal garment being carried from house to house in the *Gāthā-Sapta-Śatī* (V. 57) also. The editors understand the verse illustrating *hāsyā-rasa* somewhat differently from the commentators referred to above. It is also possible to take the *gāthā* as referring to the illicit love between the *vadhū* and her *devara*, especially in view of some *gāthās* in the *Gāthā-saptaśatī* portraying such love between them. The editors rightly

point out that the list of nine *rasas* in the *Anuyogadvāra-sūtra* substitutes *vṛiṇanaka* in place of the *bhayānaka* in the traditional list. Here it may further be pointed out that the *Anuyogadvāra-sūtra* gives the pride of place to the *vīra* and not to the *śūṅgāra-rasa* as found in almost all the Sanskrit texts dealing with poetics. The explanation for this change by the author probably lies in the fact that the present work deals with the highest end of human life, viz., *mokṣa*, and that it is attainable through *heroic efforts in conquering the internal enemies* (such as *kāma*, *krodha*, etc). The definitions and the verses illustrating these nine *rasas* are such as are not to be met with in the treatises on the science of dramaturgy or poetics. Still further it may be pointed out here that the *Anuyogadvāra-sūtra* (3rd century A.D.) is the *first* among the available texts that speak of *Śānta-rasa*. It is, indeed, extra-ordinary that none of the Jain writers on dramaturgy/poetics cares to take note of these significant changes in their treatment of the topic of *rasa*.

Incidentally, we may refer here to a few errors/misprints, although they are very minor, that have crept in through inadvertance: on p. 26, l. 12 (from below) we should read 'We' for 'I' as the Introduction is contributed by the three editors. On p. 35.1.11 (from below) we should read *destroys*. for *destroy*. On p. 49, l. 4 we should read *refuted* and on the same page (L. 12) *Sthavīra*. On p. 50, L. 16 we should read *pāpāt* for *pātāt*. On p. 59, l. 10 we should read *partially*. On p. 71 f.n 59a the *Kaṇagasattarī* is referred to as 'this Sanskrit work.' Strictly speaking, it is not erroneous. But the Prakrit title is apt to mislead. On p. 92, l. 12 (from below) we should read *ucyante*. In the English translation of the Gujarati Introduction (p. 107) *Vaiśeṣikam* is given as the Sanskrit equivalent of *vesiyam*. It ought to have been *Vaiśikam*. The appendices at the end meticulously record all the words in the texts as well as the foot-notes. But rare omissions could be detected. For instance, *mugundassa* (p. 63, l. 17) is not included in the Appendix (p. 415). Further, the Sanskrit meanings of a few words given in the Appendixes hardly add to

our knowledge. 'Śāstra-viśeṣa', 'vrati-viśeṣa', 'sūtra-bheda', 'Śilpi-viśeṣa', 'dhānya-māna-viśeṣa', 'Kālamāna-viśeṣa,' etc., are some such instances. The reviewer ventures to suggest that a critical edition of an *āgama* text should invariably be accompanied by its Sanskrit commentary. For even to an advanced student of Prakrit the glossary of Prakrit words along with their Sanskrit meanings would not prove quite useful. In its absence an English translation or into Modern Indian Languages with detailed notes is an absolute must for the understanding of the text. Another suggestion the reviewer would like to make: There should be *separate* volumes of the critically edited text accompanied by Introduction, Translation, Notes, etc., in English and in Modern Indian Languages—adding English translation of *Sampādakīya* (Editors' Note) and of *Prastāvanā* (Introduction) to the Gujarati preface, as is done here—although considerations of resources at hand and of economy might have influenced this decision of bringing out the present edition in its present form does not appeal to one's aesthetic sense. Finally, the volumes of critically edited texts of the Jaina *āgamas*, should be, as far as practicable, brought out on *uniform pattern*.

These suggestions apart, it is superfluous to add that the present edition is simply superb. Its printing is pleasing to the eye and get up excellent. The editors deserve warmest congratulations for presenting to the world of scholars, especially scholars of Jainology, this splendid critical edition.

ईश्वर

नगीन जी. शाह

(१) कणाद और ईश्वर

कणाद के वैशेषिक सूत्रों में ईश्वरका स्पष्ट उल्लेख नहीं है। इमी वजह से युक्तिदीपिकाकार मानते हैं कि कणाद के मत में ईश्वर नहीं हैं।^१ और गार्ग्य जैसे आधुनिक विद्वान भी ऐसा ही मत प्रदर्शित करते हैं।^२ किन्तु उत्तरकालीन न्याय-वैशेषिक संप्रदाय में ईश्वरने जो महत्त्व का स्थान प्राप्त किया है, उसे दृष्टि में रखते हुए टीकाकारों ने एवं कतिपय विद्वानों ने वैशेषिक सूत्रों में ईश्वर का संकेत व्याख्यान का प्रयत्न किया है। 'कतोऽन्युरयनिःशेषसिद्धिः स धर्मः। तद्वचनं अस्मद्व्यवसायम्' वै. सू. १.१. २-३-इन दो सूत्रों का सीधा अर्थ है 'जिससे अभ्युदय और निःश्रेयस प्राप्त होता है वह धर्म है। उसका (=धर्म का) निरूपण करनेवाला होने से वेद प्रमाण है।' किन्तु टीकाकार और कतिपय विद्वान् 'तद्वचनात्' का 'ईश्वरवचनात्' (ईश्वर का वचन होने से) ऐसा अर्थ करते हैं। यह कथन उचित नहीं लगता। 'संज्ञाकर्म त्वस्मद्विशिष्टानां लिङ्गम्' (वै. सू. २.१.१८) इस सूत्र में आया हुआ 'अस्मद्विशिष्टानाम्' का अर्थ टीकाकार और कई विद्वान् 'महेश्वरस्य' ऐसा करते हैं। इस तरह से वैशेषिक सूत्रों में ईश्वर को खोज निकालने का कार्य कठिन है। है ही नहीं तो कैसे प्राप्त हो सकता है? उत्तरकालीन न्यायवैशेषिकों का ईश्वरविषयक यह महत्त्व का सिद्धान्त है कि परमाणुओं का आद्य कर्म (=गति) ईश्वरकारित है। किन्तु कणाद तो कहते हैं कि परमाणुओं का आद्य कर्म अदृष्टकारित है।^३ तथा उत्तरकालीन न्याय-वैशेषिकों का ईश्वरविषयक दूसरा महत्त्व का सिद्धान्त यह है कि वेद ईश्वर-कृत है। कणाद इतना ही कहते हैं कि वेद के वाक्य बुद्धिमान के द्वारा लिखे हुए होने चाहिए।^४ इसका सीधा अर्थ यह निकलता है कि वेद के रचयिता साक्षात् धर्मा ऋषि थे।

* मेरे इस निबन्ध को पं. दत्तमुखर्माई सालग्रियाजी ने ध्यान से पढ़कर मुझे उपकृत किया है, अतः मैं उनके प्रति मेरा कृतज्ञभाव प्रकट करता हूँ।
मेरे इन विचारों को हिन्दी भाषा में रखने में मेरे मित्र पं. हंसराज कृष्ण १५ सितम्बर १९६१ को सहायता मिली है, अतः मैं उनका आभार हूँ।

(२) न्यायसूत्रकार गौतम और ईश्वर

गौतम के न्यायसूत्र में ईश्वरविषयक तीन सूत्र हैं। इन तीन सूत्रों में पुरुष-कर्म और उसके फल के विषय में ईश्वर का क्या कार्य है वह बताया गया है। ग्राम दो सूत्रों में विरोधियों के दो मतों को देखते हमारे सूत्र में गौतम ने अपना मतों को व्यक्त किया है। उन सूत्रों की क्रमशः समझने पर गौतम की ईश्वरविषयक मान्यता चिन्हित स्पष्ट हो जाती है।

ईश्वरः कर्मोपायः कर्मफलदाता (५.१.१९)

पुरुष के कर्मों का वैधान्य दिव्यादृष्टि से फल का कारण ईश्वर है।

कर्मफल का कारण कर्म नहीं किन्तु ईश्वर है। कर्म और कर्मफल के बीच नियत सम्बन्ध नहीं है। फल कर्म पर आधार नहीं रखता किन्तु ईश्वर पर आधार रखता है ऐसा मानना चाहिए, क्योंकि कर्म करने पर भी बहुत बार पुरुष को उसका फल मिलता हुआ नहीं दिखाई देता। ईश्वर ही हमें अलग अलग परिस्थितियों में रखता है, वही हमें सुख-दुःख देता है, वही हमें बन्धन में डालता है और वही मुक्त करता है। यह सब अपने कर्मों का परिणाम नहीं किन्तु ईश्वर की इच्छा का परिणाम है। हमारे कर्मों का इन सबके साथ कोई सम्बन्ध नहीं। कर्मोपेक्षावन्त झूठा है। ईश्वरेच्छा ही सच्ची है। वही यही फलभी ईश्वरेच्छा ॥

न. पुरुषकर्मविधेः फलान्निमित्तैः (५.१.२०)

उपरोक्त सिद्धान्त असत्य है क्योंकि वस्तुतः कर्मफल का कारण कर्म नहीं किन्तु ईश्वर ही है। तो कर्म न करने पर भी हमें इच्छित फल मिलना चाहिए। किन्तु कहीं भी कर्म किये बिना उसका फल मिलता हुआ दृष्टिगोचर नहीं होता। चले बिना नियत स्थान पर पहुँचा नहीं जा सकता। भिक्षाटन किये बिना भिक्षा नहीं मिलती। दवा लिये बिना रोग नहीं मिटता। यदि फल कर्म पर आधार न रखता हो और ईश्वर पर आधार रखता हो तो कर्म किये बिना फल मिलना चाहिए। किन्तु ऐसा नहीं होता। अतः फल ईश्वर पर नहीं किन्तु कर्म पर ही आधार रखता है। ईश्वर का कोई आवश्यकता नहीं। कर्म किया अतः उसका फल होनेवाला ही है। वटकीज बोया तो वटवृक्ष उगनेवाला ही है। उसमें किसी माध्यम (agency) की आवश्यकता नहीं। कार्य-कारण का नियम ही ऐसा है। कारण के होने पर कार्य होता ही है। जहर खाओ तो मृत्यु होगी ही। फिर जहर को अपने कार्य करने में किसी पर आधार नहीं रखना पड़ता है। कर्म करो तो उसका फल मिलेगा ही। इसमें ईश्वर की जरूरत ही क्या है?

तत्कारितत्वाद्देवतुः (५.१.२१)

कर्म ईश्वरकारित होने से (क्रम से) उक्त दोनों सिद्धान्त तर्कहीन हैं, असत्य हैं।

इस सूत्र में गौतम अपना सिद्धान्त उपस्थित कर रहे हैं। वह इस प्रकार है— उपरके दोनों सिद्धान्त गलत हैं। एक कर्म-फल के नियत सम्बन्ध की अवगणना करता है

और दूसरा ईश्वर की अवगणना करता है। वस्तुतः तो कर्म-फल के बीच नियत सम्बन्ध है ही। अमुक कर्म करो और वह अपना फल देगा ही, इन कर्म को फलने के लिए ईश्वर की आवश्यकता नहीं। यह बात सच है फिर भी इच्छित फल प्राप्त करने के लिए कौनसा कर्म किया जाय यह जानना जरूरी है। इस कर्म का वह फल है वह ज्ञान तो उस फल की प्राप्ति चाहने वाले को होना ही चाहिए। जहाँ अवश्य नार दाखल है यह बात सच है किन्तु मरने की इच्छा करनेवाले को उसका ज्ञान होना उचित है कि अमुक पदार्थ प्राणवातक है। वह ज्ञान न हो तो वह जिन पदार्थों को लेता है वह उसके प्राणों का घात न भी करे। अमुक औषधि के लेने से अमुक रोग मिटता है। उस औषधि को अपना कार्य करने के लिए वैद्य की आवश्यकता नहीं रहती। वैद्य की आवश्यकता तो रोगी के ज्ञान के लिए है कि उस रोग के लिए उसे कौनसी दवा लेनी चाहिए। रोगी रोग मिटाना चाहता है किन्तु उसके लिए कौनसा कर्म योग्य है उसका उसे ज्ञान नहीं है। वह ज्ञान उसे वैद्य देता है। और वह उस ज्ञानपूर्वक जब उस कर्म को करता है तब उसे उसका इच्छित फल मिलता है। अज्ञान से जैसी चाहे दवा ले उससे उसका रोग मिटता नहीं किन्तु उल्टे ही हुई दवा अन्य तकलीफ पैदा कर देती है। अर्थात् इच्छित फल प्राप्त करने के लिए उस फल के अनुरूप कार्य बया है उसका ज्ञान कर्म करनेवाले को होना जरूरी है। यह ज्ञान लौकिक विषय में तो उस उस विषय के जानकार यों है किन्तु राग आदि दोषों से मुक्त होने के लिए किस कक्षा में कौनसा कर्म करना, कैसी साधना करनी चाहिए इसका ज्ञान तो (रागादि दोषमुक्त सर्वज्ञ) ईश्वर ही कर सकता है। उस तरह कर्म और उसके फल के बीच नियत सम्बन्ध है, किन्तु उस नियत सम्बन्ध को जानने के लिए हमें (सर्वज्ञ) ईश्वर की आवश्यकता है ऐसा मत फलित होता है। ईश्वर केवल उपदेष्टा है, मार्गदर्शक है, कर्म-फल के नियत सम्बन्ध का ज्ञान करानेवाला है। उस अर्थ में ही वह कर्मकारयिता है। वह बलान किसी से कर्म नहीं करवाता है। वैद्य केवल दवा बताता है किन्तु हम ऐसा ही कहते हैं कि घेरने रोग मिटाया है। उसी तरह से ईश्वर भी राग आदि रोग का ईलाज बताता है फिर भी हम कहते हैं कि ईश्वर ने यह रोग मिटाया—ईश्वर ने फल दिया, ईश्वर ने अनुग्रह किया। उस अर्थ में ही ईश्वर फलकारयिता या फलसेपादयिता है। इस प्रकार ईश्वर जीव को इच्छित फल (मोक्ष) के अनुरूप कर्म कौनसा उसका ज्ञान कराकर उसके प्रयत्न को, उसकी साधना को सफल बनाता है। यदि उसके यह ज्ञान न कराया जाय तो उसे इच्छित फल की प्राप्ति नहीं होगी।

कर्म-फल के बीच नियत सम्बन्ध है। इच्छित फल के इच्छुक को उस फल और उसके अनुरूप कर्म के बीच के नियत सम्बन्ध को जानना चाहिए। उस ज्ञान-पूर्वक यदि वह कर्म करता है, तो उसे इच्छित फल मिलता है। उस ज्ञान को देने-वाला ईश्वर है। उदाहरणार्थ, धूम और अग्नि के बीच कार्यकारणभावका नियत सम्बन्ध है, किन्तु जब तक इस सम्बन्धका ज्ञान व्यक्त को न हो तब तक वह धूम परसे अग्निका अनुमान नहीं कर सकता। धूम और अग्नि के बीच के नियत

इस प्रकार जो आत्मा अपनी अधर्मप्रवृत्ति वा, अपने मिथ्याज्ञान वा और अपने प्रसाद का नाश करके धर्मप्रवृत्ति, सम्यक्ज्ञान और समाधि संपादन करता है वह वात्स्यायन के मत में ईश्वर है। ईश्वर नित्यमुक्त नहीं। इन अर्थ में प्रत्येक जीव में ईश्वर बनने की शक्यता रही हुई है और ईश्वर अनेक भी हो सकते हैं। हम से यह सूचित होता है कि वात्स्यायन का ईश्वर विवेकी और वंशशरहित जीवमुक्त ही है।

(b) सङ्कल्पानुविधायी चारय धर्मः प्रत्यात्मवृत्तौ धर्मधर्मवन्धनान् दुर्विद्वान्निदिधनं भवति। प्रवर्तयति। एवं च एकहन्स्थाभ्यामसंश्लेषेण निर्माणक्रान्दनेन प्रत्ययः सञ्चरन्त्येकः वेदितव्यम्।

संकल्प होते ही उसके अनुरूप उसका धर्म (=पूर्वकृत स्वाम प्रकार का कर्म) आत्मगत (=प्रत्यात्मवृत्ति, प्रति आभिमुख्यार्थे) पूर्वकृत धर्मोपधर्म के संघर्षों का (=संचित कर्मों को) विपाकोन्मुख करता है और प्रभु की आदि भूतों के निर्माण-कार्य^१ बनाने में द्व्यणुकादिक्रम से प्रवर्तित करता है। (और इन निर्माणकार्यों की सहायता से वह अन्तिम जन्म में पूर्वकृत कर्मों के फलों को भोग लेता है।) अपने किये हुए कर्मों के फलों का भोग बिना लोप होता नहीं ऐसा नियम होने से निर्माण-कार्य के लिए उसके संकल्प का अव्याघात (अर्थात् संकल्प से ही निर्माणकार्य बनाने का उसका सामर्थ्य) उसके अपने पूर्वकृत कर्म का ही फल है ऐसा मानना चाहिए।

इससे यह फलित होता है कि वात्स्यायन का ईश्वर यह जीवमुक्त विवेकी पुरुष है।

(c) आप्तकलःस्थायम्। यथा पिता अपत्याना तथा भिद्वत् ईश्वरो भूतानाम्।

धर्मप्रवृत्तिवाला, सम्यक्ज्ञानवाला, और समाधिसम्पन्न ईश्वर आप्तकल्प है—जिस के वचन में विश्वास रख सके ऐसा है। जैसे पिता पुत्र के लिए आप है उसी प्रकार ईश्वर सब भूतों के किए आप्त है। पिता पुत्रका मार्गदर्शक है, ईश्वर सब भूतों का मार्गदर्शक है। पिता पुत्र के हित-सुख के लिए उसे उपदेश देता है, ईश्वर सब भूतों को दुःखमुक्ति के लिए उपदेश देता है। वात्स्यायन केवल आपत्ता के विषय में ही पिता-पुत्र और ईश्वर-जीव के सम्बन्धों के बीच साम्य यथाना चाहते हैं। इस दृष्टान्त (analogy) को इससे अधिक लेवा करना वात्स्यायन को उठ नहीं। उदाहरणार्थ, जैसे पुत्र को पिता पैदा करता है वैसे जीव को ईश्वर पैदा करता है, अथवा जैसे पुत्र पिता का अंश है वैसे जीव ईश्वर का अंश है, इत्यादि। ऐसा ईश्वर वात्स्यायन को मान्य नहीं। वात्स्यायन के मत में ईश्वर ऐसा व्यक्ति है जिसके उपदेश में विश्वास रखा जा सकता है; ईश्वर उपदेश है, पथप्रदर्शक है, मोक्षमार्ग का नेता है।

इस पर से यह स्पष्ट होता है कि वंशशरहित और विषेकज्ञानवर्षी जीवमुक्त ही ईश्वर है।

- (d) न तान्मकमशङ्क्यः यदा न सम्भवति । न तावदन्य बुद्धि विना कश्चिदर्थो लिङ्भूतः प्रत्यय उपपादयितुम् । आगमाच्च द्रष्टा बोध्या सर्वज्ञता ईश्वर इति । वृद्ध्यादिभिर्वा-
नृत्तिभिर्वा चर्मोऽयं पश्यक्षानुमानागमविषयानीतः कः शक उपपादयितुम् ।

ईश्वर आत्मा ही है, तत्त्वान्तर नहीं क्योंकि उसमें ऐसा कोई धर्म नहीं जो उसे तत्त्वान्तर सिद्ध करे। उसमें बुद्धि है और बुद्धि आत्मा का ही धर्म है। आगम में भी उसका यही धर्म बताया गया है। आगम उसका द्रष्टा, बोद्धा और सर्वज्ञता के रूप में वर्णन करता है। इस तरह आगमने भी ऐसा कोई धर्म नहीं बताया जो उसे तत्त्वान्तर सिद्ध करे। यदि वह आत्मलिंग बुद्धि आदि से रहित हो तो वह निरुपाय्य बन जायगा, उसका विध्यात्मक वर्णन ही अशक्य बन जायगा, उसे जाना ही नहीं जा सकता: वह प्रत्यक्ष, आगम या अनुमान से अगोचर ही रहेगा। इस प्रकार ईश्वर आत्मा ही होने से वह सगुण है।

इस ज्ञानने हैं कि सांख्य-योग के अनुसार जीवन्मुक्त विवेकी पुरुष सर्वज्ञ होता है।

- (e) स्वकृतान्यागमसंश्लेषे न प्रवर्तमानस्य यदुक्तं प्रतिषेधज्ञानप्रकर्मनिमित्तं जगत्सर्वं प्रयच्छते इति ।

निर्माणकार्यों को उत्पन्न करने के लिए प्रवृत्त होनेवाले अपने पूर्वकृत कर्म के परिणाम से ही उसमें प्रवृत्त होता है ऐसा यदि न माना जाय तो उसके निर्माण शरीरों की उत्पत्ति में उसके पूर्वकृत कर्म निमित्त नहीं हैं ऐसा अर्थ होगा; और ऐसा स्वीकार करने में तो अपने अपने सामान्य प्रकार के शरीर की उत्पत्ति में प्रत्येक जीव के अपने अपने कर्मों का निमित्त कारण न मानने में जो दोष आते हैं वे सब दोष यहां भी आबेंगे।

ऊपर के अर्थघटन के विषय में कई शंकाएं और उसका समाधान—(१) 'प्रत्यात्मवृत्तीन् धर्माधर्मसञ्चयान्' का अर्थ ऊपर के अर्थघटन में 'आत्मसन्निवृष्ट धर्माधर्मसंघयो' ऐसा किया है, अर्थात् 'प्रति' का अर्थ यहां अभिमुख या सन्निवृष्ट ऐसा लिया है। 'प्रति' का ऐसा अर्थ होता है? हा, 'प्रत्यक्ष' शब्दगत 'प्रति' का अर्थ 'सन्निवृष्ट' या 'अभिमुख' ऐसा किया जाता है^६। 'प्रत्यात्मवृत्तीन्' का विग्रह इस प्रकार हो सकता है—आत्मानं प्रति प्रत्यात्मम्, प्रत्यात्मं वृत्तिः येषां तान् प्रत्यात्म-वृत्तीन्। इसका अर्थ होता है 'आत्मानं प्रति अभिमुख्येन समवायसम्बन्धेन येषां वृत्तिः ते, तान् प्रत्यात्मवृत्तीन्।' अर्थात्, ईश्वर अपनी आत्मा में समवायसम्बन्ध से रहे हुए संचित कर्मों को विपाकोन्मुख करता है। अन्य आत्माओं में समवाय-सम्बन्ध से रहे हुए संचित कर्मों को वह विपाकोन्मुख नहीं करता है। टीकाकार 'प्रति' का अर्थ 'प्रत्येक' करते हैं। ऐसा अर्थ लेने पर 'ईश्वर' का पूर्वकृत कर्म (धर्म) प्रत्येक जीवों के संचित कर्मों को विपाकोन्मुख करता है—ऐसा वाच्यार्थ होगा, जिसमें विरोध स्पष्ट है। 'प्रति' का 'प्रत्येक' अर्थ वास्तविकता के समग्र विचार के जो अंश है उसमें विरोध लाता है जब कि 'प्रति' का 'अभिमुख' या 'सन्निवृष्ट' अर्थ उसमें संवाद लाता है। इसी दृष्टि से ही 'प्रति' का टीकाकार सम्मत अर्थ यहाँ छोड़ दिया गया है।

(२) यदि ऐसा अर्थ किया जायगा तो 'प्रत्ययान्त में ईश्वर सब जीवों के धर्माधर्म को एक साथ विपाकोन्मुख करता है' ऐसी जो मान्यता उन्नतकर्मलक्षित न्याय-वैशेषिकों में प्रचलित है उसका क्या होगा ? इस मान्यता का वात्स्यायन स्वीकार करते हो ऐसा भाष्य में कहीं भी मालूम नहीं पड़ता । तदुपरान्त भाष्यकार सर्ग-प्रलय की मान्यता को स्वीकार ही नहीं करते हो ऐसा ही संभव विशेष है । नैयायिक सर्ग को स्वीकार ही नहीं करते । वे संसार को अनादि-अनन्त मानते हैं । यह शान्त चार्तिककार उद्योतकर ने एक स्थान पर कहा है । अर्थात् सर्गोत्थान के लिए सर्गारम्भ परमाणु के आवर्कर्म के लिए और प्रत्ययान्त में सब जीवों के कर्मों के विपाकोन्मुख करने के लिए नैयायिकों को ईश्वर की आवश्यकता नहीं ।

(३) यहां ईश्वर यह जीवन्मुक्त ही है और जीवन्मुक्त आत्मा अपने सचित्त कर्मों को अन्तिम जन्म में भोग लेने के लिए निर्माणकायों को उत्पन्न करता है ऐसा फलित किया है तो प्रश्न हैं—(a) वात्स्यायन जीवन्मुक्त को मानते हैं ? (b) उसे अन्तिम जन्म में सचित्त कर्मों को भोग लेना चाहिए ऐसा वे मानते हैं ? (c) वे निर्माणकाय की कल्पना को मानते हैं ? इनका उत्तर है—

वात्स्यायन जीवन्मुक्त की मान्यता का स्वीकार करते हैं । उनके अपने शब्द हैं—
बहिध विविक्तचित्तो विहरन्मुक्त इत्युच्यते । न्यायशा. ४.२.५ ।

जीवन्मुक्त को अन्तिम जन्म में अपने सभी पूर्वकृत कर्मों का भोग लेना चाहिए ऐसा वात्स्यायन स्वीकार करते हैं । उनके अपने शब्द हैं—
यस्मिन् जन्मनि विवक्तचित्त इति । न्यायशा. ४.१.६४ ।

वात्स्यायन निर्माणकाय की कल्पना का स्वीकार करते हैं । उनके अपने शब्द हैं—योगी खलु ऋद्धौ प्रादुर्भूतायां विकरणधनां विनाशे संनिधायि क्षीयन्त्यगमि तेष कुपयः क्षेयानुपपद्यन्ते । ३.२.१९ । जयन्त की न्यायमञ्जरी में निर्माणकाय की प्रक्रिया का उल्लेख है । इस दर्भ में यह ध्यान में रखना होगा कि वात्स्यायन स्वयं योग की साधना प्रक्रिया से पूर्ण परिचित हैं और तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति के लिए योग के सभी अंगों का अभ्यास आवश्यक मानते हैं^१ ।

(४) वात्स्यायन ने ईश्वर को सर्वज्ञाता के रूप में स्वीकार किया है । क्या जीवन्मुक्त को वात्स्यायन सर्वज्ञ मानते हैं ?

'सभी द्रव्यों का उसकी सभी पर्यायों (अवस्थाओं) के साथ ज्ञान रखनेवाला' ऐसा सर्वज्ञ का अर्थ सांख्ययोगदर्शन को अभिप्रेत है । सांख्य-योग का जीवन्मुक्त अवतन्ज्ञान (=तारकज्ञान=विशोका सिद्धि) रखना है और सभी ज्ञेयों को जानना है^२ । वात्स्यायन को 'सर्वज्ञ' का ऐसा अर्थ यहां अभिप्रेत है या नहीं यह निश्चिन्नरूप से नहीं कहा जा सकता । किन्तु इतना तो स्पष्ट है कि वात्स्यायन न दर्भ के अनुसार 'सर्वज्ञ' का अलग अलग अर्थ करते हैं । इन्द्रिय अपने अपने निश्चित विषय को ग्रहण करती है जब कि आत्मा रूप, रस, गंध, स्पर्श और शब्द इन पाँचों को ग्रहण

करता है। अतः आत्मा सर्वज्ञ है और इस कारण से वह इन्द्रियों से भिन्न है ऐसा वास्त्यायन ने एक स्थल पर कहा है¹⁰। यहाँ संदर्भ कर्म-फल का है अतः एव कर्म-फल के नियत सम्बन्ध को जाननेवाला—दुःखमुक्ति (फल) और उसके उपायों (साधनाकर्म)—को जाननेवाला—एसा 'सर्वज्ञ' शब्द का अर्थ होगा। 'सर्वज्ञ' शब्द के अर्थ का इससे अधिक विस्तार प्रस्तुत संदर्भ में जरूरी नहीं। इस अर्थ में जीवन्मुक्त सर्वज्ञ है ही। विशेष में न्याय का जीवन्मुक्त सर्व ज्ञेयों को जाननेवाले के अर्थ में 'सर्वज्ञ' होता हो तो भी वह अर्थ प्रस्तुत संदर्भ में से फलित नहीं होता। साधक का, अथवा सर्व भूतों का उपकारक तो राग आदि बलेशों से मुक्त, कर्म-फल के नियत सम्बन्ध को जाननेवाला व्यवित है। दूसरा बात यह भी है कि कर्म-फल के सिद्धांत के साथ सर्व द्रव्यों को—सर्व अवस्थाओं के साथ—जाननेवाले 'सर्वज्ञ' व्यवित की गान्यता का मेल नहीं खाता। कर्मसिद्धांत और ऐसा सर्वज्ञ एक दूसरे के विरोधि है। अतएव इस संदर्भ में तो किस कर्म का ऐसा फल होता है वह जाननेवाला ही सर्वज्ञ है। वास्तव में योग की साधना का और योग की निर्माणाकाय की प्रक्रिया का वास्त्यायन ने स्वीकार किया है तो जीवन-मुक्त की योगज्ञान्य सर्वज्ञता का भी वे स्वीकार करते हों ऐसा विशेष संभव है।

इस तरह वास्त्यायन के मत में लोक्षमार्ग का उपदेशक, सर्वज्ञ, विवेकी, बलेश-मुक्त, जीवन्मुक्त पुरुष ही ईश्वर है ऐसा स्पष्टरूप से फलित होता है।

(४) प्रशस्तपाद और ईश्वर

मृष्टि और प्रलय की कल्पना और ईश्वर जगत का कर्ता है ये दोनों सान्यता न्याय-वैशेषिक के उपलब्ध ग्रन्थों में सर्वप्रथम हमें प्रशस्तपाद के पदार्थधर्मसंग्रह में मिलती हैं। वे ईश्वर के लिए 'महेश्वर' शब्द का प्रयोग करते हैं। जीव अपने कर्तों के फलों का भोग कर सके उसके लिए महेश्वर को सृष्टि करने की इच्छा होती है। उसके परिणाम स्वरूप आत्माओं के अदृष्ट अपने अपने कार्य करने के लिए उन्मुख बनते हैं। आत्मा एवं ऐसे अदृष्टों के संयोग से पवन परमाणुओं में कार्यात्मक गति उत्पन्न होती है। पवनपरमाणुओं में यह गति उत्पन्न होने पर उन परमाणुओं का कार्यात्मक संयोग होता है जिस के परिणाम स्वरूप दूधणुका-दिक्रम से पवनमहाभूत उत्पन्न होता है। इसी क्रम से बिना तेजमहाभूत के चार महाभूतों की उत्पत्ति होती है। इन चार महाभूतों की उत्पत्ति होने के बाद महेश्वर के संकल्पमात्र से पार्थिव परमाणु से संयुक्त तैजस परमाणुओं में से बड़ा अंडा उत्पन्न होता है। उस अंड में से सर्वलोकपितामह ब्रह्मा को सकल भुवनों (चौदह भुवनों) के साथ उत्पन्न कर महेश्वर उसे प्रजा की सृष्टि करने का कार्य सौंपते हैं। ब्रह्मा ज्ञान, वैराग्य और ऐश्वर्य से युक्त है। वह जीवों के कर्मों के विपाकों को जानकर कर्म के अनुरूप ज्ञान, भोग और आयुवाले प्रजापतियों, मनुओं, देवर्षियों, पित्र्यों, ब्राह्मणों, क्षत्रियों, वैश्यों, शूद्रों एवं छोटे बड़े प्राणियों का सृजन करता है, और उन्हें अपने अपने कर्म के अनुरूप धर्म, ज्ञान, वैराग्य और ऐश्वर्य से

जोड़ता है¹¹। जब ब्रह्मा के मोक्ष का समय आता है तब संसार से—जन्ममरण भ्रमण से—थके हुए प्राणिओं के विश्रान्त के लिए महेश्वर मोक्ष की इच्छा करते हैं। मोक्ष-इच्छा के साथ ही सभी कार्य क्रमसे परमाणुओं में विघटित होते हैं। इस तरह प्रलय होता है। प्रलय में प्रविभक्त परमाणु और ध्वनि-अवयवसंसार में अनुप्राण आत्माएं ही होती हैं¹²।

इस प्रकार प्रशस्तपाद के अनुसार महेश्वर के केवल संकल्प से सृष्टि और मोक्ष होता है। महेश्वर की इच्छा पवनपरमाणुओं में उत्पन्न होती और एक रात का साक्षात् कारण नहीं। उसकी इच्छा तो अदृष्टों को कार्योन्मुख करता है। अतः संयुक्त ऐसे अदृष्ट पवन परमाणुओं में आरंभिक गति उत्पन्न करने है। तथा महेश्वर सङ्कल्प से ब्रह्मा को और सकल जीवों को उत्पन्न कर जीवोत्पत्ति के लिए ब्रह्मा को नियुक्त करता है। ब्रह्मा जीवों को क्रमानुसृत ज्ञान, भोग, आयु और मोक्षदायक बनाता है।

महेश्वर सर्जनेच्छा से पांच भूतों का, जगत्कारियों के रहने के स्थानों का (=त्रिभुवनों का) और ब्रह्मा का सर्जन करता है। जीवोत्पत्ति का सर्जन ब्रह्मा करता है और ब्रह्मा ही जीवों को उनके कर्मों के अनुसार ज्ञान, धर्म, वैराग्य, भोग, और आयु देता है। उसी वजह से ब्रह्मा को लोकपितामह कहा है। ब्रह्मा का मोक्ष होता है। ब्रह्मा प्रतिसर्ग भिन्न है जब कि महेश्वर तो एक और नित्य है। महेश्वर के केवल इच्छा है, जब कि ब्रह्मा में ज्ञान (=कर्म-फलज्ञान), वैराग्य और मोक्षार्थ है। महेश्वर सृष्टि उत्पन्न करता है किन्तु सृष्टि की उत्पत्ति से उसके विनाश के दरमियान उसका संचालन ब्रह्मा करता है। प्रलय में तो कर्म के अनुरूप फलदान की क्रिया रुक जाती है, विराम को प्राप्त होती है। इसलिए प्रलय में ब्रह्मा की आवश्यकता नहीं। महेश्वर का या ब्रह्मा का उपदेशक या वेद कर्ता के रूप में वर्णन करने में नहीं आया है।

उत्तरकालीन न्याय-वैशेषिक ग्रन्थों ने ब्रह्मा को दूर कर उसके कार्य को ही ईश्वर को ही सौंपा है। ईश्वर ही कर्म के विपाक को जातकर उसके अनुरूप फल उसके कर्ता को देते हैं। तथा उत्तरकालीन न्याय-वैशेषिक ग्रन्थों में ईश्वर ज्ञान और इच्छा दोनों गुणों का धारक है ऐसा माना गया है। यह यन्त्र इसके बाद भी चर्चा से रफ्त होगी।

(५) उद्योतकर और ईश्वर

प्रशस्तपाद ने जगत के कर्ता (=निमित्तकारण) के रूप में ईश्वर को स्वीकार किया है। किन्तु उसका व्यवस्थित विचार उद्योतकर के न्यायवार्तिक में हमें सब से पहले मिलता है। उद्योतकर कहता है कि जगत का उत्पादनकारण परमाणु हैं¹³ और जीवों के कर्मों की सहायता से ईश्वर परमाणुओं में से सब कार्यों को उत्पन्न करता है¹⁴। ईश्वर ही सृष्टि की स्थिति के काल में जब जिस जीव के जिस कर्म का विपाक काल आता है तब उस जीव को उस कर्म के अनुसार फल देता है।

यह ईश्वर का अनुग्रह है¹⁵। ईश्वर का ऐश्वर्य नित्य है। वह धर्म का (=पूर्वकृत कर्म का) फल नहीं। ईश्वर में धर्म है ही नहीं¹⁶। ईश्वर में संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग और बुद्धि ये छ ही गुण हैं¹⁷। एक स्थल पर उद्योतकर कहते हैं कि 'उसमें' अक्षिप्त और अद्याहत उच्छा भी है¹⁸। ईश्वर को शरीर नहीं।

ईश्वर को मानने की क्या आवश्यकता है? जीवों के धर्माधर्म ही परमाणुओं को कार्यान्विति में प्रवर्तित करते हैं ऐसा क्यों नहीं मानते? इसके उत्तर में उद्योतकर कहते हैं कि धर्माधर्म अचेतन हैं और अचेतन स्वतंत्र रूप से किसी को कार्यान्विति में प्रवर्तित नहीं कर सकता। जान लो कि धर्माधर्म परमाणुओं को कार्यान्विति में प्रवर्तित करता है—अर्थात् परमाणुओं में कार्यारम्भक गति उत्पन्न करता है। धर्माधर्म तो करणकारक है। केवल करणकारक से क्रिया उत्पन्न नहीं होती। अतः केवल धर्माधर्म से परमाणुओं में आरंभक क्रिया उत्पन्न नहीं हो सकती। यदि कहो कि परमाणुओं की सहायता से धर्माधर्म परमाणुओं में आरंभक क्रिया उत्पन्न करता है तो यह भी ठीक नहीं। परमाणु तो कर्मकारक है; कर्मकारक और करणकारक ये दोनों मिलकर भी आरंभक क्रिया उत्पन्न नहीं कर सकते। मिट्टी (=कर्म) और दंड-चक्र (करण) इन दोनों से ही घटारंभक क्रिया उत्पन्न होती हुई किसीने नहीं देखी। इस प्रकार आरंभक क्रिया की उत्पत्ति के लिए कर्मकारक और करणकारक के साथ कर्तृकारक (=कर्ता) का होना आवश्यक है। यदि कहो कि कर्ता जीव है और वह अपने कर्मों (=धर्माधर्म) के द्वारा परमाणुओं में आरंभक गति पैदा करता है तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि जीव अज्ञानी होने से परमाणुओं में से जो जो कार्य जिस जिस रीतिसे होनेवाले हैं उसका उसे ज्ञान नहीं, और उसी वजह से उन उन कार्यों को उत्पन्न करने के लिए आरंभक गति परमाणुओं में उत्पन्न करने के लिए वह शक्तिमान नहीं। यदि कहो कि परमाणुओं में आरंभक गति की उत्पत्ति का कोई कारण ही नहीं तो यह भी अनुचित है, क्यों कि हमने कभी कारण के बिना किसी की भी उत्पत्ति देखी नहीं। अतः बुद्धिमान अर्थात् सर्वज्ञ ईश्वर से ही परमाणु तथा कर्म (=धर्माधर्म) कार्यान्मुख होते हैं ऐसा मानना चाहिए। अर्थात्, ईश्वर ही परमाणुओं में आद्यकर्म उत्पन्न करता है और ईश्वर ही अष्ट को विपाकोन्मुख करता है।¹⁹

कोई शंका करना है कि ईश्वर जगत का कर्ता नहीं क्योंकि वह किसी भी प्रकार से जगत का कर्ता नहीं बन सकता है। ईश्वर को जगत का कर्ता मानने में दो विकल्प संभवित हैं—वह या तो दूसरे की सहायता से जगत को उत्पन्न करता है या दूसरे की सहायता के बिना ही जगत को उत्पन्न करता है। यदि वह अन्य की सहायता से जगत का कर्ता बनता हो तो जिसकी सहायता से वह जगत का कर्ता हुआ उसका वह कर्ता नहीं माना जायगा। यदि कहो कि जिसकी सहायता से वह जगत का कर्ता बनता है उसे वह अन्य किसी की सहायता से उत्पन्न करता है तो अब उम्मेद जिसकी सहायता ली उसका तो वह अकर्ता ही रहेगा। यदि कहो कि

उसका कर्ता भी वह कोई तीसरे की सहायता से बनेगा तो वही कि वही आपत्ति आ के खड़ी होगी और इससे कमी मुक्ति होगी ही नहीं। यदि कहे कि वह बिम्बी की भी सहायता के बिना ही अपनी स्वेच्छा से जगत के कार्यों को करता है—जगत के कार्यों को निरपेक्ष रूप से अपनी इच्छा से ही उत्पन्न करता है तो पुरुष के कर्म निष्फल बन जायेंगे, उसकी साधना व्यर्थ हो जावगी और मोक्ष पुरुषार्थ नहीं रहेगा, अथवा उसकी इच्छा का अनुसरण कर मुक्तों को भी वापस संसार में प्रवेश करना पड़ेगा^{१०}।

इन शंकाओं का समाधान करते हुए उद्योतकर कहते हैं कि ईश्वर का निरपेक्ष कर्तृत्व तो न्याय-वैरोपिक स्वीकृत ही नहीं करते। अतः धर्माधर्म के वैभक्त्य का होप नहीं आता। जिसकी सहायता से वह जगत के कार्यों का कर्ता बनाता है उसका भी वह कर्ता बन सकता है, क्योंकि वह जगत के सभी कार्यों को गुणपद् (एक साथ) नहीं करता किन्तु क्रम से करता है। उदाहरणार्थ, मनुष्य अमुक कर्ण (=साधन) से बसूला बनाता है, उसके बाद बसूले से दंड बनाता है, उसके बाद दण्ड में घट बनाता है, इत्यादि। इसी प्रकार ईश्वर जीव के धर्माधर्म की सहायता से जीव के शरीर, मुख, दुःख इत्यादि का कर्ता है; जीव के आत्मनःसंयोग और अशुद्ध अभिसन्धि की सहायता से जीव के अधर्म का कर्ता है; जीव के आत्मनःसंयोग और शुद्ध अभिसन्धि की सहायता से जीव के धर्म का कर्ता है; जीव के मुख, दुःख और स्मृतिकी तथा उनके साधनों की सहायता से जीव की शुद्ध या अशुद्ध अभिसन्धि का कर्ता है। जब वह अमुक कार्यों को करता है तब वह जिसकी सहायता से उसे करता है उसका वह अकर्ता रहता है ऐसी शंका करने-वाले को उद्योतकर पृथक्ता है कि इससे क्या आप ऐसा कहना चाहते हैं कि जब वह जगत में दिखनेवाला कोई कार्य करता है तब वह जिसकी सहायता से कार्य करता है उसका वह अकर्ता रहता है? उद्योतकर शंका को स्पष्ट कर अब उत्तर देता है कि यह शंका निर्मूल है क्योंकि वह जगत के सभी कार्यों को गुणपद् नहीं बनाता किन्तु क्रम से बनाता है और क्रम से उसे जगत के सभी कार्यों का कर्ता मान सकते हैं, अतः निर्दिष्ट होप नहीं आता। विरोधी पृथक्ते हैं कि सब से पहले—अर्थात् प्रथम सर्ग की आदि में जब पहली बार—ईश्वर ने जीवों के लिए शरीर आदि बनाये होंगे तब तो जीवों के पूर्वकृत कर्म (=धर्माधर्म) के होने की शक्यता नहीं, तो फिर उस समय उसने किसकी सहायता से शरीर आदि बनाये होंगे? इस प्रश्न के उत्तर में उद्योतकर कहते हैं कि संसार अनादि है अतः प्रथम सर्ग की बात करना निरर्थक है। प्रलयान्तरित सर्गों की परम्परा का आदि नहीं^{११}।

ईश्वर को जगत बनाने का क्या प्रयोजन है? जगत में लोग जो कार्य करते हैं वह किसी न किसी उद्देश से ही करते हैं—अमुक वस्तु को प्राप्त करने के लिए करते हैं या अमुक वस्तु को दूर करने के लिए करते हैं। ईश्वर को दूर करने जैसा कुछ भी नहीं है क्योंकि उसमें दुःख नहीं और दुःख को ही दूर करना होता है। उसे प्राप्त करने का कुछ नहीं क्योंकि वह वशी है, तृष्णारहित है, पूर्णकाम है।

कुछ दार्शनिक मानते हैं कि ईश्वर क्रीड़ा करने के प्रयोजन से जगत को उत्पन्न करता है। यह मान्यता भी बराबर नहीं। क्रीड़ा तो आनन्द पाने के लिए होती है, और आनन्द प्राप्ति करने का प्रयत्न तो वही करता है जो दुःखी होता है किन्तु ईश्वर में तो दुःख का अभाव है, अतः वह क्रीड़ा करने के लिए तो जगत उत्पन्न नहीं करता। कुछ दार्शनिक कहते हैं कि ईश्वर अपनी विभूति का प्रदर्शन करने के लिए विचित्र और विराट जगत उत्पन्न करता है। किन्तु यह मत भी बराबर नहीं। वह किम लिए अपनी विभूति का प्रदर्शन करना चाहता है? ऐसे विभूतिप्रदर्शन से क्या उसके नित्य ऐश्वर्य में वृद्धि होती है? नहीं, बिलकुल नहीं। वह ऐसा प्रदर्शन करने का बन्द करे तो भी उसके नित्य ऐश्वर्य में कोई न्यूनता आनेवाली नहीं। तो फिर ईश्वर जगत किस लिए बनाता है? उद्योतकर का उत्तर है कि वह उसका स्वभाव है इसलिए। पृथ्वी वस्तुओं को धारण करती है क्योंकि वह उसका स्वभाव है। उसी तरह ईश्वर जगत को उत्पन्न करता है क्योंकि जगत को उत्पन्न करना वह उसका स्वभाव है^{२३}। यहाँ उद्योतकरने यह उत्तर नहीं दिया कि जीव अपने कर्मों के फल भोग सके इसलिए ईश्वर जगत को उत्पन्न करता है। यह व्यास ध्यान देने योग्य है।

यदि जगत के कार्यों का उत्पन्न करने का ही स्वभाव रखता हो तो वह निरन्तर कार्यों का उत्पन्न करता ही रहेगा, कभी भी विराम को प्राप्त नहीं होगा। यदि अ-कार्यको उत्पन्न करने का उसका स्वभाव हो, ब-कार्य को उत्पन्न करने का उसका स्वभाव हो, क-कार्य को उत्पन्न करने का उसका स्वभाव हो, तो उसका वह स्वभाव हर एक क्षण रहेगा ही और परिणाम स्वरूप उसे अ, ब, क...।। कार्य एक ही क्षण में एक ही साथ में करने चाहिए, अर्थात् वह सभी कार्यों को क्रम से करता है यह मत यदित नहीं होता^{२४}।

उपरोक्त शंका का समाधान करते हुए उद्योतकर कहते हैं कि निर्दिष्ट दोष आते नहीं क्योंकि कर्ता बुद्धिमान है और उसका कर्तृत्व सापेक्ष है। वह बुद्धिमान और सापेक्ष कर्ता होने से सभी कार्यों को एक साथ उत्पन्न नहीं करता। जिसकी कारण-मासमी उपस्थित नहीं उसको वह उत्पन्न नहीं करता। जगत के सभी कार्यों को उत्पन्न करने का स्वभाव होने पर भी उन सभी कार्यों को एक साथ उत्पन्न नहीं करता क्योंकि उस उस कार्य को तभी उत्पन्न करता है जब उस कार्यरूप फल जिस जीव को भोगना होता है उस जीवका उस फल के अनुरूप कर्म का विपाक-काल हो^{२५}।

बुद्धिमत्ता के बिना ईश्वर जगतका कर्ता नहीं हो सकता। इसलिए ईश्वर में बुद्धिराग तो मानना ही चाहिए। उसकी बुद्धि अतीत, अनागत, और वर्तमान सभी विषयों को (अर्थों को) प्रत्यक्ष जानती है। उसकी बुद्धि परोक्ष-ज्ञानरूप नहीं। उसकी बुद्धि नित्य है। बुद्धि के नित्य होने से उसमें संस्कारगुण नहीं हो सकता। संस्कार के न होने से उसमें स्मृति भी नहीं

होती। उसमें दुःख नहीं, क्योंकि दुःख का कारण है अश्वमेजित्त्व का अभाव है। उसमें दुःख न होने से उसमें वैराग्य भी संभावित नहीं। उसे दुःख न होने से उसमें द्वेष भी नहीं। हा उसमें अक्लिष्ट और सर्व विषयों में अव्याहत (=फलीभूत होनेवाली) इच्छा है। जैसे उसकी बुद्धि क्लिष्ट नहीं है उसकी इच्छा भी क्लिष्ट नहीं। जैसे उसकी बुद्धि सभी विषयों को जानती है वैसे उसकी इच्छा सभी पदार्थों को बनाने में समर्थ है। जिस तरह उसकी बुद्धि अपने कार्य में अव्याहत है—किसी भी विषय को जानने के उसके कार्य में कोई बाधक नहीं हो सकता, ठीक उसी तरह उसकी इच्छा अपने कार्य में अव्याहत है—अर्थान् इच्छा के अनुरूप फल (=कार्य) तुरन् ही उत्पन्न होते हैं^{२७}।

ईश्वर बद्ध है या मुक्त? वह बद्ध नहीं क्योंकि उसमें सर्व दुःख का अभाव होने से वह अवद्ध ही है। वह मुक्त भी नहीं क्योंकि जो बद्ध होता है उसमें ही मुक्तता संभव है। ईश्वर को कभी बन्धन था ही नहीं, इसलिए वह मुक्त भी नहीं^{२८}।

कोई शंका करता है कि ईश्वर का जीवात्माओं के साथ कोई सम्बन्ध घटित नहीं हो सकता, अतः ईश्वर को उनका प्रेरक या अधिष्ठाता माना नहीं जा सकता। अर्थान् जीवात्माओं में समवायसम्बन्ध से रहनेवाले धर्माधर्म का ईश्वर के साथ न तो साक्षात् सम्बन्ध है और न परम्परा से; और जिसके साथ ईश्वर का कोई सम्बन्ध नहीं ऐसे धर्माधर्म को ईश्वर किस प्रकार प्रेरित कर सकते हैं, और अप्रेरित वे अचेतन होने से अपने योग्य कार्य करने में प्रवृत्त किस प्रकार हो सकते हैं?^{२९}

उपर की शंका का समाधान करते हुए उद्योतकर कहते हैं कि ईश्वर और जीवात्मा का सम्बन्ध है। कौनसा सम्बन्ध है? संयोगसम्बन्ध। “वैशेषिक वे मतानुसार संयोग गुण है और वह कर्मजन्य होने से अनित्य होता है। दो विभु द्रव्यों के बीच संयोगसम्बन्ध घटित नहीं हो सकता। ईश्वर और जीवात्मा विभु हैं, अतः उनके बीच संयोगसम्बन्ध नहीं हो सकता”-गर्मी शंका के उत्तर में उद्योतकर कहते हैं कि हम (=नैयायिक) तो अज (=नित्य) संयोग का स्वीकार करते हैं। ईश्वर और जीवात्मा के बीच संयोगसम्बन्ध है^{३०}। जो लोग (=वैशेषिक) अज संयोग नहीं मानते वे मन के माध्यम से ईश्वर और जीवात्मा के बीच सम्बन्ध स्थापित करते हैं। मन का ईश्वर के साथ संयोगसम्बन्ध है और ईश्वर के साथ संयुक्त मन का जीवात्मा के साथ सम्बन्ध है। इसी प्रकार वे आत्म और जीवात्मा के साथ सम्बन्ध घटाते हैं^{३१}।

ईश्वर और जीवात्मा के बीच का अज संयोगसम्बन्ध व्यापक है या अव्यापक अर्थात् वह सम्बन्ध उसके प्रत्येक सम्बन्धी को व्याप्त करके रहता है अथवा प्रत्येक सम्बन्धी के अमुक भाग में ही रहता है?—यह प्रश्न अव्यापकणीय है, अर्थात् आत्मा और ईश्वर के बीच अज संयोगसम्बन्ध है इतना ही कहा जा सकता है, इससे अधिक कुछ भी कहा नहीं जा सकता^{३२}।

ईश्वर में क्रिया है या नहीं? ईश्वर में प्रेरणा रूप क्रिया है, चेष्टा रूप क्रिया नहीं। वह अन्य कारणों को कार्योत्पत्ति में प्रेरित करता है। वह किसी से प्रेरित नहीं होता। वह स्वतंत्र है। अर्थात् उसमें परिरूपन्दनरूप या चेष्टारूप क्रिया नहीं। उसे शरीर ही नहीं, अतः उसमें परिरूपन्दनरूप या चेष्टारूप क्रिया असंभवित ही है^{४१}।

जयन्त भट्ट और ईश्वर

उद्योतकर ने ईश्वर के जगतकर्तृत्व की स्थापना की है और उस सन्दर्भ में उठेवाले अनेक महत्त्व के प्रश्नों की चर्चा भी की है। अब हम जयन्त भट्ट की ईश्वर विषयक मान्यता का विचार करेंगे।

सर्व प्रथम वे ईश्वर का अस्तित्व इस प्रकार सिद्ध करते हैं। पृथ्वी आदि कार्य हैं क्योंकि वे अनित्य हैं और सन्निवेशवाले हैं (रचनावाले हैं, सावयव हैं)। वे कार्य होने में उनका भी कोई न कोई कर्ता होना चाहिए। कार्यका कर्ता होता ही है। कर्ता के बिना कार्य उत्पन्न होता ही नहीं। उदाहरणार्थ, घट कार्य है और उसका कर्ता कुम्हार है। कर्ता के बिना घट नहीं हो सकता। इस प्रकार पृथ्वी आदि कार्यों का कर्ता सिद्ध होता है और वही ईश्वर है^{४२}।

इसके सामने कोई तर्क करता है कि कई कार्यों का कर्ता दिखाई नहीं देता। वेजोती भूमि में पौधे उग आते हैं। उनका कोई कर्ता नजर नहीं आता।

इस तर्क का खण्डन करते हुए जयन्त कहते हैं कि जो वस्तु दिखने योग्य होने पर भी यदि दिखाई नहीं देती हो तो 'वह नहीं है' ऐसा निश्चय किया जा सकता है किन्तु ईश्वर के अदृशी होने से वह दिखने योग्य ही नहीं। अतः दिखाई नहीं पड़ता इसलिए उसका अस्तित्व नहीं ऐसा निश्चय किया नहीं जा सकता^{४३}।

यहां पुनः कोई आपत्ति उठता है कि दृष्ट पृथ्वी, पानी आदि से ही अकृष्टजात पौधे की उत्पत्ति माननी चाहिए। अदृष्ट ईश्वर को उसका कर्ता मानना अनुचित है।

इसका उत्तर देते हुए जयन्त कहते हैं कि यह आपत्ति अयोग्य है। सभी परलोकवादी अदृष्ट कर्मों की कल्पना क्यों करते हैं? कर्म की कल्पना इसलिए की जाती है कि जिससे जगत के वैचित्र्य का स्पष्टीकरण हो सके। इसी तरह से अचेतन कारक चेतन से प्रेरित न हो तो कार्यों की उत्पत्ति का स्पष्टीकरण नहीं हो सकता। अतः जहां कर्ता दृष्टिगोचर नहीं होता है वहां भी कर्ता की कल्पना की गई है^{४४}।

कोई शंका करता है कि कार्य से तो सामान्यतः कर्ता का अनुमान होता है किन्तु विशेष प्रकार के कर्ता—आत्मविशेष ईश्वर का अनुमान नहीं हो सकता। इस शंका का समाधान करते हुए जयन्त कहते हैं कि आगम से विशेष प्रकार के कर्ता का ज्ञान होता है। यदि कहो कि आगम से उसका ज्ञान मानने से इतरेतराश्रय दोष आयेगा क्योंकि ईश्वर आगम से सिद्ध होगा और आगमप्रामाण्य ईश्वरकर्तृत्व

से सिद्ध होगा, तो ऐसा कथन भी योग्य नहीं क्योंकि ईश्वर अन्य प्रमाणों से भी सिद्ध होता है^{३५}। तथा, कार्य की विशेषता से ही कर्मा की विशेषता का अनुमान हो सकता है। धूम की विशेषता को प्रत्यक्ष कर के उस पर से अनुमान किया जा सकता है कि उसका कारण चन्दन की अग्नि है, घास-पत्ते की आग नहीं^{३६}। इसी तरह अपरिमित अनन्त प्राणियों के विचित्र सुखदुःख के साधनरूप भुवन आदि अनन्त कार्य अतिशय रहित पुरुष नहीं कर सकता। अतः उनका अनेकयत्नात्वा विनाशकता ही होना चाहिए ऐसा हम अनुमान से जान सकते हैं^{३७}।

तीनों लोक के निरवधि प्राणियों के सुख-दुःख के साधनों को किम तरह उत्पन्न करना, उनमेंके प्रत्येक साधन का प्रयोजन क्या है, उन सब साधनों का किस प्रकार नाश करना—इन सबको जाननेवाला ही उन सब कार्यों को कर सकता है। इसमें सिद्ध होता है कि ईश्वर सर्वज्ञ है^{३८}। जिस प्रकार नियम विषय का ग्रहण करनेवाला इन्द्रियों की अपेक्षा इन्द्रियों का प्रेरक जीव सर्वज्ञ है, उसी तरह जीवों के कर्मों के अनुरूप फल के साथ जोड़नेवाला शक्तिमान् ईश्वर घेना करने में अशक्त जीवों की अपेक्षा सर्वज्ञ है^{३९}। असर्वज्ञता का कारण राग आदि दोष है। वे दोष ईश्वर में नहीं। इसीलिए वह सर्वज्ञ है^{४०}।

ईश्वर का ज्ञान नित्य है। सृष्टि की स्थिति की अवस्था में यदि एक क्षण भी वह ज्ञानरहित हो जाय तो कर्मावीन विविध प्रकार का व्यवहार ही दुनिया में रुक जायगा क्योंकि कर्म ईश्वर की प्रेरणा से ही कार्य में प्रवृत्त होते हैं। यह तो इष्ट नहीं। अतः सृष्टि की स्थिति की अवस्था में तो उसका विनाश नहीं, वह नित्य है। प्रलय के समय उसके नाश का कोई कारण न होने से उसका नाश नहीं होता। सर्गकाल में उसकी उत्पत्ति का कोई कारण न होने से उसका उत्पाद नहीं होता। इस प्रकार वह नित्य है।^{४१}

उसका ज्ञान एक ही है। उसके ज्ञान में कोई अन्तर-भेद नहीं आता क्योंकि उसका ज्ञान अतीत, अनागत, सूक्ष्म, व्यवहित सभी वस्तुओं को जानता है। वह सभी ज्ञेयों को—विषयों को युगपद् जानता है अतः उसके ज्ञान में भेद नहीं पड़ता। यदि कहो कि वह सभी विषयों को क्रम से जानता है अतः उसके ज्ञान में भेद संभव है, तो यह कथन ठीक नहीं क्योंकि अनन्त विषयों को क्रम से जाना ही नहीं जा सकता, अतः यदि क्रम के मत को मान लिया जायगा तो उसमें अज्ञानत्व आयेगा और परिणामस्वरूप कर्मफलदानरूप व्यवहार का लोप हो जायेगा^{४२}।

ईश्वर का ज्ञान प्रत्यक्ष जैसा होने से प्रत्यक्ष कहलाता है। वह प्रत्यक्ष की तरह इन्द्रियसन्निकर्ष से उत्पन्न नहीं होता। अर्थ ईश्वर ज्ञान को उत्पन्न नहीं करते^{४३}।

जितने आत्मगुण ईश्वर में हैं वे सब नित्य हैं क्योंकि वे गुण मनःसंयोग से उत्पाद्य नहीं; उन्हें मनःसंयोग की अपेक्षा नहीं। दुःख और द्वेष उसे हैं ही नहीं। संस्कार (=भायता) का भी उसे कोई प्रयोजन नहीं, क्योंकि वह सर्वदा सर्वार्थदर्शी

होने से उसे स्मृति भी नहीं। उसे आनुमानिक या परोक्षज्ञान है ही नहीं। वह भूतानुग्रहवाला होने से उसमें धर्म स्वाभाविक ही है—जन्य नहीं। उस धर्म का फल परार्थ जगन्निर्माण है। उसमें नित्य सुख है, क्योंकि आगम में उसका वैसा वर्णन है। जो भुग्वी नहीं होता वह ऐसे कार्य करने की योग्यता नहीं रख सकता^{४४}।

ईश्वर की इच्छा भी नित्य है। यहां कोई दोषा करना है कि इच्छा को नित्य मानने से सर्वदा जगत् की उत्पत्ति होती ही रहेगी और उसका कभी भी अंत नहीं आयेगा। मर्गेच्छा नित्य होने से संहार होगा ही नहीं, अथवा संहारेच्छा नित्य होने से प्रलय की धारा भी रुक नहीं सकती। यह शंका ठीक नहीं। ईश्वर की इच्छा नित्य है इसका अर्थ यह है कि वह स्वरूप से नित्य है, वह आत्ममनःसंयोग से उत्पन्न नहीं; किन्तु उस इच्छा का विषय कभी सर्ग होता है और कभी संहार होता है। सर्ग-संहार के बीच अर्थात् जगत् की स्थिति की अवस्था में 'इस धर्म का यह फल इसे मिले' ऐसी इच्छा ईश्वर को होती है^{४५}।

उसका प्रयत्न यह विशेष प्रकार का संकल्प ही है^{४६}।

इस प्रकार नौ आत्मगुणों में से ईश्वर में ये पांच गुण हैं—ज्ञान, सुख, इच्छा, प्रयत्न और धर्म। उसमें दुःख, द्वेष, अधर्म और संस्कार ये चार आत्म-विशेष गुण नहीं। अतः वह एक विशिष्ट प्रकार का आत्मा ही है, आत्मा से भिन्न द्रव्य नहीं^{४७}।

ईश्वर के विषय में एक प्रश्न उठाया जाता है—क्रियावान् ही कर्ता होता है। ईश्वर तो अशीरी है, अतः उस में क्रिया संभव नहीं। अतः अशीरी कर्ता नहीं हो सकता। अशीरी कर्ता हो ऐसा एक भी उदाहरण दुनिया में देखने या जानने में नहीं आया।

इस प्रश्न के उत्तर में जयन्त कहते हैं कि ईश्वर के विषय में कर्तृत्व का अर्थ है ज्ञान, चिकीर्षा और प्रयत्न (volitional effort) का योग (=संबंध)। वह ईश्वर में है ही। अशीरूप जीवात्मा अपने शरीर को प्रेरणा करता ही है। अतः प्रेरणा करने रूप कर्तृत्व के लिए शरीर रूप होना आवश्यक नहीं। इच्छामात्ररूप उसका व्यापार होने से अनन्तकार्यों को वह कर सकता है और उसे किसी भी प्रकार का क्लेश होना ही नहीं^{४८}।

इच्छामात्र से ही वह परमाणुओं को स्वकार्योत्पत्ति में प्रेरित करता है ऐसा नहीं मान सकते क्योंकि जड़ परमाणु उसकी इच्छा नहीं जान सकते और इच्छा को जाने बिना प्रवृत्ति कैसे कर सकते हैं? इस प्रश्न के उत्तर में वे कहते हैं कि जीव का अचेतन शरीर जीव की इच्छानुसार वर्तित करता है तो फिर अचेतन परमाणुओं को ईश्वर की इच्छानुसार चलने में क्या बाधा आ सकती है?^{४९}

ईश्वर सृष्टि क्यों करता है? ऐसा उसका स्वभाव ही है। कभी वह विश्व का सर्जन करता है और कभी उसका संहार करता है। किन्तु अमुक नियत काल में ही

सृष्टि करने का और अमुक नियत काल में ही संहार करने का उम्मेद है ? उत्तर में जयन्त कहते हैं कि सूर्य को ही देख लीजिए, उसका नि उदय होने का और नियतकाल में अस्त होने का क्या स्वाभाव नहीं ? स्वप्न में प्रश्न करना अयोग्य है⁵⁰। अथवा ईश्वर क्रीड़ा के लिए जगत केवल दुःखी ही क्रीड़ा करते हैं ऐसा नहीं किन्तु जो दुःखी नहीं हैं वे करते हैं⁵¹। अथवा अनुकम्पा से ईश्वर सर्ग-संहार करता है⁵²। वहां को सकता है कि प्रलय में जीव दुःखी न होने से अनुकम्पा के पात्र नहीं, पर प्रति अनुकम्पा से ईश्वर सृष्टि करता है ऐसा मानना योग्य नहीं। का समाधान करते हुए जयन्त कहते हैं कि प्रलय में भी जीव धर्माधर्म से अनुबिद्ध होता है। धर्माधर्म की जंजीर में जकड़ा होने से जीव प्रवेश नहीं कर सकता। क्या ये जीव अनुकम्पा के पात्र नहीं ? हैं ही। जो का फल नहीं भोग लिया जाता तब तक कर्म का क्षय अशक्य है। सर्ग के फलों का भोग अशक्य है। इमीलिए धर्म के शुभ फलों के भोग के लिए ईश्वर स्वर्ग आदि का निर्माण करता है और अधर्म के अशुभ फलों को लिए ईश्वर नरक आदि को बनाता है। कर्मों को भोग कर परिश्रम हुए आराम के लिए भुवनों का संहार भी ईश्वर करता है। इस प्रकार यह स्व कृपा का परिणाम है⁵³।

ईश्वर जगत के सभी कार्यों का संहार एक साथ करता है यह बात उतरती क्योंकि अविनाशी (=नष्ट नहीं हुए) कर्मों के फलों के उपभोग प्रतिबन्ध उपस्थित नहीं होता। इस शंका के उत्तर में जयन्त कहते हैं कि कर्मों की विपाकशक्ति ईश्वरेच्छा से कुण्ठित हो जाती है। उसकी इच्छा कर्म ही फल देते हैं। उसकी इच्छा से कुण्ठित हुए कर्म फल देना बन्द क ऐसा क्यों ? इसका कारण यह है कि कर्म अचेतन हैं, अतः चेतन से प्रेरित कर्म स्वकार्य में प्रवृत्त होते हैं⁵⁴।

यदि सर्ग-प्रलय और सृष्टि-की-स्थितिदशा-में कार्य भी ईश्वरेच्छा से हो तो ईश्वरेच्छा को ही मानो, कर्मों (=धर्माधर्म) को क्यों मानने हों ? के उत्तर में जयन्त कहते हैं कि कर्म के बिना जगत के वैचल्य की उष होती। अतः कर्म को मानना ही पड़ेगा। विशेष में वे कहते हैं कि अगर ईश्वरेच्छा को ही सर्ग आदि का कारण माना जायगा तो उसमें तीन दोष (१) ईश्वर में निर्दयता का दोष आता है अर्थात् बिना कारण दाम्ण्य म करनेवाला ईश्वर निर्दय ही माना जायगा। (२) वेद के विधि-निषेध नि जायेंगे। अर्थात् ईश्वर की इच्छा से ही - कर्म के बिना - शुभाशुभ फल हो सकते हैं तो वेद के विधि-निषेध व्यर्थ हो जायेंगे। और (३) ईश्वरेच्छा से पुनः संसार में प्रवेश करना पड़ेगा, अर्थात् अनिमोक्षदोष इसीलिए ही न्याय-वैशेषिक कर्मसापेक्ष ईश्वरेच्छा को सर्ग आदि मानते हैं⁵⁵।

वेद का कर्ता ईश्वर है^{५०}। नित्य ज्ञान आदि का धारक नित्यमुक्त, जगत्कर्ता एक ईश्वर वेद का कर्ता है ऐसा स्पष्ट उल्लेख सर्व प्रथम जहाँ तक में समझता हूँ जयन्त की न्यायमेजरी में मिलता है। कणाद ने तो इतना ही कहा है कि वेदवाक्यों की रचना बुद्धिपूर्वक है। गौतम आप्त वचनों को शब्दप्रमाण मानता है—आगम मानता है और उसका ग्रामाण्य भी आयुर्वेद आदि शास्त्रों के ग्रामाण्य की तरह ही निर्णित होता है गंगा यह कहता है^{५१}। प्रशस्तवाद ने महेश्वर का वेदकर्ता के रूप में वर्णन नहीं किया है। वात्स्यायन स्पष्ट रूप से साक्षात्कृतधर्मा ऋषियों को ही वेद का द्रष्टा और प्रवक्ता मानता है^{५२}। द्रष्टा और प्रवक्ता इन दो शब्दों का प्रयोग बहुवचन में हुआ है, यह ध्यान देने योग्य है। वात्स्यायन के मत में कोई एक नित्य ईश्वर वेद का कर्ता नहीं क्योंकि उन्होंने ने जैसे ईश्वर को माना ही नहीं है। उद्योतकर ने एक नित्य जगत्कर्ता ईश्वर की कल्पना को तो स्वीकृत किया है किन्तु ईश्वर का वेदकर्ता के रूप में स्पष्ट उल्लेख नहीं किया। और यह भी साक्षात्कृतधर्मा ऋषियों को ही वेद के कर्ता मानता हो ऐसा लगता है। इस प्रकार वेदों को पौरुषेय-पुरुषकृत-मानने का सिद्धान्त न्यायवैशेषिकों में पहलू से ही अर्थात् कणाद के समय से ही प्रचलित होने पर भी वह पुरुष, जयन्त के समय तक, एक नित्य जगत्कर्ता ईश्वर नहीं किन्तु साक्षात्कृतधर्मा अनेक पुरुष हैं, अर्थात् ऋषिमुनि हैं। सर्व प्रथम जयन्त ही एक नित्य जगत्कर्ता ईश्वर को ही वेद का कर्ता मानता है।

जयन्त ने ईश्वर में आनन्द को स्पष्ट रूप से सर्व प्रथम स्वीकार किया है। और उसके मत में यह आनन्द केवल दुःखाभावरूप नहीं किन्तु विध्यात्मक (positive) है ऐसा उसके कथन से फलित होता है।

(७) श्रीधर और ईश्वर

ईश्वर में करुणा है इसलिए वह जीवों के लिए सृष्टि उत्पन्न करता है। यदि ईश्वर में जीवों के प्रति करुणा है तो वह केवल सुखमयी सृष्टि को क्यों नहीं बनाता? इसके उत्तर में श्रीधर कहता है कि वह जीवों के धर्माधर्म की सहायता से सृष्टि उत्पन्न करता है, अतः वह केवल सुखमयी सृष्टि कैसे बना सकता है? इससे उनकी करुणा में कोई बाधा नहीं आती, क्योंकि सृष्टिगत दुःख जीवों में वैराग्य उत्पन्न कर उनके मोक्ष का कारण बनता है^{५३}।

यदि सृष्टि की उत्पत्ति करने में ईश्वर को जीवों के धर्माधर्म का अनुसरण करना पड़ता हो तो उसका ईश्वरत्व कहाँ रहा? उसका स्वातन्त्र्य कहाँ रहा? इसके उत्तर में श्रीधर कहता है कि ईश्वर जीवों को उनके कर्मानुसार फल देता है इससे उसके ईश्वरत्व में या स्वाधीनता में कोई बाधा नहीं आती, बल्कि उसका ईश्वरत्व ही सिद्ध होता है। सेंट उसके सेवकों की योग्यता को लक्ष में रखकर उसके अनुरूप उन्हें फल देता है तो हमसे उसका श्रेष्ठत्व नष्ट नहीं होता। ईश्वर प्रत्येक जीव के समक्ष उसके कर्म के अनुरूप भोगसामग्री उपस्थित करता है; उसके कर्म के विपाकफल में उस कर्म का योग्य फल उत्पन्न करके जीव के सामने उसे उपस्थित करता है^{५४}।

ईश्वर के विषय में कोई इस प्रकार की बाधा उपस्थित करना है जगत में घट, पट आदि कार्य का कर्ता जो हमें दिखाई देता है, वह शरीर है, अतः जगत के कर्ता को भी शरीरी मानना चाहिए। घट कार्य का कर्ता कुम्हार ही पहले, पहल में उस कार्य को उत्पन्न करने के लिए कितने कारणों की आवश्यकता है यह जानना है, फिर कारणों की सहायता से कार्य को उत्पन्न करना चाहना है, फिर अनुद्यत प्रयत्न (= उत्साह, volitional effort) करना है, इसके बाद शरीर से अनुद्यत व्यापार करना है, उसके बाद अन्य कारणों को कार्योपनि में प्रयुक्त करना है, फिर कार्य उत्पन्न करता है ऐसा ही लोक में देखा जाता है। अतः ईश्वर भी यदि जगत का कर्ता है तो वह शरीर ही होना चाहिए। यदि कहो कि ईश्वर के अतिशयोक्त कारण ईश्वर शरीर के बिना ही जगत उत्पन्न करता है तो वह कथन भी ठीक नहीं, क्योंकि इन्हीं तर्कों को बढ़ा कर पृष्टा जा सकता है कि यदि ईश्वर ही (अर्थात् केवल इच्छा से ही) अपने अतिशय से वह जगत का क्यों नहीं बनाता? यदि कहो कि जगत में घट, पट आदि कार्य का कर्ता युद्धिमान है अतः जगत का कर्ता भी युद्धिमान होना चाहिए तो इन्हीं तर्कों के आधार से यह भी स्पष्ट करनी चाहिए कि जगत का कर्ता शरीर ही क्योंकि घट, पट आदि का कर्ता शरीर ही है।

शरीर इसका विस्तृत उत्तर देता है। वह यह है—कर्तृत्व किसे कहते हो? क्या 'शरीर के साथ सम्बन्ध होना' इसे कर्तृत्व कहते हो? या 'जिन कारणों में कार्य उत्पन्न करने का सामर्थ्य प्रतीत हुआ हो उन कारणों को कार्योपनि में प्रेरित करना' इसे कर्तृत्व कहते हो? यदि 'शरीर के साथ सम्बन्ध होना' इसे कर्तृत्व कहते हो तो सुपुष्ट व्यक्ति में और कार्य करने में उदासीन व्यक्ति में भी कर्तृत्व मानना पड़ेगा। अतः 'योग्य कारणों को कार्योपनि में प्रेरित करना' ही कर्तृत्व है ऐसा मानना चाहिए, किन्तु 'शरीर के साथ सम्बन्ध होना' वह कर्तृत्व नहीं। इस प्रकार का कर्तृत्व शरीरसम्बन्ध के बिना भी शक्य है। उदाहरणार्थ, जीवन्मा को अपने शरीर को प्रेरित करने के लिए किसी अन्य शरीर के साथ सम्बन्ध जरूरी नहीं—जीव स्वतः ही अपने शरीर को प्रेरित करता है। यदि कहो कि जीव का पूर्वकर्मोर्जित शरीर के साथ जो संबंध है वही उसको उस शरीर की प्रेरणा करने में सहायक कारण है तो यह ठीक नहीं, क्योंकि उसका अपने शरीर के साथ सम्बन्ध होने पर भी वह अपने शरीर से अपने शरीर को प्रेरित करता है ऐसा नहीं माना जा सकता। चाहे जितना भी कुशल नष्ट क्यों न हो वह अपने कर्मे पर चढ़ नहीं सकता और चाहे जितनी भी तीक्ष्ण छूरी क्यों न हो वह अपने आपको काट नहीं सकती; उसी तरह चेतन की सहायता से भी शरीर स्वयं को प्रेरित नहीं कर सकता। यदि कहो कि जिस प्रकार जीव के द्वारा की गई प्रेरणा का आश्रय शरीर है अर्थात् जीव शरीर को प्रेरणा करता है, उसी प्रकार ईश्वर द्वारा की गई प्रेरणा का आश्रय भी उसका शरीर ही क्यों नहीं हो? उसका उत्तर यह है कि ईश्वर के द्वारा की गई प्रेरणा का आश्रय परमाणु है। ईश्वर की प्रेरणा से परमाणु स्वकार्य में प्रवृत्त होते हैं। यहां विरोधापन पुनः शंका उठते हैं कि जीव स्वशरीर का इच्छा और प्रयत्न से प्रेरित करता है और

इच्छा-प्रयत्न का कारण शरीर है, अतः इच्छा-प्रयत्न के जनन द्वारा शरीर स्वयं ही अपने आपको प्रेरित कर सकता है। ऐसा मानना चाहिए; इस प्रकार जैसे स्वशरीर को प्रेरित करने के लिए जीव का स्वशरीर के साथ सम्बन्ध जरूरी है वैसे ही परमाणुओं का प्रेरित करने के लिए ईश्वर का भी शरीर के साथ सम्बन्ध जरूरी है। इस शंका का समाधान यह है कि जीव के विषय में उसकी इच्छा और प्रयत्न का कारण शरीर है किन्तु उत्पन्न हुई इच्छा और प्रयत्न जब शरीर को प्रेरित करने हैं तब प्रेरणा का कारण शरीर नहीं—उस समय तो शरीर प्रेरणा का कर्म है अर्थात् प्रेरणारूप क्रिया शरीर पर ही होती है। इस प्रकार कारकों को कार्योत्पत्ति में प्रेरित करने रूप कर्मत्व में शरीर की अपेक्षा है ही ऐसा नियम असत्य है; कारण कि शरीरव्यापार के बिना केवल इच्छा (will) और प्रयत्न (volitional effort) से ही चेतन (=योगी) जड़ वस्तुओं को प्रेरित करता हुआ दिखाई देता है। यदि कोई कहे कि इच्छा और प्रयत्न की उत्पत्ति के लिए तो शरीर की अपेक्षा है ही—तो उसका उत्तर इतना ही है कि उत्पत्तिशील (=अनित्य) इच्छा और प्रयत्न के लिए शरीर की अपेक्षा भले ही हो किन्तु जहां इच्छा और प्रयत्न नित्य और स्वाभाविक हो वहां उन दोनों को शरीर की अपेक्षा है ऐसा मानना अनुचित है, व्यर्थ है। ईश्वर में बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न नित्य हैं, जीव में वे अनित्य हैं। दोनों ही आत्माएं हैं तो एक में नित्य और दूसरे में वे अनित्य ऐसा क्यों? आश्रय के भेद से एक ही गुण नित्य और अनित्य जगत में देखने में आता है। उदाहरणार्थ, जलीय और तेजस परमाणुओं में रूप नित्य (=अपाकज) है जब कि पार्थिव परमाणुओं में रूप अनित्य (=पाकज) है^{०३}।

जीव परमाणुओं को कार्योत्पत्ति में प्रेरित नहीं कर सकते कारण कि जीव स्वकर्मोपाजित इन्द्रियों के द्वारा ही विषयों को जानने वाले होने से उनको शरीरोत्पत्ति के पूर्व विषयों का ज्ञान होना ही नहीं तो फिर सर्व विषयों का ज्ञान कैसे हो सकता है? और सर्व विषयों के ज्ञान के बिना सृष्टि जैसे कार्य को उत्पन्न करना अशक्य है। अतः असर्वज्ञ जीवों से भिन्न सर्वज्ञ ईश्वर की कल्पना की गई है। ऐसा ईश्वर ही सृष्टि का कर्ता है और जड़ परमाणु तथा कर्मों का अधिष्ठाता है^{०४}।

ईश्वर एक है या अनेक? इसके उत्तर में श्रीधर कहता है कि वह एक है, क्योंकि यदि ईश्वर अनेक हों और असर्वज्ञ हों तो जीवों की तरह वे सृष्टि कार्य करने में असमर्थ ही होंगे। यदि ईश्वर को अनेक मान कर सभी को सर्वज्ञ मानने में आवेगा तो एक से अधिक ईश्वर मानने का कोई प्रयोजन भी नहीं रहता क्योंकि एक सर्वज्ञ ईश्वर से ही सृष्टिकार्य हो जाता है। तथा सभी ईश्वर सर्वज्ञ होंगे तो भी वे समक्ष होने से उनके बीच सदा ऐकमत्य तो रहेगा ही नहीं। अतः अनेक सर्वज्ञ ईश्वर मानने की अपेक्षा एक सर्वज्ञ ईश्वर ही मानना चाहिए। यदि अनेक सर्वज्ञ ईश्वर मानकर भी उनमें एक के ही अभिप्राय का शेष सभी सर्वज्ञ ईश्वर स्वीकार करके तदनुसार चलते हैं ऐसा मानने में आवे तो भी वह ही वास्तविक ईश्वर कहलाने के लायक है अन्य सर्वज्ञ नहीं। यदि कहे कि सर्वज्ञ

ईश्वरों में व्यक्तिगत मतभेद होने पर भी उनकी परंपरा द्वारा सृष्टिकार्य करने के लिए किये गये निर्णय का अनुसरण करते हैं। सभी ईश्वर एक-दूसरे का विरोध करने बिना सृष्टिकार्य करते हैं। ता इसका अर्थ यह होगा कि उनमें कोई विरोध नहीं है। इससे यह सिद्ध होता है कि ईश्वर एक ही हैं^{१५}।

ईश्वर सर्वज्ञ है अतः कोई भी विषय का कोई भी विशेष उसमें अज्ञान नहीं है। इसी वजह से ही ऐसे अज्ञान को लेकर उत्पन्न हानिनाश मिथ्याज्ञान भी उसमें नहीं है। इसीलिए मिथ्याज्ञानमूलक राग-द्वेष भी उसमें नहीं है। राग-द्वेष न होने से प्रवृत्ति भी उसमें नहीं है। प्रवृत्ति न होने से धर्माधर्म भी उसमें नहीं है क्योंकि प्रवृत्ति ही धर्माधर्म का कारण है। धर्माधर्म उसमें न होने से सुख-दुःख भी उसमें नहीं है। सभी विषयों का अनुभव उसमें सदा रहने के कारण उसमें स्मृति भी नहीं, सम्स्मरण भी नहीं है। अतः कुछ न्याय-वैशेषिक ईश्वर में संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न ये आठ गुण मानते हैं। और अन्य उसकी कृपण में ही अव्याहत क्रियाशक्ति का समावेश करके उच्छा और प्रयत्न का युद्ध में ही अन्तर्भाव करते हैं। इस प्रकार ये उच्छा और प्रयत्न को युद्ध में अलग नहीं मानते। अतः उनके मत में ईश्वर में छह ही गुण हैं। ईश्वर न बढ़ है और न मुक्त है। उसे नित्य मुक्त कह सकते हैं।^{१६}

(८) उदयनाचार्य और ईश्वर

न्याय-वैशेषिक परंपरा में ईश्वर विषयक निरूपण की पराकाष्ठा उदयनाचार्य की 'न्यायकुसुमांजलि' और 'आत्मतत्त्वविवेक' में छद्मगोचर होती है। इसीलिए उदयनाचार्य स्वयं ही ईश्वर को उद्देश कर कहते हैं कि तेरा अस्तित्व मेरे अघोष है (अघोषा नव स्थितिः)। उदयनाचार्य ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए निम्न तर्क प्रयोग करते हैं :

(१) कार्यत्व^{१७}—जगत में पृथ्वी आदि हैं। वे विनाशी, साव्यव और अशान्तर परिमाणवाले (अर्थात् अणुपरिमाण और परममहत्परिमाण के बीच के परिमाणवाले) हैं। अतः ये सभी कार्य हैं। उनका कर्ता नजर नहीं आता। किन्तु कार्य कर्ता के बिना असंभव है। अतः उनका कोई न कोई कर्ता तो होना ही चाहिए। षट् कर कर्ता कुम्हार है। उसी प्रकार पृथ्वी आदि का भी कोई कर्ता है ही। वह कर्ता ईश्वर ही है।

(२) आबोजनत्व^{१८}—प्रलय में परमाणुओं में कर्म (=गति, Motion) होता है किन्तु उन कर्मों से परमाणुओं का कार्वारम्भक संयोग नहीं होता, परिणामस्वरूप परमाणुओं में से द्वयणुकदि क्रम से कार्य नहीं होते^{१९}। अतः प्रलय में परमाणुओं में जो कर्म होता है उसे अनारंभक (bereft of causal efficiency) कर्म कहा गया है। परमाणुओं में से कार्य बनने के लिए परमाणुओं का कार्वारम्भक संयोग होना चाहिए, और परमाणुओं का ऐसा संयोग होने के लिए परमाणुओं में आरंभक कर्म उत्पन्न होने चाहिए।

परमाणुओं के आरम्भक संयोग का कारण आरंभक कर्म है। इस आरंभक कर्म को परमाणु-ओं में उत्पन्न कर के उसके द्वारा परमाणुओं का संयोजन करनेवाला कोई न कोई होना चाहिए और वही ईश्वर है। ईश्वर को माने बिना अनारंभक कर्म के स्थान पर आरंभक कर्म होने की कोई उपपत्ति नहीं मिलती। अतः परमाणुओं में आरंभक कर्म उत्पन्न करनेवाला और परमाणुओं के आरम्भक संयोगों का प्रयोजक-आयोजक-किसी न किसी को मानना ही चाहिए। और वही ईश्वर है।

(३) ग्याने^{७१}—(अ) गुरुत्ववाली वस्तु नीची गिरती है। गुरुत्ववाली वस्तुओं के पतनका रोकना चेतन के प्रयत्न से होता है। हमारा प्रयत्न हमारे शरीर को नीचे गिरने से रोकता है। उड़ते हुए पक्षी का प्रयत्न उसके शरीर को नीचे गिरने से रोकने का है। उड़ते पक्षी की चेांच में पकड़ी हुई जड़ वस्तु उस पक्षी के प्रयत्न से नीचे नहीं गिरती क्योंकि प्रयत्नवाले पक्षीने उसे धारण की है। गुरुत्ववाली जड़ वस्तु को किसी प्रयत्नवाले चेतन व्यक्ति ने धारण की हो तो वह नीचे नहीं गिरती। भ्रू, उपग्रह, आदि अचेतन होने पर भी वे नीचे नहीं गिरते—अपनी कक्षा से च्युत नहीं होते, अतः मानना पड़ेगा कि किसी प्रयत्नवाले चेतन व्यक्ति ने उसे धारण कर रखा होगा। यह व्यक्ति ही ईश्वर है। इस प्रकार ईश्वर समग्र ब्रह्माण्ड का धारक है^{७२}।

(घ) श्रुत्यादः^{७३} शब्द में 'आदि' पद है। उस 'आदि' पद से नाश अभि-प्रेत है। तर्क इस प्रकार है—जिस प्रकार कार्य की उत्पत्ति के लिए निमित्तकारण (=उत्पादकर्ता) आवश्यक है उसी प्रकार कार्य के नाश के लिए भी निमित्तकारण (=नाशकर्ता) आवश्यक है^{७४}। न्याय-वैशेषिक मत के अनुसार वस्तु स्वभाव से ही नष्ट नहीं होती। वस्तु का विनाश निहेतुक नहीं। यदि वस्तु का नाश निहेतुक माना जायगा तो वस्तु क्षणिक बन जायगी और स्थायी द्रव्य जैसी कोई वस्तु ही नहीं रहेगी। इसलिए न्याय-वैशेषिक वस्तु के नाश को सहेतुक मानते हैं। घड़े को लकड़ी से झटका मारने में आता है तब ही घड़ा आघात से फूटता है। यहाँ झटका मारने वाला-आघात करनेवाला घटनाशका कर्ता है। उसी तरह जगत के जिन कार्यों का नाश-कर्ता मालूम नहीं होता उसका भी नाशकर्ता होना ही चाहिए; वह है ईश्वर। तथा समग्र विश्व के नाशकर्ता के रूप में ईश्वर को मानना चाहिए। ईश्वर की इच्छा से सर्गान्त में विश्व को जबरदस्त आघात लगता है और सभी कार्य परमाणुओं में विघटित हो जाते हैं। यहाँ आघात परमाणुओं में अनारंभक गति और वेग पैदा करते हैं। आघात से उत्पन्न हुआ वेग अनारंभक कर्म को प्रलयान्त तक चालू रखता है^{७५}। अतः विश्व के नाशकर्ता के रूप में चेतन व्यक्ति को माने बिना छूटकारा नहीं। वह चेतन व्यक्ति ही ईश्वर है।

(४) पश्यादः^{७६}—(अ) अमुक अर्थ (=वस्तु) के लिए अमुक पद का प्रयोग होता है। 'अमुक' शब्द का अमुक अर्थ है' ऐसा शब्द-अर्थ का संकेत है। इस संकेत का ज्ञान हमें गुरुजन देते हैं, किन्तु 'अमुक वस्तु अमुक शब्दवाच्य है' ऐसा संकेत सब से

पहले किमने किया ? ऐसे संकेत का जा प्रतीक है यही ईश्वर है । प्रत्यक्षान्त में विश्व के नाश के साथ सभी संकेतों का नाश हो जाता है और सृष्टि की उत्पत्ति के साथ ईश्वर नये संकेतों को उत्पन्न करता है—उसके लिए यह पूर्व संकेतों पर आधार नहीं रखता ।

(४) (व) सृष्टि की उत्पत्ति के साथ वह नये संकेतों को देता है जिनकी ही नहीं किन्तु कलाओं को भी वही प्रारंभ करता है । पात्र बनाने की कला, वस्त्र बनाने की कला, लिपिकला, लेखनकला, इत्यादि कलाओं की सृष्टि के आरम्भ में सर्व प्रथम जीवों को सिखाता है । गुरु-शिष्य परम्परा द्वारा कलाएँ हमारे समय तक चली आती हैं, यह परम्परा कहीं न कहीं से प्रारंभ हुई होगी । अर्थात् कला का आद्य प्रवर्तक=आविष्कारक=आदि गुरु=कोई होना ही चाहिए । यही ईश्वर है^{११} ।

यहां कोई शंका करता है कि ईश्वर अज्ञानि होने से वह किस प्रकार कलाओं का कौशल जीवों को बताकर कलाओं को सिखा सकता है ? इसका उत्तर देने का उदयनाचार्य स्पष्ट शब्दों में कहते हैं कि ईश्वर भी कार्यप्रधान बोध यौग्य में शरीर धारण करता है और विभूति बताता है^{१२} ।

उदयन का यह उत्तर सुनकर कोई आपत्ति उठाना है कि न्याय-वैशेषिक शरीर को भोगायतन मानना है । यदि ईश्वर में धर्म नहीं है, तो भोगायतन कैसे हो सकता है । ईश्वर में धर्म मानना तो इष्ट नहीं है ।

टीकाकार वर्धमान इस असंगति को दूर करने का प्रयत्न करता है । वह कहता है कि ईश्वर का धर्म उसके शरीर का कारण नहीं किन्तु जीवों का धर्म उसके शरीर का कारण है^{१३} ।

(५) प्रत्ययतः^{१४}—वेद में विषयवस्तु का यथार्थ निरूपण है । वेद में कहा हुआ सब सत्य है । वेद प्रमाण है । वेद का प्रामाण्य निर्दोष व्यक्ति को सूचित करता है । रागादि दोषवाले व्यक्ति के वचन अप्रमाण्यमान होते हैं—अथार्थ होते हैं जब कि राग आदि दोषरहित व्यक्ति के वचन यथार्थ ही होते हैं । रागादि दोषरहित पुरुष ही वस्तु को यथार्थ जान सकता है । और जैसा वह उस वस्तु को जानता है वैसा ही उसका निरूपण भी कर सकता है; राग आदि दोषरहित व्यक्ति सर्वज्ञ होता है । वेद ऐसे रागादि दोषरहित सर्वज्ञ व्यक्ति के वचन रूप होने से उस का प्रामाण्य है । इस प्रकार वेद का प्रामाण्य राग आदि दोषरहित सर्वज्ञ व्यक्ति को उद्योग ईश्वर को सिद्ध करता है ।

(६) ध्रुतः^{१५}—वेद के प्रामाण्य से निर्दोष ईश्वर को उपर सिद्ध किया है । किन्तु भीमासक प्रश्न करते हैं कि वेद के प्रामाण्य से उसका कोई कर्ता ही नहीं माना जा सकता क्योंकि वेदों को नहीं मानते हो ? न्याय-वैशेषिक उत्तर देते हैं कि आयुर्वेद आदि ग्रन्थ जिस प्रकार पुरुषकृत हैं, उसी प्रकार वेद भी पुरुषकृत होने चाहिए । वेद का उद्भव यही ईश्वर है ।

(७) वाक्यात्^{१७}—वेद वाक्यरूप है। वेद वाक्यों पर से यह सिद्ध होता है कि वेद का कोई कर्ता होना ही चाहिए। महाभारतगत वाक्यों का कर्ता जिस प्रकार व्यास है उसी प्रकार वेदगत वाक्यों का कर्ता भी होना चाहिए और वह ईश्वर ही है।

(८) मन्वाविशेषात्^{१८}—सृष्टि के आरंभ में दो अणुओं का संयोग हो कर द्व्यणुक बनता है। यह द्व्यणुक का परिमाण अणुपरिमाणजन्य नहीं क्योंकि यदि उसके परिमाण को अणुपरिमाणजन्य माना जायगा तो उसका (द्व्यणुक का) परिमाण अणुतर बनने का प्रसंग आयगा। वह महत्परिमाणजन्य भी नहीं क्योंकि अणुओं में महत्परिमाण नहीं होता। तथा द्व्यणुक के परिमाण को महत्परिमाण न्याय-वैशेषिक नहीं मानते। द्व्यणुक का परिमाण भी अणुपरिमाण ही है, किन्तु अणु के अणुपरिमाण और द्व्यणुक के अणुपरिमाण के बीच थोड़ा भेद है, द्व्यणुक का अणुपरिमाण थोड़ा अन्य अणुपरिमाण है। अर्थात् अणु के परिमाण की अपेक्षा द्व्यणुक का परिमाण थोड़ा स्थूल है। ऐसी अवस्था में द्व्यणुक का परिमाण किससे उत्पन्न होता है यह प्रश्न उठता है। इस उलझन को सुलझाने के लिए न्याय-वैशेषिक ने यह सिद्धान्त माना है कि संख्या से भी परिमाण उत्पन्न हो सकता है। द्व्यणुक का परिमाण दो परमाणुओं में रही हुई द्वित्व संख्या से उत्पन्न होता है; किन्तु न्याय-वैशेषिक के मत में द्वित्व, आदि संख्या की उत्पत्ति के लिए अपेक्षायुद्धि आवश्यक है। अपेक्षायुद्धि यह तो चेतन का धर्म है, और जीवों ने तो अभी तक शरीर, इन्द्रियाँ आदि प्राप्त ही नहीं कीं। अतः जीवों की अपेक्षायुद्धि इस द्वित्व संख्या की उत्पत्ति में कारणभूत नहीं हो सकती। इसलिए जिस चेतन की अपेक्षायुद्धि सृष्टि के आरंभ में दो परमाणुओं में द्वित्व संख्या उत्पन्न करती है वही ईश्वर है^{१९}।

जीव का प्रयत्न जिस को साक्षात् प्रेरित करता है वह उसका शरीर है। उसी तरह ईश्वर जिसको साक्षात् प्रेरित करता है वह उसका शरीर माना जायगा^{२०}। ईश्वरप्रयत्न परमाणुओं को साक्षात् प्रेरित करता है, अतः इस अर्थ में परमाणुओं को ईश्वर का शरीर माना जा सकता है। उदयनाचार्य इसी अर्थ में परमाणुओं को ईश्वर का शरीर मानता है^{२१}। तथा उदयनाचार्य ने आद्यकलाप्रवर्तक के रूप में ईश्वर को सिद्ध करते समय जिसके द्वारा कलकौशल बताया जाता है—सिखाया जाता है ऐसा शरीर भी ईश्वर धारण करता है ऐसा कहा है। इतना होने पर भी ईश्वर अशरीरी है इस न्याय-वैशेषिकों की परम्परा के स्थापित मत का वह विरोध नहीं करता। वे ईश्वर में आनन्द गुण को मानते हुए नजर आते हैं।^{२२} उन्होंने ईश्वर को वेदकर्ता भी माना है। इन दो बातों में वे जयन्त का अनुसरण करते हैं। वे बुद्धि, इच्छा और प्रवृत्ति इन तीनों को ईश्वर में मानते हैं।

उदयनाचार्य एक महत्त्व के प्रश्न की चर्चा करते हैं। वह यह है—शरीर के बिना बुद्धि नहीं और शरीर के दूर होने से बुद्धि दूर हो जाती है यह बात अनित्य बुद्धि के लिए है। किन्तु नित्य बुद्धि के लिए शरीर की कोई उपयोगिता नहीं। अतः नित्य बुद्धिवाला ईश्वर अशरीरी है, ऐसा न्याय-वैशेषिकों का कथन है। इसी तर्क को बड़ा

कर कहा जा सकता है कि यदि ईश्वर का प्रयत्न निश्च है तो उसे यी ज्ञान-इच्छा की कोई उपयोगिता नहीं होनी चाहिए। निश्च प्रयत्न के अतिरिक्त ईश्वर में बुद्धि और इच्छा को क्यों मानते हो ?

इस प्रश्न का उदयनाचार्य द्वारा दिया गया उत्तर विचारणीय है। वह कहता है कि अनित्य प्रयत्न में दो धर्म हैं—(१) वह ज्ञानजन्य है, (२) ज्ञान का जो विषय होता है वही प्रयत्न का विषय होता है^{१५}। प्रयत्न निश्च होने से अभ्यन्तम (स्वोत्पत्ति) के लिए ज्ञान की आवश्यकता नहीं किन्तु विषय के लिए तो उसे ज्ञान की आवश्यकता है^{१६}। प्रयत्न स्वरूप से ही विषयप्रवण नहीं होता। यदि उसे स्वरूप से ही विषयप्रवण माना जायगा तो प्रयत्न और ज्ञान में कोई भेद ही नहीं रहेगा। प्रयत्न और ज्ञान के बीच यही भेद है कि प्रयत्न स्वरूप से अर्थप्रवण नहीं जब कि ज्ञान स्वरूप से अर्थप्रवण है। यदि ईश्वर के निश्च प्रयत्न को निर्विषय माना जायगा तो ऐसा निर्विषय प्रयत्न विषयों का (= परमाणुओं का) प्रेरक कैसे बन सकता है ? अतः प्रयत्न को सविषय ही मानना चाहिए। और उसे सविषय माना जायगा तो ज्ञान को मानना ही पड़ेगा क्योंकि वह ज्ञान के द्वारा ही सविषय बनता है^{१७}। यहाँ कोई संभव उठा सकता है कि न्यायवैशेषिकों द्वारा सुपुत्रावस्था में माना हुआ जीवनपूर्वक प्रयत्न तो ज्ञानेच्छापूर्वक न होने पर भी सविषय है तो फिर उस ईश्वर के निश्च प्रयत्न को भी ज्ञान-इच्छा निरोधक सविषय क्यों नहीं मानते हो ? उदयन इसका उत्तर देते हुए कहते हैं कि जीवनपूर्वक प्रयत्न ज्ञानेच्छापूर्वक प्रयत्न से भिन्न ज्ञान का है अतः जीवन-पूर्वक प्रयत्नके आधार से जो प्रयत्न जीवनपूर्वक नहीं ऐसे ईश्वर के निश्च प्रयत्न के विषय में ऐसा निश्चय नहीं किया जा सकता।^{१८}

(९) समापन

इस ईश्वरविषयक चर्चा का समापन दो महत्त्व की बातों का विचार कर के करेंगे। वे दो बातें ये हैं—(अ) न्याय-वैशेषिकों की ईश्वरकल्पना का आधार (ground) और (ब) ईश्वर में बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न मानने के विषय में न्याय-वैशेषिक-विचारकों के मतभेद का तार्किक मूल।

(अ) न्याय-वैशेषिक की ईश्वरकल्पना का आधार : उपर्युक्त ईश्वर की कल्पना का आधार निर्माणकायकर्ता योगी है। इसका सूचन वात्स्यायन ग्रन्थ में हमें मिलता है। वात्स्यायन तो उस योगी को ही ईश्वर मानता है ऐसा लगता है।

निर्माणकाय की प्रक्रिया के अंग :

- (१) योगी केवल संकल्प से ही निर्माणकाय कायता है; उसमें अतिरिक्ता की अपेक्षा नहीं रहती।
- (२) योगी के संकल्पमात्र से ही परमाणुओं में आरम्भक कर्त्त (motion) कल्पन होता है।

- (३) उम कर्म (motion) के द्वारा परमाणु संयुक्त होकर द्रव्यणुकादिक्रम से निर्माण-काय उत्पन्न करते हैं।
- (४) परमाणु निर्माणकाय के उपादानकारण हैं।
- (५) योगी निर्माणकाय का कर्ता (= निमित्तकारण) है।
- (६) योगी अपने पूर्वकर्मों (संचित कर्मों) को अन्तिम जन्म में भोग लेने के लिए निर्माणकाय बनाता है।
- (७) अपने पूर्वकृत एक विशेष कर्म के फलस्वरूप योगी का निर्माणकाय का संकल्प व्याघात को प्राप्त नहीं होता।

जगन्निर्माणप्रक्रिया के अंग :

- (१) ईश्वर संकल्पमात्र से ही जगत का सर्जन करता है, उसमें शरीरचेष्टा की अपेक्षा नहीं रहती—शरीर की अपेक्षा नहीं रहती। ईश्वर अशरीरी है।
- (२) ईश्वर के संकल्पमात्र से परमाणुओं में आरंभक कर्म (motion) उत्पन्न होता है।
- (३) उस कर्म (motion) के द्वारा परमाणु संयुक्त होकर द्रव्यणुकादि क्रम से जगत के सभी कार्यों को उत्पन्न करते हैं।
- (४) परमाणु जगत के उपादानकारण हैं।
- (५) ईश्वर जगत का कर्ता है।
- (६) जीव अपने पूर्वकर्मों का फल भोग सके इसके लिए ईश्वर जगत उत्पन्न करता है।

निर्माणकाय की प्रक्रिया के सातवें अंग का जगन्निर्माण की प्रक्रिया के अंग के साथ मेल नहीं बैठने से प्रायः कर के न्याय वैशेषिक चिन्तकों ने उसे छोड़ दिया है। ईश्वर में अपने पूर्वकृत कर्मजन्य धर्म नहीं होता इसलिए ईश्वर में धर्मका अभाव माना गया है।

इस प्रकार निर्माणकायनिर्माण की प्रक्रिया मामूली परिवर्तन के साथ जगन्निर्माण की प्रक्रिया बन जाती है। इससे स्पष्ट होता है कि जगत्कर्ता ईश्वर की मान्यता का आधार (model) निर्माणकायकर्ता योगी है।

(ब) ईश्वर में बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न की मान्यता के विषय में न्यायवैशेषिक विचारकों के मतभेद का तार्किक मूल : प्रयत्न का कारण इच्छा है, इच्छा का कारण बुद्धि है। ज्ञान के बाद इच्छा होती है। इच्छा के बाद प्रयत्न होता है। यदि प्रयत्न नित्य है तो बुद्धि और इच्छा को मानने का कोई प्रयोजन नहीं रहता। जो लोग ईश्वर में प्रयत्न नहीं मानते किन्तु बुद्धि और इच्छा को मानते हैं और इच्छा को नित्य मानते हैं वन्हे बुद्धि को मानने की आवश्यकता नहीं रहती। जो लोग इच्छा और प्रयत्न को न

मान कर केवल बुद्धि को ही ईश्वर में मानते हैं उनके विरुद्ध इस दृष्टि से कुछ भी नहीं कहा जा सकता। इस दृष्टि से वे सच्चे लगते हैं। श्रीधर ईश्वर में केवल बुद्धि को ही मानता है।

किन्तु ईश्वर में केवल ज्ञान ही है तो वह जगन्निर्माण कैसे कर सकता है? अतः इच्छा को तो ईश्वर में मानना ही चाहिए। ईश्वर में इच्छा मानी जाय तो उसे नित्य ही माननी पड़ेगी और ऐसी नित्य इच्छा ज्ञान को निरर्थक तो नहीं बना देगी? नहीं, ज्ञान निरर्थक नहीं बनेगा। ईश्वर की इच्छा स्वरूप से नित्य है—अर्थात् वह मनःसंयोगसापेक्ष नहीं। किन्तु उसका विषय कभी यह होता है तो कभी वह होता है। उसमें विषय का नियामक ज्ञान है। ईश्वर का ज्ञान तो युगपद् सर्वविषयक है तो उसकी इच्छा युगपद् सर्वविषयक क्यों नहीं? जीव भी जिन विषयों को जानता होता है उन सभी इच्छा नहीं करता किन्तु जो भोगयोग्य है उसको ही चाहता है। उसी तरह वरुण ईश्वर सभी विषयों को जानता है फिर भी जो विषय उस उस समय उस उस जीव के भोगने योग्य होते हैं उसीकी इच्छा करता है। ईश्वर यह भोगयोग्यता ज्ञान से जानता है। जीव भी अमुक वस्तु उसे सुखकर है या दुःखकर है यह ज्ञान से जानता है। इस अपेक्षा से ईश्वर में ज्ञान और इच्छा दोनों को माननेवाले सच्चे लगते हैं, उद्योतकर ईश्वर में ज्ञान और इच्छा दोनों मानते हैं।

किन्तु यहां कोई प्रश्न कर सकता है कि इच्छा में ही ऐसा अविवक्ष्य क्यों नहीं मान लेते कि ईश्वर जिस समय जिसके लिए जो योग्य फल होता है उस समय उसके लिए वही फल चाहें। ईश्वर की इच्छा कभी अयोग्य होती ही नहीं, स्वतः कोण ही होती है ऐसा क्यों न माना जाय? और इसे ही उसकी इच्छा का महत्त्व का अविवक्ष्य क्यों नहीं मान लिया जाय? ऐसी इच्छा मानने पर सर्वविषयक नित्य ज्ञान की कोई आवश्यकता नहीं रहती। अतः ईश्वर में केवल इच्छा माननेवाले का मत ही खट सकता है। प्रस्तावना में ईश्वर में केवल संकल्प को ही माना है। महेश्वर के संकल्प को ज्ञानकी कोई आवश्यकता नहीं रहती।

संदर्भ

- १ तन्मात्रात् सूत्रकारस्यैव तास्तीश्वरः। बुद्धिदीपिका, भा. १५५।
- २ “The *Valkeṣika Sūtras*...originally did not accept the existence of God.” Garbe, *Philosophy of Ancient India*, p. 23.
- ३ ...अनृतां मनसाच्चाद्यं कर्मदृष्टकाशितम्। वै. सू. ५.२.१२।
- ४ बुद्धिपूर्वकं वाक्यकृत्तिथंवे। वै. सू. ५.१.३।

५. दोर्गा हि धोमद्विसिद्धया विहितनिविलनिजधर्मधर्मकर्मा निजस्य तदुपमांगयोग्यानि तेषु तेषामनित्यतेषु ताति मेन्द्रियाणि तर्गणि स्पर्शान्तःकरणानि च सुवर्तैरात्मसिद्धिप-
क्षितानि सृष्टीया सकलकर्मफलपुनरिति प्राप्तेत्यर्थ इतीत्युपमांगेन धर्मणा क्षयः ।
न्यायसं., भा. २, पृ. ८८ ।
६. 'एनि ग्रहणेन च इन्द्रियार्थमन्तिकर्ममृत्तार...' सां. त. कौ. ५ । प्रतिगमिमुच्येन
वर्तते... । न्यायसं., भा. १, पृ. १०३ ।
७. सर्गादौ कप्रतिनि चेत् १ सर्गादिरनभ्युपगमात् अवश्यमेतत् । अनादिः सुसार इति प्रतीत्यस्त-
सृष्टे प्रतिपादितमेतत् । न्यायवा., ३.२.६७ ।
८. त्रिगणे न्यायभाष्य ४.२.३८, ४२, ४६ ।
९. तदा सर्वव्यवस्थापयन् ज्ञापयान्त्यापह्नवत्त्वम् । योगसूत्र ३.३१ । तार्क सर्वविषय
सर्वधाविषयमवप चेति विवेकज्ञे ज्ञानम् । योगसूत्र ३.५४ ।
१०. ग-रात्र तु वरत्रैवविषयार्थान्दशानि तपान्तेष्वेऽवशेषेनः सर्गः सर्वविषयग्राही विषय-
व्यवस्थितिवर्तमानोऽनुमीयते । न्यायभा., ३.१३ ।
११. ततः पुनः पाणिना भोगभूतये सहेश्वरिमृदानन्तर सर्वान्ममत्वनिवृत्त्याप्यन्तःपक्षेन्यन्तःपक्षयोगेभ्यः
पवनपद्माद्युप कर्मेत्येतां तेषां परस्परसंयोगेभ्यो द्वयणकारिप्रक्रमेण सृष्टान् वायुः समुत्पन्नो नभसि
द्रोण्युत्पन्नमित्यदिति ।...। एते समुत्पन्नेषु चतुर्षु सृष्टाभूतेषु सहेश्वर्याभिध्यातमावान् तैजसेभ्यो-
ऽप्यन्वः पार्थिवरमाद्युत्पन्नेभ्यो सहस्रज्जलरम्यते । तस्मिंश्चतुर्वक्त्रकमल सर्वलोकवितामहं
ब्रह्मण सत्त्वभूतमहिममृताश्च प्रज्ञानं विनियुक्ते । स च ब्रह्मा अतिगजज्ञानवैराग्यैश्वर्यसम्पन्नः
प्राणिनां कर्मविपाकं विभित्वा कर्मानुसृजानभोगायुषः सुतान् प्रज्ञापतीन्...सृष्ट्वा आशयातु-
रूपैश्वर्यज्ञानवैराग्यैश्वर्यैः मयाजयतीति । पदार्थधर्मसं., पृ. १२७-१३१ ।
१२.ब्रह्मोऽनन्तरकाले ससारसिद्धानां सर्वप्राणिनां निशि विश्वासार्थं सकलमुपनतमहेश्वरस्य
सर्गिणस्य कालः...धापरमाण्वरतां विनाशः...ततः प्रविशकाः परमाणवोऽवतिष्ठन्ते धर्मधर्म-
भस्कारादुविद्धा भूतानास्तत्त्वान्तमेव कालम् । पदार्थधर्मसं., पृ. १२२-१२६ ।
१३. ईश्वरचेष्टागतो निमित्तो जगतः साक्षाद्गुणानकारण किम् १ उक्तं—पृथिव्यादि परपसृक्षम पर-
माणुमन्त्रित इत्येति । न्यायवा., ४.१.२१ ।
१४. न द्वयः कर्मागतपक्ष ईश्वरः कारणनिति । न्यायवा., ४.१.२१ ।
१५. कोऽदुष्टहार्थः १ यद् यथाभूते दस्य च यदा विपाककालः तत् तथा तदा विनियुक्त इति ।
न्यायवा., ४.१.२.१ ।
१६. अथ नित्यमैश्वर्यं धर्मवैश्वर्यम्, न तद् धर्मा भवतीति । नित्यमिति द्रूमः ।.....न चेश्वरे
धर्मोऽस्तीत्युच्यते । न्यायवा. ४.१.२१ ।
१७. सत्त्वा-परिमाण-पृथक्त्व-संयोग-विभाग-बुद्धय एव तस्य गुणाः । न्यायवा., ४.१.२१ ।
१८. इच्छा तु विद्यतेऽकिञ्चाऽप्याहता सर्वार्थेषु यथा बुद्धिरिति । न्यायवा., ४.१.२१ ।

२४ तैत्तिरीय. बुद्धिमन्त्रेन विज्ञेयमान-बुद्धिमन्त्रमिति प्रतिपादितम्; बुद्धिप्रत्यया च विशिष्यमाणं सापेक्षां च न यद्वद्वा प्रवर्तते, न सर्वमस्मिन् काले उत्पादयति, यस्य कारणसाक्षिभ्य नर भवति, यद्वद्विहितकारणे तत्र भवति, न च सर्वस्य युगपदकारणसाम्निध्यमस्ति, अतः सर्वस्य युगपदुत्पादो न प्रसक्तः, स खलु प्रवर्तमानो धर्मधर्मयोः परिपाक्कालमपेक्षते । न्यायया. ४.१.२१ ।

२५ न च बुद्धिप्रत्यया विनेत्यस्य जरादुःखार्थं घटत इति । सा च बुद्धिः सर्वाधाऽतीतानागतवर्तमान-विषया प्रत्यया, नानुमानिकी नागमिकी, न तवानुमानं नागा इति । ज्ञाननित्यत्वाच्च न संस्कारः—नित्यं विज्ञानमीयस्यति न तत्र संस्कारो विद्यत इति, संस्काराभावात् बुद्धिनित्यत्वाच्च न स्मृतिः, स्मृत्यभावाच्च नानुपानम् । न दुःखमधर्मस्याभावात् । अत एव न वैराग्यमिति—दुःखाभावान्न विरग्यत इति । अत एव न द्वेषो दुःखाभावादिति । इच्छा तु विद्यतेऽकिल्बिषाऽव्याहता यदर्थेषु यथा बुद्धिरिति । न्यायया. ४.१.२१ ।

२६ अत्र विषये वदो मुक्त इति । न वदो दुःखाभावादत्र, अवदत्वान्न मुक्त इति—बन्धवान् मुच्यत इति. न च अगश्नि बन्धनमस्तीति अतो न मुक्त इति । न्यायया. ४.१.२१ ।

२७ आत्मज्ञानमनुसम्बन्धादधिष्ठातृत्वमनुपपन्नमिति चेत्—अथ मन्यसे अर्थान्तरसमवायिनो ये धर्माधर्माः तेन साक्षादीक्षेण सम्बध्यन्ते न पारमर्त्येण; न चासम्बद्धमनुष्ठातु शक्यते, न चतयोऽप्योर्ध्वोर्ध्वोर्ध्वयोः प्रतीकृता । न्यायया. ४.१.२१ ।

२८ तत्र न, अत्रमन्वन्धोऽस्तीति । न्यायया. ४.१.२१ ।

२९ येऽन्वये सप्रार्थं नेकउन्नि तेषामप्यनुमनःसंप्रयोगोपपन्नोऽस्ति सम्बन्धः । न्यायया. ४.१.२१ ।

३० स पुनरात्मैवामन्वन्धः किं व्यापकोऽव्यापको वा इति अर्थाभावादव्याकरणियः प्रश्नः । आत्म-ध्वमन्वन्धोऽस्तीत्येतदेव शक्यते वक्तुम् । न्यायया. ४.१.२१ ।

३१ न्यायया. ४.१.२१ ।

३२ ...तस्माद्विनाशित्वेनानि कार्यत्वावुपपन्नत्वं ..अथवा सतिवैशविशिष्टत्वमेव हेतुमभिव्यक्तमे... । न्याययमं. भा. १, पृ. १७९ ।

३३ अदृश्यं च कर्तुंशुल्लभितो नास्ति त्वतिष्यवानुपसरो- नाकृतावातवनस्पतीनामकर्तुत्वमिति न विभक्षता । न्याययमं. भा. १, पृ. १८० ।

३४ परलोकादिभिर्दृश्यमानां कर्मणामपि कारणत्वानुसंगमात् । अयं जगत्त्रैलोक्यं कर्मव्यति-रेकेण न घटत इति कर्मणामदृश्यमानानामपि कारणत्वं कल्प्यते तत्र, यथेवमचेतनेभ्यः कारक-न्यथेतनानधिष्ठितेभ्यः कार्यत्वादानुपसरोः कर्ताऽपि चेतनस्तेषामधिष्ठाता कल्प्यताम् । न्याययमं. भा. १, पृ. १८० ।

३५ न चेतरेतरश्रयम् आगमैकशरणत्वाभावादीश्वरासिद्धेः । न्याय भा. १, पृ. १८६ ।

- ३६ यथा चंद्रमश्रुपतितरश्रुपविसद्वनवयोक्तय चंद्रम एव वक्षिणमनात्वे, तथा विच्छासाव कयः ।
विलक्षण एव क्ताडिनुवास्यते । न्यायमे, भा. १, पृ. १८३ ।
- ३७ न हीदृशं परिदश्यमानमेकस्मिन्पतितनतप्राणितविकिमुसदुःखमात्रे पुनर्नादकं दम्
अनतिशयेन पुंसा कर्तुं शक्नुवन्ति । न्यायमे, भा. १, पृ. १८३ ।
- ३८ तथेयमस्त्रैलोक्यस्य निवधिप्रागिमुत्तुःखसाधनस्य सुखमहात्म्येन सर्वत्र सर्वत्र
जानन्नेव कष्टा भवितुमर्हति महेभ्यः । तस्मात्सर्वज्ञः । न्यायमे, भा. १, पृ. १८४ ।
- ३९ अपि च यथा नियतविषयवृत्तानां चतुरावीन्द्रधामादिप्राज्ञा केन्द्रा तदपेक्षया सर्वज्ञ एव
सकलक्षेत्रज्ञकर्मवित्तियोगेषु प्रभवतोऽवरः तदपेक्षया सर्वज्ञः । न्यायमे, भा. १, पृ. १८४ ।
- ४० पुंसासमर्थावित्त्वं हि रागादिमलबन्धनम् । न च रागादिभिः रूपा नयवर्तिनि सर्वज्ञेन
न्यायमे, भा. १, पृ. १८४ ।
- ४१ नित्यं तज्ज्ञानं कथमिति चे—तस्मिन् क्षणमप्यत्राति गतिं तन्निष्ठाप्रेषणक्षमं वीक्षमान-
प्रकारव्यवहारविरमप्रसङ्गात् । प्रत्यक्षेणार्था तर्हि कुतस्तन्निष्ठावकल्पनेन चेत् मेवम-अप्रत्यक्ष-
तिसरं नित्यत्वे तथा विनाशकारणभावात् अस्य आनन्द इव तज्ज्ञानस्य नित्यत्वं मेवमिति ।
पुनश्च सर्वकाले तदुत्पत्तिकारणभावादि नित्यं ज्ञानम् । न्यायमे, भा. १, पृ. १८४ ।
- ४२ एवञ्च तद्वृत्तीनामनन्तसूक्ष्मव्यवहितदिनमन्तव्यविषयं, न निष्पन्नं, क्रमसंगतविरक्ततादृशं ।
क्रमाश्रयेण क्वचिदज्ञानत्वं स्यादिति व्यवहारलोभः । यौगन्धेय सर्वज्ञानत्वं कुतस्तस्य ज्ञानमेव ।
न्यायमे, भा. १, पृ. १८४ ।
- ४३ प्रत्यक्षसाधर्म्याच्च तज्ज्ञानं प्रत्यक्षमुच्यते, न पुनर्निर्दिष्टार्थसंनिधौ निष्पन्नमस्ति । अज्ञान-
नामैवार्थानां सवित्प्रकाशेनेव तेन ग्रहणम् । न्यायमे, भा. १, पृ. १८४ ।
- ४४ ज्ञानवदन्त्येवमस्यात्मगुणा येऽप्य सन्ति, ते नित्या एव, अनन्तयोगानपेक्षजन्यवान् । दुःखद्वेष-
स्तस्य तावन्न सन्त्येव । भावनाद्वयेन संस्कारेणापि न प्रयोजनम् । सर्वज्ञा सर्वावधारितेन
स्मृत्यभावात् । अत एव न तस्यानुमानिकं ज्ञानमिष्यते । धर्मस्तु भूतानुग्रहणो वस्तु-
भाव्यात्मवन्न वार्थते । तस्य च फले परार्थविषयचिरेव । सुख त्वस्य नित्यमेव, नित्यात्मन्य-
नाममात्रप्रतीतिः । अमुखितरय चैवविषयायांस्मयस्याप्यताडभावात् ॥ न्यायमे, भा. १, पृ. १८४ ।
- ४५ तेषां दोषः—अनात्मजन्यसंयोगजत्वादिच्छा स्वस्वमात्रेण नित्याऽपि कदाचित्संयोग कदाचित्महोरात्र
वा विषयेषां नु उच्यते । सर्वसंहारचोरेतराले तु जगत्-विप्लवकार्यो अस्माकर्मण इव तस्य
संघटताभितोच्छा भवति प्रजापतेः । न्यायमे, भा. १, पृ. १८५ ।
- ४६ प्रत्यतस्तस्य संकल्पविशेषात्मक एव । न्यायमे, भा. १, पृ. १८५ ।
- ४७ तद्वत् नवन्य आत्मगुणेत्य-पञ्च ज्ञानमुखेन्द्राप्रयत्नवर्माः सन्तीत्ये । चन्द्रास्तु दुःखद्वेष-
धर्मसंस्कारा न सन्तीत्यात्मविशेष एवेतरो च दूषयान्तरम् । न्यायमे, भा. १, पृ. १८५ ।
- ४८ उच्यते—ज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नयोगित्वं कर्तृत्वमाचक्षते । तन्चेतरो विद्यते एवेत्युक्तमेतत् ।
स्वतरीरज्रेरेण च इष्टमशरीरस्याप्यात्मनः कर्तृत्वम् । इच्छामात्रेण च तस्य कर्तृत्वा अनेक-
व्यापारविवर्ततोपासदुर्बलकल्लका उक्तविकल्पोऽपि प्रत्युक्तः । न्यायमे, भा. १, पृ. १८५ ।

- १०१ पशुं प्रवेतवः काय आन्मेन्द्रापनुर्गते । तन्मिन्द्रातुसंस्पर्शमे तत्रोपपन्नाय ॥ न्यायसं. भा. १, पृ. १८५ ।
- १०२ यस्तु प्रयोजनविकल्पः—किमर्थं सृजति जगन्ति भगवान् ? इति—सोऽपि न पेशलः । स्वभाव एवैव भगवान् यत्नं कदाचिन्म सृजति, कदाचिन्म संहति विश्वमिति । वक्ष्य पुनर्नियतकाल एतेष्वपि स्वभाव इति चेत्—साधित्यं पश्यतु वेदान्तप्रिय यो नियतकालमुद्वेक्षन्मतेति च । न्यायसं. भा. १, पृ. १८६ ।
- १०३ श्रीगर्वेऽपि जगन्मर्त्यं न हीनं कृतार्थता । प्रवर्तमाना दृश्यन्ते न हि कीडास्तु दुःखिताः । न्यायसं. भा. १, पृ. १८६ ।
- १०४ अथवा अनुकूलैव सर्वत्रहारागमनोपदीयम् । न्यायसं. भा. १, पृ. १८६ ।
- १०५ शुभाशुभसंस्कारानुविद्धा एतान्तातः । ते च धर्माधर्मिणोऽस्यतत्त्वात्पदार्थानुद्धारप्रवेष्टमलभमानाः कथं दानुकल्प्याः ? अनुसुक्तफलानां कर्मणां न प्रक्षय । सर्वमन्तरेण च तत्फलप्राप्तिमोहात्प्रवृत्तिः शुभफलोपभोगाय स्वर्गादिसर्वम् अशुभफलोपभोगाय तत्काष्ठमृष्टिमारभते दयालुर्गव भगवान् । उपभोगप्रवन्धेन परिश्रान्तानामन्तराऽन्तरा विश्रान्तये जन्ता भुवन्तोपसंहारमपि करोतीति सर्वमेतत्कृतान्विबन्धनमेव । न्यायसं. भा. १, पृ. १८६ ।
- १०६ तनु च युगस्यैव सकलजगत्प्रलयकरणतनुपन्नम्, अविनाशिनं कर्मणां फलोपभोगप्रतिबन्धा-सम्पन्नमिति चोदितम्, न युक्तमेतत्—ईश्वरेच्छाप्रतिबन्धानां कर्मणां स्तिमितशक्तिमान्भवस्थानात् । तदिच्छाप्रेरितानि कर्माणि फलमादधति । तदिच्छाप्रतिबन्धानि च तत्रोदासते । कस्मादेवमिति चेत्—अचेतनानां चेतनानधिष्ठितानां स्वकार्यकरणानुपलब्धेः । न्यायसं. भा. १, पृ. १८६ ।
- १०७ तनु एव तर्हि ईश्वरेच्छैव भवतु कर्त्री संहर्त्री, किं कर्मभिः ?—मैवम्—कर्मभिर्विना जग-द्वैचित्र्यानुसृतेः । कर्मनैपेक्ष्यपक्षेऽपि त्रयो दोषा दक्षिता एव—ईश्वरस्य निर्देयत्वं, कर्मचोदनार्थ-कथम्, अनिमित्तप्रसङ्गश्चेति । तस्मात् कर्मणामेव नियोजने स्वातन्त्र्यप्रतीक्ष्यस्य, न तन्निरपेक्षम् । न्यायसं. भा. १, पृ. १८७ ।
- १०८ वेदस्य पुरुषः कर्ता...त्रैलोक्यनिर्माणनिपुणः परमेश्वरः । न्यायसं. भा. १ पृ. १७५ ।
- १०९ आप्तोपदेवः गङ्गा । न्यायसं. भा. १, पृ. १८ । सन्नायुर्देवप्राप्यवत् तत्प्राप्ताप्यमाप्तप्राप्ताप्यात् । न्यायसं. भा. १, पृ. १८ ।
- ११० य एव आप्ता वेदान्तां द्रष्टव्यं प्रकराश्च ते .. । न्यायसं. भा. २, पृ. ६८ ।
- १११ परार्थं प्रत्योऽपि न सुखरयीमेव करोति, विविक्तरूपं तत्प्रसहायस्य कर्तुं त्वादित्यर्थः । न चैवं सति कर्तुणाविरोधः, दुःखोत्पादस्य वैराग्यजननद्वारेण परमपुरुषार्थहेतुत्वात् । कन्दली पृ. १३२ ।
- ११२ न हि सर्वशक्तिनां कर्मनिरूप्य फल प्रयच्छन् कथमनीश्वरः स्यादिति भावः । न हि योग्यता-निरूप्येण त्वानां कथमिदं प्रश्नः प्रमुप्रसुर्भवति । कन्दली पृ. १३३ ।
- ११३ सर्वोऽपि कर्ता कारकस्वरूपमवधारयति, तत् इच्छतीत्यहंमेव निर्देययामीति, ततः प्रयतते, तदनु कार्यं व्यापारयति, ततः कारणमधिष्ठिति, ततः करोति, अनवधारयन्निच्छन्प्रयतमानः कार्यप्रत्यापारम्भं न करोतीत्यन्वयव्यतिरेकाभ्यां बुद्धिवच्छीरमपि कार्यान्तत्वाद्युपायभूतम् । कन्दली पृ. १३७ ।

६२ प्रमावतिशयाद्वरीरवद्रवुद्धिमानेवादर्शित्वः कश्चिदिति । एतन्मोक्षमार्गविशेषात्तन्मोक्षं न शक्नोतीति चेत् ? कुत एतत् ? तथातुल्यमाश्रिति चेत् ? अस्मिन् समसि तन्मोक्षमिति । कन्दली पृ. १३७ ।

६३ अत्र प्रतिसमाधिः—किं त्वरीरित्वमेव कर्तृत्वमुत परिष्कारमर्थकारकप्रयोजकत्वम् । न तावत् त्वरीरित्वमेव कर्तृत्वम्, सुषुप्तस्योपासीनस्य च कर्तृत्वमस्मात्, किन्तु परिष्कारमाश्रयकप्रयोजकत्वम्, तस्मिन् सति कार्यान्वयेन । तथासंगम्याः निर्देहि यथा स्वप्ननिद्राप्रेरणायास्तत्तनः । अस्ति तद्याप्यस्य स्वप्नमोक्षप्रतिने तत्रैव नास्तिमिति चेत् ? सत्यमस्ति, यत्र प्रेरणोपायो न भवति, स्वात्मसति क्रियाविरोधान् । प्रेरणैवास्तीति चेत् ? ईश्वरस्यापि प्रेरणैः परमाणुरस्ति । ननु त्वत्प्रेरणे प्रेरणाया इत्याप्रयत्नाभ्यामुत्प्रेरणप्रयत्नयोश्च सति प्रेरणाभावात्सत्यत्वाद् अस्ति तस्य स्वप्नप्रेरणायास्त्विन्द्रियाप्रयत्नजननाद्विरोधात्त्वमिति चेन्न तद्व्यवस्थाः प्रयत्नोपपन्नमेव प्रत्येव कार्यकत्वात्, तस्याप्यकार्यान्विन्द्रियाप्रयत्नोः प्रेरणाकारणत्वे तु तदनुपायभूतमेव शरीरं कर्मत्वाश्रिति व्यभिचारः, अनेपेक्षितार्थप्रदायाः प्रयत्नोपपन्नप्रयत्नप्रयत्नस्यैव चेतनस्य कदाचिच्चेतनव्यापारं प्रति नामधेयजनान्, बुद्धिमध्यविचारि तु कार्यत्वमिति शरसिद्धिः । इन्द्रियाप्रयत्नोत्पन्नावपि शरीरमपेक्षणीयमिति चेत् ? अपेक्षतां यत्र तयोरासन्कर्तृत्वम्, यत्र पुनरिमौ रवाभाविकावामाने तद्व्यापारोपपन्नं भवेत् । न च बुद्धिः स्वप्नप्रयत्नानां नित्यत्वे कश्चिद् विरोधः । इन्द्रा हि रवादीनां गुणानामाश्रयमेवेन द्वयोः सम्यक् विच्छेदकत्वमात्रं च । तथा बुद्ध्यादीनामपि भविष्यतीति । मेयमीश्वरादेः वागिप्रतिवादिनोः पराकाष्ठाः अपः परं प्रपञ्चः । कन्दली पृ. १३८—१४० ।

६४ आत्माधिष्ठिताः परमाणवः प्रवर्तिष्यन्त इति चेन्न, तेषां स्वकर्मोपाश्रितिरिन्द्रियव्यापीभवनविशरीरोत्पत्तेः प्राक् सर्वविषयावबोधविरहात् ।...तेभ्यः परः सर्ववर्तिष्य इन्द्रियमनः कर्तृत्वमात्रः कोऽप्यधिष्ठाता कल्पनीयः, चेतनमधिष्ठातारमनोरेणाचेतनानां प्रत्यक्षमात्रात् । कन्दली पृ. १४०—१४१ ।

६५ स किमेकोऽनेको वा ? एक इति वदामः । बहूनामसर्वज्ञत्वेऽस्य द्वाविषयमाश्रयान्, सर्वज्ञत्वे त्वेकस्यैव सामर्थ्यात्परिणामनुषयीणात् । न च समप्रधानायां भूतानां सर्वज्ञकर्मणो हेतुमत्त्वमिति कदाचिदनुत्पत्तिरिति कार्यस्य स्यात्, एकाभिप्रायानुरोधेन सर्वेषां प्रकृषावैक्यवैधर्म्यं नाश्रयम्, सठपरिषदासि च कार्योत्पत्त्यनुरोधेन सर्वेषामविरोधे प्रत्येकमनीश्वरत्वम् । कन्दली पृ. १४१ ।

६६ सर्वज्ञत्वान्न कुत्रचिद्वस्तुनि विरोधानुपलम्भः । अतो न तस्मिन्वन्धन मिश्रकाङ्क्षम्, मिश्रज्ञानाभावे च न तस्मिन्मौ रागद्वेषौ, तयोरेभावात् तज्जबोरपि सुखदुःखयोरभावात्, सर्वदेवचानुभवसत्त्वाभावात् स्थितितत्कारावपि नासाते इत्यन्त्यगुणाधिकरणो भगवन्नाशिव इति कथितः । अन्ये तु बुद्धिरेव तस्याव्याहता क्रियाशक्तिरित्येवं वदन्त इन्द्रियाप्रयत्नाव्याहतादीकृत्याः पदगुणाधिकरणोऽप्रमिलितः । स किं बहो मुक्तो वा ? न तावद् बहः, बन्धनमनाद्, रागद्वेषाद्विच्छेदोः कल्याणसम्भवात् । मुक्तोऽपि न भवति, बन्धविच्छेदप्रयोजकत्वानुक्तेः । तद्विमुक्तस्तु स्यात् । कन्दली पृ. १४२ ।

६७ वाद्यकोज्जतप्रायेः पदात् प्रत्युतः श्रुतेः ॥ वाद्यस्यात् सत्यविशेषात् सा को विधिद्वयः । न न्यायकुसुमाञ्जलि ५.१ ।

- ६८ ननु यदि परमाणु कर्म स्यात्, तर्हि संयोगस्यावर्जनीयत्वाद् द्वयणुकादिकमेव तदानीमेव विश्वं जगदुत्पद्येत, अत उक्तं प्रचय इति । प्रचयाच्छमेव संयोगे तदा कर्माग्भवे न तु कार्यात्मकम् ...न्यायकुसुमाञ्जलि बोधिनी, २.३ ।
- ६९ अनेः सत्वपि । अस्याद्विज्ञाऽऽप्यर्थस्ते हि जगत् साक्षात् परम्परया वा विशागकप्रयत्ना-धिष्ठितं गुरुत्वे मलऽस्तनोर्मकत्वाद् द्वियति विहङ्गमशरीरवत् तत्संयुक्तद्रव्यद्वय । न्याय-कुसुमाञ्जलि ५.४ ।
- ७० गृहणात् सत्वपि । ज्ञायाऽऽदिद्रव्यकर्म्यन्ते जगत् प्रयत्नवद्विनाश्यं विनाशयत्वात् पाट्यमानपटवत् । न्यायकुसुमाञ्जलि ५.४ ।
- ७१ महाभूतसंख्यमंशोभलव्यसंस्काराणां परमाणूनां... । न्यायकुसुमाञ्जलि २.३ ।
- ७२ पञ्चमेनात्र पथते गम्यते व्यवहारात्तमर्थोऽनेनेति वृद्धव्यवहार एवोच्यते । अतोऽपीश्वरसिद्धिः । तथाहि—अनेनैव पटोदितिर्माणनैपुण्यं कुर्वन्दासीनां, दाम्भ्यवहारच द्यक्षावां, लिपितक्रम-व्यवहारव वालानां, स सर्वः स्वतन्त्रपुरुषविधान्तो व्यवहारवान् । न्यायकुसुमाञ्जलि ५.५ ।
- ७३ गृह्णाति हि ईश्वरोऽपि कार्यवशाच्छरीरमन्तरान्तरा, दर्शयति च विभूतिमिति । न्यायकुसुमाञ्जलि ५.५ ।
- ७४ ईश्वरस्याष्टभावेऽपि तच्छरीरसाम्यहेतुकास्मन्नादिभोगसम्पादकाऽऽप्यादेवैश्वरस्य शरीरोत्पत्ति-रिति भावः । न्यायकुसुमाञ्जलि प्रकाश, ५.५ ।
- ७५ सा अपेक्षाद्विज्ञया, अनेकत्वे स्यात्वात् । न चास्मदादीनामपेक्षाबुद्धिः परमाणु सम्भवति । तद् यस्यानो सर्वज्ञः । अन्यथा अपेक्षाबुद्धेरभावात् यस्याऽनुत्पत्तौ तद्गतपरिमाणानुत्पादोऽपरि-मितस्य द्रव्यस्यानात्मकत्वात् त्रयणुकानुत्पत्तौ विश्वानुत्पत्तिप्रसङ्गः । न्यायकुसुमाञ्जलि ५.५ ।
- ७६ किमिदं गर्भित्वं यत् प्रसज्यते ? यदि साक्षात् प्रयत्नवदधिष्ठेयत्वं तद्विषयत एव । न्याय-कुसुमाञ्जलि ५.२ ।
- ७७ परमाणूनां...कर्मतजानस्येश्वरनिःश्रितस्य... । न्यायकुसुमाञ्जलि २.३ । परमाणवो हीश्वर-शरीरे साक्षात् प्रयत्नोधिष्ठेयत्वात्, तेन तदाथयं कर्म ईश्वरनिःश्रितं भवति । बोधनी टीका ।
- ७८ अस्माकं तु निरर्गपुनरः । चिराच्चेतो विमग्नं त्वयोत्पन्नाऽऽनन्दनिधौ तथापि तरलं नाथापि सन्तुष्टं । न्यायकुसुमाञ्जलि, ५.१९ ।
- ७९ प्रयत्नस्य द्विवर्मकत्वान् । स हि ज्ञानकार्ये ज्ञानैकविषयश्च । आत्मतत्त्वविवेकं घृ. ३८१ ।
- ७९ तत्र कार्यत्वनिर्दूतो कारणतया ज्ञानं माऽपेक्षिणं विषयार्थं तु तदपेक्षा केन वार्यते ? आत्म-तत्त्वविवेकं घृ. ३८१ ।
- ८० न च तस्य स्वल्पेणैव विषयप्रवणत्वम्, ज्ञानत्वप्रसङ्गात् । अयमेव हि ज्ञानात् प्रयत्नस्य भेदोऽयमर्वाप्रग इति । न च निर्विषय एवास्तिवति वाच्यम्, अकारणत्वप्रसङ्गात् । आत्म-तत्त्वविवेकं घृ. ३८१ ।
- ८१ जीवतत्त्वैकप्रयत्नस्य प्रियव्यवस्था भविष्यतीति चेत्, न, तस्य ज्ञानान्तरत्वात् । आत्म-तत्त्वविवेकं घृ. ३८१ ।

मुख्य संदर्भ ग्रन्थ

- (१) आत्मतत्त्वविवेक, चौगुप्ता सं. मि. , १९४० ।
- (२) न्यायदर्शन (सूत्र, भाष्य, वार्तिक, तान्त्रिकटीका सहित), कल्किना-संस्कृत-ग्रन्थमाला-१६, १९३६ ।
- (३) न्यायकुसुमाञ्जलि (बाधनी आदि सहित), काशी संस्कृत-ग्रन्थमाला-३५, १९२३ ।
- (४) न्यायसंग्रह, काशी-संस्कृत सिंगिंग-१०६, १९३४-३६ ।
- (५) प्रज्ञानपादभाष्य (कन्दर्प सहित), गङ्गाधरशास्त्री ग्रन्थमाला, बाराणसी-संस्कृत-ग्रन्थमाला-१२६३ ।

અર્વાચીન તત્ત્વજ્ઞાનમાં ભાષાવિચાર

(એક પરિચય)

હ. ચ. ભાષાળી

એક રીતે જોઈએ તો તત્ત્વજ્ઞાનમાં આપતી દરેક ક્રાંતિ એટલે 'મન'ને ધ્યાને 'જ્ઞાન' ને વ્યાપવાની મથામણ. મથામણ સફળ થાય કે નિષ્ફળ પણ નીવડે, અને તત્ત્વજ્ઞાનની દરેક ક્રાંતિ પોતાનું લક્ષ્ય સાધવામાં આવે તે નિષ્ફળ નહીં નીવડી છે. કહેવાય છે તે કે જ્ઞાન જ નથી શોધતી; વિજ્ઞાન જાન શોધે છે અને પામે છે; જ્યારે તત્ત્વજ્ઞાન જ્ઞાન શોધે છે પણ માત્ર 'મન' જ પામે છે. આનો અર્થ એવો નથી કે તત્ત્વજ્ઞાનમાં આપના પરિવર્તનો નકારમાં હોય છે. દરેક પરિવર્તન તત્ત્વજ્ઞાનની સમસ્યાઓને હકેતવાની કોઈક નવા પદ્ધતિ કરીને આવે છે અને તે પદ્ધતિ દ્વારા તે પૂર્વપ્રચલિત પદ્ધતી પ્રવેશન પૂર્વાધારણાને ખુલ્લી પાડે છે. આથી તપાસની નવનવી દિશાઓ કીધાતી રહે છે અને સમસ્યાઓમાં અનેક પાસાની સમજ વધે છે.

ભાષા મનુષ્યને ધનર પ્રાણીઓથી જુદું પાડનારું એક પ્રમુખ તત્ત્વ મનનું હોઈને મનુષ્યનું સ્વરૂપ સમજવા માટે તેનો અભ્યાસ કંઈક રસથી થતો આવ્યો છે. ભાષાવિજ્ઞાન ઉપરાંત મનોવિજ્ઞાન, સંસ્કૃતિવિજ્ઞાન, સાહિત્યશાસ્ત્ર તેમ જ તત્ત્વજ્ઞાન પોતપોતાની દૃષ્ટિએ ભાષાનો વિચાર કરે છે. ગ્રામીન તેમ જ અર્વાચીન સમયમાં, પૂર્વમાં તેમ જ પશ્ચિમમાં કોઈ નહીં તે કોઈ સ્વરૂપે ભાષા વિશે તત્ત્વવિચાર ચાલતો રહ્યો છે. ગ્રામીન ભારતના વૈદિક સાહિત્યમાં, વૈષ્ણવશ્વ પરંપરામાં (ભર્તૃહરિ વગેરે), મીમાંસા, ન્યાય વગેરે દર્શનોમાં, તો ગ્રીક સાહિત્યમાં હેરાકલિટસ, પ્લેટો, એરિસ્ટોટલ વગેરેએ અને મધ્યકાલીન યુરોપમાં ટોકર્સ, લાપ્લેન્ટસ, 'એન્થ્રોપોલોજી'માં, ફ્રેન્ચ 'એન્સાયક્લોપેડી'માં, વિક્ટો, હામાન અને હેડર, હમ્બોલ્ટ વગેરેએ ભાષાને લાગતો તત્ત્વવિચાર કરેલો છે. એમ બધાં વીસમી સત.બ્દીના ભાષાકીય તત્ત્વવિચારની વિશિષ્ટતા એ છે કે તે ભાષાના અધ્યયન દ્વારા માનવ ચિત્ત, જ્ઞાન, આચારનીતિ, પ્રકૃતિ, ધર્મ વગેરે જેવા તાર્કિક વિષયોની સમજ પામી શકતી એમ માનીને આવે છે.

ભાષા વિશેની તાર્કિક વિચારણા સાથે તત્ત્વશાસ્ત્ર ('મેટાફિઝિક્સ'), તર્કશાસ્ત્ર, પ્રમાણ એ ('એપિસ્ટેમોલોજી') વગેરે તત્ત્વજ્ઞાનની વિવિધ શાખાઓ સંબંધ ધરાવે છે. પણ આ ક્ષેત્રમાં સામાન્ય દૃષ્ટિએ પણ તત્ત્વજ્ઞાને ભાષા વિશે વિચાર કર્યો પડે છે. વિજ્ઞાન સીકું હકીકતોની સાથે કામ પાડે છે, પ્રાયશ્ચિત્ત છે, ત્યારે તત્ત્વજ્ઞાન ધણે અંશે માત્ર શાબ્દિક પ્રવૃત્તિ છે.

૧. શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ સંસ્થામંદિરના આમંત્રે તા ૫-૩-૧૯૭૪ના રોજ આપેલું યુનિવર્સિટી-સ્વાગ્માન.

તત્ત્વનુ સામ્યિક ચર્ચા કામ પોતાના વિચારોનું પરીક્ષણ કરતો હોય છે. આથી તે ભાષાની— પોતાના પ્રમુખ સાધનની—કસાદો આગત વિશેષ સચિત્ત હોય છે. પ્લેટાર્નસ અને ગર્ગસો જેવા અંતઃપ્રજ્ઞાને મદદ આપતા તત્ત્વજ્ઞોએ ભાષાને મળજીત સચો સુનિત કરવા માટે અત્યંત ધૃષ્ટી છે. તે બીજી બાજુ ખીજા કેટલાક તત્ત્વજ્ઞો ભાષામાં એવી કોઈ પાયાની વ્યવહારના હોવાનું માનતા નથી. તેઓ ભાષાને ખામીવાળી માને છે ગરા, પણ તેમને મતે ક્ષતિઓ દૂર કરી શકાય તેમ છે. મુદો એ છે કે અંતઃપ્રજ્ઞાવાદી તત્ત્વજ્ઞો પણ વાળી સત્યને મૂકી કરવા અત્યંત હોવાનું ત્યારે જ કદી શકે જ્યારે ભાષાની પ્રકૃતિ કેવી છે તે અંગે તેમણે પહેલેથી કોઈક ખ્યાલ બાંધ્યા હોય. અને ભાષાની સુધારણાની ચિંતા કરતા તત્ત્વજ્ઞોને તો ભાષા ક્યારે અર્થપૂર્ણ હોય છે અને પોતાનું કાર્ય ગરાયાર કરે છે તે નક્કી કરવા ભાષાના સ્વરૂપ અને બંધારણનો અનિવાર્યપણે વિચાર કરવો પડે.

વળી તત્ત્વજ્ઞાનનું કદમ કે પ્રયોજન શું છે એ વિશે ને પાયાનો દૃષ્ટિબેદ આપણા સમયમાં ઉદ્ભવ્યો છે તેને કારણે ‘પણ ભાષાની તાત્ત્વિક વિચારણાને અમૂલ્ય મદદ મળ્યું છે. તત્ત્વ-જ્ઞાનનું મુખ્ય કાર્ય જગતની મૂળમૂત રચના કે બંધારણ કેવું છે તે સમજવાનું અને તે અનુસાર અસ્તિતાત આગરણ અને સમાજવ્યવસ્થાનાં ઉચિત ધારણો ક્યાં છે તે નક્કી કરવાનું છે એનું પરંપરાથી મનાતું આચરણ છે. પણ આગામી સમયમાં એમ કાન્યું કે ઉપયુક્ત પ્રયોજન તત્ત્વજ્ઞાનની પહેલેથી બદલ છે, કારણકે તત્ત્વજ્ઞાનની તપાસપદ્ધતિ પ્રત્યક્ષ નિરીક્ષણ અને પ્રયોગવિધાનનો આશ્રય ન લેનારી, કેળવણિ ચિતનપ્રવૃત્તિ જ છે, અને આથી પદ્ધતિથી જગતની મૂળમૂત પ્રકૃતિ વિશે, અથવા તો સદાચાર-દુરાચાર વિશે કશા નક્કર નિર્ણયો પ્રાપ્ત ન થાય. આથી અગામી શતાબ્દીની વિમર્શાત્મક તત્ત્વજ્ઞાન-Speculative metaphysics-ના વિરોધે એગમપ્રીય શતાબ્દીમા સમીક્ષાત્મક તત્ત્વજ્ઞાન-Critical philosophyનો ઉદ્ભવ થયો. તે અનુસાર તત્ત્વજ્ઞાનનું ‘અરુ’ કાર્ય છે વિભાવોનું વિશ્લેષણ કરવું તે. જગત અને માનવજીવન વિશેની આપણી વિચારણા ને મૂળમૂત વિભાવોને આધારે ચાલે છે તે વિભાવોની મુદ્દતા અને વિગ્રહતા સાધવી એ જ તત્ત્વજ્ઞાનનું પ્રયોજન છે. સ્વયં વિચારનું સ્વરૂપ કેવું છે તેની સમાલોચના-એટલે કે વિચારની જ વિચારણા એ કેન્દ્રના સમયથી તત્ત્વજ્ઞાનનો મુખ્ય વિષય બની.

આવી વિચારણા એ રીતે ધર્મ શકે : વિભાવો, વિચારો અને વિચારતંત્રોને તપાસ-સામગ્રી તરીકે લઈને, અથવા તો શબ્દો, વાક્યો, વાતચીત વગેરે જેવાં ભાષિક રૂપોને સામગ્રી તરીકે લઈને. એટલે કે તે વિભાવવિવેચન હોય અથવા તો ભાષાવિવેચન હોય. કેન્દ્રની આલોચના પહેલા પ્રકારની સામગ્રીને આધારે ચાલે છે, તો વર્તમાન શતાબ્દીમાં શરૂ થયેલ ‘ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાન’ કે ‘તર્ક-વિશ્લેષણીય’ આલોચન ખીજા પ્રકારની સામગ્રીને આધારે ચાલે છે. ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાન વિચારવિશ્લેષણને રચાને ભાષાવિશ્લેષણને પાયાની વસ્તુ ગણે છે. આ મતનું અનુસાર તત્ત્વજ્ઞાનની સમસ્યાઓ—જેવી કે ચિત્ત, જ્ઞાન, વાસ્તવ, કારણ, પ્રકૃતિ, આચારનીતિ, ઈશ્વર વગેરેની સમસ્યાઓ એ તત્ત્વજ્ઞાન ભાષાને ક્ષતી સમસ્યાઓ જ છે All questions of philosophy are questions of language. એ વિષયોને ક્ષતી વિચારણા હકીકતમાં જગતની કોઈ લાક્ષણિકતાની ઉપર પ્રકાશ તરી નાખી શકતી; તે તો માત્ર ‘ચિત્ત’ વગેરે શબ્દો કઈ રીતે વપરાય

છે — આપણે તેમનો કઈ રીતે ઉપયોગ કરીએ છીએ તેના ઉપર બે પ્રકારના નાખતી હોય છે. સફીકરે વિભાવેની તપાસને શબ્દોના વપરાશની તપાસથી બુદ્ધિ દાખા શકાય તેમ નથી.

પણ આ પ્રમાણે જે તત્ત્વજ્ઞાનનું મુખ્ય કાર્ય ઉક્તિના અને શબ્દોના અર્થની સાક્ષાત્ક્રિયતાઓ તારવવાનું હોય તે તેની પાસે ભાષાપ્રયોગો અને તેમના અર્થોના વર્ણનને લગતી કોઈ સર્વસામાન્ય પૂર્વાધારણા હોવી — કોઈ કામચલાઉ અર્થસિદ્ધાંત હોવો અત્યંત જરૂરી છે. ‘અમુક ઉક્તિનો અમુક અર્થ છે’ એમ જ્યારે આપણે કહીએ છીએ ત્યારે એ ઉક્તિ વિશે આપણે શું કહીએ છીએ? શબ્દને ‘અર્થ’ હોવો ‘એટલે શું? કહેવું એ ઉક્તિઓને એકાધિક ગણવી — આવી આવી જાવોને કારણે કાંઈ સામાન્ય નિર્દેશ સ્વીકાર્યા વિના તત્ત્વજ્ઞાની વિચારણા આગળ વધી ન શકે.

એક ઉદાહરણથી આ વાત સ્પષ્ટ કરીએ. જાનની તપાસને બે પ્રકાર વર્ગીકરણ અને અંગે આપણે કાં તે એમ કહી શકીએ કે (૧) અમે જાન કેવું છે તે તપાસીએ છીએ, અથવા તે (૨) અમે જાનનો વિભાવ તપાસીએ છીએ, અથવા તે (૩) જ્યારે કેટલેક મિત્રોએ કે ‘હું જાણું છું’ કે આજન આમ છે’ ત્યારે તે શું કહેવો હોય છે તેની તપાસ સ્પષ્ટતા કરવા પ્રયાસ કરીએ છીએ. આમાંનો પહેલો અભિગમ નિર્દેશવાદી અર્થસિદ્ધાંતનો — referential theory of meaning — નો છે. તે મિત્રોના પ્રમાણે ‘અમુક શબ્દને અમુક અર્થ છે’ એટલે તે શબ્દ અમુક બાહ્ય પદાર્થોનો નિર્દેશ કરે છે. મન કે પ્રવક્તા પદાર્થોનો નિર્દેશ કરવા શબ્દો (નામો કે સંજ્ઞાઓ) પરનો આ પક્ષ નબળી શકે, પણ વિશેષ, સંયોજકો, નામયોજીઓ વગેરેને લગતું કશું પણ આંગળી ચીંધીને અનુભવજન્ય નથી. બતાવી નથી શકાતું. વળી ‘ચોટા’ જેવા શબ્દ વ્યક્તિનિર્દેશક છે કે અનિર્દેશક તેની પણ મોટી ગૂંચ છે. ‘જાન’ નામનો કોઈ પદાર્થ આપણા વિચાર અને વાતચીતથી નિરપેક્ષપણે પ્રથમ વિદ્યમાન હોય તે તે પછી તે કેવો છે તેની તપાસ કાર્ય: પણ એવો પદાર્થ કોઈએ શોધી બતાવ્યો નથી અને ‘જ્યારે’, ‘તરફ’, ‘અર્થ’, ‘સાથે’, ‘અને’ વગેરેને લગતું બાહ્ય જગતમાં શું બતાવી શકાશે? દરેક શબ્દને અર્થ હોય છે, પણ એ અર્થ વસ્તુનિર્દેશક હોવાનું હમેશાં બતાવવું શક્ય નથી. આમ નિર્દેશવાદી અર્થસિદ્ધાંતની કચાશે ઉઘાડી છે.

ઉપર્યુક્ત બીજો અભિગમ વિચારવાદી અર્થસિદ્ધાંતનો છે. તે અનુસાર શબ્દોનો અર્થ એટલે આપણા ચિત્તમાં ઉપસ્થિત વિચાર કે વિભાવ. ‘ગાય’ એટલે તે શબ્દના વપરાશ વેળા વક્તા કે શ્રોતાના ચિત્તમાંનો ‘ગાય’નો ખ્યાલ. ‘જાન’ની તપાસ કરવી એટલે ‘જાન’નો વિભાવ તપાસવો. આ અભિગમમાં શબ્દને વક્તાના ચિત્તમાં રહેલા વિચારના સંજ્ઞા તરીકે લેવાય છે. પરંતુ અનેક શબ્દોના ઉપયોગ વેળા આપણા ચિત્તમાં કોઈ ચિત્ત ઉપસ્થિત રહતું હોવા બાજબ આપણે સહેજ પણ સભાન હોવા નથી; અને અનેક શબ્દોને લગતું કોઈ ચિત્ત જ ચિત્તમાં રહતું હોતું નથી. દાખલા તરીકે આ વાક્ય લો: ‘જ્યાં સુધી આપણને તારિક વિચારણાનું સ્વરૂપ ન સમજાય...’ આ વાક્ય બોલતી વેળા તેના દરેક શબ્દ કોઈ કશું ચિત્ત વિચારણાનું સ્વરૂપ ન સમજાય...’ આ વાક્ય બોલતી વેળા તેના દરેક શબ્દ કોઈ કશું ચિત્ત બોલનારના મનમાં હોવાનું કહી શકાશે? વાણીભવવારમાં આપણે વિચારને અભિવ્યક્ત

કર્તૃતે તે મામાને વડોચાડીએ બીએ ખરા, પણ વિચાર અને અર્થનો નીચા તાણો મેળવવા નહીં અનેક મુશ્કેલીઓ પડી શકે છે.

અર્થને ક્યોતો વાંચીને અભિગમ અર્થના વર્ગનવાદી સિદ્ધાંત ઉપર આધાર મળે છે. વાગ્મીવ્યવહાર વેદાની દૃષ્ટિ પરિસ્થિતિ ઉપરથી અર્થનું સ્વરૂપ સમજવાની તે સિદ્ધાંત આપા નામે છે. જે પરિસ્થિતિમાં શબ્દ પ્રયાગ્ય અને તેથી થાતાની જે પ્રતિક્રિયા જોવામાં આવે તે જ એ શબ્દનો અર્થ. આ અભિગમમાં પણ ઘણી મુશ્કેલીઓ છે. એકના એક શબ્દનો પ્રયોગ વિવિધ પ્રતિક્રિયાઓ જન્માવી શકે અથવા તે દર્શી જ પ્રયત્ન પ્રતિક્રિયા ન જન્માવે. જે પ્રકારના વર્તનના સંદર્ભમાં શબ્દપ્રયોગ થાય છે તેને અપારે અર્થનિર્ણય કરવાનું બહુ આપો વાર શક્ય હોય છે. 'તેને હવે જ્ઞાન થયું' કે 'તેણે સાચી વાત જાણી' એમ બોલાય ત્યારે થાતાના પ્રતિભાવને અપારે 'જ્ઞાન' કે 'જાણ્યું'નો અર્થ કઈ રીતે નક્કી થઈ શકે ?

સાચી વાત એ છે કે ત્યારે કોઈ તત્ત્વના ઉપયુક્ત અભિગમોમાંથી એકેયનો આદર કરે એ ત્યારે હકીકતમાં તે તે 'જાણ્યું' શબ્દના (અને તેના પરથી સંવાચેલા શબ્દોના) વર્તનમાં વિવિધ પાસાંનો જ કાપાપોહ કરતો હોય છે એટલે એટલા પ્રમાણમાં વિચારોનું નિર્ણયન કરવું એ તત્ત્વજ્ઞાનનું મુખ્ય કાર્ય ગણીએ તેટલા પ્રમાણમાં તે વિશ્લેષણ અર્થની તપાસને આધારે જ સાચી શકશે, અને અર્થની તપાસ વાગ્મીવ્યવહારમાં તે અર્થનો વાગ્ય શબ્દ કઈ રીતે વપરાય છે-કઈ કરતો તીમે તેની વપરાશ થતી હોય છે-તેની તપાસને આધારે જ થઈ શકશે.

પણ આ રીતે તત્ત્વજ્ઞાનની સમસ્યાઓને મુજબત રીતે ભાષાની સમસ્યાઓ માનવારા તત્ત્વજ્ઞાનમાં પણ એ પદ્ધતિ છે. એક પક્ષના મત અનુસાર આપણા સામાન્ય વ્યવહારની ભાષા ધૃષ્ટાંત, અસ્પષ્ટ, અર્થહીન, નાનાર્થ, સંદર્ભાશ્રિત અને આ કારણે ઓટે રહેતો દોરતારી હોવાથી તત્ત્વજ્ઞાનના હેતુઓ માટે તે અયોગ્ય છે. તેની આ અયોગ્યતા જ બધી ઉપાધિનું મૂળ છે. પરિણામે તેને અપાર મુદ્દારીએ કે સમજીએ તે તત્ત્વજ્ઞાનની સમસ્યાઓ કાં તે ઝિઝકશે અથવા તે ઓગળી જશે. આ પ્રકારનો વિચાર વહેતો મુકી તે અનુસાર તત્ત્વવિચાર કરનારાઓમાં કેશે અને રંગ અગળી લેતા. મૂરનો તત્ત્વવિચાર પણ એ દિશામાં પુરસ્કારક અન્યો, પણ એનો સૌથી વધુ પ્રભાવશાળી પુરસ્કર્તા હોયો નિર્દોશગત. તેના પ્રભાવ તીમે તત્ત્વજ્ઞાન તત્ત્વતઃ ભાષાશ્રિત હોવાનો મત વર્તમાન સિદ્ધિ-અમેરિકી તત્ત્વવિચારમાં સ્વેર્ષિર અન્યો.

તત્ત્વજ્ઞાનનું એક પ્રકૃત વાગ્મીવ્યવહાર સ્વરૂપને સમજવાનું છે, અને ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાનના મતે આની ચાવી આપણને ભાષાની શાસ્ત્રણિકતાઓની તપાસ દ્વારા પ્રાપ્ત થાય છે. નિર્દોશગત આગણા (એટલે કે 'ટ્રેસેસ' માંના) તત્ત્વવિચાર અનુસાર અમુક વાક્ય પડે અમુક તથ્ય નિર્દિષ્ટ થાય છે. એનો અર્થ એ કે તે વાક્યના અંધારણ અને તથ્યના અંધારણ વચ્ચે કશીક સમાનતા છે. જગત જે તથ્યોનું અનેનું છે તે દરેક તથ્ય વસ્તુતત્ત્વની દૃષ્ટિએ અમુક અંધારણ ધરાવતું હોય છે. તે જ પ્રમાણે, અમુક તથ્યને પ્રસ્તુત કરતું વાક્ય પોતે તર્કનિષ્ઠ અંધારણ ધરાવતું હોય છે. વાક્યના તર્કનિષ્ઠ અંધારણ અને તથ્યના વસ્તુતત્ત્વનિષ્ઠ અંધારણની વચ્ચે કશીક સમાનતા હોય છે. તથ્યની તપાસ કરવા કરતાં તેને પ્રસ્તુત કરના વાક્યની તપાસ કરવી સહેલી હોવાથી વાગ્મીવ્યવહાર સમજવાનો તે જ

રાજ્યમાર્ગ છે, પરંતુ વાક્યના અધાય ધરેને તે વાક્ય કાના નિર્દિષ્ટ તત્ત્વના ધર્મો તરીકે સ્વીકાર્ય શકાય તેમ નથી. તેના કેટલાક ધર્મો ‘આગતુક’ કોઈ તત્ત્વવિચારને પ્રદર્શિત દોરે તેમ છે. તેમને આધારે તારવેલાં જગતના અધારણને ક્રમનાં અનુમાનો સંજોગ નથી હોતા. એટલે તત્ત્વજ્ઞાનનું પહેલું કાર્ય એક દૃષ્ટિ, તાર્કિક ભાષા પરી કારણ—અર્થાત્ તે તે નાની ભૂમિકા રચવાનું—છે. તકે સંગત વાક્યરચના ધરાવતી આવી દૃષ્ટિ ‘આદર્શ’ કે ‘સામાન્ય’ ભાષા દ્વારા આપણી રવાબાવિષ્ટ સામાન્ય ભાષાની ઉક્ત પદ્ધતિ અપાડે અને તકે તે સુધારી સ્વીકારશે. આ અંગે એવી શ્રદ્ધા ધરાવાય છે કે એવી માન્યતા ‘આદર્શ’ તરીકે આપણે વાસ્તવતા તાર્કિક અધારણને ક્રમનાં સાધનાં તથા ઉદ્દેશો પ્રદર્શિત વિદ્યેન્દ્રિયતા પછી આ પરંપરામાં કાર્યાત્મક, કલાત્મક, શુભેત વગેરે તત્ત્વજ્ઞાને વિનિર્દેશ કાર્ય કર્યું છે.

પણ ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાનને તત્ત્વવિચારની સાચી દિશા માનતા અને તે માટે સામાન્ય ભાષાવાચ્યવહાર પર લક્ષ કેદિત કરતો અર્વાચીન તત્ત્વજ્ઞાનો ખોલે એક પણ ‘સામાન્ય ભાષાના તત્ત્વજ્ઞો’ તરીકે ઓળખાય છે. તેઓ એવા મનતા છે કે સામાન્ય વાચ્યવહાર નોંધે છે તેવી જ રીતે છે, અને તત્ત્વજ્ઞાનના હેતુને માટે પણ તે અમાન્ય રીતે કાર્ય કરે છે. તેને સુધારવાની કે કોઈ દૃષ્ટિ તાર્કિક ભાષા પરી કારણ—અર્થાત્ સામાન્ય ભાષાની કાળ જરૂર નથી. તત્ત્વવિચારની ગૂંચોનાં મૂળ ભાષામાં છે એ વાત ‘પરંતુ’ પણ તેમ દોષ માનતા નહીં, પણ તત્ત્વજ્ઞોએ કરેલા ભાષાના કુટુંબોગતો છે. તત્ત્વજ્ઞો શબ્દોના સમૂહ પ્રયોગથી દૃઢાઈને પોતાનો વિચાર ચલાવે છે, તેથી જ મુશ્કેલીઓ મળાઈ છે આ પ્રકારની સમજને આધારે ઉદ્ધ પામેલો તત્ત્વવિચાર ‘સામાન્ય ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાન’ એવું નામે ઓળખાય છે. એનાં મૂળ વિદ્યેન્દ્રિયતાના ઉત્તરકાલીન તત્ત્વવિચારમાં (‘દિગ્દર્શનિકૃત ધન્વેન્દ્રિયેશન્ઝ’માં પ્રસ્તુત તત્ત્વવિચારમાં) છે. તે અનુસાર તત્ત્વજ્ઞાનની ‘પદ્ધતિ નહીં’ તે ‘પદ્ધતિ’ અરી સમસ્યાઓનાં મૂળ તત્ત્વજ્ઞોએ ‘જાણવું’, ‘જેવું’, ‘મૂકા’, ‘માનવું’, ‘સારું’, ‘કારણ’ વગેરે સંજ્ઞાઓને તે સામાન્ય રીતે વપરાય છે તેના કરતાં જુદી કે બીડી રીતે વાપરી છે, તેમાં રહેલાં છે. આથી તત્ત્વજ્ઞો અનેક અપરિણામ ગૂંચોમાં ફસાયા છે અને અસાધ્ય કટ-પ્રશ્નોના—કૃતક પ્રશ્નોના—ભોગ બન્યા છે. જેવા કે ‘ખાંડા શોકોના વિચાર કે કાચણી આપણે જાણી શકીએ છીએ ખરા?’ ‘આપણે અરેખર કોઈ ભૌતિક પદાર્થ કદી જોઈએ છીએ ખરા?’ ‘કદી કોઈ મુક્તપણે પ્રવ્રત થવું હોય છે ખરું?’ ‘અરિષ્ટમાં ઘટના અમાન નહીં’, પણ એમ બનશે એવું માનવા આપણી પાસે કદી કોઈ કારણ હોય છે ખરું?’ ‘અત્યાદિ. તત્ત્વજ્ઞોની જૂથ ‘જાણવું’. ‘જેવું’, ‘મૂકા’, ‘કારણ’ વગેરે સમસ્યા સામાન્યજ્ઞો રીતે વપરાય છે તેથી અળગા ચાલવામાં છે. ભાષાના અરેખર ઉપયોગ રીતે અમાન છે અને તત્ત્વજ્ઞો કયાં બોટા રસ્તે ચડી ગયા છે તેની તપાસ કરીએ તો મારા પ્રયોગના કૃતકતા ખુલ્લી પડી જાય. વિદ્યેન્દ્રિયતાના મતે તત્ત્વજ્ઞનું કાર્ય વિશિષ્ટમતનું—વિભવેતે તે નહીં ગૂંચો દૂર કરવાનું છે. આ માટે શબ્દના અર્થને અસાધ્ય તપાસવે બેઠાં એ—એટલે કે સામાન્ય ભાષાક અમુક શબ્દને કઈ રીતે વાપરે છે તે તપાસવું જોઈએ.

તત્ત્વવિચારની આ પદ્ધતિને માન્ય કરનારાં બે જૂથો છે : એક વિદ્યેન્દ્રિયતાનું અર્થમાં નહીં જૂથ. એમાં વિજ્ઞાન, માલકમ, વાસ્તુશાસ્ત્ર, એન્જીનિયર વગેરેને સંબંધિત કાર્યો કરનારાં

એનાં રૂઢાંતરા તત્ત્વજ્ઞાનનું જૂથ. તેમાં રાષ્ટ્ર, ઓરિન્ટ તથા તેમની પાછીના રટ્ટાસન, હાર્ટ, લેન્ગ્વાયર, હેર, ઉમ્મરન વગેરેનો સમાવેશ થાય છે.

ઉપર વિદ્વેગેન્ટાનના ભાષાવિષયક તત્ત્વવિચારમાં પૂર્વકાલીન અને ઉત્તરકાલીન એવો મૂળભૂત ભેદ પડેલો હોવાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. આ ભેદનો થોડોક ખ્યાલ મેળવવો એ આ વિષયમાં આધુનિક સમયમાં આવેલાં વર્ણાંકિત સમજવા માટે જરૂરી છે.

જેમ કેન્ટ ચિવારની મીમાઓ આકવાનું કાર્ય પોતાને માથે લીધેલું, તેમ વિદ્વેગેન્ટાનને વાપાની સીમાઓ આંકવાનું કાર્ય પોતાને માથે લીધેલું. 'ટ્રેક્ટેટસ'ના તત્ત્વવિચારમાં તેને મત એવો હતો કે તથ્યનિષ્ઠ વાણીગ્યવહાર (factual discourse) ની મર્યાદાની જાહેર ન કરી છે તે ભાષામાં કહી શકાતું નથી, પણ ભાષા દ્વારા અતાવી શકાય છે. ધર્મ અને આચારનીતિનાં સત્ય અનિર્વચનીય છે; તથ્યનિષ્ઠ ભાષાના માળખામાં તે પકડી શકાતાં નથી; તેમનું તથ્યસૂક્ષ્મ વિશ્લેષણ થઈ શકતું નથી. છતાં પણ ભાષા મારફત તેમનું આકલન થઈ શકે છે. વળી તેનું ખીતું 'મંતવ્ય એવું હતું' તે વાસ્તવનું અધારણ ભાષાના અધારણનું નિર્ણાયક ભેગ છે. પણ પાષાના આ અન્ય વિચારોની જાણતમાં 'ફિસોસોફિકલ ઇન્વેસ્ટિગેશન્સ'માં વિદ્વેગેન્ટાનના મતમાં પરિવર્તન થયું. તેમાં તે વાસ્તવને ભાષાનું નિર્ણાયક નહીં પણ બિચરું જ—ભાષાને વાસ્તવની નિર્ણાયક—માને છે, કારણકે ભાષા દ્વારા જ વસ્તુઓ એઈ શકાય છે. વળી પહેલાં તથ્યનિષ્ઠ ભાષાનું અને ધર્મ, નીતિ, કલાને લગતી ભાષાનું તાર્કિક અધારણ એકસરખું હોવાનું અને ફરક ઉપરઉપરનો હોય તોપણ તાર્કિક વિશ્લેષણથી તેની એકતા પ્રકટ કરી શકાતી હોવાનું તેનું માનવું હતું—ઉપરના બેદો એક જ મૂળભૂત વસ્તુના વિવિધ પર્યાયો હોવાનો તેનો મત હતો. પણ ઉત્તરકાલીન વિચારણામાં ભાષાના વિવિધ ઉપયોગોને કલાક મૂળભૂત આત્મિક બેદોના આવિષ્કારક તરીકે ગણવાનો તેનો મત થયો. વિવિધ પ્રકારના ગ્યવહારની ભાષાઓની વચ્ચેની સમાતતાઓ તાર્કિક નહીં, પણ વિવિધ સ્મતાની વચ્ચેની સમાતતાઓની જેમ સ્પષ્ટપણે ન પકડી શકાય તેવી છે. આથી નિર્વચનીય અને અનિર્વચનીયની વચ્ચે સીમારેખા દોરવાને અહીં ભાષાના વિવિધ ઉપયોગો વચ્ચે સીમારેખા દોરવાનું કાર્ય કેન્દ્રવર્તી બને છે. આ સંદર્ભમાં વિદ્વેગેન્ટાનનું અત્યંત પ્રસિદ્ધ બેનું સૂત્ર છે : 'અર્થ નહીં, ઉપયોગ પૂછો.' આમ 'અર્થ એટલે શું?' તેની તપાસની સાચી દિશા શબ્દ કર્મ રીતે વાપરીએ છીએ, શબ્દ વડે આપણે શું કરીએ છીએ તેની તપાસ હોવાનું સ્વીકારવામાં આવ્યું.

ભાષાના ઉપયોગની આ રીતની તપાસને તત્ત્વવિચારની સાચી દિશા માનનારા આધુનિક તત્ત્વજ્ઞોનાં એ જૂથ હોવાનો ઉપર નિર્દેશ કર્યો હતો. તેમાંનું એક જૂથ—વિદ્વેગેન્ટાનવાદી જૂથ અમુક વિશિષ્ટ તાર્કિક સમસ્યાઓના ઉકેલમાં રસ ધરાવે છે, ન્યારે ખીતું જૂથ—આઈસ્ટર્ડનું જૂથ—સામાન્ય ભાષાની પ્રયત્ન વિગતોમાં અને તેમના પરથી સામાન્ય તાર્કિક આશિઓ અંધવામાં વધુ રસ ધરાવે છે. તેમનું સૂત્ર છે, 'તત્ત્વજ્ઞાન વાન કરવાનો નહીં, કરવાનો વિષય છે.'

આ પરંપરામાં થયેલા ઓરિન્ટને ભાષા કર્મ રીતે કામ કરે છે તે પરતે જાડી જિજ્ઞાસા દાખવી છે. તેને મતે સામાન્ય વાણીગ્યવહારમાં એક શબ્દ અને ખીતી શબ્દ વચ્ચે, એક

ઉક્તિ અને ખીલ ઉક્તિ વચ્ચે જે ભેદ હોય છે તેની પાછળ કૌટુંબિક કારણ હોય છે. તેના અચુક શબ્દના બધા પ્રયોગોને લગતી ટીકીતો પૂરેપૂરી જ્ઞાનમાં રહેતી જ નહીં ત્યારે તારણ કાઢવાં જોઈએ. ભાષાની પ્રકૃતિમાં ચાલવેના ચુલ્લુ મંદેલા છે : તે વધુમાં વધુ અર્થવિવેક ઓછામાં ઓછી સામગ્રીથી સાધતી હોય છે. પરિણામ એ તત્ત્વજ્ઞાન કાઢવાં કોઈ નવતર ભેદ બહારથી દાખલ કરવા જશે તો તેથી ભાષાની કલ્પનશક્તિ અવરથા પડે. યશી—એક જગ્યાએ કંચેલો ફેરફાર કોઈક ખીલ જગ્યાના આગળબક નેમને તરફ કરશે. એક શબ્દભેદ અર્થભેદનો વાચક હોય છે. ઉદાહરણ તરીકે, અંગ્રેજ look કે seem ના તદ્દન સાદા શબ્દોને લગતા સઘળા ઉદ્દિપ્રયોગો પોતાપે તાલી સાથેના ફરકે છે. આથી ભાષાની તાર્કિક સુધારણા કરવાના તત્ત્વજ્ઞોના પ્રયાસો નિષ્ફળ જવાના. જાણના પંધાઓ ધાગતા અવધવનું છેદન કરવાથી સમગ્ર તત્ત્વની સમજૂતા જોખમીજે અને જાને માટે તે પ્રાણુધાનક નીવડશે.

સામાન્ય ભાષાગિજ તત્ત્વજ્ઞાને તત્ત્વવિચારની જે દૃષ્ટિ અને પદ્ધતિ પ્રત્યાર્પણ છે તેના તેના વિષય અને વ્યાપ અંગે કેટલીક ગંભીર સમસ્યાઓ ઝળી થઈ છે. જે વિજ્ઞાપના તપાસ શબ્દ કઈ રીતે વપરાય છે તેની તપાસ દાસ કરવાની હોય, અને તત્ત્વજ્ઞાનનું એ સુખ્ય કાર્ય હોય તો પ્રશ્ન એ થાય કે તત્ત્વજ્ઞાન એ ભાષાવિજ્ઞાનનો જ એક ભાગ નહીં પતી જાય ? ‘જાણવું’, ‘સારું’, ‘કારણ’, ‘ધારવું’, ‘સાચું’ વગેરે શબ્દો જે રીતે પ્રયત્ન વ્યવસ્થામાં વપરાય છે, જે રીતે વાક્યોમાં તે પ્રયોગ્ય છે તેને લગતી ટીકીતોની તપાસ અને તત્ત્વજ્ઞાન એ તો ભાષાવિજ્ઞાનનું કાર્યક્ષેત્ર ગણાય. તો પછી તત્ત્વજ્ઞાન અને ભાષાવિજ્ઞાન વચ્ચે કોને-કોણ કયાં દોરવી ? વળી અર્વાચીન ભાષાવિજ્ઞાને જે અચંત ઓક્સ પેતાનિક વિશ્લેષણ પદ્ધતિઓ વિકસાવી છે તેની સરખામણીમાં ભાષાને તપાસવાની તત્ત્વજ્ઞોની રીત કેટલે નવસિખાઈની રીત હોવાની હાપ નથી પાડતી ? આ અંગે અભ્યાસના તત્ત્વજ્ઞોમાં ઘણો ઉચ વાદવિવાદ પ્રવર્તી રહ્યો છે, અને ઘેરી કટોકટીનું વાતાવરણ ધ્વાઈ ગયું છે તત્ત્વજ્ઞોની જીવી દક્ષિણ છે કે તત્ત્વજ્ઞાનનું કાર્ય કોઈ પણ વિદ્યાશાખાના વિષયની સાથે મીઠું કામ પાડવાનું નહીં. પરંતુ તે તે વિદ્યાશાખાની વિશિષ્ટ સંજ્ઞાઓને તપાસવાનું છે. આથી વિજ્ઞાનનું તત્ત્વજ્ઞાન ગણિતશાસ્ત્રનું તત્ત્વજ્ઞાન, મનોવિજ્ઞાનનું તત્ત્વજ્ઞાન વગેરેની જેમ ભાષાવિજ્ઞાનનું તત્ત્વજ્ઞાન એ ભાષાવિજ્ઞાનથી અલગ એવો વિષય હોઈ શકે. પરંતુ આ સામે વાંધો એ લેવા છે કે સંજ્ઞાઓની તપાસ—શબ્દોનો અભ્યાસ એ તો ભાષાવિજ્ઞાનનો પોતાનો જ વિષય છે, એ માટે તત્ત્વજ્ઞાન સમજ કે થોડું હોવાનું શી રીતે ગણાવું ? વળી ઓગ્ડીના આશયન પદ્ધતિનું ભાષાવિજ્ઞાન—બંધારણીય ભાષાવિજ્ઞાન—ભાષાના ધ્વનિ, રૂપ અને વાક્યના સ્વરૂપ પૂરું મર્યાદિત હતું અને તેથી અર્થતત્ત્વનો વિચાર તત્ત્વજ્ઞોનું ક્ષેત્ર ગણીને જાને વિદ્યાશાખાઓ વચ્ચે વિષયવિભાગ કરી શકાય તેમ હતું. પણ ચંપ્રકીના ઉત્તરકાલીન ભાષાસિદ્ધાંતમાં એને તે પછીના ‘જનરેટિવ સેમેન્ટિક્સ’નો પુરસ્કાર કરતી વિચારણામાં અર્થવિચારને જે સ્થાન મળતું થયું છે તેના પછી ઉપર્યુકન વિષયવિભાગ માટે કેટલો અવકાશ રહે છે ? તર્કસંક સિદ્ધાંત અને ચુરત પદ્ધતિથી સમજ એવા ભાષાવિજ્ઞાનોને જ હવે આધારિત તત્ત્વજ્ઞાનના માર્ગદર્શક ગણવો જોઈએ અને તેની પોતાની તપાસપદ્ધતિ કાલ્પનિક કલ્પના જેવી રીતે રાંધી દેવી જોઈએ એવો કેટલાકનો મત છે.

બીજી દલીલ એવી કરવામાં આવે છે કે ભાષાપ્રયોગોમાં બંનેને રસ હોવા છતાં ભાષા-વિજ્ઞાની અને તત્ત્વજ્ઞાનીના કાર્યનું લક્ષ્ય જુદું જુદું છે. ભાષાવિજ્ઞાનનું કાર્ય ભાષાકે ચિત્તસાત કરેલા નિયમાવલી કે જે નિયમાવલીને આધારે તે અસંખ્ય ઉક્તિઓનું નિર્માણ અને પ્રદર્શન કરી શકે છે તે નિયમાવલીની પુનર્ચટના કરવાનું છે. વળી તે આક્રિતગત અને સામાજિક વર્તન પર ભાષાનો પ્રભાવ, ભાષાશિક્ષણ, યાત્રિક અનુવાદ વગેરે વિષયો અંગેની સમજ અને પ્રિદ્ધિ પામવા મથે છે. આની આજુ તત્ત્વજ્ઞાનનું લક્ષ્ય સંજ્ઞાઓના અર્થનું સ્પષ્ટીકરણ કરવાનું અને ભાષાના ઉપયોગને સમજવાનું છે. તત્ત્વજ્ઞાનને ભાષાવિજ્ઞાન તરફથી જે આહવાન મળ્યું છે તે તેના પ્રયોગન પરત્વે નહીં પણ આધુનિક ભાષાવિચારની પદ્ધતિ પરત્વે છે, ભાષાવિજ્ઞાને વાક્યરચના અને અર્થતત્ત્વને લગતો જે સિદ્ધાંત વિકાસાવ્યો છે તે લક્ષમાં લીધા વિના તત્ત્વજ્ઞાનને આવે તેમ નથી એમ કેટલાકનું માનવું છે.

બીજી દલીલ એવી કરવામાં આવે છે કે તત્ત્વજ્ઞાનને ભાષાના ઉપયોગ(USE)માં કે 'વાણી'માં રસ છે, જ્યારે ભાષાવિજ્ઞાનને ભાષાના પ્રયોગ(USAGE)માં કે 'ભાષા' માં રસ છે, ભાષા ભાષાનામયો ભાષાનો ઉપયોગ કર્યું કે કરવા માટે કરે છે : નિવેદન કરવા, ચેતવવા, પ્રતીક, વચન વગેરે આપવા કે હુકમ, વિનંતી વગેરે કરવા. તત્ત્વજ્ઞને શબ્દનો અસુક કાર્ય માટે અસુક મન નીચ થતો ઉપયોગ તપાસવાનો છે, જ્યારે ભાષાવિજ્ઞાનીને તે ઉપયોગ માટે કામમાં આવતા શબ્દ તપાસવાનો છે. પરંતુ ઓરિન પ્રયોગને તેના ઉપયોગ સાથે ગાઢ સંબંધ દોષવાનું તથા ભાષાવિજ્ઞાનના વિકાસ સાથે તત્ત્વજ્ઞાન તેનું અંગ બની જવાનું માને છે. શબ્દના ઉપયોગની ઊણવટમરી તપાસ માટે ઓરિનના નિર્ગંધ હાઉ હુકુ થિંગ્ઝ થિંક વર્ડ્ઝ અને એ પ્રતીકાર એક્ઝક્યુઝિંગ તથા રાજ, ઝિંક વગેરેની 'વોલન્ટરી', 'યુઝ', 'યુઝ' વગેરેની ચર્ચા આ દૃષ્ટિએ ઘોતક છે. વેન્ડરને મતે સામાન્ય ભાષાના તત્ત્વજ્ઞોથી ઓરિન સુધીની પરંપરામાં જે વિશ્લેષણપદ્ધતિ વિકસી તેનું જ સ્વાભાવિક અનુસંધાન આધુનિક ભાષાવિજ્ઞાનની વિશ્લેષણપદ્ધતિ પૂરું પાડે છે.

આ ઉપરાંત પણ સામાન્ય ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાનની વિષય તેમ જ પદ્ધતિની દૃષ્ટિએ બીજી કેટલીક રીકા થઈ છે. એ વિચારધારા ધરાવતા તત્ત્વજ્ઞોએ પદ્ધતિમુલક કે સૈદ્ધાંતિક ચર્ચા સામાન્ય રીતે ટાળી હોવાનું તેમના પર દોષારોપણ થયું છે; જોકે રાષ્ટ્રે તથા પોતાના કાર્ય દ્વારા ઓરિન એ રીકાઓના પ્રતિકાર કરવા કેટલોક પ્રયાસ કર્યો છે. મુખ્ય મુશ્કેલી ભાષાને 'સામાન્ય' ક્યારે ગણવી ? 'ઉપયોગ'ને સામાન્ય ક્યારે ગણવો ? અર્થ કરવામાં મતભેદ પડે ત્યાં તેનો નિકાલ શેને આધાર કરવો ? — એ બાબતોને લગતી છે. કોવેલે કેટલોક અવાચ કર્યો છે. પણ ત્યાં તો હમણું હમણું ભાષાવિજ્ઞાનીઓ તરફથી જે ઉગ્ર અને જોખમી હલો આપ્યો છે તેથી ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞોમાં ભારે ખળભળાટ અને ફફડાટ મચી ગયો છે.

સામાન્ય ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાનની પદ્ધતિની જે સૌથી વધુ બજૂલવાળી ખામી છે તે એ છે કે વિશ્વાવિશ્લેષણના આધાર તરીકે તેમની પાસે કોઈ વ્યાપક, સુસંઘટિત ભાષાસિદ્ધાંત નથી, તેમની પાસે 'અર્થ' એટલે ઉપયોગ' વગેરે જેવાં થોડાંક સૂત્રો જ છે. ઉપયુક્ત સૂત્રનું તાત્પર્ય આપણે ઉપર જોયું તેમ એ છે કે શબ્દનો અર્થ, તેને લગતી કોઈ માનસિક પ્રતિમાની અંતરમાં તપાસ કરવાથી નથી મળતો; અથવા તો તેને અનુરૂપ કોઈ વાસ્તવિક તત્ત્વની—

પછી તે અમૂર્ત હોય કે મૂર્ત, માનસિક હોય કે બૌતિક, વિશિષ્ટ હોય કે સામાન્ય—તેની તપાસ કરવાથી પણ નથી મળતો; તે માટે તો આપામાં તે શબ્દ અરેખર કરી રીતે વપરાય છે તે સારવાનીથી તપાસનું જોઈએ. અર્થવિચારને લગતા વિજ્ઞાનવાદી (idealist), પ્રત્યક્ષ અનુભવવાદી કે ટ્રેક્ટેટસમાં છે તે પ્રકારના પદ્ધતિથી છૂટવા માટે આ ઉપવાચવાદી સિદ્ધાંત ઘણો ઉપયોગી હતો. અને હવે જેને આધ્યાત્મિક તત્ત્વજ્ઞાનનો પ્રશિષ્ટભાગ ગણવામાં આવે છે (એટલે કે બીજા વિશ્વયુદ્ધથી ૧૯૩૩-૩૪ સુધીનો ગાંધી) તે કન્મિશન આવા-પ્રયોગોની સૂઠમ અર્થજાણ્યો અને અર્થજોનો પરત્વે ઘણી ઝીઝી નગરે કામ થયું એવાનું પણ સાચી, પરંતુ આવી તારવણી દ્વારા પ્રાપ્ત થયેલી હકીકતોને ઉપવાચનના હેતુ માટેનું સૈદ્ધાંતિક માળખું વિકસાવવાની દિશામાં ભાગ્યે જ કશું થયું. મોડિરનનું, આધુનિકનું કે હાઉરહાઉસરનું કાર્ય આ દિશામાં આગળ વધવાના થોડાક મુખ્યતાનું સંકેત આપવાથી વધુ આગળ જતું નથી. વિશ્લેષણના એગર તરીકે ‘ઉપવાચ’નો ખ્યાલ ઘણો અનુપ્રદ હોય તે તેથી જાનજાનતા ગૂંચવાડા હિસા થવા લાગ્યા. આ સંજોગમાં હાથમાં સહે તેના ‘સપીચ એક્સપ્લેન’ માં એક વ્યાપક સિદ્ધાંત રજૂ કરવાની દિશામાં જે થાડી પ્રતિ કરી છે, તેથી સાચી એવી આશા જન્મી છે. આ આગત આપણે આગળ જોઈશું. તે પહેલાં આર્વાચીન આ-વિજ્ઞાનમાં જેના વિચારોથી કંતિ પ્રકટી છે તે ચોખ્ખીને આધ્યાવિચાર તત્ત્વજ્ઞાન માટે કેટલો પ્રસ્તુત છે તે જરા અહીં જોઈએ.

ચોખ્ખીને મતે આધ્યાવિજ્ઞાન, મનોવિજ્ઞાન અને તત્ત્વજ્ઞાન હવે જુદીજુદી નવ-પર્યાય શાખાઓ રહી નહીં શકે. તત્ત્વનો અને આધ્યાવિજ્ઞાનોની પદ્ધતિઓ તથા વિચારપ્રદેશો એટલા બધાં સમાન છે કે એકના વિષયમાં પ્રાપ્ત થયેલી નવતરી હકીકતોની બીજાના વિષયમાં અવગણના કરવી પરત્વે તેમ નથી. આધ્યાવિજ્ઞાનના કેટલાક વિચારો રિલેક્ષ્ઝીવ તત્ત્વજ્ઞાન માટે ઠીકઠીક ઉપયોગી થઈ શકે તેમ છે, તો સામે પક્ષે અર્થ અને વપરાશના પ્રશ્નો પરત્વે આધ્યાવિજ્ઞાનને તત્ત્વજ્ઞા પાસેથી ઘણું જાણવાનું મળે.

આધ્યાવિજ્ઞાનની તત્ત્વજ્ઞાન માટે કેટલી પ્રત્યુત્પત્તિ છે તેના નિર્ણય ‘આધ્યાત્મી પ્રકૃતિ કેવી છે?’ ‘આપા કઈ રીતે વપરાય છે અને સમજાય છે?’ ‘આપાને પ્રાપ્ત કરવાનો પાથો કયો છે?’ વગેરે પ્રશ્નો તપાસીને તેમને આધારે જ કરી શકાય. ચોખ્ખી માને છે કે આધ્યાવિજ્ઞાન અને તત્ત્વજ્ઞાન એકબીજાની નજીક આવ્યાં હોવા છતાં, અને કેટલીક અદ્વત્તની જાગૃતતા તેમના નવા નિષ્કર્ષો પરસ્પરને માટે ઘોતક હોવા છતાં, તેમનાં સ્ત્રોતો નિરનિશ્ચય છે.

આધ્યાવિજ્ઞાનને અમુક શબ્દમાં જે રસ છે તે તે શબ્દથી વ્યક્ત થતા વિચાર કે વસ્તુ-ને કારણે નહીં, પણ આપાની પ્રકૃતિને લગતી કેટલીક ધારણાઓ માટે તે પુરાવો પૂરો પાડે છે તે કારણે. પણ તત્ત્વજ્ઞોને ‘જાણવું’, ‘કારણ’ વગેરે વિભાવોને કારણે આપામાં રસ છે. આ જાતની તપાસમાં જેને રસ હોય તેને આધ્યાસિદ્ધાંતને તપાસવાના દેવુથી એટલી કરેલી સામગ્રીમાંથી ભાગ્યે જ કશું શીખવાનું મળે.

પણ બીજા બાજુ, જ્ઞાન કઈ રીતે પ્રાપ્ત થાય છે, અને જ્ઞાનનું સ્વરૂપ ચિત્તની કેટલીક સર્વસામાન્ય લાક્ષણિકતાઓથી કઈ રીતે નિયત થાય છે તે પ્રશ્નો પૂરતાં આધ્યાવિજ્ઞાનનાં તારણો તત્ત્વજ્ઞોને જરૂર ઉપયોગી થાય ચોખ્ખીના આધ્યાસિદ્ધાંતમાં અનવચિત્તના જ્ઞાન-

આપાનાં વિશેષે જે નવા સંકેતો નરક બ્યાન દોરવામાં આવ્યું છે, જે ‘ પર્સેપ્ચ્યુઅલ મોડેલ ’ અને ‘ ટ્રાન્સિંગ મોડેલ ’ પ્રત્યુત કરાયા છે તે તત્ત્વજ્ઞાને માટે અણુ ઉપયોગી નીવડે તેમ છે.

મનુષ્યતા યોગ્યકોનો બાણ બુદ્ધિતત્ત્વવાદની નરકેણુ કરતો અને પ્રત્યક્ષવાદનો વિરોધી છે. પ્રત્યક્ષવાદીઓ મનુષ્યનું જ્ઞાન અને વર્તન તેના પરિસ્થિતિ પૂર્ણપણે નિયત થયેલું માને છે અને એ દૃષ્ટિએ તેઓ મનુષ્ય અને ઇતર પ્રાણીઓ વચ્ચે, અથવા તો પ્રાણીઓ અને યંત્રો વચ્ચે કંઈ જ તફાવત હોવાનું માનતા નથી. પરંતુ યોગ્યકોની મનુષ્યમાં એવી કેટલીક વિશિષ્ટ શક્તિઓ (જેમને ‘ ચિત્ત ’ એવું નામ આપી શકીએ) હોવાનું માને છે—એને જ કારણે મનુષ્ય મુક્ત વર્તન કરવાનું સામર્થ્ય ધરાવે છે અને જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવામાં પણ એ પાયાનો ભાગ ભજવે છે.

યોગ્યકોની વિચારણા પ્રમાણે ભાષા એ મનુષ્યની આગવી શક્તિ છે, અને વિચાર-વ્યાપાર માટે તે અનિવાર્ય છે તે માને છે કે માનવભાષાઓ વચ્ચે જિનનતા ઉપરજીતી અને સમાનતા તરફગામી છે. ભાષાઓમાં કેટલાક વસ્તુગત તેમ જ સ્વરૂપગત સાર્વત્રિક ધર્મો છે જેને આધારે આપણે સાર્વત્રિક વ્યાકરણ કે સર્વ ભાષાઓના કોઈ સામાન્ય વ્યાકરણનો બ્યાસ મેળવી શકીએ. ધર્મોની આ સાર્વત્રિકતાનો ખુલાસો મનુષ્યમાં ભાષાને લગતી આગવી શક્તિ હોવાનું માનીએ તો જ આપી શકાય. બાળકમાં સાર્વત્રિક સિદ્ધાંતોનું જન્મદત્ત જ્ઞાન હોય તો જ પોતે સાંમળેલાં ગણુતર વાક્યો ઉપરથી તે અસંખ્ય નવાં વાક્યો રચી શકે. આ સિદ્ધાંતો માનવચિત્તને જ એક અંશ હોવા જોઈએ. આ બાબતમાં યોગ્યકો દેહાર્તના ‘ જન્મસિદ્ધ વિચારો ’ની, અને પેટ્રો સુધી પહોંચતી બુદ્ધિતત્ત્વવાદી પરંપરાની યાદ આપે છે યોગ્યકોના ભાષાસિદ્ધાંતમાં આ રીતે ભાષાપ્રાપ્તિને લગતા તથા ભાષાના વસ્તુલક્ષી અને સ્વરૂપલક્ષી સાર્વત્રિક ધર્મોને લગતા જે નિષ્કર્ષો નારવવામાં આવ્યા છે તેમનું તાત્ત્વિક વિચાર માટે સારું એવું મહત્ત્વ છે.

પણ ભાષિક તત્ત્વજ્ઞાનને લગતા એક વ્યવસ્થિત સિદ્ધાંત વિકસાવવાની દિશામાં હમણું એક મત્તરનો પ્રયાસ સર્વે કર્યો છે. તેના પ્રયાસની પૂર્વમુખિક આપણે જોઈ લઈએ. હેગલની પરંપરા પ્રમાણેના તત્ત્વવિચારથી—‘ મેટેફિઝિક્સ ’થી—મુક્ત થવાની કૃતિને પરિણામે ‘ પેરિફેરેન્સ ’ ઉપર (‘ પ્રત્યક્ષતત્ત્વસંવાદિના ’ ઉપર) આધાર રાખતો અર્થસિદ્ધાંત અર્વાચીન તત્ત્વવિચારમાં પ્રચલિત થયો. આથી વિજ્ઞાનનું તત્ત્વજ્ઞાન અને ગણુનશસ્ત્રના મૂળ આધારો—માત્ર એ મેલેઓમાં કરવામાં આતાં વિધાનોને જ અર્થવાળાં વિધાનો ગણુવામાં આવનાં. તત્ત્વવિદ્યા, ધર્મ, સોંદર્યશાસ્ત્ર, આચારતીતિ, તેમ જ નિત્યના વ્યવહારનાં ક્ષેત્રોમાં થતાં વિધાનોને અર્થહીન કે વ્યર્થ ગણુવામાં આવતાં. આવડા જગત્તર પ્રદેશને તત્ત્વવિચારમાંથી ખાત્ર કરવાની પરિસ્થિતિ અંગે સૌથી પ્રથમ સચિંત ખનનાર તત્ત્વજ વિદ્યેન્સ્ટાઇન હતા. પ્રત્યક્ષ દક્ષીકરને આધારે જેમનો નશ્વાનશ્વનિર્ણય થઈ શકે તેવાં વિધાનો, ‘ એપેસ્ટેટિક ’ વિધાનો અથવા તો સ્વચ્છાચારી વિધાનો કરવા ઉપરાંત આપણે અન્ય કાર્યો કરવા માટે પણ ભાષા વાપરના હોઈએ છીએ એ જાખન નરક—માયાના વિવિધ ઉપયોગો નરક—તેણે આપણું બ્યાન દોલું.

ઓરિટને આ જ વિષયની વિચારણા આગળ ચલાવતાં, ઓરિટને 'વાક્યને, ઉપશોભ' અને 'વાક્યનો ઉદ્દેશ' ('અટરન્સ') એવી વચ્ચે ભેદ કરેલાં, વિદ્યેન્દ્રિયને બોધવાને કમ્બુ' નરીકે ગણી શકાય એ વાત તરફ ધ્યાન દોર્યું હતું. બોધવાને કમ્બુ કરવા તરફ કેટલાંક ઉપનામ બોધનામાં કે બોધના વડે પણ લોકો કમ્બુ કરતાં હોવાનું કહી શકાયે. એન્ડ્રિયને નિગમ 'હાઉ ટુ ટુ થિંગ્સ વિથ વર્ડ્સ' આ મુદ્દાને આધારે ચાલે છે. અર્થદિવ્યને એકમનાં ધણા જ મળતા આવતા જે કેટલાક શબ્દો તરવવિચારના ઉન્નત્યને વિરુદ્ધના હતા તેમનાં વચ્ચે દલીલતમાં રહેલા બેદની તપાસ ઓરિટને હાથ કરી, અને આજે know, be sure, be certain વગેરે વચ્ચેનાં ભેદ ઝીંચવડી પ્રભુત કરી. ઓરિટના માનવું હતું કે શબ્દોના આ પ્રકારના યુગ્મ અધ્યયન વિના કેઈ પણ વ્યાપક અર્થસિદ્ધિ નાની નામ્ય આધારથીક નહીં પૂરું પાડી શકાય.

ભાષાનો ઉપયોગ આપણે આજા કરવા, શાસન ચલાવવા, પિતૃની કરવા, વગેરે આપણે આશા કે ધારણા રાખવા, ચેતવણી આપવા વગેરે માટે કરીએ છીએ, અને આ કામો કરવા માટે વપરાતાં વાક્યોને આપણે નિયામક્યના ધારણથી કેઈકે જુદા જ પેઠાએ નાખીએ છીએ. ઓરિટને આવાં વાક્યોને પ્રથમ તો 'તકર્મ પદક' ('પર્ફેક્ટિવ') વાક્યા કયા, જેમ કે જે કાર્ય વાક્યના મુખ્ય ક્રિયાપદથી સુચવાય છે ('વચન આપણું', 'મારું' અને) તે કાર્યનાં જ તે વાક્યો પોતે અગ્રજી છે. તથ્યાતથ્યને ધારણે જેમને તપાસી શકાય તેવાં વાક્યોને ઓરિટને 'કોન્સ્ટ્રિક્ટિવ' કહ્યાં પણ પાઠગતા સમયમાં તેને યાગ્ય કે આવાં ભેદ રહી શકે તેમ નથી. તથ્યાતથ્યપરક વાક્યો પણ અન્ય કાર્ય કરવા માટે વપરાતાં હોય છે. અર્થ ઓરિટને બોધવું એટલે કમ્બુ કરવું એ વાત ઉપર ભાર મૂકવા માટે ઉપયુક્ત અને પ્રસારે એક જ વર્ગમાં સમાવીને તેને 'ઇલોક્યુશનરી એડ્ડસ' એવું નામ આપ્યું. કેઈ પણ વાક્ય પ્રકૃતિથી 'પર્ફેક્ટિવ' કે 'કોન્સ્ટ્રિક્ટિવ' નથી હોતું. પ્રચેડ અર્થ તે વાચના ચના ઉપરાંત કેઈ આધાર રાખે છે. ઓરિટની આ દષ્ટિમાંથી સિદ્ધાંતનાં જ કેટલાંકમાં અર્થ તે ઉપયોગના લઈને સર્વે પોતાનો 'વાર્ડકમેન્ટો સિદ્ધાંત' ઘડ્યો. સર્વ ઓરિટની કેટલીક સંગ્રહો અને સૂત્રોનો ઉપયોગ કરે છે અરા, પણ સર્વનું પ્રયોજન જુદું છે. બોધવાન અમુક અંશને જે અનિવાર્ય અને પર્થમ શરતો નીચે 'ઇલોક્યુશનરી એડ્ડ' (અનિવાર્યક કમ્બ) કહી શકાય તે શરતોને તે તારવવા માગે છે. આવી શરતોને આધારે સર્વ સંજ્ઞાનાં પ્રકાર પણ અધિવાચિક કર્મના ચણિવારા સમા દરેક ક્રિયાપદ કે શબ્દમુજ્જવા ઉપેચાન માર્ગ નિયમો તારવવાની આશા રાખે છે, અને છેવટે તેમને અધારે વાર્ડકમેન્ટો વ્યાપક સિદ્ધાંત નિર્માણ કરવાનું તેનું લક્ષ્ય હોય તેમ લાગે છે.

સર્વના પુસ્તક 'રિપ્ચ એડ્ડસ'નું ઉપશીર્ષક છે: ભાષાના તરવજ્ઞાનનો એક નિર્માર સર્વ 'ભાષાનિષ્ઠ તરવજ્ઞાન', 'ભાષાનું તરવજ્ઞાન' અને 'ભાષાવિજ્ઞાન' એ ત્રણેયને જુદાજુદા વિષય ગણે છે તેમના મતે ભાષાનિષ્ઠ તરવજ્ઞાન અમુક ભાષામાં અમુક મળેલ, ઉક્તિઓ વગેરેના શામાન્યપણે થતા ઉપયોગને ધ્યાનમાં લઈને વિશિષ્ટ તાર્કિક સમસ્યાઓ ઉકેલવા પ્રયાસ કરે છે. એડ્ડર્ડ જૂથનું સામાન્ય ભાષાનિષ્ઠ તરવજ્ઞાન આ પ્રકારનું છે, તે એક વિશિષ્ટ તપાસપદ્ધતિ છે. બીજી બાજુ ભાષાના તરવજ્ઞાનનું લક્ષ્ય નિર્દેશ, સમ્ય, અર્થ, આવશ્યકતા વગેરે જેવાં ભાષાનાં દૈલ્લિક સામાન્ય લાક્ષણિક તરનો પર પ્રકાશ પાડવાનું

છે. તે ખરેખર થતા ભાષાપ્રયોગો ઉપર પણ ધ્યાન આપવાની વદનિ અખત્યાર કરે છે ખરું, પણ એ કાચે તેને માટે આનુષંગિક છે. ભાષાનું તત્ત્વજ્ઞાન એક વિષય છે, અને ‘રિપચ એન્ડ્રસ’ એ ભાષાના તત્ત્વજ્ઞાનનું પુરતક છે. ત્રીજી બાજુ ભાષાવિજ્ઞાન નૈસર્ગિક માનવીય ભાષાઓનાં ‘અર્થાગ્રહણે’—‘ધ્વનિ’-ધારણ, વાક્ય-ધારણ અને અર્થ-ધારણને વણીવે છે. ભાષાના તત્ત્વજ્ઞાનને સારાથી નૈસર્ગિક ભાષાઓની પાસેથી પ્રાપ્ત થાય છે, પણ ‘સાચુ એટલે શું?’ નિવેદન એટલે શું, ‘વચન એટલે શું’ વગેરેને લગતાં તેનાં તારણો કોઈ પણ શક્ય ભાષા માટે હોય છે. ‘રિપચ એન્ડ્રસ’ ભાષાઓને લગતો નહીં, પણ ભાષાને લગતો નિષ્પંધ છે.

અર્થને મતે ભાષા દારા થતા સર્વ સદેશન્યવહારમાં વાક્યકર્મો સમાવિષ્ટ હોય છે. ભાષા-ન્યવહારને એકમ શબ્દ કે વાક્ય નથી, પણ વાક્યકર્મ કરતાં અમુક શરતો નીચે ઉદ્દગારાનું વાક્ય છે. ભાષા બોલતી એટલે વાક્યકર્મો કરતાં અને ભાષાન્યવહાર એ અમુક આશય કે પ્રયોજનથી થતું એક નિયમશાસિત વર્તન હોઈને આ વાક્યકર્મો ભાષાસામગ્રીના ઉપયોગ મારેના અમુક નિયમોને અધીન રહીને થઈ શકતા હોય છે. વાણીન્યવહારમાં જ્યારે અમુકવાક્ય ઉદ્દગારાય છે ત્યારે તેનાથી વિવિધ વાક્યકર્મ કરતાં હોય છે. વાક્ય બોલવામાં (૧) શબ્દો ઉચ્ચારાય છે એટલે કે ઉચ્ચારણકર્મ થાય છે; (૨) કથાનું વિધાન કરવામાં આવે છે—એટલે કે વિધાનકર્મ થાય છે; (૩) કથું કહેવાય છે, પ્રશ્ન કરાય છે, આજ્ઞા કરાય છે, વચન આપાય છે વગેરે—અધિવાચિક કર્મો થાય છે; ઉપરાંત (૪) અમુક પરિણામ કે પ્રભાવ શ્રોતા ઉપર પડતો હોય છે—તેને સમજવાય, ખાતરી કરાવાય, ગજરાવાય, વગેરે : એટલે કે વાચા-પ્રેરિત કર્મો (perlocutionary acts) થાય છે.

ભાષા બોલતી એટલે નિયમધીન કર્મો કંવા એમ ઉપર કલું છે. આ નિયમો નિયંત્રક (regulative) નહીં, પણ સંવિધાયક (constitutive) હોય છે. કોઈ પણ ભાષાનું અર્થધારણ, એટલે તે ભાષાની બીતરની સંવિધાયક નિયમાવધિનું રૂઢિ અનુસાર પ્રકટીકરણ કે સદ્ભાવકરણ (realization), અને વાક્યકર્મો એટલે આ નિયમોને અધીન રહીને બોલાતી ઉક્તિઓ દારા કરતાં શાસ્ત્રલિંગ કર્મો. આ નિયમાવધિની તારવણી કોઈ અમુક જ ભાષા બોલવામાં અનુરૂપત વિશિષ્ટ પરંપરાઓની સાથે સંબંધ ન હોવાથી આ પ્રકારની ગણેવણી ભાષાવિનાયકી ભૂદી પડે છે, કારણકે ભાષાને માનવભાષાઓના પ્રત્યક્ષ અંધારણો તપાસવાનાં હોય છે. આથી વાક્યાર્થનો અભ્યાસ એ વાક્યકર્મોના અભ્યાસથી ભિન્ન નથી થોગપરીતે જોતાં અને એક જ પ્રકારનો અભ્યાસ હોવાનું જણાશે. તે બે ભૂદાંભૂદાં દષ્ટિબિંદુથી થતા એક જ અભ્યાસનાં બે પાસાં છે. સમકાલીન ભાષાતત્ત્વજ્ઞાનમાં બે વલણ જોઈ શકાય છે. એક વલણ વાણીન્યવહારની પરિસ્થિતિમાં પ્રયોજાતી ઉક્તિઓના ઉપયોગોને અનુસરે છે, તે બીજું વાક્યોના અર્થને અનુસરે છે. પહેલું વલણ વિદ્યેન્દ્રતાનના ઉત્તરકાલીન તત્ત્વ-વિચારમાં અને બીજું તેના પૂર્વકાલીન તત્ત્વવિચારમાં જોઈ શકાય છે. પણ આ બે અભિગમો પરસ્પર વિસંગત નહીં પણ પૂરક છે બીજા અભિગમમાં શાસ્ત્રલિંગ રીતે પુજાતો પ્રશ્ન છે : વાક્યના ઘટકોના અર્થ સમગ્ર વાક્યના અર્થના કઈ રીતે નિર્ણયિક હોય છે? ત્યારે પહેલા અભિગમને શાસ્ત્રલિંગ પ્રશ્ન છે : ‘અમુક ઉક્તિ બોલાય ત્યારે વક્તા કયા વિવિધ વાક્યકર્મો

કરતો હોય છે ? સંપૂર્ણ ભાષાતત્ત્વજ્ઞાનને માટે આ બંને પ્રશ્નોના કિન્નર આશરણ હું. અને એ બંને પ્રશ્નો એકબીજા સાથે સંબંધ છે. સર્વનો (અને ઓર્ગેન તથા કિન્નરશાલીન વિદ્વેગ-સ્ટ્રાપ્તનો) અર્થસિદ્ધાંત બાબને એક સંસ્થાકીય તત્ત્વ (institutional fact) ગણવા ઉપર આધારિત છે, અને તેનો પ્રકૃતિવાદી અર્થસિદ્ધાંત સાથે વિરોધ છે.

અર્વાચીન ભાષાતત્ત્વજ્ઞાને પ્રાપ્ત કરેલો એક મૂલ્યવાન નિર્કર્મ એ છે કે સામાન્ય વિભાજના પારિભાષિક વિભાવોથી એ રીતે જુદા પડે છે કે તે મુકાબલે કિયિત્ત્વ દેવ છે—નુરન નિયમોને અધીન હોતા નથી, જે વિવિધ અર્થોમાં તે વપરાય છે તેમની રચના કરનારો જેવું સામ્ય હોય છે, પણ તેનો અર્થ એ નથી કે તેમનું તાર્કિક વિસ્તરણ કંઈક કાલ્પનિક નથી.

અમુક વાક્ય સમજવું એટલે તેનો અર્થ જાણવો. વાક્યનો અર્થ નિયમોથી નિર્ધાર થયેલો હોય છે અને એ નિયમો કઈ શરતો નીચે વાક્ય 'બોલાવું' હોય છે અને તે વાક્યને શા તરીકે લેવાનું હોય છે તે દર્શાવે છે. હું વાક્ય બોલું છું અને અમુક અર્થમાં 'બોલું' છું તેનો અર્થ એ કે (૧) અમુક નિયમોથી સ્થાવાની જે અમુક પરિસ્થિતિ પ્રસરે છે તેવાથી શ્રોતાને જાણીતો કરવાનો મારો આશય છે; (૨) મારો આવો આશય હોવાની તેની જાણ કરાવી હું ઉક્ત આખતમાં તેને જાણીતો કરવા માથું છું; (૩) બોલાવેલા વાક્ય એટલા નિયમોના તેના જ્ઞાનના બળે તેને ઉક્ત આખતમાં હું જાણીતો કરવા માથું છું. આ ત્રીજે શ્રોતા ને અમુક અધિવાચિક પ્રભાવ ઉત્પન્ન કરવાનું પ્રેરણન સિદ્ધ કરવા માટે વાક્ય એક પરિપૂર્ણ સાધન પૂરું પાડે છે. પરંપરાગત એટલા માટે કે અર્થ એ વકનાવા આશયનો તેજ જ રૂઢિની આખત છે.

સર્વના મતે વાક્યોને તેના સિદ્ધાંત એ ભાષાસિદ્ધાંત અને કર્મસિદ્ધાંતનું મિશ્રણ નથી. કેમકે બોલાવું એ એક પ્રકારનું નિયમશાસિત વર્તન હોઈને ભાષાસિદ્ધાંત એ કર્મસિદ્ધાંત નો જ એક ભાગ ગણાય. વળી વાક્યોના અર્થોના અભ્યાસ અને કરતાં વાક્યોને અભ્યાસ એવા બે પ્રકારનાં તદ્દન અલગ અભ્યાસક્ષેત્રો નથી. 'અમુક વાક્યનું અમુક સંદર્ભમાં અભ્યાસ માં ઉચ્ચારણ કરવાથી અમુક વાક્યકર્મ થાય'—એ સર્વના વાક્યપાઠના અભ્યાસ એક ભાગ છે, અને સ્થાિસાથ 'એવું વાક્ય છે જે અમુક સંદર્ભમાં બોલાતાં, તેના અર્થને શક્યે અમુક વાક્યકર્મ સિદ્ધ કરે છે'—એ સર્વના વાક્યકર્મના અભ્યાસ એક ભાગ છે. વાક્ય ઉચ્ચારણમાં થતાં વાક્યકર્મ વાક્યાર્થને સ્પષ્ટ ને જ થાય છે. જે કહેવાનું હોય તેના કરતાં વધુ અભિપ્રેત હોવાનું બને, પણ સિદ્ધાંત પૂરું તો જે કાંઈ અભિપ્રેત હોય તે કહી શકાય તેવું છે.

પૂર્ણવાક્ય એ અધિવાચિક કર્મનું વ્યાકરણી સ્વરૂપ છે—પ્રક્ટિ એ વાક્ય એક દલદલું અને તેનું પણ હોય. વિધાનકર્મ અલગપણે નથી કરી શકાયું. અધિવાચિક કર્મની મારે જ તે થવું હોય છે. માત્ર નિર્દેશ કે વિધાન ન કરી શકાય—તેની સમ્પ્રસાર કર્યું પ્રતિપાદિત કરાય, પુઝાય, વિતંતી કરાય કે એવું બીજું અધિવાચિક કર્મ પણ થાય જ. નિર્દેશ કર્યું વાક્ય કર્યું કહેવું હોય તો જ તે નિર્દેશ કર્યું ગણાય. બીજી રીતે કહીએ તો અધિવાચિક કર્મો ને તેમની વિધાનસામગ્રી દર્શાવતાં સહવર્તી હોય છે, પણ તેમ જ્ઞાન આપણે તેમનો એકબીજાથી અલગપણે વિચાર જરૂર કરી શકીએ.

ધણાં વાક્યોમાં (૧) વાક્ય દ્વારા જે વિધાન આપ છે તે, અને (૨) વાક્યનું કાર્ય સચવતી સુક્તિ-એમ બે બાંગો હોય છે. કાર્યસૂચક સુક્તિ વાક્યને કઈ રીતે ભેવાનું હોય છે તે દર્શાવે છે—એટલે તેનું અધિવાચક તાત્પર્ય શું છે, અથવા તો એ વાક્ય બોલવામાં બાપક કયાં અધિવાચિક કર્મ કરે છે તે દર્શાવે છે. શબ્દોના ક્રમ, બાર, કાફ, વિરામ, ક્રિયાપદોના બાવપ્રકાર (mood) અને તત્કર્મપરકના-દર્શક ક્રિયાપદો એ આવી કાર્યસૂચક સુક્તિઓ છે. વામ્બીઅવરમા ઘણી વાર તો કેવળ સંદર્ભ જ રખાટ કરી આપે છે કે વાક્યનું અધિવાચિક તાત્પર્ય શું છે, તે માટે કશી જુદી કાર્યસૂચક સુક્તિની જરૂર રહેતી નથી. ‘મારું એમ કહેવું છે કે...’, ‘મારી વિનંતી છે કે...’, ‘હું પછું છું કે...’, ‘હું વચન આપું છું કે...’, ‘હું તમને ચેતવણી આપું છું કે...’ વગેરે કાર્યસૂચક ક્રિયાપદ ધરાવે છે.

વિટ્ઝેન્સ્ટાઇન અને ઓસ્ટિનની જેમ સર્વ અર્થને સંરચાકીય તથ્યના સંદર્ભમાં તપસવાના મનના છે, અને એ કારણે તેમનો મત ઉરોજના-પ્રતિક્રિયા પર આધારિત અર્થ-સિદ્ધાંતથી જુદો પડે છે.

આપ્તે અર્થના સ્વરૂપ વિશે જે સિદ્ધાંત આપ્યો તે ઘટના ફેરફાર સાથે સ્વીકારીને સર્વે અધિવાચિક કર્મોની પોતાની વિશ્લેષણપદ્ધતિ વિકસાવી છે, એ અનુસાર તે અંગ્રેજી શબ્દ promiseના વપરાશને અધારે, વચન આપવાના અધિવાચિક કર્મનું સવિસ્તર વિશ્લેષણ કરી બતાવે છે, અને એ જ રીતે request, question, thank, advise, warn, greet વગેરે કઈ શરતો નીચે વપરાય છે તે સંક્ષેપમાં સૂચવે છે. વિધાનકર્મનું સ્વરૂપ રખાટ કરવા સર્વ નિર્દેશ અને વિધાનને વાક્યકર્મો તરીકે તપાસે છે.

સર્વના મતે સમકાલીન બાપિક તત્ત્વવિચારની ખામીઓના મૂળમાં કોઈ વ્યાપક સિદ્ધાંતનો અભાવ હોવાની હકીકત રહેલી છે, અને ‘રિપય એક્ટ્સ’માં સર્વનો પ્રયાસ આવેા સિદ્ધાંત પૂરેા પાડવાના શ્રીગણેશ માંડવાનો છે. સર્વની વિચારણાનું મુદ્દાંકન કરતાં એલિસ કોસર કહે છે કે સર્વ પોતાના વિશ્લેષણને પોતે પ્રસ્તુત કરેલા વ્યાપક સિદ્ધાંતની સાથે જોડી આપના નથી. તેના મતે સર્વનો વાક્યકર્મનો ખ્યાલ કાચો છે, અને ‘બાવા બોલવી એટલે શું?’ એ સગળવા માટે તે બાહુ પ્રસ્તુત લાગે તેવો પણ નથી. સર્વે બાવાનો સિદ્ધાંત એ કર્મસિદ્ધાંતનો એક ભાગ હોવાનું કહે છે, કેમ કે વાણી એ વર્તનનો જ એક ભાગ છે. પણ જો વાક્યકર્મો સર્વે જેવા તારવી બતાવ્યા છે તેવા નિયમોથી શાસિત હોય તો તેમને કયા અર્થમાં વર્તનના પ્રકાર તરીકે લેખવા તે સમગ્રય તેમ નથી; અને ઊલટું, જે વાક્યકર્મો વર્તનના જ પ્રકાર હોય, તો સર્વે તારવેલા નિયમો તેનું જે રીતે શાસન કરે છે તે સમગ્રય મુશ્કેલ છે. ત્રણ જુદાં જુદાં વાક્યકર્મ ગણાવવાને બદલે સર્વે ઉદ્દગારકર્મ અને વિધાનકર્મ એ બેને અધિવાચિકકર્મોનાં પાસાં ગણ્યાં હોત તો વધુ રખાટતા થાત. અર્થ કેવળ વિધાનાત્મક નથી, ચેતવણી, પ્રશ્ન વગેરે દર્શાવતાં વાક્યો પણ સાર્થક વાક્યો છે એમ માનનાર માટે વિધાનો જેનો એક પ્રકાર હોય તેવો વ્યાપક વર્ગ રચાપવેા જરૂરી બને છે. ઓસ્ટિને તે માટે વાક્યકર્મોના ખ્યાલ રજૂ કર્યો. સર્વે તે માટેનું સૈદ્ધાંતિક માળખું ઊભું કરવાનું માથે લીધું છે. પણ ‘કર્મ’માં હલનચલન અને આશય અપેક્ષિત હોય છે. સર્વના સિદ્ધાંતમાં મુશ્કેલી એ છે કે અધિવાચિક કર્મ અને વિધાનકર્મ આશયવાળાં છે, નિયમ-

શાસિત છે, પણ તેમની સાથે હલનચલન સાંકળી શકાય તેમ નથી; તેમ જ 'પ્રાચીન' ઉદ્ધારકર્મમાં હલનચલન છે, પણ તે નિયમશાસિત નથી. આશયયુક્ત 'કર્મ' (act)ને વર્તન કયા અર્થમાં ગણવું એ એક મોટો પ્રશ્ન છે. કોલરને મતે 'રિપચ એક્ટ્સ' નાં ભાષાસિક્ષાંત વિશેના એક રસપ્રદ પુસ્તક માટેની કાચી સામગ્રી જરૂર છે—જેનાથી 'આપણે કેવળ શબ્દો વાપરીને જ શું કરી શકીએ?' એ પ્રશ્ન પર મૂલ્યવાન પ્રકાર પડી શકે. *

આધારભૂત સંદર્ભો

- E. Cassirer : *The Philosophy Symbolic Forms*, Vol. I, Language (અંગ્રેજી અનુવાદ, ૧૯૫૩)
- P. Grice : *Meaning*, Philosophical Review (ન્યૂયાર્ક ૧૯૫૭, પૃષ્ઠ ૩૭૭-૩૮૮)
- K. Kunjunn Raja : *Indian Theory of Meaning* (૧૯૬૩)
- W. P. Alston : *Philosophy of Language* (૧૯૬૪)
- V. C. Chappell (Ed.): *Ordinary Language* (૧૯૬૪)
- M. Black (Ed.) : *Philosophy in America* (૧૯૬૫)
- N. Chomsky : *Aspects of the Theory of Syntax* (૧૯૬૫)
: *Language and Mind* (વિસ્તારિત આવૃત્તિ, ૧૯૭૦)
- R. Rorty (Ed.) : *The Linguistic Turn* (૧૯૬૭)
- G. Pitcher (Ed.) : *Wittgenstein (The Philosophical Investigations)* (૧૯૭૦નું પુનર્મુદ્રણ)
- J. Lyons : *Chomsky* (૧૯૭૦)
- J. R Searle : *Speech Acts* (૧૯૭૦નું પુનર્મુદ્રણ)

: 'પ્રોપ્રિયેટિવિઝમ' અને 'એટેટિવિટીવ' તત્ત્વજ્ઞાન—તત્ત્વવિચારના એ સંપ્રદાયોને અનુસરીને જ આ પરિચય અપાયો છે. અસ્તિત્વવાદ, 'ફિનોમિનોલોજી' કે પૌર્વાચ્ય તત્ત્વવિચારની પરંપરાસંસ્કૃતિ ભાષાવિચાર અહીંની વિષયમયોદાની બહાર ગણ્યો છે.

- D. Pears : *Wittgenstein* (૧૯૭૧)
- A. Koller : Review of Searle's '*Speech Acts*', *Language* (૪૬-૧, માર્ચ ૧૯૭૦, પૃ. ૨૧૭-૨૨૮)
- C. Lyas (Ed.) : *Philosophy and Linguistics* (૧૯૭૧)
- G. Harman : Review of Chomsky's '*Language and Mind*', *Language* (૪૬-૨, જૂન ૧૯૭૩, પૃ. ૪૫૩-૪૬૪.) *

* અમુક પાન મોટા બહારે તો કે પરના સંદર્ભોમાંથી કેટલાકના ખોટાના અનુવાદોને કે વફાવતોને શ્રી બર્ડને તૈયાર કરેલું છે.

લોથલ : ભારતની નગર-સંસ્કૃતિનું અગ્રણી આદિ કેન્દ્ર

રસેશ જમીનદાર

પ્રાસ્તાવિક

ઈસુની વીસમી સદીની વીણી-ત્રીણી દરમિયાન અંગ્રેજ શોધકેના પ્રયત્નોને કાનૂં ભારતની આઘ-ઐતિહાસિક સંસ્કૃતિના આશ્રયન માટેની અતિ મહત્વની શોધ થઈ હતી. શોધકો હતા સર જોન માર્શલ, ડૉ. અર્નેસ્ટ મેકે, હરપ્પીવઠ વગેરે. સક્રિય ભારતીય પુરાતત્ત્વજ્ઞો હતા રા. ગ. દયારામ સાહાણી, કા. ના. દીક્ષિત, માધો સરપલસ. શોધ હતી સિંધુ સંસ્કૃતિની. મુખ્ય કેન્દ્રો હતાં હડપ્પા અને મોહેનજો-દડો. આ શોધને પરિણામે ભારતીય ઇતિહાસના આશ્રયનની યોજનામાં આનુલ ફેરફાર થયો. આથી જગતની પ્રાચીનતમ સંસ્કૃતિઓના નિરૂપણમાં ભારતનું સ્થાન નિશ્ચિત થયું. વિશ્વ સંસ્કૃતિનાં કેટલાંક સર્વોત્તમોં તો ભારતનો ફાળો અત્યંત રહ્યો : વસ્તુવશુદ્ધ, ગરરયોજના, ભૂદીમાં પકવેલાં મૃતપાત્રો, લેકશાહી પદ્ધતિની વહીવટી વ્યવસ્થા વગેરે.

પરંતુ ૧૯૪૭માં ભારતીય ઉપખંડનું દ્વિશાખન થતાં સિંધુ ખીણ સંસ્કૃતિનાં બધાં જ કેન્દ્રો ભૌગોલિક દષ્ટિએ પાકિસ્તાનમાં ગયાં. ભારત આઘ-ઐતિહાસિક સંસ્કૃતિવિહોણું અન્યું. ભારતીય પુરાવિદોએ આ ક્ષતિ દૂર કરવાના પ્રયત્નો આરંભ્યા. આમ તો, છેક ૧૯૩૧માં રસ્તો બંધવાના કારણસર સુરેન્દ્રનગર જિલ્લાના રંગપુર ગામેથી ચિત્રિત મૃતપાત્રોનો મોટો જથ્થો હાથ લાગ્યો હતો, ત્યારે જ સિંધુ સંસ્કૃતિના દક્ષિણ વિસ્તરણની ભાજ મળી ગઈ હતી. આ મૃતપાત્રો હડપ્પા અને મોહેનજો-દડોના પ્રકારનાં જણાયાં હતાં. આને આધારે 'ભારતીય પુરાવસ્તુ સર્વેક્ષણ'ના અધિકારીઓએ ભારતના એક પ્રાકૃતિક એકમ ગુજરાતમાં સિંધુ સંસ્કૃતિની વસાહત હોવાનો દાવો કર્યો હતો, ૧૯૩૪માં. વ્યવસ્થિત ઉત્ખનન દ્વારા પ્રાપ્ત થયેલી ચીજોના પરીક્ષણને આધારે રંગપુર સિંધુ ખીણ સંસ્કૃતિનું એક અગ્રણી કેન્દ્ર જાહેર થયું હતું. આમ ભાગલા પૂર્વે જાણે ભાવિનાં સાંકેતિક એધાણુ રંગપુરે પૂરાં પાડ્યાં હતાં.

પરંતુ ભારતનાં ભાગલાએ ભારતીય પુરાવિદોમાં સિંધુ સંસ્કૃતિનાં કેન્દ્રો ગુમાવતાં અનર્પેા વધાર્યો. આ અનર્પેા ફળદાયી નીવડ્યો અને સ્થળતપાસ વડે એકલા ગુજરાતમાંથી સો જેટલાં સિંધુ વસાહતનાં કેન્દ્રો શોધાયાં. આનું શ્રેય મૃતપૂર્વ મુમઈ રાજ્યના પુરાતત્ત્વ ખાતાને ફાળો જાય છે, જેણે ૧૯૫૪થી ૧૯૬૦ દરમિયાન આ કાર્ય હાથ ધરેલું. આમરેા, લાખખા-બાવળ, પ્રલેાસ-સોમનાથ, રોઝડી વગેરે મહત્વનાં કેન્દ્રો હતાં. આમાં સૌથી મોટું અને અગત્યનું, મથક હતું, લોથલ.

લોથલની શોધ

આ શ્વેત અમદાવાદથી આશરે ૯૦ કિ.મી. દૂર થાળડા તાલુકાના સન્નગવાડા ગામની સીમમાં આવેલ છે. આ ઈંદોનાની શોધ શ્રી શિકારીપુર મંડળનાય રાવે (યારે ‘ભારતીય પુન-વત્તુ સંવેદન’ના પશ્ચિમ-વર્તુળના વડા અને દાસ દક્ષિણ-પશ્ચિમ વર્તુળના વડા) ૧૯૫૪ના નવેમ્બરમાં કરી હતી. ૧૯૫૪-૫૫થી ૧૯૬૧-૬૨ દરમિયાન આ ઈંદોનાં ઉત્ખનન કાર્ય એમને કયું હતું. ઉત્ખનન કાર્યની સાથે સાથે પ્રાપ્ત થતી ગતી ચીજોના સંદર્ભમાં છૂટક છૂટક માહિતી વસ્તુઓના, સામયિકોનાં અને શોધવસ્તુઓમાં પ્રસિદ્ધ થતી મહેતી હતી ૧૯૬૨માં ઉત્ખનન કાર્ય પૂરું થતાં જે-એક વર્ષમાં એનો વિસ્તૃત અધિકૃત અહેવાલ પ્રસિદ્ધ થશે એવી ધારણા હતી. પરંતુ સરકારી વહીવટી તંત્રની નરિસતાને કારણે આ મહાન શોધનો અહેવાલ પણ અમરબંધ બની રહ્યો. શ્રી રાવ પણ પોતાની તે પછીની અન્ય ઉત્ખનન પ્રવૃત્તિમાં શોધવાના રહ્યા હોઈ એની પ્રસિદ્ધિ વિશે ધ્યાન આપી શક્યા નહીં હોય એમ માનવું રહ્યું. આ શોધ દરમિયાન પ્રાપ્ત ઈંદોની દીવાલે બૌદ્ધિક સંવાદને મોકળું મેદાન પૂરું પાડ્યું. શ્રી રાવના મતે આ ઈંદોની ઘડો બંદરનો હતો. અન્ય વિદ્વાનો એને તળાવની પાળતરીકે ઓળખાવતા રહ્યા. આથી આ શોધના અધિકૃત અહેવાલની પ્રસિદ્ધિ અનિવાર્ય હતી

મંથની ખાંધણી

આમરે ત્રાંયા સમયની માંગે મુત્તવરૂપ ધારણ કયું અને શ્રી રાવે એશિયા પશ્ચિમ-શિંગના સદ્યોગથી અહેવાલ બહાર પાડ્યો. * શ્રી રાવના આ પુસ્તકમાં કુલ સેણ પ્રકરણો છે : (૧) પ્રતાવતા; (૨) સિંધુ ખીણ સંસ્કૃતિ-કેન્દ્રીય વિસ્તાર; (૩) સિંધુ ખીણ સંસ્કૃતિ-પૂર્વીય અને પશ્ચિમી વિસ્તાર (અશ્વિનિતન, રાગરચાન, ઉ.પ્ર. વગેરે); (૪) સિંધુખીણ સંસ્કૃતિ-દક્ષિણ વિસ્તાર (યુગ્મગત); (૫) લોથલ; (૬) ખેતી અને ઉદ્યોગો; (૭) કલાકારોગરી અને ગ્રહ-ઉદ્યોગો; (૮) સમાજજીવન; (૯) વેપાર અને વાહનવ્યવહાર; (૧૦) સિંધુ લિપિ; (૧૧) ધર્મ; (૧૨) મુલ્યેહતી ઉત્તરક્રિયા; (૧૩) સિંધુ સંસ્કૃતિની પ્રગતિ; (૧૪) સંસ્કૃતિનો સમય; (૧૫) સિંધુ સંસ્કૃતિનો આરંભ; (૧૬) સિંધુ સંસ્કૃતિનો અંત અને વિનાશ.

આ પુસ્તકમાં જે પરિચિત છે : (૧) હડપ્પીય રચણોની અકારાદિકમે વિપુલ સૂચિ. આ રચણો કયા ગિરજા-તાલુકામાં છે અને એની માહિતી કયાં પ્રાપ્ત છે તે પણ દર્શાવ્યું છે. (૨) મોન્ગે-હડો, કાશિગંગત, લોથલ, રોઝડી, આહર, એરણ, તક્ષલકોટ અને પશ્ચિમપક્ષીનાં કેટલાંક મદરનાં કાર્મન-૧૪ સમયાંકનો તુલનાત્મક રીતે આપ્યાં છે. આ બંને પરિચિતમાંની કોડા પદ્ધતિએ આપેલી માહિતી ખૂબ ઉપયોગી બની રહે છે

ડેમી ક્વારટે કદનાં બેસો પંદર જુદાં સુધી વિસ્તરેલા આ મંથમાં બાવત આર્ટપ્લેટ દ્વારા નાનાંમોટાં એકસો ચોવીસ ચિત્રો છે, જેમાં ૮૨ લોથલ વિશે છે. ઉપરાંત ૪૧ રેખાંકિત અનુક્રિતિઓ છે, જેમાં લોથલ અંગેની ૨૨ છે. લોથલ વિશે અગ્રેજીમાં આ પહેલું પુસ્તક છે. યુગ્મગતીમાં ડો. ઉમાકાન્ત શાહની ‘લોથલ’ નામની પરિચયાત્મક સ્વરૂપની

* ‘Lothal and the Indus Civilisation’ by S. R. Rao, Asia Publishing, 1973, Price Rs. 120/-. Foreword by Sir Mortimer Wheeler.

હમારું બાંધવાનું એવું લોથલની પ્રગ્નને કાળે મ્લય છે. પાણીના પ્રવાહની દિશા અને દબાણ-ને ખ્યાનમાં મળીને કુરેલી આ ગોદીની બાંધણી અનુપમ ગણાતી શકાય. આ વિશે લેખક-ના વિચારો રજૂ થાય એ વધારે ઉચિત થશે: The Lothal dock is noted for its unique water-locking device introduced in the spill-way which could be closed or kept open according to necessity. It regulated the flow of water at high-tide and ensured floatation of ships at low tide without allowing the basin to be silted-up. In design and execution the Lothal dock was far ahead of the Phoenician and Roman docks of the later days. It was built not in the main stream but away from it, to minimize the danger from silting and floods. (પૃ ૭૦)

માટીની ઘુન્નરકલામાં પણ લોથલે ઘણું ઘણું આપ્યું છે: શેતરંજની રમતનું સાધન (પૃ ૩૩૬); એ માટેનાં મહોરાં (પૃ ૩૪૭); ચાપટ રમવાના પાસા (પૃ ૩૩૬); ચરખા અને ફિગી (પૃ ૩૨ સી) વગેરે નમૂનાઓ પુરવાર કરે છે કે લોથલના લોકો કેટલા પ્રગતિશીલ હતા. આ ઉપરાંત પથ્થરનાં તોલમાપ (પૃ ૨૯૭); સોનાનો હાર (પૃ ૨૯૭); કાર્નેલિયન મણકાનો હાર (પૃ ૨૯૬); શંખમાંથી બનાવેલો કંપાસ (પૃ ૩૨ બી) વગેરે નમૂનાઓ પણ લોથલની વિશેષતા પુરવાર કરે છે.

નેહિયાં શળોની પ્રાચીન સતી થવાનો સ્વાજ લોથલમાં હોવાનું અનુમાન થઈ શકે છે. શૃંગલુક્ટ દેવનો અસ્થાવ (પૃ. ૧૩૯), માતૃપૂજા અને શિવપૂજા વિશે યજ્ઞરાતની પ્રગ્ન અનાન હોવાની વાત (પૃ. ૧૩૯), સ્પર્ધાનું વિશિષ્ટ મહાત્મ્ય (પૃ. ૧૩૯), નદીની નજીક રમવાનગૃહ અને રનાનનું મહત્ત્વ (૧૪૬-૧૪૭) વગેરે બાબતોમાં પણ લોથલની સંસ્કૃતિનું આગાધાનું અછતું થયા વિના રહેતું નથી.

પરંતુ ગોદીના જેવું મહત્ત્વનું પ્રદાન લોથલનું છે. વાઢકાપની જાણકારી બાબતમાં. અલીપી પ્રાચીન થયેલી નવ-દસ વર્ષના બાળકની બોપરી trephination નો અંગ્રેક નમોના પૂરા પાડે છે. ત્યારે બાળકો ફેફડાં-રાગનો ભોગ બનતાં હશે અને તત્સંબંધી શસ્ત્ર-ક્રિયા થતી હશે એવું અનુમાન લેખકે કર્યું છે. લેખકના મતે શસ્ત્રક્રિયાનો આ દાખલો સંભવતઃ વિશ્વનો પ્રાચીનતમ હોવો જોઈએ. (પૃ. ૧૪૯-૧૫૦)

સિંધુ સંસ્કૃતિના પ્રશ્નો અને ઉકેલ

સિંધુ સંસ્કૃતિની વસાહતોનો સૌથી મહત્વનો બે કોઈ પ્રશ્ન હોય તો તે છે તેનાં નગરોના વારંવાર અને આકરિમક વિનાશનો. આ અંગે વધુ પ્રચલિત મત એ છે કે આર્યો-ના આક્રમણોથી આ નગરો નાશ પામ્યાં હતાં. આ અને અન્ય મતોના પક્ષ-પ્રતિપક્ષની ચર્ચા શ્રી રાવે અહીં સંકલિત કરી છે (પૃ ૧૭૭-૧૭૮) અને અત્યંત યજ્ઞરાતની સિંધુ-વસાહતોના અભ્યાસથી શ્રી રાવ સ્પષ્ટ અભિપ્રાય દર્શાવે છે કે આ નગરોનો નાશ પૂરે સીધે થયો હતો (પૃ. ૧૭૮). કાર્બન-૧૪ પરીક્ષણથી લોથલનાં બે પૂરાંનું સમયાંકન ૩૧

રાવ ઈ.પૂ. ૨૦૧૦ ± ૧૧૫ અને ઈ.પૂ. ૧૬૦૦ ± ૧૧૫ નોંધે છે. નેપી ઈ.પૂ. ૨૦૦૦ની આસપાસ tectonic અંતરાયને કારણે સાગરમંતીમાં આવેલા પ્રચંડ પુરથી લોથલ-નગરનો નાશ થયો હતો (પૃ. ૧૮૦) એવું શ્રી રાવ વજાવી વધુમાં નોંધે છે કે કુચ્છની મિનારથી પાંચવા સિંધુ અને સાગરમંતીની ખીણના લોકો સત્રામત વચ્ચાએ વ્યથાનર કરી ગયા હતા (પૃ. ૧૮૦). ટૂંકમાં શ્રી રાવ નિર્જયપણે પોતાની માન્યતા સ્પષ્ટ કરે છે. શ્રી રાવના મન વિશે વિવાદ સંભવી શકે પણ અહીં તે પ્રગટ નથી.

સિંધુ સંસ્કૃતિનો બીજો મુદ્દવતો પ્રશ્ન છે વિધિના ઉકેલનો. બીમમાં મરીમો વીરો-ગ્રીસી દરમ્યાન આ સંસ્કૃતિની શોધ થઈ ત્યારથી આજ સુધી સખ્યાત્વે અમેરિકા, ભારતીય, જર્મન, ફ્રેન્ચ અને રશિયન વિદ્વાનોએ આ વિધિને ઉકેલવાના સંનિષ્ઠ પ્રયાસ કર્યા છે, પણ કોઈને સંપૂર્ણ સફળતા મળી નથી. શ્રી રાવ લોથલની પાંચ રીંટલી મુદ્દવતોનો અભ્યાસ કરીને આ વિધિ ઉકેલી હોવાનો વિશ્વાસપૂર્વક અભિપ્રાય સ્પષ્ટ કરે છે. શ્રી રાવના આ સફળ પ્રયત્ન વિશે મહેર મારી છે કેમ્બ્રિજના 'આદ્યમિટ મ્યુઝિયમ'ના સ્થાપક-નિર્માત્રક ડૉ. ડેવિડ ઊરિન્જે એમના એક પત્રમાં : It is my firm opinion that you (i.e. Shri Rao) have deciphered the Indus Script That is the main thing (Preface, P. X). શ્રી રાવ એમની આ અગ્રંથ સિદ્ધિ ગણ્ય અનેક અભિનંદનના અધિકારી બની રહે છે. આ પુસ્તકમાં શ્રી રાવે આ વિશે વિશેષ વિસ્તાર વિસ્તારથી આપી નથી; કેમ કે આ અંગે એમનો સ્વતંત્ર monograph ૧૯૫૬ ન્હોતો છે.

આમ શ્રી રાવે સિંધુ-સંસ્કૃતિના એ વિકટ મુદ્દાઓ વિશે નકંસંગત વિચારો આ પુસ્તકમાં સૌ પ્રથમવાર રજૂ કરીને આશ્ચર્યહાસિક ક્ષેત્રે અનુપમ પ્રદાન કર્યું છે એમ કહેવું નોંધ્યો.

લોથલ સંસ્કૃતિનો સમય

તુલનાત્મક અભ્યાસથી શ્રી રાવે લોથલના વિવિધ તપક્રાઓનું સમયોક્તિ અહીં સ્પષ્ટ કર્યું છે. તદનુસાર લોથલ સંસ્કૃતિનો આરંભ ઈ.પૂ. ૨૪૫૦ થયો હોવાનો અને અંત ઈ.પૂ. ૧૬૦૦માં થયો હોવાનો અભિપ્રાય વ્યક્ત થયો છે (પૃ. ૧૬૬). આ પુરાણના પ્રકરણ મોદર્મી શ્રી રાવે સિંધુ સંસ્કૃતિની સવળી વસાહતોના સમયોક્તિની સાપ્રક્રમિક ચર્ચા કરી છે. આથી લોથલના સમયની તુલનાત્મક માહિતી પણ પ્રાપ્ત થાય છે.

લોથલનું ઉત્તરદાયીત્વ

શ્રી રાવના મતે લોથલની પ્રજાએ વિશ્વસંસ્કૃતિમાં અને માનવજીવનના વિકાસમાં મળેલા ફાળો નોંધાવ્યો છે : (૧) લોથલ એ સિંધુ-સંસ્કૃતિની ગુજરાતમાંની પ્રથમ વસાહત છે. (૨) સુસાથી તાંજુ આપાત કરનાર લોથલ સૌ પ્રથમ જંદર હતું. (૩) Carnalian માર્થી રેખિત મણકા સૌ પ્રથમ લોથલના કારીગરોએ બનાવ્યા હતા. (૪) સતીઓનો વિરાજ લોથલમાં સૌ પ્રથમ પ્રચારમાં આવ્યો. (૫) અનાજ જળવા માટેની ઘંટીની શોધ સૌ પ્રથમ લોથલની પ્રજાએ કરી હતી. આમ શ્રી રાવ claims that Lothal has several 'Firsts' to its credit.

બાહ-પ્રતિવાહ

શ્રી રાવતાં આ નિર્મિક વિધાનોએ વિવાદનો વરોળ જગાવ્યો છે. આનો સૌ પ્રથમ પરચો ડૉ. હસમુખ સાંકળિયાએ આ પુસ્તકનું સંકલિત અવલોકન કરતાં Times Weeklylyના ૧૬મી ડિસેમ્બર ૧૯૭૩ના અંકમાં પાડ્યો છે. ડૉ. સાંકળિયાના મતે : (૧) કચ્છ માથી ૧૯ જેટલાં આ સંસ્કૃતિનાં કેન્દ્રો હાથ લાગ્યાં હોઈ લોથલ સુરંગાનીમાંની સૌ પ્રથમ વસાહત હોવાનું સ્વીકારી શકાય નહીં. (૨) સિંધુ ખીણની વસાહતોના લોકો તાંબુ વાપરતા હતા, તેથી લોથલે આવ્યાન કયાંના મન સાચિત થતો નથી (૩) લોથલ જતા પૂર્વે સિંધુના લોકોએ carnalialian ચાલુકા ખનાવવાની કળા વિકસાવી હતી. (૪) Anatomists આ મુતરોળની ઝાતિ—sex વિશે એકમતી પર આવી શક્યા નથી, તેથી સતી થવાના રિવાજનું અનુમાન થઈ શકે નહીં. (૫) અનાજ જળવાની ઘડીએ હજાર વર્ષ પછી અસ્તિત્વમાં આવી હોઈ લોથલના લોકો તેનાથી અજાણ હોય.

ડૉ. સાંકળિયાની શંકાઓનાં શ્રી રાવે Times Weeklylyના ૨૦મી જાન્યુઆરી ૧૯૭૪ના અંકમાં તર્કસંગત રીતે રદિયાં આપ્યાં હતાં. શ્રી રાવની દલીલો આ પ્રમાણે હતી : (૧) કેવળ કચ્છમાં ૧૯ જેટલાં કેન્દ્રોની શોધથી—અસ્તિત્વથી એ તો પુરવાર થતું નથી કે તે બધી વસાહતો લોથલ પૂર્વે અપાઈ હતી. આમાંનાં છ સ્થળો તો રાવે પોતે શોધ્યાં હતાં. તેથી તથા સુરંગેટાનો આરંભિક વસવાટ તેના બોદકામ કરનારના મતે ઈ.પૂ. ૨૧૧૦-૧૯૦૦નો નિર્માણ હોઈ લોથલ શંકારહિત આ બધાંની પૂર્વેનું અને તેથી સૌ પ્રથમ વસાહતનું કેન્દ્ર અહીં શકાય. (૨) લોથલ, સુસા અને મોહન-જો-દરોમાંથી પ્રાપ્ત તાંબા-કાંસાના નમનાઓમાં રાસાયણિક પૃથક્કરણ પ્રત્યુત પુસ્તકમાં રજૂ થયું છે, જે સાચિત કરે છે કે મોહન-જો-દરોનું તાંબુ સ્થાનિક ઉપવૃત્તિનું હતું અને arsenic યુક્ત હતું. બ્યારે લોથલમાંથી પ્રાપ્ત ingot સ્પષ્ટતઃ આવાત કરેલું હતું. અને જેનું બંધારણ સુસાના તાંબાના બંધારણ સાથે મળતું આવે છે. (૩) સતી થવાની પ્રથા લોથલમાં હતી. સવાલ એટલો રહે છે કે આ રિવાજ ફરગિયાત હતો કે મરગિયાત ? (૪) ઈસવી પહેલી સદી સુધી કચ્છનું રણ shallow sea જેવું હતું. તેથી ઈ.પૂ. ૨૦૦૦ વર્ષ પૂર્વે હરખી લોકો આખા ત્યારે અહીં સુધી જમીન હોવાનું કહી શકાય તેમ નથી. આ માહિતીને ઉપયુક્ત નંબર ૧ના સંદર્ભમાં ઉમેરી શકાય (૬) સિધિ ઉકેલ વિશેની શંકા પણ રહેતી નથી. ડિસેમ્બર ૧૯૭૩માં ચંદ્રીગઢમાં બરાયેસા અખિલ ભારતીય ઇતિહાસ પરિવહના અધિવેશનમાં 'અભિલેખવિદ્યા' વિભાગના પ્રમુખે જણાવ્યું હતું : Rao has quite succeeded in deciphering the writing of 500 seals.....This is an epoch-making discovery in the field of epigraphy. It sets at rest many speculative theories and controversial views advanced by various scholars on this subject.

ઉપસંહાર

લોથલની ધારથી પ્રાપ્ત કેટલાંક પરિણામો શ્રી રાવના મતે આ પ્રમાણે છે : (૧) હરખા, મોહન-જો-દરો અને લોથલમાંથી પ્રાપ્ત માનવ-હાડકાંજોના અભ્યાસથી સ્પષ્ટ

થાય છે કે સિંધુ સંસ્કૃતિની સમગ્ર પ્રજા Homogeneous નહોતી. (૨) સિંધુની વિવિધ વસાહતોની પ્રજાઓના ધાર્મિક માન્યતામાં પણ કેટલોક તફાવત નજરે પડે છે. (૩) સિંધુ લિપિમાં કેટલાંક morphological modifications અનિવાર્ય આવ્યાં હતાં (Preface p. IX). (૪) Partly-syllabic અને partly-alphabetic એવા સિંધુ લિપિમાં સરળતા લાવવાની પ્રક્રિયા આ સંસ્કૃતિના અંતિમ વર્ષોમાં ૧૫૫૦ થી આગલી હતી પરિણામે purely alphabetic system ઈ.પૂ. ૧૫૦૦ માં અમલમાં આવી ગઈ હતી. (૫) ઇરાનના Yahya Teymurti પ્રાચી લીકમાં ઉલ્લેખ સિંધુ-સુગંધની ઝાડા છે, જેનો સમય ઈ.પૂ. ૨૩૨૦ મુદ્દાય છે. આ સંદર્ભમાં લેખકમાંની સિંધુ વસાહતોના નકાષેઓ સમય ઈ.પૂ. ૨૪૫૦ નાજીકે જણાય છે (preface, p. XI). (૬) યુજનગતના જર્મનના ગાંભી અને નગરોનો વ્યવસ્થિત અભ્યાસ કરવામાં આવ્યો છે, તેથી સાબિત થાય છે કે આ ગાંભી અને નગરોમાં હકાબીય પરંપરાઓ હજીય પ્રચારમાં છે, પ્રાચી વસ્તુ ખુદાનાં ચિહ્ન અને ચોપાસનું ચોરડાઓનું આધિકાર; ઘરમાં ફૂવાની વ્યવસ્થા; કંઠાનાબધી પત્રમાં ગાંભી પદ્ધતિ સાથેનું આધિકાર વગેરે. (૭) વદાલ્યતતાના ઉદ્દોગ અને દરિયાઈ અસરકારકોના પાણીના પથો.

(૮) Linear પદ્ધતિના ચાપનો પ્રચાર કર્યો.

અંતમાં

શ્રી રાવના સાત-આઠ વર્ષના એકધાર્યા પરિણામનું ફળ દાદ માગી લે તેવું છે આશ્ર-ઐતિહાસિક સ્થળોનાં ઉત્ખનનોમાં આ શોધ સીનાચિક સમાન અભી પ્રકારે તેવાં છે શ્રી રાવની બાપા અવ્યત પ્રવાહી છતાં લાઘવયુક્ત અને અર્થમભર છે. તેથી બધો પૂરકમાં પણ તેમણે ઘણું ઘણું ઉપયોગી એવું ભાથું આપી દીધું છે પુસ્તકનો મંદ-અપ અને આપકામ ઉત્તમ સુદર છે. આદુતિઓ સુરેખ અને સ્પષ્ટ છે. આ પુસ્તકનો સુખદારી અનુ-વાદ થાય એ જરૂરી જણાય છે, જેથી યુજનગતની વિશ્વવિદ્યાલયોના વિદ્યાર્થીઓને આ ઉત્તમ સંસ્કૃતિના સાંગોપાંગ પરિચય થઈ શકે. પુસ્તકની મિત્રતા ઘણું વધારે છે, કહે છે ઓછી રાખી શકાઈ હોત.

નેમિજિન ચરિત્ર

અજ્ઞાતકર્તૃક એક પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્ય

પં. વાલુભાઈ સવચંદ્ર શાહ

પ્રાસ્તાવિક —વિરાટ વિશ્વના ફલક ઉપર અનેક વંદનાય વિમુક્તજો થઈ ગઈ અને થાય છે । તેઓમાં કેટલોક ણ્વી અનુપમ વિભૂતિઓ હોય છે । તેમનાં જીવન જગતમાં કવિઓ દ્વારા વૈવિધ્યપૂર્વક વર્ણનાતાં હોય છે । આવી જ એક વિરલ વિભૂતિ જૈનોના ચાવીસમા તાંત્રિક શ્રી નેમિજિન છે । શ્રી નેમિજિનના જીવન ઉપર શ્રૃંગારિક વર્ણનોવાળો તેમજ આધ્યાત્મિકતા સમગ્ર અનેક કવિઓ મળે છે । પ્રસ્તુત કૃતિ અજ્ઞાતકર્તૃક છે । આથી તેના કર્તા વિષે પ્રકાશ પાડી શકાય તેમ નથી ।

આ કૃતિની પુષ્પિકામાં 'इति नेमिचरित्रं आयेछे' છે । પરંતુ આગમપ્રમાકર પૂ. મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજી સંગ્રહમાં આ કૃતિનું નામ નેમિજિન ચરિત્ર નાટક એ પ્રમાણે નોંધેલું છે અને સંભવ છે કે પૂજ્ય મુનિજીવ આ કૃતિની રચના જોઈને તે પ્રમાણે નામ નોંધાવ્યું હશે ।

કવિએ શરૂઆતમાં સંસ્કૃત શ્લોક અને અંતે ઉપસંહારમાં બે સંસ્કૃત શ્લોકો મૂકી ૨૭ કહીની નાનો રચના હોવા છતાં પ્રસ્તુત કૃતિનું નેમિજિન ચરિત્ર નાટક નામ સાર્થક કરી ચતાવ્યું છે ।

શરૂઆતમાં દ્વારિકા નગરનું વર્ણન કર્યું છે । ત્યારબાદ વસંતઋતુનું વર્ણન, વિવિધ વૃક્ષોનું વર્ણન અને પછી રાજીમતીનું વર્ણન કરેલ છે ।

લંકાઉલી ઝયરદેસિ ભાગિ, જિસિ ઘઢી અંગિ અનંગરાગિ;

શ્રુંગાર શ્રુંગાર રસાવતાર, વક્ષોજ વક્ષસ્થલિ તાર દાર ॥૧૨॥

આ અને આવી અનેક કહીઓથી રાજીમતીના અંગોપાંગનું અદ્ભુત વર્ણન કરેલ છે ।

પછી નેમિકુમારના પાછા વળ્યા બાદ વિરહવર્ણનનો તાદૃશ ચિત્રણ રજૂ કરેલ છે ।

પ્રતિપરિચય—આ કૃતિની એક જ પ્રતિ શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ વિશામંદિર અમદાવાદના આગમપ્રમાકર પૂ. મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજી સંગૃહીત હસ્તપ્રત

ગ્રંથમંડારમાંથી મળી આવો છે । તેનો નંબર ૩૪૬૬ છે । સાદૃશ ૨૫×૧૧ સે. મી. છે । પત્ર એક જ છે અને તે જમણી બાજુ ઉપરથી ફાટેલું છે । પત્રની એક બાજુ ઉપર પંદર પંક્તિ છે । ઇટલે બે બાજુ : થઈને કુલ ૩૦ પંક્તિ છે । દરેક પંક્તિમાં ૫૦ થી ૫૧ અક્ષરો છે । પ્રતિ દેવનાગરી લિપીમાં લેખાયેલો છે । પ્રતિનો લેખન સંવત મળતો નથી, પરંતુ લિપી ઉપરથી અને લેખન પદ્ધતિ પ્રમાણે પ્રતિ સત્તરમી શતાબ્દોની હોય તેમ અનુમાન કરી શકાય છે । પુષ્પિકામાં બીજું કાંઈ લેખાળ નથી ફક્ત ॥ ઇતિ નૈમિચરિત્રં ॥ આટલું દર્શાવેલ છે ।

ગ્રંથકાર :

કૃતિમાં ગ્રંથકારનું નામ નિર્દેશેલ નથી આથી તે સંબંધો નિર્ણય કરવો મુશ્કેલ છે । કૃતિની રચના જોતાં ગ્રંથકાર અર્પૂર્વ કોટિના વિદ્વાન જણાય છે ।

श्रीनेमिजिनचस्तिम् नाटकम् ।

सत्प्राकारविहारतोरणवती सच्चित्रशालाया,

सौधोत्सङ्गगतध्वजाध्वलकरैर्या नृत्यतीवोन्मदा ।

वापीकूपतडागकौतुकवनैर्या सर्वतः सेविता,

सेयं राजति राजरम्यरसिकैर्धन्या पुरो द्वारिका ॥ १ ॥

योगीन्द्र जे गर्भ लगइ प्रधान, विज्ञान-ज्ञान-तण्डं निधान ।

अध्यात्मनइ रंगि सदैव जागइ, वोवाहनो वान न चित्ति लागइ ॥२॥

लहलहंति गिरिनारि तरूयडा, महमहंति सुगंध मरूयडा ।

गहगहंति तरुरासि रूयडा, वनि बसंतनगा गुण रूयडा ॥३॥

वनि वनि संचरतइ भमरि, दीठी बहुवणगइ ।

तो इ चित्ति न बीसरइ, न वि देखइ जाइ ॥४॥

हावभाव करती सवि आवइ, पुष्प-आभरण अंगि चडावइ ।

ओषसइ रसि हसइ दंताली, नेमि पाखलि फिरी हरिवाली ॥५॥

मूंकी मूंकी मनना अति आमला, स्वामि सुंदर मुजाण सामान्ता ।

रूपयौवन सुलावन चगी, आणि एक रमणी तणुअंगी ॥६॥

वीनवइ हेरखि रुक्मिणि राणी, देव देउर करु मुझ वाणी ।

भामणइ तुझ तणी प्रभु गेली, आणि नारि जगमोहणवेलि ॥७॥

सरस्वती डाहिडि मूर्त्तिवंती, सौभाग्यलक्ष्मी सम भाग्यवंती ।

राजीमती नारि खरी मुजाणि, नवेलडी मोहणवेलि जाणि ॥८॥

पोलिइ रच्या ओलि सुंद[र] थंभ, तिहां निवेश्या मणिपूर्ण कुंभ ।

तु नित्य नइ तोरणि बारि बारि, हुइ उःसव दारमती भञ्जारि ॥९॥

कामिनी मुखसरोवर सोहइ, कांति नीरलहरी मन मोहइ ।

नेत्रपद्म भमुहीवन दीपइ, भालि पालि त्रस जोइ न छोपइ ॥१०॥

गुरुड चंच सम सोहइ नासा, चंद्रमंडल कपोलबिलासा ।

स्वर्गतउ पुर टलइ जिणि जोती, दंत दीपइ जिह्वां मुख मोती ॥११॥

लंकाउली ऊयरदेसि भागि, जिसी षडी अंगि अनंगगणि ।

शृंगार शृंगार रसावतार, वक्षोजवक्षस्थलि तारहार ॥१२॥

मुमनपाननणी करि कुंडली, कसमसंती अंगि पटोलडी ।
 अरे हगव्या हंस गतिइं करो, रुणक्षणाट करइं मणिनेउरी ॥ १३ ॥
 सज्जने नयनमार्गमागते, जायते मनसि या मुददभुता ।
 तत्र नैव वचनं प्रवर्त्तते, चेतसोऽनुभव एव केवलः ॥ १४ ॥
 उद्धीय वाञ्छितं यान्ति, वरमेते विहङ्गमाः ।

न पुनः पक्षहीनत्वात्, पङ्गुप्रायं कुमानुषम् ॥ १५ ॥
 हरिण मोर चकोर हुलाहिया, ससक सूकर जंबूक साहिया ।
 टलवलइं कुरलइं विरसस्वरिइं, पमूअवाड तिहां निस्ख्या वलइ ॥ १६ ॥
 काचइं घडइं न स्थिर नीर थाइ, क्षणि क्षणि आउ गलैत जाइ ।
 ए जीव रामारसि तोइ राचइ, आरंभि माचइ नवि धर्म साचइ ॥ १७ ॥
 गिउ वली वर राजल सांभली, मनि रली सघली नसतैं टली ।
 भुइं पडी विष्टवइ जिम माछिलो, टलवलइ जल थोडइ आकुली ॥ १८ ॥
 उग्रसेन कुलवाली जोयती दुख जाली,

पहिरणि जसु फाली सयरनी कांति काली ।

नेमिकुमर निहालीतां रथ गिउ.. वालीइ
 सिद्ध पुण विचाली मयण, मुंक्क सराली ॥ १९ ॥
 असुख चडिउं ढोइ आपवू शोक ढोइ,
 घढण हणवणूं रोइ काजल आंसि ल्हइ ।
 सहीयर मन मोडइ, नेमिनु मार्ग जोइ,
 सही मयण विगोइ चीत माहरूं विलोइ ॥ २० ॥

किस्यूं सरोवर पालो . . ध तुमई जि टाली,
 कइ लही विचाली बाल लीधां अदाली ।
 मुनि रहइं दीय गाली आल दइ सुद्ध बाली,
 किस्यूं दव परजाली जीवडा कोडि बाली ॥ २१ ॥

निज करम बखोडइ कांकाणां वेगि फोडई,
 तिलक कुंडल विलोडइ हार हेलों जि त्रोडइ ।
 मणि नेउर मोडइ राइमइ पाय रेडइ,
 पथिथी कवि जेडइ वेस बाली वजेडइ ॥ २२ ॥

कुसुम जिम सू आलो रूप पोयूपपाणा,
 दषदहनि कराली होइ जेसे मरालो ।
 विजवइ हम बाली नेमिना नेह टाली,
 जणणि तई जि लाला काई हूं नान पाली ॥२३॥
 वरि सुकि विराधी सापि कालई जि साथी,
 वरि विसनरि दाधी कंठनो कांठि बाधो ।
 सय... विषय विराधो मानडी पेटि मांधा,
 ॥२४॥

सखि गमइ न गायूं चीता ग्राहि कमायूं ,
 रुचइ नहि निवायूं ताप दि फूलायूं !
 असुख उयरि ध्याउ होयडलइ डीव जायूं ।
 किसिउं मई कमायूं एउ जं छइ अमायूं ॥२५॥

इति विलापं श्रुत्वा यत् कृतं नेमिना तदाह —
 दत्त्वा दानं ययौ नेमिरुज्जयन्ताद्विभूषणम् ।
 सहस्राश्ववनं नामोपमानं नन्दनं वनम् ॥२६॥

श्रीनेमिनः परमसंयमराज्यलब्धि—
 ज्ञानं च पञ्चममभूत् शिखरे यदोये ।
 माधन्महोदयमया च महोदयश्रीः,
 श्रोमान्मुदेस्तु गिरिनारगिरीश्वरोऽयं ॥२७॥
 इति नेमिचरित्रम् ।

ope

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.

Terms 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	Rs.	20/-
Europe	Sh.	30
U. 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

OUR LATEST PUBLICATIONS

- | | |
|---|----------|
| 32. Philosophy of Shri Svaminarayana by Dr. J. A. Yajnik | Rs. 30/- |
| 34. अध्यात्मबिन्दुः — हर्षवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ;
सं० मुनिश्री मिश्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह. | Rs. 6/- |
| 35. न्यायमञ्जरीप्रस्थिभङ्गः — चक्रधरकृतः; सं० नगीन जी शाह | Rs. 36/- |
| 36. New Catalogue of Sanskrit and Prakrit
Mss. JESALMER COLLECTION —
Compiled by Munirāja Punyavijayaji | Rs. 40/- |
| 37. Prakrit Proper Names Pt. II
Compiled by Mohanlal Mehta
and K. Rishabh Chandra | Rs. 35/- |
| 38. Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi | Rs. 6/- |
| 39. Jinabhadrasūri's Madanarekhā Ākhyāyikā.
Pt. Bechardas J. Doshi | Rs. 25/- |
| 41. Collection of Jaina Philosophical Tracts
Ed. Nagin J. Shah | Rs. 16/- |
| 42. Saṇātukumāracarīya,
Editors Dr. H. C. Bhayani and Prof. M. C. Mody | Rs. 8/- |
| 43. The Jaina Concept of Omniscience
by Dr. Ram Jee Singh | Rs. 30/- |

Published by Dalsukh Malvania, Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad-9
 Printed by K. B. Bhavsar, Swaminarayana Mudrana Mandir, 46, Bhavsar, Society
 Nava Vadaj, Ahmedabad-13.

